

МАКС ПОЛЕНЦ

СТОЯ

ИСТОРИЯ
ДУХОВНОГО
ДВИЖЕНИЯ





MAX POHLENZ

DIE STOA

GESCHICHTE EINER GEISTIGEN BEWEGUNG



МАКС ПОЛЕНЦ

СТОЯ

ИСТОРИЯ ДУХОВНОГО ДВИЖЕНИЯ



Санкт-Петербург
2015

УДК 94(3).30=82
ББК 63.3(0)32
П49

Поленц М.

П49 Стоя. История духовного движения. — СПб.: Издательский проект “Quadrivium”. 2015. — 1040 с.

Перевод с немецкого В. М. Линейкина

Под редакцией Т. Г. Сидаша и С. Д. Сапожниковой

Макс Поленц — (1872–1962) — немецкий классический филолог, историк, педагог и автор многочисленных работ по истории религии и философии. Его двухтомное исследование «Стоя. История духовного движения», законченное им в 1947 г., давно и по праву считается классическим трудом, в котором детально прослеживается зарождение, становление и конец стоической философии как исторического явления, а также общее влияние стоической философии на формирование христианского мировоззрения. Книга будет интересна всем, кто живо интересуется историей философии и культуры, а также ролью греческой философской мысли в становлении христианской системы ценностей.

**Перевод текста осуществлён
по договору с правообладателем
Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co**

© Линейкин В. М., перевод, 2015
© Болгова Е. А., оформление, 2015
© Сурнин А. А., верстка, дизайн, 2015
© Издательский проект «Quadrivium»,
издание, 2015

ISBN 978-5-7164-0619-3

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Работа по переводу двухтомного труда М. Поленца «Стоя. История духовного движения», сама по себе непростая, осложнилась прежде всего тем обстоятельством, что была предпринята с одновременным изменением формата произведения. Последнее имело целью представить второй том книги (содержащий комментарии и примечания к основному тексту) в виде сносок. Мы с самого начала не сомневались в необходимости и благотворности такого переформатирования, ибо оно обеспечивало, наконец, столь насущное для читателя единство текста и комментария. Всякий, кому доводилось читать книгу в оригинале, вынужден будет признать, что предпринятая нами попытка, если и не является идеальным решением, то в любом случае представляет собой первый и необходимый шаг в верном направлении. Изменение формата естественным образом повлекло за собой некоторые сокращения. Так, при переводе по умолчанию опущены все ссылки на первый том. Не вошел в наше переводное издание также и регистр, помещенный в оригинале второго тома. Отдельно отметим, что читателю следует иметь в виду неизбежную техническую особенность: в оригинале автор весьма часто относит свой комментарий не к тому или иному упомянутому в тексте имени, понятию или предмету, а к целой строке или даже абзацу. Если помнить об этом, то пользование аппаратом сносок, как нам кажется, не должно вызвать у читателя особенных трудностей и неудобств. Мы признаем, что это первая публикация на русском языке замечательного труда немецкого исследователя, несмотря на тщательную редактуру, возможно, все еще несет на себе те или иные следы преодолевавшихся в ходе работы трудностей, однако не сомневаемся, что имеющиеся недочеты будут с успехом устранены в последующих изданиях. Правообладатель любезно разрешил нам сопроводить текст «Стои» публикацией поленцевской статьи «Стоя и Семитизм», написанной автором еще в самом начале своей научной деятельности и послужившей отправной точкой для создания всей монографии в целом.

Макс (Максимилиан) Поленц, родился 30-го июля 1872-го года в Хенхене, в семье помещика. С 1892 изучал классическую филологию — сперва в университете Эрлангена, затем в Берлине и Геттингене у профессоров Ульриха фон Вилламовица-Меллендорфа и Фридриха Лео. В 1895 году сдал

государственный экзамен и начал преподавать в школе. Параллельно работал над диссертацией о Посидонии, защитив которую в 1898 году, получил ученую степень в Берлине. Вплоть до 1906-го года преподавал в различных гимназиях, прежде всего в школе Гогенцоллернов в Берлине-Шенеберге. 1-го апреля 1906-го года Поленц назначен экстраординарным профессором в Геттингене. В 1916-м году стал преемником Пауля Вендланда на кафедре классической филологии университета Геттинген. По достижении 65-летнего возраста (в 1937-м году) ушел в отставку. Из-за его участия в конфликте вокруг присвоения звания почетного доктора наук итальянскому филологу Джино Фунаиоли министерство отказало ему в праве на дальнейшее чтение лекций, однако после успешно поданного протеста Поленцу удалось продолжить чтение своего курса в течение зимнего семестра 1937–38-го годов. В 1940-м стал членом-корреспондентом *Reale Accademia Virgiliana* в Мантуе. С уходом в прошлое эпохи национал-социализма возобновляется и восстанавливается образовательная деятельность в университете Геттингена. В 1947-м году Поленц заявляет о своей готовности принять участие в провизорском преподавании. 1-го апреля 1956-го он отмечает свой 50-летний юбилей в должности доцента Геттингена.

Поленц в первую очередь видел себя академическим лектором. Он ощущал себя в достаточной мере подготовленным к этому поприщу годами школьного преподавания и неоднократно подчеркивал важность обретенного опыта для своего учения. От своих студентов он требовал максимально возможной точности даже в деталях. Его огромная личная забота о своих студентах видна в посвящении, предпосланном им книге о Стое.

Обширные научные труды Поленца могут быть разделены на 5 главных частей: филологическая интерпретация философских текстов, критическое издание «*Moralia*» Плутарха, работы по стоической философии, исследования государственного права и правовых воззрений античности, а также — аттической драмы. В особенности следует отметить такие его произведения, как «Греческая трагедия» (1930); «Стоя. История одного духовного движения» (1942); «Эллинский человек» (1946).

Особую судьбу имело издание Плутарха. Поленц в качестве одного из сотрудников принимал участие в этой, предложенной в 1908 г. Вилламовицем, работе с самого ее начала. После смерти издателя он выпустил в свет первый том серии. Немало трудностей доставила Поленцу слабость зрения, мешающая ему в кропотливой работе по сличению рукописей. Последние собрания документов увидели свет уже после его смерти; умер ученый 5-го января 1962-го года в Геттингене.

Перевод нашей книги выполнен по изданию: *Max Pohlenz. Die Stoa. Göttingen, 1949.*

СТОЯ

ИСТОРИЯ ДУХОВНОГО ДВИЖЕНИЯ

Моим ученикам,
живым и мертвым,
посвящается



ОТ АВТОРА

Эллинизм долгое время страдал под бременем классицистского предрассудка: в нем видели всего лишь эпоху заката и эпигонства. Сегодня мы уже знаем, что оказанное им могучее влияние на развитие Запада объясняется не только тем, что он ввел его в обладание духовным наследием древней Эллады, но также и значимостью его собственных творческих достижений. Равным образом и в философии периода эллинизма мы не усматриваем ныне лишь «послеаристотелевскую», якобы жившую плодами мысли предшественников. Однако нам все еще далеко до глубокого осознания того факта, что в эллинистической философии нашло свое выражение абсолютно новое, самостоятельное жизнеощущение, и мы до сих пор не смогли оценить по достоинству ее значения ни для современников, ни для потомков. Потому и написана эта книга, имеющая своим предметом наиболее важное явление внутри этой философии.

Каким именно образом я понимал свою задачу, может пояснить подзаголовок. Сама Стоя не хотела давать никакого застывшего, оторванного от мира философского учения; ибо, будь таковое преподано, ему было бы уготовано жалкое место в истории философии. Напротив, она стремилась стать искусством жизни, которое бы позволило человеку понять свое назначение и дать ему способность выполнить его в любых обстоятельствах. На протяжении доброй половины тысячелетия

она сохраняла свою практическую силу в среде самых разных народов и в самые разные времена, давая бесчисленному количеству людей нравственную поддержку и помогая обрести душевный мир. А потому, конечно, и для современности будет поучительно проследить, из какого духовного состояния выросло это движение, каковы были его верования и дела, как оно развивалось и почему, в конце концов, потерпев поражение, оно должно было уступить в борьбе с духом нового времени.

Одному из стойков была посвящена моя диссертация. С лекции о Стое я когда-то начал свою академическую деятельность. С той поры научные изыскания и преподавание в моей жизни взаимно обогащали друг друга, и именно из живого общения с моими слушателями я всегда мог получать новые творческие импульсы. Посему пусть эта книга будет посвящена моим ученикам, как живым, так, увы, и очень и очень многим мертвым. Осенью 1914 года один мой искренний юный друг, прежде читывавший со мной Эпиктета, а ныне в чине офицера стоявший в одной из частей во Франции, написал мне: «Если представление о трудностях и опасности хочет внушить мне страх, я, поступая по совету Эпиктета, подвергаю тщательной проверке его содержание, и если нахожу, что это содержание не затрагивает меня внутренне, я говорю: “Ты всего лишь представление, и мне нет до тебя дела”. После чего оно надо мною уже не властно». То было его последнее письмо. В скором времени он, как истинный немец, стоически исполнив свой долг, отдал жизнь за Отечество.

В Рождество 1943 г.

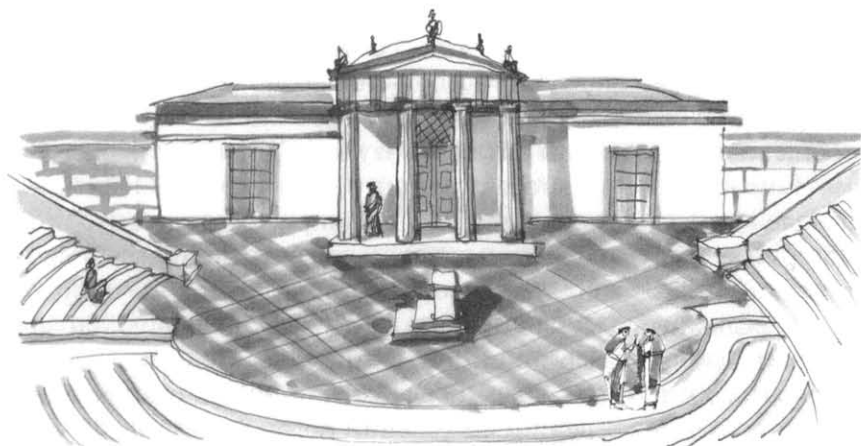
М. Поленц

В связи с обстоятельствами времени произошла задержка с напечатанием труда. Более детальное обоснование изложения и ссылки содержатся в выходящем одновременно втором томе («Стоя, Второй том, Комментарий»).

Приношу мою самую сердечную благодарность за любезное чтение корректуры Гансу Дрекслеру и Курту Губерту.

В Рождество 1947 г.

М. П.



ЭЛЛИНСКАЯ И ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

«Начало всякой философии есть удивление»¹ — говорит Платон, и в том, что юный Теэтет удивляется, он усматривает признак его расположенности к философии. Это сугубо эллинское восприятие. Слово θαυμάζειν² в исконном смысле означает «внимательно разглядывать, с интересом наблюдать что-либо». Однако эллины не только люди с острым взглядом, верно схватывающим внешний облик: они стремятся узреть и сущность вещей. Они никогда не воспринимают имеющиеся факты как только данность. Они «дивятся», усматривают проблемы, стремятся понять, задаются вопросами «откуда?» и «почему?», различают за индивидуальным общее, родовое, определяющее сущность, включают частности во взаимосвязь, страстно жаждут отыскать всеобщий закон, сказывающийся в различных явлениях и связующий их в высшем единстве. Они ищут не только практической пользы: познающее созерцание, θεωρία, для них самоцель. Наконец, в Элладѣ есть и настолько самостоятельные мыслители, что они уже не

¹ Платон. Теэтет. 155 d.

² θαυμάζειν связано с θεῖσθαι. Относительно главного значения ср. 1 153 νῆσον θαυμάζοντες ἐδινεόμεσθα κατ' αὐτήν, № 11 καὶ γὰρ ὁ θαυμάζων ἦστο πτόλεμόν τε μάχην τε (как εἰσορόων Θ 52, Λ 82), Σ 496.

удовлетворяются тем, чтобы верить в преподанное и преподавать его же в свой черед: они создают собственную картину мира и тем обеспечивают возможность всеобщего продвижения.

Именно благодаря такому складу ума эллины оказались способны заложить основы западной науки и философии.

Еще в начале седьмого столетия в Беотии юный Гесиод поневоле «удивлялся» окружавшему его миру, тем более, что иные истории о богах, которые ему доводилось слышать, мало соответствовали вере в справедливого Зевса, хранимой им в сердце. И однажды ночью музы показали ему путь к познанию: он должен был, вопрошая о происхождении, от настоящего ощупью пробраться к темным силам первобытной эпохи, а затем вновь спуститься через вереницу поколений богов к светлым образам Олимпа, к миру современности с его многообразием и красотой бытия, с верховной властью Зевса, по велению которого Дике заботилась о справедливости на Земле.

Мышление Гесиода определялось религиозной этикой, и в метрополии такой духовный уклад просуществовал еще долгое время. На другом берегу моря, в Ионии, где как религиозная, так и политическая традиция были прерваны, греки шли новыми путями. Также и здесь стремились понять мир современности. Однако в качестве исходной точки мышление принимало не олимпийского Зевса, а чудеса звездного неба и тысячи удивительных вещей, которые мореходу случалось увидеть и пережить на воде и суше. Отсюда даже и окружающий мир, который всегда был перед глазами, превращался в проблему. Все же то, что познание добывало, будь то путем наблюдения или вопрошания о причинной связи, — все это теперь принадлежало ему уже не благодаря откровению муз, но благодаря его же собственному логосу¹, который — и в этом исконное значение слова — собирал отдельные впечатления внешнего мира с тем чтобы, своими силами упорядочив, переработать их. Самым же очевидным явлением, побуждавшим к действию этот логос, был рост, φύεσθαι мира растений, от незаметного зернышка в

¹ Эрих Гоффманн (Erich Hoffmann). Qua ratione ἔπος μῦθος αἴνος λόγος ... in antiquo Graecorum sermone adhibita sint. Göttingen. 1922. S. 77 ff.

ходе непрерывного развития — и в строгом порядке ведущий к полному раскрытию сущности, к физису. Наблюдения в чисто эллинском духе обобщались, а результат такого обобщения использовался как ключ к пониманию мира в его целостности. И, поскольку физис греки понимали не только как результат процесса становления, но и как силу, движущую самым этим процессом, — здесь им удалось прийти к одному из наиболее значительных и весомых открытий человеческого духа. Ибо на указанном понятии «природы», охватывающей собой все происходящее и управляющей всем согласно непреложным и имманентным ей законам, зиждется все западное естествознание с такими его отдельными областями как медицина. Последнее никогда не могло бы появиться на почве восточного образа мышления.

Логос и физис суть два краеугольных понятия научной мысли греков. Они же служат и несущими столпами для их философии.

С их помощью ионийцы преодолели мифологическое мышление и пришли к новому, рациональному пониманию мира. Они больше не выводили свое современное состояние с помощью генеалогии от каких-либо первобытных сил, но стремились установить единый первоначальный материал, лежащий в основе всякого бытия, желая проследить те механические процессы, в силу которых из него происходило все многообразие явлений. Своим собственным путем пошел Пифагор, которого интересовали исключительно внутренняя структура и образ вещей. Он спрашивал о причине их так-бытия и нашел ее в числовом соотношении, в котором смешаны между собой части материи. Число стало для него сущностью явлений.

Но ионийский дух был достаточно глубок и для того — чтобы осознать, что путь к познанию внешнего мира ведет через собственное Я. Гераклит «исследовал самого себя», ибо логос как таковой сделался для него самой насущной проблемой, и его занимал вопрос, способен ли логос — и если способен, то каким именно образом — к постижению и пониманию внешних вещей. Единственным удовлетворительным решением ему виделось предположение о том, что один и тот же логос властвует как

внутри, так и вне нас, определяя течение внешних событий по тем же законам, по каким он определяет наше мышление. Краеугольным опытом, из которого он исходил, было следующее: как мы не можем мыслить себе холод без тепла, жизнь без смерти, точно так же и во внешнем мире, по свидетельству наших чувств, присутствует это же сочетание противоположностей, сами же эти противоположности в вечном становлении мира и его движении к единству удерживаются от распада и связываются воедино «гармонией противоборствующего». Это могло быть лишь результатом действия некоего всеопределяющего принципа, а именно логоса.

Цель Гераклита, следовательно, была не в том, чтобы генетически объяснить нынешний состав этого мира, но в том, чтобы понять мир в его закономерности, тем самым уяснив его смысл, равно как и смысл нашего собственного духовного существования. К этой постановке проблемы тут же далеко на Западе присоединился Парменид, однако лишь для того, чтобы оспорить решение, данное Гераклитом. Он исходил не из комбинирующего чувственные впечатления логоса, но из сконцентрированного на самом себе духа, из нуса (nus), и этот последний дал ему понятие неизменного, вечно пребывающего равным себе бытия, исключаяющего всякое небытие, однако вместе с тем и всякий переход в иное состояние. Лишь это одно неподвижное бытие могло, следовательно, представлять для него истинную сущность мира, а никак не становление и не взаимопроникновение противоположностей, которыми вводят нас в обман наши чувства. Впервые тем самым было провозглашено самовластие духа, а чувствам как органу познания — отказано в доверии. Несмотря на это, определение бытия Парменида дало решительный толчок именно натурфилософии, которая и не помышляла о том, чтобы пренебрегать свидетельствами чувств. Левкипп и Демокрит, конечно, едва ли могли воспользоваться понятием единого, неделимого и неизменного бытия, желая объяснить многообразие естественного мира, однако, разбив его на бесконечное множество малых частиц, имеющих тот же характер, и построив мир из таких «атомов», они выдвинули гипотезу для

объяснения мира явлений, сохранившую свою плодотворность вплоть до нынешних дней.

Тем страннее может показаться, что в философской мысли этой ранней поры одна область всецело отходит на задний план. Если в метрополии еще Гесиод пытался овладеть проблематикой человеческой жизни, а столетием позже в Афинах Солон, будучи одновременно практическим политиком, размышляющим философом и поэтом, сделал веру в имманентную справедливость, управляющую как жизнью отдельного человека, так и сообщества, путеводной звездой всей своей государственной деятельности, — то в колониальных землях подобными вопросами занимался один лишь Пифагор, но даже и он подходил к ним не систематически, из теоретического интереса, а лишь как религиозно-нравственный реформатор, желавший установить практические правила для учрежденного им строго ограниченного круга единомышленников. Милетийцам была хорошо знакома идея нормополагающей Дике, действующей во всем мире и преобразующей его в хорошо организованное человеческое сообщество, в космос. Анаксимандр охарактеризовал закон, по которому все отдельно сущее возникает за счет чего-то другого, но и само с неуклонным течением времени обречено уступить место последующему, как справедливое воздаяние и искупление. Но вопросов практической человеческой жизни даже такой муж как Гераклит коснулся лишь однажды и мимоходом. Виной здесь не только гениальная односторонность ранней поры, стремившаяся сходу решить величайшие мировые загадки и потому не воспринимавшая проблем, предлагаемых повседневностью. Ионийская поэзия дала в Одиссее образ человека, во всех жизненных положениях сохраняющего себя как личность и всеми доступными средствами преодолевающего свою судьбу. В его жизни мореплавателя едва ли могло найтись место для этических раздумий. На родине же его человеческое сообщество приходило в упадок под мощным натиском великих иноземных держав. Самостоятельной политической жизни — подобной той, что в метрополии всецело вовлекала отдельного человека в свою орбиту — в Азии практически не было.

Для ионийской философии характерна космологическая и метафизическая направленность, и в этих областях она смогла дать позднейшему мышлению решающие импульсы. К этическим же проблемам, ставимым жизнью отдельного человека или сообщества, она интереса не проявляла.

Однако вскоре начались Персидские войны — громадное событие, до глубины взбудоражившее все эллинство и переместившее центр тяжести также и духовной жизни в метрополию, в Афины; и здесь политическое развитие вскоре со всей остротой поставило сознание перед проблематикой, данной в практической жизни, и в особенности касавшейся отношений отдельного человека и общества. Воины при Марафоне еще в полной мере ощущали себя частью народного целого, в котором они родились и выросли, имея в нем опору и содержание всей своей жизни. Однако великие задачи нового времени повсюду требовали участия личности, которая была бы способна идти собственными путями без оглядки на традицию, и они в такой мере научили осознавать ее ценность, что Перикл даже определил попечение о свободной личности как основную цель своей либеральной демократии. Он мог поступить так, будучи уверен, что каждый из его афинян в свободной преданности отдаст все свои силы на служение целому. Однако после его смерти наступили тяжелые военные десятилетия, также и внутренне расколовшие народ на партии, разложившие государственный настрой, пробудившие в отдельной личности и в массе эгоистические устремления и приведшие наконец к тому, что человек не только стал требовать себе права на частную жизнь, отличную от жизни государства, но зачастую и вставал к нему в оппозицию. В государстве уже не видели естественно выросшей живой формы объединенного кровными связями народа: оно опустилось до исторически ставшего, возникшего благодаря человеческой договоренности учреждения, представляя собой теперь простой обычай, *nomos*. И — относя к человеческой жизни открытое в Ионии понятие управляющего всем происходящим физиса — произвольному уставу *номоса* в качестве более высокой инстанции противопоставляли природу человека, которая

одна является для него обязательной и единственно способной задавать нравственный масштаб. Для народа же, в котором отдельный человек начал высвобождаться из сообщества, разумелось само собой, что под человеческим физисом подразумевается только отдельный человек и его «естественные» эгоистические устремления.

Новое отношение, выработавшееся как результат укрепления самостоятельности отдельной личности в практической жизни народа как целого, нашло свое теоретическое выражение у софистов. Вызвавшись быть «учителями жизненной мудрости» и воспитывать в согражданах государственно-гражданскую доблесть, *πολιτικὴ ἀρετή*, они обещали дать отдельному человеку способность утверждать себя и проводить собственную линию в общественной жизни. Их самый ранний представитель Протагор отнюдь не помышлял о разрыве с традиционной моралью; однако, когда он пытался доказать, что практически все и везде зависит от высказывания и отстаивания собственной субъективной точки зрения, и объявлял человека мерой всех вещей, — молодежь, стекавшаяся к нему, слышала в этом лишь весть об освобождении от всех ранее чтимых религиозных и государственных авторитетов; а обычная у последователей Протагора ссылка на человеческий физис и на естественное право сильного всего лишь поощряла личные эгоистические склонности, без того, впрочем, чтобы тем самым было заглушено старое чувство общности и основанное на нем нравственное сознание. Неизбежным следствием были тяжелый нравственный кризис и внутреннее ощущение разорванности именно среди молодежи.

Из этого кризиса родилась новая, аттическая, философия.

Человеком, наиболее глубоко ощущавшим душевную нужду своего народа, был Сократ. И он также был вполне современным человеком, который столь же мало, сколь и софисты, был склонен к безусловному приятию номоса. Однако еще более сильно в нем оказалось старое чувство полиса, говорившее ему, что человек — как духовно, так и физически — может жить и выполнять свое предназначение лишь в сообществе. Это совсем

не означало, что он склонялся перед вульгарным представлением, перед шатким суждением многоголовой невежественной толпы, в ожидании от них твердой опоры, необходимой человеку для его существования. Такую опору он мог найти лишь внутри самого себя, в им самим выработанном знании о благе, которое единственно могло служить руководящей нитью в действии. Поэтому стремиться к такому знанию в совместном исследовании стало для Сократа наиважнейшей задачей, стоящей перед человеком; и даже если он сам как отдельная личность оставался при этом незнающим, ему все же было ясно, что благо заключено не во власти и в богатстве, но лишь во внутреннем отношении, которое одно способно придать ценность внешним «благам» при должном их использовании. На этом отношении, поэтому, должна была строиться добродетель человека, его *areté*. Тем самым Сократ впервые сделал ее внутренним свойством человека, и именно благодаря тому, что определил ее содержание как правильное поведение внутри общины, он произвел ее из просто «пригодности» в ранг «добродетели». И столь же важным было дальнейшее осознание: поскольку человек, входящий в сообщество, вносит свою долю труда на его поддержание и благосостояние и тем самым обеспечивает основы своего собственного существования, справедливость, в которой *areté* обрела свое наиболее яркое выражение, одновременно должна была быть истинным благом для человека. Благое в нравственном отношении и выгодное совпадают друг с другом. Лишь добрый может быть блажен.

Таково убеждение, которое Сократ, несмотря на свое незнание, носил в своем сердце, взрастив его из своего чувства полиса. Пробудить это же убеждение в каждом из своих сограждан, дать ему тем самым твердую внутреннюю опору и таким образом заново построить полис в уже обновленном нравственном сознании — эту задачу он воспринимал как свое данное свыше призвание.

Строгость, с какой Сократ настаивал на прояснении нравственных понятий, а также неутомимость его исследований представлялись юному Платону большим шагом вперед по сравнению с софистикой. Эти качества Сократа указали ему путь,

на котором он сам смог основать научную этику. Он, правда, не разделял ограничивающей убежденности Сократа, согласно которой тот размышлял лишь над проблемами, встававшими перед ним непосредственно из практической жизни. Его метафизический дух говорил ему, что без действительного знания последних вещей невозможна и ясность относительно сущности и назначения человека. Здесь, конечно, со всей полнотой и серьезностью встал вопрос о том, достижимо ли вообще подобное знание. Как для Гераклита и Парменида, точно так же и для Платона смысл и действительность наших мыслей и высказываний превратились в самую существенную философскую проблему. Он спрашивал о предпосылках, при которых для человека как познающего субъекта может становиться научно постижимым мир явлений, и пришел к выводу, что все наше духовное существование с его познанием и оценками становится непонятным, если наряду с чувственно воспринимаемыми отдельными явлениями не признать как реальность также и общее, которое мы видим нашим внутренним оком и, согласно нашему духовному строению, предполагаем в каждом нашем высказывании — если не постулировать наряду с вечно меняющимися и преходящими чувственными вещами некие вечно пребывающие равными себе изначальные формы, выражающиеся в чувственных вещах и образующие собой их истинную сущность. Тем самым от чувственного познания отделилось рациональное, от мира материальных отдельных явлений — царство нематериального, и одновременно открылась возможность знания, опирающегося не на мимолетное впечатление наших чувств, а на постигаемую внутренним духовным оком и вечно пребывающую в одном бытии изначальную форму — идею. За всеми же единичными идеями взгляд ищущего последних причин философа различал абсолютный нематериальный принцип, лежащий в основе всякого бытия и познания, заодно обуславливая и мир ценностей, ибо именно благодаря его действию всякое бытие чему-то служит, предназначено для той или иной цели и достигает своего наилучшего состояния, полностью раскрыв свою сущность. Этот принцип есть «идея блага», есть Божество.

В свои поздние годы Платон, исходя из собственного учения об идеях, пытался дать объяснение мира и в его частностях. Однако, так же как и Гераклит, он не стремился при этом вывести космос из каких-либо первоначальных материалов, но хотел постичь его в его сущности и показать те факторы, благодаря которым явления делаются нам понятными. Мировоззрение, выработанное им, выросло из его личной метафизической потребности и соответствовало научному образу его мысли. Однако в конечном итоге оно послужило ему для исполнения завещания, полученного им от учителя: он не только указывал отдельному человеку на его предназначение и его нравственную задачу, но и полагал на этом пути твердое основание для идеального выстроения человеческого сообщества. Ибо отныне полис стал частью космоса, а из вечного порядка бытия Вселенной следовало, что человек как отдельное существо может достичь своей жизненной цели лишь внутри данного природой сообщества, и что справедливость как необходимая предпосылка всякого социального порядка означает подлинную выгоду как для всего сообщества, так и для каждого отдельного члена. Лишь из такого осознания возможно было развернуть образ идеального государства. И если свои глубочайшие метафизические убеждения Платон высказал именно в труде о государстве, то это не было ни просто случайностью, ни всего лишь писательской прихотью: то был результат внутренней необходимости.

Платон духовно вобрал в себя богатство мысли всех древних философов, а его личное чувство звало его объять познанием весь мир. Однако центральное место в его мышлении для него как наследника Сократа и истинного гражданина своего родного города — Афин — всегда занимало формирование человеческого общества. Так что онтологические и метафизические исследования вылились у него в этику, имевшую целью указать истинный путь как отдельному человеку, так и всему сообществу. Тем самым он завершил эллинскую философию во всеобъемлющем, научно обоснованном мировоззрении. Однако эта философия не только стремится, в духе Сократа, поощрить и призвать отдельного человека к неустанному исследованию, но и желает в

то же самое время служить жизни сообщества. Она «политична» в истинно эллинском смысле этого слова.

На фундаменте, заложенном Платоном, строительство продолжил Аристотель. Будучи прирожденным систематиком, он создал себе логику в качестве инструмента исследования — и тот же самый метод, с помощью которого исследовал метафизику и этику, с успехом применял также в астрономии и зоологии. Он стремился объяснить даже и само становление; но, как и для Платона, для него важен был не столько сам процесс, сколько те понятийные факторы, что делают его доступным уму. Аристотель повсюду сталкивался с нематериальной формой, определяющей сущность отдельного явления, и с материей, в которой эта нематериальная форма вызывает движение и становление. Отсюда он пришел к последовательности ступеней сущего, ведущей вверх от бесформенной «хюле» к чистой форме. После того как он отождествил последнюю с божественным, самого себя с мыслящим Духом, — мы можем видеть, что здесь образ божества по своему собственному образу создал уже иной, отличный от Платона, муж. Более того, Аристотель¹ испытывал еще и потребность оправдать теоретическое мышление как деятельность наивысшего рода также и с точки зрения общества. Будучи жителем Афин, не имеющим гражданства, он, в отличие от Платона, был лишен внутренней связи с полисом. Однако этика даже и для него завершалась «Политикой» — этикой сообщества, и в самое начало своих политических чтений он ставит постулат о том, что человек есть существо, предрасположенное к жизни в государстве, πολιτικὸν ζῷον. Государством же, которое он здесь подразумевал, был именно греческий полис. Пока Аристотель читал свои лекции, его ученик Александр покорял Азию. Однако созданную им мировую империю Аристотель не упоминает ни словом. Для него она стояла на одной ступени с несовершенными общественными образованиями варваров, которые отнюдь не заслуживали похвалы наравне с полисом. Он пока еще не располагал общим понятием, с помощью которого можно

¹ Аристотель. Политика. VII. 3.

было бы объединить их в одну категорию «государства». Да и все его мировоззрение в целом мыслимо лишь на почве греческого полиса.

Наряду с Академией и Ликеем были, конечно, и иные философские направления, в русле которых получил свое дальнейшее развитие заявивший о себе в пятом столетии индивидуализм. И как раз среди сподвижников того же Сократа нашлись такие, например, мужи, как Антисфен и Аристипп, которые не были укоренены в полисе и восприняли его обращение к нравственному сознанию отдельного человека в первую очередь в том смысле, что этот отдельный человек может и должен рассчитывать в жизни на одного лишь себя. К тому же и на практике очевидный упадок полиса многих подталкивал к отходу от общественной жизни. Однако, в целом в это время полис для греческого человека все еще представлял собой как жизненное пространство, так и жизненное содержание.

Здесь поход Александра вызвал настоящий переворот. Македонская пропаганда преподносила его как панэллинское предприятие, но и без того для значительного числа греков он действительно был столь же народным событием, как и Персидские войны. В их глазах поход был актом долгожданного возмездия за предпринятую азиатами попытку порабощения; в то же самое время он нес эллинскую культуру во все земные пределы. Однако, этот успех был куплен дорогой ценой политического бессилия на родной земле. Полис все еще кое-как влачил свое существование; но лишь из лягушачьей перспективы можно было бы вообразить, что он сохраняет какое-то значение и ведет самостоятельную жизнь. И если в прежние времена грек в первую очередь ощущал себя гражданином и видел в служении полису высшую задачу своей жизни, то теперь мелкая коммунальная политика едва ли могла иметь для него какую-то привлекательность. Все, в ком еще жили высокие устремления, обратили свои взоры к монархиям, способным предоставить человеку совсем иное поле деятельности.

Приходилось ли здесь служить в войске или управлять, заниматься хозяйством или исследованиями — в расчет принимались

лишь качества той или иной личности. И эти качества вполне могли стоять на службе государственного объединения, по значению своему далеко превосходившего старый полис; однако то не была уже прежняя естественно выросшая кровная общность. Здесь приходилось жить преимущественно в окружении иноплеменников, может быть, даже испытывать личную привязанность к властителю, но подлинная любовь к новому отечеству была едва ли возможна. Теперь греческий человек был представлен самому себе. Государство все еще давало ему жизненное пространство, но уже никак не определяло содержания его жизни.

Новый мир неслыханных прежде масштабов открылся для привыкших к тесноте полиса греков. Во всех областях: в политической, хозяйственной, культурной — также и для отдельного человека — открывались великие, манящие задачи. Без честолюбивого идеализма и без иллюзий, с трезвой деловитостью, однако не обремененное стесняющей традицией, новое поколение со свежими силами приступило к их решению. То было время, когда изобразительное искусство создало реалистический портрет, желая изображать не столько прекрасное, сколько действительное, и предпочитая обращаться к будничным темам повседневной жизни. Также и вне искусства хотели видеть неприукрашенную действительность, принимали жизнь такой, как она была, и стремились собственными силами организовать и оформить в ней свой личный быт.

В народном сознании жило ясное понимание того, что позади только что остался важный временной перелом, а впереди ждет начало нового развития. Они радовались тем свершениям, что на каждом шагу были очевидны их взору, и дивились блеску и роскоши, достигших небывалых прежде размеров. Но сюда примешивалось и иное чувство. Еще до похода Александра давало о себе знать известное пресыщение чрезмерно быстро растущей цивилизацией. Диоген, объявив всю человеческую культуру ложью и обманом (ибо она вызывала лишь рост потребностей, при этом их не удовлетворяя), использовал старую антитезу физиса и номоса для того, чтобы проповедовать на улицах Афин возврат

к природе и своей жизнью показать пример такого возврата. В пору эллинизма такое настроение охватило собой широкие круги. Когда мучимый подагрой царь Филадельф увидел феллахов, сидящих за скудной трапезой на берегу Нила, он горестно воскликнул: «Ах, почему я не родился одним из них!» Природа стала девизом этой эпохи, и с непосредственной радостью, которую ощущал отвыкший от естества горожанин при виде дерева или ручья, спелого плода или пения цикад, — связывалась романтическая тоска по жизни природного человека. Первобытным народам древности, жителям неведомого далека, простому человеку из «народа» завидовали в том, что те не обременены потребностями и довольны своей жизнью, чего никак не мог сказать о себе человек культурный. В тех и других чтили «сообразную природе» и потому истинную форму человеческого бытия, при этом, однако, не внося никаких коррективов в привычное течение собственной жизни.

Новый состав населения более всего бросался в глаза в восточных царствах. Греки не только отнесли к нему как к данности, но и с готовностью признали достоинство и успехи «варваров». Однако сами эти варвары смогли ощутить себя равноценными не ранее, чем приобщились к греческому образованию и культуре, и именно в ходе совместной жизни с иноплеменниками греки впервые пришли к осознанию собственной народности. Они кропотливо собирали сокровища греческой литературы, лелея в своих сердцах убежденность, что Гомер и Гесиод, Софокл и Аристофан явили свои высочайшие творения не только для своего народа, но и для всего человечества. Тем самым эти великие мужи были произведены в ранг классиков, и между ними и остальной частью греков пролегла дистанция отчуждения. Однако это отнюдь не породило эпигонских устремлений, желания подражать классическим образцам. Напротив, Каллимах выдвинул программное требование, гласившее, что новому поколению надлежит создать для себя и новую поэзию, соответствующую его жизни и ощущению мира. Поэзия, как и изобразительное искусство, должна была стремиться к правде, избегать всякой условности и пустого пафоса, не имитировать

ни героизма, ни идеализма, чуждых новому человеку, но, оставаясь на почве фактов, представлять действительность такой, какой она ее видела и переживала. И как раз в поэзии нашло свое высшее выражение стремление к природе, а в самом знаменитом стихотворении Каллимаха изображалось тихое счастье в бедной, но гостеприимной хижине Гекалы. Но и здесь поэт с особой любовью погружался в мелочи повседневной жизни и тщательно избегал покидать почву действительности, даже показывая ее в преображающем свете поэзии.

Каллимах ясно осознавал происшедшую смену времен и потому отверг любые попытки соревнования с классической поэзией, которой пришлось творить в совершенно иных условиях. В Афинах поэт говорил как избранный представитель граждан и обращался ко всему народу с целью наставлять или веселить его своими произведениями, которые в одинаковой мере касались всех. В эпоху эллинизма не только в крупных, но и в малых городах стали ощущаться острые общественные противоречия. Духовное единство всего народа отошло в прошлое, а высокая поэзия стала делом образованного слоя, узких кругов, где поэт читал очень личные строки перед небольшой горсткой родственных душ. Он, конечно, мог при случае выступить с хвалебной речью властителю; но в целом государство и общественные переживания исключены из круга его тем. Поэзия приобрела сугубо индивидуалистические черты и служила для того, чтобы предоставлять человеку отдых от своего Я, или помочь ему выстроить вдали от людской суеты фантастический мир, в котором он мог бы скоротать остаток жизни. Вообще, наивысшей славы был достоин тот поэт, который создавал свои творения в стороне от хоженных троп, а в оправдание перед критикой мог, подобно Каллимаху¹, сослаться на свои совершенно особенные природные задатки.

Такая фундаментальная перемена отнюдь не была вызвана новым расовым составом: ведь все поборники эллинистической поэзии были чистокровными греками. Появление качественно

¹ В стихотворении, созданном им уже в преклонные года, Ох. Рар. XVII. 2079 (NGG. 1929, S. 154).

иной поэзии после распада полиса объяснялось ничем иным как именно сменой жизненного содержания и условий творчества.

Равным образом и философия оказалась вынужденной последовать за духом времени и озаботиться поиском новой цели. Ее цитадель, как и прежде, располагалась в Афинах, ибо дворцовый воздух монархий был ей противопоказан. Однако люди, предававшиеся здесь философским занятиям, были чаще всего чужеземцами, и не имели уже никакой внутренней связи с полисом. Идеальное государство, построение которого определил некогда в качестве задачи и цели для своих греков Платон, превратилось в утопию. А вместе с тем и весь труд его мысли утратил первоначальную точку приложения. И даже при том, что исследовательское стремление, которое ему, наряду с Аристотелем, удалось зажечь в своих учениках, не угасло а, напротив, охватывало все новые круги, — оно, тем не менее, все более обращалось к специальной работе и все дальше оттесняло на задний план ключевой вопрос о предназначении человека, ранее связывавший все его учение воедино. Эратосфен¹ хотел стремиться уже не к мудрости, а к знанию, и называться предпочитал не φιλόσοφος, а φιλόλογος.

При всем том интерес к последним вопросам человеческой жизни был столь же силен, как и во времена Платона; он лишь руководился иными мотивами.

За смертью Александра последовало бурное время диадохов. Повсюду возникали и рушились царства, и тот, кто сегодня восседал на троне, завтра мог бежать из страны и жить скитальцем. Отдельный гражданин также был вовлечен во всеобщий водоворот и никак не мог быть спокоен за свою жизнь и свое благосостояние. У кого ему было искать убежища? Полис, в котором раньше грек мог видеть свою опору, сам стал игрушкой в руках великих держав. Афина и Посейдон с древних времен защищали скорее общество в целом, нежели отдельного человека, и здесь они оказались бессильны. Чужие религии, сулившие помощь отдельному человеку, еще не обрели достаточной власти над

¹ Светоний, de gramm. 10.

сердцами. Единственным божеством, чьи действия не переставали вызывать удивления, была Тихе. Но у кого могло явиться желание верить себя в руки переменчивой богини случая?

Когда в 306 г. Деметрий Полиоркет захватил Мегары, он спросил Стильпона, пользовавшегося равным уважением как политик и как философ, было ли разграблено и его владение. Тот ответил: «Мое владение у меня не в силах отобрать никто». То был старый сократовский постулат, гласивший, что истинные ценности человека пребывают внутри него самого. Слова эти никогда не были забыты, однако теперь они нашли совершенно иной отклик. Там, где все внешнее стало аренной игры случая, только правильный внутренний настрой, фронесис был в состоянии указать человеку спокойную гавань, в которой челнок его жизни получал надежное укрытие от свирепствующих бурь. Феокрит мог обрести желанный покой в фантастическом мире, который сам построил с помощью своей поэзии. Для большинства же людей существовала лишь одна водительница — философия. Если, однако, для Сократа фронесис заключался прежде всего в том осознании, что отдельный человек способен достичь своего предназначения лишь внутри полиса, то теперь целью философии стало ориентировать индивидуум на собственные силы и дать ему возможность достигать покоя и блаженства даже в самых неблагоприятных внешних обстоятельствах.

Подобным образом понимали свою «философию» еще такие мужи, как Диоген и Стильпон. Но у них она состояла всего лишь из нескольких практических жизненных правил, а аттической философии даже на самых удаленных своих приверженцев удалось воздействовать в такой мере, чтобы разбудить в них потребность в законченном мировоззрении. Конечно, любовь Платона к нематериальному едва ли могла серьезно пригодиться трезвому поколению, и столь же мало большинство имело склонность или способность напряженными личными усилиями создавать собственную картину мира. Ему было довольно знакомства с уже готовой философской системой, настолько близкого, чтобы можно было превратить ее в свою собственность. Но именно поэтому философия не ограничивалась теперь сферами духовной

аристократии, а превратилась в жизненную силу, в которой широкие народные круги могли находить для себя единственную внутреннюю опору.

Ионийская философия ранней поры стремилась познать внешний мир, объяснить его из его возникновения, или понять его в его бытии. Человек и общество для нее еще не представляли проблемы. Она была аполитична. Аттическая же была вызвана к жизни той проблематикой, что появилась в практической жизни человека как результат возникшего напряжения между отдельной личностью и полисом. Она завершилась у Платона в научном мировоззрении, поместившем человека в космическое целое; она требовала от человека, чтобы тот силами собственной мысли выработал правильное отношение к жизни, в то же время, однако, указывая ему в качестве его истинного назначения деятельность внутри конкретного полисного сообщества. Эта философия была «политична» в эллинском смысле. Но эллинизм уже утратил внутреннее отношение к полису. Стремление к завершенному мировоззрению осталось прежним; однако это мировоззрение должно было служить лишь фундаментом для такого искусства жизни, которое оказалось бы способным дать человеку душевный мир и блаженство, независимо как от внешних обстоятельств, так и от общества. Эллинистическая философия обрела тем самым индивидуалистическое целеполагание, и теперь должно пройти еще некоторое время, чтобы мы смогли увидеть, окажется ли она способной перед лицом радикально изменившейся мировой ситуации пробудить чувство новой общности и указать человеку новые задачи в бесконечно расширившемся за пределы полиса жизненном пространстве.

Следует отметить удивительную последовательность судьбы в том, что именно афинянин осуществил эту перестройку. Каким образом изменилось жизненное ощущение даже в самом духовном центре Эллады, мы могли непосредственно видеть в комедии Менандра. Его люди мыслимы только в Афинах; однако, это уже не те, прежние афиняне. Они стали «неполитичными» людьми — людьми, для которых государство уже ничего не значит. Каждый из них живет своей личной жизнью, и пусть они

еще проникнуты чувством благородного «гуманизма», ощущающим свои обязанности по отношению к ближнему как таковому, — это уже не те граждане, которые признают свой долг перед обществом и видят свою великую задачу в служении ему.

В начале 341 — в том же году, что и Менандр, и по прошествии едва ли семи лет после смерти Платона — родился Эпикур¹, в кровном отношении столь же мало отличавшийся от последнего, как и Менандр. Но у систематически мыслящего философа новое жизненное ощущение находит себе еще более могучее выражение, чем у поэта. Эпикур опирался не на аттическую философию²: он следовал в русле индивидуалистических течений, временно оттесненных Платоном и Аристотелем на обочину философии, однако никогда не преодоленных ими всецело. Программа его новой философии стремилась указать человеку то единственное, что, по мнению Эпикура, было для него необходимо и могло вывести его на путь к личному блаженству. Поэтому в качестве проблемы, подлежащей решению, он поставил вопрос о жизненной цели человека. Для ее определения за отправную точку он взял тот самый физис, что был девизом всей его эпохи. Согласно же этому физису, человек был для него не членом государственного сообщества, πολιτικὸν ζῷον, но всего лишь отдельным существом, predisposed к эгоизму, задатки которого зовут его искать только собственной выгоды. Изначальным его стремлением является стремление к удовольствию, характерное для всех живых существ. А преимущество человека перед животным состоит лишь в том, что его интеллект позволяет ему обеспечить себе высшее удовольствие на всю свою жизнь: не мимолетное чувственное наслаждение, но возвышенное всеобщее чувство

¹ Hermes, LXXVIII, 270.

² В изобразительном искусстве эллинизма также прорываются неаттические течения (*Pfuhl. Die Wurzeln der hellenistischen Kunst. Neue Jahrb. f. kl. Altert.* XXIII. 609 ff.), точно так же в поэзии (наряду с Антиммахом и Эринной, также и древние лирики) и в риторике. Напротив, по понятным причинам в языке роль κοινὴ выполняет аттический диалект.

блаженства, рождающееся из преодоления телесной боли и свободы от душевных недугов.

К недугам, угрожающим душевному равновесию, по личному жизнеощущению Эпикура, следовало отнести страх перед смертью и перед богами. Поэтому знакомство с атомистикой Демокрита было для него избавлением. Она совершенно отвечала всему его образу мысли, ибо также исходила не из единого, а из отдельной части, из атома (*atomon*) и «индивидуума»; и если мир в ней из космоса, образованного Провидением и Духом, превращался в некую лишь случайную формацию, то это было ему только на руку. Ибо тем самым исключались все сверхчувственные силы (которые в противном случае имели бы возможность, карая или награждая, вмешиваться в события), и теперь человек мог строить свою жизнь по собственному усмотрению, без мучительной заботы о потустороннем. Эпикур стремился защитить атомистику от нападков; однако он не испытывал подлинного интереса к натурфилософии. Она была значима для него лишь как фундамент для этики.

Эпикур был далек от того чтобы, подобно сверхлюдям пятого столетия, делать из признания естественного эгоизма чело-веконенавистнические выводы. Он был квиетистом, а государство было необходимо ему для спокойного существования. Он также допускал¹, что социальные чувства могли постепенно выработаться у людей в ходе совместной жизни. Однако он строго придерживался того положения, что добродетель и нравственность получили свою ценность лишь благодаря отношению к удовольствию, что не существует никакого природного права, но что право зиждется лишь на взаимных договоренностях, некогда заключенных людьми между собой ради своей выгоды; он отвергал возможность вывести справедливость из каких бы то ни было обязательств по отношению к сообществу, заложенных в природе человека. Даже мудрец, наиболее высоко стоящий в

¹ *Эпикур*, fr. 581. 523. 530–532; S. s. 31–35 и 17. Ср. *Филлиппсон* (Philippson). *Die Rechtsphilosophie der Epikureer*. Arch. Gesch. Phil. XXIII (1910). 289 ff., который, однако, предпочитает не замечать эгоистически-утилитарной основы, и *Керст* (Kärst). II. 95 ff.

нравственном смысле, определяет свои поступки лишь своей правильно понятой пользой. Он избегает несправедливости, но лишь потому, что всякое нарушение законов влечет за собой страх перед наказанием, а тем самым нарушение душевного мира, которое не может быть уравновешено никакой внешней выгодой.

Ни от чего Эпикур не был так далек, как от того, чтобы призывать в своей философии к безудержному вкушению удовольствий. Подобно Каллимаху в «Гекале», он так же прославлял простую жизнь. Его мудрец должен был быть не прочь отведать благ этого мира, но в то же время сохранять над ним духовное превосходство и быть в состоянии радоваться, довольствуясь одним лишь хлебом и водой. История также свидетельствует нам, что мораль Эпикура оказалась способна не только принести множеству людей желанный душевный мир, но и удержать иных из них от совершения поступков, несших угрозу для жизни сообщества. Эпикурейцы жили в стране тихой жизнью, селясь своими общинами, занявшими в их сознании место полиса, а благодаря дружбе между членами и культу основателя — заменившими собой даже любовь к отечеству и старую религию полиса. Однако о позитивном требовании общности — будь то в полисе, будь то в любой иной государственной форме — в качестве нравственного обязательства, речи здесь не шло. Эпикур решительно предостерегал своих сторонников от политики, приносящей лишь неприятности и беспокойство, и его девиз: «Живи уединенно! *Λάθε βίωσας!*» — знаменовал собой осознанную противоположность тому самому чувству полиса, что прежде требовало от каждого гражданина служения целому и участия в общественной жизни.

Таково было искусство жизни, провозглашенное афинянином на сегодняшний день. В очередной раз эллинская духовная жизнь стояла перед тяжелым кризисом. И если в пятом столетии полис имел еще достаточно сил для того, чтобы поставить заслон перед надвигающимся индивидуализмом, то теперь, после его крушения, к господству грозило прийти мировоззрение, ставившее собственную выгоду принципиально выше общественной. Нам известно о страстном антагонизме, с которым сталкивался

Эпикур даже со стороны своих прежних приверженцев. Но кто мог оказать действенное сопротивление его учению, которое по существу выросло из иных духовных предпосылок? Школы Платона и Аристотеля были недостаточно подвижны для того, чтобы сориентироваться на потребности нового времени. Должны были прийти иные мужи, которые — сами будучи укоренены уже в новой эпохе — смогли бы, в соответствии с ее велением, указать человеку путь к эвдемонии и в то же самое время пробудить в нем новое чувство общности.





ТРАДИЦИЯ О СТОЕ¹

Поскольку сочинения древних стоиков вплоть до гимна Зевсу Клеанфа до нас не дошли, в нашем распоряжении остаются лишь вторичные источники.

Наиболее ценными сведениями о личностях основателей школы мы обязаны скульптору Антигону Каристскому, около 225 г. создавшему жизнеописание философов, которых он своим оком художника мог наблюдать еще в юности (*Wilamowitz, Philol. Unterss. IV*). Наряду с этим сведения об их жизни можно было почерпнуть прежде всего в трудах историков-биографов (*Гермун.* Сатир). Но в конце третьего столетия из общего потока биографической литературы выделилось особое направление, сосредоточившееся исключительно на жизнеописаниях философов. Последнее имело своей целью представить своего рода историю философии, однако при этом пыталось искусственно распространить на древность присущую эллинистической эпохе и естественную для нее преемственность философских школ (*διαδοχαί*). Еще в 200 г. был составлен список диадохов, венчавшийся именами Хрисиппа и Лакида (*Д. Л., Прооет. 13—15* впоследствии продолженный, ср. *Ed. Schwartz, RE. V 754*, и о диадохиях в целом *Hans Schmidt, Studia Laertiana. Bonn. 1906*). Наиболее вопиющие моменты произвола, порожденные таким подходом, вскоре затем устранил

¹ В оригинале статья помещена во II томе. — *Прим. перев.*

Сотион Александрийский (не путать с учителем Сенеки, «Главные вопросы» 23 (3)) в своей *Διαδοχή τῶν φιλοσόφων*, введя категорию «одинок» (οἱ σποράδιον). На основе его труда еще при Филометре (умер в 146 г.) Гераклидом Лембосским, а также Сатиром были созданы эпитомы, которые и использовались в том же порядке Диогеном Лаэртским (VIII 50. 91, IX 20; ср. *Εἰς*., P. ev. X 14, 16). Наверняка существовали и иные подобные сочинения. Биографический материал распространяли в многочисленных руководствах и справочниках, разбавляли иными сведениями, и всячески приумножали, стремясь довести повествование до современности. Кто конкретно всякий раз стоит за всеми этими κοινὴ ἱστορία, по существу не особенно важно.

Постепенно затем стали появляться и специальные труды, посвященные истории конкретных философских школ и писавшиеся самими членами этих школ с привлечением архивных материалов. В случае со Стоей о создании такого сочинения позаботился ученик Панэция Стратокл Родосский. Выдержки из него содержатся в Pap. Herc. 1018, в Index Stoicorum (ср. col. XVII), относившемуся скорее всего к Филодемову *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* (ed. Comparetti, Riv. fil. III, 1875, S. 449 ff., с дополнениями Крёнерта, Kol. und Men., ср. его «Регистр» s. 197; Филиппсона, RE. XIX 2464; Капелле, RE. IV A 271). Несколько позднее (однако, по всей видимости, независимо от него) Аполлоний Тирский написал труд, посвященный стоикам, в котором им, в частности, добавлен перечень их сочинений (ὁ μικρὸν πρὸς ἡμῶν τὸν πίνακα ἐκθεῖς τῶν ἀπὸ Ζήνωνος φιλοσόφων καὶ τῶν βιβλίων *Страбон* XVI 757).

Для хронологии ранней эпохи твердую основу заложил близкий к стоикам филолог Аполлодор Афинский (*Jacoby*, *Apollodors Chronik*. Philol. Unterss. XVI, и *FgrHist*. II A nr. 244, а также II D p. 716 ff.). В своих *Χρονικά*, поначалу охватывавших собой период до 144/143 г., а затем продолженных как минимум до 120/119 г., он на основании тщательного исследования установил даты жизни философов, естественно, зачастую при помощи комбинаций, которые нам по возможности следует проверять.

В доксографии Теофраст своими 18 книгами *Φυσικῶν δόξαι* указал дорогу всей античности. Также и на основании этого труда были созданы эпитомы; он был продолжен и подвергся модернизации. Благодаря основополагающей *Doxographi Graeci* Диля, нам известны в

частности *Vetusa Placita*, которые охватывали собой и Посидония, а также новое издание Аэция эпохи цезарей, за которым далее последовали многочисленные компендиумы, такие как *Placita philosophorum* Псевдо-Плутарха и *Historia philosophia* Псевдо-Галена.

В отношении логики и этики такой доксографии не существовало. Однако отдельные школы в целях пропаганды публиковали также и краткие очерки своих доктрин. Так, например, Хрисипп в своей *Ὑπογραφή τοῦ λόγου* (Стоб. II р. 116, 14; *SVF*. I р. 8, 30) дал краткое представление стоической этики, которое, согласно вероятностному предположению фон Арнима (*SVF*. I р. XLI), послужило основой для Д. Л. VII 85—116 и Ария Дидима в Стоб. II р. 57—93. Сходные черты имеет также и очерк физики у Д. Л. VII 132—159. Для школьного употребления употреблялись еще и *Нуротнемата*, в которых разъяснялось официальное учение в отношении тех или иных отдельных проблем, а также воззрения значительных представителей школы, расходившиеся с ним. От них ведут свое происхождение те дополнения, которые делает к своему основному корпусу Диоген Лаэртский, равно как и подробные сопоставления в физике у Ария (*Doxogr.* 457 ff.). Справочником по стоической этике времен Антипатра руководствовался Цицерон, *Fin.* III. Очерк стоической логики, который заимствован в Д. Л. VII 48—82, был дан около середины первого дохристианского столетия Диоклом Магнесийским в его *Ἐμὲδρὸμὴ τῶν φιλοσόφων*.

Отношениям отдельных школ друг к другу были посвящены труды *Περὶ αἰρέσεων*¹. В противоположность чисто биографической направленности *Διαδοχαί*, последние служили философским целям, ставя своей задачей разграничить между собой сферы различных

¹ Еще Эпикур, согласно fr. 2, написал *Π. αἰρέσεων* (отличать от *Π. αἰρέσεως καὶ φυγῆς*, где *αἰρέσις* имеет совсем иное значение) с целью отделить свое учение от философии киренаиков (отсюда fr. 450—453?). Приблизительно одновременно Теодор *ἐν τῇ Π. αἰρέσεων* (Д. Л. II 65) писал о расхождениях внутри школы киренаиков, ср. раздел II 85 ff., где кроме основного источника (*Παναίτιος περὶ αἰρέσεων* 87) цитируются еще два сочинения с таким же названием (Клитомах 92, Гиппобот 88). Больше об этом у Панэция. Наверняка общим научным интересом руководствовался Эратосфен в своем сочинении *Π. τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἰρέσεων* (Суда с. *Ἐρατοσθένους*).

школ. При этом, конечно, могла возникать необходимость и в проведении исторических исследований. Так, например, Панэций в одном сочинении Π. αἰρέσεων, в противоположность внешней схеме александрийцев (те, согласно некоторым упоминаниям, различали в Платоне (Соф. 242 de), Аристотеле (Мет. I 6) и Теофрасте ионический и италийский ряды философов, которые для них сливались воедино в Аттике), дал начало новому пониманию истории, исходившему из сущности философии. Он показал, что после натурфилософского периода, за время которого элеаты успели обосновать диалектику, Сократ принес с собой решительную перемену, поставив человека в центр своей этики. Однако истинной темой также и для Панэция было разделение современных ему школ, ведущих свое происхождение от Сократа, и в качестве последних он рассматривал эпикурейскую и стоическую (*RE*. XVIII 2, Sp. 426. Число 10, коим он определил количество *haireseis*, впоследствии неоднократно менялось и уточнялось (*Д. Л. Prooem.* 18. 19), например, Гиппоботом (из римской эпохи, ср. *Д. Л. VIII* 72, фон Арнимом, *RE*. VIII 1722, отнесено к гораздо более раннему периоду), который наряду с Π. αἰρέσεων написал также Φιλοσόφων ἀναγραφή. Антиох Аскалонский пошел еще гораздо дальше, исключив из рассмотрения Эпикура и признав лишь одну истинную философию — сократическую, которая была всесторонне разработана в Академии и Ликее, а стоиком Зеноном — здесь он следовал Карнеаду — была изменена более на словах, нежели на деле. Под его влиянием затем даже стоик Арий Дидим в своем сочинении Π. αἰρέσεων (Стоб. II р. 6, 13) кроме обзора физических учений дал параллельное изображение стоической, перипатетической и, конечно, также платонической этики, где он стремился показать как их родство, так и специфические черты каждой из них (Стоб. II 37—152).

О сохранении множества постулатов в конечном итоге позаботилась также и академическая полемика. Поскольку Карнеад (впрочем, как и вся его эпоха) интересовался преимущественно этикой, он разделил философские направления в зависимости от их учения о жизненной цели человека, тем самым оказав серьезное влияние на все последующее время. Он также занимался систематической критикой отдельных положений, которая была направлена главным образом против Стои (например, *Секст Эмп.* VII 159). Для школьного употребления он приказал сделать извлечения из

массы сочинений Хрисиппа, дабы выдвинуть возражения против этого якобы самого последовательного мыслителя, а также подготовить *hupomnemata*, в которых излагались и опровергались основные стоические постулаты и силлогизмы, при необходимости также с учетом стоической защиты и ее окончательного опровержения (*Reinhardt. Pos. 208 ff., GGA. 1930, 142*), известные в особенности благодаря Цицерону, *N. D. III 25 ff.* и Сексту Эмпирику *IX 92 ff.*). В неизменной школьной традиции этот материал передавался из поколения в поколение на протяжении целых столетий, будучи используем такими мужами как Цицерон и Плутарх (в его полемических сочинениях против стоиков, *Hermes LXXIV 7 ff.*). Подробно он был представлен, в частности, скептиком Секстом Эмпириком.

Сочинения среднего периода Стои известны нам почти исключительно благодаря их пользователям, таким как Цицерон; однако нам никогда не следует отождествлять их с теми образцами, которым они следовали.

Как и во всех прочих областях, так же и в истории философии, практическая потребность подталкивала к обобщению разрозненного материала. Еще Диокл Магнесийский объединил в своей *Ἐπιδρομή τῶν φιλοσόφων* биографию и доксографию, и то же самое наряду со многими другими сделал муж, который незаслуженно сделался у нас главным посредником в передаче эллинистической работы мысли — Диоген Лаэртский, который в начале третьего столетия написал в десяти книгах свои *Φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγή*, не как сторонник той или иной определенной философской школы, а как компилирующий литератор (принадлежность к этой сфере, возможно, обозначает также и *ὁ παρ' ἡμῶν IX 109*). Основой для него послужило старое сочинение о диадохиях (*Diadochienwerk*), которое, по всей видимости, содержало в себе также и доксографические разделы. Однако он с прилежанием собирателя сделал выдержки и из иных сочинений, таких как П. *ὁμόνομον* Деметрия, Гиппобота, Диокла, *Παυτοδατὴ ἱστορία* Фаворина, до разработки которых дело у него попросту не дошло. Его труд остался незавершенным, и его заметки часто страдают неуместной сжатостью, так что пользуясь ими необходимо всякий раз тщательно проверять взаимосвязь. К сожалению, как раз седьмая книга, в которой речь идет о Стое, и которая, согласно перечню в *Par. 1759*, доходила

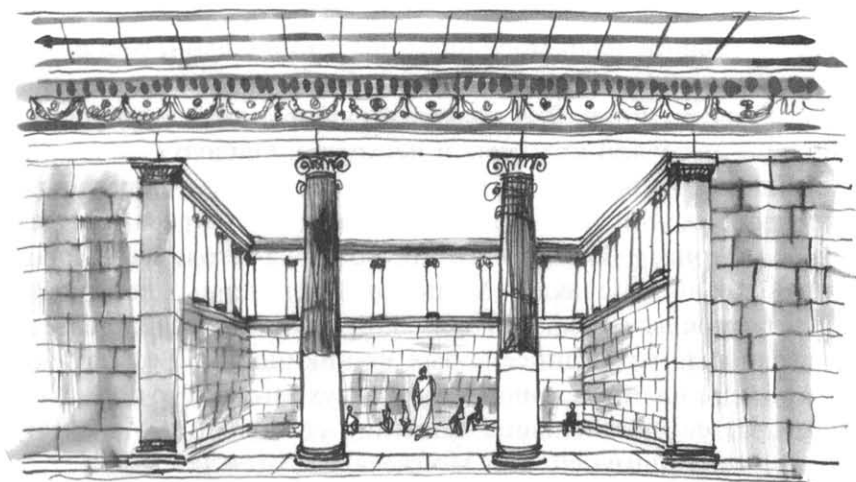
в своем рассмотрении до Корнута, искалечена. Она обрывается на перечне сочинений Хрисиппа. — О Диогене *Ed. Schwartz*. RE. V 739. В качестве полного издания все еще можно пользоваться изданием Cobet, Paris 1862. О рукописной традиции представление дает изданное Мюлем собрание сочинений Эпикура, Leipzig, 1922.

Образцовое собрание фрагментов *Й. фон Арнима*, *Stoicorum veterum fragmenta*, в четырех томах, Leipzig 1903–1904 (*SVF.*). Здесь же можно назвать *The fragments of Zeno and Cleanthes*, London 1891, с пояснениями А. С. Pearson, а также *Nic Festa*, *I frammenti degli Stoici antichi*. I. II. Bari 1932. 1235.

Представление стоического учения в новое время попытался дать сперва *Юст Лунсий*, *Manuductio ad Stoicorum philosophiam*, Antwerpen 1604, затем *Тидеманн*, *System der stoischen Philosophie*, 3 Bde, Leipzig 1776. Прочную основу впервые заложил Целлер в своей *Philosophie der Griechen* (4-е издание III I вышло под общей редакцией Эд. Веллеманна, III 2 — еще под редакцией самого Целлера 1903). Наиболее компетентное представление системы, отказавшись при этом от освещения исторических и личных планов, дал *фон Арним*, *Kult. der Gegenwart* I 5, S. 219 ff.; филологически не вполне обоснованную (ср. GGA. 1942, 61) специальную историю *Пауля Барта*, *Die Stoa* (Klass. d. Phil. Фромманна), 5. издание Гёдекемейера 1941. *Wenley*, *Stoicism and its influence*, Boston 1924, дает неверную оценку стоицизму с точки зрения его единства и оригинальности. В третьем издании *Geschichte der antiken Philosophie* Виндельбанда (*Handbuch d. Altertumswiss.* V I) Бонхёффер отдал Стое должную справедливость (относительно его специальных работ см. список литературы). Исчерпывающий список литературы у *Ueberweg-Heinz-Prächter*, *Grundri der Geschichte der Philosophie* I 12, 1926; в отношении литературной стороны см. также *Susemihl*, *Gesch. der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit*. Leipzig 1891. Помочь своему читателю ознакомиться со стоическим мировоззрением может *Davidson*, *The Stoic Creed*. Edinburgh 1907. *De Jong*. *De Stoa*. Amsterdam 1937, известна мне лишь по одному отзыву. В отношении развития стоической философии ср. еще *Hirzel*, *Unterss. zu Ciceros philosophischen Schriften*. II, Leipzig 1882. Легко вводящее в заблуждение понятие «средней Стои» ввел *Авг. Шмекель* в своей во всех прочих отношениях похвальной *Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892.

Часть 1

**НАЧАЛО
СТОИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
ЛОГОСА**



ЛИЦА

Приблизительно спустя десятилетие после Эпикура, в 333/332 г. в Китии на Кипре родился Зенон¹, сын Мназея. Остров относился к колониальным владениям греков; однако им еще в четвертом столетии приходилось бороться как за политическое, так и за культурное преобладание с весьма сильной семитской

¹ Зенон: *SVF*. I 1—44 и 277—332. Годы жизни: Белох (Beloch) IV 2, 561; Якоби (Jacoby), *Apollodor* 362 ff. и *FGrHist*. II D 737/738. Архонт Арренеид, при котором в пианопсионе умер Зенон (fr. 7 и 36a, также см. А. Майер (A. Mayer), *Philol.* LXXI 213; Крёнерт (Grönert), *Kol. u. Men.* 138; Якоби (Jacoby), *FGrHist*. II D 736), находился на службе в 262/261 г., ср. Дисмур (Dismoor) S. 47. 166. Определение времени жизни Зенона в 98 (например, Аполлоний Тирский во fr. 6. 36) или в 101 год (fr. 36a) основывается на сфальсифицированной переписке у Д. Л. VII 7, 8. Доверия заслуживает лишь утверждение Персея о том, что Зенон прибыл в Афины будучи 22 лет от роду и дожил до 72 лет (fr. 6). Датировка ἀπὸ Κλεάρχου (36a) может относиться лишь к основанию школы. — Относительно происхождения Зенона ср. *Stoa und Semitismus*, о Китии и Кипре — Оберхуммер (Oberhummer) в *RE*. и Гьерштадт (Gjerstad), *The Swedish Cyprus Expedition* III (1937, мне известна лишь по обсуждению Швейцера (Schweitzer), *Gnomon* 1939, S. I).

народностью. Именно Китий, портовый город на юго-востоке, смотревший через море прямо на Тир и Сидон, был основным опорным пунктом финикийцев, поддерживавших тесные контакты с родиной. Здесь также весьма рано стало ощущаться влияние греческой культуры и искусства. Однако еще и после Персидских войн на монетах мы можем видеть непрерывный ряд изображений финикийских властителей, от Баальмелека до Пумиатона, в 312 г. свергнутого с трона Птолемеем. Городским богом был Геракл = Мелькарт. На чиновных должностях мы можем видеть шофетов, а языком страны, по свидетельству многочисленных надписей, был финикийский. Весьма часто надгробные надписи выполнены на двух языках. Но коль скоро двое братьев, поставившие памятник своему отцу Менексену, носят имена Эшмунсилех и Моржехай, то отсюда мы можем заключить, что развитие здесь протекало отнюдь не однозначно в пользу греков.

Также и имя Мназей¹, по мнению исследователей языка, возникло в результате эллинизации финикийского «Манассия», или «Менахем». А, согласно на удивление единодушному преданию, в древности никогда не подвергался сомнению тот факт, что Зенон был чистокровным семитом. В Афинах этот худошавый юноша привлекал внимание смуглым цветом своей кожи. Его учитель Кратет обращался к нему как к «финикийскому юноше», Φοινικίδιον. Его современник Тимон вскоре после его смерти в одной из своих эпиграмм назвал его «старой финикийской женщиной», и еще Цицерон слышал,

¹ Имя «Мназей»: В. Шульце в Эд. Мейер (W. Schulze в Ed. Meyer), *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, S 515, и Lidsbarsky, *BphW.* 1916, Sp. 919. Сам Зенон: fr. I 22 (Timon); Цицерон, *Fin.* IV 56 (финикиец, “roenulus”, с опорой на Антиоха Аскалонского), ср. стоическое свидетельство у Д. Л. VII 1. fr. 3 ἀντεποιοῦντο δ' αὐτοῦ καὶ οἱ ἐν Σιδῶνι Κιτιεῖς после предшествующего можно было бы отнести конкретно к воздвижению статуи. Д. Л. VII 1 — πόλιςματος Ἑλληνικοῦ Φοίνικας ἐποίκους ἐσχηκότος — представляет собой попытку, вывернув наизнанку действительное положение вещей, доказать принадлежность Зенона к эллинству.

как его учитель Антиох говорил о пунийце Зеноне. Китийцы, жившие в Сидоне, гордились своим знаменитым соотечественником. К этому может быть добавлено еще и собственное свидетельство Зенона. Он написал книгу «Об эллинском образовании»¹. Природный эллин никогда не избрал бы подобного заголовка.

Родным языком Зенона был финикийский²; однако, скорее всего, еще в родительском доме он познакомился с греческим языком и культурой. Мназей был богатым купцом и часто бывал в Афинах³, с которыми Китий поддерживал оживленное торговое сообщение. Как раз в год рождения Зенона Афины дали разрешение купцам из Кития воздвигнуть в Пирее святилище Афродиты = Астарты. Также и сведения о том, что Мназей привез из Афин для своего сына сочинения Сократа, едва ли стоит подвергать сомнению.

Двадцати двух лет от роду, в 312/311 г., Зенон сам прибыл в Афины. Одна из наиболее популярных легенд о его обращении гласит, что, потерпев кораблекрушение, он потерял в нем все свое имущество и потому обратился к философии. Однако иные сообщают о 1000 талантов, которыми он владел, ступив на греческую землю. В действительности, скорее всего именно жившее в нем с самого начала стремление получить греческое образование и привело его наконец в Афины. В любом случае, переселение для него означало коренной перелом в его жизни. Он поддерживал связи с родиной, хотел и впредь называться китийцем и отверг предложенное афинское гражданство. Его родной город отблагодарил его за верность, воздвигнув ему после его смерти бронзовый памятник⁴. Однако ничто не говорит о том, чтобы он еще хоть раз когда-либо побывал на родине. С той поры он всегда стремился быть эллином.

¹ Зенон περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας fr. 41.

² Произношение φωνᾶεν, которое у него отмечено (fr. 150), по всей видимости, ведет свое происхождение с Кипра, где он родился.

³ Мназей в Афинах и т. д. fr. 6. CIA. II 168 (SIG. 2 551).

⁴ Кипрская статуя, которую Катон привез с собой в Рим (*Плин.*, N. H. XXXIV 92), наверняка происходила из Кития.

В то время популярность в Афинах снискал киник Кратет¹ — последователь «собаки» Диогена, однако более мягкого, более «человеческого» толка. Позднее Зенон (по примеру Ксенофонта) написал «Воспоминания о Кратете» и тем самым признал его как своего учителя. Возможно, именно из этих воспоминаний взята история, в которой Кратет с помощью суровых и крутых мер отучал юного и элегантного чужестранца придерживаться внешних условностей. По мнению Зенона, образ жизни Кратета был живым доказательством того, что довольство и блаженство человека зависят лишь от его внутреннего настроя, и это осознание явилось для него решающим. Правда, той философией, к которой в своей жажде знания устремлялся Зенон, Кратет столь же мало был способен с ним поделиться, сколь и другой чистый практик, Стильпон, живший неподалеку в Мегарах. Поэтому ему пришлось слушать также академика Полемона, усердно заниматься диалектикой у Диодора и его ученика Филона, ознакомиться с основными учениями перипатетиков и «искать общения с умершими», читая сочинения древних философов. Наиболее глубокое впечатление произвело на него учение Гераклита о логосе. Однако он подробно изучил и труды Платона.

Как раз в самый разгар поры его учения случилось событие, привлечшее в Афинах всеобщее внимание. В 307/306 г. в Афины перенес свою школу из провинциального Лампсака Эпикур, провозгласив здесь свою новую философскую программу. Искусство жизни, указывающее путь к эвдемонии на основе заверщенного объяснения мира — это было как раз то, чего искал Зенон. Однако все его внутреннее существо воспротивилось учению Эпикура. Эпикур, полагая жизненную цель человека в удовольствии (ибо к последнему направляется основное стремление всех живых существ) и рассматривая мир как порождение

¹ О Кратете и других учителях fr. I. 5. 10–13 (подробнее об их влиянии позднее); утверждение Тимократа о том, что Зенон в течение десяти лет слушал Ксенократа (fr. I), основывается на ложной хронологии Аполлония; fr. 10–13 (а также не вписывающийся во взаимосвязь анекдот р. 6, 4–7) происходят от тенденциозного изображения, созданного Антиохом.

случая, тем самым принижал человека до уровня животного, не сумев постичь возвышенности логоса, который, по мнению Зенона, составлял истинную сущность человека и был единственным способен образовать космос.

Безусловно, именно внутреннее противоречие с Эпикуром способствовало тому, что у Зенона постепенно созрело решение основать собственную философскую школу. Уже сама по себе необходимость выступать перед собранием никак не отвечала его застенчивой природе; однако сознание стоящей перед ним большой задачи и свойственное его расе миссионерское стремление придали ему сил. Будучи чужеземцем, он не имел права приобрести участок земли; но город предоставил в его распоряжение несколько помещений в Стоя Поикиле возле рынка, и здесь он в 301/300 г. начал чтение собственных лекций. Тесного союза на всю жизнь — такого, какие возникали в «саду» Эпикура или в платоновской Академии — здесь, в этих съемных помещениях, конечно, появиться не могло. «Зенонеи» (или, как их стали называть позже, стоики) образовывали лишь весьма свободное, не связанное тесными узами, духовное сообщество. Также от личности самого Зенона не исходило такого очарования, как от личности Эпикура, который в своей общине снискал страстную любовь и которого почитали как бога. Зенону была совершенно чужда всякая эллинская *charis*, и равным образом он не мог похвалиться жизнерадостностью и просветленным видением мира платоновских симпозиумов. Сам он был крайне неприветлив и посвящал себя исключительно своей духовной работе. Он был серьезен и строг как к себе, так и к другим, и если когда-либо за чашей вина он ненадолго смягчался или проявлял снисходительность к молодежи, это отмечалось как событие. Простота, с которой он в качестве главы школы исполнял непрерывные представительские обязанности, зачастую истолковывалась как «варварская скупость».

Тем не менее, весьма скоро выяснилось, что его учение и весь образ его жизни вполне отвечали потребности времени, являя собой противовес эпикуровскому гедонизму. Конечно, женщины, пользовавшиеся в общине Эпикура полным равноправием,

не имели доступа в организованную только для мужчин школу Зенона. Равным образом мы не слышим ни слова и о рабах. Зато постепенно к нему начинают стекаться юноши из самых различных областей и общественных слоев. Македонский властитель Антигон стал его горячим сторонником и всякий раз приходил слушать его, когда бывал в Афинах. Позже, став царем, он хотел привлечь Зенона к своему двору, однако был вынужден удовлетвориться тем, что тот прислал ему двух своих учеников.

В беззаботных Афинах подшучивали над новой философией, учившей голодать; но даже комедия не преминула засвидетельствовать Зенону свое уважение. Стих «нравственно строже, чем философ Зенон» вошел в поговорку. И когда Зенон осенью 262 г. ушел из жизни — повреждение ноги, полученное при падении, было воспринято 72-летним стариком как знак того, что сам Бог призывает его, — город Афины принял решение: «Зенон, сын Мназея из Кития, много лет прожил в нашем городе как философ, всегда и во всем являя себя достойным мужем, призывая молодых людей, приходивших в его школу, к добродетели и нравственности и таким образом давая им наилучшее воспитание. Притом образцом для всех служила его собственная жизнь, не расходившаяся с его учением. Поэтому народ, при Божием благоусмотрении, постановляет воздать хвалу Зенону, сыну Мназея, почтить его, согласно законоположению, за его добродетель и нравственную строгость, золотым венцом и воздвигнуть ему в Керамейкосе надгробный памятник за государственный счет... Дабы все знали, что народ Афин чтит заслуженных мужей как при жизни, так и после смерти» (fr. 7). Конечно, такое народное решение не обошлось без участия Антигона, а у Афин после неудачного исхода Хремонидовой войны имелись все основания учитывать пожелания царя. Однако данные строки неоспоримо свидетельствуют об искренности народного признания. Варвару Зенону Афины оказали честь, в которой было отказано их собственному сыну Эпикуру. Сам же Антигон, получив известие о смерти Зенона, сказал, что потерял человека, чье одобрение его деятельности на мировой арене было для него единственно ценно.

Множество герм с надписью «Зенон»¹ представляют, безусловно, наиболее знаменитого носителя этого имени. Тип, по словам Поульсена, «выраженно семитский». В чертах лица видна напряженная мысль; «они выдают ум, страстно ищущий истины и в муках ее обретающий» (Геклер). Его сочинения, список которых дошел до нас (fr. 41), к сожалению, за исключением небольших фрагментов, утрачены.

Среди учеников Зенона² один в человеческом плане стоял к учителю особенно близко. То был Персей³, который — вероятно, воспользовавшись какими-то личными связями — совсем юным прибыл из Кития к Зенону, сделался его воспитанником и остался жить в его доме. Аскетическая жизнь была ему не осо-

¹ *Арндт-Брукманн* (Arndt-Bruckmann), Griech. und röm. Porträts. T. 235–238. *Poulsen*, Ikonographische Miscellen. Kopenhagen 1921, S. 15; *Hekler*. Bildniskunst der Griechen und Römer. 1912, S. XXIV.

² Кроме тех мужей, о которых идет речь в тексте, в качестве учеников Зенона называют еще: Филонида Фиванского (отправился вместе с Персеем к Антигону, ср. fr. 3; его учение о небесных явлениях еще у Прокла в *Tim.* 33 с, р. 88, II D), Калиппа Коринфского, Посидония Александрийского, Афинодора Солского, Зенона Сидонского (fr. 38. 39). Его слушал и Хремонид. (fr. 286).

³ Персей: *SVF*. I 435–462. *Deichgräber* в *RE*. (*Hirzel* II 59ff.). Περσαῖος Δημητρίου Κιτιεύς (fr. 435) имел репутацию доброго гражданина и мог позволить себе при дворе Антигона потешаться над низким происхождением Биона, на что тот не рискнул ответить ему тем же (*Д. Л.* IV 46. 47.). Отсюда следует, что лишь злобная школьная сплетня сделала Зенонова θρεπτός (о значении, напр., *Vettius Valens* p. 157, 29) Персея бывшим рабом. Как сплетню нужно рассматривать и рассказ о его трусливом бегстве из Коринфа (fr. 444), который отвергается уже в fr. 445. — fr. 440, вероятно, следует вместе с Зуземилом читать <σ>σχολάσας δὲ ὁ Ἄρατος Περσαίῳ. — Наряду со школьными *Zetemata* о мудром он во fr. 451 (р. 100, 12) отстаивает постулат: ὁ καλὸς κἀγαθὸς ἀνὴρ μεθυσθεῖν ἄν. συμποτικά ὑπομνήματα (или συμποτικοὶ διάλογοι), возможно, были идентичны с ἀποτμηόμενα списка сочинений. Если Афенай (fr. 452) сказал, что видел две синграммы Персея с названием συμποτικῶν διαλόγων, то он, вероятнее всего, не заметил добавлений α' и β'.

бенно по душе. Но, несмотря на это, Зенон высоко ценил его характер, и когда Антигон, укрепив свое господство, пригласил его ко двору, тот, хотя и отказался прийти сам, однако прислал в качестве своих представителей двух учеников, Персея и фиванца Филонида (третьим к ним присоединился поэт Арат, также бывший приверженцем Стои), которые и прибыли в 276 году в Македонию — как раз в тот момент, когда Антигон праздновал свое обручение с Филой. Ловкий в житейских делах Персей быстро завоевал благосклонность царя. Антигон сразу же доверил ему воспитание и образование своего сына Алкиона; в дальнейшем он не раз просил у Персея совета в политических вопросах, касающихся Греции, и произвел его в офицеры. В 244 г. он даже поручил ему важный пост коменданта только что завоеванного Коринфа. Здесь Персею не удалось воспрепятствовать тому, чтобы уже в следующем году Арат Сикионский после внезапного нападения захватил город; однако он храбро сражался против нападающих и в конце концов, страдая от множества ран и истекая кровью, вынужден был покончить с собой.

Для Персея философия была практическим искусством жизни. Он был человеком склада Ксенофонта, для которого идеальный образ благородного мужа, καλὸς ἀγαθός, значил больше, чем образ мудреца. Используя популярную форму застольных бесед, дабы за обсуждением сугубо пиршественных тем преподнести воспоминания о своем учителе Зеноне и о Стилпоне, он, по все видимости, хотел соединить Ксенофонтов «Пир» и «Воспоминания о Сократе». Чисто теоретические проблемы его мало интересовали. Даже если в одном из своих сочинений о богах¹ он — в духе софиста Продика — заявлял, что люди возвели своих благодетелей в ранг богов (fr. 448), то эта тема имела у него практическое, злободневное значение. Ибо в то время как в Египте и Сирии властители в качестве «euergetai» наслаждались божественными почестями, — для Антигона его регентство означало «почетное служение», ἐνδοξὸς δουλεία (*Aelian*. Var. hist. II 20), обязанность по отношению к целому, ради которой он отказывался

¹ О почитании богов fr. 448. Λακωνικὴ ποίησις 454. 455.

от всякого почитания, выходящего за рамки только человеческого. Именно такое понимание Антигона, возможно, и легло в основу сочинения Персея «О царстве».

Вера в то, что наибольшая забота о народе проявляется тогда, когда во главе его стоит «мудрый», осознающий свою ответственность властитель, — целиком и полностью соответствовала мышлению сократиков. Равным образом они не сомневались и в том, что решающую роль играет не государственная форма, но тот дух, который господствует в обществе, и поэтому из числа реальных государств особенным признанием у них издавна пользовался спартанский космос, ибо в нем единственная ценность полагалась в воспитании *arete*. Поэтому, по примеру Ксенофонта, также и Персей написал сочинение «Государство лакоников». Неудивительно поэтому, что и Стоя также была вовлечена в реформаторское движение, начавшееся в то время в самой Спарте. Юный Клеомен еще до своего восшествия на престол нашел для своих реформаторских идей основательную поддержку у борисфенита Сфера¹, который из южной России прибыл в Афины и еще при Зеноне достиг в Стое весьма значительного положения. Когда затем Клеомен приблизительно около 235 г. пришел к правлению и через некоторое время приступил к воссозданию государства,

¹ Сфер: SVF. I 620–630. *Гобейн* (Hobein) в RE. Из упоминания у Керкида, fr. 5 (8 P.), 9, невозможно извлечь ничего достоверного (вопреки A. Meyer, BpW. 1911, 1421). О времени Клеомена *Белох* (Beloch) IV 1, 697 ff. и 2, 116, ср. Lenschau, RE. XI 702. Согласно *Плутарху*, *Клеом.* 2, Сфер еще до восшествия Клеомена на трон был его учителем в Спарте. Оставался ли он там непрерывно до тех пор, пока не получил официального поручения (*Plut.* II), сказать невозможно. Естественно, что в 221 г. он пошел вместе с Филопатром (fr. 625). Возможно, что он еще раньше был в Александрии (fr. 621) в связи с направленным в Стою приглашением (fr. 624. 625). Посольство одного единственного члена школы еще не означало политической перемены в положении школы в целом. Конечно, Египет постоянно боролся с Македонией за влияние, однако война с Клеоменом началась лишь значительное время спустя проведенных им реформ. — Также Зенон позаимствовал у идеализированной Спарты некоторые черты для образа своей Политейи, SVF. I 261. 263.

он поручил Сферу организовать воспитание юношества, а также взять на себя заботу обо всем жизненном укладе взрослого населения. Его задачей было пробудить к новой жизни дух Ликурговой Спарты на основе стоического мировоззрения. Сферу также вменялось в обязанность заботиться о доброй славе Спарты за пределами ее земель. Так что ему пришлось написать, по примеру Персея, книгу о спартанском государстве, а кроме того еще и трехтомное сочинение о Ликурге и Сократе. Увы, его деятельности суждено было резко оборваться, когда в 221 г. Клеомен потерпел сокрушительное поражение при Селласии. Вместе со своим царем Сфер нашел убежище в Александрии при дворе Филопатра.

Оба — как Персей, так и Сфер — потерпели поражение. Однако они доказали миру, что Стоя, в отличие от школы Эпикура, не избегала политической деятельности, заботясь о личном уюте. Еще более сильное действие возымел тот факт, что такой монарх как Антигон исповедовал принципы Стои не только на словах, но и на деле.

Руководство Стоей после Зенона принял Клеанф¹, сын Фания, из Ассоса в Троасе. Согласно античным расчетам, он родился

¹ SVF. I 463–619. *фон Арним* в RE. *Гирцель*, Unterss. II 84 ff. (много недо-
стоверного). Время жизни: *Авг. Майер* (Aug. Mayer), Die Chronologie
des Zenon und Kleanthes, Philol. LXXI 211; *Якоби*, Apollodor S. 369. Ind.
Stoic. XXIX, верно дополненный *Компаратти* (Comparetti) (fr. 477):
[γεγονέναι Κλε]άνθην ἐπ' ἄρχον[τος] Ἀριστοφάνους καὶ τὴν σχολὴν δι[ακτα]
σχεῖν ἐπ' ἔτη [τρ]ιάκ[ον]τα καὶ. Неясно лишь, следовало ли в конце чис-
ло ἐν (*Крёнерт*, Kol. u. Men. 192), или (*А. Майер*) начиналось новое
предложение. В любом случае годы правления архонта Ясона, при
котором умер Клеанф, следует определить как 233/232, или, самое
большее, 232/231 (*Dinsmoor* 183). Доподлинно известно, что Клеанф
до своего схолархата уже 19 лет принадлежал к школе (fr. 474), безус-
ловно (вопреки *фон Арниму* Sp. 559) в последние годы Зенона. Атти-
ческий архонтский год в качестве [предполагаемого] года рождения
Ассийца был вычислен исходя из [гипотетической] продолжительности
[его] жизни, определенной в 99 лет (fr. 475). Однако эта цифра
подозрительно напоминает тот возраст в 98 лет, который ложно при-
писывался Зенону. Так или иначе, *Д. Л.* VII 176 (fr. 474) отнюдь еще не
дает уверенности в том, что на эту равную продолжительность жизни

в 331/330 г.; однако возможно, что эти данные значительно добавляют ему возраста. Ибо, если принимать во внимание косвенные свидетельства, у нас никак не складывается впечатления, что он был почти ровесником Зенона и что на момент его прихода в Стою в 281/280 г. ему было уже 50 лет. Он происходил из крайне бедной семьи, имел, согласно рассказам, по своему прибытии в Афины лишь четыре драхмы и вынужден был зарабатывать себе на жизнь тяжелыми поденными работами. Говорят, что иной раз ему приходилось делать заметки к лекциям на костях или черепках, так как он не имел денег на покупку писчих материалов. При этом само учение давалось ему отнюдь не легко. Однако, когда иным не особенно учтивым студентам вздумалось обозвать его ослом¹, он невозмутимо ответил, что этот самый осел и есть единственный, кто способен понести на себе тяжкий груз Зеноновой мысли. Он обладал железной волей и был в конце концов вознагражден, когда учитель уподобил его твердой табличке для письма, которая с трудом принимает написанное, но тем лучше его сохраняет.

Зенон избрал своим преемником именно его, и целых три десятилетия, с 262 по 232/231 г., Клеанф руководил школой. Его жизнь также никогда не расходилась с учением. Даже в свой смертный час он, как и Сократ², сохранял душевное спокойствие

смотрели серьезно. Ибо чтение, положенное в основу фон Арнимом, имеет место лишь в рукописях ВР. Другая, правда, менее достоверная традиция (F), предлагает перед ἔτη еще и π', а в этом случае ταῦτὰ Ζήνωνι следовало бы отнести к тому же роду смерти, ἀποκαταρεῖν. По взаимосвязи это было бы еще вероятнее, и равным образом 80 как число прожитых лет прекрасно соответствовало бы прочим имеющимся у нас сведениям, однако все это остается малодостоверным, и еще менее достоверна цифра 72, которой *Майер* (Maier) исчисляет возраст Зенона.

¹ ὄνος SVF. I 463. *Тимон* (Poet. phil. fr. 41 D) назвал его, имея в виду Γ 196 и Λ 147, бараном-предводителем и тупоголовым малым, а также λίθος "Асσιос, который, как саркоφάγος, разрушает жизнь.

² Смертные часы описываются в Ind. Stoic. (fr. 476) в намеренном параллелизме с последними часами жизни Сократа. Можно вспомнить и о знаменитых письмах, в которых Эпикур в последний день своей жизни уверял в своей эвдемонии (*Epiik.* fr. 122).

и изложил своим ученикам причины, по которым он в своем положении счел сообразным природе уйти из жизни. Он снискал всеобщее и высочайшее уважение. Аркесилай, с которым он пребывал в острой мировоззренческой войне, исключил из Академии своего ученика Батона, за то, что в одной из комедий тот отпустил в адрес Клеанфа неуместную шутку, и принял его назад не раньше, чем тот попросил у Клеанфа прощения. Как учитель, Клеанф в целом был верным хранителем наследия Зенона. Пожалуй, лишь в одном, скорее, чувственном, отношении, а также в том, что касалось личной религиозности, он придал Стое некоторую своеобразную окраску. Его гимн Зевсу, Господу космоса и космополиса, сохранился в качестве единственного полного текста древней Стои. Клеанф вообще обладал поэтической жилкой и, так же как и киник Кратет, охотно пользовался поэтической формой с целью действительно донести философскую мысль до широких кругов. Он был и весьма плодовитым писателем¹. Однако тем безусловным авторитетом, каким обладал учредитель школы, он не пользовался. По мнению учеников, его диалектика была недостаточно сильна для того, чтобы противостоять острым нападкам Академии. В полную противоположность Эпикуру, Зенон в своей школе поощрял самостоятельное мышление, предоставляя ему свободу. Поэтому не удивительно, что при его преемнике Стоя пережила тяжелый кризис.

Конечно, когда Дионисий из понтийской Гераклеи², человек многосторонне одаренный, но чрезмерно изворотливый

¹ Маленькие поэтические фрагменты, сохранившиеся от Клеанфа, происходят, по всей видимости, не из его собственного собрания стихов — в реестре сочинений не упомянуто ни одного: скорее всего, ранее они существовали как вкрапления в его прозаических сочинениях, ср. *фон Арним* (v. Arnim), RE. XI 560 (о форме «прозиметр» *Иммиш* (Immisch), Neue Jahrb. 1921, I 409). Иначе *Феста* (Festa), *Mélanges Navarre*, 1935, S. 169 ff.

² Дионисий Гераклеяский: *ὁ Μεταθέμενος* SVF. I 422–434; *фон Арним*, RE. V 973. По всей видимости, он был почти одного возраста с Зеноном, ибо в Гераклее он еще был учеником Гераклида, которого одурачил с помощью поддельной пьесы Софокла. До Зенона он слушал

и ветреный, после долгого времени, проведенного в Стое, на протяжении коего он отстаивал безусловное господство мудреца над всеми своими чувствами, заболел и, убедившись на себе, что боль есть все-таки зло (будучи уже мужем преклонных лет), обратился, как в теории, так и на практике, к гедонизму, — потерю этого «перебежчика» (как он сам с гордостью себя называл) вполне можно было перенести. Однако на грустные размышления наводили обнаружившиеся внутри школы теоретические расхождения, ведущие к расколу.

Одной из наиболее важных и наиболее спорных областей — позже речь об этом пойдет более подробно — было учение о благах. Точка зрения Зенона, состоявшая в том, что единственное действительное благо есть добродетель, однако, применительно к практическому действию относительную ценность имеют также и «природные вещи», такие как здоровье и благосостояние, была тут же охарактеризована противниками как гнилой компромисс. Когда же эти противники сделали вывод, что по существу Зенон, так же как и Академия и Ликей, все же признал указанные вещи благами, — тем самым некоторые стоики были оттеснены в прямо противоположную сторону. Аристон, сын Мильтиада из Хиоса¹, полагал, что лучше всего избежать нападок можно было, полностью отказавшись от относительной ценности природных вещей и ограничившись постулатом о том, что лишь нравственность есть благо, поскольку все остальное получает свою ценность лишь благодаря его употреблению человеком. Он остался в памяти потомков как представитель учения об абсолютной безразличности внешних вещей, «адиафории». Под его влиянием находился и менее значительный Герилл² из Кар-

Алексина и Менедема. Склонность к поэзии свела его с Аратом. Данные о том, что он, якобы, даже присоединился к гедонистической школе, обоснованно подвергает сомнению фон Арним. 80 лет от роду он покончил с собой.

¹ Аристон: SVF. I 333–403; *фон Арним* (v. Arnim), RE II 957. Об Аристоне как αἰρετιστής fr. 333.

² Герилл: I 409–421; *фон Арним*, RE. VIII 683. Того и другого (Аристона и Герилла — В. Л.) со времен Карнеада охотно ставят в философии

фагена; однако этот последний считал, что он наилучшим образом преодолеет все трудности, если — в открытом противоречии с основателем школы — всецело перенесет жизненную цель из практического действия в знание.

Противоречия были столь сильны, что оба эти мужа стали читать собственные лекции в стороне от официальной школы (Аристон в Киносарге). С их смертью, правда, как «гериллеи», так и «аристонеи», быстро исчезли. Герилл, о жизни которого мы знаем лишь, что он совсем юным прибыл в Афины и благодаря своей красоте пользовался всеобщим вниманием, вообще не был сильной личностью, хотя многие говорят о силе его сочинений. Напротив, Аристон еще при жизни достиг большого влияния и затмил самого Клеанфа. Эратосфен, слушавший его лекции¹ и — как и его соученик Аполлофан — посвятивший ему особый некролог, называет его и Аркесилая самыми значительными философами своего времени. Особое воздействие на слушателей Аристон оказывал благодаря своему блестящему ораторскому дару, который был неприятен Зенону, но который, однако, привлекал большое количество слушателей. Этот дар принес Аристону шутовское прозвище «Сирена». В своих речах он ограничивался исключительно рассмотрением основных этических вопросов и в целом не выделялся особенно философским складом ума. Однако о том, что его влияние неуклонно углублялось, свидетельствует сохранившееся в комедийном папирусе признание одно-

истории рядом, и они действительно близки друг другу по своему учению. Герилл обнаруживает явную зависимость от своего товарища по школе.

¹ Поскольку Эратосфен, согласно Суде, родился в 276 г. (данные Страбона I 15 о том, что он был учеником Зенона, не следует воспринимать буквально), он должен был слушать Аристона приблизительно около 255 г. Об Аристоне Диокл (SVF. I 333) παραβάλων Πολέμωνι μετέθετο, Ζήνωνος ἀρρωστήα μακρὰ περιπεσόντος. В основе здесь лежит воззрение о том, что Аристон был соблазнен спором Полемона с официальным учением Стои, и под его влиянием пошел радикальными путями. Подробнее об этом позже. Однако ничто не свидетельствует о том, что выступать самостоятельно он начал еще до смерти Зенона.

го студента, сказавшего, что лишь Аристон смог пробудить его к истинной жизни. Именно тот постулат, что внешние вещи сами по себе безразличны, и обеспечил Аристону и иным его единомышленникам известную возможность наслаждаться жизнью.

Аристон был человеком исключительно устного слова. Особенно прославились его вдохновенные сравнения, позднее собранные его учениками и опубликованные под названием «*hotoiomata*». По всей видимости, существовали также и записи его лекций. В остальном же философские произведения, ходившие под именем Аристона, скорее всего, принадлежали перипатетику Аристону Кеосскому. Литературные критики, такие как Панэций и Сосикрат, признавали подлинными лишь четыре письма Хиосца.

От грозящего распада Стою спас один человек: то был Хрисипп¹, сын Аполлония (или Аполлонида), который, согласно Аполлодору, умер в 143-ю Олимпиаду (208/204), будучи 73 лет от роду, а следовательно, был рожден между 281 и 227 годами. Он происходил из киликийского портового города Солы, куда его отец переселился из Тарсоса. В Киликии, так же как и на Кипре, в то время существовало весьма жизнестойкое семитское население. На монетах из Тарсоса четвертого столетия мы часто можем видеть надписи на арамейском, а на монетах из Сол — по меньшей мере, единожды. Относительно самого Хрисиппа Гален предполагает как известное, что тот лишь весьма поздно научился греческому языку, и указывает, что погрешности в греческом были у него совершенно обычным явлением. Этому свидетельству вполне можно верить. Во всяком случае, его голова на дошедших до наших дней портретных бюстах имеет явственные семитские черты. Всем своим существом Хрисипп был диалектиком. Эта склонность привела его в Афинах сперва в Академию, где наряду с Аркесилаем уже выделился его позднейший преемник Лакид. Здесь Хрисипп основательно изучил искусство «за» и «против»; однако его пронизательный ум был чересчур

¹ SVF. II. III; *фон Арним*, RE. III 2502; *Баге* (Baguet), De Chrisippi vita, doctrina et reliquiis, Lovanii 1822; *Брэйе* (Bréhier), Cyrisippe, Paris 1910. Время жизни: SVF. II p. 2, 15 = *Аполлодор* FgrHist. II B 1033.

деятельно направлен на извлечение твердых результатов, чтобы удовлетвориться академической сдержанностью суждения. И он, как и его старшие земляки Арат и Афинодор, обратился (конечно, уже после смерти Зенона) к Стое, поставив свою диалектику на службу ее догматическому учению. Прежде он уже успел написать шеститомное сочинение «Против привычного созерцания» (*Katà tḗs συνηθείας*), где с таким остроумием и изобретательностью выставил доводы против действительности наших чувственных представлений, что сочинение это доставило много хлопот позднейшим стоикам; теперь же он написал семь книг о том же предмете, отстаивая уже сторону догматизма. От Клеанфа ему нужно было лишь услышать постулаты учения; доказательство же их он брал на себя. В борьбе против Академии он вскоре принял руководство школой из рук главы. Он начал чтение собственных лекций и вскоре стал собирать столь многочисленную аудиторию, что ему пришлось продолжить чтение под открытым небом в Ликее. Однако, в отличие от Аристона, он и в дальнейшем подчинялся старшинству и руководству Клеанфа, до тех пор, пока после его кончины не стал его преемником.

Афинянам пришелся по душе демократический склад Хрисиппа, который еще при Клеанфе наотрез отказался принять приглашение в Александрию и был слишком горд, чтобы посвятить хотя бы одно из своих сочинений какому-либо властителю: город даровал ему право гражданства. Хрисипп принял его, однако им не воспользовался. Он был чистым ученым и жил одиноким холостяком с престарелой домработницей, которая рассказывала удивленным любопытствующим, что ее хозяин ежедневно пишет по 500 строчек. Ему, действительно, удалось написать не менее 705 книг¹, превзойдя даже плодовитого Эпикура, что, правда, по утверждению приверженцев последнего, стало

¹ Из его бесчисленных произведений наиболее известны *Περὶ ψυχῆς* I (SVF. II 879–911) и *Therapeuticos*, в котором он для широких кругов кратко изложил содержание своего трехтомного труда об аффектах, ср. Пос. 572, Herm. XLI 352 (SVF. III 470 ff., ср. также BphW. 1904, Sp. 938). Довольно пространный, однако, к сожалению, весьма сильно поврежденный и не вполне внятный фрагмент из *Λογικὰ ζητήματα*

возможным лишь потому, что Хрисипп не боялся значительных повторов, а иные сочинения (одно из них в шутку даже прозвали «Хрисипповой Медеей») заполнял преимущественно цитатами. Такой знаток как Дионисий Галикарнасский утверждает, что Хрисипп, при всей величайшей остроте своей диалектики, был самым скверным стилистом.

Хрисипп стал первым философом, чье изображение как читающего лекцию профессора сохранилось в анналах искусства. Он был представлен сидящим в довольно небрежном одеянии и сопровождающим свою речь оживленным жестом руки. Его устную манеру изложения мы также можем представить себе лишь как весьма неоформленную и радеющую лишь о содержании. Он, конечно, не был тем воспитателем, которого слушатели могли бы избрать для себя как жизненный образец. Однако он покорял их остротой своего ума. «Если бы у богов была диалектика, это была бы диалектика Хрисиппа», — говорили о нем. И, вооружившись этой диалектикой, в нелегкие для Стои времена он победоносно вел борьбу с академиками, а также против еретиков в своей собственной школе.

Но на этом его заслуги перед Стоей не заканчиваются. Под натиском аргументации противников, а также в силу последовательности собственного мышления, он во многих отношениях был вынужден отойти от Зенона и Клеанфа, в результате чего в некоторых областях ему удалось заложить для стоического учения совершенно новые основы. Конечно, он осознавал свое значительное превосходство как перед своими товарищами по школе, так и перед Клеанфом.

Тем не менее, он смог устоять перед искушением выступить основоположником новой школы по примеру того же Аристона, удовлетворившись ролью апостола, желавшего всего лишь верно истолковать учение основателя. Должно быть, такому самоуверенному человеку как Хрисипп этот поступок стоил серьезного самоотречения. Однако интерес к делу оказался у него сильнее, чем потребность в личном признании. Здесь он принес свою

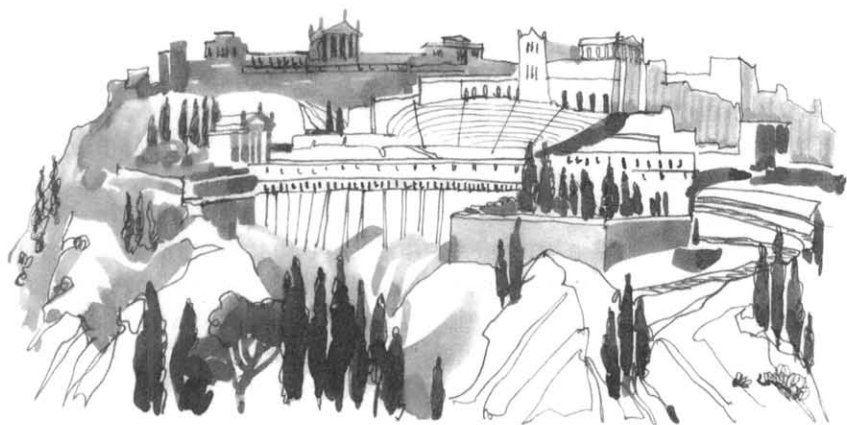
SVF. II 298 a. Небольшие фрагменты Π. προνοίας и Π. εἰμαρμένης у Герке (Gercke), Chrysippea, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XIV, 691–780.

жертву, ибо лишь на этом пути могло быть восстановлено единство школы. И действительно, стоическое учение продолжило свое существование в той форме, которую придал ему Хрисипп. Этот факт был признан уже современниками, говорившими: «Не будь Хрисиппа, не было бы и никакой Стои».

Среди его многочисленных учеников были и двое его племянников, Аристокреон и Филократ, следовавшие за ним по его зову, оставив родину (*D. L. VII 185*). Более значителен из них был Аристокреон¹. Хрисипп посвятил ему большое количество сочинений, племянник же отблагодарил его тем, что поставил ему памятник² и прославил в эпиграмме, сравнив его с «острым ножом, разрубившим силки Академии». Хрисипп поддерживал связи с покинутым отечеством и в свои преемники на посту руководителя школы также определил земляка. Однако об этом речь пойдет несколько позже. С Хрисиппом завершилась эпоха основания Стои. Вместе с ним Стоя пришла к своему завершению, или, говоря словами Аристотеля, своему физису.

¹ Аристокреон: *Д. Л. VII 185. Плутарх*, *Stoic. Rep. 2*. Эпиграмма, согласно преданию, звучит так: *Τὸν νέον Χρῦσιππον Ἀριστοκρέων ἀνέθηκεν, τῶν Ἀκαδημαϊκῶν στραγγαλίδων κοπίδα*. В начале следует читать не *τόνδε νέον*, а *τόν δεινόν* (*Rasmus*), или, скорее, *τὸν θεῖον* (*avunculum*). Ср. *Hermes LXXIV S. 8*¹. Отзыв о своем дяде он дал также в своих *Χρῦσιππου ταφαί* (*SVF. II 12*) и назвал здесь в качестве ученика Хрисиппа также и некоего *Хилла* (*Hyllos*) из Сол. Многочисленных других учеников Хрисиппа перечисляет *Index Stoicorum col. 45–47*, ср. *Крёнерт* (*Cr nert*), *Kol. u. Men. 79*.

² Статуи Хрисиппа стояли в Афинах в Керамейкосе (*Д. Л. VII 182* и *Цицерон*, *Fin. I 39*) и в Гимнасии Птолемея (*Pausan.. I 17, 2*). Скорее всего, статуя, поставленная Аристокреоном, была идентична одной из них. Согласно *Цицерону*, *Fin. I 39* (*statua Chrisippi sedentis porrecta manu*) прообразом являлась статуя в Керамейкосе. На нее намекает *Сидоний Аполлинарий* *ep. IX 9, 14* (*digitis propter numerorum indicia constrictis*), а также, вероятно, *Плиний N. H. XXXIV 88*, который, правда, не называя Хрисиппа, говорит о *digitis computans* Эвбулида. *Арндт-Брукманн* (*Arndt-Bruckmann*) 931–940 (в особенности 932, семитский).



УЧЕНИЕ

Проблематика представления

Окинув взглядом внешнюю историю Стои в третьем столетии, мы прежде всего непременно должны будем отметить один очевидный факт: если последователи Эпикура почти все без исключения родом из самой Греции или с населенных греками берегов Малой Азии, то из именитых стоиков, кроме Дионисия и Аристона, которые оба отказались от официальной школы, в сущности один лишь Клеанф родился на исконно эллинской земле. Все остальные пришли с периферии греческого мира, из областей с весьма смешанным населением. Стоя была тем самым местом, где эти люди имели возможность удовлетворить пробудившееся в них в результате контакта с эллинской духовностью стремление к ясному мировоззрению. Она стала духовной цитаделью смешанных народов эллинизма, и именно один из близких к Стое мужей, Эратосфен, смог найти классическую формулировку для нового жизнеощущения, когда он, решительно в пику Аристотелю, заявил, что для ценности человека определяющими являются отнюдь не его принадлежность к эллинам или варварам, а его внутренний духовный настрой и его личные достижения.

Как раз оба основателя Стои (Зенон совершенно точно, Хрисипп же — по всей вероятности) имели семитскую кровь. Зенон лишь 22 лет от роду прибыл в Элладу. Он обрел здесь свою духовную родину. Доказательством может служить уже одно то, что он вообще занимался философией. Однако мыслимо ли, чтобы провозглашенное им мировоззрение несло в себе чисто эллинские черты?

Вопросом этим с определенностью обозначена важная проблема¹, которую ставит перед нами стоическое мировоззрение. Правда, занимаясь ею, мы не вправе заранее ждать полного и удовлетворительного решения. На такое решение можно было бы рассчитывать лишь в том случае, если бы мы могли составить себе ясное представление о том духовном достоянии и о том образе мышления, которые Зенон принес с собой из своего отечества. Однако, несмотря на поразительные находки новейшего времени, мы и по сей день почти ничего не знаем о душе финикийца² четвертого столетия. Поэтому здесь было бы бессмысленно и рискованно в качестве доводов приводить несвязные частности, или пытаться вместо конкретного типа финикийца подставить некий обобщенный семитский образ. Так что нам остается лишь двинуться окольным путем. Нам необходимо будет подвергнуть систематической проверке само стоическое учение, внимательно следя, не обнаружится ли в нем неэллинских элементов, а затем спросить, не могут ли такие элементы быть объяснены из наших предположений о финикийском образе мысли.

Сюда же добавляется еще одна трудность. В противоположность Эпикуру, Зенон поощрял в своей школе свободное мышление. «В Стое царит борьба мнений, — говорит еще в эпоху Цезаря *Нумений* (SVF = *Stoicorum veterum fragmenta* II 20), — начиная с эпохи основателей и до сегодняшнего дня». Для нас,

¹ Ср. «*Stoa und Semitismus*», где эта проблема впервые мной сформулирована.

² О финикийцах *Питчманн* (Pietschmann), *Geschichte der Phönizier*, Berlin 1889; *Conenau*, *La civilisation phénicienne*, Paris 1926; *Эд. Мейер* (Ed. Meyer), *Gesch. d. Alt.* II² 2, S. 61 ff. О семитах в целом *Кук* (Cook), *Cambr. Anc. Hist.* I 194 ff.

естественно, весьма важно было бы четко выделить и представить подлинный образ мыслей основателя. Однако именно здесь традиция ничем не может нам помочь. Позднейшее время знакомо со стоическим учением лишь в той форме, которую придал ему Хрисипп. Конечно, наши источники нередко без особенных опасений вместо обозначения «Стоя» употребляют имя ее основателя. Однако в этом случае никоим образом невозможно заранее сказать, передается ли тем самым воззрение самого Зенона. Ибо, как мы могли уже видеть, Хрисипп в весьма важных пунктах развил и преобразовал учение Зенона и Клеанфа (вскоре после смерти Хрисиппа Антипатр¹ писал «о различии между учением Клеанфа и Хрисиппа»), однако, в целях сохранения единства школы, всегда стремясь представить свои собственные воззрения как всего лишь «истолкование» Зенонова учения. Иной раз нам удастся установить этот водораздел. В других же случаях даже сами античные исследователи, такие как Посидоний, могли довольствоваться лишь предположениями, ибо Хрисипп огромной массой своих сочинений вытеснил из рук читателей книги своих предшественников. Посему нам следует отказаться от намерения представить во всех частностях учение Зенона и в большинстве случаев довольствоваться передачей учения школы, при этом всегда имея в виду, что речь идет прежде всего о форме, которую придал учению Хрисипп. Тем не менее, до нас дошли довольно четкие сведения о различиях мнений, существовавших у предводителей школы, позволяющие выводить ретроспективные заключения относительно их общих позиций, а основоположные мысли стоической системы проводятся настолько последовательно, что мы имеем возможность судить в целом о личном вкладе Зенона. Однако было вполне оправдано, когда фон Арним в своем собрании фрагментов общие данные о стоическом учении связывал с выдержками из сочинений Хрисиппа, а в случаях с предшествующими главами школы отмечал лишь такие места, в которых они упоминаются лично.

¹ *Αντιπάτρ περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς* (fr. 66).

Философия логоса

Еще в четвертом столетии существовал особый литературный жанр сочинений, пропагандирующих либо философию как таковую, либо мировоззрение автора в частности. Такие «protreptikoi»¹ писали и большинство тех, кто возглавлял Стою, имея целью обратить в свою пользу мнение широких кругов и убедить их в том, что учение школы есть наилучшее путеуказание, которое они могут получить в этой жизни.

Ибо стоическая философия хотела быть искусством жизни²: искусством вести жизнь так, чтобы логос сохранял себя среди соблазнов, исходящих как извне, так и изнутри, и определял собой человеческие помыслы и деяния. Для этого необходим научно обоснованный взгляд на мир, и последняя цель представляет собой знание о божественных и человеческих вещах, которое как «мудрость», σοφία, конечно, доступно немногим, в то время как большинство вынуждено довольствоваться лишь стремлением к ней, то есть фило-софией. Однако такое знание не есть чисто теоретическое. Самодостаточная жизнь ученого, с головой уходящего в чистое мышление, σχολαστικὸς βίος³, представлялась Хрисиппу сродни утонченной жизни чистого наслаждения. Учение Герилла, перемешавшее жизненную цель в чистое знание, означало отпадение от школы. Искусство жизни должно охватывать собой всю жизнь, и (в противоположность эпикурейцам) стоики всецело настроены на активную деятельность, на действие.

¹ «Protreptikoi» писали Клеанф, Аристон, Персей и сам Хрисипп, ср. SVF. IV p. 124, III p. 203, особенно III fr. 69. 139 (полемика против Платона 761). *Гартлих* (Hartlich), De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole, Leipz. Stud. XI (1889).

² Τέχνη περὶ βίον (ars vitae) *Эниктет* I 15, 2; *Плутарх* Quaest. conv. 613 b; *Климент* Paedag. II 25, 3; *Цицерон*, *Лис.* 23, *Fin.* III 4, *Tusc.* II 12; *Секст*, *Math.* XI 170; SVF. III 202. 516. ἐπιστήμη περὶ βίον *Музоний* p. 10, 6 Н.; *Эниктет* IV I, 118. Больше на эту тему у *Вендланда* (Wendland), *Quaest. Musoniae*, Berlin 1886, 12². — ἐπιστήδευσις λόγου ὀρθότητος Хрисипп у *Исидора Пелусиотского* ep. V 558 и *Рар.* 1020.

³ Ο σχολαστικὸς βίος III 702. Философия как основа ἀρετή, и более того, как сама ἀρετή II 35.

Согласно Зенону, в этом, по сути, и заключалось предназначение философии. Но греческая философия, в которую он вошел, имела позади себя долгую историю и успела уже обрести твердые формы. К натурфилософии ионийцев в Аттике прибавилась этика. Платон, однако, скоро осознал, что надежная основа для понимания мира может быть заложена лишь при условии ясности в отношении духовной структуры познающего субъекта, а опираясь на него — Аристотель создал себе инструмент для исследования, подвергнув систематическому рассмотрению формы и законы нашего мышления и выстроив на основе такого рассмотрения твердую методику. Вывод сделал академик Ксенократ¹, выделив наряду с этикой и физикой логику в качестве особой области философии, и это тройственное деление сразу же утвердилось. Зенон без колебаний принял его, а за ним последовала его школа. Лишь чудаковатый Аристон² верил в свою способность повернуть время вспять. По примеру Сократа он отверг натурфилософию как слишком высокий и бессмысленный предмет для человека, и точно так же признал негодной «паутину» диалектики, сравнив ее с пищей из крабов, где за трапезой вечно приходится мучиться с оболочкой, никогда толком не насыщаясь. Однако это ограничение было возможно лишь до тех пор, покуда сохранялось живое воздействие личности Аристона. При Хрисиппе логике в Стое стало отводиться даже чрезмерно большое место.

¹ Ксенократ и стоики у Секста VII 16 (отсюда также и последовательность φυσικόν, ἠθικόν, λογικόν в *SVF*. II 37).

² Аристон: *SVF*. I 351. 352. 391–393. Он не отвергал общее образование всецело, как Эпикур; однако мужей, не сумевших подняться до философии, он сравнивал с женихами, которым вместо Пенелопы удалось завоевать лишь служанок (350). — Также и Зенон усматривал ценность подлинной диалектики лишь в защите от ложных заключений (*SVF*. I 49. 50); свой позитивный строй она получила лишь у Хрисиппа (*Цицерон*, *Fin.* IV 9). Согласно списку сочинений II р. 8, 27, он написал 311 книг, посвященных логике (в самом списке, по всей видимости, ранее были утрачены некоторые цифры и даже целые главы).

Против перипатетиков Стоя также отстаивала ту точку зрения, что логика есть не только инструмент философии, но по своему материалу, цели и методу представляет собой ее самостоятельную часть наряду с физикой и этикой. Однако это не означало полного равенства трех этих областей. Стоики любили иллюстрировать отношение посредством образов, чаще всего — столь естественного на юге образа фруктового сада. Здесь, когда они сравнивали логику со стеной, физику с деревьями, а этику с плодами, — выяснялось, что также и для них логика имела лишь служебное значение. Она должна была защищать систему от нападков, обеспечивая исповеднику непоколебимую уверенность в своем образе жизни. Саму цель жизненного искусства преследовали лишь две другие части, а свой плод философия обретала в этике, проливающей свет на жизненное предназначение человека и непосредственно наставляющей его на жизненном пути. Однако этот плод растет на древе физики, а с ней этика органически связана. Преподавание шло даже восходя от логики через этику к физике. И не только по методологическим причинам. Ибо физика имела своей вершиной, подобно устремившемуся в небо дереву, теологию, а образование завершалось в богопознании. Не один лишь религиозный Клеанф, но и рассудочный и далекий от всего только чувственного Хрисипп, — оба сравнивали такое завершение с лицезрением Бога, которое наконец переживает мистик в посвящении после долгого подготовительного периода. Еще лишь занимаясь рассмотрением этических проблем, он уже, не заботясь о какой бы то ни было систематике, вновь и вновь ссылается на Бога и на всеобщую природу (Allnatur). Стоя стремится указать отдельному человеку истинный путь в его жизни. Однако цель будет ясно распознана лишь тогда, когда мы увидим ее на фоне божественного миропорядка. Вопросы о том, в чем именно заключается миропорядок и какое место занимает в нем разумное существо (*τίς ἐστὶν ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις καὶ ποίαν τινὰ χώραν ἐν αὐτῷ ἔχει τὸ λογικὸν ζῷον*), согласно Эпиктету I 10, 10, объемлют собой все содержание философии.

Зенон перенял у Ксенократа тройственное членение философии. Однако если современная история философии

удовлетворится этим утверждением, она не отдаст должного его собственной заслуге. Ибо он придал этому тройственному членению совсем иной смысл, стремясь за частями отыскать единство и по-новому его определить.

Это единство лежит для него в понятии логоса, которое он хоть и также преднашел в греческом мышлении, однако впервые употребил для того, чтобы исходя из него, дать единое, всестороннее выведенное мирообъяснение.

Логос есть центральное понятие стоической философии, которое всецело оттеснило в сторону — как в учении, так и в терминологии — аристотелевский нус¹. Почему?

Nus и noein часто встречаются еще у Гомера. Уже у него они обозначают чисто духовную функцию, которая отделена от чувственного восприятия. Нус в этом случае может даже пониматься как собственно носитель познания, благодаря которому лишь чувственные впечатления достигают сознания: «Нус видит, нус слышит; все же остальное глухо и слепо», — говорит Эпихарм. Однако он (нус — В. Л.) по своей сущности не вынужден обращаться к внешнему миру, он есть мыслящий дух, способный действовать и без органов чувств. Именно поэтому еще у Парменида он может независимо от внешнего опыта постигать истинное

¹ О нусе *Штенцель* (Stenzel) *Zur Entwicklung des Geistesbegriffs in der griech. Philosophie, Antike I* 244. Относительно логоса ср. наряду с Гейнце (Heinze) и Аалем (Aall) литературу, приведенную на стр. 22* у Юбервег-Прехтера (Ueberweg-Prchter) и (по поводу основного значения) — диссертацию Эриха Гоффманна (Erich Hoffmann), а также моего «Геродота» стр. 54 ff. Весьма странно, однако сравнение между нусом и логосом прежде никогда еще не проводилось. Нус у Гомера: *Бёме* (Böhme) *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig 1929, S. 24. *Эпихарм* Vorsokr. 23 В 12: νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά (по этому поводу Плутарх, *Мор.* 98 b, иначе у *Шоттлендера* (Schottlinder) в *Hermes* LXII 437)). *Платон* Федр 247c. — В Стое νοῦς встречается у *Аристона* fr. 377, в остальном же в ранние времена этот термин практически не употреблялся, несмотря на то, что доксографы ставили его вместо λόγος, ср. *SVF.* I 102 p. 28, 22 с I 160, а также II 929 — по поводу экзегезы Гесиода — с II p. 270, I. О Посидонии в дальнейшем.

бытие и находить в нем самого себя. У Платона именно он есть то, что способно созерцать надмирное и все отрешенные от чувственности идеи. Философия Аристотеля своей вершиной имеет представление об обращенном лишь к себе самому божественном нусе. Однако именно поэтому он столь же мало, как и Анаксагор, способен справиться с затруднением, пытаясь представить этот нус одновременно как первооснову и движущее начало чувственно воспринимаемого мира.

Совсем иначе с логосом. Слово еще молодо для эпоса и получило свое понятийное содержание, точно так же как и слово «физис», лишь благодаря духовному движению, которое в Ионии стремилось рационально познать и оформить мир. Со словом «логос» поэтому с самого начала связывалось отношение человека ко внешнему миру. Эллины ощущали в себе интеллект, который «собирал» различные воспринятые объекты, представления, впечатления, соединял и «суммировал» их, дабы на этом пути получить картину целого и достичь понимания целого; а поскольку для их искрящегося жизнью, общительного существа мышление, логос (от λέγειν) всегда был разговором с самим собой или с другими, — они обозначили этим же словом также и разумно организованную и с расчетом построенную речь или рассказ, которые в ту же эпоху начинали завоевывать свое место наряду с вдохновенной поэзией.

Наряду с рациональным элементом, в логосе — так же как и в физисе — видели в особенности закономерность и последовательность, от которых ничто не в силах уклониться. Геродот, так же как и Платон, ощущал власть этого логоса, которая отдельным людям (даже помимо их воли) предписывает как ход мысли, так и совместного обсуждения и подчас ведет к результатам, удивительным для них самих. Тем более для Гераклита — исходившего, не как Парменид, из чистого мышления, а из чувственного опыта и из перерабатывающего его логоса — познание внешних вещей человеческим духом было возможно лишь благодаря тому, что тот же самый логос, что властвовал над человеком, распоряжался также и в космосе, управляя внешними событиями по тем же законам, что и нашим мышлением.

Однако сущность логоса для греков не исчерпывается только познанием и высказыванием. Можно сказать, что нечто есть, но можно сказать также, что нечто должно быть или должно стать. Логос не только познает, но и содержит в себе импульс к действию. Лишь из этой его функции мы понимаем, каким образом он стал основным понятием в мировоззрении Зенона и приобрел значение, которого нус так и не смог получить. Логос был для него не только мыслящим и познающим разумом, но также и духовным принципом, согласно разумному и твердому плану формирующим весь мир и определяющим значение для всех отдельных явлений. Логос для Зенона, так же как и для Гераклита, правит равным образом как в космосе, так и в человеке, и раскрывает не только смысл мира, но и нашего духовного существования, давая нам возможность увидеть свое практическое предназначение. Одновременно он указывает путь для понимания мировых событий, что в равной степени соответствовало как требованиям рационального мышления Зенона, так и его религиозному чувству.

Таким образом, логос должен был определять собой философию Зенона, стремившуюся помочь человеку сформировать как теоретическую, так и практическую позицию по отношению к миру, во всех ее частях. Физике надлежало показать, каким образом он в качестве творческого принципа образует космос, этике — как он указывает человеку его жизненную цель и полагает норму для действия. Основу же для физики и этики, равно как и для любой научной работы, должна была заложить специальная «логика», исследующая логос как носитель нашего духовного существования, подвергающая рассмотрению формы и законы, согласно которым протекают мышление и познание, и использующая полученные результаты для собственной методики.

Внешне мышление проявляется в языке и лишь через его посредство может быть плодотворно для сообщества. А значит, язык также имеет отношение к духовному существованию человека. Эту связь мышления и речи греки, как показывает история слова «логос», ощущали всегда, и лишь из этого чувства становится понятным весь сократовский способ философствования с

его постоянным обращением к значению слова. Однако скрывавшуюся здесь проблему ясно распознал лишь двуязычный Зенон. Те трудные мысли, которые волновали его, ему приходилось выражать на языке, построенном совершенно иначе, чем его родной. Более того, он должен был научиться мыслить на этом чужом языке и в его унаследованных формах. Здесь он должен был осознать, что язык есть не только средство выражения, но что он оказывает обратное воздействие на мышление, направляя его в определенное русло.

Так Зенон пришел к тому, чтобы исследовать в своей логике не только формы и законы мышления, но равным образом и язык. Современные логики часто и почему зря ругают его за то, что он смешал логику и грамматику¹. Они забывают, что во времена Зенона не существовало ни современного понятия логики, ни нынешнего понятия «грамматики». А сегодня, пожалуй, никто уже не станет оспаривать связи мышления и языка.

¹ Свое негодование стоической логикой с чисто баварской грубостью высказывает в частности *Прантль* (Prantl) *Geschichte der Logik im Abendlande* Leipzig 1855, I 404 ff. Более справедливая оценка дана у *Шольца* (Scholz), *Geschichte der Logik*, 1931, S. 31.



ЛОГИКА. ЛОГОС КАК НОСИТЕЛЬ НАШЕГО ДУХОВНОГО СУЩЕСТВА

Область стоической логики

Насколько важна была для Зенона языковая форма проявления логоса, видно по его разделению логики¹. Ибо наряду с диалектикой он в качестве второй ее главной части ввел риторику, которую тем самым впервые признал органическим звеном философии. Это были две формы, в которых развивалась прозаическая речь греков, коль скоро она хоть немного возвышалась над

¹ SVF II 48: τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικὴν... τὴν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὖσαν τοῦ εὖ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων καὶ τὴν διαλεκτικὴν τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων, ср. 124 (τὸ δὲ εὖ λέγειν ἐν τῇ τᾷ ἀληθείᾳ καὶ τὰ προσήκοντα λέγειν), II 294, III 266. Здесь ἔνιοι, по всей видимости, относится лишь к самому сообщению. Ибо еще Зенон ставил диалектику и риторику в один ряд (fr. 75), трактуя специальные вопросы риторики (fr. 81, 82), а Клеанф определенно разделял логику на διαλεκτικὸς и ῥητορικὸς τόπος (fr. 482). Еще Аристотель ввел риторику в круг философских занятий, однако рассматривая ее при этом как побочный раздел политики: Целлер (Zeller) II 2, S. 754.

повседневностью. Поэзию Зенон не рассматривал, ибо в настоящем она не могла способствовать философскому познанию, хотя великую поэзию прошлого Стоя всегда ценила как носительницу изначальной мудрости.

Диалектика своими корнями росла из сократовской беседы, в которой Платон усматривал подлинный метод научного образования, да и сама Стоя все еще определяла ее как науку, дающую способность при помощи вопроса и ответа говорить «хорошо», то есть «истинно», на основании твердого познания. К той же самой цели в своей непрерывной речи должна была устремляться и риторика, ибо, согласно стоическому воззрению, ей равным образом полагалось служить истине. Правда, в практическом преподавании, равно как и в теоретической оценке, последняя настолько отходила на задний план, что стоики охотно обозначали всю совокупную логику как диалектику. Ибо лишь она проясняет формы и законы мышления, создавая тем самым формальную предпосылку для познания истины, которое есть основа для всего жизненного течения. И именно с этой целью Зенону представлялось необходимым исследование языковых форм: «Ибо дело одного и того же человека правильно говорить и правильно мыслить». И когда Зенон исследует формы мышления, перед его умственным взором уже предстает тот внешний образ, который они принимают в языковом выражении.

Язык как форма выражения логоса

Начала языковых наблюдений¹ восходят у греков к тем далеким временам, когда им пришлось заняться прояснением

¹ См. кроме *Штейнthal* (Steinthal) и моего «Begründung», также *Диэльс* (Diels) *Elementum*, 1899, особенно стр. 57 ff. — *Демокрит*: Vorsokr. 68 B 26 (67 A 6). Его теория, по всей видимости, кроме *Теона Смирнского*, стр. 49, прослеживается также у *Платона*, *Кратил* 424 и *Теэтет* 202 ff.. Ср. *Эр. Франк* (Er. Frank), *Plato und die sog. Pythagoreer*, Halle 1923, S. 167 ff.; *Эрнст Гоффманн* (Ernst Hoffmann), *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen 1929, S. 25; *Лейзеганг* (Leisegang), RE. XIII 1037; *Begründung* S. 154; *Платон* в *Кратиле* и *Софисте* 262; *Аристотель*, *Поэтика* 20. 21.

для себя смысла сделавшихся непонятными эпических форм. В духовно чрезвычайно подвижном пятом столетии начальное преподавание впервые стало расчленять слова на слоги и буквы (обозначение «*stoicheia*» вскоре было перенесено ими на «первоначальные части» бытия — на «элементы», как переводят римляне), а среди последних различать гласные, взрывные согласные и промежуточные звуки. Одновременно софисты в ходе преподавания риторики обучали и правильному словоупотреблению, а такие мужи как Протагор приходили к необходимости исследования отдельных грамматических явлений. С особенным усердием обсуждался вопрос о том, возникли ли имена вещей естественным путем, или же они были субъективно приданы вещам человеком, а также возможно ли, выяснив первоначальный смысл слова, проникнуть в сущность вещей.

Этой проблемой был занят в том числе и Демокрит. Платон, напротив, ясно ощущал отсутствие (по меньшей мере, на тот момент) всякой научной методики для исследования языка и считал неплодотворным задаваться вопросом о смысле слова: ибо, по его мнению, даже сами творцы слова не обладали твердым познанием о сущности вещей. Лишь в связи с вопросом о том, каким должно быть суждение, чтобы отражать реальные отношения, он подвергал рассмотрению синтаксическую форму высказываний. Систематик Аристотель писал «о языке как выражении мысли» (περὶ ἑρμηνείας); однако грамматические замечания, с которых он начинает, как показывает параллельный раздел поэтики, по своему происхождению относятся для него к рассмотрению риторического и поэтического способа выражения. В связи с истолкованием поэтов, александрийские филологи в широчайшем объеме представляли также и свои общие языковые наблюдения, однако они не использовали их систематически ради познания языка. Их целью оставалось исключительно истолкование поэтов. Еще Дионисий Фракийский в начале своего учебника определяет грамматику (мы повели бы речь скорее

Дионисий Фракийский начинает так: Γραμματικὴ ἐστὶν ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεύσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγόμενον. Его отношение к Диогену Вавилонскому, П. φωνῆς, прояснил Барвик (Barwick) S. 90 ff.

о филологии) как «эмпирическое исследование преобладающего у поэтов и прозаиков словоупотребления». Правда, он сам позднее выходит за рамки изложенной в ней программы, преподнося во второй части своей книги подлинное учение о языке, предпринимающее исследование языкового строя ради него самого. Это поистине первая «Грамматика» древности, позднее нашедшая себе бесчисленных последователей и еще и поныне определяющая собой все элементарное языковое преподавание на Западе. Однако давно известно, что хотя Дионисий и здесь продолжает работать с материалом александрийцев, сам дух и строение этой части идут с другой стороны. Образцом для него является сочинение стоика Диогена Вавилонского «о языковом выражении в форме, придаваемой ему голосом», *Περὶ φωνῆς*, который сам в свою очередь в сжатом виде преподносил систематически выстроенное учение своей школы.

Сегодня мы можем видеть в нашей школе — или, по меньшей мере, должны были бы это видеть, — что размышление над родным языком и проникновение в его строй обретают жизнь лишь тогда, когда перед глазами у ребенка есть язык с совершенно иным, противоположным, строем. То же самое происходило и в духовной истории человечества. У индусов, как и у иудеев, языкознание появилось лишь тогда, когда между их повседневным языком и языком их священных книг разверзлась пропасть. Создатель арабского языкознания, Сибавихи, был родом из арийского Ирана. Точно так же и греческое языкознание создано мужами, родным языком которых не был греческий. О самом Зеноне¹, правда, с определенностью сообщается лишь, что он — кроме сочинения о Логосе, в коем среди прочего положил начало тройственному делению философии, — написал книгу «о высказываниях», рассуждая в ней о сущности голоса. Но именно на эти исследования непосредственно и опирался Диоген Вавилонский², к тому же некоторые частности в его труде не оставляют сомнений, что преподносимое им систематическое учение о языке в его основных чертах ведет свое начало от основателя

¹ Зенон fr. 45. 46. 74 и (*περὶ λέξεων*) 41.

² Диоген у *Галена de Hipp. et Platone* p. 241 ff. К. Частности позднее.

школы, ибо мысль о том, что в речи, так же как и в мышлении, следует видеть форму выражения логоса, была глубоко характерна именно для Зенона.

Наиболее четкая формулировка древности сохранила эту двойственность логоса путем различения двух *logoi*¹: одного «*endiathetos*», формирующегося внутри, и другого «*prophorikos*» — исходящего вовне посредством голоса. Однако это учение, получившее в эпоху Цезаря широчайшее распространение и оказавшее

¹ О λόγος ἐνδιάθετος и профорικός см. *Begründung* 191 ff. Эти термины, так же как и само учение, чужды древней Стое. В SVF. II 135 и 223 стоики даже не упоминаются. Также и в целом это разделение считается общим достоянием образованных кругов, и им свободно может пользоваться каждый. Единственный, кто приписывает его Стое, это *Порфирий* *abst.* III 2; однако, в соответствии с параллельным свидетельством у *Секста*, *Pyrrh. hyp.* I 62–77, в особенности 65, нам следует принимать во внимание, что он не в точности воспроизводит свой источник. О φρόνησις и ῥῆθι животных вел речь еще Теофраст, коему *Дирльмейер* (*Dirlmeier*) S. 59 приписывает также Н. an. VIII I у Аристотеля, ср. также *Регенбоген* (*Regenbogen*) RE. Suppl. VII 1432. Рассуждения же по вопросу о том, обладают ли животные логосом — у *Порфирия* III 2–17, *Секст* там же, *Филон Александрийский* и *Плутарх* de sollertia animalium (ср. *Bruta ratione uti*, далее стоицизирующая полемика Оригена против Цельса, IV 78–99) равным образом восходят к дебатам второго столетия, ср. *Tanne* (*Tappe*) De Philonis libro qui inscri. 'Αλέξανδρος ἡ περὶ τοῦ λόγου ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα Göttingen 1912. Различение двух *logoi* создавало базис, признававшийся равно той и другой партией. Ибо в доказательство того, что мышление имеет свое средоточие в груди, еще Зенон приводил то обстоятельство, что голос выходит через гортань из груди, будучи посылаем дианоией, а Хрисипп и Диоген Вавилонский развили это доказательство (подробно у *Галена* de Hipp. et Plat. V 241 ff. = SVF. I 148, II 894; *Diog. Bab.* 29); Однако уже Аристотель различал в *Anal. Post.* 76 b 24 τὸν ἔξω λόγον и τὸν ἐν ψυχῇ, и подобным же образом уже *Платон*, *Соф.* 262 διάνοια и τὸ ἀπ' ἐκείνης ῥεῖμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου, τὸν λόγον (ср. *Max Heinze* S. 144 и *Leisegang* RE. XIII 1507). Еще ранее *Еврипид* говорит, *Hiket.* 203: σύνεσιν, εἴτα δ' ἄγγελον γλῶσσαν λόγων, и подобным же образом *Ксенофонт* в *Mem.* IV 3, 11 ставит λογισμός и ἐρμηνεία в один ряд, по всей видимости, опираясь на того же натурфилософа, ср. *Theiler*, *Teleol.* 38.

воздействие, в частности, на теологические спекуляции, появилось лишь ко времени, когда Академия Карнеада вела со стоиками жаркий спор о том, следует ли и у животных признать наличие логоса, языка и мышления. Это учение развилось из предпосылок древней Стои, однако в зародыше присутствовало еще у Платона и Аристотеля, и никак нельзя с уверенностью сказать, стоики ли, или их противники первыми провели это различие, ставшее общей площадкой для спора. В любом случае, у древней Стои этого учения еще не было. Ибо ее методика была еще совсем иного рода. Зенон не противопоставлял друг другу речь и мышление, а сразу шел от словесного выражения и рассматривал с этой точки зрения также и мысль, обретавшую форму благодаря языку.

Еще Платон внес исправление в неопределенное представление о том, что язык «подражает» вещам, установив в *Софисте* (261d–262d), что слова служат «знаками», посредством коих мы называем вещи в соответствии с их своеобразием. Для Аристотеля «обозначать», σημαίνει и особенно прилагательное σηματικός¹, представляют собой уже вполне твердые термины.

¹ σημαίνει, σηματικός у Аристотеля, в особенности De interpr. 2–5 и Poet. 20. Ο σημαίνοντα — σημαίνόμενα — τυγχάνοντα (= реальные объекты) SVF. II 166 и 236, где, однако, этот термин получает ложное объяснение (τέλος γὰρ τὸ τυχεῖν τούτων). τυγχάνοντα, согласно эллинистическому словоупотреблению, просто для краткости заменяло ἃ τυγχάνει ὄντα. φωνή — σημαίνόμενα — πράγματα καθ' ὧν κεῖται τὰ σημαίνόμενα Ориген, С. в Joh. IV (IV p. 98 Pr.). — Эпикур оспаривает троичное деление, признавая лишь φωνάς и τυγχάνοντα (fr. 259).

Членение диалектики, согласно SVF. II 122 τυγχάνει δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππος φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαίνόμενα, ср. Д. Л. VII 43 τὴν διαλεκτικὴν διαρεῖσθαι εἰς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ <τὸν περὶ> τῆς φωνῆς τόπον и 55 δοκεῖ τοῖς πλείστοις ἀπὸ τοῦ περὶ φωνῆς ἐνάρχεσθαι τόπου. Посидоний свел сущность диалектики к формуле (SVF. II 122. 48): ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων.

Голос: Зенон очевидным образом отталкивается от Аристотелевского de Anima II 8, особенно заключительной части. Об этом свидетельствует не только его дефиниция (fr. 74: ἀὴρ πεπληγμένος, ср. Аристотель 420 b 27: πληγὴ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος, Платон, Тим. 67b. Ибо как Аристотель (420 b 29), так же и стоики (SVF. II 144) отделяют голос от

всего лишь ψόφοι и в качестве примера также приводят кашель, в то время как *Эпикур* fr. 335 ставит последний на одну ступень с природными звуками начальной человеческой речи. О термине σημαντικός (420 b 32) см. *Begründung* S. 157.

Голос как телесный: SVF. II 140. 141. 387. *Диог. Вав.* 18. *Евстафий*. Комм. к «Илиаде», 264, 24. Определение ἀὴρ πεπληγμένος у *Зенона* fr. 74. Наряду с ним исходящее от слуха τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς у *Диог. Вав.* 17 = spiritus tenuis (зато aer ictus, *Donat* p. 367, 5) auditu sensibilis, quantum in ipso est у *Варрона* fr. III, который дает здесь целиком и полностью стоическое учение о голосе, и далее в римской грамматике, ср. параллельные места у *Гетц-Шолля* (Götz-Schöll), далее SVF. II 136 ff. и — об αὐδῇ — 144. В особенности глава Εἰ ἀσώματος ἡ φωνή в доксографии у *Пс. Плутарха* IV 20 и *Пс. Галена* 101, а также у *Геллия* V 11, по всей видимости под влиянием Тавра: περὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων (ср. Hosius und Prächter, RE. V A 62). — *Диог. Вав.* 17 ζῶν μὲν ἐστὶ φωνὴ ἀὴρ ὑφ' ὁρμῆς πεπληγμένος, ἀνθρώπου δ' ἐστὶν ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκτεμπομένη, ... ἥτις ἀπὸ δεκατεσσάρων ἐτῶν τελειοῦται, ср. 20 λόγος ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ ἀπὸ διανοίας ἐκτεμπομένη. SVF. II 167 λέγειν ἐστὶ ... τὸ τὴν τοῦ νοουμένου πράγματος σημαντικὴν προφέρεσθαι φωνήν.

Как Хрисипп признавал за животными лишь ὥσανεὶ μνημονεύειν и ὥσανεὶ θυμοῦσθαι (*Плутарх*, Soll. anim. 961 e; *Сенека* de ira I 3), точно так же лишь ὥσανεὶ λέγειν = ut loqui b. *Варрон* VI 56. То же самое относится к детям; ибо лишь is loquitur qui suo loco quodque verbum sciens point, et is tum prolocutus est, quom in animo quod habuit extulit loquendo (текст по *Струксу* (Stroux) в Antidoron, Festschr. f. Wackernagel S. 309 ff., ср. *Dahlmann*, Problemata V 41). Хрисипп говорит здесь лишь о языке. Артикуляцию голоса он также принял во внимание и дал ей физиологическое объяснение (II 879). Однако эта проблема получила свою остроту лишь благодаря спору о разуме животных. Кратет Малосский, относительно попугаев, делает уступку академикам: χωρὶς τοῦ ἐκπίπτοντος ἤχου ἀποτελεῖται τις καὶ ἔναρθρος φωνή (у *Филодема* de roemat. II, ср. *Йенсен* (Jensen) у *Струкса* там же 312⁴). Большинство стоиков, однако, твердо придерживались убеждения, что лишь человек обладает ἔναρθρος φωνή, ср. *Филон* de somn. I 29 и в *Alexandros* 98; *Сенека* de ira I 3, 7 и др. — Вполне по-стоически Иларий к пс. 51 § 7: linquae humanae officium est, ut naturali impulsione ratione motu vario eodemque moderato vocem in verba distinguat extetque per eam ex confuse erumpentis spiritus sono dissonans ad rerum intelligentiam sermo.

На них Зенон выстраивает собственное учение. Он подразделяет диалектику на две главные части. Первая ведет речь об «обозначениях», *semainonta* (например, слово «лошадь» как звуковое образование) — поскольку все языковые средства выражения суть голосовые изъятия, эта часть даже может прямо называться «О голосе», *Περὶ φωνῆς* — вторая — о том, что «обозначается», о *semainomena* («лошадь» как содержание слова). От своих предшественников, однако, он отличается тем, что четко отграничивает эти словесные содержания от реальных объектов («лошадь» как живое существо), которые относятся уже не к логике: ведь последняя имеет дело лишь с формой логоса. Ибо, в отличие от объектов, *semainomena* не имеют реального, телесного бытия; они существуют лишь в нашем языке как нечто «высказываемое», *λεκτόν*. Этим, однако, они строго отделены также и от «обозначающих» звуковых образований. Мы еще увидим, что стоики всегда мыслят в конкретном созерцании, и при каждом действии или претерпевании тут же представляют себе телесный носитель, выполняющий ту или иную функцию. В случае с голосом они исходят из того, что он механически касается уха слышащего, то есть оказывает телесное воздействие, и делают тот вывод, что и сам он должен быть телесен. Аристотель в сочинении *О душе*, по примеру Платона, объяснил голос как вызываемое душевными силами биение вдыхаемого воздуха о трахеи. Зенон из своего образа мышления приравнял его к самому воздуху и определил его как «выталкиваемый воздух». Конечно, это определение настолько широко, что оно подходит для любого звука (*ἡχος*); в более узком смысле Зенон, безусловно, понимал под голосом голос живого существа; и конечно, когда Диоген Вавилонский определяет голос живого существа, *φωνή*, как «выталкиваемый внутренней силой воздух» (fr. 17), то эта мысль всецело зеноновская.

Однако голос человека существенно отличается от голоса животного. Прежде всего, только человек обладает языковыми инструментами, дающими ему возможность членораздельной речи¹.

¹ О возникновении языка *Штейнталь* (Steinthal) I 168 ff. 319 ff. Определенных свидетельств о стоическом учении немного: SVF. II 146. 151–163; тем не менее, мы, безусловно, можем привлечь *Дион. Гал.*, *Сотр.*

Но это еще не главное. Ибо известной способностью к артикуляции обладают также попугаи и другие птицы. Однако слова, ими произносимые, еще не являются человеческой речью, которую уже Гомер в противоположность животным звукам обозначил особым термином (αὐδή). Они лишь подражают ей, суть лишь ее отображения, ее эхо — или, как еще выражается Хрисипп, когда ему приходится признать за животными побуждения, сходные с человеческими — лишь «как бы язык» (однако — столь же мало как лепетание ребенка, плач или свист, или бессмысленное сочетание звуков есть «голос», — в подлинном смысле настоящий «язык»). Ибо язык есть только там, где голос исходит от мышления, а артикуляция служит тому, чтобы выражать членение мысли и обозначать различные вещи на основе определенного познания. «Человеческий голос есть голос членораздельный и посылаемый мыслью», «Язык есть голос, посылаемый мыслью и обозначающий вещи» — таковы дефиниции Диогена Вавилонского (fr. 17. 20). В самом строгом смысле даже у человека этот язык появляется лишь с четырнадцатого года, после того как его логос достигает зрелости. Отдельные языки — эллинистическая эпоха впервые увидела здесь проблему — различны у племен и народов; однако у них одна функция — служить для выражения мысли.

verb. 16 и Аммоний к de interpr. 34, 20—39, II Аристотеля, и в частности, рассматривать основоположное воззрение Варрона как именно стоическое. Об этом, наконец, *Дальманн* (Dahlmann), *Problemata* V. То, что имена даны осознанно (imposita, θέσει), для него такая же основоположная предпосылка (например VIII I, как и у *Цицерона*, Rep. III 3), как и постулат VI 3: natura dux fuit ad vocabula imponenda homini. То, что слова изобретены utilitatis causa, и что в частности флексия utili et necessaria de causa создана для разгрузки человеческой памяти (impositicia nomina esse voluerunt quam paucissima, quo citus ediscere possent VIII 3 и 5), *Кратет* (а за ним и *Варрон* VIII 27—32) преподносит в качестве учения своей школы (что признано также и противниками IX 48) и дополняет его, принимая во внимание еще и красоту языка. Ибо ведь, согласно Стое, всякая techne переходит πρὸς τὸ τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῇ βίῳ (так же Варрон у Кассиодора, GL. VII 213, 14, ср. *Квинтилиан* II 17, 41).

Воззрение *Эпикура* fr. 334. 335, *Лукреций* V 1028—1090.

В этой теории не принимаются во внимание общие основы языка, данные в анимальной природе человека. Это диктуется стремлением стоиков повсюду строго проводить границу между животным и человеком. Зато именно им принадлежит первенство в четком ограничении понятия языка.

Из понимания сущности языка сама собой вытекает позиция стоиков в древнем споре о его возникновении. Если Эпикур считал возможным допустить между голосом животного и человеческой речью лишь градуальные различия, предполагая, что язык постепенно развился из естественных звуков, коими первые люди выражали свои чувства и впечатления, — то для Стои язык должен был быть порождением логоса, создавшим в словах необходимое и полезное для совместной жизни средство взаимопонимания. Таким образом, имена вещам давались первыми людьми осознанно. С другой же стороны, невозможно, чтобы они основывались на случайности или произволе. Это равно противоречило бы как сущности называющего логоса, так и смыслу названия. Ибо ведь названия должны были обозначать вещи в соответствии с их своеобразием. Так что нам следует предположить, что сам физис сущего и был той путеводной нитью, которой руководствовались дававшие имена¹. «Природа есть великая

¹ Дионисий Галикарнасский De comp. verb. 16 говорит о звуковой живописи поэтов, приводя в доказательство ε 402 и прочее, а затем продолжает: μεγάλη δὲ τούτων ἀρχὴ καὶ διδάσκαλος ἡ φύσις ἢ ποιούσα μιμητικούς ἡμᾶς καὶ θετικούς τῶν ὀνομάτων, οἷς δηλοῦνται τὰ πράγματα κατὰ τινὰς εὐλόγους καὶ κινητικὰς τῆς διανοίας ὁμοιότητας. Ориген говорит в общем и довольно расплывчато: πότερον, ὥς οἶται Ἀριστοτέλης, θέσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα ἢ, ὥς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει, однако добавляет (фон Арним выпускает эти важные слова) ἢ, ὥς διδάσκει Ἐπίκουρος (fr. 334) ἐτέρως ἢ ὥς οἴονται οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα ἀπορρηξάντων τῶν πρώτων ἀνθρώπων τινὰς φωνὰς κατὰ τῶν πραγμάτων. Гораздо более глубокое объяснение дает Аммоний в комментарии к аристотелевскому de interpr. 34, 20 ff., полагая, что противоположные воззрения могли бы постепенно сблизиться, и говорит при этом p. 35, 16, очевидно, имея в виду Стою: οἱ δὲ ... τίθεσθαι μὲν τὰ ὀνόματα ὑπὸ μόνου τοῦ τοῦ ὀνοματοθέτου (стоики говорят об изобретателях имен во множественном числе) τοῦτον δ' εἶναι τὸν ἐπιστήμονα τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων ... κατ' αὐτὸ δὲ τοῦτο θέσει

наставница, одарившая нас способностью подражания, в силу чего мы могли выбирать имена, дающие откровение о вещах по тем или иным сходствам, воздействующим на логос и приводящим в движение мысль».

Тем самым в вопросе о возникновении языка стоики приходят к промежуточному, примирительному решению. Имена даются человеческим логосом посредством определенного волевого акта (θέσει), однако в то же время они имеют естественное происхождение (φύσει), ибо данные вещам обозначения соответствовали их физису.

То, что первые люди действительно поступали именно таким образом, стоики брались доказать и на эмпирическом языковом материале¹. Сторонники концепции о естественном

εἶναι τὰ ὀνόματα, διότι οὐ φύσις, ἀλλὰ λογικῆς ἐπίνοια ψυχῆς ὑπέστησεν αὐτά, πρὸς τε τὴν ἰδίαν ὁρῶσα τῶν πραγμάτων φύσιν καὶ πρὸς τὴν ἀναλογίαν τοῦ ἄρρενος καὶ θήλεος, τῶν κυρίως ἐν τοῖς θνητοῖς ζῷοις ὁρᾶσθαι πεφυκῶτων. Последнее затем получает дальнейшее распространение совершенно в духе Стои (ср. SVF. II 1070. 1066 и Т. I с. 51); далее р. 36, 23 τὰ γὰρ ὑπὸ τοῦ ὀνοματοθέτου τιθέμενα ὡς μὲν οἰκείως ἔχοντα πρὸς τὰ πράγματα οἷς κεῖνται, 'φύσει' ἂν καλοῖντο, ὡς δὲ τεθέντα ὑπὸ τινος 'θέσει'. Когда Аммоний р. 35, 33 устанавливает правила употребления мужского и женского артиклей с именами богов, с названиями неба и земли, и, наконец, с τῶν ὑπερκοσμίων ἐνέργειαι, это приводит на память, как Варрон, опираясь на Стою, в Книге V руководствуется в своей этимологии разделением космоса, а в VI переходит к бестелесному (Дальманн с. 38). Пример παιδίον для οὐδέτερον — как и в написанном под стоическим влиянием (Дальманн с. 52) разделе у Аполлония de conī. 215, 18.

¹ Платон, Krat. 422e, ср. Лукреций. V 1030. Об ἐγὼ согласно Хрисиппу — Нигидий Фигул у Геллия X 4, 4. — Подход изобретателей имен согласно Варроновым «Дисциплинам» (об этом см. Дальманн RE. Suppl. VI 1205 и 1259) изображает Августин в de dialectica (Варрон, L. I р. 238, 13 G.-Sch.), очевидно, руководствуясь стоическим учением. Не подлежит сомнению также и то, что наречение имени мыслилось как нечто параллельное с процессом познания и образованием понятий (Диокл SVF. II 87, ср. Штейнталь (Steinthal) I 332 ff.)). Непосредственное чувственное впечатление получается (erfolgt) κατὰ περίπτωσιν. Секст III 40 и X 250 обобщает распространение образования

происхождении языка еще во времена Платона в качестве довода обращали внимание на то, что подражание голосом можно расценивать так же, как и жесты, которыми человек обозначает предметы за неимением слов. Непосредственную связь между тем и другим констатировала и Стоя. «Когда мы говорим о нашей собственной персоне, — говорит Хрисипп, — мы произвольно указываем пальцем на область сердца; и наше слово $\delta\upsilon$ имеет такую форму, что, произнося первый слог, мы в том же направлении совершаем движение нижней челюстью» (SVF II 895). Однако и в иных случаях, по мнению стоиков, структура слов явственно свидетельствует о стремлении к подражательно-му обозначению предметов. Самым надежным доказательством могут служить звукоподражательные слова, в которых мы передаем голоса животных или иные звуки. Наряду со слухом, однако, на формирование имен оказывали влияние также осязание и вкус. То, что человек воспринимал как приятное, мягкое, гладкое, он выражал с помощью мягких, текучих букв, таких как λ и m (как, например, «мед» называется $\mu\acute{\epsilon}\lambda\iota$), тогда как для обозначения грубого и острого использовались такие согласные как g . Здесь, следовательно, чувственное восприятие непосредственно вело к наименованию, в котором отображалась природа

понятий под общим термином $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$, и *Эпиктет* I 6, 10 также подчеркивает как важное: $\kappa\alpha\iota\ \nu\eta\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\iota\omicron\mu\epsilon\nu\ \alpha\pi'\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu\ \epsilon\pi'\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \tau\grave{\alpha}\ \omicron\upsilon\tau\omega\ \pi\omega\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\iota\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$. Это $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\iota\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$, которое Диокл SVF. II 87 ошибочно превращает в $\omicron\mu\iota\omicron\tau\acute{\eta}\varsigma$, очевидным образом лежит в основе Августинской *vicinitas* 239, 27 ff. (возможно, попутно эта широкая категория восприняла в себя и нечто от стоической $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, ср. *Диокл и Сенека* ep. 120, 5.). *Similitudo* у Августина есть $\omicron\mu\iota\omicron\tau\acute{\eta}\varsigma$ Диокла, $\acute{\alpha}\beta\upsilon\sigma\iota\omicron$ = $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\chi\eta\rho\iota\varsigma$, *contrarium* у Диокла скорее = $\epsilon\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$, нежели $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\phi\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$ (так довольно часто у Корнута 5, однако в особенности об эвфемизме, ср. *Афен.* 90 b). Насколько точно Стоя провела параллель к образованию понятий, сказать невозможно, равно как и невозможно сказать, в какой мере Августиново разделение *vicinitas* (*per efficientiam*, *per effecta*, *per id quo continetur*, *per id quod continet*, *a parte totum*, *a toto pars*) является древне-стоическим.

К $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\tau\iota\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\varsigma$ SVF. II 146 ср. у *Августина* p. 239, 10 и 240, 22 *cunabula*.

объекта. Однако как в нашем познании приобретенные на основе чувственного опыта представления побуждали к дальнейшему образованию понятий, так и при наименовании вещей люди по известным ассоциациям создавали новые обозначения. Внешнее сходство порождало и сходные имена; однако и внутреннее сродство побуждало к переносу и несобственному наименованию. Иной раз предмет мог получить обозначение даже от своей противоположности.

О том, насколько высоко стоики оценивали сознательную деятельность человеческого интеллекта в образовании языка, может свидетельствовать одна частность: глубинный смысл флексии существительных и глаголов они усматривали в том, что нарекавшие имена стремились тем самым ограничить число необходимых для запоминания слов. Однако это ничего не изменяло в стремлении «крестителей вещей» обозначать естественное бытие. Стоики с определенностью заявляют, что первые люди должны были обладать способностью познавать сущность этого бытия. Если Эпикур предполагал, что людям пришлось подниматься от полуживотного состояния к современным культурным высотам, то стоики, напротив, верили, что первые люди еще ближе стояли к божественному возникновению и обладали гораздо более чистым познанием. Ибо, хоть их опыт и не простирался настолько широко как опыт позднейшего культурного мира, зато тем скорее и свободнее могли у них развиваться понятия и представления, естественно вырабатывающиеся в душе на основе разумной способности и вырастающие из непосредственного переживания. В частности в религиозной и этической области, где воззрения позднейших были замутнены многочисленными влияниями, логос первобытных людей был еще чист, что сказалось среди прочего и в наречении имен. Поэтому для Стои, в отличие от Платона, отнюдь не является бесполезной тратой времени при исследовании вещей задаваться вопросом о смысле их имен: для них поступать так значит верить свой путь знающему проводнику. Поэтому этимология, исследование в поисках истинного содержания слов, представляет собой для Стои необходимую методическую задачу, и в частности ее приверженцы

употребили бесконечное количество труда на истолкование древних религиозных имен.

Стоики вполне ясно представляли себе трудность задачи. Если уже первым присвоителям имен, дабы обозначить полноту явлений, пришлось идти разными путями, то позднейшее развитие уже с необходимостью должно было повести к тому, что язык, так же как и само мышление, стал утрачивать свою первоначальную чистоту. До сей поры отчетливо прослеживается, например, их первоначальная тенденция не только разграничивать естественный род у живых существ, но и, сообразно с сущностью, употреблять формальное обозначение рода в именах неодушевленных вещей. Тому, что мы воспринимаем как активное, например, небо и реки, мы даем мужские имена, пассивно же воспринимающей земле — женское; однако в словоупотреблении, *synetheia*, многое затем стирается, так что мы в конце концов говорим даже «дитя». Так, имя одного города Фивы имеет в греческом языке форму множественного числа; некоторые глаголы, такие как *μάχεσθαι*, при активном значении имеют пассивное образование. «Бессмертный» имеет позитивное значение, однако формально представляет собой *privativum*; в случае с «бедностью» все как раз наоборот. Можно найти бесчисленные несообразности между языковой формой и содержанием слова. Хрисипп посвятил этому вопросу многотомный труд об «аномалии», содержание коего Варрон обобщает в начале своей *De lingua latina* IX, резюмируя, что сочинение стремится показать, как весьма часто сходные понятия выражаются различными словами, а различные понятия — сходными словами. Позднее затем специально для учения о словоизменении Кратет показал аномалии словоупотребления, взяв их под защиту в жарком поединке с александрийскими поборниками аналогии. Равным образом и многозначность словоупотребления была признана стоиками в широчайшем объеме. Все трудности лишь подстегивали их исследовательское рвение. Однако оно еще не могло увенчаться успехом до тех пор, пока не были открыты простейшие законы словообразования и чередования звуков. Исследователи с необходимостью держались за внешнюю форму или

руководствовались при объяснении заведомо предполагаемым смыслом. В словообразовании¹, равно как и в словоизменении, стоики предполагали механические дополнения, выпадения, перестановку или изменение букв и слогов, а произвольность их подхода при установлении первоначальной формы слова, причин появления того или иного имени или его истинного смысла (например, при истолковании имени Гера как ἄήρ, «воздух») — уже в древности вызывала насмешки и возражения.

Однако, прежде чем подойти к первобытным началам языка, требовалось понять строение языка современного². Такую задачу осознанно поставил перед собой Зенон, тем самым положив начало систематическому языкознанию. Он прекрасно понимал, что идет новыми путями, однако и здесь тщательно использовал

¹ Варрон говорит VI 1: Chrysippus et Antipater verba ex verbis ita declinari scribunt, ut verba litteras alia assumant, alia commutent. Те же самые категории πρόθεσις ἀφαίρεσις ἀλλοίωσις, к которым, согласно V 6 и Квинтил. I 5, 10, присовокупляется еще и μετάθεσις (traiectio), [используются] также для объяснения словоизменений и в метрике. Ср. Дальманн с. 31. Согласно Эпиктету I 6, 10, они употреблялись также и в учении об образовании понятий. (Совершенно вторичным образом в физическом смысле у Филона, Aet. mundi I 13). — В соответствии с ними, например, Хрисипп объясняет διδάσκω через διάσκω от τὶ ἄσκῶ. Критика стоического метода (прежде всего против Варрона) у Квинтилиана I 6, 32 (где также lucus a non lucendo).

² Стоическое учение о языке хорошо описано еще у Рудольфа Шмидта (Rudolf Schmidt), Stoicorum grammatica, Halle 1839, ср. *Begründung* S. 157 ff. Наиболее важные данные из Диог. Бав. Π. φωνῆς fr. 20–22, так, например, определение Lexis = φωνῆ σημαντικὴ ἀπὸ διανοίας ἐκτεμνομένη (к тексту *Begründung* 159). τοῦ λόγου στοιχεῖα Хрисипп (SVF. II 148). Скорее, в основе лежит представление о том, что в предложении «Учитель наставляет ученика» nominativ есть нормальная форма, в которой имя «стоит прямо», в то время как слово «ученик» под влиянием «управляющего», как мы говорим, глагола, «склоняется». Противники (SVF. II 164), правда, возражали, что обозначение «прямой падеж» содержит в себе противоречие. Однако термин ptosis еще до Зенона был уже настолько истертым, что тот недолго думая использовал его для обозначения падежа. ὀνομαστικὴ Дион. Фрак. 31, 5.

всю работу своих предшественников. Опираясь на старую теорию, которой следует также и Аристотель в своей «Поэтике» (20), он пошел от простейших составных частей языка, выделив семь гласных (φωνήεντα) α, ε, η, ι, ο, υ, ω, и шесть взрывных согласных (ᾠφωνα) β, γ, δ, π, κ, τ и, без сомнения (традиция, правда, не сохранила об этом никаких сведений), как и Аристотель, не преминул сказать и о сущности прочих звуков. Простейшими звуковыми сочетаниями также и для него являются слоги. Из этих элементов образуется лексика, «голос, изображаемый уже в письменных знаках». Он отличается от простого звука, однако может быть чистым подражанием таковому, как, например, слово *blityri*, передающее звучание струн. В логос лексика превращается только тогда, когда она служит в качестве «обозначения» для известного объекта. «Логос есть означающий голос, посылаемый мыслью».

Слово «логос», так же как и слово «голос» (φωνή), стоики употребляют во множестве смыслов. Оно может означать отдельное «знаменательное» (*bezeichnende*) слово, но также и высказывание, логическое заключение или осмысленную взаимосвязь постулатов. Такую смысловую взаимосвязь имеют в виду стоики, различая определенные «части», или, как и здесь охотнее сказал бы Хрисипп, «элементы» логоса.

С давних пор признавалось неоспоримым, что имя и глагол являются несущими членами в теле языка. Платон рассуждал об их соединении в связи с предпринятым им исследованием об истинном содержании суждений и определил их сущность следующим образом: глагол, или рема, служит для выражения действия, тогда как онома есть языковое обозначение для действующего (*Соф.* 262). В занятиях риторикой, кроме того, особое внимание уделялось «связующим членам», *syndesmoi*, союзам, ибо от их верной расстановки зависела ясность и обозримость речи, *sapheneia*. По этой же причине ритор Анаксимен призывал также (*сар.* 25) к тщательности в употреблении «суставов», *arthra*, под коими он понимал артикль и указательное местоимение. Эти четыре Аристотель поэтому перечисляет в своей «Поэтике» в разделе о поэтическом выражении как его части, однако наряду

с буквами, слогами и самим логосом. На него в существенных моментах опирался Теофраст. Для последнего эта классификация также была вопросом риторической лексики. Лишь Зенон разглядел здесь чисто языковой феномен. Он четко обозначил понятие «части речи» и сделал его основой своего систематического представления. В отношении же содержания он оставил в неприкосновенности четыре части: *opota*, *rhema*, *arthron* и *syndesmos*. Лишь Хрисипп предпринял здесь исправление, исходя из принципиальной философской позиции школы. А именно, поскольку Стоя проводила четкое различие между реально существующими отдельными вещами и всего лишь «сказываемыми» общими понятиями, из *opota*, которое он ограничивал именами собственными, он выделил *apellativum* (προσηγορία) в качестве самостоятельной части речи.

Также и в том, что касалось отдельных частей речи¹, стоики в значительной мере опирались на своих предшественников, однако определили их сущность точнее, указав тем самым путь

¹ *Begründung* 164 ff. Epitheton некоторые называли также катηγορικόν (*Schol. Дион. Фрак.* 223, 23), на том основании, что он высказывает нечто о самостоятельном имени, что, по всей видимости, представляло собой стоическую попытку постичь его своеобразие. Ср. также *Дион. Фрак.* 34, 3. Arthron *Диог. Вав.* 22 определяет как στοιχείον λόγου πτωτικόν, διορίζον τὰ γένη τῶν ὀνομάτων καὶ τοὺς ἀριθμούς. Это касается прежде всего артикля; однако стоики причисляли к arthra также и местоимения, в частности дейктические и «анафорические», относительные, которые, как самостоятельный «артикль» в эпическом языке, получают свое значение через предшествующее имя. Различие они усматривали в том, что эти местоимения в качестве ὀρισμένα всегда обозначают отдельные конкретные объекты, тогда как артикль в таких случаях как ὁ δειπνῆσας παῖς κοιμάσθω — может иметь также и общее, а значит, «неопределенное» (ἀοριστῶδη) значение. Ср. *Аполлоний de pron.* 5, 13 ff. (также *synt.* I 94, 16), который подробно развивает их учение, дабы в свою очередь показать, что местоимения представляют собой особую часть речи. Римляне, не имевшие в своем языке артикля, воспользовались стоическим учением как поводом для различения *pronomina finita* и *infinita*, *Присциан* XI 548, II (Partit. 492, 6), II 54, 12, XVII 139, 22, *R. Schmidt* 42. Относительно того, как стоики

грамматикам и создав терминологию, которая позднее, через посредничество латинян, возобладавала на всем Западе. К именам они относили также и прилагательное, epitheton, который в греческом путем одного лишь прибавления артикля весьма просто может стать существительным, к arthron кроме артикля — еще и местоимения, к «связующим части логоса» syndesmoi — также «помещаемые перед именем связи», предлоги (Проветикой συνδεσμοί, προθέσεις), которые, однако, в их мнении, значительно уступали связующим предложение воедино союзам, ибо в составных суждениях и заключениях эти последние формально указывали на логическую связь. Предложенное ими с философской точки зрения деление на копулятивные, дизъюнктивные, силлогистически-гипотетические, следствия, причинные и тому подобные союзы было принято на вооружение грамматиками. За пределы пятеричного количества частей речи впервые вышел лишь ученик Диогена Антипатр Тарсийский, присоединив в качестве шестой mesotes, долженствовавшую охватывать собой также и промежуточные звенья (Mittelglieder). Под ней он в частности подразумевал наречие (epirrHEMA); однако позднее стоики стали столь широко пользоваться этим удобным понятием, что оно, по словам одного римского грамматика, превратилось для них во всеобъемлющее (pandektes), в

оценивали interrogativa, которые они после *Присциана* II 61, 5 стали причислять к arthra, ясности нет. ...

Стоики отчетливо определяли среднее положение причастия, которое в качестве глагольной формы «принимает участие» в образовании флексии имени (отсюда μετοχικόν, μετοχή), а равно и по своему значению стоит во взаимном отношении к имени (например, φρονῶν — φρόνιμος); *Присциан* XI 548, 9. 14 (ἀντανάκλαστος προσηγορία); *Плутарх*, Quaest. Platon. 6 p. 1011 c; *Дальманн* в комментарии к Варрону, L. 1. VIII 144 ff. ...

Глагол *Диог. Вав.* 22 определяет как μέρος λόγου σημαῖνον ἁ σύνθετον κατηγορήμα. Соответственно должно было звучать и определение имени. Диоген, однако, дает лишь те определения, которые появились после Хрисиппова разделения имени на имя собственное и нарицательное (apellativum), ὄνομα = μέρος λόγου δηλοῦν ἰδίαν ποιότητα, προσηγορία = μέρος λόγου σημαῖνον κοινὴν ποιότητα.

некий сундук, куда складывают все, чему не нашлось подходящего места.

Однако в истинном смысле слова творческое достижение Стои заключается в ее учении о флексии, в коей стоики усматривали особенно гениальное изобретение творцов языка. В частности, внимание Зенона с необходимостью было привлечено изменением имени, так как в его родном языке оно практически полностью исчезло. В результате он создал учение о склонении, сразу же построив его в той самой форме, в какой оно в целом преобладает и по сей день¹. Правда, слово «падеж», *ptosis*, часто встречается еще у Аристотеля; но тот использует его еще вне четкой терминологии и по отношению ко всему, что принадлежит к определенному роду, «подпадает» под определенное понятие или определенный метод, грамматически — по отношению к любому изменению основной формы: в отношении падежа имени, так же как и глагольных форм, для обозначения превосходной степени и наречия. Лишь Зенон впервые четко обозначил падеж как понятие. Он ограничил его сферу одним лишь именем, однако дал ему столь строгое определение, что уже Хрисипп мог написать книгу под заголовком «О пяти падежах». Это те самые пять падежей, которые сегодня выглядят для нас как сами собой разумеющиеся (в духе Стои мы могли бы сказать — как природоданные). Также и различие между основной формой и формами склонения или спряжения уже было известно Зенону, который и противопоставил падеж, позднее обозначенный

¹ Примеры с *πτῶσις* у Аристотеля в Указателе Боница (Bonitz). Учение Стои о падежах: *Begründung* 167 ff. *Χρυσινν*, Π. τῶν πέντε πτώσεων SVF. II р. 6, 2. Против попытки Зиттиха (Sittig) вывести древность структуры наших падежей и возникновения самого обозначения (Tüb. Beitr. Altertumsw. XIII), из Анакреона fr. 3, показав, что уже в его время существовало развитое учение о падежах ионийского происхождения — Барвик (Barwick), *Gnomon* IX 587 и *Begründung* 168 (также и против объяснения Зиттиха ὀρθή — πλάγια πτώσις из игры в бабки). — Πτώσεις πλάγῳ SVF. II 183. Объяснение ὀρθή из вертикального направления падения мысли из души (SVF. II 164) безусловно, является вторичным.

грамматиками как *nominativ*, в качестве *casus rectus* — падежам *obliqui* (πτῶσις ὀρθῇ ὁ πλάγιοι).

При рассмотрении отдельных падежей само собой возникло обозначение *vocativ*, κλητική. Дательный, δοτική, Зенон назвал так потому, что более всего в глаза бросалась связь с глаголами передачи (в самом широком смысле). В случае с четвертым падежом он в качестве характерной черты отмечал, что между глаголом и стоящим в этом падеже именем имеет место отношение причины (αἴτιον) и действия (αἰτιατόν)¹, причем имя может обозначать не только объект действия, но и то, в чем действие вызывается (учитель преподает «знания», но и учит «ученика»). Поэтому он назвал его αἰτιατική, из чего римляне, в результате причудливого недоразумения, выводя слово из αἰτιάσθαι, сделали «винительный падеж», *accusativ*.

Также и *genetiv* латинян берет свое начало от ошибочного понимания. Ибо греческое выражение γενική, в твердом стоическом словоупотреблении, указывает не на происхождение, а на род (*Gattung*). Он обозначает «всеобщий» («*generell*») падеж, падеж в его наиболее общей функции. Это, согласно пояснению одного из грамматиков (*Choiroboskos*, *Proll.* 112, 14), значит следующее: *Accusativ* сочетается (за редкими исключениями) лишь с глаголом, и лишь в определенном употреблении, *Dativ*, кроме того, с прилагательным; и лишь *Genetiv* неограниченно соединяется со всеми частями речи, также и с существительным. Поэтому он заслуживает того, чтобы стоять впереди «специальных» падежей. С указанной точки зрения сразу становится понятной очередность, в которой Зенон раз и навсегда расположил падежи.

Образование отдельных форм как имени, так и глагола, стоики внешне объясняли прибавлением, опусканием, перестановкой и изменением букв.

¹ Объяснение αἰτιατική дал *Тренделенбург* (*Trendelenburg*), *Acta Soc. Graec. Lips.* I (1836) S. 123, указав на αἰτιατόν у Аристотеля *Anal. Post.* II 16. Учитель и ученик как αἴτιον — αἰτιατόν у *Симпликия* к Эпиктету, *Ench.* 37, ср. *SVF.* II 346. γενικός = общий *SVF.* II 81. 329. 334 и *Begründung* 172 ff.

В отношении глагола¹ нам неизвестно, смогли ли они оценить по достоинству греческие *Modi* (в семитском нет ничего подобного). *Aktiv* и *Passiv* они, вероятно, как и грамматики, восприняли как способы поведения глаголов, однако едва ли смогли понять *Medium* в его своеобразии; Хрисипп рассматривает глагол, имеющий пассивную форму при активном значении, как аномалию.

Важнейшим достижением Стои в этой области является впервые представленное ею систематическое учение о временах², о котором до нас, к счастью, дошли подробные сведения от поздних грамматиков (Стефан в схолиях к Дионисию Фракийскому с. 250, 26 и Присциан VIII 51 ff.). Согласно этим сведениям, стоики разделили времена на «определенные», в которых выражается, является ли действие длящимся или завершенным, и «неопределенные», где этого не происходит, придя к следующей схеме:

А. Определенные времена (χρόνοι ὁρισμένοι):

I. длящиеся (παράτατικοί):

а) в настоящем: *Praesens* (ἐνεστὼς παράτατικός);

б) в прошлом : *Imperfekt* (παρῳχημένος παράτατικός).

II. завершенное (συντελικοί):

а) настоящее: *Perfektum* (ἐνεστὼς συντελικός);

б) прошлое: *Plusquamperfektum* (παρῳχημένος συντελικός).

В. Неопределенные времена (χρόνοι ἀόριστοι):

а) будущее : *Futurum* (μέλλων ἀόριστος);

б) прошлое (παρῳχημένος ἀόριστος).

¹ Синтаксически стоики отделяют ὀρθὰ κατηγορήματα, таких как ἀκούω, от ὑπτία, таких как ἀκούομαι (τὰ συντασσόμενα τῇ παθητικῇ μορίῳ), SVF. II 183. ἐνέργεια и πάθος SVF. II 185. *Дион. Фрак.* 48, I обозначает ἐνέργεια и πάθος как два диатезиса глагола. *Begründung* 179.

² Относительно учения о временах ср. *Stoa und Semitismus* S. 260. Поскольку стоическая схема предполагает четкое разделение перфекта и аориста, которое к половине третьего столетия начало стираться (Wilh. Schulze), у нас, безусловно, есть право с уверенностью возводить его к Зенону.

Поскольку в будущем¹ неопределенность естественна, — для времени, которое мы до сих пор называем точно так же, они применяют термин «аорист» безо всякого дополнения.

Для оправдания этого разделения стоики также указывали на формальное родство, одинаковость согласных в $\tau\acute{\upsilon}\pi\tau\omega\ \delta\ \epsilon\tau\upsilon\pi\tau\omega$, $\tau\acute{\epsilon}\tau\upsilon\phi\alpha\ \delta\ \epsilon\tau\epsilon\tau\acute{\upsilon}\phi\epsilon\upsilon\upsilon$, а также на Сигму в Futurum и Aorist; определяющей, однако, была внутренняя функция.

Существенно в этой схеме то, что принципом разделения становятся здесь не три временных ступени: настоящее, прошедшее и будущее, а виды глагола (Aktionsarten). Тем самым Зенон вступил в противоречие с Аристотелем, сформулировавшим в «Поэтике», 20 отличие глагола от имени как состоящее в том, что его отдельные формы указывают на временную ступень, например, настоящее или прошедшее. В этом же самом пункте от Зенона отошли грамматики (в остальном перенявшие стоическое учение о временах), тут же предприняв деление по временным ступеням (Дион. Фрак. 53, 1). Каким образом Стоя сделалась тут исключением, гадать не приходится. Ибо в семитском основные формы глагола, такие как *gatal* и *jigtol*, действительно обозначают только заверченный или длящийся характер действия, тогда как принадлежность к настоящему, прошлому или будущему явствует лишь из синтаксических связей. Нет сомнения в том, что стоическое понимание языкового строя было определено семитским восприятием, и довольно явные признаки говорят в пользу того, что и в этом моменте уже сам основатель школы определил собою ее путь.

¹ Ср. *Stephanos*, Schol. Дион. Фрак. 250, 20. — Об эпохе Платона, Тим. 37 с ff.; *Аристотель*, Физ. IV 11 и SVF. I 93, II 510 Ζήνων μὲν πάσης ἀπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπε, Χρῆσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως (добавление делает Хрисипп, поскольку вне мира не существует движения), ср. 509. 511–519, а также *Варрон*, L. 1. VI 3 и др. О бесконечной делимости времени, как и *Аристотель* (например, 263 b 27), также Хрисипп у *Плутарха*, Comm. Not. 41. 42. μόνον δ' ὑπάρειν φησὶ τὸν ἐνεστώτα SVF. 509. 518. Как Хрисипп, так же и *Аполлодор* fr. 8, ср. *Архедем* 14 (ὅν как граница). Критика стоического понимания времени у *Плотина* III 7, 8. Дальнейшее позднее.

Значение слова *durativ* Присциан (VIII 414, 24) определяет так: «Высказывание “я пишу” означает, что я уже что-то написал, но еще не закончил. Следовательно, *praesens* есть нечто протяженное, которое без видимой границы связует прошедшее и будущее». Это воззрение уходит своими корнями во вполне определенное чувство времени. Платон в *Тимее* установил, что время не имеет точки приложения к вечно пребывающему равным себе бытию, но привязано к движению мира явлений, разделяющемуся ходом небесных светил на «было», «есть» и «будет». Для Аристотеля время тоже означает «раньше» или «позже» в движении материального мира. После них и стоики связали время с движением; однако когда они теперь определяют время как «протяженность движения», для них это несет в себе особенный смысл. Хрисипп перенял у Аристотеля и то воззрение, согласно которому время есть бесконечно делимый континуум, однако заключил из него, что у нас нет права говорить о каком-либо точечном «теперь», ибо при ближайшем рассмотрении это «теперь» постоянно распадается на прошедшее и будущее. С другой стороны, лишь о настоящем мы могли бы сказать, что мы переживаем его как наличествующее (*vorhanden*). Он, следовательно, воспринимает время как некий поток, равномерно влекущий нас вперед. Три временных ступени сливаются в одно; единственное переживание есть длительность, и граница ощущается лишь там, где процесс или действие приходят к завершению. Так что в учении о временах стоиков находит свое выражение не только иное языковое ощущение, но и иное ощущение времени. Это связано с их глубочайшей сущностью. Стоики живут лишь настоящими задачами, вырастающими из невременного предназначения человека. Исторический смысл столь же чужд им, как и забота о далеком будущем. «Не то важно, что сделано, но что должно быть сделано» — в этом для Сенеки (*Nat. Qu.* III рг. 7) смысл и ядро стоического искусства жизни.

Стоическое учение о языке сразу же оказало сильное воздействие. Еще младший современник Зенона, Клеохар¹, ис-

¹ Клеохар у *Псевдо-Геродиана*, de fig. Rh. Gr. III, 97 Sp., склоняет имя Демосфена по всем падежам в последовательности, установленной

пользовал его учение о падежах в своих риторических занятиях. Александрийская филология, правда, поначалу выглядела неприступной; однако Аристарх признал значение систематической теории языка, впрочем, из собственных языковых познаний обогатив стоическое учение и внеся в него некоторые изменения. Он увеличил количество частей речи до восьми, хотя и выпустив разделение Хрисиппа между именами собственными и *apellativum*, но зато посчитав отдельными частями причастие, местоимение, предлог и наречие. Учение о временах при нем было переработано на основе греческого восприятия. Однако, несмотря на все это, магическое влияние Стои было так сильно, что сделавшийся бессмысленным термин «aorist» продолжали употреблять. Дионисий Фракийский заимствовал для своих *technē* из руководства Диогена Вавилонского не только план и строение, но также и терминологию, все учение о флексии имени и многое другое. Его небольшая книжечка стала основанием, на котором строили греческие грамматики последующего времени. Впрочем, также и римляне опирались на нее или на сходное изложение. И уже через римлян учение о языке проникло в новое время, став определяющим для всей западной культуры. Основоположниками же его являются стоики.

Зеноном, намекая при этом на их названия. *Begründung* 175. Об отношении грамматиков к Стое там же, 181. Еще у Аммония в комментарии к аристотелевской *de interpr.* p. 43 перипатетикам противопоставляются *οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ ὡς τούτοις ἀκολουθοῦντες οἱ τὴν γραμματικὴν τέχνην μετιόντες*, а Филон (SVF. II 99) заявляет, что грамматика занимается лишь элементарным обучением и экзегезой, тогда как глубокое учение о языке создано лишь философией. — Аристарх: *Квинтилиан* I 4, 20, ср. *Дион. Фрак.* 23, 1 τοῦ δὲ λόγου μέρη ἐστὶν ὀκτώ· ὄνομα ῥῆμα μετοχή ἄρθρον ἀντωνυμία πρόθεσις ἐπίρρημα σύνδεσμος. Барвик показал, что римская грамматика восходит к греческой *technē*, которая в некоторых моментах была еще более близка Стое, нежели грамматика Дионисия, и склонен считать ее более ранней, происходящей еще из *Пергама* (262). Однако скорее нам все же следует предполагать обработку в духе Стои «Грамматики» Дионисия. *Begründung* 189.

Языковые содержания и формы мышления¹

Исследования языковых средств выражения обеспечили основу для того, чтобы прийти к ясности и относительно высказываемого в них содержания, ο *semaitomena*. Здесь стоики исходили из синтаксических отношений, однако всегда рассматривали их уже с точки зрения того, каким именно образом в них отображаются формы мышления, приблизившись на этом пути к учению о суждении, заключении и доказательстве, то есть к «логике» в современном смысле.

В качестве несущей опоры предложения² они, следуя верному языковому чутью, признали сказуемое, «*katagorema*». Они рассматривали как таковое и связку из частицы и имени; однако собственно сказуемым для них было лишь «несоставное», образованное единственной глагольной формой. Простое «пишет» есть, правда, всего лишь «неполное высказывание» (λεκτὸν ἐλλιπές); лишь в том случае, когда к нему присоединяется имя, или оно явствует из взаимосвязи всего высказывания («Сократ пишет»), возникает полноценное предложение (λεκτὸν αὐτοτελές). Однако даже если при глагольной форме, такой как «он слушает», отсутствует необходимое по смыслу объектное дополнение, налицо всего лишь

¹ *Прантль* (Prantl) I 438–496 (чьа ругань в отношении «глупости» Стои призвана скрыть отсутствие у него самого способности исторического погружения).

² катηγόρημα в качестве дополнительного определения носит также имя σύμβαμα SVF. II 184. Поскольку *Диог. Вав.* 22 определяет ῥήμα как μέρος λόγου σημαίνον ἀσύνθετον катηγόρημα, ему должен было быть известно также и составленное из связки и имени сказуемое. — Лекτὰ ἐλλιπῇ SVF. II 181–185. ἐλαττον катηγόρημα у Стобея, *Ecl.* II 76, 2 и у *Аполлония Дисколоса*, *Synt.* III p. 403, 1 (согласно С В, ἐλαττον ἢ катηγορήματα А). Согласно SVF. II 184, [выражение] ἐλαττον (ἥττον) ἢ катηγόρημα (παρὰ σύμβαμα) представляет собой исторически унаследованную традицию; оно не подлежит исправлению (так в Zenon und Chrysipp 202²), его лишь следует принимать как позднейшее изменение, ср. II 187 πλείονα ἢ ἀξιώματα.

«сокращенное сказуемое» (ἔλαττον κατηγορήμα)¹. При синтаксическом анализе стойки не удовлетворялись одним лишь разделением на актив и пассив, но точно определяли, имеет ли глагол самостоятельное значение без соединения с другими именами («он идет»), или таковое соединение имеет место, и какого оно рода. Случаи, в которых имя в косвенном падеже соединяется с глагольной формой третьего лица («мне жаль» (es reut mich)²), они рассматривали как всего лишь факультативную форму сказуемого.

Среди полных предложений³ по их модальности они различали вопрос (с вопросительным словом и без него), побуждение, клятву, молитву (желание), условие, обращение и отчасти иные виды. Однако с философской точки зрения им было важно лишь предложение суждения, аксиома, формулирующая полагание в уме некоторого факта и претендующая на объективность. Аксиома для них есть «полное высказывание, которое либо истинно,

¹ ὀρθόν («прямым», ἐκ τῆς τῶν παλαιότων μεταφορᾶς Schol. Дион. Фрак. 247, 10) сказуемое называется в том случае, если «управляемое» имя добавляется в πῶσις πλῆγία, ὑπτιόν (= «брошенным навзничь») — если оно обозначает то или иное причиненное со стороны претерпевание, οὐδέτερον — если не имеет места ни то, ни другое, но действие передается как не принимающее во внимание какое-либо иное лицо, или иную вещь (περιπατεῖ), ἀντιτερονθός (возвратным) — если действие обращается на самого действующего (κεῖρεται = он бредет). SVF. II 183, ср. прим. к 45 Z 30 и *Begründung* 179. Σωκράτει μέλει как παρασύμβαμα II 184.

² В русском языке более иллюстративна конструкция «меня знобит». — *Прим. перев.*

³ Λεκτὰ αὐτοτελῇ καὶ ἀπλᾷ ἀξιώματα SVF. II 186–206. Ср. 186 διαφέρει δὲ ἀξίωμα καὶ ἐρώτημα καὶ πύσμα καὶ προστακτικὸν καὶ ὀρκικὸν καὶ ἀραιτικὸν (187 εὐτικὸν) καὶ ὑποθετικὸν καὶ προσαγορευτικὸν καὶ πρᾶγμα ὁμοίον ἀξιώματι (например, ὡς Πριαμίδῃσιν ἐμφερῆς ὁ βουκόλος *Еврипид*, Александр 25 Sn.), наверняка согласно самому Хрисиппу, SVF. II p. 106, 4, ср. SVF. II 188, далее Prolegg. Rhet. p. 187 Rabe. 'Αξίωμα 186 ff.; этот термин с очевидностью выведен из ἀξιοῦσθαι ἢ ἀθετεῖσθαι (II 193. 237), высказывания о будущем и клятвы II 197. 198. Еще древние эллины, говоря о ψεῦδος, прежде всего подразумевают объективную данность, ср. *Luther*, "Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum, Leipzig, 1935, 80 ff. (G ttinger Diss.).

либо ложно». Существенным при этом является характер чистого суждения. Прочувствованное восклицание, как в стихе Еврипида: «Как похож сей пастух на сыновей Приама!» есть лишь нечто «подобное суждению». С другой стороны, решение о том, истинно ли суждение или ложно, зависит исключительно от объективной составляющей, даже если высказывание относится к будущему. И в случае с обещанием в этом отношении важна не субъективная позиция, а лишь позднейшее выполнение сказанного.

Чисто объективными точками зрения стоики руководствуются и при выделении различных видов суждения⁴. Они говорят о «хорошо обоснованных», об «убедительных» суждениях, склоняющих наш Логос к согласию; особо выделяют суждения, имеющие в качестве подлежащего указательное местоимение, тем самым отсылая к тому или иному фактическому содержанию. Они задаются вопросом о том, каким образом суждения обозначают реальное отношение, являются ли они «возможными» или «невозможными», «необходимыми» или «не необходимыми», и могут ли они в изменившихся обстоятельствах превратиться из истинных в ложные.

Опираясь на Аристотеля, они исследовали сущность контрарной (*konträr*) и контрадикторной (*kontradiktorisch*) противоположности⁵, уделив также особое внимание негативным

⁴ Εὐλογον, πιθανόν, ἀδύνατον, ἀναγκαῖον, οὐκ ἀναγκαῖον, μεταπίπτον ἀξίωμα SVF. II 201. 206 (ср. заглавия книг II р. 7, 22). καταγορευτικόν ... οἷον 'οὗτος περιπατεῖ' II 204, зато 205: ὀρισμένα τὰ κατὰ δεῖξιν προφερόμενα, ср. сказанное выше об ἄρθρα ὀρισμένα.

⁵ Контрарная (контрарными в собственном смысле могут быть лишь понятия, между которыми при противопоставлении не существует среднего, тогда как реальные вещи с их конкретными свойствами и определенностями допускают возможность перехода; они всего лишь ὡς ἐναντία, 173) — контрадикторная (из двух противоречащих друг другу утверждений лишь одно может быть истинным) SVF. II 172—179. Вместе с Аристотелем стоики называют контрарное противопоставление ἐναντίον, тогда как на контрадикторное противопоставление, которое тот называл ἀντίφασις, они перенесли использовавшийся им как общее родовое понятие термин ἀντικείμενον, Целлер (Zeller) III 1, 107. В отрицательных суждениях они проводили различия в зависимости от того, является ли субъект негативным («никто»), а значит,

высказываниям. Употребление отрицания в греческом весьма обширно и многообразно, к тому же сюда добавляются многочисленные привативные образования, которым Хрисипп старался дать четкое обозначение, так же как и негативным суждениям. При этом ему было важно не одно лишь логическое познание, но и ясность в отношении языкового выражения. Какое значение он придавал воспитанию чистого мышления и речи, показывает сохранившееся в папирусе школьное руководство, по которому учащиеся педантичным образом должны были упражняться в смысле и форме отрицательных изъявительных предложений.

Простые предложения суждения¹ могут быть приведены во внутреннюю взаимосвязь, которая в языковом отношении обозна-

налицо абсолютное отрицание, или же отрицается лишь сказуемое, и принимали во внимание также «привативные» и равным образом суждения с формально двойным отрицанием, которые по смыслу являются утвердительными, SVF. II 204. Привация: II p. 51, 37 *κρίως στέρησις λέγεται ἐπὶ τῶν πεφυκότων μὲν ἔχειν μὴ ἔχόντων δὲ τότε, ὅτε πεφύκασι καὶ ὅτε εἰώθασι καὶ ἐνεστήσαντο ἔχειν*. В связи с учением об аффектах (о нем позднее) Хрисипп установил, что *privativa*, такие как *ἄφρωνος ἄλογος*, не всегда означают полную негацию, но зачастую всего лишь снижение качества (*Deteriorierung*), *Гален de Hipp. et Plat.* 383 К, ср. *Штёрмберг* (Störmborg), *Theofrastea*, Göteborg 1937, 149, Zenon und Chrysipp 193¹: — Цицерон, N. D. I 7: *cum traditum sit. in omnibus diiunctionibus, in quibus "aut etiam aut non" poneretur, alterum utrum esse verum*, Fat. 37— *Бергк* (Bergk), *Papyrus Letronne*, Kl. philol. Schriften II 114, SVF. II 180 (ср. I p. VII), Prantl I 451 f.

¹ Οὐχ ἀπλᾶ ἀξιώματα SVF. II 207—223. *συνπλέειν* в широком смысле употреблялся также и для чисто внешнего соединения суждений (208). Дизъюнктивные высказывания, в которых могут быть истинными более одного члена, суть всего лишь *παράδειξενυμέτα*, II 218. 219. — Там, где речь заходила о гипотетических суждениях, стоики могли опираться на предшествующие работы диалектиков Диодора и Филона (ср. Секст, *Нур.* II 110 и *Math.* VIII 113 с *Нур.* II 104 и Д. Л. VII 81; Шмекель, *Posit. Philos.* I 527); однако именно поэтому Хрисипп и оспаривал Филона (SVF. II p. 5, 23; 7, 6). — Говоря о гипотетических суждениях, Хрисипп сперва указывал на опыт и на обозначаемую посредством союзов языковую взаимосвязь (Шмекель, *Posit. Philos.* I

чается соответствующими союзами. Тогда возникают «не простые суждения», такие как сочинительные (συντελεγμένα), которые с помощью «как...так и...» «сплетают» простые суждения воедино, причинные (αἰτιώδη) (особо подчеркивается, что не может происходить перемены мест между причиной и следствием), пояснительные (διασαφούντα), говорящие о том, что одно имеет большее или меньшее значение, нежели другое, однако прежде всего разделительные (διεξευγμένα), где отдельные члены взаимно друг друга исключают, так что истинным может быть лишь одно, и гипотетические (συνημμένα). В них «предшествующее» protasis (ἡγούμενον) таким образом соединяется с «заключительным» apodosis (λῆγον) с помощью союза «если», что из истинности предшествующего предложения вытекает истинность последующего. «Здоровым», однако, такое суждение является лишь в том случае, если действительно истинность последующего предложения зависит от истинности обуславливающего, и его контрадикторная противоположность с ним несовместима. Особую познавательную ценность имеют суждения, в которых соответствующее истине условное предложение помогает «снять покров» с новой, доселе неизвестной, истины. Это истолковывается как «знак», semeion. Впрочем, его действенность Стоя, в соответствии со своим чувством времени, огранчивает одновременными обстоятельствами.

Разделительные и гипотетические суждения были потому особенно важны для стоиков, что на них строилось их учение о следствии и доказательстве. Ибо здесь им пришлось (странно, но этот факт никогда еще в истории философии не был должным образом оценен) пойти совершенно разными путями с Аристотелем. Для ученика Платона проникновение в сущность вещей

525); однако мысленно, конечно же, представляется связь причинная. Собственные, соединенные при помощи ἐπεὶ каузальные суждения называются у *Криниса* (Krinis) fr. 4 παρὰσυνημμένα (ср. страдающее пробелами место SVF. II 182). О причинном суждении и о формальной верности гипотетического суждения II 215, о дизъюнктивном 217–220. — semeion = ἀξίωμα ἐν ὑγιεὶ συνημμένῳ καθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος 221, где далее следует τὸ σημεῖον παρὸν παρόντος εἶναι δεῖ σημεῖον. Еще Зенон писал π. σημείων.

заканчивалось определением их понятия, совершавшимся через включение отдельного понятия в систему, сообразную с порядком бытия. Затем понятия должны были образовать собой несущую конструкцию для учения о силлогизме. Собственной формой силлогизма был категорический силлогизм, в котором, на пути через опосредующее звено, более узкое понятие подчиняется более широкому. «Сократ — афинянин; все афиняне — греки; следовательно, и Сократ — грек». Правда, наряду с этим, Аристотелю были известны и гипотетические силлогизмы, в которых с помощью гипотетического положения для выведения заключения использовалась субъективно условленная или признанная как-либо иначе предпосылка. Однако то были для него лишь вспомогательные конструкции, призванные дополнять истинный силлогизм. Идя вслед за ним, его ученики, такие как Теофраст и Эвдем, не обошли вниманием и технику гипотетических заключений. Однако, по определенному свидетельству поздних перипатетиков, они коснулись темы лишь поверхностно, и такие гипотетические заключения носили для них лишь «диалектический» характер; научное же доказательство могло быть добыто лишь с помощью категорического силлогизма. Так что принципиально также и Теофраст шел по стопам своего учителя: понятия оставались основными членами силлогизма.

Все целиком и полностью поменялось в Стое¹. Конечно, Зенон мало ценил диалектику, не особенно по душе она была

¹ То, что стоическая логика произрастает из совершенно новой постановки вопроса (Problemage), ныне устанавливает и *Шмекель*, *Posit. Philos.* I 523. — Учение о силлогизме: SVF. II 231–269. Об Аристотеле особенно *Генрих Майер*, *Die Syllogistik des Aristoteles* II 1 S. 47 ff. и о συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως II 1 S. 228 ff., о Теофрасте там же 264 ff. Теофраст, согласно *Алекс. Афр.* *Anal. pr. p.* 226 рядом с категорическими силлогизмами κατ' ἀναλογία (Майер S. 281) ставил всецело гипотетические. Также и термин δι' ὅλων ὑποθετικοί, по всей видимости, стал привычным уже в его время, поскольку, согласно Александру, «древним» были известны «смешанные» силлогизмы (262, 28 ff.), τοὺς μικτοὺς ἐξ ὑποθετικῆς προτάσεως καὶ δикτικῆς, τούτέστι κατηγορικῆς. Однако *Александр* p. 389, 31 ff. определенно говорит, что Аристотель

не выполнил своего обещания вернуться к рассмотрению συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως; Θεόφραστος δ' αὐτῶν ἐν τοῖς ἰδίοις Ἀναλυτικοῖς μνημονεύει, ἀλλὰ καὶ Εὐδήμος καὶ τινες ἄλλοι τῶν ἐταίρων αὐτοῦ. Очевидно, следуя той же традиции, *Бозций* в de syllog. hypoth. I prooem. (PL. LXIV 831) объясняет это так: de hypotheticis syllogismis ... ab Aristotele nihil est conscriptum, Theophrastus vero... rerum tantum summas exequatur; Eudemus latiore docendi graditur viam, sed ita ut veluti quaedam seminaria sparsisse, nullum tamen frugis videatur extulisse proventum. nos igitur ... quae ab illis vel dicta breviter vel funditus omissa sunt, elucidanda diligenter suscepimus. Если, таким образом, *Филопон* (Philoponus) ad Anal. pr. 242, 14 ff. в той же связи говорит о πολύστιχοι πραγματεῖαι, ἃς οἱ περὶ Θεόφραστον καὶ Εὐδήμον καὶ τοὺς ἄλλους, καὶ ἔτι οἱ Στωικοὶ писали об этих силлогизмах, то под этим в действительности подразумеваются лишь стоики. — Александр продолжает в 390, 4: λέγοι δ' ἂν τοὺς τε διὰ συνεχοῦς и далее παρὰ τοὺς εἰρημένους εἶεν ἂν καὶ οἱ ἐξ ἀναλογίας κтл. Для всякого, кто способен к истолкованию, это значит, что Александр, исходя из собственного предположения, приводит некоторое количество силлогизмов, которые мог иметь в виду Аристотель, но что он, однако, даже у Теофраста, чьи силлогизмы упомянуты им в конце, не нашел ничего достоверного. (Против ложного истолкования этого места Прантлем с. 379 писал еще *Майер* II 1 S. 272^o.) Однако даже если у Александра р. 326, 4 в качестве аристотелевских называются силлогизмы предположения (Voraussetzungsschüsse) οἱ τε δι' ἀδυνάτου καὶ οἱ κατὰ μετάληψιν (ср. 324, 17: ὁ γὰρ οἱ νεώτεροι πρόσληψιν λέγουσι, τοῦτο οἱ περὶ Ἀριστοτέλην μετάληψιν εἰώθασιν λέγειν), и он добавляет: ὅφ' οὗς πάντες οἱ λεγόμενοι ἀναπόδεικτοι, — он, само собой разумеется, хочет лишь сказать, что известные в его время стоические ἀναπόδεικτοι могли быть сведены к этой форме силлогизма, и методически совершенно недопустимо, если *Прантль* с. 379 хочет вывести отсюда их старо-перипатетическое происхождение. Собственно, его доказательство заключается лишь в том, что «этот стоический абсурд, с очевидностью, должен покоиться на одном лишь бездумном копировании некоей предшествующей доктрины». Несмотря на это, *Прантлю* каким-то непостижимым образом удалось произвести впечатление не только на *Целлера* (III 1 S. 113 и II 2 S. 819), но также и на *Г. Майера* (H. Maier), который характеризует тезис *Прантля* как «во всяком случае вероятный» (II 1 S. 275), хотя в отношении Александра р. 326, 4 он судит и чувствует вполне верно, а именно — что стоическая силлогистика

и Клеанфу. Зато Хрисипп был прирожденным диалектиком, и его теоретические положения ходили далеко за пределами его школы, «будто слова Аполлона». Он целенаправленно подвел под учение о силлогизме совершенно новую основу¹. Ему была ясна недостаточность силлогистики Аристотеля для такого объяснения мира, к которому он сам как эмпирик стремился. Конечно, он, так же как и Зенон, признавал логическую важность определения и формулировки понятий и также до пресыщения занимался практическим разделением рода на виды и подвиды. Но все это в его мнении касалось лишь языковых содержаний, *semainomena*, а не самих вещей, к которым он желал пробиться. Общие понятия, коих хотел Аристотель, существовали для стоика лишь в нашем высказывании, не обладая при том действительным, телесным бытием. Поэтому для постижения реального мира хоть и было необходимо логически организовать отдельные вещи в определенные роды, однако много важнее представлялось из данных в эмпирии фактов делать выводы о порядке бытия в космосе, открывать законы и силы, правящие в нем, и затем в свою очередь из них и в целях практического построения

произросла на иной метафизической почве (II 2 S. 273⁰ и 384, ср. его суждение о малой значимости гипотетических связей для *Теофраста* II 1 S. 270). К сожалению, даже и *Г. Шольц* (H. Scholz), *Geschichte der Logik*, 1931, S. 32, несмотря на то, что ему все же удастся «спасти честь» стоической логики, позволил Прантлю ввести себя в заблуждение. Против Прантля *Шмекель* *Posit. Philos.* I 530.

¹ Хрисипповы *πυθόχρηστα* SVF. II 249. Об определении там же II 224–230; особенно 226: согласно Хрисиппу *ὅρος* = *ἡ τοῦ ἰδίου ἀπόδοσις*, согласно Антипатру, *λόγος κατ' ἀνάλυσιν ἀπαρτίζόντως ἐκφερόμενος*. Наряду с этим еще и *ὑπογραφή* = *λόγος τυπωδῶς εἰσάγων εἰς τὰ πραγμάτα* *Diog. Laert.* VII 60, SVF. II 227. Определение Хрисипп сводит к гипотетическому суждению (*εἰ τί ἐστιν ἄνθρωπος, ἐκεῖνο ζῷον ἐστὶ λογικὸν θνητόν*) 224. Характерно, что учение об определении Диокла у Диог. Лаэрт. не связано с учением о силлогизме, но помещено в качестве дополнения в учение *π. φωνς*, VII 60 (ср. 41. 42). Там можно найти также и определения *γένος* = *πλειόνων καὶ ἀναφαιρέτων* (= «не акцидентальный») *ἐννοημάτων σύλληψις*, а также *εἶδος*, *διαίρεσις*, *ἀντιδιαίρεσις*, *ὑποδιαίρεσις*, *μερισμός* (у фон Арнима без достаточных оснований [представлено] как Диог. Вав. 25).

жизни выводить для отдельных фактов и форм бытия необходимые согласно причинной связи заключения. Здесь категорический силлогизм иной раз мог оказаться полезен: из посылки «Бог есть благая сущность», безусловно, можно было вывести немаловажные следствия. Но гораздо более насущной была задача логически доказать существование Бога, для чего было недостаточно ни индукции, ни дедукции. Нужно было идти от эмпирических фактов, заручившись твердым методом мышления, чтобы уяснить, какие фактические предпосылки необходимо принять для ее решения. Для этой цели не годилась силлогистика, занятая лишь выяснением содержания понятий. Однако уже давно в повседневной жизни и, в частности, в суде был принят метод заключения, шедший не от понятия к понятию, а выводивший из признанных фактов и положений иные положения, и его научная пригодность удостоверялась тем, что он широко практически применялся в математике, классическую формулировку которой во времена Зенона дал Евклид. То были гипотетические и родственные им разделительные заключения, и задача теперь была лишь в том, чтобы с такой же точностью, как Аристотель сделал это для категорических силлогизмов, установить формы заключений, с помощью коих могла уверенно достигаться цель такой мыслительной процедуры. Этой целью было научное доказательство, *apodeixis*¹, «метод заключения, с помощью признанных положений и путем их обобщения ведущий к открытию прежде неизвестного результата» (SVF. II 266).

Еще Теофраст наряду с «всецело гипотетическими» заключениями упоминает также «смешанные заключения», которые с гипотетической посылкой связывают вторую категорическую посылку². Для Хрисиппа нормальная форма силлогизма есть

¹ 'Απόδειξις ἐστὶ λόγος δι' ὁμολογουμένων λημμάτων κατὰ συναγωγὴν ἐπιφορὰν ἐκκαλύπτων ἄδηλον, SVF. II 266. Он может быть причислен (в широком смысле) к *semeion*, II 223.

² Терминология и т. д. учения о силлогизме SVF. II 236 ff. *Кринис* (Krinis) fr. 5. Обозначение *τροπικόν* для меньшей посылки, имеющее разные объяснения (SVF. II 236. 224), по всей видимости происходит оттого, что он является определяющим для *τρόπος* силлогизма (SVF.

та, в которой основная посылка содержит гипотетическое или разделительное предположение (лемму), вторая посылка берет «в дополнение к этому» (*prolepsis*) фактическое утверждение, а заключительное положение (*epiphora*) дает общий вывод. Признак убедительности заключения (*περαντικός*) состоит в том, что из этих же посылок невозможно вывести контраридикторную противоположность сделанному выводу. «Сомнительным» (*ἀπεραντός*) заключение признается, если между тремя положениями силлогизма не существует причинной связи, если привносится нечто чуждое, или, напротив, выпускается нечто существенное, а также в случае неправильной формы заключения (*SVF* II 240). По своему содержанию заключения, так же как и простые суждения, истинны, возможны, необходимы, или наоборот. Истинным заключение является, если оно формально верно построено, и его посылки, равно как и заключение, по существу соответствуют истине.

Собственную задачу силлогистики Хрисипп, как и Аристотель, видел в установлении фигур («*tropoi*»), позволяющих выводить правильные заключения. Он нашел их пять, и для нашего сознания они настолько очевидны, что, как самые общие определения понятий у Аристотеля, или известные аксиомы в математике, не нуждаются в доказательстве. И, несмотря на то, что

II 254). Ἀναπόδεικτοι II 241ff. (Фигуры носят название θέματα II 236. 248). Термин формально происходит от аристотелевских мест, таких как *Anal. post.* 71 b 27 (ἐκ πρώτων ἀναποδείκτων sc. ἡ ἀπόδειξις), 90 b 27 (τὰ πρώτα ὁρίσμοι ἔσονται ἀναπόδεικτοι, ср. *Deff. Platon.* 415 b: ὑπόθεσις ἀρχὴ ἀναπόδεικτος, *M. mor.* 1197 a 22). Объективно, пожалуй, свое влияние оказывают также и математические 'κοινὰ ἔννοια', *Евклид*, *Stoich.* I p. 10. — *SVF.* II p. 77, 26 συλλογιστικοὶ εἰσιν οἱ ἥτοι ἀναπόδεικτοι ὄντες ἢ ἀναγόμενοι ἐπὶ τοὺς ἀναποδείκτους κατὰ τι τῶν θεμάτων. Схема *tropoi* (II 241) εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον.

Связь стоической силлогистики с методом математического доказательства ощущалась еще в древности, в частности Посидонием, проводившим параллель между ἀναπόδεικτοι и математическими аксиомами (*Гален*, *Introd. log.* 47, 16). Подробности позже. *Шмекель*, *Posit. Philos.* I 602 даже говорит о математической логике внутри Стои.

он сам подчас пользуется аристотелевскими заключениями, все же в собственном смысле силлогизмами являются для него лишь эти пять «очевидных без доказательства» форм, *anapodeiktoi*, а также все соответствующие им формально. Вот эти фигуры:

1. Если существует А, то существует и В. Положим, что существует А. Следовательно, существует и В.
2. Если существует А, то существует и В. Положим, что В не существует. Следовательно, не существует также и А.
3. А и В не могут существовать одновременно. Положим, что существует А. Следовательно, В не существует.
4. Существует либо А, либо В. Положим, что существует А. Следовательно, В не существует.
5. Существует либо А, либо В. Положим, что В не существует. Следовательно, существует А.

Под А и В (стоики говорят вместо этого «первое» и «второе») следует здесь подразумевать не понятия, а высказывания о реальных фактах. Пример для третьей фигуры таков: Положения «Платон умер» и «Платон жив» не могут быть одновременно истинными.

Простые силлогизмы¹ могут быть связаны в ряды умозаключений и объединены так, что в одном (*ἐπιβαλλόμενος*) выпускается заключительное положение, в последующем (*ἐπιβάλλων*) первая посылка, вывод же делается лишь из всей совокупности членов. Это цепочки заключений, охотно применяемые стоиками.

Формализм Стои проявляется в частности в том, что она предусматривает даже такой случай, когда в одном силлогизме попросту повторяется одно и то же положение в посылках и выводе². Именно на подобные примеры обрушивались ее противники, желавшие показать бесплодность всей стоической

¹ SVF. II 257.

² Тавтологические силлогизмы (и соответствующие гипотетические суждения) носят название *διφορούμενοι*, каковое название позже ошибочно стали произносить *διαφορούμενοι*. SVF. II 259. 261. 263, а также 203. 205. 216. Против ложных заключений [писали] еще Зенон

диалектики, все же не будучи при этом в силах полностью избежать ее влияния. Строгое соблюдение формы было необходимо в те времена, когда меры защиты от ложных заключений являлись важной задачей диалектики; одновременно такое соблюдение придавало материальным доказательствам, выводимым на основе эмпирических фактов, ту безусловную надежность, что требовалась для построения целостной системы. С другой стороны, уже одно лишь огромное число логических сочинений Хрисиппа (список у Диогена Лаэртского насчитывает 311 номеров (SVF II p. 8, 27) свидетельствует о той страсти, с какой он посвящал себя этим вопросам; зачастую его диалектика вырождается в крючкотворство и излишнюю, мелочную щепильность. Конечно, у нас есть основания полагать, что в этом сказываются наследственные черты его расы.

Риторика¹

Если в новое время немало удивлялись тому, что Зенон включил в свою философию учение о языковом выражении, то еще скорее поводом к удивлению могла послужить риторика,

fr. 50 и Хрисипп во множестве книг. SVF. II 270—287 и p. 7, 34 ff. Число его сочинений, посвященных логике SVF. II p. 8, 27.

¹ SVF. I 75—84 (Зенон; жест рукой 75), 491. 492 (Клеанф), II 282—298 (Хрисипп). *Штриллер* (Striller), *De Stoicorum studiis rhetorics*, Breslauer philol. Abhandl. I 2. В. Кроль (W. Kroll), *Rhetorik*, RE. Suppl. VII Sp. 1081. Об Аристотеле, наконец, *Солмсен* (Solmsen), *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Neue Philol. Unterss. IV. Vgl. *Rhet.* I 2 p. 1355 b 25: Риторика есть δύναμις περὶ ἑκάστων τοῦ θεωρησῆαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. Стоическая рядоположенность диалектики и риторики SVF. II 48. 124. 294 (вверху S. 17). Наиболее важны анонимные пролегомены к Гермогену в «*Prolegomenon Sylloge*» Rabe p. 192, 8: οἱ μὲν γὰρ αὐτὴν ἐκάλεσαν ἐπιστήμην ἀπὸ τοῦ μεῖζονος, ὁρίζόμενοι 'ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν', οἱ Στωικοί· τὸ δὲ εὖ λέγειν ἔλεγον τὸ ἀληθῆ λέγειν (SVF. II 293, однако без решающего заключительного положения). Риторика как sapientia II 291, ср. 294 (ἐν σοφῇ μόνῳ φουμένη) и *Диог. Вав.* fr. III (πανάρετος). — *Платон*, *Федр* 261. *Диоген* fr. 123. *Зенон* fr. 83. 84. — Три рода речи: II 295 (ἐγκωμιαστικόν *Анаксимен* 35).

которую он уравнивал с диалектикой как вторую часть логики. Конечно, здесь ему предшествовал Аристотель. Однако тот в своем преподавании философии стремился также способствовать общему образованию, подготавливающему к общественной деятельности, а для нее в полисе владение устной речью было неперенным условием. В эллинистической монархии общественная жизнь существенно утратила в значении. Учение жизни стоиков гораздо более концентрировалось на единственно необходимом, и в виду этой цели для них обесценивались все практические задачи. Поэтому в реальном преподавании Стои риторика в значительной мере уступала диалектике. Конечно, ей учил еще Зенон; Клеанф и Хрисипп писали учебники по риторике, позднее то же сделал в частности Диоген Вавилонский. Основные построения из его труда нам до некоторой степени знакомы благодаря полемике Филодема. Здесь мы видим, что для введения в истинное искусство речи он начал с яростных нападков на общепринятую риторику, которая, по его мнению, учит лишь тому, чтобы льстить массе и вводить ее в заблуждение, ставя средства ее искусства на службу неправде. Такова была точка зрения еще древней Стои. Аристотель хотел дать риторике философское основание, однако всецело признавал, что практическая речь должна идти иными путями, нежели наука. Ее целью, как он полагал, является не поучение, а убеждение; она исходит из общепринятых воззрений, не может применять строго научный метод доказательства, и для ее целей (таково, во всяком случае, было его суждение в поздние годы) оправданно и необходимо воздействие на чувства. Все это отвергла древняя Стоя. Для нее различие между диалектикой и риторикой заключалось лишь в том, что одна (Зенон иллюстрировал отношение жеста, сперва сжимая руку в кулак, а затем распростирая ладонь) с усилием собирает мысли, а другая развивает их в широко текущей речи. Целью же той и другой является «хорошо говорить». «Хорошо же говорить для стоика, — как поясняет один позднейший ритор, — означает говорить истину». И потому риторика была для нее не всего лишь искусством, но наукой, *episteme*, которой в полной мере владеют лишь мудрецы.

Поэтому Диоген, как и Платон, заявлял, что искусство речи не зависит от количества слушающих и не должно оглядываться на массовое воздействие. Вместе с Аристотелем, стоики в практическом отношении признавали три рода речей: совещательную, судебную и третью, которую они, однако, называли не «эпидейктической» — по примеру Аристотеля, а «энкомиастической» — по примеру Анаксимена (энкомии в эллинистическую эпоху были широко распространены, да и самим стоикам была не чужда моральная оценка через похвалу или порицание). Еще Зеноном были даны предписания о практическом оформлении публичной «политической» речи (fr. 83. 84.). В целом, правда, под риторикой они, вместе с Исократом, подразумевали культивацию художественной прозы, не ограничивающейся такой лишь политической речью и одним лишь устным словом, однако резко отличались от последнего тем, что единственной путеводной нитью признали истину. Хрисипп определил риторику как искусство¹, которое, по нахождении мыслей, за-

¹ *Плутарх*, *Stoic. Rep.* 1047a τὴν ῥητορικὴν ὀρίζεται τέχνην περὶ κόσμον (так g^1 ut vid., κόσμου g^2 tell.) εἰρημένου (так *Фолькманн* (Volkmann), -ρημένου после пропуска 2–3 букв Ε, εἰρημένου tell.) λόγου <καὶ> τάξιν = SVF. II 297 (καὶ add. фон Арним). Здесь также и о сценической игре. Классификация речи II 295, ср. *Зенон* fr. 83: воздействие на слушателя должно соответствовать характеру говорящего. Эпilog: II 296.

Об ἀρεταὶ λέξεως *Струкс* (Stroux), *De Theophrasti virtutibus dicendi*, Leipzig 1912, особенно с. 9 ff., и о Стое с. 35 ff. *Диог. Вав.* 24 ἐλληνισμός = φράσις ἀδιάρπτος ἐν τῇ τεχνικῇ καὶ μὴ εἰκαίᾳ συνηθείᾳ (*Диог. Вав.* 24), κατασκευὴ = λέξις ἐκπεφευγυῖα τὸν ἰδιωτισμόν (об этом *Струкс* S. 36); вместо κατασκευὴ Теофраст, возможно, использовал термин κεκοσμημένον, ср. *Солмсен*, *Hermes* LXVI 241. В то время как *Аристотель* 165b 21 σολοικίζειν описывает через τῇ λέξει βαρβαρίζειν (Поэт. 22 ἐκ τῶν γλωττῶν βαρβαρισμός), стоики четко различали между βαρβαρισμός = λέξις παρὰ τὸ ἔθος τῶν εὐδοκίμουτων Ἑλλήνων и σολοικισμός = λόγος ἀκαταλλήλως συντεταγμένος. Ср. *Barwick* S. 96.

Диокл у *Диог. Лаэрт.* VII 59 в качестве дополнения к разделу π. φωνῆς дает ἀρεταὶ λόγου (не λέξεως!) и κακίαι, такие как σολοικισμός и βαρβαρισμός, и точно так же поступают римские грамматикι (*Барвик* с. 95 ff.). Это вполне в духе древнего школьного преподавания, как

нимается украшением и членением речи. Искусство представления, *hupokrisis*, которое впервые оценил Теофраст и которое позднейшими стоиками рассматривалось как особая часть риторики, он в определенных границах признавал, однако с очевидностью не рассматривал его как сущностно к ней относящееся. О членении речи мы слышим, что стоики довольствовались простым делением: *prooimion*, *diegesis*, опровержение противника, эпилог. Относительно эпилога Хрисипп настойчиво внушал, что в нем должно лишь обобщаться уже ранее сказанное. Он, следовательно, исключал возбуждение из числа аффектов.

Больше других стоики уделили внимания учению о выражении. Здесь Теофраст в авторитетной форме обобщил достижения предшественников, соединив их со своим учением о четырех достоинствах (*ἀρεταί*) *lexis*. Еще до наступления эллинистической эпохи греческий язык был столь угрожающе тесним чуждыми элементами, что Аристотель требовал от *lexis* в первую очередь чисто эллинского способа выражения (Риторика, III 5). Для Теофраста такой способ выражения также занимал первое место среди достоинств речи, и стоики, стремясь в языковом отношении быть истинными греками, за ним последовали. Они определили *ἐλληνισμός* как правильное выражение в рамках повседневной речи образованного грека и решительно осуждали любую погрешность в греческом, будь то в словоупотреблении или в синтаксисе. Вместе с Теофрастом они признали и три остальных достоинства: ясность (*σαφήνεια*), уместность (*πρέπον*) и *κατασκευή*, искусное построение путем тщательного отбора выражений и избегания всякой вульгарности. Дальше Теофраста они пошли лишь в том, что ввели еще и пятое достоинство, краткость (*συντομία*). Зенону претили лишние слова, пустые речи. Слова философа не должны были иметь внешнего блеска, но должны были быть «окрашены смыслом». И если даже Хрисипп

показывает *Аристотель* (Поэтика, 20–22). Конечно же, эти вещи должны были иметь свое собственное место в риторике. Однако оно, по всей видимости, не получило вообще никакого особого представления в философских описаниях стоического учения. *Χρυσίππ* SVF. II 297. 298. *Цицерон*, *Fin.* IV 7.

определенно одобрял скромное украшение речи, то все же главное место он отводил делу, а в интересах дела он даже теоретически допускал те или иные прегрешения против правил искусства.

То, о чем мечталось стоикам, была, следовательно, проза, которая учитывала бы эллинскую потребность в искусном построении, но при этом всецело служила истине. Не удивительно, что традиционная риторика с ее учением их не устраивала. Цицерон не мог удержаться от замечания, что учебники риторики Клеанфа и Хрисиппа следует читать тому, кто желает разучиться говорить.

Поэтика не обрела в Стое прочного места, как бы часто ни ссылались здесь на поэтов как на носителей народного познания.

Тем не менее, Клеанф при случае использовал поэтическую форму с целью возможно более действенно преподнести философские мысли, и прежде всего он сочинил для своей школы гимн Зевсу. К этому его подталкивала личная расположенность, а также теоретическая убежденность в том, что хвала божеству требует более полного и высокого тона, чем может дать трезвая прозаическая речь (fr. 486. 487). Еще дальше пошел Аристон¹. Он предпринял основательные исследования о поэзии, и хотя также нашел, что ценность поэтического произведения заключена в первую очередь в его воспитательном воздействии, которое оно оказывает непосредственно (призывая или поучая в

¹ Стоиком, которого оспаривает *Филодем*, О поэзии V col. XIII–XXI, едва ли может быть кто-либо иной, кроме Аристона. Об этом не только ясно говорит дополнение *Йенсена* (Jensens) col. XIII 28, но также и само учение весьма подходит Аристону, ср. *Енсен* S. 128 ff. (который, впрочем, неверно оценивает этику Аристона), а также мои рассуждения NGG. 1933, 77. Интересна его оценка, данная σφφρων Антимакха, которую он разделяет с Платоном, в то время как Каллимах его всецело отвергает. *Виламовиц* (Wilamowitz), *Hellenist. Dichtung* I 102 и *Wyss*, *Antimachi Colophonii reliquiae* p. XLV.

SVF. I 52-73. 484, II 52-121. *Целлер* (Zeller) III 1 S. 72 ff. *Штейн* (Stein) II S. 89 ff. *Бонхёффер* (Bonhöffer), *Epiktet und die Stoa*, S. 122-232. Мое собственное воззрение более обстоятельно обосновано в «*Zenon und Chrysipp*», S. 174 ff. «*Grundfragen*», S. 82 ff.

стихотворной форме), или опосредованно благодаря особому способу преподнесения своего материала, однако решительно потребовал от хорошего поэтического произведения также и красивой формы: не только уверенной техники и искусного построения языкового выражения, но также и благозвучия, о котором (здесь с очевидностью говорит его всецело личное восприятие) призван судить не рассудок, но только опытный слух. Позднее затем Диоген Вавилонский посвятил отдельную книгу как риторике, так и поэтике.

Учение о познании

Стоя везде и всюду придавала большое значение четкому разделению. Так, в учении о суждении, заключении и доказательстве она сознательно ограничилась формами, в которых совершается мышление, находя свое выражение в языке. Однако логос по своей сущности направлен на познание внешнего мира, и формальная логика в качестве дополнения с необходимостью нуждается в материальном методе доказательства, исходящем из объективных данных. Но прежде чем такой метод сможет начать свою работу, необходимо сперва установить, могут ли быть получены такие объективные данные, и если да, то как. К учению о формах мышления должна была добавиться теория познания¹, признававшаяся иными стоиками как особая часть логики наряду с диалектикой и риторикой, и служившая обычно введением в философские занятия, несмотря на то, что уже здесь было необходимо, забегая вперед, довольно далеко заходить в область психологии.

Когда Платон отделил царство нематериального, вечно пребывающего равным себе бытия, от преходящего, всегда подверженного изменению явления, он одновременно противопоставил чувственному восприятию рациональное познание, которое независимо от него способно созерцать истинное бытие. В свой

¹ Диокл (SVF. II 52) ἀρέσκει τοῖς Στοικοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον, Д. Л. VII 41 τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὀρίκὸν εἶδος <καὶ> τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων (διαίρουσι τὸ λογικόν).

поздний период он в большей мере оценил значение чувств для познания, а Аристотель двинулся по этому пути дальше. Однако и у него высшее познание и постижение верховных принципов сохранялось за нусом, который человек носит в себе как особую духовную силу наряду с чувствами и помимо них.

Такой идеалистический полет мысли противоречил трезвому, настроенному всецело на зримую и осязаемую реальность, сознанию эллинистической эпохи. Для него было опытным постулатом и разумелось само собой, что мост к пониманию мира ведет лишь через чувственное восприятие, и что никакого независимого от него познания быть не может. То же, что чувства должны были быть надежными свидетелями, представляло собой умственный постулат¹, ибо лишь в этом случае мог быть обеспечен твердый фундамент для практической жизни, который был совершенно необходим. Поэтому теория познания у Зенона является такой же сенсуалистской, как и у Эпикура. Тем не менее, тот и другой шли совершенно разными путями. Ибо в то время как Эпикур между животным и человеком признавал лишь различие в степени, для Зенона также и в этой области основоположным фактом оставался тот, что сущность человека определяется логосом, который у него добавляется к чувственному восприятию.

Как и Эпикур, Зенон шел от чувственного восприятия² и видел в нем возбуждение наших органов чувств, вызываемое

¹ Постулат: *Эпикур*, К. 8. 22–24 SVF. II 116.

² Aisthesis, согласно SVF. II 71. 74, употребляется в различных значениях: для обозначения органа чувств (αἰσθητήριον), способности восприятия, а также зжидущегося на чувствах познания через катаlepsis. Если Стоя заявляет об истинности всех эстетисов (II 78), то имеется в виду лишь физиологическое движение, которое вызывается неким толчком извне (I 55) и через пневму aisthetaria приводится к гегемонику и «вкладывается» в него (εἰσθεσις II 458).

Определение φαντασία = πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδίκνυμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποικός и выведение от φῶς II 54 (впервые дано Хрисиппом, однако в духе Зенона). Здесь же и φανταστὸν τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν, φανταστικόν = διάκενος ἑλκυσμός (ср. II 64), πάθος ἐν τῇ ψυχῇ

приходящим извне движением и, согласно закону причины и действия, соответственно воспроизводящее объект, коим оно непосредственно вызывается: например, образ предмета, каким его воспринимает наша сетчатка. Однако этот *aisthesis* есть для него прежде всего лишь физиологический процесс, только тогда обретающий значение для нашей душевной жизни, когда восприятие передается через циркулирующую в органах чувств пневму ведущему центральному органу души, гегемоникону. Еще Аристотель в сочинении «О душе» (III 3) отделил чувственное восприятие от созерцательного образа, *φαντασία*, возникающего в душе в процессе его прослеживания. Зенон придал этой *phantasia* основополагающее значение в своей психологии. Он определил ее точнее как принятый сознанием зрительный образ, который, по аналогии со светом (как и *Аристотель* 429 а I, Стоя выводит слово *phantasia* от *phos*), делает себя и свое содержание видимым для гегемоникона. Ее сущность же из оснований своей психологии он должен был понимать совершенно иначе. Ибо, поскольку для него, как мы позднее еще будем иметь случай увидеть подробнее, душа была телесной пневмой, ему было естественно опереться на сенсуалистскую теорию, которую критиковал еще Платон в «Теэтете» и согласно которой отдельные чувственные восприятия запечатлеваются в душе подобно оттискам печати в восковой массе. Поэтому он определил *phantasia* как «оттиск в центральном органе души», *τύπωσις ἐν ἡγεμονικῷ*, и нам вскоре придется говорить о том, что этот процесс он представлял себе вполне материально.

ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον, φάντασμα = ἐφ' ὃ ἐλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικόν διάκενον ἐλκυσμόν (пример — Орест). О доксографической передаче определений *Jaeger*, *Nemesios*, 1914, S. 4 ff. К последующему *Zenon und Chrysipp* S. 175. Там же и о сенсуалистской теории Теэтета, в качестве прародителя которой Э. Гоффманн (E. Hoffmann) в *Sokrates* (Jahresb. d. philol. Vereins) 1921, S. 56 ff. видит Протагора. В пользу Антисфена, коего считают прародителем иные, нет прямых свидетельств.

Τύπωσις ἐν ἡγεμονικῷ Зенон SVF. I 58 ff., II 56 ff. Как образ (ἡ γὰρ γινόμενη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος, καθάπερ οἱ σφραγίζομενοι τοῖς δακτυλίοις) Аристотель, 450a 31.

На этой *phantasia* зиждется наше познание внешних вещей. Однако, точно так же, как и *aisthesis*, она есть возбуждение (*Affektion*), *pathos*, а ведь невозможно, чтобы отношение логоса ко внешнему миру ограничивалось одним лишь претерпеванием. Поэтому в рамках психологии Зенона извне навязанное представление требует дополнения иным фактором, который обеспечивал бы активный характер и автономию Логоса. Это *synkatathesis*¹, одобрение. Оно свойственно даже животному. Уже собака с недоверием относится к неопределенному представлению. Она обнюхивает человека или подбегает к нему поближе, прежде чем признать его как своего знакомого. Однако совершенно другое значение приобретает такая проверка представления у человека. Как только появляется *phantasia*, в нем начинает действовать логос. Он выносит суждение, которое, правда, решает не в отношении истинного содержания, а лишь в отношении действительности представления. Он проверяет его и либо выносит ему свое «одобрение» (в основе термина лежит образ голосования), либо отвергает его или воздерживается от вынесения суждения. Лишь если он признает его посредством синкататезиса, представление становится действенным для его узнавания, или также для его действий. Если он отвергает его, оно остается лишенным значения.

Представление удерживается воспоминанием, и образы воспоминаний могут затем возникать в нашей душе помимо всякого

¹ *συγκατατίθεσθαι* (собственно *τὴν ψῆφον*) еще у Платона, *Gorg.* 501 с, *Аристотель* 116a 11 и др., однако в качестве устоявшегося термина лишь у Зенона (SVF. I 60. 61). Синкататезис в широком смысле свойствен всем живым существам (SVF. II 980. 991), однако имеет собственное значение у человека как свободное решение логоса (*quam esse vult in nobis positam et voluntariam* SVF. I 61, ср. II 91 *τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν ..., τὸ δὲ συγκατατίθεσθαι τοῦτ' αὖτ' ἐκινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ προσδεχόμενῳ τὴν φαντασίαν*, II 714, Эпиктет у Геллия XIX 1, 15). Характер обычного «суждения признания» подчеркивает Шмекель, *Posit. Philos.* I 651. Что при синкататезисе не имеет места *βουλεύεσθαι*, с полным правом утверждает Александр Афр. *de fato* 14; однако его вывод о том, что тем самым он стоит на ступени животного *ὁρμῇ*, конечно же, идет вразрез с мнением Стои.

чувственного восприятия, как всего лишь «воображение» (*phantasma*¹): например, во сне, или в состоянии помешательства, как Орест видит перед собой образ убитой матери. В памяти образу-

¹ К *phantasma* ср. *μνήμη θεστυρισμὸς φαντασιῶν* SVF. I 64. Основоположенное значение для образования общих представлений и т. д. SVF. II 83 (*Пс.-Плутарх*, *Plac* IV 11): "Ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὐεργον εἰς ἀπογραφὴν· εἰς τοῦτο μίαν ἐκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται. «Первые записи приобретаются посредством *aesthesis* и памяти», ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ νῆμαι γένωνται, τότε φαμέν ἔχειν ἐμπειρίαν· ἐμπειρία γάρ ἐστὶ τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος. Далее следует: τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὴ φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους (множественное τῶν показывает, что в доксографии принято сокращение, и что первоначально здесь стояло то же, что и в II 87) καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δὲ ἥδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἐννοιαὶ καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοί, ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἐβδομάδα. Это сообщение закончено в самом себе и совершенно ясно, а в своей последней части оно подтверждается буквальным фрагментом Хрисиппа, который, согласно II 841, объяснял логос как ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα. После этого нет сомнений в том, что для Стои ἐννοια есть общее понятие, тогда как πρόληψις есть именно та ἐννοια, которая первоначально и сугубо естественным путем развивается из опыта, еще до того как логос достиг того развития, когда он может сознательно приступить к формированию ἐννοιαί. πρόληψεις образуются у ребенка в соответствии с общим строением человеческого духа; однако тем самым еще отнюдь не сказано, что их содержание одинаково у всех людей и народов. Бонхёффер (Bonhöffer) был неправ, когда в I 187 ff., исходя из Эпиктета, приравнивал *prolepseis* к κοινῇ ἐννοια, и если даже Стоики действительно говорили о *prolepseis* «преимущественно» в этике и теологии, то, тем не менее, полемика Плутарха против стоиков (например, 1073 d) ясно показывает, что они применяли этот термин по отношению к любому естественно образовавшемуся общему представлению (*Д. Л.* VII 54 ἡ πρόληψις = ἐννοια φυσικὴ τῶν καθόλου), и *Александр Афрод.* говорит (SVF. II 475), что учение о κράσις δι' ὅλων противоречит κοινῇ πρόληψις (ἡ τοῦ τέκτονος πρόληψις, *Эпиктет* IV 8, 10). Против Бонхёффера хорошо *Зандбах* (Sandbach), *Classical Quarterly* 1930, S. 44 ff. *Grundfragen* S. 85.

ется целая «кладовая» представлений; из частого появления одних и тех же образов воспоминаний возникает опыт¹.

Такие представления есть и у животных. Однако лишь человек как разумное существо способен логически перерабатывать их, образовывать и комбинировать общие понятия, созидая таким образом основу для своего специфически человеческого, духовного существования и целенаправленной жизни.

При рождении человека центральный орган души подобен чистой скрижали, еще не исписанной, но предназначенной для принятия письменных знаков. На нее в виде представлений заносятся отдельные чувственные восприятия. Из ряда

Термин *prolepsis* дан еще Эпикуром = *μνήμη τῷ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος*, т. е. эмпирически приобретенное общее представление, с которым мы подходим к тому или иному воспринимаемому либо обозначенному словами объекту (fr. 254). Стоя относит его ко всем естественно формирующимся у ребенка общим представлениям, с помощью которых мы после формирования логоса «предвосхищаем» все имеющие быть проясненными (термин *διάρθρωσις* «расчленение», SVF. II p. 8, 28, *Иерокл* 7, 53 и часто у Эпиктета, а также, например, у *Порфирия*, Marc. 10. ср. *Бонхёффер* I 189) после формирования логоса понятия. Grundfragen S. 84.

Согласно II 83, рациональное и осознанное образование понятий начинается с седьмого года жизни. Неточно сказано в II 764 (ср. II 835): *περὶ δὲ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα ἔννοια γίνεται καλοῦ τε καὶ κακοῦ καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν*, тогда как ранее сказано более верно: *Ἡράκλειτος καὶ οἱ Στωικοὶ ἀρχεσθαι τοὺς ἀνθρώπους τῆς τελειότητος περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, περὶ ἣν ὁ σπερματικὸς κινεῖται ὁρρός*. Так у Диог. Вав. fr. 17 о дианоэ: *ἥτις ἀπὸ δεκατεσσάρων ἐτῶν τελειοῦται*, ср. *Зенон* I 149; *Филон*, Legg. All. I 10; *Штейн* S. 117; *Бонхёффер* S. 205. Точно так же *Посидоний* Поо. 623 ср. «Зубы мудрости», *σωφρονιστήρες*, у *Клеанфа*, fr. 524.

¹ *Τῶν νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνόηθη* (sc. τὰ αἰσθητά), τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητά, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετὰθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν. Следуют примеры; затем: *νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετὰβασίν τινα*, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος. *φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν*. καὶ κατὰ στέρησι, οἷον ἄχειρ SVF. II 87, ср. 88: *πᾶσα γὰρ νόησις ἢ ἀπὸ περιπτώσεως ἢ οὐκ ἄνευ περιπτώσεως* ср. SVF. III 72; *Цицерон*, Luc. 30. Сходным образом также и у *Эпикура* fr. 36.

однородных представлений образуется (при этом удерживается лишь существенное) эмпирическое общее представление. Но у человека с ним связывается умственное постижение сущности, понятие, *εννοία*, а общее представление превращается в *εννοῦμα*, зримый в духе образ, который, однако, существует лишь в нашем духе и в нашем языке, не имея реального объекта. Ибо в действительном мире *существует* лишь индивидуум, а не родовой человек.

Этот мыслительный процесс чужд животному и, напротив, столь глубоко коренится в человеческой разумной природе, что такие общие понятия естественным образом формируются уже у ребенка: правда, сперва лишь как «предвосхищение», *prolepsis*, поскольку сам логос актуально развивается лишь постепенно и лишь при помощи самого этого «пролепсиса». Лишь приблизительно к семи годам ребенок накапливает такой запас этих представлений, что логос может функционировать как самостоятельная величина, а зрелости он достигает лишь одновременно с телесной зрелостью, по истечении второй гебдомады. Лишь постепенно может поэтому начаться сознательное, методическое образование понятий. Учение и опыт расширяют мир понятий, путем разумного членения развивая и приводя к полной ясности также и пролепсис. С другой стороны, такой осознанный подход таит в себе и опасность субъективности, и естественно возникшие пролепсисы достойны более высокого доверия, тем более, если можно установить, что они равным образом проявляются у всех людей. Это и есть те самые *communes notitiae*, *κοινὰ ἐννοιαί*, на которые так любят ссылаться стоики.

Наши общие представления и понятия мы формируем сперва опираясь на чувственные восприятия, которые возникают у нас помимо нашей воли. Однако логос идет дальше их, на основании множественных ассоциаций развивая новые представления и понятия. Так, аналогия, увеличивающая или уменьшающая чувственно воспринимаемое, ведет к представлению об исполинах и карликах, и точно так же повод к новообразованиям могут дать сходство, частичное изменение, сложение (например, кентавр), полагание противоположности (смерть как дополнение жизни)

или лишение (мы можем представить себе человека без рук). Более того, человек совершает переход в совершенно иную сферу, получая представление о таких нетелесных вещах, как пространство и время. Однако и этот процесс невозможен без первоначального импульса, полученного с помощью чувственных представлений.

Но можно ли было выйти отсюда на те понятия, что были особенно важны для стоиков, понятия добра и зла, добродетели и порока? Общим признаком этих понятий является то, что все они содержат в себе определенную оценку. Какая за этим кроется философская проблема, ясно понял еще Зенон¹. Он первым задался вопросом о том, как вообще человек по своей эмпирической природе приходит к формированию ценностных представлений и понятий. Подробнее мы будем говорить об этом в главе об этике. Здесь мы проследим лишь, каким образом он объяснял нравственные понятия².

¹ Конечно, налицо нечто совершенно иное, когда Платон априористически объясняет ценностные понятия, так же как и понятия бытийные, через анамнезис.

² Возникновение нравственных понятий относится к числу самых спорных пунктов стоического учения. Если *Целлер* III 1 S. 76, *фон Арним* RE. III 2507, *Гейнеманн* II 449, *Брэйе* (Bréhier) S. 65–68 придерживаются того мнения, что Стоя здесь, как и везде, строго провела в жизнь свой сенсуализм, то *Бонхёффер* I S. 188 ff. и *Грумах* (Grunmach) S. 9 и 72 ff. приписывают ей априористическое объяснение. Однако обе стороны выпускают из внимания решительный пункт, а именно связь с учением об ойкейозисе. Ср. по этому поводу Grundfragen S. 1 ff. и 82–103. Там же показано, что *πολυθρύλητος οἰκειώσις* (Аноп. Komm. к Теэтету 7, 20) со времен Зенона (*Д. Л.* VII 85–89, ср. Zenon und Chrysipp 199 ff.) представляет собой основу стоической этики. Относительно Хрисиппа ср. в частности SVF. III 179. 178. Дальнейшие примеры учения см. ниже в разделе стоической этики.

Внутреннее восприятие: *Иерокл* 5, 54 ff., особенно 6, 1–10, а также 1, 45, *Сенека* ep. 121, 21, SVF. II 852 οἱ Στωικοὶ τήνδε τήν κοινὴν αἴσθησιν (это лишь в связи с предшествующими данными об Аристотеле) ἐντὸς ἀφ' ἧν (всякое действие совершается телесным образом) προσαγορεύουσι, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβάνομεθα, *Цицерон*, Luc. 20 (tactus interior,

Когда мы воспринимаем нечто белое, теплое, сладкое, мы одновременно осознаем и тот внутренний процесс, благодаря которому мы испытываем воздействие этого белого, сладкого, или теплого. С внешним восприятием, следовательно, непосредственно связано внутреннее «чувствование». Таким образом, каждое живое существо с самого рождения обладает восприятием, *synaistesis*, самого себя и своей сущности. Однако представление о собственном Я необходимо сопровождается чувством удовольствия, приводя к тому, что мы обращаемся к нашей собственной сущности, воспринимая ее как первый объект, которому принадлежим. Практически такое «присвоение», такой *oikeiosis*, выражается в стремлении сохранять эту сущность в целостности и развивать ее. Последнее, как показывает опыт, ведет к тому, что живое существо от природы будет искать всего способствующего его существованию и избегать всего, что ему противоположно. Поэтому оно с самого рождения не только воспринимает предметы внешне, но ставит их в отношение со своей сущностью и расценивает их как полезные или вредные. Таким образом, это

ср. 76. 142, сперва о киренейском учении). Ср. Хрисиппово сравнение *φαντασία* с *φῶς* SVF. II 54.

Εὐαρέστησις Иерокл 6, 28 ff., ср. Зенон Д. Л. VII 85 οὕτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται, Цицерон, Fin. III 16; Сенека ер. 121, 17. 18; Панэций у Цицерона, Off. I 11 и у Геллия XII 5, 7 ff. πρῶτα κατὰ φύσιν как первое, обладающее ἀξία, Fin. III 18. 20; далее там о преобразовании оценки вплоть до познания истинного блага. Августин, Lib. arb. II 7 ff.: Наряду с *sensus in oculis* есть еще и *intus in ipsa anima, quo vel appetunt animalia delectate et assumunt vel offense devitant et respuunt*. Schmekel, Posit. Philos. I 669.

Цицерон, Fin. III 33 Cumque rerum notions in animis fiant, si aut usu aliquid cognitum sit aut coniunctione aut similitudine aut conlatione rationis (ср. SVF. II 87: κατὰ περίπτωσιν — σύνθεσιν — ὁμοιότητα — ἀναλογία), hoc quarto, quod extremum posui, boni notitia facta est. cum enim ab iis rebus quae sunt secundum naturam ascendit animus conlatione rationis, tum ad notionem boni pervenit. Сенека ер. 120, 4 вновь отчетливо ставит вместо Цицеронова conlatio «укоренившуюся» analogia и затем изображает ее действие как в тексте. Как и Сенека в § 10, Музоний р. 90, 18 подчеркивает впечатление, производимое видом θεῖοι ἄνθρωποι.

стремление к оценке является столь же прирожденным для живого существа, как и способность к внешнему восприятию. Масштаб же оценки дает собственная природа и то, что ей сообразно. В действительности «первое сообразное природе», τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, объективно представляет собой первую ценность для живого существа.

Стремлением к самосохранению и инстинктивной оценкой обладает и животное. Человек, благодаря своим разумным способностям, на этом не останавливается. Уже ребенок идет дальше простого восприятия, приходя к известному понятию о том, что «полезно» или «хорошо» — это, должно быть, то, что способствует его существованию. Однако на первых порах это лишь неопределенное «пред-понятие», и под своим существованием ребенок может мыслить себе лишь неразвитую, преимущественно анимальную, сущность. Лишь по мере того как логос достигает полного развития, человек приобретает способность ясно видеть свою сущность. На нее теперь направлен ойкейозис и связанная с ним оценка. Таким образом, пролепсис может быть прояснен в том, что действительно «хорошо» то, что способствует разумной природе человека и помогает ее полному раскрытию. Это раскрытие логоса есть, однако, для человека не только его истинная польза, но одновременно и καλόν, нравственное благо, к которому предрасположена его природа.

Даже первоначальный пролепсис полезного и благого обретается посредством опыта, и то же самое верно относительно ясного понятийного познания блага. Так определенно говорит Сенека, рассуждая на эту тему в особом письме (120), *quo modo ad nos boni honestique notitia pervenerit*, а также то стоическое руководство, которое использует Цицерон *Fin. III (33)*. Привлечь чувственный опыт также и здесь было естественным для стоиков уже потому, что они настойчиво выступали в пользу той точки зрения, что даже и нравственное чувственно воспринимается, конечно не благо само по себе, но в качестве конкретного, привязанного к материальному носителю, действия. Уже на этапе внешнего восприятия они признали, как мы могли видеть, что множественные ассоциации выводят за рамки

непосредственного чувственного впечатления. Для образования нравственных понятий особенно существенной представлялась им «аналогия». Подобно тому как мы в сугубо чувственной области от центра маленького шара проводим аналогию к центру Земли и как путем умножения нормальной величины приходим к представлению о гигантах, точно так же логос от первых природосообразных вещей (скажем, от здоровья и телесной силы) подымается к здоровью и силе души, и взгляд на отдельные нравственные поступки отдельных людей подталкивает — несмотря на несовершенство, всегда свойственное последним — к созданию более высокого представления об идеальном нравственном образе и дает возможность сформировать понятие нравственного совершенства. Каким бы необходимым ни был внешний опыт, все же в отношении нравственных понятий очевидно и непреложно, что опыт может быть действительным лишь в силу того, что предпосылка для образования понятий дана в способности самого человека¹. Лишь разумное существо может прийти к той мысли, что поступки, сообразные с разумом, являются нравственно благими и вместе с тем несут с собой истинную пользу.

Итак, в чем же заключено особое свойство нравственных понятий? Плутарх² сохранил для нас одно высказывание Хрисиппа, в котором тот с гордостью заявляет, что его учение о благе и зле самым непосредственным образом опирается на коренящиеся в нашей природе понятия. Греческий термин *ἐμφυτοὶ προλήψεις* не

¹ Относительно учения Цицерона об *inchoatae intelligentiae* (особенно Legg. I 26. 59, ср. Fin. V 59) Grundfragen S. 97 и T I c. 245*.

² *Плутарх*, Stoic. Rep. 17 = SVF. III 69 τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ὃν αὐτὸς (Χρύσιππος) εἰσάγει ... μάλιστα τῶν ἐμφύτῳ ἄπτεσθαι προλήψεων. Comm. Not. 24: Хрисипп противоречит κοινὰ ἔννοιαι, καὶ ταῦτα ἐν τοῖς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν αἰρε τῶν τε καὶ φευκτῶν οἰκείων τε καὶ ἀλλοτρίων, ἃ μᾶλλον ἔδει θερμῶν [τε, del. Sandbach] καὶ ψυχρῶν λευκῶν τε καὶ μελάνων σαφεστέραν ἔχειν τὴν ἐνάργειαν· ἐκείνων μὲν γὰρ ἔξωθὲν εἰσὶν αἱ φαντασίαι ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπεισόδιοι, ταῦτα δ' ἐκ τῶν ἀρχῶν (так у Кроненберга вместо ἀγαθῶν, ср. *Иерокл* col. 6, 1-21; мыслимо также ἀφορμῶν согласно Панэцию у *Климент*а, Strom. II 129; *Эпиктет* III 24, 3 и др.) τῶν ἐν ἡμῖν σύμφυτον ἔχει τὴν γένεσιν.

однозначен и уже Цицерону дал повод связать стоическое учение с платоническими элементами, предположив «врожденные» (angeborene), хотя и всего лишь «заложенные» (angelegte), понятия. Также и в новое время это место неоднократно использовалось с целью приписать стоикам априористическое объяснение нравственных понятий. Однако оно было бы несовместимо с учением о том, что душа при рождении подобна *tabula rasa*, и в другом месте, возвращаясь к высказыванию Хрисиппа, Плутарх сам поясняет нам значение этого термина. По его мнению, Хрисипп использовал его с целью наглядно представить различие между понятиями нравственными и такими как «белое» или «теплое». Ибо если эти приобретаются из впечатлений, приходящих извне, то нравственные понятия имеют свое основание во внутреннем опыте, благодаря коему живое существо осознает само себя, и во врожденном стремлении к оценке, посредством которого разумное существо открывает истинное благо в том, что сообразно его разумной природе.

Таким образом, ἔμφυτοι προλήψεις — не врожденные идеи; однако их нельзя и просто приравнять к «естественно развивающимся» пролепсисам. Среди последних они образуют собственную группу, отличающуюся от остальных тем, что происходит не из внешнего опыта, а из переживания нашего Я. Поэтому указанные понятия могут называться «данными в нашей природе».

Наряду с этическими понятиями есть еще нечто выделяющее человека перед всеми животными¹. Это представление и понятие

¹ Ο πρόληψις θεοῦ Бонхёффер I S. 218 ff., Grundfragen S. 99. Об опытных фактах (особенно Клеанф fr. 528: Cleanthes quattuor de causis dixit in animis hominum informatas esse notions) и заключениях из опыта ср. раздел о стоической теологии. Цицерон, N. D. II 12 omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos, ср. Сенека ep. 117, 6: omnibus insita de dis opinio est, однако Немесий 13 p. 203: φυσικὰς δὲ λέγομεν ἐννοίας τὰς ἀδιδάκτως πᾶσι προσοῦσας ὡς τὸ εἶναι θεόν. Таким образом, он причисляет его к тем prolepseis, которые, согласно SVF. II 83, образуются естественно, однако лишь при помощи опыта. Решающим [здесь является место] Цицерона, Legg. I 24: itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam dei

о божестве. Также и они имеют своим началом логос, который человек носит внутри себя. Поэтому, хотя стоики и указывали на самые разные опытные факты, помогающие человеку ясно осознать, что существует превосходящая его по знанию и могуществу сила, вечное, совершенное, обладающее предведением разумное существо, придающее форму всей вселенной; однако они были убеждены, что опыт мог быть действителен лишь потому, что субъективно человек носит в себе способность к его использованию, потому как «всем людям во всех народах от рождения известно и словно бы высечено на скрижалях души, что есть боги». Также и объяснение этого явления стоики находили во внутреннем опыте, в сознании человеком своей природы. Оно не только дает ему способность признавать в другом человеке родственника, но также предоставляет возможность путем заключения по аналогии подниматься над самим собой и именно из чувства собственной недостаточности и зависимости приходиться к мысли об абсолютном и всемогущем разумном существе и к познанию мирового логоса, которому он обязан своим собственным существованием.

Предпосылкой всего нашего духовного существования является, следовательно, разумная способность нашей души. Но все актуальное мышление и познание исходит из представлений, которые мы формируем с помощью наших чувств. Тем более насущным становится вопрос, являются ли они надежным средством для познания внешних вещей. Что чувства в целом должны быть достоверными свидетелями, было, как мы уже слышали, для Зенона, так же как и для Эпикура, практически

...; ex quo efficitur illud, ut is agnoscat deum, qui, unde ortus sit, quasi recordetur et agnoscat (это в истинно стоическом духе, тогда как ранее у Цицерона имеют место чуждые примеси). В своем «*Olympikos*» Дион, опираясь на Посидония (*Рейнгардт*, Pos. 411; *Гейнеманн* II 124 ff.), говорит о том, как первые люди пришли к богопознанию: διὰ τε τὴν συγγένειαν τὴν πρὸς αὐτοὺς καὶ πολλὰ μαρτύρια τάληθοις, и называет это ἐπίνοια ἀναγκαία καὶ ἔμφυτος ἐν παντὶ τῇ λογικῇ γιγνομένη κατὰ φύσιν (27). Еще Протагор говорит у Платона, Prot. 322a: διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῶων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν.

постулатом. Однако именно как эмпирики ни тот, ни другой не могли закрыть глаза на тот факт, что чувства по отдельности не всегда дают нам верную картину объектов. Начиная с пятого столетия скептики вновь и вновь в качестве довода против догматизма выдвигали «обман чувств»¹. Напротив, Эпикур твердо придерживался той точки зрения, что наши органы чувств верно передают тот образ восприятия, которым они затрагиваются (он объяснял зрение тем, что от предмета к глазу устремляются мельчайшие подобия, эйдолы). Обман заключен не в чувствах, а в ложном мнении, которое прямо приравнивает воспринятый образ к объекту, тогда как в действительности он на пути к нам может претерпеть множество искажений и помутнений. Но при этом оставался решающий вопрос о том, есть ли у нас критерий, что давал бы нам право признавать в тех или иных восприятиях верное отображение объекта. Эпикур последовательно и радикально провел здесь сенсуалистскую линию, заявив, что такой критерий невозможно найти в нашем мышлении, которое само зависит от чувств, и его следует искать лишь в самих чувствах. Критерий заключается в том, что то или иное чувственное восприятие подтверждается или, по меньшей мере, не опровергается, другими восприятиями.

Зенон перенял у него то воззрение, что наш эстезис всегда верен постольку, поскольку всякий раз передает нечто действительное² — скажем, образ предмета, непосредственно воздей-

¹ Эпикур: ср. I 50. К. 8. 12. 23. Мербах (Merbach), De Epicuri canonica, Leipzig 1909, S. 25 ff. Стоя: SVF. II 78 Οι Στωικοί τὰς μὲν αἰσθήσεις ἀληθεῖς, τῶν δὲ φαντασιῶν τὰς μὲν ἀληθεῖς τὰς δὲ ψευδεῖς (ср. II 76. 77, I 60). Для фантазии необходимы пять факторов: τὸ αἰσθητήριον, τὸ αἰσθητόν, ὁ τόπος, τὸ πῶς, ἡ διάνοια SVF. II 68.

² О критерии Штейн (Stein) II 250–276, Бонхёффер (Bonhöffer) I 222–232, Zenon und Chrysipp 175 ff. Определение καταληπτικὴ φαντασία SVF. I 59, II 53. 60. 69. 97 и (с разъяснением) 65. Учение Зенона о катаlepsисе у Цицерона (по Антиоху) SVF. I 59. 60 (о comprehensio там: soli credendum esse dicebat; она есть norma scientiae). Жест I 66. ср. еще I 61: Zeno ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus assensionem adiungit animorum; quam esse vult in nobis positam et voluntariam.

ствующий на наш глаз. Но для нашего познания решающим является не эстетизм, а *phantasia*, а эта последняя, хоть и выступает с претензией показать нам сам объект, однако может быть столь же ложной, сколь и истинной, поскольку при ее осуществлении должны учитываться не только самые различные внешние факторы, такие как свойства объекта, пространственное удаление и способ наблюдения, но и состояние органов чувств. Проверка же того, верно ли она передает объект, есть дело только логоса, который посредством своего синкататезиса может либо признать, либо отклонить ее.

Насколько важен был для Зенона вопрос о критерии, можно видеть по той необыкновенной тщательности, которую он выказал при его решении. Он сформулировал проблему так: «Какова должна быть *phantasia*, чтобы сделать возможным постижение самого объекта?», — и установил: «Она прежде всего должна исходить из реально существующего объекта, не должна, следовательно, быть образом сновидения или только «воображения». Далее, она должна показывать объект таким, каков он есть в реальности (Орест видит перед собой реальную Электру, но принимает ее за эринию). Она должна четко передавать все особенности объекта и, наконец, она должна быть такова, чтобы исключалась возможность спутать объект с каким-либо другим, сколь угодно похожим на него. Всем этим требованиям удовлетворяет лишь одно представление, «которое исходит из реального объекта и вылеплено и запечатлено в адекватной ему форме, в том своеобразном виде, в каком без существования этого объекта оно не могло бы явиться», ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐν ἀπομεμαγμένη καὶ ἐν ἀπεσφραγισμένη, ὁ ποῖα οὐκ ἂν γένοιτο

Д. Л. VII 54 Κριτήριον δὴ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τοῦτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος (прочие признаки определения опущены), καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῇ δωδεκάτῃ τῶν Φυσικῶν καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδορος .. δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἰσθῆσιν καὶ πρόλησιν ... ἄλλοι δὲ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωικῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ Κριτηρίου φησί. SVF. II 68 определенно заявляет, что διάνοια παρὰ φύσιν ἔχουσα препятствует каталепсису.

ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Зенон назвал это представление «каталептическим», так как оно дает возможность «каталепсии», то есть действительного постижения объекта. Совершается это постижение лишь тогда, когда логос дает представлению свое согласие. Он же сделает это, если на основании своей проверки придет к выводу, что все условия для истинной *phantasia* выполнены. Но и без такой точной проверки представление может быть столь очевидным, что логос признает его сразу. Если я в здравом уме вновь вижу перед собой хорошо знакомого человека, с которым встречался полчаса назад, логос тут же может предположить, что предпосылки соблюдены.

Процесс познания оживленно жестикулирующий Зенон представил наглядно, сравнив представление с плоской ладонью с растопыренными пальцами, синкататезис — с пальцами, сведенными вместе, и лишь каталепсис — с крепко захватывающим предмет кулаком. Речь идет не о хронологических стадиях (ибо по времени каталепсис совпадает с синкататезисом), но о познавательной ценности. Прочие сведения также говорят о том, что Зенон нашел критерий не в каталептическом представлении, но лишь в каталепсисе. Это всецело соответствует его принципиальной позиции. Ибо представление есть возбуждение, имеющее внешнюю причину, и лишь посредством синкататезиса в процесс познания приходит активный элемент, обеспечивающий автономию логоса. Животное тоже имеет истинные представления, но не каталептические в собственном смысле, поскольку каталепсис ему не доступен. Но и у человека верного функционирования органов чувств не достаточно; также и *diánoia*, как показывает пример Ореста, должна быть здоровой. Так что у нас есть некоторое право отнести именно к Зенону восходящее к Посидонию высказывание о том, что некоторые из старших стоиков объявили в качестве критерия «здравый ум» (*aufrechte Vernunft*), *ὁρθὸς λόγος*¹. Разумеется, это не означает, что логос может судить

¹ *ὁρθὸς λόγος* о «правильной речи» (прямой, не *καταβάλλεται*?) говорит еще Геродот и часто Пиндар *Ol.* 8, 24 об *ὀρθῇ φρήν*, *Puth.* 10, 68 ο *νόος ὁρθός*, наверняка в значении «прямой», ср. *Puth.* 3, 68 *ἔστασαν ὀρθὰν καρδίαν*. Платон Федон 73a может уже вполне четко сказать: *εἰ μὴ ἐτύγχανεν*

о внешних вещах и без представления; но лишь тогда, когда он здоров и может удерживать равновесие перед лицом влекущих представлений, существует гарантия того, что данное им согласие будет правомерным. Здоровье логоса есть предпосылка для любого познания.

Всесторонне продуманная теория Зенона тут же произвела наисильнейшее действие; однако в ней имелось одно слабое место. Это было грубо материалистическое понимание *phantasia*, которая (как, безусловно в духе своего учителя, объяснял Клеанф¹), должна была, «подобно оттиску со всеми подъемами

αὐτοῖς ἐπιστήμῃ ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος. Вполне привычным является термин ὀρθὸς λόγος для Аристотеля в «Этике», ср., например, начало «Никомаховой Этики» VI, в остальном Указатель Боница (Bonitz) 437 a 18 ff. Особенно охотно он употребляет κατὰ или παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, что переняли стоики, SVF. III 264. 265. 500. 501. Их мысленному взору также представляется «прямой» логос, ср. тут же приводимое место Секст VII 257 и употребление ὀρθός и ὑπίτιος в грамматике SVF. II 183. 184, вверху с. 26. Еще Зенон определил аффект как *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio* и вывел κατόρθωμα из ὀρθὸς λόγος. Хрисипп приравнял κοινὸς νόμος к ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος (SVF. III 4) и определил философию как ἐπτήδευσις λόγου ὀρθότητος (SVF. II p. 41, 28, ср. Исидор Пелус. *ep.* V 558). Совершенно невозможно поэтому предположение Гейнеманна (II 247) о том, что лишь Посидоний ввел в обращение само это понятие. Ср. GGA. 1930, S. 148¹.

¹ SVF. II 56 Φαντασία ἐστὶ κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ· περὶ ἧς εὐθὺς καὶ διέστησαν. Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατ' εἰσοχὴν ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν· Χρυσίππος δ' ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτο (следуют приведенные в тексте соображения) αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρήσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεριώσεως. Этот ἑτεριώσις (вместо которого в SVF. II 55 стоит ἀλλοιώσις) есть, однако не что иное, как та новая определенность, которую гегемоникон принимает в качестве πῶς ἔχον. Ср. Zenon und Chrysipp 182.

В своем «Основании Этики» Иерокл показывает, что живое существо от самого рождения обладает сознанием своей сущности, и добавляет col. 7, 50, что, однако, представление об этой сущности проясняется лишь со временем. Попутно он в 8, 10 упоминает, что этот процесс различно понимался у Клеанфа и Хрисиппа. К сожалению, последующая запись безнадежно повреждена.

и углублениями», запечатлеваться в душевной пневме. Было ли теперь возможно, чтобы в душе одновременно запечатлелись и удержались два совершенно разных объекта, или даже множество различных объектов? Дабы уйти от этих затруднений, Хрисипп решился на решительное изменение, которое он, правда, по своему обыкновению преподнес как «истолкование» учения основателя. Он перетолковал механический «оттиск» в качественное изменение (*heteroiosis, alloiosis*) в гегемониконе и мог теперь пояснить, что как воздух может одновременно брать и удерживать самые разные тоны, точно так же и душа может одновременно носить в себе различные образы представления. Для Хрисиппа это перетолкование было лишь частью нового целостного воззрения, о котором позднее мы будем говорить более подробно. Дабы иметь возможность строго провести стоический монизм, он испрользовал учение о различных видах бытия для того, чтобы объяснить все возможные явления как временные определенности, как «то или иное состояние» (*πὺς ἕχον*) одного и того же субстрата. Точно так же и в душе он не усматривал различных способностей, но учил, что один и тот же гегемоникон согласно той или иной своей временной определенности мыслит, выносит суждение, ощущает или представляет. Также и *phantasia* есть не что иное, как сам центральный орган в своем определенном состоянии, то есть, претерпевающий качественное изменение вследствие внешнего воздействия.

Это новое воззрение возымело важные следствия и для учения о критерии. Для Зенона последний был результатом взаимодействия двух факторов, представления и синкататезиса, которые самостоятельно существовали наряду друг с другом и должны были нормально функционировать. Для Хрисиппа же они сделались проявлениями одной и той же душевной силы, которая здесь и там должна была действовать одним и тем же определяемым общим состоянием души образом. Так что для него взаимодействие двух факторов превратилось в процесс познания, состоящий из двух стадий, при котором был немислим раскол между представлением и логосом, а каталептическая

phantasia¹ с необходимостью влекла за собой синкататезис. В этом случае подходящим выводом было перенести критерий теперь уже в это представление, надежным образом предъявляющее нашему сознанию объекты внешнего мира. Поэтому со времен Хрисиппа критерием в Стое считался уже не каталеписис, а каталептическое представление.

Этим заявлением Хрисипп отнюдь не хотел понизить значение логоса в процессе познания в пользу чувственного восприятия. Ибо и для него было принципиально важным, что логос автономно противостоит внешнему миру, поскольку имеет способность одобрять возникающие представления или, отклоняя их, лишать их действительности. Напротив, он был убежден в том, что уже сами представления у человека определяются его разумной природой. Он решительно проводил существенное различие между phantasiai у людей и у животных.

В доксографическом обзоре, сообщающем, что старшие стоики в качестве критерия признавали «orthos logos», далее мы читаем, что Хрисипп наряду с каталептической фантазией отмечает в качестве критерия также эстезиси пролеписис. В основе здесь, пожалуй, лежит то, что он в пространном рассуждении разложил каталептическое представление на его компоненты и сделал вывод, что phantasia есть воспринятый в сознании эстезис, и что она становится каталептической в том случае, если соответствует ранее образовавшимся у нас общим представлениям. Взятый сам по себе, пролеписис в его глазах столь же мало мог быть самостоятельным критерием, сколь и эстезис.

О значении термина «каталептический» в наше время велось очень много споров. В действительности уже сразу же после Хрисиппа это учение воспринималось так, что каталептическое представление «хватает» логос и «словно бы насильно заставляет

¹ καταληπτικὴ φαντασία как критерий, например, SVF. II 56 и Д. Л. II 54. Там также значится: ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἰσθῆσιν καὶ πρόληψιν. SVF. II 61 τῶν φαντασιῶν αἱ μὲν εἰσι λογικαὶ αἱ δὲ ἄλογοι, λογικαὶ μὲν αἱ τῶν λογικῶν ζῴων, ἄλογοι δὲ αἱ τῶν ἁλόγων.

его дать свое согласие»¹; однако у самого Зенона нет сомнения, что он дал такое название каталептическому представлению потому, что оно делает возможным каталепсис (этот термин он, согласно *Cicero* Luc. 145, дал впервые) и что под каталепсисом понимается постижение объекта познающим субъектом.

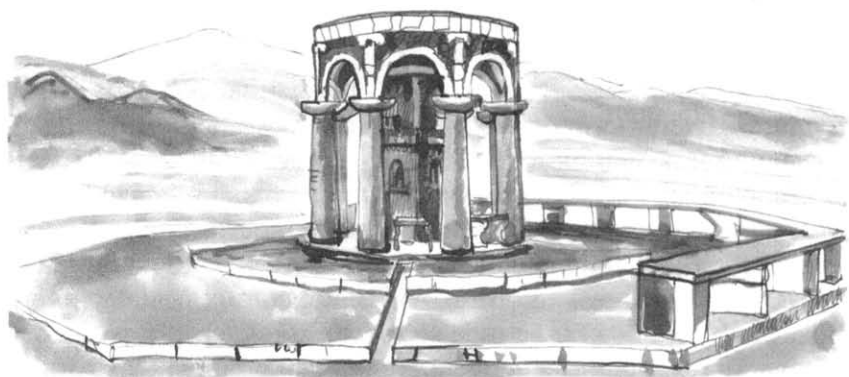
Если логос по слабости дает свое согласие представлению, не несущему в себе необходимых для постижения объекта признаков, то это — *doxa*², болезненно слабый синкататезис, источник всех заблуждений и ошибочных действий. Согласие же, данное в ответ на каталептическое представление, каталепсис, есть основа всякого познания. Из систематического обобщения и практики отдельных каталепсисов развиваются *technai*, с помощью коих можно преследовать в жизни практические цели. К их числу принадлежат искусства, однако равным образом и теоретические дисциплины, такие как грамматика. Но подлинное знание стоики признают лишь там, где каталепсис превратился в духовное достояние, которое невозможно поколебать или опровергнуть доводом рассудка. И имя «наука» в собственном смысле может относиться лишь к знанию о последних целях, душевному настрою мудреца, практически выражающемуся в том, что он не позволяет ввести себя в заблуждение никакому случайному представлению.

¹ Один ранний стоик у *Секста* VII 257 (ср. 405) говорит: αὐτὴ γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μονονουχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν.

² Δόξα = ἀσθενὴς συγκατάθεσις (*imbecilla adsensio*) SVF. II 90, III 380. *Technē* Зенон определил как ἔξις ὁδοποιητικὴ (SVF. I 62), ср. I 171 и похожее определение *Клеанфа* fr. 490. Однако официальное определение (некогда также приписывавшееся Зенону) звучит так: σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ (I 73, II 93-97). *Epistēmē* как отдельное знание, согласно Зенону = κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου (SVF. I 68, II 90. 93. 95), как твердая «наука» (специально о добродетели как ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν II 95) = ἔξις ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου I 68, II 93. 130 (согласно *Гериллу* fr. 411, где ἀνυπόπτωτος является традиционным, именно ему свойственным [выражением]). «Знание» в любом случае достояние лишь мудрого I 66, II 90, III 552. Ср. *Шефер* (Schäfer) 100 ff.

Теория познания Стои, таким образом, является сенсуалистской, поскольку лишь чувства дают возможность познания внешнего мира, и без них невозможна вообще никакая духовная деятельность человека. Однако чувства лишь поставляют материал для логоса, который резко отличает человека от животного, обеспечивая ему автономию по отношению к вещам, давая ему теоретическую способность образования общих понятий, мышления и познания и тем самым — ведения целенаправленного образа жизни. Душа при рождении подобна *tabula rasa*, и логос поначалу присутствует лишь в способности. Однако благодаря этой разумной способности человек не только постепенно научается объективно постигать бытие внешних вещей, но его обращенность на собственное Я и его стремление к развитию собственной сущности, присущие всем живым существам, получают специфическое направление, что ведет к формированию общих представлений о ценности, а после их прояснения посредством опыта — к образованию нравственных понятий. Также, в отличие от животного, человек благодаря логосу получает способность богопознания, поскольку благодаря ему он сущностно сроден Божеству.





ФИЗИКА. ЛОГОС КАК НАЧАЛО, ТВОРЯЩЕЕ ФОРМУ МИРА

Изначальная материя и творящий логос

Мирообъяснение в четвертом столетии определялось двумя противоположными тенденциями, состоявшими друг с другом в острой борьбе. Наследие ионийской философии, открывшей понятие физиса и с его помощью на единой основе объяснившей представляющийся нашим чувствам мир, оберегал Демокрит, проводивший в своей атомистике строго монистически-материалистический взгляд. Но одновременно Платон открыл подлинное бытие в нематериальном царстве духа и ценностей, понизив телесность до простой формы проявления этого бытия. Также и он хотел понять мир из единой основы, однако для объяснения явлений не мог обойтись без того, чтобы наряду с нематериальной первородной силой предположить некий субстрат, в котором было как-то материализовано истинное бытие. Дуалистический характер, который тем самым был привнесен в картину мира, был несколько ослаблен Аристотелем, который нашел, что в царстве зримого мира материя и нематериальная форма всегда друг с другом связаны. Однако в качестве высшего принципа он

сохранил чистую форму самого себя мыслящего нуса. Трудности, происходившие из этого, конечно, настолько явственно ощущались в его собственной школе, что уже второй его последователь, Стратон, избавился от остатков дуализма, исключив трансцендентный нус и объяснив совокупный мир как произведение одной лишь из самой себя творящей природы.

Это вполне соответствовало трезвому духу эллинистической эпохи. Даже в Академии в этот период вера Платона в самостоятельное царство духа и идей постепенно утратила свою живую силу. Неудивительно, что новые школы отказывались от всякого идеализма в объяснении мира. Эпикур шел всецело по стопам Демокрита. Однако и Зенон ничуть не испугался насмешливого замечания Платона, что «сыны Земли признают сущим лишь то, за что способны ухватиться руками» (*Софист*, 247с). Напротив, он стремился побить того же собственным оружием. Ибо когда Платон¹ в одной связи в качестве признака истинного бытия

¹ Платон, Соф. 247d. λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιαοῦν κεκτημένον δυνάμιν εἶτ' εἰς τ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφικὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν,... τοῦτο ὄντως εἶναι. Zeno (fr. 90) nullo modo arbitrabatur quid quam effici posse ab ea (natura) quae expers esset corporis ..., nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus, cf. SVF. II 387 πᾶν γὰρ τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα, II 363, далее II 342 τὸ ποιοῦν πελάσει τινὶ ποιεῖ καὶ ἄψει, 343. 329 (τὸ ὄν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι). 319. 320. 533. *Antipatros* fr. 32. Шмекель (Schmekel), *Posit. Philolosophie* I 242 ff. — SVF. II 331 ὦν δὲ ἁσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται, ὥς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον. Брэйе (Bréhier), *La théorie des incorporeales dans l'ancien stoicisme*, Paris 1908. — τὶ как γενικώτατον, объемлющее собой сущее и не-сущее, есть, согласно SVF. II 329. 333. 334. 371 — общестойческое учение. Лишь Сенека говорит ep. 58, 15 primum genus Stoicis quibusdam videtur "quid". Однако это τινὲς, по всей видимости, относится лишь к следующему пояснению; ибо непосредственно до того (13) он определенно говорит о данном учении как о всецело стоическом. Ср. *Pum* (Rieth) S. 90, особенно о Д. Л. VII 61, где также следует обратить внимание на οἶον τὸ ὄν. Само учение есть необходимое следствие признания ἁσώματα и безусловно, не было, как то полагает Шмекель, *Posit. Philos.* I 621 ff., введено лишь Антипатром. — SVF. II 278 (Симпликий) οὐτίνα (II 330, ср. *Ориг.*, С. в Joh. II 13, 93) τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται касается

обозначил способность к действию или страданию, Зенон установил: «Действие возможно посредством телесного прикосновения; бестелесное же не способно ни к действию, ни к страданию», — сделав вывод, что истинное бытие может сказываться лишь о теле. Конечно, существует также и нетелесное: таково в первую очередь содержание наших мыслей и слов, лишь «сказываемое» (λεκτόν). Если я произношу имя Сократа, оно есть «нечто» («нечто» есть поэтому для Стои наивысшая категория, вмещающая в себя реальное бытие и небытие); однако это «нечто» существует лишь в моем высказывании и должно быть четко отделено от реального человека Сократа, который единственно обладает субстанциальным бытием. И уж тем более общие понятия, родовые обозначения, суть «нечто», чему вообще не соответствует никакой реальный объект, поскольку в телесном бытии существует лишь индивидуальное. Они, выражаясь языком средневековья, суть лишь *nomina*, но не *res*. Платоновские идеи суть лишь мыслительные образы, которые хоть и порождены нашей духовной структурой (ибо мы образуем общие представления из материала, доставляемого нам чувствами), однако являют собой лишь «как бы бытие».

Наряду с этими содержаниями наших слов есть еще кое-что, что нам приходится признать как «нечто», несмотря на отсутствие у него признака истинного бытия. Наше тело есть трехмерно протяженное, плотное, способное к механическому действию и противодействию образованию¹. Как таковому ему необходимо

предполагаемого содержания общих понятий (это, пожалуй, как раз является более поздним учением). — Лишь отдельные вещи существуют: SVF. II 361. 362. — *Oi ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ιδέας ἔφασαν*, SVF. I 65 (они суть ὡσανεὶ τὸ ὄν). Когда Александр Афр. (SVF. II 329) говорит, что их нельзя было бы причислить ни к телу, ни к бестелесному, он, по всей видимости, имеет в виду как раз это «будто бы», согласно I 494, представленное *Клеанфом*. Ср. II 365.

¹ SVF. II 381 *σῶμα τὸ τριχῇ διαστατὸν μετ' ἀντιτυπίας*, ср. II 315. 357. 358 (στερεόν). 359 (ὅπερ ἔχει προσβολὴν καὶ ἐπαφὴν τινα); Аполлодор fr. 6. — О пространстве, пустоте, времени SVF. I 93—96 и II 501—521. 1141. 1142 а также *Филон* de пров. II 53 ff. От τόπος = τὸ ἐπεχόμενον ὑπὸ σώματος (I 95, по всей видимости, Зенон) или = τὸ κατεχόμενον δι' ὅλου ὑπὸ ὄντος ἢ τὸ

пространство, которое бы его в себя вмещало. Само же последнее не способно ни к действию, ни к страданию, и, следовательно, не есть тело, однако есть «нечто», есть место, занимаемое телом. Пространство, окружающее наш мир, всецело заполнено телесностью. Однако, поскольку в мировом пожаре огненный космос расширится, нам приходится предполагать вне его некую пустоту в качестве места, которое не занято никаким телом, однако может быть им занято. Наконец, нетелесным явлением, сопутствующим телесности, следует признать время. Еще Платон и Аристотель установили, что оно связано с движением изменчивого телесного мира, разделяя его на настоящее, прошлое и будущее. К их мнению присоединился Зенон, однако, исходя из собственного ощущения времени (об этом мы уже говорили), определил время как «протяженность движения» — определение, которое Хрисипп, поскольку вне мира нет движения, дополнил словом «мира».

Представления о пространстве, пустоте и времени мы получаем лишь благодаря тому, что из сферы чувственного восприятия переходим в наше мышление в иную. Но эти представления отнюдь не являются всего-навсего умозрительной формой или только субъективной мерой. Они суть «нечто», объективно связанное с телесным бытием, само, однако, не способное ни к действию, ни к страданию. Следовательно, субстанциальным бытием они не обладают.

οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ ὄντος καὶ δι' ὅλον κατεχόμενον и κενόν = τὸ οἷόν τε ὑπὸ ὄντος κατέχεσθαι μὴ κατεχόμενον δέ (II 503. 505, *Клеомед* p. 8, 11–13) Хрисипп отделял еще и охватывающее собой то и другое третье, которое лишь отчасти наполнено телесным (он имел в виду Вселенную, объемлющую собой космос и пустоту II 522–525) и называл его, правда, с долей сомнения, χώρα (II 503, ср. 505 χώραν δέ φασιν εἶναι διάστημα κατὰ μὲν τι κατεχόμενον ὑπὸ σώματος κατὰ δέ τι ἀκαθεκτούμενον и *Филон*, *Provid.* II 55). В космосе нет пустого пространства: II 502. 503. 432. 433. 522 ff. *Клеомед* p. 8. О времени SVF. II 1142 *incorporeum tempus deus minime creavit* зиждется на смешении ἀσήμεντος и ἀσώματος. — II 83 νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασιν τινά, ὥς τὰ λεκτά καὶ ὁ τόπος. — Доказательства того, что ἔστι τόπος (что это не есть всего лишь субъективная форма созерцания) II 501. — λεκτά τὰ κατηγορήματα SVF. I 488.

Тем более твердо проводят стоики тезис о том, что все, что действует или страдает, должно быть телесным¹. Телесны не только душа и божество. Телесны и чувственно воспринимаемы также голос, касающийся нашего места и при разговоре вызывающий такие физиологические события как охриплость; точно так же гнев, видимым образом изменяющий выражения наших лиц; добродетель и знание, оказывающие определенное действие; телесна даже прогулка, утомляющая наше тело. Естественно, стоики думают при этом не о функции, а о ее телесном носителе. Голос для них есть сам воздух, выталкиваемый наружу, гнев и прогулка — возбужденная и осуществляющая свое намерение идти душа, а зримая добродетель есть конкретное добродетельное отдельное действие человека. Мы еще увидим, как Хрисипп старался сделать это представление понятным из стоической физики. Тем не менее, оно остается довольно странным, и для его объяснения нам недостаточно будет просто сослаться на дух времени, принесший естественную реакцию на платоновский идеализм, или вообще указать на стоическую нелюбовь к любой трансценденции и на сенсуализм, стремящийся все постичь чувствами. Все это было бы верно также в отношении Эпикура и других. Однако нигде больше на греческой почве мы уже не встретимся с этим особым видением, считающим, что даже самые глубокие душевные процессы можно понимать как чувственно воспринимаемые и телесные. Напротив, именно такое

¹ Учение о том, что добродетели и душевные процессы суть αἰσθητά и σώματα, подвергалось критике в особенности у *Плутарха*, Stoic. Rep. 19, Comm. Not. 9 (= SVF. III 85) и Comm. Not. 45 (= SVF. II 848) (ср. также II 797). Подробно об этом *Сенека* ер. 113 = SVF. III 307, который отрицает лишь сделанный Хрисиппом вывод о том, что даже душевные процессы представляют собой ζῆα, вместе с тем, однако, признавая их телесность (как в ер. 106, 5 non puto te dubitaturum, an adfectus corpora sint..., an vultum nobis mutant, an frontem adstringant etc. = SVF. III 84). Более подробно в Zenon und Chrysipp S. 183. О голосе см. выше. О взгляде на предмет в Ветхом Завете *Кёберле* (Köberle), Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments, München 1901, S. 180 ff., особенно 194. ср. Stoa und Semitismus 261.

противники истолковали эти высказывания как последнее слово школьной теории. В действительности же стоики тем самым хотели дать лишь предварительное определение, нуждающееся в дополнении. Ибо материя сама по себе мертва. Мы должны предполагать ее в качестве материала вещей; однако сама по себе она неподвижна и делает необходимым предположение некой причины, вызывающей в ней движение и придающей материалу жизнь и качество. К хюле должен добавиться некий иной принцип, который от века с ней связан, но который самостоятельно ей противостоит.

Против понятия физиса атомистов, стремившихся вывести движение и дух из материи¹, Платон в «Законах» (892) в резкой форме возражал. По его утверждению, такое видение мира извращает естественное отношение вещей, рассматривая в качестве физиса производное, материальное становление и бытие, тогда как по истине слово «физис» должно относиться лишь к существу, содержащему в себе принцип движения и потому способному приводить в движение все остальное и вызывать становление и рост. И это не есть тело, но душа и дух. Страсть, с которой говорит здесь Платон, происходит от того, что для него речь идет о последних вопросах человеческой жизни, и он ведет борьбу против «безбожного» мировоззрения, подрывающего всяческую религию. Аристотель читал о физисе особые лекции с целью сделать доступным пониманию мир обремененных материей вещей в их причинах, становлении и бытии. Однако если ионийцы прежде всего пытались проникнуть в механическое существо,

¹ О развитии понятия физиса *Тейлер* (Theiler), *Teleol.* S. 83 ff. *Бернард Швейцер* (Bernhard Schweizer), *Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike*, *Neue Heidelberger Jahrbücher* 1925 S. 88 ff. и особенно *Грумах* (Grumach) S. 44 ff., у которого хорошо представлены все переходные моменты от Аристотеля до Стратона, но который, однако, заходя слишком далеко, даже и новую философскую позицию Зенона стремится объяснить исходя из одной лишь истории проблемы. Верно *Швейцер* S. 93. ср. *GGA.* 1933 S. 324. О Стратоне *Целлер* (Zeller) II 2 S. 905, и *Капелле* (Capelle) в *RE.* IV A 278. *Теофраст*, *Metaph.* 5 a 14 R-F. *Регенбоген* (Regenbogen), *RE. Suppl.* VII 1393.

Аристотель был онтологом, для которого более важным было постичь явления посредством мыслительных категорий. Когда он искал физис в качестве принципа движения в эйдосе, который в качестве конечной причины вызывает в материи стремление к осуществлению той или иной формы, это означало переход к иному образу мысли. Однако, когда он отсюда, тем не менее, сделал попытку также и механическое движение в конечном итоге вывести из имматериального нуса, трудности стали так велики, что уже Теофраст ощутил себя вынужденным приписать материальному миру собственное движение и собственную душу. И именно эти трудности затем побудили Стратона полностью отказаться в своем мирообъяснении от трансцендентного принципа, удовлетворившись лишь действием физиса. Это по видимости означало полную победу ионийского естествознания. Однако Стратон не только резко отказался от объяснений атомистики, но изменил и само ее основоположное воззрение: опираясь на Аристотеля, он истолковал физис не как чисто механическую, но действующую в соответствии с имманентной целесообразностью, силу.

Для Зенона понятие физиса в его мирообъяснении имеет такое же центральное значение, как и для Эпикура. Он также является строгим монистом. Однако материализм, который в качестве первоначальной видел только субстанцию, а дух рассматривал лишь как продукт механических процессов, претил его восприятию в еще большей мере, чем платоновский идеализм. Для него в расчет мог приниматься лишь такой монизм, в котором единое бытие соединяло бы в себе субстанцию и силу, материю и дух. Это стремление неизбежно отсылало его к Аристотелю, объяснявшему конкретное бытие изменчивого мира из взаимодействия эйдоса и хюле. Однако он самостоятельно преобразовал это воззрение исходя из собственной общей позиции. Краеугольным опытом сделались для него действие и претерпевание. Аристотелевский эйдос, который, сам будучи неподвижен, лишь вызывает в качестве желанной цели движение в материи, был для него бесполезен¹. Он заменил его «действующей» причиной

¹ О том, что Зенон со своими двумя *ἀρχαί* опирается на аристотелевские *εἶδος* и *οὐσία*, было известно уже давно. Значение же того факта,

(ποιοῦν) в противоположность «страдательной» (πάσχον) материи, активным формирующим принципом, придающим материи ее качественно определенное так-бытие.

Этот формирующий принцип Зенон приравнял к физису, тем самым, однако, придав старому понятию всецело собственное содержание. Физис для него не мыслим без материального субстрата; он (более подробно мы услышим об этом позже) привязан к наиболее активному элементу — огню. От Платона же Зенон перенял то требование, что физис как причина всякого становления должен нести в себе принцип самодвижения. И если отсюда он не сделал вывода о том, что истинный физис может быть представлен лишь нематериальной душой, то на ее место он поставил силу, творившую не менее разумно и целенаправленно, чем демиург Тимея. Аристотель часто сопоставлял природу с искусством, однако соблюдал между ними строгое различие. Зенон же решительно объявил физис силой, творящей столь же сознательно, как и художник. Физис для него есть «творящий форму огонь, методически продвигающийся к созиданию», πῦρ τεχνικόν ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν. Таким образом, физис, при всей своей связанности с материей, есть духовный, разумно формирующий материю,

что вместо них он ставит ποιοῦν (= ὁ λόγος, ὁ θεός) и πάσχον (= ἡ ὕλη), всецело прочувствовал Швейцер, который, правда, как археолог, слишком склонен выводить чувство творчества из художественного переживания. Зенон вообще не имел никакого отношения к изобразительному искусству. Значение новшества, введенного Зеноном, не умаляется даже и тем, что и сам Аристотель в рассмотрении материального действия различал между ποιοῦν и πάσχον, *Meteorol.* IV 1 ff., особенно 382 а 28.

Определение πῦρ τεχνικόν и т. д. определенно засвидетельствовано как принадлежащее именно самому Зенону, SVF. I 171. ср. также SVF. II 411. 422. 1134 и особенно 1133, где Гален верно в духе Зенона добавляет: καὶ ἐξ αὐτοῦ ἐνεργητικῶς κινούμενον (ср. 1132). εἰς γένεσιν Цицерон N. D. II 57 передает через ad gignendum, ср. SVF. II 422 (Филон) ad semina in generationem producenda. Это, безусловно, в духе Зенона. Возможно, что уже для него самого, так же как и для позднейшего эллинизма, γένεσις и γέννησις слились в одно. Физис как Зевс SVF. I 160, II 1076.

принцип. Он есть не что иное, как логос — столь же необходимо и вечно присущий бытию, как и материя. Логос и материя суть две стороны одного бытия, одной οὐσίας. Это новое понятие физиса уже не является исчадием «безбожного» мышления; но напротив, оно ведет к истинному богопознанию. Ибо в его качестве высшего разума, сам этот физис следует называть Богом, Зевсом.

Новое учение Зенона с точки зрения истории проблемы хотели объяснить из развития перипатетической школы. Однако последнее вело к Стратону¹, использовавшему представление о природе, действующей по своим имманентным законам, для того, чтобы в открытой полемике, по всей видимости, направленной против Платона, но возможно, что уже и против самого Зенона, объявить всякое действие разума при образовании формы мира излишним. Зенон, по-видимому, был знаком с критикой, высказанной Теофрастом в адрес аристотелевского учения о движении. Однако для преодоления затруднений он избрал собственные пути. Введение творческого принципа было продиктовано его личным ощущением жизни, и коль скоро он нашел этот принцип в логосе, то очевидно, что исходил он при этом отнюдь не из частной проблемы движения. Здесь нашел выражение его самый сокровенный мотив, определявший собой все его мирообъяснение и с силой утверждавший, что как во внутреннем мире человека, так и в космосе дух должен быть формообразующей и властвующей силой.

Как мы уже видели, в этом и была причина, побудившая его поставить логос на место аристотелевского нуса. Учение о логосе к тому времени имело уже долгую историю. Зенон, без сомнения, испытал сильнейшее влияние Гераклита², которому логос послу-

¹ Стратон у Цицерона, Luc. 121 negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum, ср. N. D. I 35 omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi ... habeat, sed careat omni sensu et figura. Стратоновое понятие физиса, по меньшей мере тем академиком, коему следует Цицерон в N. D. III, противопоставляется в споре понятию, выдвинутому Зеноном (27 ff.). Об этом позже.

² Гераклит fr. 64. Сами стоики охотно указывали на Гераклита как на своего предшественника. Клеанф написал τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις τέσσαρα SVF. I p. 106, 35.

жил ключом к открытию смысла мира. И также уже у Гераклита Зенон нашел воззрение о том, что духовная сила, правящая всем, связана с огнем и «все направляет посредством молнии». Однако для Гераклита проблемы материального и нематериального еще не существовало. Перед Зеноном она уже стояла; однако он осознанно учил о соединении духа и материи исходя из своей общей позиции. И всецело его личным свершением было превратить этот логос в творческую силу, преобразующую материю в космос, проследить действие этого логоса вплоть до всех отдельных процессов и в довершение поставить его водителем человеку на его жизненном пути. Новое мировоззрение, провозглашенное Зеноном, тем самым удовлетворяло равно потребности в опоре и руководстве для практической жизни и стремлению к теоретическому познанию. Еще важнее было то, что оно смогло указать новое направление и религиозному чувству. Ибо физис, с которым для Зенона всецело совпадал логос, был не механически действующей силой, как у Эпикура, но живым, все направляющим и определяющим в том числе и человеческую судьбу, божеством. Пусть это предостережет нас от попыток понять его из одних лишь историко-философских построений. Здесь говорит совершенно новое жизнеощущение. И это жизнеощущение отнюдь не есть, к примеру, ощущение «времени», которое как раз в религиозной области двигалось совершенно иными путями. И если мы спросим, откуда же оно происходит, мы тем самым прикоснемся к тайне личности¹. Однако, возможно, что и здесь не будет чрезмерно большой смелостью вспомнить о происхождении Зенона и по меньшей мере задать вопрос: не является ли его учение о логосе свидетельством того, что с Востока он принес с собой идею трансцендентального Бога-Творца и, столкнувшись с эллинским духом, преобразовал ее в имманентно действующую и формообразующую божественную силу?

Виды и формы бытия

Аристотель исследовал, с каких точек зрения то или иное бытие может быть предметом высказывания, и соответственно

¹ GGA. 1933 S. 329.

вывел десять «категорий»¹. Также и в этом за ним последовали

¹ Принципиальное различие между стоическим четверичным делением γένη τοῦ ὄντος (*Плотин* VI 1 = SVF. II 371, ср. 369–375) и аристотелевским учением о категориях чаще всего не встречается понимания, например, у *Шмекеля*, *Posit. Philosophie* I 621 ff. Даже *фон Арним*, *KdG*. 227, перетолковывает стоические γένη как «способы рассмотрения, встречающиеся в человеческих мыслях и человеческой речи». «Учение о категориях» и термин «категория» в аристотелевском смысле вообще неведомы Стое. Ей известна лишь некая общая κατηγορία = τὸ κατὰ τινος ἀγορευόμενον, SVF. II 183. 184. Свое собственное учение стоики, правда связывали с той или иной критикой аристотелевского учения, которая отчасти сохранилась у *Симпликия* в *Arist. cat.* (материал у *Шмекеля* там же 623 ff.). — Позднеантичные свидетельства кроме *Элордуа* (*Elorduy*) S. 62 ff. в особенности *Рит* (*Rieth*) S. 55 ff. Нам, однако, никогда не следует забывать о том, что во времена Симпликия давно уже не существовало живой Стои (SVF. II 185), и лишь в школьном преподавании перипатетиков и неоплатоников все еще передавалось «стоическое» учение, которое полагалось в основу систематического исследования проблем и произвольно (в препарированном — в той или иной степени — виде) привлекалось для этой цели.

Понятие ποιόν, конечно, известно уже Зенону (fr. 100), понятие отношения — Аристону (351); это, однако, ничего не доказывает в отношении учения о четырех видах бытия.

Ο ὑλοκεῖμενον SVF. II 374 (а также I 87, где то же самое говорится об οὐσία и ὕλη). — ποιόν, согласно SVF. II 390 (*Антипатр*, *Шмекель*, *Posit. Philos.* I 625) используется стоиками трояким образом: 1. = πᾶν τὸ κατὰ διαφοράν, также и об определенным образом движимом; 2. в значении постоянной σχέσις, 3. в самом строгом смысле τοὺς ἀπαρτίζοντας καὶ ἐμμόνους ὄντας κατὰ διαφοράν ποίους ἐτίθεντο, так что оно указывает на сущностно-образующее свойство. Они всегда идут от конкретного ποιόν, однако иногда употребляя для его обозначения и слово ποιότης, которое в II 390 определяется как σχέσις ποιοῦ. πεποιωμένον II 794. διαφορά также II 376 и 378: Οἱ δὲ Στωικοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσι διαφοράν εἶναι οὐσίας, οὐκ ἀποδιαληπτὴν καθ' ἑαυτὴν ἀλλ' εἰς <ἐν> ἐννόημα (ἐν νόημα *фон Арним*, ἐννόημα *Кальбфлейш* (*Kalbfleisch*), *Рит* (*Rieth*) 63) καὶ ιδιότητα ἀπολήγουσαν, οὔτε χρόνῳ οὔτε ἰσχύι εἰδοποιούμενην (как ἐπίκτητοι σχέσεις II p. 130, 8), ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιοῦτότητι, καθ' ἣν ποιοῦ ὑφίσταται γένεσις. Это может означать лишь,

стоики. Однако, так как для них важны были не «высказывания», а реальные объекты, они выделили «роды сущего», коих насчитывали четыре: субстрат (ὑποκείμενον), качество (ποιόν), состояние (πὼς ἔχον) и состояние, данное через отношение к другому сущему (πρὸς τι πὼς ἔχον). Под субстратом они понимали субстанцию вещей, независимо от какого-либо качества, употребляя это понятие в собственном смысле по отношению к первой хюле как лежащей в основе всего материи, но равным образом также и по отношению к субстанциальному субстрату отдельных вещей. Эти отдельные вещи возникают лишь благодаря тому, что некая часть хюле получает качественное определение и в силу прибавления некоторого свойства обретает так-бытие, каковое и определяет собой ее отличие от иных отдельных вещей. Свойство существует лишь в связи с субстратом и становится из всеобщего особым, когда вступает в умопостигаемое (intelligibel) единство с определенным субстратом, конституируя его индивидуальную сущность. Как род сущего, оно само должно быть телесным; лишь позднее стоикам пришлось признать также и качества нетелесного, «не-сущего», которые, естественным образом, также нетелесны.

Свойства относятся к сущности отдельной вещи¹. Кроме того, эта сущность в своем свойстве может определяться внешним

что определяющие качество (qualifizierenden) потоки пневмы входят с субстратом в соединение, которое мы понятийно воспринимаем как некое индивидуальное, качественно определенное единство, некое *ιδίως ποιόν* (ср. II 396, где выводы Плутарха выдержаны не в духе Стои, и II 395, где Симпликий приравнивает это *ιδίως ποιόν*, которое, в противоположность к своим частям, остается неизменным — ср. *Марк Аврелий* X 7, IX 25 — к ἀτομῶν εἶδος). Это *ιδίως ποιόν* реально существует и вызывает в нас единое ἐννόημα, несмотря на то, что, например,, золото объединяет в себе самые различные потоки пневмы. ἀσώματοι ποιότητες у ἀσώματα SVF. II 388, по всей видимости, введено после Антипатра и под давлением академического натиска (*Schmekel*, *Posit. Philosophie* I 624).

¹ *Дион. Фрак.* р. 35, 3 Πρὸς τι ἔχον δέ ἐστινὼς πατήρ υἱὸς φίλος δεξιός, ср. *Хрисипп* SVF. II 155 и 550 (о частях космоса: τῇ πρὸς τὸ ὅλον πὼς ἔχειν). Единственным, кто утверждал, что стоики противопоставляли такие

влиянием или временной ситуацией. Это есть «состояние» уже обретшей индивидуальность отдельной вещи. Если, наконец, род бытия дан лишь через отношение к другому сущему, то это соотношение, отношение-к-чему-то. В качестве примеров употребляют-ся понятия «отец» и «сын», «право» и «лево», и Хрисипп, давая пояснения, указывал на камни арочного свода, взаимно поддерживающие друг друга. Под этим же углом зрения он рассматривал и отношение частей к целому. Он, таким образом, думает о случаях, где одно понятие действительно лишь до тех пор, пока одновременно в качестве реально существующего мыслится и некоторое другое. Соотношение здесь идет не из сущности характеризующей

качества как «сладкое» и «горькое» в качестве $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$, качествам $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$ ἔχοντα, таким как «отец» и «правое», был Симпликий (SVF. II 403, ср. *Pum* (Rieth) S. 70 ff.). Однако последний очевидным образом примешивает сюда обычные для себя перипатетические понятия. Он определенно говорит р. 132, 41 Ag., что он намерен теперь дать стоическому учению более свободное объяснение, и если теперь он здесь в качестве примеров для $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$ внезапно вводит ἔξις, ἐπιστήμη, αἰσθησις, тогда как до и после этого он говорит лишь о «сладком» и «горьком», то едва ли это можно расценить как нечто большее, нежели простая реминисценция *Аристот.* cat. 7 b 23 ff., и совершенно точно нельзя рассматривать в качестве изложения стоического учения. В общем и целом поздние стоики могли выдвинуть критикуемое учение. Однако и здесь в любом случае речь может идти лишь о подразделе четвертого вида бытия, и у нас нет никакого права использовать это место для попытки подвергнуть сомнению широко засвидетельствованное (даже самим Симпликием II 369) учение о четырех родах бытия, или даже для того чтобы устранить истолкованием столь важное для Хрисиппа $\pi\acute{o}s\ \epsilon\chi\omicron\nu$. При этом остается возможным, что Хрисипп в общем говорил о $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota = \tau\acute{o}\ \pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omega\ \nu\omicron\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (SVF. II 404). Относительно целого ср. GGA. 1938 S. 125 (об Элордье) и *Begründung* S. 187 f. (о Рите).

Дионисий Фракийский в цитировавшемся месте добавляет (р. 35, 4): ὥς $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$ ἔχον δὲ ἐστὶν ὥς $\nu\acute{\omega}\xi$ ἡμέρα θάνατος ζωῇ, и вполне возможно, что Хрисипп предположил некое «квази-отношение» в этих понятиях, которые не могут мыслиться друг без друга, однако реальное существование одного из которых прямо исключает существование другого, ср. *Begründung* S. 187.

отдельной вещи, но акцидентально из отношения, в которое она вступает к иной вещи. Согласно позднему свидетельству, «стоики» распространили соотношение и на сущностные качества отдельных вещей, такие как «сладкое» и «горькое», мыслимые в связи с теми объектами, на которые воздействуют. Однако для древней Стои это учение не засвидетельствовано, и сомнительно, чтобы последняя наряду с «отношением-к-чему-то» предполагала еще и какое-то более общее «что-то».

В целом учение о четырех родах бытия не засвидетельствовано до Хрисиппа¹. И, безусловно, лишь он придал одному из этих родов более глубокое значение. А именно — состоянию. Мы уже видели, что Хрисипп сущностно изменил Зеноново учение о познании, объяснив представление и синкататезис уже не как

¹ Относительно учения Хрисиппа о πὼς ἔχον Zenon und Chrysipp S. 181 ff. Как здесь показано, из этого учения следует выводить не только то утверждение, что представление есть ἐτεροίωσις гегемоникона, но и теорию о том, что душевные процессы, добродетели и т. д., являются чувственно воспринимаемыми и телесными. *Плотин* (SVF. II 443) говорит о πολυθρύλλητον αὐτοῖς πὼς ἔχον. Кроме уже приведенных мест ср. SVF. II 384: голос, свист, стон и т. д. сὺς ἀπὸ πεπλημένο πῶς III 75 ἡ ἀρετὴ πὼς ἔχον ἡγεμονικόν (= *Сенека* ep. 113, 7. 11), далее *Секст*, *Pyrrh. hypot.* II 81 (= *Math.* VII 39) ἡ δὲ ἐπιστήμη πὼς ἔχον ἡγεμονικόν ὥσπερ καὶ ἡ πὼς ἔχουσα χεὶρ πυγμὴ и SVF. II 823 μία ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις, ὡς τὴν αὐτὴν πὼς ἔχουσαν ποτὲ μὲν διανοεῖσθαι, ποτὲ δ' ὀργίζεσθαι, ποτὲ δ' ἐπιθυμεῖν. Душа как πνεῦμα πὼς ἔχον II 443. 806, *Сенека* ep. 50, 6. Вывод о том, что душевные процессы даже прогулка сὺς ζῶα, был осмеян *Плутархом*, *Stoic. Rep.* 19, *Comm. Not.* 45, и отвергнут даже *Сенекой* ep. 113. О временах года SVF. II 693, о дне и ночи как σώματα II 665. Вполне стоический взгляд *Василий*, *Н. Нех.* 6, 8: ἡμέρα = ὁ ὑπὸ τοῦ ἡλίου πεφωτισμένος ἀήρ.

Если *Плотин* II 4, 1 (SVF. II 320) заявляет, что стоики в конечном итоге пришли к тому, что и о Божестве стали говорить как о ὕλῃ πὼς ἔχουσα, то такой вывод, конечно же, недопустим. Напротив, верно, что стоики стали рассматривать как ὕλῃ πὼς ἔχουσα качественно определенные отдельные вещи, даже при том, что πὼς ἔχον они в общем и целом применяли лишь к отношению уже качественно определенных отдельных вещей. *Плотин* VI 1, 30 (SVF. II 400), ср. Zenon und Chrysipp 183. Этот материал также *Целлер* (Zeller) III 1, 120 ff.

функции двух самостоятельных душевных способностей, но как два различных рода состояний одного и того же центрального органа души. Таким же образом, однако, он объяснял и иные душевные процессы. Побуждения, аффекты, память, познание и знание суть для него сама душа в одном из своих возможных состояний. Более того, даже ходьба, имеющая свою причину в решении души, есть для него процесс, в котором центральный орган души, *hegemonikon*, словно бы превращается в душу хождения. Сама же душа от этого созерцания становится всепроникающей жизненной стихией, пневмой, представляющей нам в определенном своем состоянии. Хрисипп употребляет такое объяснение и в совершенно иных областях. Лето для него есть не что иное, как атмосферный воздух, согреваемый ближе подступившим солнцем, и точно так же он истолковывает не только прочие времена года, но день и ночь, месяц и год в качестве модусов и родов состояния воздуха.

Еще в древности это учение вызывало насмешки своей парадоксальностью. Для Хрисиппа оно имело двоякое значение. Прежде всего оно обеспечивало воззрениям Зенона (в каждом действии или претерпевании и в каждой функции непосредственно представлявшего себе ее телесный носитель) необходимую теоретическую основу, поскольку теперь сама функция выступала как отдельная вещь в своем определенном состоянии. Голос теперь действительно становился понятен как некоторым образом выталкиваемый воздух, благо — как конкретное деяние — превращалось в действующую так или иначе душу. Насколько серьезно относился Хрисипп к этой теории, мы видим из того, что, несмотря на все насмешки, он не боялся делать из нее даже и самые далеко идущие выводы: если душевные процессы и даже совершение прогулки и танец суть не что иное, как душа в том или ином своем состоянии, то и сами они должны быть «душой», а в качестве таковой должны представлять собой одушевленное существо — вывод, который, впрочем, решительно отверг даже Сенека.

Гораздо более важным было другое: на основании этой теории также и вся полнота вещей в конкретном мире могла пониматься как состояние первоначальной субстанции, как

качественное определение, принимаемое хюле под воздействием связанного с ней формирующего принципа. Таким образом, данное учение помогло строго монистически решить древнюю проблему развития единства во множество и объяснить все пестрое многообразие мира как определенности и превращения одного и того же первоначального бытия. Подобным же образом в новое время монист Спиноза объяснял отдельные вещи как модусы первоначальной субстанции.

Однако как же можно помыслить себе развитие качественно определенных вещей из первичной субстанции? Во времена, когда появился Зенон, на этот вопрос существовали два резко противоположных воззрения: воззрение атомистов, исключавших любое целенаправленное творение, а различие вещей механически объяснявших из перемены положения лишенных качества, неизменных частичек вещества, и воззрение Аристотеля¹, который резко осуждал атомистику и пытался доказать, что мир можно понять лишь в том случае, если предположить целеустремленность природы и качественно различные первоначальные материалы. Согласно своему общему жизнеощущению, Зенон непременно должен был отвергнуть чисто механическое мирообъяснение. Также и в позитивном отношении он мог довольно долго следовать за Аристотелем, однако в конце концов ему пришлось пойти в решении проблемы собственным путем.

С самого начала множественность и разнообразие вещей не могли быть для него делом случая, но — лишь логоса, который вечно связан с материей и творит ее форму. Сама хюле не имеет

¹ *Аристотель* против атомистики особенно Gen. et. corr. I 8, Phys. VI 1 и (против пустого пространства) IV 6–9, ср. *Целлер* (Zeller) III а 400 и 410. Клеанф написал *Πρὸς Δημόκριτον*, что, пожалуй, то же самое что и П. τῶν ἀτόμων (fr. 493), Сфер, *Πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἶδωλα* SVF. I p. 139, 27, Хрисипп оспаривал атомистику в многотомном сочинении П. τ. μερῶν и в П. τ. κενοῦ, ср. *Плутарх*, Comm. Not. 38–43, особенно 41 а Е., Hermes LXXIV S. 30 *Гален* (SVF. II 544. 545) делит философов на тех, что отрицают существование в мире пустого пространства (Стоя и Аристотель), и тех, что его предполагают (Эпикур), ср. SVF. II 1135. 1138. Хрисипп следует за Апполодором Sel. fr. 5.

качества¹. Однако это нельзя понимать в смысле чистой негации. Напротив, она скрывает в себе возможности всех качеств; однако последние проявляются в ней лишь под воздействием формообразующего принципа, вступая затем в новые связи, ведущие к образованию отдельных конкретных вещей.

Вместе с Аристотелем Зенон принимает теплое, холодное, сухое и влажное как четыре изначальных качества и, равным образом утверждая как опытный постулат, что всякое из этих качеств характерно для определенного простого тела, он перенимает также и учение о четырех элементах (*stoicheia*): горячем огне, холодном воздухе, влажной воде и сухой земле. Принять вместе с Аристотелем эфир в качестве пятого, небесного элемента он отказывается, однако также исходит из того, что тепло есть самое активное, животворящее качество и поэтому отводит огню особое место². В нем он видит (влияние Гераклита здесь очевидно) материальный носитель логоса, а так как последний от века соединен с материей, огонь должен рассматриваться как самая первая качественная определенность материи. Поэтому стоики даже называют его изначальной стихией, *stoicheion*. Однако тем самым они отнюдь не хотят сказать, что мир произошел из одного единственного качественно определенного первоначального материала — несостоятельность такого предположения была доказана Аристотелем; напротив, они предполагают, что материя по своей сущности способна

¹ Первоначальный материал как *ἄποιος οὐσία* SVF. I 86. 88, II 313. 320. 326. 1108, согласно II 380 οὐχ ὅτι πάσης ἐστέρηται ποιότητος, ἀλλ' ὅτι πάσας ἔχει τὰς ποιότητας. Он также носит имя *ὑλη*, однако [его понятие] четко отделено от качественно уже определенного материала отдельных вещей. (Халкидий: *essential — silva* SVF. I 86). *οὐσία*, согласно строгой терминологии, есть субстанция, объемлющая в себе оба начала (*ἀρχαί*).

Четыре элемента, *στοιχεῖα*, которые стоики четко отделяли от *ἀρχαί*, SVF. II 299, ср. Шмекель, *Posit. Philosophie* I 242 ff., SVF. I 85. 102. 496. 499 и особенно II 412–438. В противоположность Аристотелю, Зенон каждому элементу приписывает лишь одно сущностное качество (SVF. II 580); воздух как *πρώτως ψυχρόν* II 429. 430.

² Огонь как *τὸ κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον* SVF. II 413.

принимать множественные определения. Из нее под воздействием силы формообразующего принципа в качестве первого определенного тела выступает огонь. Однако когда затем из него появляются другие элементы, они уже имеют отличное от огня качество, ранее заключенное как возможность в первой хюле.

Между качествами еще Аристотель проводил различия¹, обозначая теплое и холодное как активные, влажное и сухое — как пассивные. После этого Зенон определил огонь и воздух как действующие, формирующие стихии, тогда как вода и земля ведут себя пассивно, получая от обоих других форму и образ. Однако эти противоположности не абсолютны. Ибо стихии не противостоят друг другу в непримиримой изоляции. С Аристотелем Зенон разделяет убежденность в том, что стихии способны на качественное преобразование и могут переходить одна в другую. Ибо для того, чтобы объяснить качественное различие вещей, недостаточно предположения о всего лишь пространственном перемещении элементарных телес.

Еще Аристотель энергично оспаривал основной тезис Демокрита о том, что мир в конечном итоге состоит из атомов и пустого пространства. В этом за ним последовала и Стоя — руководствуясь, однако, отнюдь не физическими соображениями, но своим религиозным убеждением. В его основе лежало ощущение того, что весь мир есть единый космос, вплоть до мельчайших своих частиц образованный и проникнутый действием разумной, божественной силы. Но даже и само наполняющее космос божество было для стойков телесным и способным действовать лишь через механическое соприкосновение. Однако именно на этом основании они категорически отвергали предположение

¹ *Аристотель*, *Meteor.* IV 1 p. 378 b 12 στοιχεῖα τέτταρα, ὧν τὰ μὲν δύο ποιητικά, τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, τὰ δὲ δύο παθητικά, τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρόν. На эту тему Стоя (II 418): λέγουσι δὲ οἱ Στωικοὶ τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικά, τὰ δὲ παθητικά, δραστικά μὲν ἀέρα καὶ πῦρ, παθητικά δὲ γῆν καὶ ὕδωρ. II 410 δραστικώτατον μὲν τὸ θερμόν, δεύτερον δὲ τῇ δυνάμει τὸ ψυχρόν (например, на холоде 430). Иначе позднее Посидоний.

Родство и изменчивость элементов (ср. *Аристотель*, *Gen. et. corr.* II 1–6) SVF. I 102, II 561. 420. 405 ff.

о пустом пространстве внутри космоса, одновременно признавая его наличие вне мира. Ибо пустота разорвала бы единство материи, образовала посреди нее лауну, прервала бы действие божества и помешала ему всецело проникать собой плоть мира. Однако даже рассматривая космос как ограниченный, и потому с необходимостью полагая предел количеству его частей, — они тем не менее, вместе с Аристотелем и в явную противоположность атомистике, утверждали бесконечную делимость тел¹ и непрерывность переходов, везде создававшую возможность механического прикосновения и, тем самым, действия. Им казалось, что лишь таким путем может быть обеспечено внутреннее единство материи и тем самым ее полное объятие божеством.

Однако из этого основоположного воззрения перед ними выросла проблема, приведшая их к противоречию не только с атомистикой, но и с Аристотелем. От него они отклонились в том, что даже и качества понимали как телесные. Каким же образом тогда было возможно мыслить себе взаимное и всестороннее проникновение различных свойств в одном и том же субстрате? Для решения этой проблемы стоики прежде всего, опираясь на Аристотеля², исследовали различные соединения тел и устано-

¹ Бесконечная делимость и континуальность (*Аристотель*, *Phys.* VI 1) SVF. II 482–491, необходимые для учения о геймармене и Божестве II 475, для συμπάθεια τῶν ὅλων II 543–546.

² Учение о смеси (*Аристотель*, *Gen. et corr.* I 10) SVF. II 463–481. 796–799, *Антипатр* III p. 255, 14. Они различали παράθεσις (куча зерна), σύγχυσις (лекарственное снадобье) и две смеси, в которых первоначальные свойства сохраняются: μῖξις (например, душа и раскаленное железо 471 ff., *Иерокл* col. 4, 9, далее крупца благовония p. 155, 7) и κράσις, который специально обозначает смешение жидкостей, затем, однако — в частности в термине κράσις δι' ὅλων — начинает употребляться и в более широком смысле (а следовательно, также и для μῖξις). *Рейнгардт* (Reinhardt), *KuS.* 19.

Аристотель 328 а 26 σταλαγμὸς οἴνου μυρίοις χοεῖσιν ὕδατος οὐ μίγνυται. λύεται γὰρ τὸ εἶδος. Напротив, *Хрисипп* (II 480) οὐδὲν ἀπέχειν οἶνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν — одно из многочисленных подтверждений того, что Стоя была хорошо знакома с учебными сочинениями Аристотеля и ревностно их штудировала.

вили: в куче зерна происходит простое смешение, при котором зерна располагаются рядом друг с другом и по отдельности сохраняют свои свойства. Полную противоположность являют собой лекарственные средства и мази, где отдельные составные части таким образом растворяются в новоопределенном теле, что их собственные качества исчезают. Однако встречаются и такие смеси, где при возникновении нового целого качества составных частей сохраняются. То, что последние никуда не пропадают, лучше всего видно при смешении жидкостей, которые вновь могут быть искусственно разделены. Такие смеси могут служить доказательством того, что и при больших разницах объема малые составные части переносят свое качество на новое тело. Если Аристотель допустил, что одна капля вина не дает смеси с 10 000-ми кувшинов воды, ибо при этом вино утрачивает свою характерную сущность, свой эйдос, то Хрисипп полностью отвлекся от субъективного масштаба и провел свою мысль абсолютно последовательно: «Даже и одна единственная капля вина, добавленная в море, придает мировому океану характер новой смеси».

Таким образом, и самая крошечная частица благовония общается всему огромному воздушному пространству и наполняет его своим ароматом. Принципиально то же самое явление имеет место, когда огонь накаляет большой кусок металла, или когда душа проникает собой все тело. Вновь и вновь мы можем видеть, что в определенном роде смесей, «кразисе» (слово в более узком значении употребляется для данной смеси жидкостей, а уже затем — вообще для такого рода смесей) два тела сохраняют свойственные им качества, однако входят во внутреннюю взаимосвязь, которая полностью отлична от смешения, где составные части лишь пространственно соседствуют. А так как для стоиков исключено и то предположение, что мельчайшие частички одного материала входят в пустые промежутки внутри другого, они видят лишь одно возможное объяснение: им приходится признать, что может происходить «полное смешение» тел, *κράσις δι' ὅλων*¹. Это не означает, что два тела занимают одно и то

¹ *Κράσις δι' ὅλων* SVF. I 92. 145, II 463 ff.; *Гален* de caus. content. 3, для Зенона удостоверенное еще и насмешкой Аркесилая о том, что,

же место. Но поскольку вследствие бесконечной делимости не существует непроницаемых атомов, в кразисе составные части могут так проникать друг в друга, что возникает новое единство, соединяющее в себе свойства той и другой. Тем самым, конечно, фактически упраздняется представление о непроницаемости тел. Зенон, однако, несмотря на всю противоречивость, считал, что такой вывод необходимо следует из эмпирических данностей. И этот подход в то же самое время указал ему путь к общему пониманию соединений различных свойств одного и того же субстрата.

На огонь Зенон смотрел как на телесный носитель логоса, поскольку всякая жизнь и всякий рост привязаны к теплу. Равно неоспорим был и тот опытный постулат, что огонь может и уничтожать жизнь. Таким образом, он различил два вида огня¹: один — истребляющий, обращающий материю в пищу для себя, и другой — творческий, художественный, творящий формы всего сущего, все сохраняющий и способствующий росту. Этот творящий огонь есть субстанция звезд, есть стихия, которая «методическим путем продвигается к творению» и, будучи сама носителем движения, повсюду привносит движение и жизнь. Клеанф полностью усвоил себе это воззрение. Он видел в огненной молнии инструмент, с помощью которого Зевс животворит мир и властвует над ним, и определенно заявлял, что в душах земных живых существ обнаруживается тот же самый чистый, пробуждающий жизнь огонь, что и в небесных звездах.

согласно этому учению, всему флоту Антигона придется плыть по водам, отравленным разложившимися останками потерпевшего кораблекрушение, *Плутарх* Comm. Not. 1078 с. *Шмекель*, Posit. Philosophie I 250 ff. С точки зрения корпускулярной теории Асклепиада Вифинского (Гален I 489 K), оспорил как перипатетик Александр Афродисийский в своем специальном сочинении Π. κράσεως καὶ αὐξήσεως. О всех «за» и «против» рассуждает *Плотин* II 7.

¹ Πῶρ ἀτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν — πῶρ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν (τοιούτου ἢ τῶν ἄστρον οὐσία) *Зенон* SVF. I 120, *Клеанф* 504 (и 537 в «Гимне» v. 9 ff.). Тепло как жизненный элемент и носитель собственного движения в особенности у *Клеанфа* 513.

Однако, пусть эта теория и была удовлетворительна для объяснения небесных тел, все же в том, что касалось жизни земной, было необходимо некоторое изменение. Ибо для естественного восприятия жизнь хоть и была привязана к теплу, однако его материальным носителем представлялся не огонь, а теплое «дуновение», циркулирующее в теле — дыхание. И это популярное воззрение уже давно успело обосноваться в науке. Гиппократ¹ в своем сочинении об эпилепсии развил тезис о том, что вдыхаемый воздух, пневма, дающий организму движение, жизнь и сознание, есть его «душа». Другие врачи, такие как Филистион и Диокл, последовали за ним, и, должно быть, именно в этих кругах впервые был сделан знаменательный шаг — проведено различие между вдыхаемым воздухом и внутренней, врожденной горячей пневмой, а в последней найден собственный принцип жизни. Также и Аристотель, для которого имматериальным эйдосом живого существа была его душа, усматривал в этой пневме по меньшей мере «первое после души», телесный материал, которым душа пользуется для сохранения тела и управления им.

Зенон также определенно усвоил себе популярное заключение, что тот материал, разлучение с которым означает [для человека] смерть, должно быть, и есть его душа, и потому определил ее как «содержащую тепло», данную вместе с нашей природой, пневму². Для него это не означало отказа от теории огня, но лишь

¹ То, что Гиппократ, сам находившийся под влиянием Диогена Аполлонийского, стал основателем учения о пневме, я показал в моей книге «Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizi» (особенно S. 38 ff.). О Филистионе и Диокле там с. 93. Тем самым подводится черта под воззрением, что это учение происходит «из сицилийской школы врачей» (так до сих пор еще утверждает *Eger* (Jaeger) в своей книге «Diokles von Karystos», который, однако, оставляет в стороне вопрос о Гиппократе). О пневме у Аристотеля *Eger* (Jaeger), *Hermes* XLVIII 29 ff. 'Ο ἀπὸ πρῶτον ὑπὸ τὴν ψυχὴν De spir. 438 a 26.

² SVF. I 137. 138 (spiritum animam esse Зенон querit hactenus: quo recedente a corpora moritur animal, hoc certe anima est etc.). 135 ἡ ψυχὴ πνεύμα ἐνθερμον. Дальнейшее в разделе о человеческой душе. Официальное учение о пневме II 439 ff., особенно 442 τὸ πνεύμα γεγενὸς ἐκ πυρός

уступку тому опытному знанию, что этот огонь здесь на земле выступает не в своей чистой субстанции, а уже в переходной стадии, лишь накануне превращения в воздух. И здесь также к нему присоединился Клеанф, Хрисипп же двинулся по этому пути, пойдя значительно дальше своих предшественников. И он твердо придерживается того взгляда, что огонь есть первоначальная стихия. Однако в практическом объяснении мира огонь у него полностью отходит на задний план, вытесняемый пневмой, состоящей «из огня и воздуха». Если Клеанф в своем гимне (V. 9 ff.) воздает хвалу огню молнии, проходящему сквозь все и повсюду несущему жизнь, то со времен Хрисиппа то же самое говорится уже о пневме. Даже божество, которое Зенон в свое время определил как творящий огонь, теперь гораздо охотнее характеризуют как пневму.

Именно Хрисиппу, по всей видимости, и принадлежит заслуга в развитии учения о пневме и в придании ему той формы, в какой оно господствует в позднейшей Стое. Согласно ему, это пневма, которая в своих различных градациях не только проникает собой весь мир, но и представляет основу качественного бытия в отдельных явлениях. Более того, качества вещей суть не более чем потоки пневмы, которые под воздействием формирующей силы логоса выделились из хюле. Качества не являются нетелесными, не представляют собой нечто изолированное и само по себе существующее (белое как таковое не существует в реальности): они всегда привязаны к субстрату, являясь телесными пневмами (*pneumata*). Они, однако (если мы отвлечемся от изначального элемента, чистого огня) никогда не могут избегнуть смешения, но соединяются друг с другом; а поскольку

τε καὶ ἀέρος, ср. 841 (τὸ πνεῦμα δύο κέκτῃται μόρια... δι' ὧν ἀλλήλοις κεκραμένα, τὸ ψυχὸν καὶ θερμόν). 310. 786. ποιότητες как πνεύματα II 449. 389. Клеанф в «Гимне» (SVF. I 537) v. 6: ἀειζῶντα κεραυνόν,... ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ, напротив II 416 τὸ διήκον διὰ πάντων πνεῦμα, ὅφ' οὗ τὰ πάντα συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι, ср. 442 (διὰ πάντων πεφοίτηκε). 473. Божество как огонь у Зенона fr. 146, позднее как пневма, II 310, часто как то и другое вместе, как в II 1027. В передаче Халкидия (SVF. I 88) учение Зенона предстает в духе поздней Стои.

они способны к совершенному проникновению друг в друга, из их соединения всякий раз может происходить новое тело, которое во всех своих частях будет, например, желтым, тяжелым и твердым, соединяя к тому же в реальном единстве множество качеств, которые мы обозначаем словом «золото».

Это материалистическое решение проблемы одной вещи со множеством качеств, которую Платон с идеалистической точки зрения пытался решать, предположив причастность вещей к идеям.

Оставалось прояснить еще один вопрос: что именно вызывает такое единство в ограниченной части хюле, придает ей длительность и, в частности, создает живой организм в мире животных и растений?

Благодаря стараниям медиков общественное признание получило воззрение, что в теле животного движение исходит из центрального органа, достигая оттуда самых удаленных частей, но что, однако, с поверхности по направлению к центру через дыхание и чувственное восприятие идет обратный поток движения¹. Такая противонаправленность движения была знакома еще

¹ *Гераклит* fr. 51 *παλίντροπος ἀρμονίη κόσμου ὁκωσπερ τόξου καὶ λύρης*, для чего, однако, пожалуй, еще задолго до 300 существовал вариант *παλίντονος*. *Зенон* fr. 99 и 106 (p. 30, 35), где *ἔξις* камней объясняется через *τόνος* (термин *πνευματικὸς τόνος*, пожалуй, пришел несколько позже). *Клеанф* fr. 497 *τὸν ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνον*, ср. 502 *πλήκτρον τὸν κόσμον εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν ἄγει* (опираясь на гераклитизирующего поэта Скифиния, о Якоби в RE.), 514 (*Ἡρακλῆς ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς ὅλοις τόνος*, вопреки сомнению *Фесты* (Festa), без сомнения, так же как и 503, в конечном итоге, согласно Клеанфу), 563 *πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί* (ср. Гимн v. 11) *καὶ ... ἰσχύς καλεῖται καὶ κράτος*. Ср. также *Gurцель* (Hirzel), *Unterss.* II 116 ff.

Хрисипп определяет *kinesis* как *μεταβολὴ κατὰ τόπον ἢ ὅλη ἢ μέρος* (SVF. II 492, *Apollodor* fr. 7), ср. 496 *κατὰ πᾶσαν κίνησιν ἔλεγον ὑπεῖναι τὴν τοπικὴν*. О *τονικὴ κίνησις* и *πνευματικὸς τόνος* II 447 ff. 802, особенно 458 о *hexis* камней дерева: *ἡ δὲ ἐστὶ πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτό· ἀρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα εἰνεσθαι, ψαῦσαν δ' ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει πάλιν, ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ' οὗ τὸ πρῶτον ὠρμήθη*. Птица, поддерживающая свое равновесие SVF. II p. 148, 30. ср. также 444

Гераклиту, который во всем мире обнаруживал взаимное проникновение противоположностей и иллюстрировал эту «гармонию космоса», ссылаясь на натяжение струн лиры и тетивы лука. Говорил ли он уже сам с определенностью о «силе натяжения», нельзя с точностью установить исходя из данных традиции, и наверняка он еще не использовал это выражение для истолкования сущности отдельного организма. Само по себе понятие силы натяжения или напряжения, *tonos*, было достаточно близко знакомо грекам по занятиям спортом и музыкой. Однако лишь Стоя отвела ему твердое место в мирообъяснении. Еще Зенон видел в тоносе силу, удерживающую воедино макрокосм и его части. Для Клеанфа весь мир исполнен напряжения. В частности, таково огненное Солнце, посылающее в мир свои светлые и теплоносные лучи, подобно тому как Аполлон ударяет своим плектром по струнам лиры — образ непосредственно приводит на память Гераклита — своей силой напряжения задавая ему твердый ритм времени и жизни. Поэтому он определил тонос как «силу удара огня». Хрисипп также и здесь поставил на место огня пневму, преобразовав на свой лад поэтическую концепцию Клеанфа в тщательно продуманную логическую систему. Для него тонос есть особая форма движения. Само движение одновременно положено в существовании формирующего принципа и в его отношении к материи. Любое движение есть в конечном итоге перемена места, а также качественное изменение, поскольку оно основывается на проникновении материала пневмой. Движение напряжения отличается от него, поскольку оно возвращается к самому себе. То есть, оно идет от центра к периферии, но, достигнув поверхности, поворачивает вспять и направляется к

(ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὐτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν ἐκτικὰ καὶ τοῖς δυοῖν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον) и к этому 440. 441, далее 449 τὰς δὲ ποιότητος πνεύματα οὐσας καὶ τόνους ἀερώδεις .. εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.

Учение о том, что огонь и воздух суть *δραστήρια στοιχεῖα*, а пневма есть *συνεκτικὴ αἰτία*, Гален как противник пневматической врачебной школы оспаривает в своей монографии *Περὶ συνεκτικῶν αἰτίων* (ed. Kalbfleisch, Progr. Marburg 1904).

исходной точке. Благодаря этой свойственной пневме силе напряжения она способна придавать субстрату единство и прочность. Даже камню и древесной колоде. Ибо их состояние твердости — это впервые было признано Стоей — есть в действительности совокупность взаимно противоположенных движений, точно так же как и видимый покой парящей в воздухе птицы. На более высокой ступени этот тонос пневмы придает растениям и живым существам их органическое единство, дает им жизнь и силу. Также и единство всего космоса обусловлено тоносом.

Этим в конечном итоге объясняется и бытие отдельных вещей. Оно зиждется на том, что различные уже определенные потоки пневмы вступают в нерасторжимое соединение в некоторой части хюле, которое пневма с помощью своей силы напряжения превращает в постоянное единство. Так возникает *ídios poión*, индивидуально определенное бытие.

Мир и мировые периоды

Для Эпикура наш мир был одним из случайных образований, каких в бесконечном пространстве было бесчисленное множество. Зенон и в этом вопросе стоял на точке зрения идеалистической философии¹. В основе мира лежит единая хюле. Она проникнута и управляется единой природной силой. Об этом свидетельствуют порядок ее частей, закономерность всех протекающих процессов, взаимодействие всех ее членов, определенность цели всех отдельных вещей и образование ими в конечном итоге великого целого. Мир представляет собой континуум, до мель-

¹ Мир как целое: SVF. I 97 (*Zήνων ἐν τῇ περὶ τοῦ "Ολου*), I p. VI (Хрисипп), II 528. 530—533 и (обоснование) 534, как ограниченный в пустом пространстве II 534—546, главным образом *Клеомед* I 1 (p. 10 полемика против аристотелевского отрицания *κενόν*). Стоя различает между "Ολον как телесным мировым целым и *Πάν*, Вселенной, включающей в себя также и пустоту, SVF. II 522-524; *Аполлодор Сел.* fr. 9. О трудностях, которые влечет за собой это понятие Вселенной, *Плутарх*, *Comm. Not.* 30 (II 525). *Σφαιροειδής ὁ κόσμος* II 547. 555. 557. *Цицерон*, *N. D.* II 47. *Клеомед* I 8 (косвенные и прямые доказательства).

чайшей и самой отдаленной частички проникнутый и разумно сформированный единым божеством, он есть произведение искусства совершенной красоты. Он есть поэтому, как высказался еще Платон в заключении к «Тимею», единственный в своем роде и мыслим лишь как уникальный.

Мир есть совершенное целое. Он помещен в бесконечном пустом пространстве, сам, однако, может представлять собой лишь ограниченное тело. А поскольку эта ограниченность не обусловлена никакими внешними влияниями, он не может мыслиться как неправильный. Мир, как равным образом признал еще Платон в «Тимее», имеет совершенную форму сферы.

Мир — это упорядоченный космос, который, как и всякий иной организм, обладает завершенностью и взаимосвязан внутри себя благодаря присущей ему силе напряжения и связанным с ней движениям¹. Вместе с Аристотелем стоики в споре против атомистов утверждали, что в бесконечном, пустом пространстве не может быть ни верха, ни низа, ни вертикального падения, ни движения. Различие направлений существуют для них лишь в ограниченном пространстве в рамках телесно-

¹ О τόπος τοῦ ὅλου см выше. Против атомистики подобным же образом как и *Аристотель*, Phys. IV 8 SVF. II 539. Ἡ εἰς τὸ μέσον φορά (опираясь на *Аристотеля*, Cael. II 13) II 549-552. Ср. *Василий*, Н. 1 в Нех. 10 (*Гронау*, Poseidonios S. 51). Острая академическая критика у Плутарха, *Def. or.* 25. 26 (*Аристотель*) и *De facie in orbe lunae* 7. 8. 10. Понятие верха и низа II 556. 557. О тяжести II 571 Οἱ Στωικοὶ δύο μὲν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων κοῦφ, πῦρ καὶ ἀέρα, δύο δὲ βαρέα, ὕδωρ καὶ γῆν· κοῦφον γὰρ ὑπάρχει φύσει ὃ νεύει ἀπὸ τοῦ ἰδίου μέσου, βαρὺ δὲ τὸ εἰς μέσον. Ср. II 555. 567. 501. 473 (p. 155, 34). Определенно в I 99 стоит οὐ πάντως δὲ σώμα βάρος ἔχειν, ἀλλ' ἀβαρὴ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ и затем φύσει ἀνώφοιτα ταῦτ' εἶναι διὰ τὸ μηδενὸς μετέχειν βάρους; однако между между ними устанавливается τείνεσθαι δὲ καὶ ταῦτ πως ἐπὶ τὸ τῆς ὅλης σφαίρας τοῦ κόσμου μέσον, и *Хрисипп* в II 550 заявляет πιθανὸν πᾶσι τοῖς σώμασιν εἶναι τὴν πρώτην κατὰ φύσιν κίνησιν πρὸς τὸ τοῦ κόσμου μέσον. Такова, следовательно, естественная тенденция движения всех тел, «легкость» же лишь относительна. — II 571 τὸ μὲν περίγειον φῶς κατ' εὐθείαν, τὸ δ' αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται. — Солнечные лучи SVF. II 664 и (*Клеанф*) I 502. — Отрицание аристотелевского эфира II 1050.

сти нашего мира. Наверху для нас находится то, что лежит на поверхности земной сферы, а внизу — то, что располагается в ее центре. Это не только субъективное обозначение; оно имеет свое обоснование в структуре мира и в его естественных тенденциях движения. Ибо как бы ни были далеки стоики от современного понятия силы тяжести, они все же предполагали, что целостность мира зиждется прежде всего на том, что естественное движение всех его частей, а равно и всего целого, направлено к центру, и именно в этой тенденции движения они усматривали оправдание понятия тяжести. Согласно их пониманию, тяжестью сами по себе обладают все части мира. Тем не менее, стоики и здесь настолько сильно ощущали противоположность стихий — которая, правда, вследствие их взаимного смещения и способности к преобразованию превращается в последовательность ступеней, — что «тяжесть» в собственном смысле они признавали практически только за землей и водой, тогда как огонь и воздух в их понимании тяжестью не обладали, поскольку вследствие своей малой плотности и равновесного распределения материалов в земной сфере располагаются в верхних регионах, а следовательно, в некотором смысле «движутся вверх». Границы же своей эта тенденция достигает на границе самого космоса. На крайней периферии земной сферы, поэтому, начинается боковое распространение — то круговое движение, которое дало Аристотелю повод добавить в качестве особой, пятой стихии эфир. Однако и «легкие» стихии не опровергают первичной тенденции движения к центру мира. Солнечные лучи пронзают воздух, воду и землю до самого ее сокровенного центра. Так что в макрокосме мы различаем то же противоборство центростремительных и центробежных движений, которое и в малом организме составляет его силу напряжения, обеспечивая его целостность и давая ему жизнь.

Из этого органического единства космоса для Стои прямо следовало, что и в пустом пространстве он должен сохраняться нерушимым в своей субстанции. Большую трудность представляла другая проблема. В противоположность Эпикуру, стоики были убеждены в том, что космос постоянно пребывает в одном

месте¹. Плутарх утверждает, будто для объяснения Хрисипп предположил, что сам космос находится в центре пустого пространства. Однако, возможно, что это не более чем неверное истолкование какого-то вырванного из контекста места. Предполагать какую бы то ни было середину для апейрона Хрисипп не мог. Он знал лишь середину субстанции и естественное движение всего телесного в направлении этой середины. Так что пребывание космоса в одном и том же месте он, вероятно, объяснял просто со всех сторон осуществляемым по направлению к центру давлением, тем более что в пустом пространстве не существует ни повода, ни возможности движения или перемены места.

Из космоса должно происходить все, что несут в себе его члены, и не только телесный субстрат, но также движение, душа, разум, нравственное совершенство. Все это, следовательно, мы должны приписывать и самому космосу². Прежде всего жизнь. Ибо она была для эллинов первоначальным феноменом, из которого они всегда исходили в своем мышлении и чувствовании. Поэтому еще Платон свое объяснение мира в *Тимее* начал с утверждения, что мир, заключающий в себе всякую жизнь, и сам может мыслиться как живое существо. Так что в понимании Стои несомненно, что лишь узкий антропоморфный взгляд способен отрицать, что и сам мир как целое есть одаренное разумом, совершенное живое существо.

Космос уникален как явление единого божества. Однако эта единственность и уникальность относится лишь к настоящему состоянию.

Зенон столь же твердо, как и Эпикур, был убежден в истинности постулатов: «Ничто не может появляться из ничего или обращаться в ничто; мировая субстанция, таким образом,

¹ Догма μένειν τὸν κόσμον обосновываемая тем, что при постоянном падении, какое предполагает Эпикур, дождь не достиг бы земли и т. д. SVF. II 551 (Плутарх!) — 554, объясняемая через движение в направлении середины I 99, II 554. II 1143. 1144; ср. (Плутарх) II 551. Критика стоического учения у Плутарха также Def. or. 26, De facie 11.

² Космос как ζῶν λογικόν SVF. I 111—114 (Зенон), II 633—638; Цицерон, N. D. II 46—47. Платон, Тим. 30. Hell. Mensch. 219.

количественно неизменна, ниоткуда не появилась и никогда не исчезнет»¹. Однако столь же сильно было в нем ощущение, что наш настоящий мир все же подвержен становлению и исчезновению. В своей книге о мировом целом² он сделал попытку подкрепить это ощущение рациональными доводами, дав тем самым уже Теофрасту повод к возражению, где тот принялся отстаивать вечность даже и этого нынешнего мира. Четыре аргумента привел Зенон в пользу своего воззрения: неправильность земной поверхности, разницы высот которой давно уже должны были бы сгладиться под воздействием ветра и ливня, если бы мир существовал от века; отступление моря, которое может быть доказано нахождением раковин и ископаемых в местностях, удаленных от

¹ Хюле ἀγένητος καὶ ἀφθαρτος, οὐτε πλείων γιγνομένη οὐτε ἐλάττω SVF. I 88. 87, II 597. 599.

² То, что у Филона в основе de incorrupt. mundi 23. 24. действительно в конечном итоге лежит полемика Теофраста против Зенона (во всяком случае περὶ τοῦ Ὀλοῦ), показал Целлер, Hermes XI 422 и XV 137 (SVF. I 106). Биньоне (Bignone) II 445 ff. прекрасно указал на совпадения между аргументами Зенона и разделом о бренности мира у Лукреция (V 235–415) (например, 306 denique non lapides quoque vinci cernis ab aeo = Зенон р. 30, 34 А., однако без стоического отношения к учению о тоносе!) и с полным правом предположил, что Эпикур продолжил дебаты в духе Зенона, который, в свою очередь, по всей видимости, имел перед глазами de philosophia Аристотеля, против Теофраста. Подробнее GGA. 1936 S. 529. Заключение φτείρεται, οὐ πάντα τὰ μέρη φθαρτά как р. 30, 30, так и SVF. II 588 ff. — Находки раковин в местах, удаленных от моря, вместе с проистекающими отсюда выводами прослеживаются на протяжении периода приблизительно с начала шестого столетия, ср. Ксенофонт А 33, и как раз в эту эпоху весьма занимает умы, ср. Эратосфен у Страбона I р. 49, который кроме Ксанта Лидийского цитирует также и последователя Аристотеля Стратона (ср. также Геродот II 12). Контраргументы Теофраста, согласно Филону de incorrupt. mundi, 25–27, были таковы: Аномалия земной поверхности объясняется вечной борьбой элементов; море в других местах наступает; разрушение отдельных частей есть лишь результат обмена материалом внутри целого; юность человеческой культуры имеет своей причиной частичные катастрофы на Земле.

берега, появлением новых островов в обозримом историческом времени и высыханием морских бухт; в третьих, брэнность всех частей мира, подверженность распаду даже и самого прочного камня, ясно свидетельствующая о том, что и сила напряжения однажды ослабевает; наконец, молодость рода человеческого, о которой может свидетельствовать молодость его культуры. Однако эти отдельные наблюдения едва ли смогли обладать для него полной доказательной силой, если бы за ними не стояло общее ощущение того, что формирующая сила божественного логоса не может исчерпываться поддержанием одного состояния и его постоянным возобновлением, но должна была однажды и каким-то равно неповторимым образом положить основание этому порядку нашего нынешнего мира в целом.

Из этих трудностей существовал лишь один выход: предположение мировых периодов¹, в которых сперва из первоначальной субстанции появляется нынешний миропорядок, который затем, по истечении положенного судьбой времени, по прошествии великого «мирового года», вновь исчезает в этой первоначальной субстанции. Лишь таким образом представление о вечности во всех своих частях преходящего мира утрачивало свою гнетущую тяжесть.

¹ О мировых периодах и *εκπиросисе* особенно SVF. I 98. 107 (Зенон). 497. 512 (Клеанф), II 596—632. На Гераклита, у которого стоики, точно так же как и Аристотель, предполагали это учение (материал об этом у Целлера I 687 ff.), они, очевидно, ссылались сами. Ср. II 430. 572. 590. 594. 603. 617 и особенно 636. Однако гераклитовские термины (В 65. 67; *Πлутарх* de E 389 b) *κόρος* — *χρῆσις* они себе не усвоили SVF. II 616.

Слово «космос», согласно SVF. II 526—529, употреблялось в тройном смысле: 1. для обозначения вечной качественно определенной субстанции (= сам Бог как *ὁ ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιός* II 526. 528. 590); 2. для обозначения *διαкосмесиса*; 3. для этих обоих значений в обобщенном смысле. Космос — *διαкосмесис* II 528. 620 (*φάρτος μὲν ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν, αἰδίος δὲ ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθαντιζόμενος*).

Εκπиросис: *κατὰ τινὰς εἰμαρμένους χρόνους* I 98. 497, II 596. 597 и (великий мировой год как результат возврата тех же созвездий был, по всей видимости, принят лишь в память о *Платоне* Tim. 39 d) 625.

Космос вечен, если мы будем понимать под ним субстанцию мира; и он есть нечто ставшее и преходящее как *diakosmesis*, раскрытие субстанции в ее настоящем многообразии. Но хотя этот диакосмесис и следует мыслить себе в настоящем как единственное произведение формотворящего логоса, однако в потоке времен он уже неоднократно существовал и неоднократно будет существовать в дальнейшем.

Мировые периоды предполагал еще Гераклит, и те вехи, которые в афористической форме были даны Гераклитом, указали Зенону путь к построению законченной теории о становлении и исчезновении нашего конкретного мира.

Первичное основание, из коего развивается наш мир¹, не есть состоящая лишь в мыслительной абстракции и лишенная качеств хюле, но материя, благодаря логосу уже получившая свое первое, изначальное определение: всецело огненная субстанция. Из нее начинается Гераклитов путь «вверх и вниз», преобразование огня в другие стихии и их обратное превращение в первоначальное состояние. Огонь посредством уплотнения переходит

¹ Возникновение миров: SVF. I 98 ff. 102. 497, II 579—584, Корнут сар. 17 (ср. — о значении воды — *Гераклит*, *Hom. Probl.* 22). То состояние, в котором вода встречается чаще всего, Зенон усматривал в Гесиодовом хаосе (*ἀπὸ τοῦ χέεσθαι*) fr. 103—105 (однако ср. II 564. 565). Однако невозможно, чтобы Зенон, так же как и *Сенека*, N. Q. II 13, 1, имел в виду *nihil relinqui aliud in rerum natura igne restincto quam umorem*; ибо сама вода для него есть *παθητικόν*, а возникновение мира возможно лишь благодаря тому, что также и в этом состоянии сохраняется творческий принцип и *σπερματικὸς λόγος* (SVF. I 102), а это предполагает, что огонь не исчезает совершенно (ср. *Филон*, *de incorr. mundi* 18). Согласно *Клеанфу* fr. 497, после *επιρροσισ*а происходит преобразование огня в центре мира, где давление наиболее сильно, и отсюда [этот процесс] распространяется далее на мировую периферию: *τοῦ δὲ παντὸς ἐξυγρυνθέντος* — это, однако, отнюдь не означает, что все целое превратилось в чистую, лишенную примесей, воду — с самого внешнего, наивысшего мирового региона, где еще сохранился огонь, начинается противонаправленное движение, которое из водного состояния ведет к новому образованию мира (относительно *τὸ ἔσχιτον τοῦ πυρός* верно у *Гирцеля* II 124 ff.).

в воздух и затем в воду. Здесь, конечно, прямолинейность хода прерывается; ибо из мертвой, неподвижной земли не могло бы произойти обратное развитие. Тем большую достоверность приобретал опыт, говорящий, что для роста, кроме тепла, необходима еще и влажность. Как у отдельных живых существ влажная сперма является началом будущего развития, точно так же и в макрокосме — это ощущал еще Фалес — влажная стихия должна была иметь решающее значение для развития жизни. Именно поэтому Зенон в своей книге о мировом целом определил воду как «путевую» веху. Более твердые составные части воды в виде осадка образуют землю; более тонкие, испаряясь, превращаются в воздух и далее в огонь. Из взаимного перехода и из смешения четырех стихий возникает множественность отдельных вещей.

Уплотнение и разрежение были привлечены уже из ионийской натурфилософии в целях объяснения возникновения новых вещей. От нее, однако, Зенон резко отличается в том, что для него существенным является не механический процесс, а действие логоса, им руководящее. Логос еще связан с первичным огнем¹; уже в силу этого огонь может быть назван «семенем» мира. Однако лишь превратив огонь во влажную стихию, логос в полной мере являет свою творческую силу. Лишь теперь он раскрывается во множестве. Как некогда Платон Парменидово бытие, так теперь Зенон расщепил на множество логос Гераклита и повел речь о «spermatikoi logoi», ведущих к образованию отдельных вещей. Они суть зачаточные силы, в коих выражается творчество мирового разума, силы, существование которых

¹ Первичный огонь как sperma космоса: SVF. II 596. 618. 619 и прежде всего еще Зенон I 98 (τὸ μὲντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθάπερ εἰ τι σπέρμα, τῶν πάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας), затем как σπερματικὸς λόγος τοῦ κόσμου также 102, II 1133. 1027 ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικὸς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰμαρμένην γίνεται. σπερματικοὶ λόγοι еще у Клеанфа I 497 и Хрисиппа II 1074 (Гера как hyle воспринимает в себя spermatikoi logoi Бора), ср. II 717 (они в Стое занимают место идей). 713. 739. 780 (душа есть σῶμα λεπτομερὲς ἐξ αὐτοῦ κινούμενον κατὰ σπερματικὸς λόγους). 638, III 141 и II 744-747. 885 (о человеческой сперме). Корнут p. 49, 10. ср. Ганс Мейер (Hans Meyer), Keimkräfte.

сказывается в отдельных частях материи: в качестве «семени» они обеспечивают возможность возникновения отдельных вещей и одновременно в качестве носителей разумных природных законов предначертывают и определяют их развитие. Тем самым они перенимают функцию аристотелевского эйдоса (который, будучи причиной цели, вызывал в материи тенденцию к индивидуальному развитию), однако формируют это представление в духе монистического образа мысли, понимавшего материю и разумно формирующий принцип как две стороны одной субстанции, и из статически покоящейся в самой себе «формы» творят действующую силу.

Таким образом, согласно вечному закону, происходит раскрытие единства во множественность и образование формы мира в большом и малом. Однако тот же вечный закон гласит, что все возникшее неминуемо должно исчезнуть. Наш мир также не вечен. Как при возникновении элементов, так и в дальнейшем протекании диакосмесиса наступает поворотный момент. Ибо несмотря на то, что закон разума надолго приводит мировые стихии к равновесию, все же постепенно и неизбежно наиболее активная стихия, огонь, достигает преобладания¹. Отступление моря является свидетельством тому, что мы пребываем уже в этой стадии мирового развития, и в конечном итоге огонь вновь превратит в себя все остальные стихии, вновь объяв их собою. Так что в конце нашего мирового периода ждет возврат в первоначальное огненное состояние, экпирисис, который вновь восстанавливает множество в единство, одновременно принося катарсис, освобождение мира от всех нечистот и несовершенств. Поскольку тонкий огонь должен занимать гораздо больший объем, чем более плотный воздух или, тем более, вязкая земля, он распространится в экпирисисе далеко в пустом пространстве, каковое по этой причине нам следует предполагать вне

¹ Ἰσονομία τῶν στοιχείων во время диакосмесиса SVF. II 616, ср. 555. отступление моря Зенон fr. 106. Катарсис SVF. II 598. 630. 606. Распространение огня в пустом пространстве Дион, *Borysthen.* 53–55. Противники возражают, что тем самым сперма мира занимает больший объем, нежели продукт, SVF. II 618. 619.

космоса, — до тех пор, пока начавшееся обратное движение не ознаменует собой наступление нового мирового периода.

Это учение о мировом пожаре и грядущем обновлении, палингенезия, было для Стои чем-то гораздо большим, чем всего лишь рациональной гипотезой. Уже Зенон видел в своем собственном представлении о возникновении миров древнее, первоначальное знание, о котором в своей мифе намекал еще Гесиод, а особенно восприимчивые умы ухватились за веру в становление и исчезновение миров с подлинно религиозной истовостью, которая и подталкивала их средствами мифа перевести теорию в пластический образ. В этом мы с наглядностью можем убедиться на примере удивительного изображения, которое в эпоху Цезаря дает Дион Прузский в своем *Борисфенике*. Правда, он сам ссылается при этом на гимны персидских магов¹, а поскольку, и вправ-

¹ Поскольку борисфениты непривычны к абстрактным теориям и кроме Платона им ничего из философии не известно, Дион видит себя вынужденным, вместо того чтобы «с платоновской свободой стиля» говорить о земном государстве, *περί τῆς θεϊας εἶτε πόλεως εἶτε διακοσμήσεως* (27), и решается «связать воедино Гомера и Платона» (29). Он говорит сперва о вдохновенной музами, однако еще не в полной мере вводящей в мистерии *ἱεροὶ λόγοι* (33. 34) вере Гомера и Гесиода в единого Отца богов и людей, затем прослеживает, как у позднейших поэтов и в народе возникает неопределенное представление о том, что Зевс есть Владыка Вселенной, и мир есть его царство и его полис (36. 37), и, наконец, показывает, что из него философы развили ясное учение об управляющемся законами, вмещающем в себя богов и людей, космополисе (39). Таким образом, он ведет дело именно к этой стоической, а отнюдь не платоновской, теории.

В качестве дополнения к § 33–35 он затем объявляет о «еще одном мифе», который маги в своих мистериях рассказывают о космическом возникше Вселенной (39). Что он здесь отнюдь не ставит своей целью передать в беспримесной чистоте этот иранский миф, можно видеть из того, что он неоднократно и явственным образом намекает на Платонова «Федра» (особенно 40 Нач., ср. 60 и 46 а Е, а также 55, где он вводит понятие эроса). Методически нам также приходится вспоминать и такие платоновские места, как Менон 81, где Платон ссылается на мудрых жрецов и жриц, исповедующих веру в

бессмертие души, и в непосредственной связи с этим «с платоновской свободой» развивает свое целиком и полностью личное учение об анамнесисе. Дион, правда, говорит еще (43) так, будто он хочет всего лишь передать иранское учение, и на этом основании Сюма (Cumont), «Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra», Bruxelles 1896, II 60 ff., предположил, что Дион здесь действительно всецело присоединяется к гимну митраистских мистерий, расценив таким образом повествование Диона как полноценное свидетельство религии Митры (Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithras, 1903, S. 86 ff.). Он хорошо понимает отчетливо стоический характер Дионова представления, однако выводит его в данном случае из источника, т. е. из религии Митры, которая, в соответствии с синкретическим духом времени, вобрала в себя стоические элементы. Если поначалу Сюма при этом еще оговаривал (с. 64), что заключительную часть у Диона (начиная с 55) следует рассматривать отдельно, поскольку она не имеет ничего общего с религией магов, то теперь уже (*Bides-Cumont*, Les Mages hellénisés, Paris 1938, I 91 ff., II 142 ff.) в § 56 он хочет усмотреть указание на второй гимн Митре, который имел своим содержанием священную свадьбу богов. При этом сам он честно признает (I 94), что в ортодоксальном зороастризме ничего не известно о супружестве высшего Бога со своей сестрой (равным образом и свидетельства в пользу позднейшего проникновения такой веры весьма шатки), тогда как у греков ἱερὸς ὕμνος Зевса и Геры, являясь основой их веры, был представлен во множестве таинственных ритуалов (отсюда 56). Аллегорическое же значение, которое Дион придает этому *gamos*, столь непосредственно произрастает из стоического учения о λόγοι στερματικοί и столь полно совпадает с учением Хрисиппа (SVF. II 1071–1075), что нам, конечно же, придет на ум непосредственное использование стоического сочинения, а отнюдь не некий окольный путь через религиозные мистерии чуждого народа.

Однако также и в целом предположение о том, что Дион использовал два разных гимна, невероятно уже хотя бы потому, что оно противоречит единству его представления. Последнее всецело проникнуто одной тенденцией, состоящей в том, чтобы проиллюстрировать διακόσμις , регулярную смену мировых периодов, в течение которых, согласно вечному закону, исчезновение сменяется новым возникновением. А именно это учение о мировых периодах в свою очередь чуждо персидской религии (*Bidez-Cumont*, Mages hell. II 150;

πολὺν κρείττω 55, относящееся лишь к стадии юности внутри одного мирового периода, не понято Сюма). А тем самым исключается, что представление Диона в целом вырастает из гимна религии Митры. А как насчет частных? Дион, безусловно, должен был найти в гимнах Митре точки соприкосновения со Стоей, и заслуга Сюма состоит в том, что он указал на проникновение в эти гимны стоических черт. Из древнеперсидского культа, в том виде как его изображает *Геродот* I 131 (θύουσι ἥλιον τε καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ πῦρ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι), если заменить самостоятельные божества ветров воздухом, легко могло развиваться почитание четырех стихий, и Сюма будет прав в том, что последнее проникло в религию Митры под стоическим (и вавилонским) влиянием, пусть даже четверной союз стихий как замкнутый комплекс, насколько я могу видеть, не обрел в скульптурных изображениях однозначного представления, а Дион — первый автор, у которого он вообще появляется — дает в чистом виде стоическое учение (лишь Гелиос и Селена как σπεῖα скакуна Зевса в 43 напоминают космическую символику митраистских скульптур). Как свидетельствует нам святилище Дибурга (Dieburg), на римской земле от приверженцев митраистской религии также были позаимствованы некоторые отдельные частности, такие как легенда о Фаэтоне (которая, однако, приняла характер весьма отличный от того, который мы видим в чисто греческом представлении у Диона 48). Однако даже и при самом сильном желании невозможно представить себе, чтобы в митраистских мистериях пелись гимны, которые, в назидание мистикам, углублялись бы в мельчайшие физические частности и, к примеру, предполагали бы точное различие между τόπος и χώρα (53). Некоторые черты в митраистских гимнах напоминали Диону о Стое; таинственная легенда о Зороастре увлекла его; его фантазия была возбуждена образом колесницы, запряженной четверкой скакунов (правда, этот образ использовался в качестве аллегии также и в индийских Упанишадах, а сама колесница, согласно священной иконографии, является атрибутом не высшего божества, а всего лишь Солнца); к тому же сюда добавилось воспоминание о «Федре». Однако для него был важен διακόσμησις Стои, и здесь разумелось само собой, что он обратился к основополагающей стоической космологии. Тот факт, что она была той же самой, против которой полемизирует *Плутарх* Comm. Not. 31, я доказал в *Hermes* LXXIV 28 и там же показал, что она в любом случае в конечном итоге восходит к Клеанфу. Плутарх

ду, митраистская религия вобрала в себя стоические элементы, в частности учение о четырех стихиях, он действительно мог найти там импульсы к содержащимся у него образам и мыслям. Однако

определенно называет Клеанфа автором встречающегося и у Диона (22. 57) характерного учения о том, что звезды по доброй воле растворяются в Солнце и тем самым способствуют экипиросису. То, что экипиросис берет свое начало в Солнце, всецело соответствует тому значению, которое оно имеет в картине мира Клеанфа (SVF. I 499. 502). Подходит к Клеанфу и та роль, которую в миротворении играет молния (к Дион 56 ср. «Гимн» Клеанфа v. 10), и «скакун Гестии», ибо приравнивание Земли к Гестии космоса было для Клеанфа чем-то вроде религиозного постулата (fr. 500), тогда как вообще она в древней Стое практически больше нигде не встречается. Естественно, что Дион не ставит себе целью без искажений передать воззрения Клеанфа. Тот говорил об исчезновении мира в пламени (φλόξ) экипиросиса, тогда как Дион (55) вместе с Хрисиппом (SVF. I 511) предпочитает вести речь о чистейшем αὐγῇ, свете. Напротив, представление о том, что космос в экипиросисе есть лишь душа, а Божество в диакосмесисе образует собой для него тело (Дион 54. 57), Клеанф мог иметь точно так же, как и Хрисипп (SVF. II 604. 605, ср. 1064). Клеанф, столь сильно подчеркивая, что стихии действуют в совершенном согласии с огнем (Плутарх 31, Дион 22. 57, Hermes там же 29²), тем самым отвергает учение Эмпедокла о том, что мировые периоды определяются сменной φιλία и νεῖκος (особенно Дион 22 οὐτε γὰρ ἐρίζειν θεοὺς οὐτεῖττάσθαι θεμίς οὐτε ὑπ' ἀλλήλων ἄτε φίλων οὐτε ὑπ' ἄλλων κρείττονων, ἀλλὰ πράττειν ἀκωλύτως τὰ σφέτερα ἔργα μετὰ πάσης φιλίας ἀεὶ πάντων κοινῆς).

Частичные катастрофы (Фаэтон и Девкалион еще у Платона, Тим. 22, ср. SVF. II 588) Дион (50) четко отделяет от экипиросиса. Такие катастрофы известны еще Хрисиппу (SVF. II 1174), который придает им значение очистительных мер, параллельных таким как засуха и неурожай. Однако учения о всеобщем, параллельном экипиросису и уничтожающем весь мир потопе (Сенека, N. Q. III 27 ff.), в древней Стое не было. Это представление, по всей видимости, было связано с греческим учением об экипиросисе лишь Бероссом (Berossos) (Сенека 29, 1) (Шварц, RE. III 316). Ср. также Цензорин 18, 11 и Гераклит, Quaest. Nom. 25; Целлер III 1, 159³.

Об Иуппитере I ep. 9, 16 (SVF. II 1065) говорит: *resolute mundo et dis in unum confuses ... adquiescit sibi cogitationibus suis traditus*.

в целом таким путем он хочет всего лишь окружить философское учение ореолом древней религиозной мудрости, а самому себе обеспечить право на художественное изображение. Как раз учение о мировых периодах и вечном божественном законе, управляющем возникновением и исчезновением, чуждо религии Митры, и нет сомнения в том, что Дион всего лишь примкнул здесь к авторитетной стоической космогонии. Очевидные признаки говорят в пользу того, что по меньшей мере последний импульс принадлежит Клеанфу, который при обращении к религиозным темам считал уместным возвышенный стиль и охотно давал свободу своей поэтической фантазии. Именно ему, со всеми возможными оговорками, мы должны здесь приписать авторство основоположного воззрения и настроения.

В полноте сменяющихся образов Дион разворачивает перед нашими глазами картину мирового процесса. Управляемая Богом колесница (здесь соединяются в одно воспоминания о Платоновом *Федре* с иранскими представлениями) будет первым, что встретится нашему взору. Четыре коня несут повозку, крылатый Зевс в сияющем огненном блеске, темная Гера, которая уже одним своим именем (*Ἥρα ὁ ἀήρ*) символизирует темный воздух; третья фигура принадлежит Посейдону, владыке вод, последняя же из них — Гестии, которая в качестве Земли образует собой неизменный центр космоса. Все четверо действуют в полном единодушии и любви, хотя иной раз огненное дыхание коня Зевса или пот лошади Посейдона приводит к частичным катастрофам, нашедшим свое отражение в эллинских сказаниях о Фаэтоне и потоке Девкалиона. Однако в конце концов наступает изменение целого. Как художник растапливает восковые фигуры, так Демиург, правящий вселенной, пепреплавляет четырех коней-стихий в образ одной единственной. Это происходит не с помощью внешней силы. Ведь у коней собственная жизнь, и по своей собственной воле все они стремятся к богоизволенной цели, жертвуя своей сущностью в пользу той, которая одерживает победу в этом состязании и гордо распространяется по бесконечному пространству. И теперь конь Зевса становится единосущен самому правящему колесницей, становится чистым

огненным блеском, а тем самым душой, разумом, божеством. Однако лишь некоторое время Бог пребывает в себе самом. Затем в нем вновь пробуждается Эрос, стремление к действию и правлению, к творению и формированию, к раскрытию во множестве вещей, растений и животных, людей и звезд. Вместе с мыслью приходит действие. Из чистого огня молний божество превращается в огнеподобный воздух, в пневму — это есть священное бракосочетание Зевса с Герой, представляемое в мистериях, — и из этого соединения исходит семя вселенной, влажная стихия, которой пневма теперь придает образ и форму, дабы в сияющей красоте юности возник новый мир, которому ни один земной поэт не в силах будет воздать хвалы по достоинству: мир всецело свободный от несовершенств, искажающих его лик сегодня, в его старости. И сердце Творца и Отца вселенной возликовало чистой радостью, когда он увидел возникновение отдельных богов и всех остальных тварных существ.

Вера в сменяющие друг друга мировые периоды вплоть до совсем недавнего времени — вспомним хотя бы Ницше — влекла к себе самые разные умы. Еще в древности с ней связывалось также и представление о палингенезии¹, новом возникновении всех вещей, и о апокатастасисе, восстановлении некогда бывшего состояния. «Если можно верить пифагорейцам, — сказал ученик Аристотеля Эвдем в одной из лекций, — все вернется еще раз, и я еще раз буду сидеть перед вами с палочкой в руке и поучать вас чему-нибудь». Для стоиков эта мысль была тем более убедительна, что у них строгая закономерность считалась не-

¹ Палингенезия и апокатастасис SVF. II 623–632 (фрагмент 624). Эвдем р. 74 Sp., ср. Гомперц (Gomperz), Griech. Denker I 112. Поскольку индивидуумы в различные мировые периоды совершенно одинаковы (ἀπαράλλακτοι), для стоиков становится серьезной проблемой вопрос о том, подлежат ли эти индивидуумы в таком случае вообще счету как множественное число. Ибо для настоящего времени, дабы спасти признак каталептического представления οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος, они предполагают: ἀδύνατον κατὰ πάντα ἀπαράλλακτόν τινα εὐρεθῆσθαι (SVF. II 65 p. 26, 1)

обходимым атрибутом действия логоса, и было совсем не ясно, почему логос, коль скоро однажды он сообразно с разумом и методически создал наисовершеннейший мир, при втором творении должен будет идти другими путями. Но и отдельные зачаточные силы разума должны были действовать точно таким же образом. И стоики сделали следующий вывод: не только мир как целое возвратится в новом периоде в том же образе, но также и индивидуумы. Возможно, что новый человек будет иметь на лице парой веснушек больше, однако в остальном он будет тем же самым, что однажды уже жил. Таким же точно будет и ход его жизни. Сократ вновь женится на своей Ксантиппе. Она вновь станет отравлять ему жизнь. Анит вновь подаст на него жалобу, и ему вновь придется испить чашу с цикутой. Все повторяется согласно вечным, определенным от Бога, законам. Немудрено, что Богу известно все будущее и что он может его предсказывать.

Мироздание и его части. Растения и животные. Человек.

Сущность настоящего мира стоики определяли в соответствии с его содержанием. Они определяли космос как образование, состоящее из неба, земли и населяющих их существ, или — дабы одновременно выразить его предназначение — как систему, вмещающую в себе богов, людей и вещи, ради них сотворенные¹. Их представление об общем составе этого космоса в основном согласуется с представлением о мире, возобладавшем в четвертом столетии в основном благодаря научному значению Аристотеля. Каждая из четырех стихий имеет свое естественное место.

¹ SVF. II 527 Κόσμον δ' εἶναι φησιν ὁ Χρυσίππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων (это, пожалуй, еще и до него), ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Ср. II 528. 529. 638 (также Указатель SVF. IV р. 85). Классическая формулировка также и для позднейших.

Строение мира I 115—122. 505—514, II 646—707. Зоны II 649. 651. Океан в жаркой зоне особо как учение *Клеанфа* I 505, позднее перенятое Кратетом, ср. *H. J. Mette, Sphairopoia, München 1936, S. 67*. Земля σφαιροειδής SVF. II 648. 650. 1143.

В сердцевине мира сосредоточены наиболее плотные и тяжелые частицы вещества. Так образуется шаровидное тело Земли, благодаря равномерному давлению со всех сторон удерживающееся в одном месте. Вокруг этого ядра укладывается водяная оболочка, за ней следует слой воздушной «атмосферы», далее идет огненный регион, окруженный в свою очередь состоящим из чистого «эфирного» огня небесным сводом, совершающим кругообразное движение с востока на запад. На нем неподвижно закреплены звезды, в то время как семь планет, располагающихся под самой внешней оболочкой, вращаются в своих особых сферах и на разном удалении от Земли. Небо и Земля могут быть разделены на пять параллельных зон; на Земле та часть океана, что располагается в жаркой зоне вдоль экватора, образует водораздел между двумя половинами.

Звезды сферовидны¹; лишь Клеанф полагал, что им, как и устремляющемуся ввысь огню, следует приписывать конусообразную форму. Они имеют огненную природу. Однако, как благодаря движению напряжения солнечные лучи проникают в воздушный регион, обогревая даже воду и землю, точно так же, с другой стороны, огонь звезд питается испарениями, поднимающимися с земли и в частности с поверхности вод. Более того, отдельные звезды при возникновении миров образовались

¹ Звезды σφαιρικά, и лишь согласно Клеанфу κωνοειδῆ, SVF. I 508. 498, II 681. 682. Появляющееся еще у *Диогена Аполлонийского*, Vorsokr. 64 A 17 (ср. *Тейлер*, Teleol. 59) учение о питании звезд посредством ἀναθυμίασις (Солнца из моря, Луны — из речных и родниковых вод II 663, ср. 650, где τὰ δ' ἄλλα ἀπὸ τῆς γῆς едва ли является общим воззрением) II 650. 659. 660. 663. 1145. Солнце, определяемое как ἄναμμα νοερὸν ἐκ τοῦ θαλάσσης ἀναθυμιάματος у Зенона I 121, ср. *Клеанф* fr. 501. 541, а также II 652 ff. *Гераклит*, Nom. probl. 53, 6. *Рейнгардт*, KuS. 107. Теория Клеанфа о движении Солнца fr. 501, ср. II 658. 661. *Филон* de prov. II 64.

О Луне SVF. II 650 (свет Солнца). 1148 (действие на атмосферу и т. д.). 666—680. О «лике на Луне» позднее велось множество дискуссий, ср. сочинение, специально посвященное этой теме у Плутарха. Невозможно решить, принадлежит ли его объяснение как φρίκη еще древней Стое, или же оно было дано лишь Посидонием.

благодаря испарениям моря, скопившимся в высшем регионе и воспламенившимся, и Клеанф даже основал на этом воззрении теорию, согласно которой Солнце потому удерживается на своей орбите внутри эклиптики, что не хочет удаляться от основы своего питания, т. е. океана. Луна вращается уже на краю земной атмосферы и состоит не из чистого огня, а лишь из смеси огня и воздуха. Именно поэтому она уже не обладает собственной полнотой и силой свечения, а движущийся на ее поверхности воздух является причиной разной степени освещенности, что позволяет нам говорить о «лике Луны».

Если Эпикур, далеко заходя в своем сенсуализме, мог утверждать, что Солнце не больше, чем оно нам кажется (то есть, имеет не более одного фута в диаметре), и отвергать всякое позитивное объяснение небесных феноменов, то стоики были убеждены в том, что не только Солнце, но и Луна превосходят размерами Землю¹, и, опираясь на науку своего времени, давали объяснения лунным фазам, затмениям и атмосферным явлениям. Так, еще Зенон определял молнию как воспламенение облаков, в результате их трения друг о друга или разрывов, причиняемых ветром, гром — как попутно возникающий шум, который всего лишь достигает сознания позже зрительного образа. Однако при этом стоики не руководствовались собственным научным интересом, а лишь стремились показать разумность формы и обоснованность всех наблюдаемых феноменов.

Эта картина мира была антропоцентрична и сохраняла свое религиозное значение как для Стои, так и для средневековья. Опираясь на древние представления, Клеанф называл Землю именем Гестия², поскольку очаг символизировал собой священ-

¹ Величина Солнца и Луны SVF. II 650. 666. 677. Затмения 650. 676. 678. О метеорах, особо о молнии и громе, Зенон fr. 117, *Хрисипп* II 703, ср. 697–707.

² Центральный огонь мира называл именем Гестия еще Филолай; о Земле *Еврипид* fr. 944 говорит: 'Εστὶαν δὲ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι. *Теофраст* у Порфирия de abst. II 32 называет Землю κοινὴ ἐστία καὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων. Дальнейшее у *Зюсса* (Süss), RE. VIII 1293 ff. *Клеанф* fr. 500 (Клеанф, однако, едва ли имел в виду

ный и неизменный центр жилища и общности. Когда в свое время Аристарх Самосский, предвосхищая Коперника, выступил с утверждением, что к пониманию небесных явлений гораздо проще прийти, если допустить, что небо со звездами неподвижно, а движется, наоборот, Земля, то именно Клеанф — как глава самой уважаемой философской школы — почувствовал себя обязанным возразить: эллинам следует осудить Аристарха за безбожие, ибо он хочет сдвинуть со своего места неизменный центр мироздания.

Очаг, однако, есть лишь культовое место, на котором люди воздают почести божеству. Само же оно хоть и проникает собой весь мир, однако своей истинной цитаделью может иметь лишь чистые огненные регионы неба¹. Поэтому жилищем божества Зенон считал эфир. Однако еще во времена Платона в Грецию проникла восточная звездная религия. Сам Платон был убежден, что движущиеся своими орбитами по своей воле и в вечном размеренном ходе звезды являются одушевленными, божественными существами. Аристотель

формальный донос). Согласно ему, без сомнения, *Дион*, Boristh. 46 (ἵπλος ἀκίνητος Гестии) и, пожалуй, также *Корнут* 28 (от ἐστάναι). *Гераклит*, Nom. probl. 53, 12. 62, 19. 85, 13.

¹ Зенон aetere deum dicit (SVF. I 154) ..., idem astris hoc idem tribuit, Цицерон, *N. D.* I 36. Об астральном регионе *Егер* (Jaeger), Aristoteles S. 133 ff. ср. SVF. II 684 ff. Клеанф делает свой вывод (fr. 504), опираясь на аристотелевскую de philosophia, ср. *Егер* там же S. 145 ff., чья попытка распространить аристотелевскую цитату у Цицерона, *N. D.* II 42 на все окружение, однако с полным правом *Рейнгардт*, KuS. 61 ff. (ср. *Pos.* 225 ff.) отвергает ее. *Филлипсон* (Philippson), Symb. Osl. XXI 31 ff. считает этот раздел у Цицерона (42—44) древнестоическим.

О Солнце 499. 502. 503. Отсюда истолкование имени Аполлон, Loxias и т. д. 540—543. В качестве гегемоникона космоса у Клеанфа Солнце (fr. 499), у Хрисиппа — чистейший эфир II 642. 644 (также = οὐρανός, ср. Зенон fr. 115 οὐρανός ἐστὶν αἰθέρος τὸ ἔσχατον). Само же Солнце обязано своей божественной силой божественному огню, и в гимне Клеанфа (I 537) оно лишь в ч. 13 предстает в окружении «больших и малых светил» неба. Его особое положение, таким образом, не означает принципиального отклонения от картины мира Зенона.

в своем сочинении о философии утверждал необходимость существования живых существ для эфирных регионов равно как и для регионов иных стихий, а для Стои было вполне естественно присоединиться к этому воззрению. «Если же на Земле чистый огонь животворит тело в качестве души, — заключил Клеанф, — было бы противно разуму полагать неодушевленными звезды, состоящие из чистого огня». Даже и звезды одушевлены и божественны. Среди них, естественно, Солнце занимает особое место, и чистокровный грек Клеанф получал особенное духовное наслаждение от образа Гелиоса-Аполлона, своими лучами несущего всему миру свет, тепло, жизнь, единство и гармонию. Для него Солнце было духовным центральным органом мира, тогда как Хрисипп — конечно, скорее в духе Зенона — в целом оставлял эту функцию за чистым эфиром.

Земные вещи обязаны своим индивидуальным существованием пневме, определяющей их качественное своеобразие. Эта пневма проникает собой весь мир, однако в весьма разной степени чистоты и силы. Как результат этого возникает ступенчатая структура бытия, в которой на общем основании посредством увеличения содержания пневмы развиваются более высокие формы бытия. Низшая ступень есть ступень неорганических образований, на которой пневма сохраняет присущую ей силу напряжения в самой примитивной форме, как «сама в себя возвращающаяся пневма», придавая [образованию] лишь единство и долговечность. В этом гексисе¹, конечно, нуждается и ор-

¹ Ἐξίς, φύσις (= ἔξις ἥδη κινουμένη II 458), ψυχή, λόγος SVF. II 458–462. 714–716. 988. 989. 1013. Кроме этого специального употребления (ἔξις = πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτό II 458) ἔξις в более общем плане обозначает свойство или строение, происходящее из собственной сущности (как постоянно связанное с субстратом ποιότης, ср. Симпликий к *Аристотелю*, Categ. 209, 10; *Pum* (Rieth) S. 171, так и позднее развившееся, например, такие душевные болезни как скупость и пьянство, SVF. III 421. 104), в отличие от σχέσις, которая в качестве отглагольного существительного к (πὸς) ἔχειν или к ἴσχεσθαι выражает обусловленную той или иной ситуацией привычку (Habitus), ср. SVF. II 393 τὰς

ганическое тело (в организме животного этой ступени соответствуют кости); однако он претерпевает сущностное изменение, когда к нему присовокупляется идущее изнутри движение и способность к принятию пищи, изменению, росту и размножению. Это «подвижный гексис» растений, *phita*, которому Стоя поэтому дает имя «физис» в более узком смысле (у животных ему соответствуют когти и шерсть). «Душу» стоики признают лишь за следующей ступенью, пневма которой отличается большей степенью сухости и имеет меньшую примесь воды. Это ступень животного мира, характеризующаяся чувственным восприятием, которое через представление, *φαντασία*, достигает сознания и, опираясь на внутреннее восприятие (ибо всякое представление одновременно доводит до сознания сам факт того, что тот или иной объект душевно затрагивает нас) благодаря побуждению, *ὁρμή*, приходит в действие и вызывает произвольное движение. Наивысшей ступени бытие достигает в логосе, который соединяет человека с божеством.

Растения и животные созданы ради человека, низшие формы бытия суть лишь подножие для высших, лишь средство для раскрытия логоса. Растения и животные поэтому столь же мало могут претендовать на собственную значимость, как и атмосферные явления. Они служат лишь свидетельством того, что и в них разумно действующая сила все творит во благо.

μὲν σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις καταστάσεσι χαρακτηρίζεσθαι, τὰς δ' ἑξείς ταῖς ἐξ αὐτῶν ἐνεργείας, где Симпликий, безусловно, исходит из привычной для него школьной систематики. В конечном итоге *hexis*, имеющему свои градации, в этике в качестве *diathesis* противопоставляется добродетель, поскольку она абсолютна и, подобно понятию прямой линии, не допускает ни большей, ни меньшей степени (SVF. II 393, III 104. 525, ср. *Сенека* ер. 71, 19 и 92, 24). Однако это терминологическое различие проводилось не особенно строго, ср. III 525. В целом ср. *Pum* S. 22 ff. 81. 92 ff. 108 ff. 120 ff. 171. Физис в широком смысле например II 1132.

Камни и т. д. *ἐξωθεν μόνον κινούνται*, растения *ἐξ αὐτῶν*, животные *ἀφ' αὐτῶν*, разумные существа *δι' αὐτῶν*, ср. SVF. II 989. 988. 803. 1132 (718 и 780 ἢ ἐξ αὐτῆς κίνησις ψυχῇ).

Относительно растений¹ стойки утверждают, что зачаточные силы разума определяют развитие, что рост осуществляется в силу тотального проникновения материалов, и что даже при количественном увеличении или уменьшении индивидуальная сущность как таковая сохраняется. Физиологические процессы сами по себе им не интересны.

В животном мире в свою очередь существует восходящий ряд ступеней. Ниже всех на нем стоят рыбы, которые дышат не чистым, а сильно смешанным с жидкостью воздухом и едва заслуживают права называться живыми существами. И у некоторых сухопутных животных душа также служит лишь примитивному пропитанию и поддержанию тела. «У свиньи, — говорил Клеанф, — она нужна лишь для того, чтобы, подобно соли, защищать тело от загнивания». Но и самое низшее животное отличается от мира растений тем, что само берет на себя заботу о сохранении и поддержании своего организма, каковая функция у растений исполняется всеобщей природной силой. Ибо всякое животное от рождения — благодаря своему внутреннему восприятию — имеет сознание своего Я и «приверженность», *oikeiosis*, ко всему, что относится к его сущности (в том числе и к своему потомству, о котором заботятся все животные за исключением рыб), а тем самым и стремление искать всего, что поддерживает и развивает эту сущность, и избегать всего, что ей противоположно.

Поскольку ойкейосис присущ также и человеку, а дитя в своем практическом действии подобно животному, эти черты

¹ Растения: SVF. II 708–712. 713. 735 и (об *auxesis*, ср. Zeller III 1 S. 97) 762.

Животные: SVF. II 714–737 (к 724 ср. Цицерон, N. D. II 129). 988. О внутреннем восприятии (SVF. II 852, Иерокл 5, 54 ff., особенно 6, 1–10 и 1, 45. Сенека ер. 121, 21 и SVF. II 54). Постулат *τὴν πρῶτην ὁρμὴν τὸ ζῶον ἰσχεῖν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ <αὐτῷ> τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς* Д. Л. VII 85 = SVF. III 178 (ср. Иерокл 6, 24), как и все учение об ойкейосисе, восходит к самому Зенону, ср. Zenon und Chrysipp 199 ff. и Grundfragen S. 8 ff.

Рыбы (*τρόπον τινὰ ζῆα οὐ ζῆα*): SVF. II 721. 722. 724. Цицерон, N. D. II 129. Свинья: Клеанф SVF. I 516, Хрисипп II 1154. 1152. 723.

приобретают для стоиков серьезное значение, и они прилежно извлекают из огромного зоологического материала, накопленного в ходе кампании Александра, подтверждения этому стремлению к самосохранению у животных. Однако целью их при этом является не столько вскрытие общей основы, из которой может быть понята равно и душевная жизнь человека: скорее, наибольшую важность для них представляет отграничение человеческой сферы от животной. Ибо как бы много внешне общего ни имели люди с животным, все эти сходства указывают лишь на предварительные ступени, которые по своей сути отличаются от разумной деятельности человека. Животные обладают голосом, но не имеют языка, в качестве органа дианойи дающего обозначения вещам. Также и попугай обладает поэтому лишь «как бы языком». И точно так же обстоит дело с воспоминанием и предвидением у животных, с памятью пчел и заботой о будущем у строящих гнездо ласточек, а равно всюду, где мы привыкли говорить о смелости, трусости или «добродетелях» животных, об их уме или дружбе¹. Везде мы находим движения, внешне похожие на человеческие, однако по своей сущности отличные от них, представляющие собой лишь их подобия.

Еще Аристотель и Теофраст мимоходом упоминали ту зоологическую достопримечательность, что мидия *pina* и маленький краб *pinoteres* живут в симбиозе, который истолковывался как

¹ ὥσανεὶ μνημονεύειν и т. д. *Плутарх*, Soll. an 961 e (выписано Порфирием, Abst. III 22), *Сенека* de ira I 3, 6, ср. SVF. II 730, III 38; *Цицерон*, Fin. II 110 (simulacra virtutum), V 38 (aliquid simile virtutis, согласно Антиоху *Варрон*, L. I. VI 56. *Begründung* S. 194¹).

Pina и *pinoteres* SVF. II 729–730, несколько иначе *Цицерон*, Fin. III 63 (много подробнее чем *Аристотель* 574 b 15 ff. и *Теофраст*, С. Р. II 17, 8, а следовательно, не у них и заимствовано), ср. *Плиний*, N. H. IX 142, *Брем* Tierleben I⁴ 540 и 699. Пчелы и пауки II 731 ff. (Филон сперва согласно Посидонию, в то время как тот развивает древние стоические идеи. В дальнейшем на эту тему больше). SVF. II 725 οὐ σοφία οὐδὲ λόγος ἐστὶν ἐν αὐτοῖς, ἀλλὰ τις φυσικὴ πρὸς τὰ τοιαῦτα σωτηρίας ἕνεκεν τῶν ζῳων κατασκευὴ ὑπὸ τοῦ λόγου γεγενημένη. *Tanne* (Tappe), De Philonis libro qui inscrib. Ἀλέξανδρος, Göttingen 1912, S. 38 ff.

сотрудничество в охоте на добычу. Хрисипп «извел на этот феномен уйму чернил», но лишь для того, чтобы показать, что здесь налицо не основанная на разуме дружба, а инстинктивное поведение, имеющее свою предшествующую ступень в растительном мире, где плющ обвивается вокруг маслины, а виноградная лоза вокруг вяза, избегая, однако, соседства с капустой. Давно уже было известно, что многим животным известны целебные свойства корней и трав. Собака очищает свою рану и поднимает поврежденную лапу, оберегая ее. Однако все это происходит, согласно воззрению Стои, на основании данного природой стремления к самосохранению, которое безо всякого рационального понимания причин ищет полезного. Пчелы строят соты, пауки ткут свои сети и достигают в этом совершенства; однако они делают это не с помощью разумно понимаемого искусства, но благодаря врожденному умению. Также и утенку не нужно учиться плавать, когда он подходит к воде.

Стоики были так уверены в своей правоте, что без боязни вкладывали оружие в руки противника. Клеанф¹ рассказывал, как однажды наблюдал два враждующих муравейника, вступивших в своего рода переговоры о праве владения трупом убитого муравья. Хрисипп говорил об охотничьей собаке, которая, преследуя зайца и заведя впереди ров, сперва поводит носом вправо и влево, и лишь убедившись, что добычи ни в той, ни в другой стороне нет, без раздумий форсирует препятствие. Оппоненты могли бы усмотреть здесь явное доказательство того, что и собаке ведом логический «показатель» и вывод (пятая основная

¹ Клеанф fr. 515. О собаке Секст, Pyrrh. hyp. I 69-71; Плутарх, Soll. an. 969 b; Porphyrios, Abst. III 6; Василий, Hom. in Hex. 9, 4 (PGr. XXIX p. 84), которые ведут речь о тройной развилке, и Филон (SVF. II 726), а также Элиан VI 59, говорящие о рве (это, по всей видимости, и есть первоначальный вариант). SVF. II 726 universali comprehensione universorum carentes; у животных отсутствует rationalis habitus, intellectus de deo, de lege etc., ср. 732. 879; Плутарх de E 386 f. τῆς μὲν ὑπάρξεως τῶν πραγμάτων ἔχει καὶ τὰ θηρία γνῶσιν, ἀκολούθου δὲ ... κρίσιν ἀνθρώπων παραδέδωκεν ἡ φύσις. Платон, Лахет 197, ср. мою книгу «Aus Platos Werkezeit» 26 ff.

форма силлогизма), говорящий ему, что по исключении всех иных возможностей остается лишь одна. Но для Хрисиппа даже и это было инстинктивным, проистекающим из односторонних задатков, действием, которое хоть и представляет собой предварительную ступень логического метода, однако по сути есть не более чем подобие.

Животное наделено общими эмпирическими представлениями, однако неспособно к образованию понятий. Дальше всего отстоят от него понятия о добре и зле; и даже если мы любим восторгаться верностью собаки или благочестием журавля, было бы все же ошибкой говорить об их нравственном поведении, ибо последнее предполагает решения, основанные на твердых принципах и на знании о последних целях.

Еще в древности доктринаризм, сквозящий в иных из этих положений, вызывал яростные возражения. Однако не будем забывать, что и Платон в «Лахете», признавая за животным мужество, все же не признает у него «знания того, чего бояться следует, а чего нет», а потому не признает за ним храбрости. А в сравнении с теми неясностями и размытостями, которые еще и по сей день царят в рассуждениях о «языке животных» и их «этике», метод стоиков имеет по меньшей мере преимущество понятийной определенности.

Четкая граница, которую тем самым стоики проводят между животным и человеком, естественно имеет свое основание в их общей антропоцентрической позиции. Прежде всего человек всецело, хотя и внешне, находится на ступени сущностей¹. Конечно,

¹ Человек состоит из тех же элементов, что и космос; его логос также происходит из космоса, и, подобно космосу, человек обладает своим гегемоникон. Тем не менее, стоики почти не уделяли внимания идее микрокосма (*Цицерон*, N. D. II 37 имеет в виду осознанное подражание). Даже сам термин не встречается в раннюю эпоху; однако им, скорее всего, пользовался уже Посидоний (*Егер*, Nemesios 134 по поводу Nemes. p. 64, *Макробий* к Somn. Scip. II 12, 11 и др.), который, во всяком случае, по существу провел параллель между макро- и микрокосмом. — Тело человека: SVF. II 879; *Цицерон*, Legg. I 26. 27, N. D. II 140. Также и в остальных отношениях в N. D. II 134 ff. многое,

его тело имеет и некоторые особенности, такие как прямохождение, руки, инструменты речи; однако в своей субстанции, а также в условиях роста и жизни человеческое тело не отличается от тела животного. Равно и его душа есть в первую очередь душа общенимальная. Также и она телесна; ибо она чувственно воспринимается, распространяется по всему телу, питается телесными материалами, влияет через прикосновение на тело и состоит с ним, как показывает душевная боль при телесных повреждениях, а также бледность и покраснение кожи при страхе или стыде, в постоянном взаимодействии. В смерти она отделяется от тела; точно так же как наследуются телесные свойства, наследуются и душевные. Также и человеческая душа имеет своей субстанцией пневму: при исхождении последней из тела жизнь человеческого организма угасает. Конечно, наряду с этим Зенон охарактеризовал душу как огненную, а Клеанф определенно приравнивал этот душевный огонь к чистому огню звездной души. Однако тем самым оба, по всей видимости, хотят лишь сказать, что душа обязана своей жизненной силой содержанию огня в пневме. Во всяком случае, здесь не имеется в виду различие между человеческой душой и душой

безусловно, следует отнести еще к древней Стое. — Как у медиков здоровье зиждется на *eûkрасία* SVF. I 131. 132, II 770–772, III 471. Телесность души: SVF. I 137. 142. 518 (Клеанф о наследовании свойств и *Хрисипп* II 806), II 790–800, *Иерокл* col. 3, 56. Платоновская критика стоических доказательств в *Nemes*. 2.; *Тертуллиан* de ap. 6. Субстанция души — пневма (*πῶς ἔχον* II 806. 443, *Сенека* ep. 50, 6): *Зенон* 137. 138 (*naturali spiritu recedente moritur animal* etc., принятое *Хрисиппом* в II 879), *пνεῦμα ἔνθερμον* *Зенон* 135 и *Антипатр* fr. 49, ср. *Клеанф* fr. 521, SVF. II 779, *пνεῦμα συγκεῖμένον πῶς ἔκ τε πυρὸς καὶ ἀέρος* II 786 (*Алекс. Афр.*, более верно *Гален*: *κρᾶσις* 787), *пνεῦμα συμφυές* или *σύμφυτον* II 774. 778. 885 (*пνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχές παντὶ τῷ σώματι διήκον*), III 305 (*συμφυές πν. ἔνθερμον*), ср. *consitus spiritus* *Зенон* 137. Душа как огонь у *Зенона* 134. 126 (II 775) и у *Клеанфа* 504. Компромисс II 773 (*Немесий*): *пνεῦμα ἔνθερμον καὶ διάπυρον*. Выражение Секста *пνεῦμα ἢ λεπτομερέστερόν τι πνεύματος* (SVF. I 484) действительно может принадлежать Клеанфу. Дальнейшее в Указателе к SVF. IV 165. *ψυχή* = *σῶμα λεπτομερές ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον κατὰ σπερματικούς λόγους* SVF. II 780. *Κρᾶσις δι' ὅλων* II 796–799, I 145.

животного. Ибо Клеанф определенно говорит об огненной душе всех животных, а Зенон в общем определяет душу как «содержащую тепло пневму». Также и иная стоическая дефиниция души как «тонкого тела, в силу имеющихся в нем зачаточных разумных тенденций движущегося из самого себя», относится в равной степени к человеку и животному. Душевная пневма человека отличается лишь высокой степенью чистого содержания.

Душа ни в коем случае не подобна вдыхаемому воздуху; она есть врожденная внутренняя пневма, получившая от огня в качестве своего глубочайшего качества тепло и силу напряжения. Благодаря им она способна содержать в единстве тело, и будучи соединена с ним во всеобъемлющем проникновении — способна также творить из него живой, стойкий организм.

Как тело, так и душа возникает в результате зачатия. Еще Зенон уделил последнему большое внимание и, соединив свои медицинские познания с собственным пониманием пневмы, пришел к созданию новой теории. Семя для него есть пневма, соединенная с влажной материей¹. Всхожестью и творческим потенциалом обладает лишь семя мужчины, однако для того чтобы произвести новое существо, оно соединяется с пневмой и выделениями женского тела, причем последнее иной раз вполне может достигать превосходства.

¹ Зенон fr. 128 Τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι, ὃ μεθίστην ματος τοῦ τῶν προγόνων (к этому SVF. II 747 о генеалогических признаках) κέρασμα καὶ μίγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός κτλ. Ср. fr. 126 (ignis). 127. 129, II 740–752 (также о близнецах, бесплодии и т. д. Выражение πανσπερμία у Плутарха, Coh. ira 15, по всей видимости, из Зенона. Гиппократ о сперме и наследственности π. ip. νοῦς. 2 = π. ἀέρων 14, ср. мою книгу «Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin» S. 43. 44 и примечания. О том, что сперма происходит от всего тела, говорит еще Алкмеон (Vorsokr. 24 A 13); это же предположение делает также Эпикур (fr. 311. 329). Первые люди после экипирисиса возникли из земли и ее σπερματικοὶ λόγοι SVF. II 739.

Доксографическое обобщение Πυθαγόρας Ἀναξαγόρας Πλάτων Ξενοκράτης Κλεάνθης θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν (SVF. I 523) зиждется в лучшем случае на неверном истолковании таких мест, как Секст IX 87, SVF. II 1151.

Еще в пятом столетии в медицине пользовался признанием постулат, что семя происходит от всего тела, и отсюда Гиппократ объяснял наследование телесных качеств. Зенон, приняв это учение, распространил его на душу — предмет, единственно его интересовавший. Семя для него есть панспермия, экстракт всех сил, в том числе и душевных. Тем самым сразу же объясняется наследование также интеллектуальных свойств и свойств характера. Также в его школе было установлено, что наследование нередко перепрыгивает через поколение, т. е. у ребенка появляются качества, которых нет у его родителей, но которые встречаются у более отдаленных предков. Также и это наблюдение, по всей видимости, восходит к самому Зенону. Ибо еще он учил, что *spermatikoi logoi*, определяющие развитие ребенка, происходят не только от родителей, но от всего рода — предвосхищение нашего понятия наследственности, которое в древности нам больше нигде не встретится (по меньшей мере в этой теоретической формулировке) и которое, наверное, следует объяснять исходя из национального чувства Зенона.

Пневма затем берет на себя — ведь она происходит из творческого огня, действующего во всем — образование и формирование нового организма. Сперва этот последний еще не представляет собой действительное живое существо. Покуда эмбрион пребывает в материнском чреве¹, он еще не обладает

¹ Эмбрион в материнском чреве (SVF. II 754–760) становится живым существом *καθάπερ οτομόσσει τῇ περιψύξει τοῦ πνεύματος μεταβλόντος*; отсюда *ψυχή*, произведенное от *ψύχειν* (правда, противники спрашивали, как согласуется с сжимающим действием холода постулат о том, что пневма утончается) SVF. II 804–806. Подобные голоса раздавались и раньше, особенно *Диоген Аполлонийский* Vorsokr. 64 A. 28; *Тейлер* (Theiler), *Teleol.* S. 59.

Питание через кровь и воздух: SVF. I 140, II 783. 847 (постоянное обновление как в I 141 и у *Гиппократа* Epid. VI 5, 2, ср. мои «*Hippokratēsstudien*», NGG. phil.-hist. Kl. Fachgr. I N. F. II 4 S. 87). Еще Зенон, опираясь на Гераклита В 12 даже определил душу как *ἀναίμα νοερόν* (SVF. I 121. 501) I 141, ср. 139, после него *Клеанф* fr. 519 (ср. II 778. 781.

способностью к собственному произвольному движению, будучи способным лишь к принятию пищи и росту, а следовательно, стоит на ступени растений. Лишь после рождения пневма претерпевает изменения под воздействием холодного воздуха, закаляясь подобно железу в холодной воде и превращаясь в душу, которая начинает собственную жизнь. Впредь эта душа питается — подобно звездным душам — сырыми испарениями, поднимающимися от теплой крови и одновременно воздухом, который она вдыхает, однако в силу движения напряжения вновь выдыхает из себя, так что она — и это также есть древнее Гиппократово воззрение — постоянно пребывает в процессе материального обновления. Она сама придает телу, которое она проникает собой вплоть до самых внешних частей, жизнь и движение и заботится о его питании и сохранении, а следовательно, берет на себя ту функцию, которую у эмбриона исполнял общий физис. Способность к этому ей дает сознание, представление и стремление, которые, в отличие от физиса растений, составляют сущность души.

Чувственное впечатление, на коем зиждется представление, сперва принимается на поверхности тела предназначенными для этого органами, а затем проводится дальше потоками пневмы, циркулирующими в нем, к центральному органу души, там входит в сознание и в качестве *phantasia* становится духовным достоянием.

В древнем споре о средоточии души Зенон решительно встал на ту точку зрения, что вся высшая жизнь души концентрируется в сердце, и особенное воздействие произвел его вывод о том, что, поскольку голос исходит из груди, то здесь же должна иметь свое

782; *Плутарх*, Comm. Not. 1084 f.). Однако *οὐσία* души была для него пневма, которая в качестве пищи нуждается лишь в испарениях крови (SVF. I 140; мы, таким образом, не можем вместе с *Рюше* (Rüsche) Blut и т. д. 274 говорить об «образовании пневмы» через анафимиа-сис. Вдыхаемый воздух не только оказывает регулирующее действие, но и служит пищей, ср. II 787, где Гален безо всякого сомнения имеет в виду стойков (*Рюше* 267 высказывает сомнение). Относительно целого ср. *Рюше* с. 250 ff.

местопребывание и дианойя, ибо голос является ее органом¹. Однако именно к этому времени относится эпохальное открытие нервной системы александрийским врачом Герофилом, который затем признал решающее значение для душевной жизни головного мозга, от которого отходят нервы. Не удивительно поэтому, что иные последователи Зенона, среди которых, по всей видимости, был и Клеанф, решились перенести гегемоникон души в голову². Однако Хрисипп в своем сочинении *О душе*, содержа-

¹ 'Ο θαυμαζόμενος ὑπὸ τῶν Στωϊκῶν λόγος Ζήνωνος *Гален*, Hipp. et Plat. 241 K (= SVF. I 148), принято и развито Хрисиппом и Диогеном Вавилонским, ср. *Гален*, Hipp. et Plat II p. 289 K (SVF. II 885), который столь же широко полемизирует против Хрисиппа, SVF. II 879–911. Ссылка на *Праксагора* II 897, полемика против *Герофила* 898. Об Эрасистрате *Вельман* (Wellman) в RE., о его позиции по отношению к Стое тоже. Если Эрасистрат искал возникновения в сердце (точнее, в левом желудочке) лишь для ζωτικόν, а не для ψυχικόν πνεῦμα, то Хрисипп, выступая против него, стремился показать, что здесь имеет свое средоточие также и ψυχικόν, SVF. II 897. Также несомненно речь идет об этом враче.

О жестах II 892 ff., особенно 895 (ἐγώ).

Согласно *Галену*, Hipp. et Plat. II 279, главным аргументом в пользу локализации гегемоникона в сердце было следующее заключение: ὅθεν ἡ τοῦ τρέφεσθαι τοῖς ζῴοις ἀρχή, κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος εἶναι καὶ τὸ λογιζόμενον τῆς ψυχῆς· ἐν καρδίᾳ δὲ εἶναι τὴν τοῦ τρέφεσθαι τοῖς ζῴοις ἀρχήν, ὥστε καὶ τὸ λογιζόμενόν τε καὶ διανοούμενον ὑπάρχειν ἐν αὐτῇ. Это, без всякого сомнения, верно также и в отношении Хрисиппа; ибо очевидно, что именно на него опирается *Диоген Вавилонский* (*Гален* p. 282 = *Диог.* fr. 30), когда стремится дать заключению более строгую формулировку: τὸ κινεῖν πρῶτον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις καὶ τὸ τρέφον ἡμᾶς ἀνάγκη ἐν καὶ ταῦτόν εἶναι, ср. также Хрисипп SVF. II 897 (= *Гален* с. 185). Когда Диоген у Галена начинает: ὁ πρῶτον τροφῆς καὶ πνεύματος ἀρύεται, он следует Эрасистрату, ср. Anon. Lond. 22, 51 (GGA. 1926, 283).

Некоторые из своих аргументов Хрисипп предназначал еще у *Эпикура* (fr. 311. 313).

² У *Галена* p. 349 K. (= SVF. II 908) Хрисипп начинает так: ἀκούω δὲ τινὰς λέγειν παραμυθουμένους πρὸς τὸ ἐν τῇ κεφαλῇ εἶναι τὸ ἡγεμονικόν τῶς ψυχῆς μέρος· τὸ γὰρ τὴν Ἀθῆναι, μῆτιν οὖσαν καὶ οἷον φρόνησιν, ἐκ τῆς κεφαλῆς γενέσθαι τοῦ Διὸς σύμβολόν φασιν εἶναι τοῦ ἐν ταύτῃ τὸ ἡγεμονικόν εἶναι

шем подробное обоснование, вступился за постулат Зенона, тем самым внутри школы обеспечив ему статус бесспорного. Здесь он ссылаясь на народное мнение, выраженное в поэтических высказываниях и речевых оборотах, а также в произвольных жестах, на аллегорически истолковываемые мифы, такие как поглощение Метиды Зевсом, на этимологию (καρδία = κρατία!), на физиологические наблюдения, свидетельствующие о том, что душевное возбуждение заставляет особенно сопереживать сердце, на заключение Зенона от области происхождения голоса к анатомическому средоточию; ибо душевная пневма питается испарениями крови, а центральный орган, от которого она течет по всему телу, есть, как уже признано, сердце. Он, правда, откровенно при этом заявил, что лично не имеет больших познаний в этой области; однако в отличие от Герофила, он апеллировал к его учителю Праксагору, который столь же энергично отстаивал то положение, что сердце следует рассматривать не только как место, от которого отходят артерии, но и в конечном итоге как средоточие чувственного восприятия. Также и близкий стоикам врач Эрасистрат, подтвердивший открытие Герофила собственными исследованиями, по-прежнему признавал сердце как средоточие по меньшей мере жизни пневмы.

и затем развивает собственное истолкование *Γесиода*, Theog. 886 ff., согласно которому Зевс проглотил Μῆτις (ἐὴν ἐγκάτθετο νηδύν) и та в своем чреве стала матерью Афины, прежде чем Зевс родил ее из своей головы. Из этого места черпает *Диоген Вавилонский* fr. 33: ἰνὰς δὲ τῶν Στωϊκῶν φάσκειν ὅτι τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ κεφαλῇ· φρόνησιν γὰρ εἶναι, διὸ καὶ Μῆτιν καλεῖσθαι· Χρυσίππῳ δ' ἐν τῷ στήθει τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι καὶ ἐκ τῆς Ἀθηνᾶν γεγενῆσθαι οὖσαν κτλ. Он, следовательно, знает, что противниками Хрисиппа были стоики. Поскольку в доксографии *Аэция* SVF. II 836 с неверным обобщением сказано в отношении общестоического учения: αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ <ἐν ἡλίῳ> κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ, а согласно SVF. I 499, Клеанф полагал гегемоникон космоса в Солнце, *Гирцель* (Unterss. II 152) предполагает, что Хрисипп обращает свою полемику против Клеанфа. Такое предположение во многом оправдано. Для него в высшей степени вероятно, что Хрисипп завуалировал свой отход от главы школы Клеанфа с помощью оборота ἀκούω δὲ τινὰς λέγειν.

От центрального органа пневма души распространяется по всему телу. Кроме того, от него, подобно отросткам полипа, отходят еще и семь особо локализованных потоков пневмы: пять циркулирующих в органах чувств, один достигающий половых органов и в качестве сперматикона обеспечивающий возможность зачатия, и один φωνήν, идущий к горлу и языку и способствующий речи. Таким образом душа имеет восемь частей¹, из которых семь служат в качестве «спутников» и инструментов, в то время как ведущий центральный орган, гегемоникон, исполняет все высшие функции, будучи основой единства души. «Как паук сидит в середине сети, — говорит Хрисипп, — и с помощью нитей замечает, если в нее попадает муха, точно так же гегемоникон находится в сердце и воспринимает там все, что передают ему чувства». Именно гегемоникон и есть то, что видит и слышит, перерабатывает впечатления, мыслит и действует.

Отдельные чувства организованы по-разному²: глаз чувствителен к огненному свету, ухо — к звучанию воздуха, вкус — к содержанию влаги. Однако любое чувственное восприятие предполагает механическое прикосновение к объекту, даже зрение и слух. Мы слышим, если где-то в результате механического события пришел в движение, «получил толчок» воздух, а вызванный

¹ Восемь частей души *Зенон* fr. 143 (относительно 144 позже), II 823—833 (προσφερός ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναῖς 827, ср. 836). 879. *Гегемоникон* 834—849. Прочие часто как δоруφόροι (согласно *Платону*, *Тим.* 70 b; *Jaeger*, *Nemesios* 22). «Подобно пауку»: *Хрисипп* II 879 с измененным *Гераклитовым* постулатом (*Vorsokr.* 22 В 67a) ср. *Кранц* (*Kranz*), *Hermes* LXXIII 112.

Гегемоникон видит и слышит: II 862. ср.: *Lactanz* *Opif. d.* 16, 7 и *Цицерон*, *Tusc.* I 46: Когда дух занят чем-либо или его действию есть препятствие, мы — несмотря на то, что наши чувства здоровы — ничего не воспринимаем. Так сказано еще у *Диогена Аполлонийского* *Vorsokr.* 64 A 19 § 42, *Тейлер*, *Teleol.* 58.

² Чувства: SVF. II 850—862 (особ. 859). Слух 872. 425. Зрение 863—871. Активность души в зрении верно подчеркивает *Элордуй* S. 40. 'Ο ὕπνος γίνεται ἐκλωμένον τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου SVF. II 766—768, ср. *Зенон* fr. 130. На тоносе зиждется вся сила души, *Клеанф* fr. 563, *Chrysipp* III 473 (*Index SVF.* IV p. 145).

этим звук распространяется в волновом кругообразном движении и достигает нашего уха. Зрение возможно благодаря тому, что от нашего зрачка до объекта простирается воздушный конус, который приводится в состояние напряжения посылаемыми гегемоником световыми лучами и так доставляет нам (подобно тому, как это происходит в органе чувств внутри тела) образ восприятия. Важной здесь является активная деятельность, которую осуществляет в процессе зрения воспринимающий гегемоникон. Сюда же привлекается и учение о тоносе, дабы объяснить различную степень ясности и верности восприятия. Последняя зависит от различного содержания напряжения в воздухе, а также пневмы души. Ослабление действующей в чувствах силы напряжения приводит в состояние сна.

Осознанный прием образа восприятия, фантазии, Зенон грубо материалистически понимал как «оттиск в гегемониконе», Хрисипп же вместо этого объяснял его как качественное изменение. Действенным это представление становится лишь после того, как посредством синкататезиса оно признается верным. Тогда оно может либо приниматься как чисто внешнее, либо оказывать на душу воздействие, могущее выливаться в побуждение (ὁρμή)¹, т. е. движение души в направлении объекта. Это побуждение, таким образом, осуществляется лишь при воздействии признанного представления, которое, однако, может возникнуть также из памяти. Побуждение есть моторный элемент гегемоникона, который, наряду с эстезисом, является вторым признаком живого существа. Ибо на нем зиждется способность двигаться по собственной инициативе, сознательно действовать и — на основе врожденного ойкейосиса — заботиться о развитии собственной сущности.

Все это, однако, есть лишь животная основа для специфической сущности человека. Ибо у человека к представлению и побуждению присовокупляется еще и логос. Разумная способность присутствует уже у ребенка в его багаже наследственности. Конечно, последняя развивается лишь постепенно, и лишь ко

¹ Ὁρμή = πρώτη ψυχῆς κίνησις SVF. II 458, = φορὰ ψυχῆς ἐπὶ τι III 169.

времени созревания, когда в пору зрелости входит и тело, достигает полноты развития, «возрастает» логос. Однако тем самым достигнуто состояние, всецело отличающее человека от животного. Ибо если телесность, представление и побуждение присутствуют наравне с животным и у человека, то все же у последнего они превращаются в функции логоса и тем самым, согласно Хрисиппу, в любом случае меняют свою сущность¹. Благодаря самому логосу человек обретает способность не только к образованию понятий, отсутствующую у животного, но и к мышлению, состоящую в обработке этих понятий. Эта способность дает ему власть подниматься над мгновенными впечатлениями, обозревать прошлое и будущее; он может видеть причинную связь — и потому в силах целенаправленно строить свою жизнь. Животное также должно признать представление, для того чтобы оно могло стать действенным; однако лишь у человека синкататезис есть акт свободного решения, которое он принимает на основании общего душевного расположения. Лишь он обладает понятиями о добре и зле, лишь он поэтому несет полноту ответственности за свои действия и подлежит моральному суду. Лишь к нему одному применимы нравственные понятия.

Такой разумный характер отличает взрослого человека не только от животного, но и от состояния ребенка. Это, конечно, не следует понимать так, будто преобразование происходит в мновение ока. Не только противники Стои выдвигали здесь возражение, что тем самым наступает полный разрыв в человеческом развитии; но и внутри самой школы Посидоний воспринимал это учение как доктринаризм, немедленно опровергающийся личным опытом.

Конечно, Посидоний направлял свою полемику исключительно против Хрисиппа², и его целью было как раз показать,

¹ SVF. II 61 φαντασίαι, III 169 ὁρμαὶ λογικαί, относящиеся к λογικὰ ζῆα, четко отделяются от относящихся к ἄλογα. О функциях логоса, отсутствующих у животных, SVF. II 726. 732. 879, далее, например, Панэций у Цицерона, Off. I 11 (Antik. Führt. S. 18).

² Полемика Посидония у Галена de Hipp. et Plat. V 501. 502. 459; Пос. 572 и 619. 620; Секст, Pyrrh. hyp. I: κατὰ δὲ τὸν Χρύσιππον τὸν μάλιστα

что именно тот привнес в учение Стои чуждые действительности черты (Посидоний уже не имел возможности познакомиться с трудами Зенона и ему чаще всего оставалось лишь полагаться на выводы, содержащиеся в высказываниях Хрисиппа). Однако, насколько мы можем проследить его критику, мы видим, что он всегда и везде стремится судить непредвзято. И как бы ни были скудны дошедшие до нас сведения, они, тем не менее, подтверждают, что Зенон еще не стоял на позициях радикального интеллектуализма Хрисиппа, и что даваемые тем «истолкования»

πολεμῶντα (невозможно изменить!) τοῖς ἀλόγοις ζῴοις.

Обоснование последующего в моей работе «Zenon und Chrysipp». Ср. также *Ringeltaube*, Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes, Göttingen 1913, S. 14 ff. Иначе *Филиппсон*, Rh. M. LXXXVI 140 ff., который пытается сгладить различия между интеллектуализмом Хрисиппа и учением Зенона. Поскольку стоики ведут речь об аффектах в этике, я даю здесь лишь предварительные указания. Зеноново определение пафоса SVF. I 205. 206. Когда он определил отдельные аффекты как *dochai* (= ἀσθενεῖς συγκαταθέσεις) (I 212), то это лишь сокращенное выражение, ср. Zenon und Chrysipp 198. *Посидоний* Пос. 610 ff. — *Д. Л.* VII 86 τεχνίτης γὰρ ἐπιγίνεται οὗτος (ὁ λόγος) τῆς ὁρμῆς.

Ямвлих, SVF. II 826, ο *dynameis*: κατὰ μὲν τοὺς Στωικοὺς εἶναι μὲν (διακρίνονται) διαφορότητι ὑποκειμένων σωμάτων· πνεύματα γὰρ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ φασὶν οὗτοι διατείνειν ἄλλα κατ' ἄλλα ..., εἶναι δὲ ιδιότητι ποιότητος περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον· ὥσπερ γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταῦτῳ φαντασίαν συγκαταθέσιν ὁρμὴν λόγον συνεῖληφε, однако точнее 831: οἱ ἀπὸ Ζήνωνος ὀκταμερῇ τὴν ψυχὴν δοξάζουσιν, περὶ <δὲ τίνα μέρος> τὰς δυνάμεις εἶναι πλείονας, ὥσπερ ἐν τῷ ἡγεμονικῷ ἐνυπαρ χουσῶν φαντασίας συγκαταθέσεως ὁρμῆς λόγου. *Бонхёффер* (Bonhöffer) I S. 98; *Шиндлер* (Schindler), Die stoische Lehre von den Seelenteilen и т. д. München 1934, S. 25 ff. — *Аркесилай* у *Плутарха*, adv. Col. 26: τριῶν περὶ τὴν ψυχὴν κινήματων ὄντων, φανταστικοῦ καὶ ὁρμητικοῦ καὶ συγκαταθετικοῦ. Совершенно сознательно, прежде чем обозначить свой отход, *Аркесилай* держится здесь в рамках стоического учения и терминологии.

SVF. I 144 (*Тертуллиан* de anima 14): Dividitur autem (anima) in partes nunc in duas a Platone (!), nunc in tres a Zenone. Чудак и оригинал *Аристон* различал в ἀντιληπτικῇ δυνάμει человека νοῦς и αἰσθητικόν (fr. 377).

учения своего мастера в действительности означали полную его перестройку. Мы видели это уже на примере учения о познании. Для Зенона критерием было еще не каталептическое представление, а каталепсис, и этот последний был результатом совместного действия двух факторов (фантазии и синкататезиса со стороны логоса), каждый из которых был проявлением активности гегемоникона, однако действовал как самостоятельная функция. Но тогда с самого начала почти само собой разумеется, что и побуждение Зенон определял так же как представление, что и оно для него, в отличие от синкататезиса, не происходило непосредственно из самого логоса, но в качестве источника своего возникновения имело самостоятельно существующую наряду с логосом способность. И в пользу такого предположения говорят определенные факты. Зенон определял аффект как «неразумное и противное природе движение души», или также как «превышающее меру влечение» (ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ψυχῆς θ' πλεονάζουσα ὁρμή), и уже Посидоний, безусловно, с полным правом, сказал, что Зенон никогда бы не дал такого определения, если бы для него, как и для Хрисиппа, гегемоникон души в своей сущности не представлял собой чистый логос. Он мог дать его лишь потому, что, как и его предшественники, выводил побуждения из самостоятельной алогичной способности души, которая при возникновении ценностного представления приводится в движение в направлении представляемого объекта. Правда, столь же непоколебимым было его убеждение в том, что обычно страстная жизнь человека определяется его логосом. Ибо логос дан человеку природой в качестве «формователя» его влечения, и в синкататезисе он располагает средством к тому, чтобы выносить решение о развитии влечения. Всякое представление лишь в том случае достигает действительности на душу, если логос признает его право на это. Если же он отказывает представлению, что тот или иной объект есть благо или зло, в своем одобрении, то влечение, вызванное им, проходит само собой. Однако весьма часто человеческий логос не обладает достаточным сопротивлением; он — по слабости и, возможно, именно под давлением влечений — дает свое согласие манящему представлению, после чего влечение получает

возможность беспрепятственного развития. Так, стремление к накоплению денег, которое само по себе и внутри границ, положенных логосом, оправдано, превращается в «безмерное» стяжательство, а из движения, которое было алогичным лишь постольку, поскольку возникало вне логоса, берет свое начало «неразумное и противное природе движение», ибо здесь упраздняется естественное господство логоса над влечениями.

Ямвлих в своем сочинении о душе дал ценный обзор философского употребления понятий «часть» (μέρος) и «сила» (δύναμις), установив при этом, что стоикам — наряду с субстанциально различными и локально разделенными «частями» души — были известны и душевные *dynameis*, которые представляли собой лишь разные способности и качества одного и того же субстрата. Практически последнее касается лишь центрального органа, однако здесь для психологии Зенона это имеет всю полноту значения. Животное в своем гегемониконе имеет две *dynameis*: представление и влечение. У человека в качестве формирующей влечение силы присовокупляется еще и логос. Он, покуда он здоров, берет на себя руководство душой и способен при помощи синкататезиса пресекать воздействие на душу представлений, идущих извне, а тем самым полагать влечениям пределы, в коих им надлежит держаться. Однако и в человеческой душе представление и влечение могут возникать в качестве особой, отделенной от логистикона, способности. В одной полемике против Зенона, которая, однако, исходит из его же собственных психологических предпосылок, Аркесилай в качестве общего воззрения предполагает, что гегемоникон души в качестве своей главной функции имеет три различных движения: представление, влечение и синкататезис рассудка (φανταστικόν, ὁρμητικόν, συγκαταθετικόν). Это всецело в духе Зенона.

Итак, наряду с восемью частями души Зенон различал в гегемониконе три *dynameis*. Если позднейший повествователь сделал из этого зеноновское «тройственное членение» души, то это вполне понятное принятие одного за другое.

Вполне вероятно, что также и Клеанф наряду с логосом предполагал в центральном органе и самостоятельную жизнь

влечений¹. Правда, Посидоний не мог представить в качестве доказательств тому его принципиальных высказываний; однако против Хрисиппа он ссылаясь на стихотворение Клеанфа, в котором гнев беседует в качестве равноправного партнера с разумом (*logismos*); и действительно, это место безо всякого сомнения можно истолковывать лишь в духе Посидония.

Лишь Хрисиппу удалось выработать совершенно новый взгляд на сущность душевной жизни человека и укоренить его в своей школе. Если, истолковывая определение Зенона, что *phantasia* есть «оттиск» в гегемониконе, он заявил, что здесь имеется в виду качественное изменение, то он тем самым не просто стремится избавиться от затруднений, происходящих от грубо материалистического понимания: напротив, он вводит совершенно новый, свой собственный принцип истолкования душевных процессов. Ибо этот «гетеройосис» есть для него измененная определенность, иное «состояние» одного и того же центрального органа², и, как и в других областях, так же и в случае с душой, эта категория *πὼς ἔχον* послужила для него волшебной формулой, позволяющей дать всем процессам в гегемониконе строго монистическое тол-

¹ Клеанф fr. 570. Пос. 629. Даже в стихах Клеанф строго придерживается стоического учения, ср. v. 4, где *thymos* обозначен через *ὧν ἂν ἐπιθυμῶ* как разновидность *ἐπιθυμία*. Zenon und Chrysipp S. 195¹.

² Учение Хрисиппа о *ἡγεμονικὸν πὼς ἔχον* SVF. II 823 *μία ἢ τῆς ψυχῆς δύναμις, ὡς τὴν αὐτὴν πὼς ἔχουσιν ποτὲ μὲν διανοεῖσθαι, ποτὲ δ' ὀργίζεσθαι, ποτὲ δ' ἐπιθυμεῖν*, ср. Гален de Hipp. et Plat. p. 468. 362. 515 K. В стоическом духе Секст VII 237 *ἡ ὁρμή καὶ ἡ συγκατάθεσις καὶ ἡ κατάληψις ἑτεροιώσεις μὲν εἰσι τοῦ ἡγεμονικοῦ, διαφέρουσι δὲ τῆς φαντασίας*. Стоб. ecl. I 368, 17 *ὥσπερ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταύτῳ φαντασίαν συγκατάθεσιν ὁρμὴν λόγον* (это согласование не в духе Хрисиппа) *συνεῖληφε*.

SVF. I 525 *Inter Cleanthem et Chrysippum non covenit, quid sit ambulatio: Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale*. — Дианойя или логистикон = гегемоникон Гален de Hipp. et Platone 272. 258. Д. Л. VII 157. 110. Секст, Math. VII 45. — 'Ορμή как *φορὰ ψυχῆς ἐπὶ τι*, однако как влечение разумного существа — это, безусловно, по Хрисиппу = *φορὰ διανοίας ἐπὶ τι τῶν ἐν τῷ πράττειν*, ср. III 377.

кование. Любая деятельность человека с этой точки зрения превращается в «гегемоникон в своем определенном состоянии», и таковыми в первую очередь являются представление, согласие, влечение и мышление. «Единая сила души, в том, что она, в зависимости от того или иного своего состояния, мыслит, гневается или жаждет» — заявляет Хрисипп, прежде всего полемизируя против Платона, однако в то же время и явно отходя от Зенона. Один и тот же гегемоникон превращается для него в мыслящую, представляющую, увлекающуюся и действующую душу. Клеанф ранее объяснял ходьбу тем, что, как и при чувственном восприятии, от сердца к стопам направляется поток пневмы; для Хрисиппа существенным является процесс в гегемониконе, который в результате этого процесса становится «идушей душой» (Gehseele).

Само собой отпадает при этом предположение о самостоятельных алогичных влечениях. Также и они представляют собой качественные превращения одного и того же гегемоникона, а этот последний у зрелого человека есть чистый логос. Со времен Хрисиппа в Стое без всякой разницы в смысле для обозначения гегемоникона употребляются также выражения «душа мысли», «дианойя», или «орган мысли», «дианоэтикон». Лишь теперь все процессы высшей душевной жизни находят себе строго интеллектуалистическое понимание. Влечение из движения души превращается в «движение дианойи» в направлении объекта. Представление, влечение и синкататезис уже не суть функции самостоятельных душевных способностей, но различные стадии одного процесса, разворачивающегося в логосе. «Разумное существо, — говорит Сенека¹, — действует лишь так, что спер-

¹ Сенека ер. 113, 18 = SVF. III 169. Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν ..., καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιωμασί τισιν (устанавливающие то или иное фактическое содержание), ὁρμὰς δὲ ἐπὶ κατηγόρηματα (выражающие действие в будущем) SVF. III 171. Аффекты как τροπαὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ (ср. III 433) и как λόγος πονηρός и ἡμαρτημένος особенно III 459, как κρίσεις III 461 (не ἐπιγινόμενα ταῖς κρίσεσιν, как предполагал Зенон), ср. *Galien de Hipp. et Plat.* 429. 382 K. *Д. Л.* VII 111, о Посидонии Поэ. 610 ff. Подробнее ниже и Zenon und Chrysipp 187 ff. Фемистий неверно переносит учение Хрисиппа на οἱ ἀπὸ Ζήνωνος SVF. I 208.

ва возникает манящее представление, это последнее пробуждает влечение, и затем синкататезис подтверждает это влечение. Я поясню, что такое синкататезис: появляется необходимость идти, и я иду лишь после того, как я сказал себе это и одобрил это свое мнение посредством синкататезиса». Если Сенека выводит за пределы синкататезиса первое побуждение, вызываемое представлением, то это, скорее всего, является позднейшим учением. В любом случае для Хрисиппа синкататезис имеет решающее значение и в развитии влечения, и в его духе стоическое учение может быть передано даже так: «Все влечения суть одобрения; однако те, что направлены на действие, содержат в себе побуждающий к нему момент». Влечение таким образом становится видом синкататезиса, решением рассудка, суждением, имеющим от теоретического лишь то отличие, что оно вызывает практическое действие. Чувство и желание с этой точки зрения по своей сути являются ничем иным, как суждением: «Этот объект хорош для меня и стоит того, чтобы к нему стремиться».

Свое особое значение эта психологическая теория имеет для учения об аффектах, которое мы, как и сами стоики, можем подробно представить лишь в этике. Со всей возможной настоятельностью Хрисипп выступал за то, что и они отнюдь не происходят из какой-либо алогичной способности души, но представляют собой видоизменения логоса, суть «болезненный и неудавшийся логос», и он определенно противоречит Зенону в том, что на них следует смотреть не как на следствия суждений, но как на сами суждения. Конечно, при этом он, оставаясь верным своему обыновению, по возможности смягчил это отклонение от учения основателя школы, формально сохранив зеноновские определения страсти (*pathos*). «Неразумное движение», в коем тот усматривал сущность страсти, он с помощью своей теории о гетеройосисе хотел объяснить как видоизменение логоса. Однако еще Посидоний с полным правом возражал, что даже болезненное изменение никогда не может пойти так далеко, чтобы отменить саму сущность, не в силах превратить логос в не-логос. Столь же мало «влечение, превышающее меру логоса» может быть перетолковано в «превышающее меру суждение», поскольку само суждение

есть акт логоса и получает свою меру от него. Действительно, позиция Хрисиппа понятна лишь в том случае, если мы примем во внимание, что он стремился внешне соблюсти учение, данное основателем, тогда как по существу считал необходимым внести в него принципиальные изменения.

Зенон в своей психологии исходил из общепринятой предпосылки различных способностей души, однако с помощью своего учения о синкататезисе стремился обеспечить логосу безусловное господство над плотскими влечениями и самоопределение перед лицом влияний внешнего мира. Хрисипп пошел по этому пути до конца, невзирая ни на какие противоречия с опытными фактами. Он довел интеллектуализм до его самых последних следствий, и, сводя влечения к суждениям, а правильное действие к познанию и знанию, создал психологический фундамент для сократовской убежденности в том, что добродетель есть знание.

Тем самым Хрисипп пошел гораздо дальше Зенона. Однако в сущности он имел на это право. Ибо четкая граница, которую он таким образом проводил между душевной жизнью людей и животных, соответствовала восприятию самого Зенона. Также и для жизненного ощущения Зенона решающей была не последовательность ступеней сущего, связующая человека как анимальное существо с животными, но четкая противоположность, в которой он состоял с ними как разумная сущность. Место человека не в одном ряду с животными, но по одну сторону с божеством.

Смерть¹ стоики вместе с Платоном обозначали как отделение души от тела, однако, в соответствии со своим материалистическим воззрением, понимали этот процесс сугубо телесно — как разделение смеси двух телесных сущностей, при котором воспринимающая и животворящая пневма не только (как во сне) возвращается вовнутрь от органов чувств, но полностью оставляет тело. Поскольку же именно душа благодаря своей силе напряжения удерживает организм в его целостности, для

¹ Смерть: SVF. I 137 f., II 790. 767. 768. Бенц (Benz), Todesproblem S. 1 ff. Посмертное существование души: SVF. I 146 (Зенон, *πολυχρόνιον πνεῦμα*). 522 (Клеанф) II 809–822.

стоиков было совершенно неприемлемо атомистическое представление, что при распаде тела перестает существовать также и душа. Душевная пневма и дальше продолжает существовать как единство, принимает, согласно воззрению Хрисиппа, сферическую форму, по образу звезд, и обитает в воздушном пространстве под Луной. С другой стороны, также и в отношении души верен постулат о конечности всего ставшего. Еще Зенон заявлял поэтому, что она есть хоть и долговременная, однако не вечная пневма; со временем она утрачивает свою силу напряжения и исчезает во вселенной. Клеанф предполагал, что все души людей сохраняются вплоть до экипирисиса; Хрисипп ограничивал это воззрение лишь наиболее сильными душами мудрых. Однако это всего лишь незначительные и чисто теоретические различия во мнениях. Какого бы то ни было осязаемого интереса к судьбе душ после смерти мы не видим ни у одного из древних стоиков.





ЧЕЛОВЕК

Божество

Древние стоики — люди сугубо посюсторонние. Жизнь после смерти совершенно их не интересует. Адские кары народной веры для них не более чем нянькины сказки. Но и в формировании образа жизни человека на земле они не нуждаются в помощи свыше. Их искусство жизни основывается на убеждении, что человек собственными силами может и должен достигать своего нравственного предназначения; а поскольку внешние вещи для эвдемонии не имеют значения, молитва о божественной помощи естественным образом становится излишней. Потребность в спасении столь же далека от них, как и чувство полной зависимости или божественный трепет.

Тем не менее, мудрость для них есть «знание о божественных и человеческих вещах», а венцом философии является теология, которая, словно в мистериях, дает своим посвященным возможность проникать в последние тайны. Более того, одну из самых серьезных своих задач они видят в том, чтобы вернуть своему времени утраченную им религиозную опору.

Также и в этом они были антиподами эпикурейцев. Эпикур исходил из беспокойства и личного страха обычного человека и, стремясь обеспечить ему душевный мир, хотел упразднить страх перед божеством и перед смертью. Правда, вера в богов настолько глубоко коренилась и в нем самом, что он оказался не в силах полностью исключить их из своей картины мира. Однако он указал им жилища в промежутках между отдельными мирами, где они, подобно богам Гомера, вели жизнь легкую и блаженную, но одновременно подобающую мудрецам: свободную от душевных смятений, полную утонченных наслаждений и далекую от всяческих мирских забот. Мир для Эпикура был порождением случая, а сам случай был в нем единственной правящей силой. Основным же настроением стоиков было, напротив, благоговейное удивление величию, целесообразности и красоте космоса, который мог представлять собой лишь произведение разумного Творца. Основоположный принцип Эпикура — «живи уединенно!» — уже здесь, на Земле шел вразрез с их деятельной природой, а его перенесение на Бога означало для них наихудшее из всех видов непонимания его сущности, к коей с необходимостью принадлежали творческая деятельность и попечение.

Действие Божества есть такая же неотъемлемая часть стоической картины мира, как и автаркия человека, и здесь то и другое вполне совместимы, ибо как в одном, так и в другом случае определяющим является логос.

Однако существование Божества¹ для стоиков является не всего лишь верой, но фактом, который может быть научно дока-

¹ σοφία = ἐπιστήμη θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων SVF. II 36. 35. 1017. Ориген против Цельса III 72. Уже предполагается у Клеанфа fr. 486. Хрисипп III 314. Теология как мистерия: Клеанф fr. 538. Хрисипп SVF. II 1008 и у Плутарха, Stoic. Rep. Цицерон, N. D. II 3 primum docent esse deos, deinde quales sint, tum mundum ab is administrari, postremo consulere eos rebus humanis. Это действительно стоическая школьная схема, несмотря на то, что в трудах Περὶ θεῶν такое четкое разделение было невозможно. Против Гейнеманна II 186, который стремился вывести эту схему из N. D. III, Те́йлер (Theiler), Neuplat. 142 и Людвиг Кrumme (Ludwig Krumme), Die Kritik der stoischen Theologie in Цицеронс Schrift De natura deorum, Göttingen 1941, который, так же как и

зан. «Доказательства бытия Божия» стали у них одним из особых разделов философии.

Их исходная точка есть субъективное осознание Бога, *consensus omnium*. «Нет народа настолько грубого или настолько культурно утонченного, чтобы у него отсутствовало представление о Боге» (*Cicero*, Legg. I 24). Повсюду воздвигаются алтари, господствует почитание богов, богобоязненность признается как добродетель. У животного нет представления о божестве. Религия есть привилегия человека, который, благодаря своему логосу, сущностно родствен Богу. Правда, и он не рождается в этот мир, уже имея знание о Боге. Однако от рождения он наделен сознанием своей разумной природы, а опыт, демонстрирующий ему его собственную недостаточность и зависимость, ведет его с естественной необходимостью за пределы познания человеческой сущности к понятию о высшем всемогущем разумном существе, которое он называет Богом. Эта вера есть часть нашего духовного существования, и она была бы бессмысленна, если бы представление о Боге было лишено реального основания, если бы в действительности вне и над человеком не было разумного существа, обладающего абсолютным совершенством.

Объективно, — так заключает Клеанф, — существуют четыре основания, эмпирически вызвавшие представление о божестве: явленное в оракулах предведение Бога о будущем; сознание того,

Рейнгардт (Reinhardt), Pos. 210, предполагает школьную схему, имеющую некое нейтральное происхождение. Из школьного обихода ведут свое происхождение и силлогистические доказательства [бытия] Бога у *Цицерона*, N. D. II 16–22 (III 20–27) и *Секст* IX 88–136, ср. *Рейнгардт*, Pos. 210 ff. и GGA. 1930, S. 141 f. *Филиппсон* (Philippson), Symb. Osloenses XXI 15 ff. *Consensus omnium* у *Цицерона*, N. D. II 5–12, Legg. I 24, Div. I 2. *Секст* IX 61. «Наша духовность была бы непонятной» — таков смысл доказательства Зенона SVF. I 152 (также II 1017. 1019). Объяснение веры в Бога *Клеанфа* SVF. I 528 (ср. *Аристотель* fr. 12 a W), доказательство из поступенности I 529 (II 1011. 1012, ср. *Аристотель* fr. 16). Теологическое доказательство (*Аристотель* fr. 12 b 13) II 1010–1015. 1009; *Цицерон*, N. D. II 87 ff., особенно 93 (анналы Энния здесь, безусловно, вместо «Илиады»), Tusc. I 68.

что возможностью своего бытия мы обязаны небесным и земным факторам, стоящим вне нашей власти; страх, внушаемый молнией и громом, а также разнообразными чудесными природными явлениями; и, наконец, самое главное — «звездное небо над нами», красота мира звезд, порядок и закономерность их движения. Все это на совершенно общих и естественных основаниях способствует формированию у человека пролепсиса, гласящего, что независимо от него должны существовать разум и силы, бесконечно превосходящие его собственные, что над миром царствует, окружая его заботой, вечное, совершенное и разумное существо. Это естественное богопознание, однако, не было сохранено в своей чистоте. И таким образом у философии появляется задача обновить и прояснить его, показав его оправданность с помощью логических заключений и на основе опытных фактов.

Еще Аристотель из последовательности ступеней сущего сделал заключение о существовании наивысшего. Опираясь на него, Клеанф рассуждает так: «Мы видим в земном мире последовательность ступеней сущностей, восходящую вплоть до человека. Однако этот последний с его телесными и душевными слабостями никак не может представлять собой наивысшее. Мы, поэтому, вынуждены предполагать над ним совершенную, одаренную разумом сущность — такую, какую обычное естественное сознание представляет себе под именем Бога». Решающим, однако, было не это логическое заключение, а теологическое доказательство: мир, в котором мы живем, во всех своих частях целесообразен, прекрасен и совершенным образом обустроен. «Тот, кто рассматривает его как результат случайности, — говорит в духе основателей школы один из позднейших стоиков, — мог бы точно так же думать, что “Илиада” возникла как результат случайно рассыпанных и поставленных в один ряд букв». Как в случае с каждым домом мы делаем вывод о его строителе, с каждым произведением искусства — о его создателе, точно так же в случае с самым великим из всех произведений искусства — с миром — мы должны в качестве его причины предполагать Творца, который создал его, употребив на это строительство силу и разум, бесконечно превосходящие все человеческие возможности.

Если мы хотим определить сущность этого Божества¹, нам прежде всего нужно избавиться от всех ребяческих антропоморфных представлений, от коих не свободен даже такой философ как Эпикур. Сущность Бога явлена нам лишь в первозданной творческой силе, из которой — как из первой причины — берет свое начало всякое движение и всякая форма отдельного бытия. Бог не может быть ничем иным как Логосом, несущим в себе разумные ростки всякого будущего развития и представляющим собой творческую сторону всеобщей субстанции. Будучи от века связан с хюле, он и сам телесен: он есть огонь и в то же самое время дух. Его можно назвать как «мыслящий огонь», так и «огненный дух». Как «творчески формирующий огонь, методически приступающий к творению», он идентичен физису. Бог есть художник, однако он пребывает не вне материала, он не трансцендентен, но имманентен миру. Он всему придает образ, сам превращается во все, проникает собой весь мир, превращая его во что-то божественное. Космос объемлет собой и разумные существа, поскольку содержит в себе ростки сил, из которых они появляются. Как же можно тогда отрицать, что он сам обладает разумом и является разумным живым существом! Он есть самое прекрасное и совершенное сущее, бесконечно более

¹ Сущность Бога: SVF. I 152–164. 428–538, II 1008 ff. Против антропоморфизма *Эпикура* II 1076, *Цицерон*, N. D. II 46. Бог — *prima omnium causa* SVF. II 1024, ἀρχὴ πάντων, σώμα καθαρώτατον I 153, φύσις ἀχώριστος τῶν διοικουμένων II 1042, I 87, πῦρ νοερόν II 1031 (1032), νοῦς κόσμου πύρινος I 157, πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν, ἐμπειριεληφὸς πάντας τοὺς σπερματικούς, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰμαρμένην γίνεται II 1027, I 171. πνεῦμα διήκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου I 159. 533, II 1027 ff. πᾶν χρῆμα γεγὼνός καὶ γινόμενος ἐν ταῖς μεταβολαῖς II 1045 (формулировка, по всей видимости, согласно Посидонию). 1052. 1053. 1056. Божественность космоса у *Зенона* I 111–113 (следуя за *Ксенофонт*ом, Мет. I 4, 8), ср. II 633–645. Космос как κάλλιστος I 110, ср. заключительную часть платоновского «Тимея».

Множество вариаций определения Божества (= ζῶν ἀθάνατον λογικόν, καθ' αὐτὸ ὄν или σπουδαῖον) привел *Герофил* в *Περὶ Στωικῆς ὀνομάτων χρήσεως* (Ориген в комментариях к псалмам PG. XII p. 513).

Логос = геймармене, физис, проноя, Зевс и т. д. I 102. 160–162, II 1024.

всеобъемлющее и высокое, чем все отдельные существа, обязанные ему своим существованием; он имеет самый совершенный образ. Лишь антропоцентрически ограниченный ум может потешаться над «сферически округлым Богом».

Поскольку Бог есть причина всякого бытия и всего происходящего¹, не существует ничего, что могло бы извне помешать исполнению его воли. Он всемогущ, хотя разумеется само собой, что он не может творить ничего такого, что противоречило бы его сущности. Он не способен совершать ничего противного разуму или скверного.

Будучи душой Вселенной, Божество повсюду на своем пути несет движение и жизнь². Оно придает даже и самым низшим формам бытия их качество и телесность. Даже в самом невзрачном, даже в уличной грязи оно должно присутствовать для того, чтобы она существовала. Божественная пневма, действительность которой мы ощущаем даже и там, имеет, однако, весьма различное содержание напряжения. В чистом виде сущность божества предстает нам лишь в гегемониконе, которым, наравне со всеми живыми существами, должен обладать также и мир. Местопребывание этого гегемоникона следует искать лишь наверху, в регионе чистого огня. Зенон поэтому именно этот «эфир» приравнял к божеству, а Хрисипп во всяком случае искал там гегемоникон мира. Лишь почитатель Гелиоса Клеанф полагал, что скорее следует полагать его в Солнце, и другие стоики были согласны

¹ Плиний, N. H. II 27; Сенека, N. Q. I p. 3.

² Deus per materiam tamquam mel per favos transit, Зенон I 155 (II 1036). ψυχῇ κόσμου I 532, II 1076. διὰ τῆς ἀτιμωτάτης ἑλῆς διήκει I 159, II 1038–1040. Сенека ad Helv. 8, 3 divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequale intentione diffuses. Это — главный соблазн для христиан. Гегемоникон мира, согласно Клеанфу, находится в Солнце I 499, ср. Плиний, N. H. II 12 (Гирцель, Unterss. II 138), согласно Архедему fr. 15 (по аналогии с сердцем — в Земле). Лишь Бог Вселенной Зевс вечен, прочие же — φθαρτοί (не θνητοί, поскольку смерть есть разделение тела и души) I 536, II 1049 (определенно названы Клеанф и Хрисипп). Один Бог I 164, II 1070, «Гимн» Клеанфа. Более подробно в Указателе SVF. IV p. 69 ff.

с ним — во всяком случае в том, что чистый небесный регион, точно так же как воздух, вода и земля, должен давать жилье и пищу живым существам, и не просто живым существам, а самого совершенного рода. Солнце и другие звезды состоят из того же огня, что питает жизненной силой наши души. Не обремененные тяжестью, по своей воле они движутся там в вышине по своим вечно неизменным и совершенным круговым орбитам. Нет сомнения в том, что и они являются живыми существами, однако стоящими много выше земных. Так что нам следует рассматривать их как зримые явления божественного.

Богами, таким образом, являются и конкретный мир в его настоящем положении, и звезды. Но одна существенная черта отличает их от единого божества, составляющего первооснову всего образованного бытия: лишь оно вечно; конкретный мир и звезды при наступлении *экипиросиса* исчезнут во вселенной, ибо они преходящи.

Напротив, богами не являются демоны народной фантазии¹, в существование коих верили в частности Хрисипп наряду с платоником Ксенократом. Они существа-посредники, превосходящие людей силой, однако уже вовлеченные в тенета чувственности и знакомые с радостью и болью. Они — подданные божества, которых оно использует для того, чтобы непосредственно воздействовать на людей, в качестве помощников, но и палачей, исполняющих казни над преступниками.

Нашему чувству монотеизм и политеизм представляются непримиримыми противоречиями². В Греции уже весьма рано можно заметить склонность исходя из единства мира понимать в единстве равным образом и божество. Тем не менее, даже и для Фалеса все было «полно богов». Геродот без всякого стеснения мог говорить то о «божественном», то об отдельных богах. Также и Платон ничуть не приспособлялся к вере толпы, когда в государственных законах сохранял культ народных богов, но был ведом чувством того, что божество, как это любил высказывать

¹ Демоны: SVF. II 1101–1104, I р. VI и особенно Плутарх *Q. Rom.* 51 (остается неясным, включал ли сюда Хрисипп также и души умерших).

² Hell. Mensch 63.

Еврипид в конце своих трагедий, открывает себя во множестве образов. Также и в Финикии хоть и молились в каждом городе особому богу, однако эти отдельные боги «всегда могли перейти в общее понятие [Богов] — Elim (то есть множественное!), либо [Бога] — El или Baal, множества богов или божества» (*Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. II 2, S. 160*). Так что мы едва ли вправе удивляться и теологии стоиков. Ее основной настрой целиком и полностью монотеистичен. По сути для нее существует лишь одно божество. Однако это не мешает ей признавать богами также и видимые манифестации единой изначальной сущности.

Отсюда понятно и их отношение к народной религии¹. Вера в отдельные образы богов в Греции была очень рано поколеблена, а

¹ Народная религия: *Критий* Vorsokr... 88 В 25; Прodik там же 84 В 5 (также и теория о том, что обожествляемы были изобретатели полезного, известна по меньшей мере *Еврипиду*, Вакх. 278 ff.) Персей fr. 448 (ср. наконец *Нестле*, Philol. LXVII 556 и *Vom Mythos zum Logos* 354; *Клейн-гюнтер* (Kleingünther), Philol. Suppl. XXVI 1, 111). — Вопрос: Πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν касается прежде всего эмпирических оснований веры в богов вообще (*Клеанф* fr. 528, а также *Секст* IX 12ff., *Пс.-Гален* 617 D.), и лишь затем специально возникновения представления об отдельных богах. *Азций* I 6 (SVF. II 1009) совместил то и другое (также и *Климент*, Protr. 25 f.). Несмотря на это, со времен Вендланда, Arch. Gesch. Philos. I 200, весь раздел чаще всего было принято сводить к одному источнику, а именно — к Посидонию. Однако у него мы видим совершенно иную постановку проблемы (об этом позже, отголосок у Климента ἦν δὲ τις ἔμφυτος ἀρχαία πρὸς οὐρανὸν ἀνθρώποις κοινωμία, ср. *Дион*, Olymр. 27), и кроме определения Бога в начале, к нему восходят, пожалуй, лишь основные мысли первой части. Семь же tropoi второй части вновь встречаются у Климента в другом месте и, в тенденциозной переработке, часто у *Евсевия* (Pr. ev. V 3, VII 2, 2; Laus Const. 13, 1–4 = *Теоф. Сир.* II 4–12), и они же иногда просматриваются у *Цицерона*, N. D. II 60–72. Последний комбинирует группы 2–5 *Азция*, как и его источник, оттесняет vitiosas res (61) на задний план в пользу utilitates (62), однако уже в 61. 62 делает основной упор на vis, полученную человеком, и пытается в конечном итоге извлечь из genus mythicum истинное ядро, заключающееся в том, что отдельные образы [богов] представляют собой ипостаси единой божественной природной силы,

эпоха Просвещения превратила их в религиозно-психологическую проблему, задавшись вопросом о том, что могло послужить поводом для таких представлений. Критий в одной из трагедий дерзнул заявить, что религия есть не что иное, как изобретение хитрых государственных мужей, стремящихся удерживать народ под гнетом. Другие (такие как Продик) утверждали, что люди рассматривают как божественное все, что полезно и необходимо для жизни — ведь поэты даже называли хлеб и вино «Деметрой и Дионисом», — а поэтому также и человеческим изобретателям полезных вещей они оказывали культовое почитание. Ученик Зенона Персей в своем сочинении о богах определенно возвращается к этому объяснению, и в частности теория о том, что своих благодетелей после их смерти люди возвели в ранг богов, должна была быть особенно убедительной в эпоху, когда всеобщее распространение получил культ властителей. «Эвгемеризм», всех богов объявлявший поднятыми до божественного уровня людьми, в лице самого Эвгемера нашел лишь наиболее яркого и сильного представителя. В стоической школе затем стал систематически рассматриваться вопрос о том, «откуда у людей появились представления о богах?» В небесных явлениях, а также во всем прочем, что несет пользу и вред, в действиях и страстях, ощущается действие божественных сил. Многие образы представляют собой творения чистой поэтической фантазии,

проникающей собой весь мир (71). По всей видимости, именно потому, что все целое сориентировано здесь на выдержанное в духе Посидония наставление о чистом культе (71), Цицерон связал со стоической доксографией реминисценции из Посидония, который, в свою очередь, сам видоизменил старое учение своей школы (слишком далеко заходит здесь Гейнеманн II 135 ff.). В § 60 уже ощущается *genus politicum* Панэциевой *tripertita theologia*, ср. фон Борриес (v. Borries) S. 48; Рейнгардт, *De Graecorum theologia capita duo*, Berlin 1910, 77). О Зевсе (этимологизировано как αἴτιος τοῦ ζῆν или от Δία = δι' ὃν τὰ πάντα) ср. SVF. IV p. 62. Школьный материал для этимологического и аллегорического объяснения у Корнута (с. 17 о догомеровских мифах и о Гесиоде, который, правда, будучи рассматриваем в духе позднейшей теологии и теории *genus poeticum*, также пользуется славой искажителя древней теологии), и сочинение Гераклита о Гомере.

Налицо острая необходимость в истории аллегорического истолкования.

другие суть обожествленные благодетели человеческого рода. Мы еще сможем проследить, как из этого развилась теология, различавшая три класса богов в соответствии с тем, имело ли представление о них природное, мифологическое или государственно-культовое происхождение. Для древней Стои действительное значение могла иметь только первая группа, и она служила им не для того, чтобы устранить с пути народные представления, но чтобы понять их в их глубоком значении. Если греки почитали Геру, Посейдона, Деметру, Гефеста, то в основе этого, согласно учению Стои, лежит верное чувство того, что одно божество раскрывает свои силы во всех стихиях: в воздухе, море, земле и огне. Народная религия, таким образом, содержит в себе истинное зерно, даже если рафинированное познание не сможет признать море и землю — так же, как и состоящие из чистого огня звезды — за божественные существа.

Также и в иных отношениях народная религия в своих мифах и именах богов хранит древнюю мудрость, и необходимо лишь уметь ее истолковать. Естественно, что все антропоморфные черты, все человеческие слабости и страсти, которые приписывали богам фантазия среднего человека и произвол поэтов, чужды их сущности. Однако с того момента как появилась критика народной религии, ее апологетика выступила с требованием не принимать буквально каждое поэтическое слово и каждый миф, но доискиваться спрятанного под поверхностью смысла, гипонимии, и она в частности перетолковала в физическом смысле те повествования, которые шли вразрез с ее нравственным чувством. Стоикам такая методика должна была прийтись по вкусу — тем более, что они были убеждены в том, что в древние времена логос существовал в своем наиболее чистом развитии. Поэтому они ревностно принялись за отыскание подлинного смысла древнейших имен — с радостью, в частности, ухватившись за известную еще Платону (*Кратил*, 404) этимологию "Нра=ἄρ, и точно так же приняли на вооружение аллегорию в качестве своего постоянного метода. Еще Зенон нашел, что в Гесиодовой «Теогонии» содержится его собственная картина мира. Клеанф в частности привлек Гомера, а также иных поэтов, уделяя особое внимание истолкованию имен, а Хрисипп использовал на тот момент уже многочисленный народный и религиозный материал для того, чтобы придать даже и самым

соблазнительным историям и обычаям смысл и доказательную силу в пользу стоического учения. Благодаря Стое аллегореза получила признание в качестве научного метода и в качестве вспомогательного средства была востребована у иудеев и христиан.

Еще для Эсхила отдельные боги блекли перед блеском величия Зевса. Точно так же и стоики без стеснения могли употреблять имя Зевса для обозначения своего всеобщего божества, которое тем самым становилось ближе для личного религиозного восприятия.

Зенон, изображая в своей — еще пребывающей под сильным влиянием кинизма — «Политейе» идеальное человеческое общество¹, объявил внешний культ богов бессмысленным, поскольку он никогда не приближается к подлинному величию божества. Позднее он практически и как ни в чем ни бывало примкнул к традиции, и его школа последовала в этом за ним.

Провидение²

Эпикур в своей теологии также ссылаясь на *consensus omnium*, предполагавший существование сверхчеловеческого,

¹ Зенон fr. 264.

² SVF. I 172. 548. 549, II 1106—1186. Также и у Цицерона, N. D. II 73—153, многое, конечно, почерпнуто еще из древней Стои. Сохранившиеся фрагменты П. *προνοίας* и П. *εἰμαρμένης* у Герке (Gercke), Chrysippea, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XIV I p. VI 691—780. Фрагменты П. *προνοίας* II на pap. Herculaneensis, ср. SVF. I p. VI и Филиппсон, *Symb. Osloenses* XXII 12, который дает более широкий материал к учению о пронойе. Эпикур у Цицерона, N. D. I 43. SVF. II 1021 Θεὸν εἶναι ζῶν ἄθανατον λογικὸν ἢ νοερόν, τέλειον (читать так — τέλειον om. F.) ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμον τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ, ср. 1115 εὐεργετικοὺς καὶ φιανθρώπους и 1126 φιάνθρωπον καὶ κηδεμονικόν (как первое, так и второе определенно направлено против Эпикура, ср. 1195). 1019 εὐποητικὸν ἀνθρώπων. 1115 ff. «Как белый цвет для снега» II 1118. 1184. К последующему в особенности SVF. II 1141—1151 (в частности из Филона, Provid. II, где следует сравнить и прочее). Красота неба II 1009. Павлин 1163, ср. 1164—1167. Для позднейшей Стои красота как цель сомнительна: Филон, Provid. II 97. 112. ὁ κόσμος ἀνελλιπῶς ἀπέχων πάντα τὰ ὄντα Chrysipp SVF. I p. VI.

совершенного и вечного существа. Однако, если для него главным признаком повсеместно распространенного представления о Боге было то, что блаженная жизнь богов чужда всяким тяготам и усилиям, и он вследствие этого отказывал богам в заботе о мире и людях, то стоики, наоборот, рассматривали как не подлежащий сомнению опытный факт, что — согласно всеобщей вере людей — божеству неотъемлемо присущи деятельность, благость, а потому любовь к людям и забота о них. И в этом они также были близки к старому Платону, для которого вера в заботу богов о людях была столь же важна, как и убежденность в их существовании (Законы, X). Однако в Стое эта мысль получила развитие в совершенно определенном направлении. Она равным образом предполагала, что Бог вознаграждает добрых и наказывает преступников. Однако для нее забота божества касается в первую очередь не отдельного человека. Она есть Провидение, которое все в мире образует ко благу и во благе сохраняет.

«Бог есть бессмертное живое существо, совершенное в своем блаженстве, недоступное ни для чего скверного, заботящееся о мире и обо всем, что его наполняет» — так, по мнению Стои, представляет себе божество человеческий род; и для нее самой именно забота, проноя, точно так же неотъемлемо принадлежит его сущности, как белый цвет — снегу. Повсюду мы ощущаем следы этой заботы, и стоики не устают отыскивать эти следы везде, где только возможно. Ничего не совершает заботливая природа без цели. Целесообразно строение мира как в целом, так и во всех своих частях. Нет ничего такого, чего не доставало бы для ее совершенства. Все переходит одно в другое, все имеет свое назначение. Море питает своими испарениями звезды, воздух дает животным и растениям дыхание жизни, а земля — пропитание и приют. Солнце и Луна разделяют времена, дают свет, поддерживают рост. Каждое отдельное существо окружено заботой о его пропитании, размножении и обеспечении поддержания его рода. И с целесообразностью бок о бок идет красота. Прекрасно небо с его совершенной сферической формой, со светлой глубокой голубизной небесной тверди и с пестрыми лучами звезд, прекрасны также и отдельные творения. Лишь в качестве

украшения служит голубке переливающаяся игра красок на ее шейке, а мужу — его борода, а «павлин, очевидно, создан природой исключительно ради своего хвоста».

Однако теперь стоики естественно задаются вопросом: Какова последняя цель, которую природа преследует в своем творении?¹ Если мы видим хорошо обустроенный дом, мы ведь спрашиваем не только о том, кем он возведен, но и о том, для кого именно. Ответ для них не подлежит сомнению: все низшие формы бытия существуют ради высших. Земля дает пищу растениям, а растения — животным. Животные же служат инструментами и пищей человеку. Ибо если физически он в некоторых отношениях стоит ниже животных, то все же благодаря своему логосу он достигает господства как над ними, так и над всем миром. Он есть пользователь всех вещей; равным образом лишь он один способен и призван оценить величие и красоту мира и поучаться от них. Его логос роднит его с божеством. Бог и человек это разумные существа, наивысшая форма бытия, раскрывающая цель и смысл мира. Космос, согласно Хрисиппу, есть «совокупность богов и людей, а также вещей, созданных ради них».

Вопрос о том, целесообразна ли структура мира, или нет², сперва возник в пятом столетии, и уже Геродоту знакома натур-

¹ SVF. II 1152–1167. При этом, согласно *Хрисиппу* (1153), *ipse homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum*, ср. *Цицерон*, N. D. II 153, Tusc. I 69. Космос, согласно *Хрисиппу* (SVF. II 527. 528), τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἑνεκα τούτων γεγονότων.

² О стоической телеологии *Тейлер*, *Teleol.*, который впервые признал значение для этого вопроса Диогена Аполлонийского (особенно *Vorsokr.* 64 В 3: «твердые меры зимы и лета и т. д. немыслимы ἄνευ νοήσιος, но также и все прочее есть διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα) и ясно обозначил возможную зависимость *Ксенофонта* в *Воспоминаниях* I 4, IV 3 от этого круга идей (влияние *Антисфена* остается недоказанным). Однако откуда именно *Ксенофонт* взял идею о том, что все создано ради человека, остается без объяснения, поскольку параграф IV 3, 10 выпадает из взаимосвязи (*Тейлер* 43. 46). Из *Ксенофонта* в *Стое* не только схема «природа — животные — человек» (*Цицерон*, N. D. II 115–152), но также и масса отдельных частных. Я упомяну лишь в связи с животными стремление к самосохранению и к продолжению

философская теория, которая пользовалась термином *pronoia*. Анаксагор, правда, еще не использовал свое учение о нусе для телеологического мирообъяснения; однако испытывший его влияние Диоген Аполлонийский стремился показать, что изначальная стихия, воздух, является носителем не только души, но также и разума; именно благодаря ей через равные меры времени сменяют друг друга ветер и тишь, лето и зима, и так же во всем остальном все устроено «настолько прекрасно, насколько вообще возможно». Этим мыслям Ксенофонт в телеологических главах своих «Воспоминаний» (I 4, IV 3) дал теистическое направление и доказывал целесообразность всего мира, равно как и разумность свойств в частности человека и животных, с помощью тех же самых фактов, что и впоследствии Стоя. И здесь так же присутствует указание на *consensus omnia*, так что уже в древности никому не приходилось сомневаться, что Зенон в своих доказательствах о Боге опирался непосредственно на эти разделы.

Со своим основным построением Ксенофонт теперь совершенно свободно — и, очевидно, без какой бы то ни было

рода (*Ксен.* I 4, 7, предварительная ступень стоического учения об ойкейосисе), а также такие специальные моменты, как защита глаз ресницами и бровями или удаление каналов опорожнения от органов чувств (I 4, 6, ср. *Цицерон*, N. D. II 143. 141, Off. I 126; *Гейнеманн* (Heinemann) II 212). При рассмотрении человека особо подчеркиваются прямохождение, кисти рук, языковые инструменты, душа с ее чувствами, ее памятью и ее интеллектом, дающим возможность вести осмысленный и целесообразный образ жизни в сообществе, и, наконец, богопознание (распределены *Ксенофонтом* на I 4, 11–13 и IV 3, 11. 12; все эти моменты также у *Цицерона* 140–153). *Секст* IX 101 подчеркивает тот факт, что Зенон строит свое доказательство [бытия] Бога, опираясь на I 4, 8. Ср. RE. XVIII 2, 432.

Точки соприкосновения Стои с Диогеном Аполлонийским стремятся показать *Тейлер* S. 57.

Геродот III 108 усматривает τοῦ θεῖου τὴν προνοίαν в том, что Бог сделал слабых животных πλύγονα. Также и это соображение Гален приводит в стоически окрашенном разделе (SVF. II 1139). Ср. мою книгу о Геродоте 51³.

логической необходимости — связывает мысль о том, что растения и животные созданы ради человека. Эта мысль встречается еще лишь у Аристотеля в «Политике», однако не в качестве данной в народном сознании веры, но как логическое следствие, которое, по его мнению, необходимо вывести из эмпирического положения человека в мире и из того факта, что природа ничего не делает бесцельно. В действительности такой антропоцентризм изначально чужд греческому духу¹. Для него человек, как утверждает Софокл в своем знаменитом хоре, хоть и является самым могущественным из всех существ, однако господством над животными он обязан своему собственному разуму, а само по себе каждое существо в космосе имеет свое предназначение в самом себе и исполняет его по мере полного развития своих сил. Таким образом, если Стоя именно мысль о том, что человек есть единственная цель образования мира, и все сотворено ради него одного, делает средоточием своего мировоззрения, то в этом выражается совершенно новое жизненное ощущение. Но сколь чуждо это жизненное ощущение древней Греции, столь же знакомо оно нам по Ветхому Завету, в котором восторженная хвала: «Господи, сколь велики и многи дела твои!» — имеет своим венцом благодарственное признание, что Бог еще при сотворении благословил человека, не только «дав ему в пищу всякий злак и всякое дерево», но также и облек его властью над землей, над рыбами морскими и птицами небесными. «Ты поставил его господином над делом рук твоих, все полагаешь ты под ноги его». Таким образом, не вызывает сомнения, что веру в Провидение в этой форме Зенон принес из своего отечества. Лишь благодаря ему эта вера затем получила свое распространение в греко-римском мире; христианство с воодушевлением

¹ «Stoa und Semitismus» S. 262. Еще епископ Немесий (по всей видимости, опираясь на Оригена, ср. *Скард* (Skard), Symb. Osl. XV 32) определенно говорит р 56: 'Εβραίων δὲ δόγμα τὸ πᾶν τοῦτο διὰ τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι, προσεχῶς μὲν δι' αὐτὸν οἶον νωτοφόρα καὶ βόας τοὺς πρὸς γεωργίαν, χόρτον δὲ διὰ ταῦτα и затем дает вполне стоические пояснения. — *Аристотель*, Pol. I 8 р. 125 b 21.

восприняло ее с целью теоретически развить собственное восприятие.

Естественно, что иные растения и животных нелегко было встроить в подобное мировоззрение¹. Но остроумие Хрисиппа не знало преград: дикие звери нужны для того, чтобы человек упражнял свою силу, ядовитый зуб змеи дает лекарство, мыши воспитывают внимательность, а клопы заботятся о том, чтобы мы не спали слишком долго.

Если, с другой стороны, эпикурейцы и скептики² возражали, что природа обошлась с человеком скорее как мачеха, ибо как телесной силой, так и остротой чувств он значительно уступает многим животным, приходит в мир нагим и беспомощным и нуждается в долгом времени для своего развития, то здесь стоики отвечают, что именно благодаря этой телесной слабости логос побуждается к развитию своих способностей и ко множеству изобретений и тем самым, как показывает опыт, ставит себе на службу способности всех животных.

¹ SVF. II 1173. 1152. 1163; *Филон*, *Provid.* II 103. 104 (против 91. 92). О змеином яде как целебном средстве также *Ориген*, *Комм. к Быт.* 1, 28, *PGr.* XII 26 и *Немесий* р. 62, 14 (ср. *Скард* (Skard), *Symb. Osl.* XVII 24); а также другие христиане. Академические возражения также у *Порф.*, *Abst.* III 20. Там же насмешка Карнеада над утверждением стоиков, что свинья существует лишь для того, чтобы быть забитой в пищу человеку SVF. I 516, II 1154.

² Ср. *Лукреций* V 222–234 и др., а также стоический ответ у *Цицерона*, *Resp.* III 1, *Эпиктет* I 16 и др. (позднее больше на эту тему), *Норден* (Norden), *Suppl. Fleck Jahrb.* XIX 431 ff. и мое замечание в *GGA.* 1936, 529. Мысль о том, что *χρεῖα* (Демокритова!) дает лишь внешний импульс возбуждения для изобретательности логоса (нечто подобное часто можно слышать от христиан, таких как *Григорий Нисский*, *Opif. hom.* 7; *Климент*. *Rec.* IX 6; *Василий*, *Hom. Nequam.* 6, 1), по всей видимости, получила свое обоснование у Посидония, ср. *Hermes* LXXXVI 8 (Панэций стремится еще и показать превосходство «критического» человеческого органа чувств, *Цицерон*, *N. D.* II с. 58). В какой степени эта мысль принадлежит еще древней Стое, здесь (так же как и во множестве иных случаев) сказать невозможно.

Еще бóльшую трудность представлял вопрос о смысле зла¹,

¹ SVF. II 1168–1186, к чему присовокупляется богатый материал у *Филона* de providentia, у *Сенеки* и у христиан, которые в телеологии, так же как и в теодицее, весьма широко опирались на Стою (подробности позже). Ср. *Капелле*, Zur antiken Theodizee, Arch. Gesch. Philos. XX 173; *Gronau*, Theodizee. Согласно стоической модели, все роды физического зла как ὕλης πάθος, морального же — как ψυχῆς ἐξουσία объясняются у *Филона*, Prov. II 82, *Максима Тирского* XLI 4, а также у *Иерокла* p. 49 A.

Сущность Бога есть благо и может производить лишь благо: *Сенека* ep. 95, 49; *Филон*, Prov. II 82 (contraria vero vel materiae vel malitiae naturae immoderatae erroris sunt foetus, quorum dues non est causa), и еще *Клеанф* в Гимне Зевсу 13. Также ἀνάγκη в (самой по себе не имеющей качества) материи SVF. II 1136. 1168 (тенденциозно 1168). Болезни и т. д. кат' ἐπακολούθησιν SVF. I p. VI и II 1170; *Филон* Prov. II 79. 100. 102. 104 (также затмения, уничтожение посевов градом и т. д. ср. *Пс.-Аристотель* de mundo 4. 5; *Капелле* S. 182, который, по всей видимости, верно предполагает, что *Посидоний* весьма часто пользовался этим ограничением телеологического объяснения), а также у *М. Аврелия* (позднее больше об этом). Понятийная необходимость зла (относительно правомерности самой идеи *Барм* (Barth), Philos. Abhdl. M. Heinze gewidmet, Berlin 1906, S. 23 f.) SVF. II 1169. 1181. За нравственное зло Бог не в ответе SVF. I p. VI. Вообще о нем и о кажущейся несправедливости *Цицерон*, N. D. III 66 ff., особенно 70. 76, *Филон* II 3–33, I 56. 57 ff. и (порок как следствие свободы воли) I 77 ff. Кара для преступников SVF. II 1175. 1180 (против наказания детей доводы у *Филона* II 7). Физические страдания не суть истинное зло: *Филон* I 56 ff., II 3 ff., смерть *Сократа* у *Плутарха*, Stoic. Rep. 35–37, особенно 1051 с, *Филон* II 24. Катастрофы SVF. II 1174. 1177, *Филон* I 47, II 102. Обзор целого SVF. II 1171. 1174. 1181. 1184, *Филон* II 99 ff. и особенно часто *М. Аврелий* (также еще *Платон*, Зак. 903 с).

Систематическое представление доводов против провидения и их опровержения со стороны Стои дает *Филон*, Provid. II (отчасти также еще в I, где он, однако, следует за стоизирующим платоником). Ср. NGA. 1942, S. 419 ff. *Филон* рассуждает (II 3–33) о теодицее, затем говорит о доводах, которые могут быть выдвинуты исходя из строения мира (45–51) о строении материи, 52–58 — об отношении телесного мира к пространству и иным asomata, 59–68 о распределении

присутствие коего в мире не смог бы отрицать даже и самый величайший оптимизм. Стоики также не были способны дать здесь простой ответ. Как и Платон, они были безусловно убеждены, что божественная формопорождающая воля может иметь своей целью лишь благо; однако вместе с ним они также ссылались на то, что уже само существование материи ставит известные границы божественным замыслам и является причиной несовершенств. Болезни и град, [побивающий всходы], изначально (προϋουμένως) не содержались в плане Провидения, однако неизбежны в качестве сопровождающих явлений (κατ' ἐπακολούθησιν). Так, тонкость чувств с необходимостью влечет за собой их легкую уязвимость. Из антитетического мышления Гераклита они выводят логическую необходимость зла наряду с добром, из которой для них прямо следовала также необходимость метафизическая. Ибо как свет без темноты, точно так же и благое не может мыслиться или существовать без злого. Ибо тогда были бы невозможны ценностные определения, и тем самым отпадала бы практическая добродетель, знание о добре и зле, равно как и стойкость перед лицом испытаний. Нравственная скверна, то есть зло, есть для стоиков, несмотря на их детерминизм, о котором мы сейчас будем говорить, следствие свободы воли, которая дана человеку как особое отличие, как отличительный признак разумного существа и как его высшее благо; и ни в коем случае не следует возлагать на божество ответственность, если многие употребляют свой дар во зло. Наказание, постигающее преступника по меньшей мере внутри его самого, но зачастую и внешним образом преследующее и детей его детей, заслужено им самим и направлено на благо самого

элементов и строении мира, 69–82 об οὐράνια, 83–85 о теле Земли как обители живых существ, 86–112 о μετάρσια и πρόσυετα. Заключение от человеческой проноии к проноие Вселенской I 24 ff. Как истинный иудей, Филон особо подчеркивает справедливость Бога в наказании. Позднее Панэций в П. проνοίας придал телеологическому природообъяснению авторитетную форму, а Посидоний потрудился над его научным развитием. Совокупный материал затем передавался в школьной традиции, дойдя в результате не только до Сенеки и др., но и до христиан. Об этом позднее, равно как и об общем влиянии теодицеи.

преступника или, в качестве предостерегающего примера, на благо его ближних. Физические же беды, на которые человек жалуется чаще всего, такие как бедность и немощь, в действительности не являются бедами, поскольку не затрагивают внутреннего человека и его эвдемонии и скорее ставят на пробу нравственную силу человека и закаляют его. Тем самым покончено и с критикой видимой несправедливости происходящего, а также несоответствия внешней судьбы и внутреннего достоинства человека. Конечно, иная судьба (как, например, смерть Сократа) должна причинять нам внутреннюю боль, — и прибегнуть к уловке, сказав, что Бог не заботится о мелочах, значит в этом случае не дать удовлетворительного ответа. Но как в природе, так и в человеческой жизни мы не можем надеяться всякий раз проникать в намерения Бога. При всеобщих катастрофах, таких как землетрясение, нам следует иметь в виду, что Провидение попускает их в отношении целого для наказания или очищения, и не соблазняться тем, что при этом могут пострадать и невиновные. Нам всегда следует думать о целом, о его величии, целесообразности и красоте; тогда придирчивая и брюзжащая критика умолкнет.

Геймармене¹

Как разумно творящая и сохраняющая сила, пронойя идентична логосу и физису. Она есть божество, рассматриваемое с

¹ SVF. II 912–1007. *Сенека*, *Helv.* 8, 3. Против ἀναίτιος κίνησις Эпикура SVF. II 337. 912. 945. *Цицерон*, *Fat.* 22 ff. 46 ff. Аргумент Эпикура πάντες ἕκ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἄν (ep. I 38), обращенный против него самого *Секстом*, *Math.* IX 202, *Pyrrh. hyp.* III 18. Мир как ἡνωμένον SVF. II 1013. 473. Разделение на ἡνωμένα, συναπτόμενα, διεστώτα II 366–368 (367, как и 473, определенно Хрисипп), ср. *Боэт* fr. 7; *Сенека*, *N. Q.* II 2, ep. 102, 6. — συμπάθεια 1013. 473. 912 (φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον σύμπλουν καὶ συμπαθῇ αὐτὸν αὐτῷ ὄντα, как особая часть λόγος περὶ εἰμαρμένης) и (нельзя с уверенностью утверждать, что это древняя Стоя) 475. 534. 546. contagio 1211 и *Цицерон*, *Fat.* 7. Попытку Рейнгардта отрицать в древней Стое учение о симпатии и phenomena я опроверг в GGA. 1926, 274 ff.; ср. *Филиппсон*, *Symb. Osloenses* XXI 22. Отголосок у *Плотина* VI 9, 1 (*Тейлер*, *Neuplat.* 97). — τὴν δακτύλου τινὸς ἑκτασίην 936.

определенной стороны. При взгляде с иной точки она предстает как геймармене.

Как бы ни были далеки стоики от естественно-научного мышления, они все же весьма сильно ощущали действенность не знающей исключений каузальной связи. Одним из наиболее важных возражений, выдвигаемых ими против мирообъяснения Эпикура, было то, что — посредством своего отклонения атомов от вертикальной линии — он вводит беспричинное движение, которое столь же немыслимо, как и возникновение из ничего. Всякое качественное бытие и всякое движение имеет определенную причину, даже если она для нас не всегда распознаваема. Поскольку то же самое действительно и для причиняющего процесса, то сама собой возникает цепь причин, которая столь же вечна и так же непрерывна, как действие логоса на материю, и в нем имеет свою последнюю причину.

Ряды причин не могут быть независимы друг от друга. Ибо мир есть единство. Он не состоит из отдельных, самостоятельно совместно действующих сущностей — как войско или хор; также он и не есть целое, возникшее в результате соединения частей (такое как корабль или дом), но единая, протяженная сущность, сохраняющая целостность благодаря единой силе, пневме; живой организм, в котором, точно так же как и растительном или животном, все члены посредством «симпатии» стоят по отношению друг к другу во взаимодействии, и всякое изменение в одном члене оказывает действие на целое, а тем самым на прочие члены. Всякое отдельное движение возникает из одной и той же творящей и движущей изначальной силы и ею определяется. Эта сила действует согласно твердой закономерности, а поскольку не существует ничего, что могло бы ей воспрепятствовать, — все совершается ею с равной необходимостью: как круговая орбита звезд, так и движение моего мизинца.

Таким образом, все в мире совершается согласно неразрывной каузальной связи, согласно закону судьбы, в котором даже Бог не в силах что-либо изменить¹. Сущность этого закона сто-

¹ Определение геймармене SVF. II 912–921, ср. 1000 φυσική τις σύνταξις τῶν ὄλων ἐξ αἰδίου τῶν ἐτέρων τοῖς ἐτέροις ἐπακολουθούντων καὶ

ики нашли выраженной в древнем слове «геймармене». Они выводили его — с помощью невозможной этимологии — от εἰρμός и объясняли как «ряд причин», εἰρμός αἰτιῶν, series causarum. Хрисипп определял геймармене как «вечное, непрерывное и закономерное движение» или как «естественный порядок всего происходящего, согласно коему от века одно следует за другим и свершается в непреложном переплетении». Это находит свое обобщение в краткой формуле: «Геймармене есть непреложный ряд причин».

Хрисипп обозначал геймармене еще и как силу пневмы. В этом случае она неотличима от физиса. Она есть для него также «разумный закон», согласно коему «ставшее стало, становящееся становится, а будущее будет», «закон разума, по которому все в мире образуется и складывается благодаря проноией». Так что она может быть приравнена к Провидению, отождествлена с нусом Зевса, и даже с ним самим. Когда Гомер в качестве эпиграфа *Илиады* ставит слова «Исполнилась воля Зевса», — он, по мнению Стои, имеет в виду геймармене.

Доказательство необходимости всего происходящего стоики находят в мантике¹. То, что Бог заранее знает будущее и может

μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὐσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς. 916 κίνησις αἰδῖος συνεχῆς καὶ τεταγμένη, 913 δύναμις πνευματικὴ καὶ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονεν, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται 918 εἰρμός αἰτιῶν ἀπαραβάτος (ἄλλοις 945. 948, rudentis explication 944). Геймармене = Зевс и т. д. SVF. I 102, II 928. 937 (также ο Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή). 945. — Клеанф проводил различие между heimarmene и проноія, ибо то, что также и физическое и нравственное зло должно было происходить согласно воле Бога, шло совершенно вразрез с его религиозным чувством (SVF. II 933, ср. его Гимн v. 17). Подобным же образом и Филон, Provid. II 82.

¹ Доказательство из мантики SVF. II 939–944, из высказываний о будущем 952–955. — Τύχη = αἰτία ἀδηλός ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ SVF. II 965–973. — Πάν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ γενέσθαι, κἂν μὴ μέλλῃ γενήσεσθαι, δυνατόν II 202, ср. 959–964 (хорошо фон Арним, KdG. 236). Против Кириеонта — софизма, с помощью которого Диодор Кронос оспаривал возможность (Gomperz, Griech. Denker II 163), Клеанф, Антипатр и Архедем полемизировали в своих монографиях, Хрисипп же — в труде Περί

его предсказывать, они рассматривают как общепризнанный и подтвержденный опытом факт. Однако этот факт предполагает, что и будущие события определены с необходимостью. То же самое они выводят из постулата, что всякое суждение должно быть либо истинным, либо ложным. Это следует относить и к высказываниям о будущем, и подтверждение должно иметь место лишь в том случае, если будущее предопределено с необходимостью.

Случайности не существует. Лишь ограниченность человеческого знания ищет прибежища в этом имени, будучи не в силах распознать причину.

Напротив, Хрисипп стремился спасти понятие возможности. «Возможным является все, что само по себе может возникнуть, даже если оно действительно не возникнет». Конечно, благодаря причинной связи все, что действительно совершается, необходимо обусловлено. Однако существует различие между необходимостью всеобщего природного закона, согласно которому все люди должны умереть, и возникающей из определенного ряда причин необходимостью того, что данный отдельный человек умрет от раны. Согласно этому мы можем обозначать будущие понятия как возможные, если они не исключены каким-либо известным нам природным законом. Тем самым, правда, спасено лишь логическое понятие возможности, и оно существует лишь с субъективной точки зрения человеческого суждения. Фактически же посредством непреложного ряда причин определено, что лишь один случай становится действительностью.

Противники [Стои] вполне могли возразить, что такой жесткий детерминизм требует закона разума, приговоривающего человека к бездеятельности, поскольку результат в любом случае

δυνατὸν (*Эпиктет* II 19, 9). Клеанф оспаривал посылку о том, что все в прошлом действительно необходимо, Хрисипп — вторую — о том, что из невозможного не может следовать возможное (SVF. I 489). — Трудности доставляли также и предсказания, привязанные с определенным условием, которые поэтому Хрисипп хотел свести к третьей аподиктической форме заключения, *Цицерон*, *Fat.* 12–15.

В целом к учению о геймармене на сегодняшний день *Тейлер*, *Tacitus und die antike Schicksalslehre* (*Phyllobolia für Peter VonderMüll*), 1945, 35 ff.

определен, так что всякое действие ради той или иной цели становится бессмысленным ('Αρχὸς λόγος)¹. Хрисипп отвечал, что результат связан с определенными условиями, которые равно положены в геймармене. Если предсказывается, что кулачный боец выйдет из боя целым и невредимым и с победой, то предполагается, что он найдет себе противника и сам приложит для этой победы все свои силы. Также поэтому если геймармене предопределяет, что больной выздоровеет, то отнюдь еще не является бессмысленным и бесцельным звать врача, поскольку, согласно определению судьбы, выздоровление зависит именно от врачебного ухода.

Понятие геймармене с древних времен было в ходу у греков². Еще у Гомера форма в остальном исчезнувшего глагола εἰμάρτο употребляется в тот момент, когда человек приходит к осознанию, что ему была отмерена определенная «доля» в мировых событиях и что в его жизнь вторгается «мойра»³, определяя ее против его собственной воли и желания. Эта мойра постепенно развилась во властвующую надо всем судьбу, и точно так же геймармене стала всеобъемлющим роком, против которого напрасна всякая борьба. «Геймармене не избежит ни один человек» — это изречение уже Платон воспринимает как старушечью мудрость. В этом случае греческая философия ощущение закономерности происходящего смогла поднять до уровня ясного сознания и последовательно продуманной теории. И если Демокрит говорил об ананке, о необходимости, с которой творит природа, то Гераклит, возможно, обозначил как геймармене уже твердый, предопределенный порядок, в согласии с которым совершается мировой процесс. Во всяком случае, уже для Аристотеля было естественно употреблять этот термин в связи

¹ 'Αρχὸς λόγος II 956–958. 998. Цицероновы confatalia суть συγκατεμάρμένα (998) или συνεμάρμένα, Пс. *Плутарх* de fato 569 f.

² Stoa und Semitismus, 264. Платон, Горг. 512e (φαίη ἂν ἄνθρωπος τριγλός *Phaidon* 115a). — У Гераклита в словесных фрагментах εἰμάρμένη не встречается, однако ср. A 5 (Аристотель κατὰ τίνα εἰμάρμένην ἀνάγκην). A 1 § 7. 8, A 8 (B 137).

³ Hell. Mensch Kap. II.

с учением Гераклита. Также и старый Платон употребляет слово, ранее в его устах имевшее слегка иронический оттенок, как устоявшийся термин для обозначения имманентного закона, согласно которому в мировом течении властвует справедливое воздаяние («Законы», 904 c–d).

Так была подготовлена почва для стоического учения о геймармене. Однако как в случае с пронойей, точно так же и здесь знакомому слову стоики придали совершенно новое содержание.

Ибо для греческого восприятия геймармене имела свои границы¹. Сколь ясным было ощущение силы, извне ограничивающей человеческую волю, столь же живым оставалось и ощущение внутренней свободы, возможности всецело по собственному усмотрению занимать позицию в отношении внешнего мира. Этеокл у Эсхила говорит, что от судьбы невозможно укрыться, однако ни одного мгновения не утрачивает сознания того, что он идет на смерть как свободный господин своих решений. Проблемы здесь никто не усматривал. В «Агамемноне» хор спрашивает о деянии Клитемнестры: «Что было здесь не от Бога?» Однако когда убийца хочет после этого свалить вину на домашнего духа, он резко осаживает ее: «Человек единственный несет ответственность за свои деяния». Он свободен как для блага, так и для зла. Именно грек сильнее прочих ощущал наследственную предрасположенность, из которой произрастают наша нравственная позиция и наши решения, и Аристотель на этом основании поднимает вопрос об ответственности и возможности обвинения («Никомахова этика», III). Однако и он не помышляет о том, чтобы из причинности происходящего вывести последние следствия для волевого решения человека. Платон в «Законах» (904 c–d) решительно ограничивает геймармене одним лишь воздаянием за наши дела, тогда как сами эти дела происходят от нашей воли. Греческое чувство свободы было слишком сильно для того, чтобы приобщать к причинности внешних природных событий еще и собственную душевную

¹ Этеокл у Эсхила, *Непта* 281. 264; о Клитемнестре *Агам.* 1488. 1505 ff., ср. мою «*Tragödie*» 144. *Latte* (Latte), *Arch. f. Religionsw.* XX 274.

жизнь. Еще для Эпикура свободная воля человека есть непосредственно очевидный опытный факт, на котором он строит свою этику¹.

В основе стоического искусства жизни также лежала уверенность в том, что человек сам способен определять свою жизнь и ответствен за свои действия². Смысл и цель учения Зенона о

¹ *rincipium quoddam quod fati foedera rumpat,
ex infinito ne causam causa sequatur,
libera per terras unde haec animantibus exstat,
unde est haec, inquam, fatis avolsa potestas,
per quam progredimur quo ducit quemque voluntas?*

Здесь в учение о *παρέγκλις* явственным образом вносится изначально чуждый ему антагонизм по отношению к стоическому *εἰρμός αἰτίων*, к *φυσικῇ σύνταξις τῶν ὅλων ἐξ αἰδίου τῶν ἐτέρων τοῖς ἐτέροις ἐπακολουθούντων*, то есть, к стоической геймармене.

Лукреций в этом разделе стремится использовать свободу воли как косвенное доказательство необходимости гипотезы о паренклизисе; однако произвольно у него происходит обращение темы доказательства, так что паренклизис теперь начинает служить обоснованием для свободы воли (284–293), а в ходе дебатов вокруг геймармене этический интерес легко привел к тому, что изначально естественно-научную направленность учения о паренклизисе стали всецело отодвигать на задний план и в качестве его истинной цели рассматривать защиту свободы воли (*Цицерон*, *Fat.* 22, *N. D.* I 69); последнее, однако, ничего не меняет в том, что здесь налицо два учения, проистекших из совершенно разных идейных мотивов, и объяснение свободы воли лишь задним числом увязано с физической гипотезой. Эпикур не только объяснил акт воли тем, что перед духом возникает образ желаемого (нечто вроде *meandi simulacrum*, *Лукреций* IV 877 ff.), но более того, во фрагменте из П. φύσεως он размышлял и над проблемой детерминизма. Импульс же к этому он получил от Зенона. Его никак нельзя представлять как философа, который впервые взялся за рассмотрение проблемы свободы воли.

² Геймармене и самоопределение: SVF. II 974–1007. Цель Стои в том, чтобы «спасти» и философским путем доказать свободу решения, ставшую проблемой в результате учения о геймармене, например, II 974. 1001. 1007. Правда, уже после противников свободу человека

синкататезисе состоял в том, чтобы обеспечить человеку автономии принятия решений перед лицом вторгающихся извне представлений. Тем не менее, уже он проводил учение о геймармене и делал из него не только тот вывод, что человек ничего не может изменить во внешних событиях, но и что посредством геймармене детерминированы его внутренняя душевная жизнь, его решения и его синкататезис. На основании дошедшей до нас традиции невозможно сказать, насколько полно он ощущал трудности, возникающие при этом. С уверенностью можно сказать лишь, что тогда в Греции вопрос о том, свободен ли человек в своем решении, был впервые поднят во всей своей полноте. Против учения Зенона оппоненты тут же возразили, что он упраздняет нравственную ответственность, и в борьбе с ними Хрисипп с совершенной ясностью сформулировал проблему: «Совместимо ли с последовательно проведенным детерминизмом предположение о свободном самоопределении?» Он хорошо осознавал, что от утвердительного ответа на этот вопрос зависит судьба всей стоической этики и испробовал все средства, чтобы получить удовлетворительное решение.

Также и для Хрисиппа заведомо не подлежало сомнению, что человек ответствен за свои деяния и потому так или иначе должен иметь возможность свободного решения. Ведь все нравственные понятия, похвала и упрек, награда и наказание, увещание и воспитание утратили бы без такого предположения всякий смысл. Из самой геймармене происходит закон разума, требующий одних действий и запрещающий другие, и, стало быть, очевидно предполагающий возможность собственного решения. Однако столь же очевидным было для Хрисиппа, что через геймармене определяется также наше внутреннее и вообще любое наше действие. Даже если я всего лишь моргнул веком, это обусловлено непреложным причинным рядом.

превращает в ἡμιδουλία 978. — Свобода как опыт, закон разума и т. д. II 988–990. 1002–1004. В природе живых существ посредством самой геймармене положено ἐφ' ἡμῖν: особенно 974. 979–981. 988–991. Сравнение со свитком (κύλινδρος) 974. 1000.

Выход из этой дилеммы ему указало подробное исследование причин¹. Об этом понятии писал еще Зенон, однако, по всей

¹ О стоическом учении о причинах см. Grundfragen S. 104.

Зенон: SVF. I 89, причем Зенон уже хотя бы потому, что еще врач Герофил намекает на учение, согласно коему телесная αἰτιον оказывает нетелесное действие (Гален, Caus. procatarct. 199). На тот факт, что защитники свободы воли у Цицерона, Fat. 40, которых он называет veteres, появились на сцене лишь благодаря Зенону, указывает термин synkatathesis. Фон Арним с полным правом упоминает Аркесилая. Хрисипп, согласно Плутарху, Stoic Rep. 47 (отсюда SVF. II 997. 994), отличал прокатарктиκὰ αἷτια, которые даны внешним причинным рядом геймармене и имеют свое последнее, непосредственно действующее звено в φαντασία, от αὐτοτελής, которая лежит в физисе человека и которая на основании ἐφ' ἡμῖν, по собственному решению и с помощью синкататезиса либо признает то или иное представление, либо отказывает ему в действительности. У Цицерона, Fat. 41 (SVF. II 974), Хрисипп говорит: Cum dicimus omnia fato fieri causas antecedentibus (= κατὰ προηγουμένας αἰτίας II 912), non hoc intelligi volumus "causis perfectis et principalibus" (αἷτια αὐτοτελῇ καὶ κυριώτατα), sed causas adiuvantibus antecedentibus et proximis. Под proximis подразумевается последнее звено причинного ряда, а именно φαντασία, в то время как предшествующие (поясняемые вводными стихами Еврипидовой «Медее», SVF. II 347, Цицерон, Fat. 35, Тор. 61), являют собой лишь предварительные условия (ὧν οὐκ ἄνευ), а отнюдь не «причины» действительного события. Трудный термин прокатарктиκόν Цицерон, Тор. 59, обозначил через alia praecursionem quondam adhibent ad efficiendum (ср. Fat. 44). Греческим эквивалентом proximae, было бы, пожалуй, προσεχής, как у медиков (ср. Бонгард к Галену, Caus. procat. 174). adiuvantes (συνεργά?) Хрисипп добавил, дабы пояснить, что эти причины суть οὐκ αὐτοτελῇ (ср. II 974 о прокатарктиκῇ).

Во времена Цицерона врач Асклепиад Прузский при рассмотрении недугов, согласно Целию Аврелиану, Morb. acut. I 14, 112, различает causas activas et operantes, quas synecticas vocant, и antecedents, quas Graeci procatarcticas appellant. То же самое разделение на συνεκτικὰ и прокатарктиκὰ (согласно Пс.-Диоскуриду, Ther. 52 K.) встречается у методиков, а также у Сорана, Гyn. III 4 р. 96, 5. Известно оно и эмпирикам (fr. 90), а Гален, который сам присовокупляет сюда еще и προηγουμένα, первое изменение в диатезисе тела, предшествующее

видимости, лишь кратко. Он определил причину как «то, вследствие чего нечто происходит» ($\delta\iota'$ ὅ), заявив, что причина, будучи действующей, должна быть телесной, однако при этом она производит не тело — ведь субстанция присутствует вечно, — но нечто нетелесное, некий процесс, состояние или отношение к имеющемуся субстрату. Наконец, он установил, что наличие причины с необходимостью влечет за собой действие. Это было необходимо, чтобы отделить непосредственно действующую причину от каузального ряда, в котором она сама есть всего лишь часть. Именно проблема свободы воли — о стоической воле мы, конечно, еще будем вести речь — заставила Хрисиппа заняться этим вопросом

даже $\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}$, пишет (только по-латыни) две монографии «De causis contentivis» (ed. Kalbfleisch, Progr. Marb. 1904) и «De causis procatactis» (ed. Bongard, CMG. Suppl. II, с ценным введением, посвященным медицинскому учению о причинах). Согласно Caus. procatact. 174, Эрасистрат, написавший монографию περὶ αἰτιῶν, еще во времена Хрисиппа как об общеизвестном факте упоминал о том, что причинный ряд от внешнего повода болезни ведет вплоть до последней причины патологического изменения, и он сам критиковал данную этиологическую теорию лишь в той мере, в какой он не признавал внешний повод в качестве «причины», ибо, например, действие солнечного жара зависит от внутренней предрасположенности тела (там же 96 ff., особенно 102). То, что Хрисипп получил импульс от этих медицинских дебатов (а не наоборот), само по себе естественно. Также и термин $\pi\rho\omicron\kappa\alpha\tau\alpha\rho\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$, по всей видимости, мыслится как дополнение к $\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$ (= определяющая на всем протяжении).

Исходя из потребностей практической жизни, учение о причинах еще во времена Цицерона на занятиях риторики получило новую форму (Тор. 58 ff. Об этом позже). Обычное в эпоху цезарей в философском преподавании разделение причин на $\pi\rho\omicron\kappa\alpha\tau\alpha\rho\tau\acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}$, $\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}$, $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}$, $\sigma\upsilon\nu\alpha\iota\tau\iota\alpha$ (в чистом виде SVF. II 351 и Ps. Гален, Doxogr. 611, с изменениями SVF. II 346. 354) было признано и более поздними стоиками (однако не Сенекой ср. 65); древнестойическим оно не является. Оно представляет собой контаминацию двоичного деления Хрисиппа и, согласно Сексту, Руртг. hyp. III 15, «привычного для большинства догматиков тройственного деления на $\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}$, $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}$, $\sigma\upsilon\nu\alpha\iota\tau\iota\alpha$, в котором точка зрения диктуется лишь мерой участия в конечном результате.

подробнее. Он пошел дальше Зенона, выделив различные виды причин. Медицина его времени учила, что болезнь вызывается внешним раздражителем (например, ненормальной температурой), но что, однако, собственная причина болезни кроется во внутренней предрасположенности тела, которое может быть по-разному восприимчиво к этому раздражителю, а также в патологических процессах. Согласно этому Хрисипп в общем выделил такие причины, которые производят действие из самих себя, и такие, действие коих лишь вторично, которые лишь «дают опору» и «сопровождают», вызывая действие в качестве внешнего раздражителя. Применив это действие к душевной жизни, он установил: наше волевое решение сперва получает толчок от представления, возникающего без нашего участия. Это последнее является непосредственно воздействующим на нас членом данного в геймармене каузального ряда. Однако оно есть лишь внешнее побуждение, «дающее толчок к развитию» (προκαταρκτική), причина, не «производящая действие из себя самой» (αὐτοτελής). Ибо, согласно определенному самой геймармене миропорядку, живое существо отличается от низших форм бытия тем, что подвержено спонтанным влечениям, определяющим собой его поиск всего способствующего жизни и избегание всего ей противоположного. Первый импульс ко влечению дает извне представление, однако свою истинную причину влечение имеет в природе живого существа, и вполне во власти последнего решать, хочет ли оно следовать за этим представлением, или нет (τὸ ἐφ' ἡμῖν). Конечно, у животного представление с необходимостью влечет за собой синкататезис, если этому не препятствует какое-либо иное эмпирическое представление и связанный с ним страх перед наказанием или опасностью. Человек же, благодаря своей разумной одаренности, имеет перед собой задачу и обладает способностью всесторонне и досконально проверить представление, и лишь полученное затем одобрение позволяет представлению влиять на влечение плоти. Решающая причина для нашего действия, таким образом, есть синкататезис, а он есть акт свободного самоопределения, заложенного в природе разумного существа. «Если некто, — говорит Хрисипп, — бросит валик на наклонную поверхность, он,

конечно, даст внешний толчок движению; однако истинная причина того, что валик катится вниз, лежит в его форме, а значит, в его собственной сущности. Точно так же и геймармене хоть и дает нам через представление внешний раздражитель, однако она сама вложила в нас возможность самоопределения, которая может противиться внешнему побуждению и потому остается истинной причиной наших влечений и решений.

Конечно, отдельное решение человека само в свою очередь является звеном причинного ряда¹. Ибо то, сохраняем ли мы свою автономию по отношению к теснящим нас представлениям, зависит от общего состава нашей души и от силы сопротивления нашего логоса, а эта последняя в свою очередь обусловлена множеством факторов, каковы наследственная предрасположенность, воспитание и мера собственной работы над собой. Практически поэтому отдельное решение с необходимостью будет таким, каково оно есть. Однако это ничего не меняет в том, что, согласно физису человека, указанное решение должно рассматриваться как добровольное. Поэтому также он и несет всю ответственность за свои действия. Ибо в его природе перед ним поставлена задача совершенствовать свой логос, и если он позволяет ему стать настолько слабым, что тем самым может поступиться своей естественной свободой, то это лишь его собственная вина. Конечно, похвала и упрек в том или ином случае не означают, что человек мог действовать и иначе, однако сохраняют свой смысл в качестве оценки его фактического поведения. Точно так же сохраняют свою оправданность увещание и воспитание, ибо благодаря геймармене еще не исключается соб-

¹ SVF. II 982. 984. 999–1005. Вся вторая книга Хрисипповой Π. εἰμαρμένης имела целью опровергнуть тот довод, что его учение о геймармене упраздняет всякую ответственность, делает бессмысленными похвалу и порицание и приговаривает человека к бездействию (ἀργὸς λόγος. С помощью συνεἰμαρμένα Сенека N. Q. II 37–38 оправдывает также молитвы и искупительные жертвы). Ср. *Манилий* prooemium к IV, особенно 108 ff. (nec tamen haec ratio facinus defendere pergit ... nec refert, scelus nunde cadat: scelus esse fatendum; пребывает ненавистным как ядовитое растение, которое вредит по своей природе).

ственное целенаправленное действие человека. Напротив, само оно положено в геймармене и является необходимым предварительным условием, от коего зависит конечный результат.

Истинная свобода есть нравственная свобода мудреца, следующего лишь велению властвующего также и в его душе логоса¹. Он также ничего не сможет изменить во внешнем течении событий. Однако от глупца он отличается тем, что в геймармене он одновременно распознает Провидение, желающее лишь его блага, что поэтому он радостно соглашается с ним, принимая его волю как свою. Поэтому Клеанф с сердечной верой может молиться такими словами:

Ведите меня, Зевс и Пепромена,
Туда, где вами мне положен путь!
Без колебания я следую за вами,
И если я в дороге упираюсь,
То сам свою неправду признаю:
Ведь все ж придется мне повиноваться.

¹ Клеанф fr. 527 (с критическим аппаратом Поуэлла, *Analecta Alexandrina* 229):

"Αγού δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ', ἡ Πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμί διατεταγμένος·
ὥς ἔψομαι γ' ἄοκνος, ἦν δέ γε μὴ θέλω,
κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἤττον ἔψομαι.

Поскольку вместо Эпиктетова (Ench. 53) οὐδὲν ἤττον ἔψομαι Веттиус Валенс предлагает само по себе превосходное αὐτὸ τοῦτο πείσομαι, я в BrhW. 1905 Sp. 1492 в качестве первоначальной редакции заключения предположил следующее:

ἦν δέ γε μὴ θέλω
<ποιεῖν ὃ χρήσεις>, αὐτὸ τοῦτο πείσομαι·
κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἤττον ἔψομαι.

Сенека ep. 107, 10 добавляет заключению остроты: ducunt volentem fata, nolentem trahunt. — Сравнение с собакой SVF. II 975.

То же самое восприятие один из стоиков метко выразил в аллегории: Человек подобен собаке, привязанной к повозке. Если собака умна, она бежит следом добровольно и с охотой; если же она садится на задние лапы и скулит, повозка все же волочет ее за собой.

Мантика¹

Прямым следствием из геймармене и необходимости всего происходящего для Стои было осознание того, что Богу в его благости и заботе будущее известно наперед, и что это будущее он также стремится обратить на пользу людям. Осуществляет он это через оракулов и знамения, в которых он предвещает будущие события. Эти последние нельзя понимать так, будто принесенная в то или иное благоприятное время жертва становится причиной одержанной в будущем победы. Однако, по мнению Стои, вполне мыслимо, что на первый взгляд независимые друг от друга события располагаются Провидением в определенной последовательности, так что в одном причинном ряду полет птицы, или требуемые признаки жертвенного животного связаны с определенным будущим событием.

Тем самым для Стои мантика, которую нельзя было отвергать уже хотя бы из-за *consensus omnium*, нашла себе внутреннее обоснование². Она есть благословенный дар, благодаря которо-

¹ SVF. II 1187 (Хрисипп написал две книги Π. εἰμαρμένης и по одной Π. χρησμών и Π. ἐνυπνίων) — 1216. Много древнестоиического можно найти и у Цицерона, Div. I, также 109–131, где он поначалу следует Посидонию. Consensus omnium Цицерон, Div. I 2. 11. Определение Хрисиппа 1189 vis cognoscens et videns et explicans signa, quae a dis hominibus portenduntur. Собрание эмпирических случаев Хрисиппа 1199–1206. 1214. — Бесполезность мантики: Цицерон, Div. II 20–25, где Пиз (Pease) в своем весьма содержательном комментарии приводит больше, N. D. III 14.

² К последующему Stoa und Semitismus 263 ff. Хрисипп и халдеи SVF. II 954. То, что халдейские астрологи предполагали симпатическое притяжение вещей так же как и стоики при рассмотрении геймармене, Панэций у Цицерона Div. II 89 и Филон (SVF. II 532) позднее предполагали как известное. Беросс привлекал сюда учение о закономерном наступающем экиприсисе.

му человек может обратить себе на пользу заботу Бога. Она есть «способность распознавать знаки, посылаемые богами, наблюдать их и истолковывать». Эта способность может и должна быть развита людьми путем тщательного наблюдения и исследования всех знаков в систематическую технику, для которой везде есть в наличии по меньшей мере начала. Таким образом, для Стои оправдывается как естественная мантика во сне и вдохновении, объясняющаяся родством человеческой души с божественным логосом, так и искусственная, — та, что узнает волю богов с помощью рассмотрения внутренностей, наблюдения полета птиц и других средств.

Противники Стои возражали, что Провидение, якобы дающее человеку знаки о будущем, не принесло бы никакой пользы и действовало бы напрасно, поскольку человек, согласно стоической предпосылке, не в силах был бы что-либо изменить в ходе вещей. Как и в случае с похвалой и упреком, с воспитанием и наказанием, стоики могли отвечать, что и здесь меры, принимаемые человеком на основании мантики, даны в геймармене в качестве предварительных условий будущего события.

Однако более существенным для нас является иной вопрос, а именно: каким образом вообще получилось, что в Стое начали придавать мантике столь большое значение, если ее сторонники были уверены в том, что внешние события для человека и его эвдемонии не важны? Как могло произойти, что именно стоики впервые попытались дать мантике научное обоснование, а в целом весьма критично настроенный Хрисипп писал целые тома, собирая в них всевозможные истории о сбывшихся снах и оракулах? Стоическое учение о мантике последовательно развито именно из его теологии. Но едва ли причиной такого ревностного усердия могли быть одни лишь рациональные соображения.

Еще больше вопросов в ходе рассмотрения учения о геймармене у нас возникает относительно чувственных побуждений. Ибо все жизненное искусство Стои основывалось на свободе решения и нравственной ответственности человека. Каким же образом можно объяснить, что именно она впервые обратила внимание на противоположный момент, что она включила душевную

жизнь в вечный, непреложный причинный ряд и такое столь саморазумеющееся для естественного человека представление как «я в данный момент могу действовать так, или иначе» признала самообманом? Мы видели, сколь чуждым для греческого чувства свободы было такое распространение геймармене. Зато мы находим ярчайшие формы фатализма у семитских арабов, и отнюдь не случайно, что в античности тут же был заключен союз между ориентальной астрологией и учением Стои о геймармене. Сам Хрисипп в своих исследованиях о геймармене откровенно ссылался на халдейскую астрологию, стремясь дать ей логическое обоснование. В какой мере сами халдеи теоретически обосновывали свое искусство, мы не знаем. В любом случае предпосылкой было осознание того, что всякое событие совершается согласно необходимости, имеющей власть в том числе и над будущим, и именно такое мироощущение свойственно также и Зенону.

Чужд греческому духу был и антропоцентризм стоической веры в Провидение, создавшее все ради человека. И, напротив, этот же антропоцентризм мы можем найти в Ветхом Завете.

Таким образом, не будет слишком большой смелостью сделать вывод о том, что представление о Боге Зенона и Хрисиппа обнаруживает черты, заимствованные на Востоке¹. Конечно, наше знание о финикийской и родственных ей религиях столь незначительно, что нам приходится соблюдать предельную осторожность. И если действительно творческий логос Стои возник благодаря идее трансцендентного Бога-Творца, то в любом случае его приравнивание к физису, образующему все согласно им-

¹ Кук (Cook), САН. I 197 рассматривает в качестве характерного для семитской религиозности тот факт, что в ней господствует не бескорыстное восхищение красотой мира, как у греков, но созерцание, ставящее все вокруг в личное отношение к себе. Следует напомнить еще и о том, что различные Baalim, почитаемые в финикийских городах, не имеют ни индивидуальных имен, ни определенной отличительной сущности, и первоначально даже не рассматриваются как антропоморфные или пластические образы; что Божество живет также и в камне, и что среди индивидуальных божеств возвышается бог молнии Ресхепт.

манентным законам, означает его полное превращение в эллинском духе. Эллинским является основной настрой стоической теологии, монистический пантеизм, усматривающий божество во всем исполненном жизни мире, как в макрокосме, так и в самых низших формах бытия.

Зевс

Свое вселенское божество стоики называли в том числе и именем Зевс. У нас сам собой напрашивается вопрос о том, могли ли они воспринимать своего «сферического» Бога как личность. Однако здесь необходимо помнить о том, что такая постановка вопроса сформировалась в отчетливую проблему лишь в христианстве, да и здесь отнюдь не сразу, и что к этой постановке легко примешивается нечто от антропоморфизма, которого Стоя, исходя из своего представления о Боге, принципиально сторонилась. Платон ту абсолютную силу, которая единственно способна была дать ему знание о мире бытия и ценностей, а также лежала в изначальном основании всякой жизни, была источником всего душевного, называл то идеей блага, то Богом¹. Точно так же и стоик был способен воспринимать логос, творящий форму всякого конкретного бытия и дарующий ему душу и жизнь то как действующую силу, то как телесную пневму, то как одаренного разумом художника; и какая именно его сторона выступала на передний план, зависело от чувства и настроения в каждый конкретный момент. У Зенона и Хрисиппа мы не ощущаем и следа того, что Зевс для них есть нечто большее, чем только имя. Совершенно иначе дело обстоит с греком Клеанфом, в гимне Зевсу которого нашла свое наиболее личное выражение стоическая религиозность. Без сомнения, гимн предназначался для коллективных исполнений во время общих празднеств школы, однако по своему содержанию и форме он есть всецело личное исповедание человека, который с определенностью заявил, что трезвой научной прозы недостаточно для того, кто хочет понять величие Бога.

¹ Hell. Mensch S. 67.

В отношении стиля Клеанф примыкает к греческой культовой песне, однако наполняет древние традиционные формы духом новой веры¹. Уже в самом начале, когда он воздает хвалу

¹ Гимн Клеанфа: *Стобей* Ecl. I p. 25 W.; *SVF*. I 537; *Powell*, *Collectanea* Alex. 227; *Wilamowitz*, *Hellenist. Dicht.* II 257. Свободный немецкий перевод с включением в историю гимнического стихосложения у *Виламовица*, *Reden und Vorträge* I 306. Для объяснения *Festa*, *Stoici antichi* 78; *Neustadt*, *Hermes* LXVI 387 и мое сочинение *Hermes* LXXV 117. Гимн содержит одно столь личное признание поэта, что в качестве культового стихотворения он становится понятен лишь при схолахате Клеанфа и, скорее всего, именно в это время он и был написан. Ср. *Феста* (*Festa*), *Mèlanges Navarre* 1935, S. 173.

Отклонения от текста *SVF*: v. 4 ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθ (так у Мейнеке, γένος ἐσμέν cod. из Деян. 17:28) ἤχου μίμημα λαχόντες = «мы получили от тебя человеческую речь, аὐδή (поэтому в v. 3 προσαυδᾶν) (*SVF*. II 144), способность ее звуками подражать вещам и осмысленно их обозначать» (*SVF*. II 146 и *Диог. Вав* 20 об ἤχος). — v. 11: τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἔργα πέπηγε (вместо πάντ' ἔρηγα). Имеется в виду συνεκτικὸς τόνος (*SVF*. II 407), который, согласно *Клеанфу* fr. 536, есть πληγὴ πυρός (ср. 502, где он называет Солнце πληκτρον ἡλίου, ибо оно своими лучами πλήσσωσιν τὸν κόσμον εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν ἄγει; Солнце для Клеанфа есть гегемоникон мира, fr. 499, однако оно обязано своей силой божественному огню, fr. 504, и здесь оно упоминается лишь в v. 13 наряду с «малыми звездами неба». Особое положение, которое отводит ему Клеанф, следовательно, никак не означает действительного отклонения от картины мира Зенона.

Отмеченную в рукописи после v. 13 лакуну можно по смыслу восполнить из fr. 513, точно так же, как я сделал это посредством вставки одного стиха.

v. 19 φιλοποιεῖν вместо φίλα ἐστίν, ср. *SVF*. II 1182. 1184.

v. 26, согласно Виламовицу, αὐτοὶ δ' αὐθ' ὁρμῶσιν ἄνευ νόου ἄλλος ἐπ' ἄλλα, v. 30 приблизительно <τάγαθὰ μὲν ποθέουσιν>, ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται, ср. *Эпиктет* III 23, 34 (в целом перед глазами встает Солон I, 42 ff.). v. 33 μὲν необходимо ставить не перед, а после ρύου.

К v. 8 ἐκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται.

Очевидно влияние *Гераклиита*, ср. его fr. 30 (πῶρ ἀείζων, *Клеанф* v. 10 ἀείζωντα κεραυνόν), fr. 64 τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός. Отзвук его παλίντροπος ἁρμονίη слышится в v. 20 εἰς ἐν πάντα συνήρμοκας, его fr. 114

«многоименному» Зевсу, община имеет возможность узнать, что Зевс, Логос, Физис, Проноя и Геймармене суть лишь различные имена одного и того же вселенского божества. Тут же Зевс восхваляется как Господь природы и первоначальный источник всякого становления, а также вершитель закона, как Царь, которому вселенная повинует не как деспоту, но по свободной воле. «Всемогущим» Зевс для стоика является еще и в ином смысле, нежели для Эсхила, который охотно употреблял тот же эпитет. В своих лекциях Клеанф любил выводить это рационально, изображая, как чистый божественный огонь проходит через все, действуя в Солнце и звездах так же, как и внизу на Земле, распространяя тепло и свет и всем управляя согласно твердому закону. В гимне этот огонь воплощается для него в образе Зевса, несущего в своей руке вечно живую молнию и ее ударами образующего все вещи и правящего ими. Все поэтому совершается по воле Зевса. Лишь один предел он установил самому себе — здесь гимн отходит от естественной сферы власти Зевса, приближаясь к человеческой жизни — он дал людям самоопределение, которое те весьма часто употребляют против божественного замысла. Гармонии целого, правда, это зло нарушить не в силах: Бог даже и противящееся в силах подчинить целому. Однако для людей такое неразумие есть тяжелейшее бедствие. Они гонятся вслед за влекущими их обманчивыми образами и не достигают истинного блага.

И теперь стихотворение принимает оборот, когда нам следует отключить логику, утверждающую, что стоик может и должен достигать своей жизненной цели из себя самого и при этом не нуждаться ни в чьей в поддержке: перед лицом божественного величия исчезает гордое сознание своей силы, и чувство духовной и нравственной нужды разрешается в истовом молитвенном обращении к Зевсу, подателю всех благ и — едва ли так называли

ξὺν νόφ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι καὶ τῷ ξυνὸ πάντων, ὅκωσπερ νόμφ πόλις — в v. 25 σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν (ср. также Платон, Зак. 714a τὴν τοῦ νοῦ διανομήν ἐπονομάζοντες νόμον). Однако благочестие Клеанфа принципиально отлично от душевного настроения метафизиков, ср. *Нейштадт* (Neustadt) S. 396.

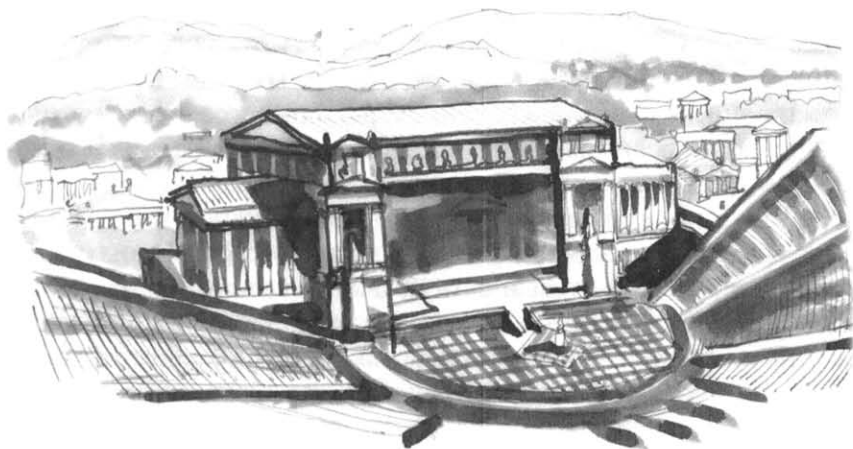
бы Зевса Зенон или Хрисипп — милостивому Отцу: Как Зевс в небесах, будучи богом природы, разделяет темные тучи сверкающими молниями, точно так же пусть он снимет темную завесу с человеческих глаз и даст им мудрость, с тем чтобы они по доброй воле подчинились его справедливому закону и воздали ему хвалу так же, как это делают сами небесные боги.

Ты, из бессмертных славнейший,
всесильный и многоименный,
Зевс, произведший природу и правящий всем по закону.
Зевсу привет мой! Тебя всем смертным хвалить подобает,
Мы — порождение твое и все твой образ мы носим,
Смертные все, что живем на земле и ее попираем.
Вот почему твою мощь восхваляю и петь буду вечно.
Все мироздание это, что землю обходит кругами,
Двигается волей твоей, тебе повинуюсь охотно.
Держишь в своих ты руках, никогда поражения не знавших,
Молнии блеск огневой, ослепительный, вечно живущий,
Молнии той, чей удар в смятение ввергает природу;
Этим огнем направляешь по миру ты разум всеобщий,
Всюду проносится он, меж светил великих и малых.
Ты повелитель всего, над всем величайший владыка.
Нет ничего на земле, что помимо тебя бы возникло,
Нет ни в эфире небесном, ни в моря глубокой пучине,
Кроме того, что безумцы в своем безрассудстве свершают.
Ты же умеешь, однако, соделать нечетное четным,
Дать безобразному вид, у тебя и немилое мило.
Ты согласишься в единство дурное совместно с хорошим,
Так что рождается разум, всеобщий и вечноживущий,
Разум, чья сила страшна
одним лишь дурным между смертных;
В зависти злобной они стремятся к владениям добрых,
Общий священный закон не видят, ему не внимают;
Если б ему покорились, то жили бы честно, разумно.
Ныне ж пылают одни необузданной жаждой славы;
Эти стремятся лукаво к наживе бесчестной, иные

Преданы только распутству и, тело свое ублажая,
Ищут одних наслаждений, взамен же страданье находят.
Ты же, о Зевс, всех даров властелин, темнокудрый, громовый,
Дай человеку свободу от власти прискорбной незнания;
Ты изгони из души неразумье и путь укажи нам
К мудрости вечной, которой ты правишь над всем справедливо,
Честь от тебя восприняв, и тебе будем честь воздавать мы,
Вечно твои воспевая деянья, как смертному должно.
Нет награждения прекрасней для смертных и нет для бессмертных,
Кроме как общий закон восхвалять и чтить справедливость¹.



¹ Перевод с греческого М. Е. Грабарь-Пассек — *Прим. перев.*



ЭТИКА¹. ЛОГОС КАК ВОДИТЕЛЬ И НОРМА В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

Основание.

Изначальное стремление и жизненная цель человека

Греческая этика эвдемонистична. Слово это со времен Канта имеет весьма скверную репутацию, поскольку его значение обычно не понималось и воспринималось отнюдь не в греческом духе. Поэтому прежде всего необходимо прояснить само понятие.

¹ Согласно Д. Л. VII 84 (SVF. III 1), стоики, по всей видимости, со времен Хрисиппа в качестве основных частей этики различали τὸν περὶ ὀρμῆς τόπον (из ὀρμή был выведен τέλος) καὶ τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περὶ τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. Однако последние данные οὐποδιαίρεσις являются довольно путанными. Целлер (Zeller) III 1, 210. О Д. Л. VII 86—131 и об Арее у Стобея II 57—116 скажу позднее.

К последующему ср. Hell. Mensch S. 300 ff.

Эвдемония: Вилламовиц в комментарии к Еврипидову Гераклу 440, Glaube der Hellenen II 279. Сократ: Платонов Федон 58e.

В основе эллинского восприятия лежит не «ты должен», но «ты можешь». Бытие само по себе не значит для грека ничего. Осмысленным оно становится для него лишь в том случае, если служит определенной цели. Любое растение и любое животное несет в себе предназначение, исполняемое им по мере достижения зрелости и развития тех задатков, что заложены в нем природой. Точно так же и человеку стоит лишь в полной мере развить свое внутреннее существо, чтобы достичь своего наилучшего состояния, *arete*; в этом и есть существо эвдемонии. Само это слово родом из религиозной сферы; первоначально оно указывает на то, что у человека есть добрый демон-покровитель, ведущий его по жизни. Древняя вера мыслила себе этого демона вне человека; позднее люди стали находить его у себя внутри. Но и после того как обозначаемое им представление поблекло и стерлось, само слово все еще продолжало сохранять глубокое и торжественное звучание. В нем заложено субъективное ощущение блаженства. Однако эвдемония равно далека как от внешнего счастья, *евтихии*, так и от простой радости, доставляемой благополучием. Что такое эвдемония, могли понять ученики Сократа в тот день, когда их учитель в привычно спокойном и радостном настроении принял незаслуженную смерть, ибо он ощущал, что тот демон, водительству которого он охотно и верно следовал всю свою жизнь, и теперь направляет его ко благу. Мы, немцы, можем вспомнить и о слепом, обреченном на гибель Фаусте, который, будучи непоколебимо уверен в том, что творит вечные ценности, переживает свои наивысшие мгновения. Это также вполне эллинское восприятие. Эвдемония есть внутренний настрой, черпающий радость из душевной гармонии и из сознания исполненного божественного предназначения.

Вопрос о жизненной цели и эвдемонии человека стал постепенно выходить на передний план еще в четвертом столетии¹.

¹ Развитие понятия телоса идет от Платонова Лисида, в котором абсолютное благо отделяется от средств, лишь направленных на его осуществление, и от Пира 211b. На Лисида опирается *Аристотель*, *Nik. Eth.* 1094 a 18, пользуясь телосом уже как совершенно твердым понятием 1097 a 25 ff., особенно 1097 b 20. Эпикур первым пишет книгу под

Для эллинистической философии он превратился в главенствующую проблему. Ибо эта философия стремилась быть практическим искусством жизни и потому усматривала свою важнейшую задачу в том, чтобы верно определить *telos*, жизненную цель. Лишь когда существует ясность относительно того, «что есть последний предмет устремления», «ради которого должны быть предприняты все усилия, тогда как сам он не служит никакой более высокой цели», мы можем должным образом определить ценность всех отдельных вещей, и лишь если мы знаем, «к чему естественным образом должны относиться все действия в жизни, в то время как само оно не имеет никакой иной точки приложения», мы становимся способны в ясном осознании цели и единообразии направлять течение своей жизни.

К эвдемонии стремятся все люди; однако то, что они содержательно понимают под ней, столь же различно, как различны их собственные существа, долженствующие в эвдемонии обрести свой венец и завершение. Для аттической философии жизненным пространством служил полис, а человек был «политическим» существом, способным выполнить свое назначение лишь внутри сообщества. Однако, конечно, с течением времени условия постепенно менялись. Это мы лучше всего можем видеть на примере того, каким образом понималась природа человека. Когда последователь Платона Спевсипп¹ определял

названием *περὶ τέλους*. — SVF. III 2 'τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθήκοντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα' καὶ πάλιν 'ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ πραττόμενα καθήκοντως τὴν ἀναφορὰν λαμβάνει, αὐτὸ δ' ἐπ' οὐδέν, III 3 τέλος τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ср. III 17.

Согласно SVF. III 3. 16 (ср. Герофил у Оригена в комментарии к псалмам *PGr.* XII p. 513), Хрисипп и другие стоики различали между *σκοπός* = *ἡ εὐδαιμονία* и *τέλος* = *τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας*. Однако это разделение приобрело глубокое значение лишь в ходе борьбы с Карнеадом. Хрисипп оба эти слова употреблял подчас безо всякого различия. *Hermes* LXXIV 24². *Pum*, *Hermes* LXIX 23ff.

¹ Спевсипп *τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἔξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν* (*Климент*, *Strom.* II 133, 4). Теофраст: *Стоб.* II 141, 11 и затем, пожалуй, 132, 9, ср. *Дирльмейер* (*Dirlmeier*), 13 ff. *Grundfragen* 22. 36.

эвдемонии как совершенный образ жизни в наслаждении разнообразными с природой благами, или когда Теофраст употреблял понятие «природосообразный» (κατὰ φύσιν) в качестве мерила как поведения человека, так и тех условий жизни, в которых для достижения эвдемонии должна развиваться добродетель, в их сознании уже существовал образ природы отдельного человека также и вне его отношения к сообществу. Однако это уже само по себе означает вторжение чуждых направлений мысли. Об этом явственно свидетельствует самое раннее место, в котором в Академии появляется термин «природосообразной жизни». Старый Платон¹ в десятой книге «Законов» кладет основание для своих теологических построений и указывает на примат духовного над физическим, полемизируя против материализма, выдвинувшего программу «природосообразной жизни», при этом, однако, ложно определив природу; и исходя из этой же воинственной позиции, юный Аристотель в своем «Протрептике» выступил за утверждение познания как цели человеческой жизни, определенной самой природой. Откуда берет свое начало это общее место его оппонентов, Платон указывает, проводя своего рода связующие линии в духовной истории. Он мысленно возвращается к борьбе, которую в юные годы ему приходилось вести против мужей, провозглашавших природное право сильного человека. И действительно, уже в ту пору Антифон, выступая против государственного авторитета и социальной этики, усмотрел масштаб человеческих дел в истинной природе человека, в том виде как она обнаруживает себя в эгоистических восприятиях и влечениях и в стремлении отдельного человека к утехам.

Подобные аполитичные настроения держались на протяжении всего четвертого столетия. От нашего взгляда их заслоняет аттическая философия; однако духовная ситуация проясняется, словно от вспышки молнии, когда мы слышим, что даже такой человек науки как Евдоксий, близко стоявший к Платону, ощущал необходимость признать, что удовольствие должно быть

¹ Платон. Законы, 890а. Аристотель у Ямвлиха, Protr. S. 49 ff. = fr. 11 W. Антифонт Vorsokr. 87 В 44. Евдоксий у Аристотеля 1172 b 10. Аристоксен у Афеная 545 b.

наивысшим благом, поскольку к нему стремятся все живые существа. На почве общественной мысли такая теория развиться бы никак не могла. Это ощущал Аристоксен, в одном из диалогов выведший образ совершенно асоциального гедониста, заявляющего, что добродетели суть человеческое изобретение, слишком далеко уходящее от природы. «Когда природа хочет, чтобы мы слышали ее голос, она зовет нас предаться наслаждению, и разумный слушается этого голоса. Противящийся же ему не понимает человеческой природы».

Тот факт, что, приступая после распада полиса к новому построению этики, эллинистическая философия опиралась именно на такие теории, всецело объясняется исторической необходимостью; ею же продиктовано и то, что жизненную цель человека вообще она определила исходя из сущности отдельного человека. Однако и в этом случае можно было, в зависимости от личного жизнеощущения, пойти совершенно различными путями. Склонный к квиетизму и вечно болезненный Эпикур видел эвдемонию в душевном покое, не омраченном ни волнениями, ни болью: в нем он находил высшее удовольствие и — не без внутреннего принуждения — вместе с Евдоксием выводил его из первоначального стремления всех живых существ к радости. Провозглашенное им евангелие привлекло на его сторону множество горячих приверженцев, однако встретило на своем пути и не менее страстных оппонентов. Самого опасного противника оно приобрело в лице Зенона, коего не в последнюю очередь именно расхождение с Эпикуром¹ подтолкнуло начать собственную преподавательскую деятельность. Тот, кто берет за основу влечение, общее для человека с животным, в глазах Зенона принижает человека, ставя его на животную ступень. Человек по своему физису отличен от животного, его сущность характеризуется логосом, и именно через приведение к совершенству этой сущности ему надлежит достигнуть своего назначения. Кто, по-

¹ Полемика против учения Эпикура о телесе у Хрисиппа SVF. III 20 ff., а также еще у Зенона — против учения о наслаждении как предмете первого влечения, *Диог. Лаэрт.* VII 85. Методически, однако, тот и другой действуют сходным образом: SVF. III 17.

добно Эпикуру, рассматривает дух человека только как средство к достижению животного удовольствия, лишает человеческую жизнь ее смысла. Человеческий разум несет свое назначение в себе самом. Один лишь логос может указать человеку его цель и верно сформировать его жизнь.

«Всякая сущность, — рассуждает Сенека в одном из писем (76, 8–10), — имеет свойственное ей благо, к которому она предрасположена природой и согласно которому она оценивается: виноградная гроздь — щедрость плодов и винный вкус, собака — чутье и храбрость. Что же есть собственная сущность человека? Разум. Им он превосходит животных, благодаря ему он следует богам. Если разум здрав и в полной мере развит, то с его помощью наступает человеческое блаженство».

При всем этом Зенон был убежден, что методически Эпикур поступает верно. Если требовалось определить последнюю цель человеческой деятельности, то в первую очередь необходимо было достичь ясности в отношении изначальных стремлений человеческой природы. Однако если Эпикур, как и Евдоксий, успокоился на том общем восприятии, что все живые существа стремятся к удовольствию, то Зенон впервые четко поставил себе философскую проблему: «Каково, сообразно со строением живого существа, его первое влечение, и как оно развивается у человека благодаря его разумной природе?» Ответ он дал своим учением о «присвоении», ойкейозисе, которое на все времена сделалось основой стоической этики и, безусловно, в своих основных чертах восходит к самому Зенону.

Насколько глубоко Зенон был духовно эллинизирован, лучше всего можно видеть по тому значению, которое для его этики имеет чисто эллинское понятие физиса¹. Его основополагающие

¹ В списке произведений Зенона (SVF. I 41) на первом месте стоят *Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* и *Περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως*. Второй заголовок *περὶ ὁρμῆς*, как это часто происходило, попросту взят от начала книги и едва ли является исконным. Ибо *Диоген Лаэртский*, VII 87, черпающий свои сведения из Хрисиппова *Περὶ τέλους* I, цитирует лишь *Περὶ ἀνθρώπου φύσεως*. §§ 85–89 восходят там в конечном итоге к самому Зенону, чье определение цели, как по существу, так и

со стороны формы, стало определяющим для всей Стои. Zenon und Chrysipp, S. 199.

Относительно учения об ойкейосисе Grundfragen S. 1–47. SVF. III 178–189. 146, II 845. Зенон сам заявляет у *Диог. Лаэрт.* VII 85: τὴν πρῶτην ὁρμὴν τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν αὐτό, οἰκειόσης αὐτὸ <αὐτῷ> τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς. Затем он устанавливает: τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖσθαι καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται, показывая в полемике против Эпикура, что наслаждение не есть предмет первого влечения, но всего лишь ἐπιγένημα (эта полемика еще у *Мусония* р. 89, 2 ff.), помещает человека в целое природы, однако отводит ему в нем его собственное, особое место: τεχνίτης γὰρ ὁ λόγος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς и делает вывод о том, что κατὰ φύσιν ζῆν для него равнозначно κατ' ἀρετὴν ζῆν и идентично ὁμολογία παντός τοῦ βίου, на которой зиждется εὖροια βίου. Хрисипп точнее определил самовосприятие: πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῶντι τὴν αὐτοῦ σύστασιν (сюда относятся также и отдельные члены SVF. III 179) καὶ τὴν ταύτης συναίσθησιν (так следует читать согласно *Иероклу* col. 2. 3, 20 ff., 3, 56, Арий у Стобея II 47, 13, комм. к Теэтету 5, 36 συνείδησιν Hss., ср. SVF. III 183). Он изложил воззрения Зенона с целью показать, что его формулу цели ὁμολογουμένως ζῆν следует истолковывать в смысле ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Ср. *Zenon und Chrysipp* S. 199 ff., *Grundfragen* S. 8. Тот факт, что еще сам Зенон заложил основу учению об ойкейосисе, подтверждается, кроме *Д. Л.* VII 85 и *Порфир.*, *Abst.* III 19 (*Grundfragen* 19), также *Плутархом*, *Adv. Col.* 1122с, у которого Аркесилай в качестве стоического учения предполагает, ὅτι ἡ ὁρμὴ φυσικῶς ἄγει πρὸς τὸ φαινόμενον οἰκεῖον. Ср. еще *Цицерон*, *Luc.* 131 (согласно Карнеаду).

Кроме этого, ср. *Зенон* fr. 197 (*Grundfragen* S. 10). Хрисипп SVF. III 179 οἰκειούμεθα πρὸς αὐτοὺς εὐθὺς γεγόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ αὐτῶν, SVF. II 724 καὶ τὰ θηρία φησὶ συμμέτρως τῇ χρειᾷ τῶν ἐκγόνων ὀφειδύσθαι πρὸς αὐτὰ, πλὴν τῶν ἰχθύων· αὐτὰ γὰρ τὰ κῆματα τρέφεται δι' αὐτῶν (к этому *Цицерон*, *N. D.* II 129) ... ἡ γὰρ οἰκειώσις αἰσθησις ἔοικε τοῦ οἰκεῖου καὶ ἀντίληψις εἶναι; *Цицерон*, *Fin.* III 16 ff.; Панэций у Цицерона, *Off.* I 11 (к нему восходит также и Тавр у *Геллия* XII 5, 7 ff.); Архедем у *Сенеки* ep. 121, 10–16, который защищает это учение от нападок; Посидоний, который там же 5–9 и 17–24 дает ему новое истолкование, исходя из собственного понимания природы и использует его у *Галена*, *Hipp. et Plat.* p. 459 ff. К. в борьбе против психологии Хрисиппа. Краткий очерк учения об ойкейосисе у *Музония* р. 89. 90 ff. Особенно подробно Иерокл, важно в

этические размышления содержатся в двух сочинениях: «О природосообразной жизни» и «О природе человека», причем о втором из них мы с достоверностью знаем, что здесь он исходил из всеобщего физиса, который повсюду: в растительном, животном и человеческом мирах — действует по одним и тем же законам и повсюду преследует одну и ту же цель, хоть и различными путями.

От растения живое существо отличается наличием души, чье первое проявление состоит в восприятии. Однако как только оно воспринимает нечто белое или теплое, у него появляется сознание внутреннего процесса, в результате коего оно воспринимает белое

частности для учения о синэстезисе, например, col. 6, 1 καθόλου γὰρ οὐ συντελεῖται τῶν ἐκτός τινος ἀντίληψις δίχα τῆς ἑαυτῶν αἰσθήσεως· μετὰ γὰρ τῆς τοῦ λευκοῦ φέρε εἰπεῖν αἰσθήσεως καὶ ἑαυτῶν αἰσθανόμεθα λευκαίνονμένων κτλ. О синэстезисе также SVF. II 845. Против πολυθρύλητος οἰκείωσις комментарий к Теэтету col. 7, 20 (5, 24 ff.).

Методическое значение учения об ойкейосисе для всех школ признавал Карнеад (*Цицерон*, Fin. V 17, ср. Grundfragen S. 14 ff.), а Антиох затем не только использовал в своих целях совершенно специфическую форму этого учения (*Цицерон*, Fin. V 24 ff., II 33), но даже весьма тенденциозно «вычитал» ее у «древних» — академиков и перипатетиков, а под его влиянием также и младший перипатетик, следовавший Арию у *Стобея* II 118, 6 ff., неуклюжим образом смешал стоический ойкейосис с перипатетическим учением. В недавнее время неправы были, следуя Антиоху, фон Арним, Арий Дидим и Дирльмейер. В действительности до Зенона учения об ойкейосисе не существовало (Grundfragen S. 47).

Устоявшимся термином является οἰκεῖοῦσθαι πρὸς и ἀλλοτριοῦσθαι. Цицерон переводит их как conciliari и alienari. Слова οἰκεῖος и ἀλλότριος, которые в обычном словоупотреблении относятся лишь к лицам и вещам вне субъекта, лишь Зенон изогнул таким образом, что «принадлежность» свойственна теперь в первую очередь именно «Я».

О сильном и длительном влиянии (в особенности благодаря *Цицерон*, Fin. III 16 ff.) см. у Герберта фон Шербери, Спиноза и др. в заключительной главе книги. Еще *Август Бир*, Die Seele, 1939, S. 78, говорит: «Изначальное стремление человека есть желание, т. е. воля владеть чем-либо или достичь чего-либо, что приятно или полезно. Сильнее всего эта воля выражается в стремлении к сохранению собственной личности и собственного рода».

или теплое. Таким образом, с внешним восприятием от рождения связывается внутреннее «со-восприятие», синэстезис, сознание собственного Я, и из этого самовосприятия произрастает первое активное душевное движение в направлении предмета, то есть первое стремление. Оно состоит в обращении к своей сущности, воспринимаемой человеком как собственная принадлежность и поэтому им «присваиваемой». В этом заключается ойкейосис. Поскольку же самовосприятие необходимо сопровождается чувством удовлетворения (*εὐαρέστησις*), то и любовь к себе для живого существа также является врожденной; практически же она выражается в стремлении к самосохранению, которое ищет всего, что поддерживает собственное бытие и избегает противоположного. Нечто аналогичное мы наблюдаем в мире растений¹, когда виноградная лоза словно ладонями цепляется за вбитую в землю опору, всегда избегая близости препятствующей ее росту капусты. Однако там сама универсальная природа своей силой заботливо направляет индивидуальное развитие. Она вложила в живое существо вместе с сознанием самого себя также и стремление заботиться о собственном сохранении и развитии своего существа.

Самовосприятие распространяется не только на совокупное существо как таковое. Любое животное также от рождения наделено сознанием своего телесного строения, своих членов и их естественных функций. Утенок, едва лишь вылупившись из

¹ О растениях еще Зенон у *Д. Л.* VII 85. О виноградной лозе упоминает Панэций (*Цицерон*, N. D. II 120), об утке — *Цицерон*, Fin. V 42, о детях — Посидоний (*Сенека* ep. 121, 8) — наслаждение как всего лишь *ἐπιγυνή* у Зенона *Д. Л.* VII 85. Поскольку же он рассматривал естественное отчуждение (*allotriosis*) по отношению к боли как предвестие гибели (*Цицерон*, Tusc. II 29, *Fin.* III 16), позднее большинство стоиков (за исключением Панэция, Геллий XII 5, 8, и Посидония, *Гален*, Hipp. et Plat. 460 K.) не причисляли наслаждение к *πρώτα κατὰ φύσιν*. Согласно *Архедему*, fr. 32, оно принадлежит к *πρώτα κατὰ φύσιν*, однако, подобно волосам в подмышечной впадине, не обладает *ἀξία*. Согласно *Амвросию*, ep. I 63, 13 (*Узнер*, Epic. fr. 385 a), эпикуреец Филомин (Филодем?) хотел показать, что эпикурейцы признают наслаждение как *προϋούμενον* человеческой природы.

скорлупы, ковыляет к воде и плывет. Его никто этому не учил, кроме самой природы, и ему приятна уже одна возможность поупражнять свои конечности. Однако ребенок не боится даже боли падения и не успокаивается, покуда не научится вертикальному хождению, к которому он предназначен природой. Стало быть, Эпикур ошибается, рассматривая удовольствие как предмет первого влечения. Оно есть не более чем сопровождающее чувство, возникающее, когда мы заняты какой-либо природосообразной деятельностью, или просто ведем себя в согласии с нашей природой. К развитию и поддержанию данной нам от природы сущности направлено наше первое устремление.

К этой сущности относятся здоровье, сила, красота, нормальное строение всего тела и его членов, правильное функционирование органов чувств, наконец, такие душевные задатки как память, способность к пониманию и ее осуществление в познании. Это «первые природосообразные вещи»¹, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν. Поскольку природа вложила в нас стремление к ним, они сами по себе должны быть достойны человеческого устремления. Для человека они представляют собой первые ценности. Ибо обращенность к собственному Я приводит к тому, что мы не только воспринимаем вещи внешне, но и ставим их в отношение к нашему собственному существу и, в зависимости от того, благоприятствуют они ему или нет, даем им оценку. Наряду с ойкейосисом, следовательно, врожденным для живого существа является и стремление к оценке. Последнее сперва чисто инстинктивно, и животное всегда остается

¹ О (πρῶτα) κατὰ φύσιν SVF. III 140–146. 181, Цицерон, Fin. III 16 ff., Fin. V 34 ff. (Антиох). Если Зенон уже преднашел учение о κατὰ φύσιν, то термин πρῶτα κατὰ φύσιν он создал для того, чтобы отличать это «первое» от того, что «природосообразно» для совершенного разумного существа человека. Вскоре об этом подробнее. Ср. Филиппсон (Philippson), Das Erste Naturgemässe, Philol. LXXXVII 445 ff. и Grundfragen S. 13. Напротив, нельзя с полной достоверностью установить, говорила ли древняя Стоя терминологически о πρῶτων οἰκεῖον (так у Д. Л. VII 85 и др.). Grundfragen S. 14¹. — Об ἀξία более обстоятельно позже. Ср. Цицерон, Fin. III 17 ff. (там также о том, что первые природосообразные вещи суть δι' αὐτὰ αἰρετά), особенно 20 ff. об изменении ценностей и оценок.

пребывать на этой ступени. Однако уже ребенок, благодаря способности разума, возвышается над нею, переходя от простых представлений о ценности к образованию ценностных понятий. Он постепенно узнает, что то, что способствует его существованию и поддерживает его, должно быть «полезно» или «хорошо», тогда как противоположное «вредно» и «плохо». Эти понятия сперва еще неясны и лишены четкости, а под своим бытием ребенок естественно может представлять лишь свою собственную неразвитую и преимущественно анимальную природу. Когда же затем с течением лет развивается и достигает самоосознания логос, ойкейосис начинает обращаться к нему как к истинной сущности человека и познает в чистом раскрытии разума то, что для человека поистине «природо-сообразно» и «хорошо».

Исследование о первоначальном стремлении человеческой природы, как мы видим, приводит к совершенно иному результату, нежели предполагал Эпикур. Не к наслаждению направлено первое устремление, и целью человека может быть не удовольствие или чувственность, а раскрытие собственной сущности, разума. В равной степени заблуждением является то, что Эпикур строит свою этику на естественном эгоизме человека. Бесспорно, что любовь к себе является основной чертой человеческого существа. Но ойкейосис, из которого она проистекает, имеет еще и иную сторону¹. Уже животное носит в себе любовь к своим детенышам, подобным ему, и заботится о них, исключая все

¹ Oikeiosis по отношению к ближним (наверняка еще у Зенона, ср. SVF. I 197, Grundfragen S. 11) в особенности Цицерон, Fin. III 62 ff. (Антиох Fin. V 65 ff.), Иерокл col. 9. 11, SVF. III 340—348. Любовь животных к своим детенышам (ср. также Антиох у Цицерона, Fin. II 109) еще в старой телеологии поставлен рядом со стремлением к самосохранению, Ксенофонт, Мем. I 4, 6. 7 (как дело пронойи, как у Панэция, Цицерон, N. D. II 128. 129). Этот oikeiosis всецело отличен от чисто объективного οἰκειότης у Теофраста (Порфир., Abst. III 25), ср. Grundfragen S. 13. — Человек как κοινωνικὸν ζῷον SVF. III 686. 346, Epictet III 13, 5, Цицерон, Fin. III 65, συναγελαστικὸν ζῷον Иерокл 11, 14. Беря во внимание космополис, Хрисипп SVF. II 314. III 262 пользуется определением πολιτικὸν ζῷον.

корыстные мотивы, жертвуя всеми своими выгодами, а порой и жизнью, покуда они не будут способны поддерживать себя сами. У человека же, благодаря его разумной способности, ойкейосис простирается за пределы его потомства. Он распространяется также и на прочих «ближних», описывая все более широкие круги и охватывая в конечном итоге все человечество, ибо в каждом разумном существе мы узнаем «родственника», с коим нас связывает не только внешнее сходство жизненных условий, но и естественное чувство общности, заложенное глубоко в человеческой природе. Ибо если Аристотель обозначил человека как живое существо, предназначенное для жизни в полисе, это, конечно же, для греческого жизнеощущения было слишком узким определением. Однако общественным существом, κοινωνικὸν ζῷον, человек был равным образом и для Стои. Лишь в сообществе он может существовать. На сообщество указывает ему его врожденное чувство, и в том, чтобы стать его составной частью и участвовать в совместной работе по его поддержанию, состоит задача, продиктованная ему природой и всеобъемлющим законом разума.

Здесь начинается специфически человеческая сфера нравственности¹. Для животного она закрыта. Мы охотно признаем у него предварительные ступени и аналогии, можем восторгаться верностью собаки, удивляться бойцовскому мужеству быка и петуха и признавать у пчел и муравьев известное чувство общности. Однако нравственно поступать может только человек. Лишь он — благодаря своему разуму — может целенаправленно выстраивать свою жизнь на основании твердых принципов. Лишь он живет не в моментальных представлениях, но соединяет с настоящим прошлое и будущее, видит связь между действием и причиной, при каждом действии обдумывает последствия и

¹ Специфически человеческая нравственность: особенно Панэций у Цицерона, Off. I 11 (Ant. Führert. 18). Совершенно стоически высказывается и Дион Хризостом XXIII 5, Филон, Deus imm. 47. αἰσχυρόμεθα и т. д. III 40. 42. Консенсус нравственной оценки Цицерон, Fin. V 61–64 (Антиох). Non in opinione sed in natura posita SVF. III 311 ff. Μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν, SVF. III 29–37. 310. — О связи между этическим и эстетическим восприятием Hell. Mensch 261 ff.

выносит свое решение по сообразном с разумом размышлении на основании своей общей жизненной позиции. Он выносит его свободно; однако именно поэтому он и несет за него ответственность. Лишь он, следовательно, носит в своей груди нравственное сознание, которое после одного деяния наполняет его удовлетворением, а после другого заставляет его лицо покрыться краской стыда. Таким образом, лишь его мышление и поведение подлежат нравственной оценке окружающих людей, общее мнение коих признает действия, соответствующие человеческой природе и закону разума, «прекрасными», καλὰ, а противоположные им — безобразными, αἰσχυρά, отвергая их. Ибо так эллины обозначали то, что мы называем нравственно благом или дурным. Конечно, для Зенона то своеобразное эстетическое восприятие, что подталкивало такого эллина как Платон приравнивать благое к прекрасному, было внутренне чуждым, но, тем не менее, его словоупотребление он, естественно, сохранил.

Однако нравственность не зависит от суждения посторонних; она относится к природе человека, и для Стои нет более грубого заблуждения, чем когда ее пытаются объяснить из общего соглашения, достигнутого задним числом.

Нравственный поступок порой заключается в том, что человек преодолевает естественную любовь к себе, ставя на первое место пользу сообщества. Но и тогда не может возникнуть никакого существенного расхождения с «благом». Ибо ведь от сообщества зависит и его собственное благополучие. Однако еще более важно следующее: само нравственное и есть то совершенство разума, которое должно быть высшим благом человека. «Лишь нравственное есть благо», μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν — данный постулат поэтому становится основой стоической этики.

Последовательно и прямо Зенон в сочинении о природе человека вывел из его первоначального стремления ту цель, которая определена ему в жизни. Природосообразная жизнь не может быть для него ничем иным как жизнью, сообразной с логосом. Этот же последний в свою очередь равнозначен нравственной жизни. Лишь так человек приводит свое существо к совершенству, достигая своего наилучшего состояния, arete, а посредством

ее — и эвдемонии. Ибо она не может зависеть от каких-либо внешних жизненных обстоятельств. Истинные ценности должны лежать в нас самих, и правильного душевного настроения человеку должно быть достаточно, чтобы стать на «твердую ногу в жизни», εὖροια βίου¹, как любил говорить Зенон.

Все, что виделось Зенону под этим идеальным настроем души, он обобщил в краткой формуле, гласящей, что цель человека есть ὁμολογουμένως ζῆν². Это словосочетание для нас

¹ Εὖροια βίου Зенон fr. 184 (*Diog. Laert.* VII 88. Zenon und Chrysipp 202) и вслед за ним Клеанф fr. 554 и Хрисипп.

² О формулах телоса у Зенона и его последователей Zenon und Chrysipp 199 ff. *Столб.* II 75, 11 Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε 'τὸ ὁμολογουμένως ζῆν'· τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων. οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαιρθούντες οὕτως ἐξέφερον 'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν', ὑπολαβόντες ἔλαττον εἶναι κατηγορήμα (неполное высказывание, в котором отсутствует объект; сугубо внешнее понимание) τὸ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ρηθέν. Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε 'τῇ φύσει' καὶ οὕτως ἀπέδωκε 'τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν'. ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι ἐξήνεκε τὸν τρόπον 'ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων'. Неверно говорит Диоген Лаэртский VII 87: διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Ибо Хрисипп, коему он следует, утверждал лишь, что Зенонову формулу следует истолковывать в этом смысле. Хрисипп в П. τέλους I сперва передал воззрение Зенона, затем формулировку Клеанфа и пояснил ее через κατ' ἐμπειρίαν κтл. (ср. SVF. III 12–15, в 13 неверно перенесено на Зенона) и сделал вывод (88) о том, что цель есть τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν (SVF. III 6–9. 149. 264, на самого Зенона перенесено лишь Филоном I 179). О Д. Л. VII 85–88 в целом верно еще Гирцель (Hirzel) Unterss. II 105 ff. Формула Зенона звучит у Диогена в связи с определением ἀρετῆ = διάθεσις ὁμολογυμένη (SVF. III 39. 197 ff.; Cornutus p. 17, 12. 25, 9; Климент, Strom. IV 73, 2; Плутарх, Mor. 24 d, объясненном в III 293 как διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου περὶ ὅλον τὸν βίον, ср. III 262 и constans et perpetua ratio vitae у Цицерона III 312 через ὁμολογία παντὸς τοῦ βίου (89) (после этого Альбин 29). О гомологии также Цицерон, Fin. III 21 (Schäfer S. 124 ff.), Сенека ep. 120, 11 и часто, как aequabilitas in omni vita (Сократ!), у Панэция (Цицерон, Off. I 90, Ant. Führert. 53). ὁμολογουμένος βίος SVF. III 126, ὁμολογούμενον

непереводимо. Согласно обычному словоупотреблению оно означало просто «согласную в себе самой жизнь». Однако Зенон, который, будучи иноязычным, привык обращаться пристальное внимание на «истинный смысл» слова, выбрал этот термин, поскольку в качестве главной составной части его видел слово «логос». В его школе эту формулу истолковали таким образом, что Зенон имел в виду «жизнь в соответствии с согласным с самим собой логосом; ибо несчастлив тот, кто живет во внутреннем разладе с собой». Соответственно, мы имеем право описать смысл данной формулы следующим образом: цель есть внутреннее единство под водительством логоса. Сюда входит и длительное единство образа жизни, а также, в качестве его предпосылки, душевная гармония, которая в любой момент гарантирует человеку уверенность в его действиях. Как мы видели ранее, Зенон признал в центральном органе души особую способность представления и плотского влечения, однако был убежден, что для того чтобы они обрели влияние на душу в целом, им необходимо одобрение логоса. Следовательно, гомология для него должна была заключаться в том, что разум человека был достаточно силен, чтобы сохранять свое равновесие как «*orthos logos*» перед лицом всякого влечения и в любом случае безусловно сохранять водительство над душой. Тогда само собой устанавливается единство

как качество *ἀγαθόν* у Клеанфа fr. 557. Также и Хрисипп говорил о *ἐπιστήμη*, καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα и написал монографию π. ἀνομολογίας, SVF. III 390, однако ему пришлось истрактовывать ее как несоответствие суждений, а сами эти последние представить как «части» души (III 471 a), что Посидоний, вместе со всей концепцией ὁμολογία, с полным правом отвергает как невозможное: *Гален*, Hipp. et Plat. 444 и 469 K. — Знание, согласно Хрисиппу, не есть само по себе τὸ τέλος, но πρὸς τὸ τέλος, SVF. III 25. — φύσιν δὲ Χρῦσιππος μὲν ἐξακούει, ἥ ἀκολούθως δεῖ ζῆν τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ἥ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους, *Д. Л.* VII 89. Однако, по всей видимости, лишь Хрисипп дал столь четкую формулировку воззрению Клеанфа — с тем чтобы отличить его от воззрения Зенона. Κοινὴ φύσις как исходная точка для всех этических исследований SVF. III 68.

мышления, стремления и действия, которое не допускает возникновения разлада. Подобным же образом еще Платон определил здоровье и наилучшее состояние души как гармонию душевных способностей под водительством разума. Вероятно, Зенон в качестве идеала имел перед своими глазами образ Сократа, который «всегда оставался одним и тем же» и во всех жизненных ситуациях сохранял ту же уверенность в действии и то же жизнеутверждающее настроение. И этот идеал оказывал свое действие весьма продолжительное время. Им восторгался Панэций, Катон пытался провести его в жизнь с помощью жесткого доктринаризма, Сенека безуспешно боролся за его осуществление. Так что и формулу Зенона то и дело приходится слышать вновь, несмотря на то, что даже его ближайшие ученики воспринимали ее как не особенно удачную.

В действительности мыслительное содержание, вкладываемое Зеноном в одно единственное слово *ὁμολογουμένως*, слишком велико, чтобы тому оказалось под силу его понести. Слово это стерлось в языковом употреблении. Обычный грек понимал его просто как «согласный», едва ли ощущая здесь какую-либо связь с логосом. Это хорошо понимал такой грек как Клеанф, и уже из одних лишь пропагандистских побуждений он стремился представить формулу цели так, чтобы ее полный смысл был без затруднений понятен даже непосвященным. Сам Зенон в своей книге исходил из понятия «природосообразной жизни» и своей формулировкой хотел лишь точно установить, в чем должна состоять цель для человека. Логос же, который должен был властвовать над душой, ничем для него не отличался от физиса, сообразно с разумом образующего все в мире. И Клеанф истолковал мнение своего учителя таким образом, что цель состоит в том, чтобы «жить в согласии с природой», и в соответствии с этим расширил формулировку, сделав ее общепонятной: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*. Правда, это означало некоторый сдвиг в понятии физиса. Природа из той силы, которая формирует наше существо, превращается в норму, которой нам надлежит придерживаться. И в этом уже уловим тихий голос иного жизнеощущения. Как в частности показывает

гимн Зевсу, Клеанф был религиозным человеком, имевшим потребность опереться на высшую власть, подчинившись ее норме. Именно с этим связано, что под физисом он в первую очередь подразумевал универсальную природу, тогда как Зенон выводил цель из специфически человеческой природы. Однако последняя и для Зенона была лишь частью всеобщего физиса, именно им определялось ее своеобразие. Весьма возможно, что Клеанф, давая свою новую формулировку, мог сослаться на собственное высказывание Зенона. Безусловно, что у него самого не могло возникнуть желания существенно отклоняться от своего учителя.

Для Хрисиппа формулировка Клеанфа была весьма кстати, поскольку в центральном органе души он не признавал собственного стремления, и поэтому Зенонову гармонию различных способностей души ему не без труда приходилось перетолковывать в гармонию суждений внутри логоса. Тем большую ценность он придавал доказательству того, что «жить в согласии с природой» означает не изменение, а всего лишь истолкование формулы Зенона. Он откровенно искал возможности опереться на основателя школы, заявляя, что следует не только помнить вместе с Клеанфом об универсальной природе, но и не забывать о природе специфически человеческой. С другой стороны, он установил, что для достижения ясности относительно назначения и ценностей человеческой жизни, существует лишь один путь: следует исходить из общей природы и из строения космоса. Мнение Клеанфа он объяснил так: он требует образа жизни, основанного на опыте естественного происхождения. Это, конечно, также и для него самого означало не только внешнее признание фактов, но и подчинение мировому ходу, которого требовал Клеанф. А нормативный элемент в понятии физиса он подчеркивал еще сильнее нежели последний, когда — поясняя согласие с природой — говорил, что ему надлежит следовать (*ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν*). Влияние Хрисиппа также и в этой области было столь велико, что с этих пор «жизнь в согласии с природой» стала считаться подлинно стоической дефиницией телоса, а формула Зенона была оттеснена на задний план.

Все основание этики представляет собой всецело личное творческое свершение Зенона¹. Греки настолько непосредственно жили вместе с природой и в природе, что «природосообразная жизнь» была для них издавна вещью практически разумеющейся; также и в теоретическом плане термины «природосообразные вещи» и «природосообразная жизнь» весьма употребительны еще в старой Академии и у Аристотеля. Присутствовали у них также уже и начатки учения об ойкейосисе. Вероятно, что некоторые импульсы Зенон мог воспринять именно отсюда. Однако, когда, в соответствии с этим, еще в древности платоник Антиох Аскалонский, а опираясь на него, также и современные исследователи, утверждают, что свои наиболее существенные мысли Зенон позаимствовал у академиков и перипатетиков, то тем самым неверно понимается философский смысл его учения. Проблема, которую впервые формулирует Зенон, звучит так: «Каково изначальное стремление человеческой природы? Как человек приходит к тому, чтобы применять по отношению к вещам ценностные масштабы? Какие следствия надлежит вывести отсюда о высшем благе человека и его предназначении?» И решение, которое он дает, настолько же ново и самостоятельно, как и сама постановка проблемы.

Две стороны человеческой природы

Зенон стремился развить этику, исходя из физиса человека. Однако хотя бы уже из того, что он пристально занимается физисом в обоих своих основных сочинениях, посвященных этике, мы можем видеть, сколь большое количество серьезнейших проблем таило для него в себе это понятие. Исходной точкой его

¹ Grundfragen S. 14 ff., Hell. Mensch 301. 334. *Аристотель* в De sensu I говорит, что вкусовое ощущение τὸ ἡδὺ διακρίνει καὶ τὸ λυτρὸν περὶ τὴν τροφήν, ὥστε τὸ μὲν φεύγειν τὸ δὲ διώκειν и что чувства даны живым существам σωτηρίας ἕνεκεν. Также при случае он отмечает (1178 a 5), что τὸ οἰκεῖον ἐκάστω τῇ φύσει κρᾶτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν (*Гёдекемейер*, Blätter f. deutsche Philos. 1941, 187); однако принципиальный вопрос о том, как человек приходит к тому, чтобы расценивать нечто как ἡδύ, отсутствует у него точно так же, как и выведение из συναίσθησις и οἰκείωσις.

мышления, очевидно, являлось то, что специфической сущностью человека является его логос. Несомненным для него было и то, что — как в случае с растением и с животным, так и с человеком — выносить суждение о физисе можно лишь по достижении стадии зрелости, и исходя из него следует определять его [человека] задачи и цель. Однако, тем не менее, и ребенок есть уже человек, хоть и не вполне еще развившийся. Он имеет в себе задатки разума, однако поначалу актуально в целом стоит на ступени животного. Физис, на который направлено его стремление, является в первую очередь общеанимальным; «природосообразными» для новорожденного являются нормальное состояние и нормальная функция его тела и его членов. Конечно, это всего лишь «первые природосообразные вещи», и Зенон изобрел этот термин, дабы заранее приготовить к пониманию того, что они представляют собой лишь предварительную ступень и что существует нечто более высокое и ценное, соответствующее истинной природе человека. Однако даже и для взрослого человека тело продолжает оставаться чем-то принадлежащим его бытию. Физис человека, таким образом, охватывает наряду с разумом еще и животную сторону. Конечно, эта последняя есть лишь основа и условие существования для развития его специфического существа и может оцениваться лишь как таковая; однако она все же есть необходимая часть его физиса.

Тем самым перед стоической этикой поставлена трудная проблема. Сюда же добавлялся вопрос о том, как следует мыслить себе развитие этого двустороннего физиса. Стоя учила, что логос лишь приблизительно к семи годам развивается до возможности самостоятельно функционирующей величины и достигает полноты зрелости лишь вместе с телом. Таким образом, биологически она признавала тот опытный факт, что указанный процесс происходит постепенно. С другой стороны, ее этика — согласно ее фундаментальному настрою — должна была быть рассчитана всецело на стадию полностью развитого логоса. Это вынуждало к проведению резкого водораздела между этой стадией и возрастом детства, и действительно, доктринаризм Хрисиппа дошел даже до утверждения, что все стремления взрослого

человека как функции логоса сущностно целиком и полностью отличны от стремлений ребенка. В результате даже внутри самой его школы со стороны Посидония прозвучал упрек в том, что тем самым он привносит резкий перелом в развитие человеческой природы, противоречащий всякому опыту. Но даже Хрисипп не мог отрицать, что существование разумного существа связано с животной природой, и философия, которая действительно желала быть искусством жизни, не могла пройти мимо нее, если она не хотела отказаться от введения какой бы то ни было нормы в поступках повседневной жизни.

Эта двусторонность понятия физиса с необходимостью должна была повлечь за собой далекоидущие последствия для стоического учения как о ценностях жизни, так и о человеческой деятельности. И мы не можем понять этих последствий, если не уясним для себя, что под физисом человека стоики понимают, с одной стороны, лишь его специфическую сущность, его разумную природу, с другой же стороны — включают в него и анимальную природу человека, а подчас даже имеют в виду ее одну¹.

Ценности. Благо и относительная ценность

До Зенона философия просто исходила из понятия блага. Зенон обратился к понятию ценности и исследовал его как с субъективной, так и с объективной стороны. В качестве основания всякой субъективной оценки он установил врожденное стремление живого существа полагать вещи в их отношении к его собственному Я и рассматривать их под тем углом зрения, полезны они или нет для него самого. Объективно он нашел позитивную

¹ Когда в SVF. III 140 ff. κατὰ φύσιν обозначаются как *adiaphora*, имеется в виду лишь физис человека, καθ' ὅσον ζῷον ἐστίν; когда в III 16 τὸ κατὰ φύσιν ζῆν приравнивается к τὸ καλῶς ζῆν, то речь идет лишь о физисе, καθ' ὅσον ζῷον λογικόν ἐστίν. Если τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν и *teleiosis* физиса поставляются рядом, то физис охватывает собой то и другое. В современных исследованиях этот момент должного освещения не получил. Ant. Führer. 12. — Чувства и т. д. лишь как ὧν οὐκ ἄνευ SVF. III 63. 81. 514.

ценность (ἀξία) в том, что сообразно природе живого существа, негативную же (ἀπαξία) — в том, что ей противоречит¹. В этом и состоит то «полезное» или «вредное», которое способно инстинктивно воспринимать уже животное, ища его или, напротив, избегая, и которое на понятийном уровне постепенно осваивает ребенок. Также и понятие блага имеет здесь свое происхождение; его невозможно отделить от полезного. Благо² в наиболее общем смысле есть «нечто, устроенное таким образом, что может приносить пользу», будь то непосредственно благодаря своей

¹ Об ἀξία и ἀπαξία SVF. III 124-126; Цицерон, Fin. III 20. πάντα τὰ κατὰ φύσιν ἀξίαν ἔχειν καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν ἀπαξίαν SVF. III 124. При этом φύσις в свою очередь имеет две стороны, ср. 126 ἀξίαν δὲ τὴν μὲν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν, τὴν δὲ εἶναι μέσσην τινα δύναμιν (ὑγίεια как τελικόν) ἢ χρεῖαν (πλοῦτος как ποιητικόν) συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον. Однако Цицерон в Fin. III 34 подчеркивает, что ἀξία блага отличается от прочих ценностей не только количественно, ср. SVF. III 131. ἀπαξία не обозначает контраридикторно нечто недостаточное, но прямую противоположность ценности. Об этом позже. При этом понятийно стоики различают еще абсолютную ценность, τὴν δόσιν (= «то, что за это нужно дать» — по всей видимости, выражение из торгового обихода) καὶ τὴν καθ' αὐτό (= τὴν τοῦ κατὰ φύσιν ἀξίαν), и относительную ценность, которую устанавливает ἔμπειρος при взвешивании ἀδιάρητος в их взаимном соотношении, τὴν ἀμοιβὴν τοῦ δοκιμαστοῦ. Филиппсон, Phil. Woch. 1936, 596 (против Шефера S. 42 ff.). Термины и их определения принадлежат древней Стое. Диоген Вавилонский разъяснил их, а Антипатр для борьбы против Карнеада добавил ἐκλεκτικὴ ἀξία. Относительно нее позднее. Цицерон передает ἀξία через aestimatio, ἀξίαν ἔχον через aestimatio dignum, Fin. III 20. 34. 44, Ac. I 36. Он, следовательно, думает о субъективной стороне.

² Благо: SVF. III 68-116, ἀγαθόν в общем смысле (κοινότερον) = τὸ οἶον ὠφελεῖν 74, = ὠφέλεια ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελεῖα; 75. Второе относится к разделению между ἀφ' οὗ (ἀρετὴ как πρῶτως αἰτίον), ὑφ' οὗ (= ὁ σποδαῖος ὁ μετέχων τῆς ἀρετῆς 76) и καθ' ὃ (αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις) συμβαίνει ὠφελεῖσθαι 74-76. Уступки словоупотреблению SVF. III 137. — В строгом смысле ἀγαθόν = τὸ συλλαμβανόμενον πρὸς εὐδαιμονίαν или τὸ συμπληρωτικόν εὐδαιμονίας SVF. III 73, τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ 76. καλὸν τὸ τέλειον ἀγαθόν 83.

собственной сущности, будь то опосредованно через причастность к такой сущности. В этом наиболее широком смысле и применяет данное слово обычное языковое употребление, и даже философ в своей повседневной жизни будет высказывать к нему приверженность. Однако принципиально философское познание должно держаться его потому, что понятие «блага» есть нечто специфически человеческое, введено человеком и лишь к нему применимо. Хорошо в подлинном смысле лишь то, что помогает человеку достичь своей жизненной цели. А этим в свою очередь может быть лишь что-либо способствующее его истинной сущности, логосу. Таким образом, благо следует ограничивать областью логоса и именно из нее определять его понятийное содержание.

От такого познания, конечно, весьма далеко отстоит обычное воззрение, усматривающее «блага» в богатстве, власти и других внешних вещах. Но еще Сократ в беседах вновь и вновь показывал, что последние не могут быть благом сами по себе, поскольку свою ценность получают лишь в том употреблении, которое дает им разум, и именно отсюда он делал вывод, что истинное благо может лежать лишь в нас самих, в нашем правильном настрое в отношении тех вещей, которые возможны для нас благодаря фронезису. Это наследие Сократа стоики усвоили себе без каких-либо оговорок, развив его с помощью своей философии логоса. В духе Сократа они также заявляли: «Благо есть лишь то, что делает благом человека», т. е. лишь нравственно хорошее, в котором проявляется и достигает совершенства сущность логоса¹. Ибо оно заключается в активности и во внутренней свободе, благодаря которой человек принимает решение в своих действиях и строит свою жизнь с точки зрения своей цели. Лишь это свободное решение мы имеем в виду, вынося оценки его поступкам, высказывая похвалу или упрек, говоря не просто об отдельных благих поступках, но о хорошем человеке². Еще Аристотель сущность нравственного

¹ SVF. III 151 Quod bonum est, bonos facit, ср. 80 (и еще Платон, Горгий 497 e ff.).

² SVF. III 743 τὰ μὲν ἀγαθὰ καὶ κακὰ τίθενται ἐν προαιρέσει μόνῃ, πάντα δὲ ἀδιάφορα τῷ ἰδίῳ λόγῳ φασὶν εἶναι τὰ χωρὶς προαιρέσεως ἐξεταζόμενα· τὴν

определил так, что это есть ценностное понятие, согласно коему наши действия и наше поведение признается «похвальным» или заслуживающим «осуждения». Это определение понятия стоики всецело себе усвоили и исходили из него в постижении специфически человеческого понятия блага. Поэтому они не уставали с помощью все новых и новых силлогистических вариаций диалектически доказывать, что благом может быть лишь то, что исходит из нашего собственного намерения и в качестве нашего собственного достижения заслуживает признания и одобрения, что дает нам право гордиться им; лишь оно может дать нам чистое удовлетворение, поскольку оно есть наша собственная заслуга. Однако это благо есть не что иное, как нравственное благо. Оно есть сообразное природе, протекающее по собственному закону раскрытие человеческого логоса. Таким образом мы впервые в полной мере понимаем слова Сократа о том, что ценности лежат исключительно в самом человеке. Также и эвдемония есть благо потому, что человек выстраивает себя посредством своих собственных нравственных достижений, благодаря усилиям, прилагаемым им в духе логоса¹. И сколь мало внутренняя ценность сообразного с разумом деяния снижается оттого, что ему отказывает-

δὲ προαίρεσιν τοῦτοις χρομένην δεόντως μὲν ἐπαινετὴν εἶναι, οὐ δεόντως δὲ ψεκτῆν. То, что некоторые человеческие действия суть ἐπαινετά, а другие ψεκτά, и что это предполагает свободное решение, есть основоположный факт, к которому вновь и вновь возвращаются в ходе дебатов о геймармене и свободе воли, SVF. II 988. 989. 1002–1005. Хрисипп заключает: τὸ ἀγαθὸν αἰρετόν, τὸ δ' αἰρετόν ἀρεστόν, τὸ δ' ἀρεστόν ἐπαινετόν, τὸ δ' ἐπαινετόν καλόν и: Τὸ ἀγαθὸν χαρτόν (χαρά — разумная радость), τὸ δὲ χαρτόν σεμνόν καλόν SVF. III 29, ср. 30–37. 59. Благо в III 87 получает те же самые атрибуты, что и arete в 208 (лишь ἐπαινετόν, видимо, по недосмотру, отсутствует). Ср. III 198. 309 ff. и 200 a: si rationem perfecit, laudabilis est (где ранее Сенекой употреблялось ἐπαινετόν в самом широком смысле). Ср. далее Index SVF. IV p. 52 (ἐπαινετός) и *Зенон* fr. 196.

¹ Также и эвдемония есть gloriatioe digna III 34. 59, а vir bonus может быть лишь laudabilis III 15. Стрелок из лука III 18 и 11. Автаркия нравственно благого III 49–67, I 187. Против Эпикура в стоическом духе SVF. III 35 и Антиох у *Цицерона*, Fin. II 86 ff.

ся во внешнем успехе (ведь и искусство стрелка из лука остается тем же, если без его вины из-за внешних обстоятельств стрела летит мимо цели), столь же мало эвдемония может потерпеть ущерб от неблагоприятных внешних обстоятельств. Нравственное благо есть не только наивысшее благо, но оно есть единственное благо. В этом случае оно одно должно быть способно обеспечить эвдемонию. Добродетель «автаркийна», и потому обладание ею дает уверенность в долговечности эвдемонии, которая никогда не наступит, если вместе с Эпикуром искать блаженства в удовольствии, тем самым попадая в зависимость от внешних вещей, не состоящих в нашей власти.

В одном слове «благо» для Стои поэтому сходятся воедино все ценности. Как Павел в своем гимне восхваляет силу любви, прибегая к обилию перечислений, Клеанф¹ с религиозной истовостью (так воспринимает это христианин Климент) в особом стихе воздает хвалу благу. «Строго упорядоченным» называет он его, «справедливым, набожным и благочестивым, полным самообладания, драгоценным, прекрасным и достойным, строгим и существующим по собственным законам, всегда полезным, свободным от страха, горя и боли, непоколебимым, завершенным в себе, славным, свободным от самомнения, кротким и сильным в действии, обладанием, пребывающим вечно», и еще множество иных эпитетов дает он ему, дабы пробудить в своих учениках ощущение того, что объемлет собой благо и чем оно может быть для человека.

Кроме своей собственной сокровенной глубины, человек может найти благо еще и во всеобщем логосе, в сообществе разумных существ, без коих он не может существовать и нравственно, согласно своей сущности, действовать. Дружбу с добрыми людьми и самих этих людей тоже поэтому надо рассматривать как блага², даже если они, подобно внутренним ценностям, и не

¹ Клеанф fr. 557 (у Климента, Protr. VI 72). Поскольку порядок эпитетов отчасти и в немалой степени определяется соображениями стиха (например, v. 5), в v. 7 ὀρλοῦόμενον, несмотря на его окружение, следует все же истолковывать исходя из Зенонова определения цели.

² Друзья и т. д. как ἐκτὸς ἀγαθά SVF. III 96–99. (631). Там 100–116 дальнейшая классификация благ, особенно 106. 107 τελικά, которые, в

составляют эвдемонии сами по себе, а лишь помогают ее достижению.

Это, однако, вместе с тем и единственные внешние блага, которые признаются Стоей. «Все сущее есть либо благо, либо зло, либо ни одно из двух», а поскольку лишь нравственное благо есть благо, и лишь нравственное зло есть зло, то все, что не относится к области нравственного, относится к третьей группе. Оно индифферентно, *adiaphoron*¹, так как не прибавляет ничего ни к

качестве проявлений совершенной жизни, конституируют сам телос, и ποιητικά, такие как добрые друзья и их поступки, которые способствуют достижению цели. καὶ ποιητικά καὶ τελικά суть добродетели. Подробнее у *Шефера* S. 32f, у которого, однако, далее примешивается инородный материал.

¹ *Adiaphora*: I 191–196. 559–562, III 117–168, особ. 119: διχῶς δὲ λέγεσθαι ἀδιάφορα, ἀπαξ μὲν τὰ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦντα, ὡς ἔχει πλοῦτος δόξα υἱεία ἰσχύς καὶ τὰ ὅμοια (ἐνδέχεται γὰρ καὶ χωρὶς τούτων εὐδαιμονεῖν, τῆς ποιᾶς αὐτῷ χρήσεως εὐδαιμονικῆς οὐσῆς ἢ κακοδαιμονικῆς). ἄλλως δὲ λέγεται ἀδιάφορα τὰ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικά, ὡς ἔχει τὸ ἀρτίας ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τρίχας ἢ περιττάς (позднее еще более уточнено, 122). К этому 140 (ἀδιάφορα πρὸς ὁρμὴν καὶ ἀφορμὴν). 127 προηγμένα ..., ἃ καὶ ἀξίαν ἔχει, точнее 128 τὰ μὲν πολλὴν (122 ἰκανήν) ἔχοντα ἀξίαν προηγμένα λέγεσθαι, τὰ δὲ πολλὴν ἀπαξίαν ἀποπροηγμένα, Ζήνωνος ταῦτας τὰς ὀνομασίας θεμέου πρώτου τοῖς πράγμασι (= I 192).

Еще в древнегреческом языке подчас можно встретить сложные слова, образованные с помощью префикса *ἀπο-*, с тем чтобы выразить не только отделение, но также негацию или даже противоположность, так, например, в *ἀφανδάνειν* = «быть не по нраву», *ἀπέοικε* = «неподходящий», или в *ἀπόθεος*, которое *Софокл* (fr. 245) употребляет как еще более усиленное *ἄθεος*. Ср. *Wackernagel*, *Vorlesungen über Syntax*, Basel 1924, II 182 и 296. Однако Зенон пошел гораздо дальше, и *ἀποπροηγμένον* для греческого уха должно было иметь поистине «варварское» звучание. Здесь мы вполне можем вместе с *Кильбом* (*Kilb*), *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero*, Freiburg 1939, S. 72 ff., говорить о влиянии родного языка Зенона. Далее, однако, нам следует принимать во внимание не только *ἀποπροηγμένον* и исходить не из *ἀποπρο*, но привлечь сюда же *ἀπαξία*, *ἀφορμή* (целиком и полностью негреческое выражение для негативного стремления, ведущего к разрыву с чем-л.), а также *ἀπεκλογή*. При этом посредством *ἀπο-* везде

блаженству, ни к несчастью. Однако сказанное отнюдь не означает, что эти вещи для нас совершенно безразличны, и что между ними самими нет никакого ценностного различия. Ибо в этой вненравственной области животный физис человека заявляет свои права. Ведь сама природа так создала живые существа, что иные вещи с необходимостью возбуждают стремление обладать ими, а другие — противоположное стремление. Таким образом, она сама создала ценностные различия между внешними вещами, и мы противоречили бы ей, если бы не признавали их также и для одаренного разумом человека. Конечно, мы не можем причислять к действительным благам даже «первые природосообразные вещи», такие как здоровье, телесную силу, здравый рассудок или интеллектуальные способности. Ибо они не являются нашей заслугой, не могут быть нравственно «похвальными» и при неразумном употреблении способны даже причинять вред. Они также не образуют эвдемонии из самих себя, но лишь представляют собой условия для ее осуществления. Однако о том, что они не стоят на одной ценностной ступени с болезнью и глупостью, нам свидетельствует сама природа. Конечно, некоторые вещи для нас действительно совершенно безразличны. Является ли количество волос на нашей голове четным или нечетным, не имеет значения для нашей животной природы. Впрочем, однако, из массы *adiaphora* одни выделяются физисом как позитивные, другие — как негативные; соответствующим нашей природе оказывается «предпочтение» (*προϋμένα*), враждебные же ей — «отвергаются» (*ἀποπροϋμένα*). Зенон, по своему обыкновению, прибегнул здесь к искусственным словообразованиям, ранившим любое греческое ухо. Ему была важна лишь формулировка, четко дающая понять, что хоть речь и идет о противоречивых противоположностях, но что оба понятия лежат в сфере, всецело отличной от сферы благ. «Как при дворе владыки царь стоит вне всякого сравнения, и лишь о его чиновниках может говориться, что одним сравнительно с другими оказывается предпочтение, “поощрение”, — точно так же и благо несоизмеримо

передается не простая противоположность, а именно смысловой антагонизм. — Образ придворной знати SVF. I 192. 194.

возвышается над теми вещами, которым мы во вненравственной сфере даем относительную оценку». Конечно, даже и мудрец предпочтет лучше быть здоровым, чем больным и будет делать все для поддержания своего здоровья, однако лишь в той мере, в какой это стремление совместимо с нравственной задачей. Размышление о том, следует ли избрать единственное, нравственное, благо, или же «предпочтенную» животной природой вещь, было бы бессмысленным¹. Мудрый, конечно, «примет» вторую, однако его спонтанное устремление, его «выбор» и «прибегание» будут направлены лишь на нравственное, посредством коего он единственно достигает эвдемонии. Если он достиг ее, он будет рад также и небольшому приросту внешних вещей, которые полезны для его животного бытия; с другой же стороны, если он потеряет даже и крупное состояние, это не в большей степени уязвит его, чем потеря одной драхмы. Ибо его эвдемония не затрагивается такими внешними вещами.

С помощью этого учения Зенон хотел отдать должное животному физису человека и одновременно сохранить позицию, которая единственно была для него важна, а именно — самовластность и самодостаточность логоса. Однако куплено это приобретение было ценой проведения резкой границы внутри человеческой природы и двойной оценки, ставившей под сомнение чистоту жизненной цели и единство образа жизни. Таким образом, именно это учение послужило для его противников желанным уязвимым местом, одновременно поведя к зарождению тяжелых сомнений внутри самой школы Зенона. Академики, такие

¹ SVF. III 131 αἰρετὸν μὲν εἶναι τὸ ὁρμῆς αὐτοτελοῦς κινητικόν, <ληπτὸν δέ, ὃ εὐλογίστως ἐκλεγόμεθα> (по смыслу верно дополнено Ваксмутом (Wachsmuth), ср. SVF. IV p. 88. 89 и III p. 46, 29). 132, III 142 πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν ληπτὰ εἶναι καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν ἄληπτα, ср. I 191 (Цицерон: sumenda в противоположность expetenda = αἰρετά, ср. SVF. III 132). Так же как между σκοπὸς и τέλος, стоики различают и между объектом выбора, αἰρετόν, и обладанием объектом, αἰρετέον. Подобным же образом обстоит дело и с ληπτόν, ὑπομενετόν и т. д. SVF. III 89–91, ср. Сенека ер. 117, 5. Эвдемония и κατὰ φύσιν III 60–62; προηγμένα лишь πλεονεκτήματα III 33, = commode Цицерон, Fin. IV 56, 30.

как Полемон, упрекали его в том, что, говоря о «вещах, предпочитаемых природой», Зенон по существу всего лишь вновь, но уже под другим именем, вводит внешние «блага». Тем самым они оказали серьезное воздействие на такого мужа как Аристон¹ (которому в целом последовал и его соученик Герилл), так что

¹ Учение Аристона, который, согласно Диоклу Магнезийскому, παραβάλων Πολέμῳ μετέθετο, Ζήνωνος ἀρρωστίᾳ μακρῇ περιπεσόντος (I 333, ср. Grundfragen S. 25), SVF. I 361 ff., особенно 364 introduxit autem, quibus commotus sapiens appeteretaliquid, quodcumque in mentem incideret et quodcumque tamquam occurreret, ср. 368 и Цицерон, Luc. 35. Таким образом Цицерон мог описывать лишь слово περίπτωσις, которое в SVF. II 87. 88 терминологически от αἰσθητά употребляется в противоположность к спонтанному мыслительному акту. В его позиции, по всей видимости, действительно сказывается влияние Пиррона, с которым Карнеад у Цицерона, Fin. V 23, а после него и Антиох, постоянно ставят его в один ряд (Grundfragen 67–70). Ибо для Пиррона дополнением к скептицизму, отрицающему возможность какого бы то ни было познающего или оценивающего разумного суждения о внешних вещах, служит декларация о том, что в повседневной жизни должно попросту следовать φαίνόμενα (Секст, Pyrrh. hyp. I 23, Hermes XXXIX 19 f., ср. SVF. I 368 об Аристоне: quod erit cumque visim, ages) и κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦν. — Герилл также отстаивал абсолютную адиафорию, и, точно так же как и Аристон 361, он учил, что внешние вещи следует оценивать лишь в соответствии с περιστάσεις (411). В остальном же он стремился избавиться от трудностей, отдавая должное «как одному, так и другому». От идеальной цели, которую он усматривал в знании мудрого, он отличал «подчиненную цель», ὑποτέλις, которая может быть достигнута также и средним человеком в рамках относительных ценностей. Это с полным правом навлекло на него упрек в том, что он поделил жизнь на две различных сферы (412). Ср. Гирцель (Hirzel), Unterss. II 45 ff. Против Аристона убедительно Хрисипп у Цицерона, Fin. IV 68 ff. и SVF. III 26, против Гериллова определения телоса как ἐπιστήμη III 25.

Совершенно неверно предположение Рута (Rieths) (S. 104 ff.) о том, что Хрисипп у Плутарха Stoic. Rep. 23 (= SVF. II 973) оспаривает учение Аристона. Там речь идет о совсем иной проблеме, а именно — о

в итоге он отверг относительную оценку внешних вещей как компромиссную. Даже и здоровье и красота тела от природы не имели превосходства над своей противоположностью, поскольку они при случае были способны наносить и вред. Их положительная или отрицательная ценность обуславливаются лишь внешними жизненными обстоятельствами. Так что Аристон совершенно серьезно говорил об индифферентности вненравственных вещей (для позднейших поколений философов он остался в памяти как учивший об «адиафории»), а в качестве путеводной нити признавал лишь постулат о том, что добродетель есть единственное благо. При этом он не оспаривал, что те или иные вещи вызывают у нас желание обладать ими, и что даже мудрец поддается этому влечению. Но он заявлял, что мудрец в этом случае выносит свое решение не на основании оценочного разумного суждения, но просто, как и при чувственном восприятии, реагируя на внешний раздражитель. Это была бескомпромиссная позиция, однако она означала отказ от попытки ввести принцип разума в качестве нормы для повседневной жизни. Тем самым философия переставала быть искусством жизни. Это со всей определенностью высказал Хрисипп и потому решительно встал на сторону Зенона. Тем большую насущность приобрела проблема того, каким образом в учении о действии должна быть отражена двойственность человеческой природы.

Образ жизни.

Совершенная и относительная нравственность

Всякое живое существо достигает вершины своих способностей и своего наилучшего состояния, в полной мере развив свою природу. Грек называет это именем *arête*¹. В строго философском смысле,

проблеме свободы воли, а противниками Хрисиппа являются эпикурейцы. Подробнее об этом в другом месте.

¹ ἡ ἀρετὴ τελείωσις τῆς ἐκάστου φύσεως *Хрисипп* SVF. III 260, ср. 257 и 197, где после ἡ μὲν τις κοινῶς παντὶ τελείωσις помещено разъяснение о специфически человеческой *arête* (ср. III 311). *Цицерон*, *Legg.* I 25. Ср. еще *Аристотель* 246 а 13. — πάντας ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς

правда, согласно учению Стои, это понятие — так же как и понятие блага — может быть применимо лишь к человеку, чья разумная природа обретает свое завершение в добродетели. К ней человек расположен благодаря зачаткам логоса, которые он несет в себе от рождения. Конечно, от природы он имеет в себе лишь ее «семя» и «слабые искорки», и должен возвращать свою добродетель самостоятельно. Никакой бог не подаст ему добродетель с неба ни в виде подарка, ни в качестве воздаяния за молитвы. Добродетель есть собственное достижение человека. Однако на том, что человек располагает необходимыми силами для достижения добродетели, стоики настаивают с безусловным оптимизмом. Насколько они признают наследование душевных качеств также и внутри целого рода как опытный факт, настолько же далеки они от того, чтобы делать отсюда вывод, что ребенок рождается на свет с дурной наследственностью, своего рода «первородным грехом». «Как разумное существо, человек от природы посвящает себя нравственному благу», — со всей решительностью заявил Хрисипп; зло привходит в него извне. Здесь, правда, скверные влияния настолько могущественны, что едва ли найдется кто-нибудь, способный им противостоять.

Первая причина этой «порчи», этой διαστροφή человеческого существа, лежит в самих вещах, в соблазнительном

ἀρετὴν Клеанф fr. 566 (ἀσελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους), ср. SVF. III 214 ff. (215 θεὸς ἀρετὴν οὐ δίδωσιν ἀνθρώποις, ср. III 32). — Semina и igniculi virtutum (σπέρματα καὶ αἰθύγματα), согласно Хрисиппу, в связи с учением о diastrophe Цицерон, Tusc. III 2, ср. Fin. V 18. 43, Сенека ер. 108, 8 и 120, 4. σπέρματα καὶ ἵχνη (!) однажды еще у Аристотеля 588 а 33 (по Дирльмейеру S. 52 ff. Теофраст), ср. Арий у Стобея II 116, 22; и, следуя Антиоху, Цицерон Fin. IV 17. 18 вчитывает semina virtutum в учение древних — академиков и перипатетиков; однако у них это представление никоим образом не имело конституирующего значения, тогда как в Стое оно сам собою проистекает из σπερματικοὶ λόγοι и огненной природы души. — οἰκείουμεθα πρὸς μόνον τὸ καλόν Хрисипп III 229 а. ἔξωθεν ἐπεισέρχεται ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν τὸ σύμπαλ τῆς κακίας III 235.

Относительно diastrophe, «искажение» ὁρθὸς λόγος SVF. III 228-236. Учение Хрисиппа, оспоренное Посидонием у Галена de Hipp. et Platon. 459 ff. К. Как διαφθορά у Музония р. 26, 17 Н.

привлекательном действии, которое с первого же взгляда представления оказывают на нашу душу. Изначальное стремление человека, конечно, направлено лишь на сохранение своего существа. Удовольствие и страдание суть всего лишь сопровождающие явления. Однако первое чувство, которое испытывает ребенок, покинув теплое материнское лоно, есть своего рода боль от непривычно холодного окружения, — и теплое купание, приготовленное ему, пробуждает в нем блаженное и радостное состояние. С этого момента всякий шаг на жизненном пути, начиная от первого голода и его утоления, сопровождается удовольствием и болью. И таким образом выходит, что эти сопровождающие явления пробуждают представление о том, что они сами и есть собственно достойное устремления или достойное избегания, или что в дальнейшем все, несущее удовольствие, является лишь легким соблазном, увлекающим с истинного пути.

Эта соблазняющая сила представлений (*πιθανότης τῶν φαντασιῶν*)¹ обретает сильных союзников в окружающих нас людях. Некогда, во времена расцвета полиса, демократическое самосознание находило удовольствие в той мысли, что все люди в государстве прилагают усилия к воспитанию ребенка в истинно гражданском духе. Эту мысль еще Платон в своем *Протагоре* высмеивал как опасное заблуждение. В этом стоики были с ним согласны: в действительности все обстоит наоборот. С первыми же словами матери и няньки начинается почти неосознанная, но тем более действенная и опасная воспитательная работа. Вскоре к ней присоединяются родственники, школа, общественное мнение, такие авторитеты как поэты, художники и даже органы власти. Таким образом подрастающий ребенок предоставлен воздействию непрерывного «обучения окружающим миром» (*κατήχησις τῶν πολλῶν*), который внушает ему, что подлинные блага — это удовольствие и внешние вещи, способные его доставить. Удовольствие, деньги, честь и власть — суть вещи, единственно могущие дать человеку счастье.

¹ Платон, *Protag.* 325 с ff. Цицерон, *Tusc.* III 2 f. (согласно Хрисиппу). SVF. III 229. 229 b. — διδακτὴ ἢ ἀρετὴ SVF. I 567, III 225, где, однако, подчеркивается также и различие задатков, ср. 365. 366 (εὐφύια).

Так благое семя, которое заложено в нас природой, зарастает сорняками. Добродетели можно научиться, но она требует добросовестного самовоспитания и философского наставления, с тем чтобы логос мог освободиться от ложных мнений и достичь истинного познания. Лишь когда он окреп настолько, что способен выстоять перед лицом всех соблазнов и сохраняет свободу своего действия, он как *orthos logos* способен выполнить свою задачу.

Таким образом, все зависит от познания. Мы спросим: «А где же воля?»¹ Но здесь мы приходим к той точке, где обнаруживается глубокое различие между эллинским и современным восприятием. Грек не знает — и это я показал в моем «Эллинском человеке» — никакой воли, которая бы являлась лишь психической энергией, не имеющей в виду определенного объекта. В его языке нет даже слова, которое бы в этом отношении соответствовало нашему Wille. Такое выражение, как «человек воли», на греческом можно лишь передать описательно, но никак не перевести. Конечно, грек тоже знаком с желанием и вожелением, однако лишь таким образом, что при этом ему представляется определенный предмет или деятельность, на которую оно направлено. Еще когда Гомер хочет показать, каким образом человек приступает к действию, он не говорит о его желании, но говорит формально, что тот «задался иной мыслью» (ἐνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησε), которая указывает ему цель, и отсюда для него непосредственно

¹ На проблему воли я могу дать здесь лишь легкие указания. Ср. Hell. Mensch 210 f. 304 f. Характерно, что чаще всего энергия воли получает свое выражение в дорическом λῶ, ср. λῆμα. Гомер: ἐνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησε и т. д. β 382 *Аристотель*, Эт. Ник. III 4. 5, особенно 1113 a 11: ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν. Животным свойственны *epithymia* и *thymos*, однако не *prohairesis*, 1111 b 9 ff. Еврипид, *Ипполит* 380. Эпикур объясняет воление из того, что в нашем духе появляется εἶδωλον желаемого, *Лукреций* IV 883 neque enim facere incipit ullam rem quisquam, quam mens providit quid velit ante.

«Свобода воли» заключается для Стои в том, что синкататезис, ἐφ' ἡμῖν есть решение логоса. Каким образом у римлян понятие *voluntas* замещает собой διάνοια, а *benevolentia* становится вместо εὖνοια и т. д., мы проследим позднее.

рождается действие. Никакой особой, отличной от интеллекта функции воли для этого восприятия не нужно. Платон тщательно исследует желания, возникающие внутри нас, и в соответствии с различными объектами, на которые они направляются, различает душевные способности. Однако направляются они не посредством единой воли, а через познание блага со стороны нуса, и этот последний показывает человеку, чего он в действительности «хочет», указывая ему из него самого направление для его устремления. Изучая Аристотеля, современные историки философии хоть и довольно много говорят о «воле», однако тем самым лишь привносят свой собственный образ мышления. Для Аристотеля добродетель не есть «строение воли», но душевный настрой на основании намерения, *ἔξις προαίρετικῆς*. Такое намерение, действительно, отличается от теоретического мнения и включает в себя желание, направленное на определенный объект, однако это желание возникает на основании интеллектуального акта, посредством коего мы «предпочитаем одно другому». «Ибо после того как на основании размышления мы приняли решение, мы желаем соответственно этому размышлению».

Свое наиболее яркое выражение этот образ мысли нашел в сократовском постулате о том, что добродетель есть знание о благе и зле¹. Этим Сократ хотел сказать: без знания о конечном предназначении человека и о положительных и отрицательных ценностях (*Werte und Unwerte*) невозможно вести правильный образ жизни; если же такое знание является безусловным его владением, он по своей природе не может жить иначе: он должен пытаться осуществить то, что признал за благо для себя. «Никто не заблуждается по своей воле». То, что познание наталкивается на сопротивление в нашей душе, что мы довольно часто хоть и знаем и распознаем благо, однако не претворяем его в действие, — было ему столь же хорошо знакомо из опыта, как

¹ Антисфен у Д. Л. VI 11. *Клеанф* fr. 563, *Хрисипп* SVF. III 471–473. Наряду с θεωρήματα, как и в *technai* (SVF. II 93–96), необходима συγγυμνασία, III 214 (так же следует читать и в II 129 вместо συγένεα, ср. *Негмес* LXXXIV 9²). Герилл, который в качестве телоса обозначил ἐπιστήμη, написал сочинение π. ἀσκήσεως. Ср. *Аристот* fr. 370.

«Федра» Еврипида. Однако для него было важно указать людям на то единственное, что было для них насущно, и он, как истинный эллин, воззвал не к воле, а к познанию. Трудная проблема, кроющаяся здесь, занимала как Платона, так и Аристотеля. Оба они понимали, что желания души имеют множество объектов, отличных от указанной познанием цели, и поэтому предположили внутри души различные слои и неразумную способность. Также и Зенон признавал плотские желания в качестве особой способности души. Однако для него не подлежало сомнению, что познающий логос должен не только господствовать над стремлениями, но и принимать решения относительно их развития, Хрисипп же сделал отсюда последний вывод о том, что влечения суть не что иное, как суждения логоса, вызывающие практическое действие и стремление. Тем самым в качестве основы для этической цели, указанной Сократом, была найдена психологическая теория, предназначенная как раз для того, чтобы обеспечить единовластие логоса и непреложность догмы «добродетель есть знание». «Воля» человека как особая психическая функция внутри этого воззрения не могла иметь места.

Правда, жесткий интеллектуализм, который, по всей видимости, был заложен в этом постулате, был смягчен еще сократиком Антисфеном: тот заявил, что наряду с добродетелью для блаженства необходима еще и «сила Сократа», и потому он и его ученик Диоген не уставали говорить о значении упражнения для нравственной жизни, требуя нечувствительности к боли и напряжению. Это понятие душевной силы (*ισχύς*) среди стоиков усвоил в частности Клеанф. Он обозначил добродетель как тонос — силу напряжения, которая, сама будучи сотворенной благодаря энергии животворящего огня, придает душе силу, необходимую ей для выполнения ее задач. Однако это воззрение он развил в естественно-научном сочинении, в котором говорил о телесной природе души как пневмы, а психические процессы рассматривал с физиологической точки зрения. Добродетель как функция логоса и как этическая позиция также и для него представляла собой знание. В этом же смысле и Хрисипп говорил о тоносе души, дающем логосу силу противостоять внешним соблазнам.

Также для Стои разумелось само собой, что добродетели, как всякому искусству, наряду с теоретическим знанием необходимы практическое упражнение и привычка. Но решающую роль здесь продолжал играть интеллектуальный элемент, укрепление логоса, и, говоря о его «аскезе», следует, конечно, дистанцироваться от всякой мысли об «аскезе» христианской.

Основание и предпосылка для теоретического и практического искусства жизни есть знание о божественных и человеческих вещах, мудрость (σοφία)¹, лишь немногим выпадающая на

¹ SVF. II 35. 36 (Ориген Против Цельса, III 72). σοφία = ἐπιστήμη θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων. Философия как ἐπτήδευσις λόγου ὁρθότητος SVF. II p. 41, 28, в духе Хрисиппа по *Исидору Пелусиотскому* ep. V 558. — Также и диалектика и физика суть ἀρεταί, SVF. II 35, III 281. Однако при рассмотрении практических добродетелей познание не считается отдельной добродетелью, но напротив, здесь Зенон в качестве высшей добродетели поставил phronesis, что, правда, вызвало у позднейших удивление (fr. 201 ἀπολογούμενοι δ' ἀξιοῦσιν ἐν τοῦτοις τὴν ἐπιστήμην φρόνησιν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὠνομάσθαι), и отделил от него phronesis в собственном смысле. Ибо fr. 200, по всей видимости, следует читать следующим образом (Hermes LXXIV 82): τὴν μὲν ἀνδρείαν φησὶν εἶναι φρόνῳσιν <ἐν ὑπομενετέοις τὴν δὲ σωφροσύνην φρόνησιν ἐναίρετέοις τὴν δ' ἰδίως λεγομένην φρόνησιν φρόνησιν ἐν> ἐνεργητέοις τὴν δὲ δικαιοσύνην φρόνησιν ἐν ἀπονεμητέοις. Клеанф говорит об ἰσχύς: ὅταν μὲν ἐν τοῖς φανείσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν, ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία, περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη, περὶ τὰς αἰρέσεις καὶ καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη (563). Позднейшие заменяют общий фронесис на ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν (употребляется также и в качестве определения фронесиса в собственном смысле, III 262. 265. 266) и в соответствии с этим определяют отдельные добродетели как ἐπιστήμη, а также как ἔξις. Так, *Сфер* [определяет] храбрость как adfectio animi legi summae in perpetiendis rebus obtemperans (приблизительно = ἔξις ψυχῆς τῷ κοινῷ νόμῳ ἐν ὑπομενετέοις ἀκολουθητική, ср. III 384) или как scientia rerum formidolosarum contrariarumque aut omnino neglegendarum (= ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶ καὶ οὐδετέρων III 262, ср. еще *Платон*, Лахет, 195 а) и сходным образом *Хрисипп* SVF. I 628. К Хрисиппу, по всей видимости, восходят определения фронесиса = ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων, софросинии = ἐπιστήμη αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων, а dikaiosyne = ἐπιστήμη ἀπονεμητικῆ τῆς ἀξίας

долю, в то время как большинство людей вынуждены довольствоваться лишь «философией», т. е. стремлением и усилием к достижению истинного состояния логоса. Из этого познания мира выводится знание о ценности человеческой жизни, о добре и зле. Это есть практическая жизненная мудрость, фронезис. Она вырабатывается в четырех главных направлениях. Как фронезис в более узком смысле, она регулирует наши поступки. В перенесении трудностей и опасностей она выказывает себя как храбрость (не только в битве, но и вообще всюду, где нравственное познание сталкивается с препятствиями), как душевный настрой, который, согласно определению Хрисиппа, «в терпении и перенесении без страха подчиняется высшему закону». В выборе вещей, достойных устремления, добродетель предстает как софросиния — самообладание, удерживающее все стремления в гармонии с логосом. Наконец, в общении с ближними она есть справедливость, воздающая каждому свое, то, что ему причитается. Таковы четыре главных добродетели, которые в согласии с древнегреческим восприятием различил Платон, и даже в отдельных частностях тут нельзя не заметить импульсов, идущих со стороны аттической философии.

Эти основные добродетели именно Хрисипп разделил на множество специальных добродетелей. Фронезису он подчиняет взвешенность, обдуманность, присутствие духа,

ἐκάστω III 262 ff., а возможно, что также и определение от их области действия в 264 (φρόνησις περὶ τὰ καθήκοντα, σωφροσύνη περὶ τὰς ὁρὰς τοῦ ἀνθρώπου и т. д.). Бесспорно принадлежит ему и основная часть каталогов ὑποτεταγμένα ἀρεταί (SVF. III 264 ff.), в которых естественным образом варьируются те или иные частности, либо случаются чуждые вкрапления (более всего Пс.-Андроник). Сравнительный материал у *Шухарда* (Schuchhardt), *Andronici Rhodii q. f. libelli περὶ παθῶν pars altera de virtutibus et vitiis*, Diss. Heidelberg 1883, и у *фон Арнима*, *Wiener SB., phil.-hist. Kl.* 204, 3, S. 95 ff. (слишком склонен доказывать зависимость Хрисиппа от Ликея). — Четыре главных добродетели являются еще древнеэллиническими: *Hell. Mensch* S. 113. Рядом с ними уже *Клеанф* (fr. 565) помещает другие.

Κακία как ἄνοια SVF. III 262 ff.

практический ум, целеустремленность и ловкость в изыскании средств, софросиния же — чувство порядка, благопристойность и нравственное опасение упрека, храбрости — воздержание, твердость в своей правоте, уверенность, чувство возвышенного, мужество и энергию, справедливости же, наконец — благочестие, благотворительность, гражданственность и терпимость. Все эти специальные добродетели четко отделены друг от друга, и каждой дано определение. И в этой области также уже успели поработать предшественники. Однако, если у Аристотеля и Теофраста всегда заметен живой интерес к эмпирической полноте нравственных феноменов, то у Хрисиппа мы этого почти не наблюдаем. У него в крови склонность к тончайшим различениям и педантически скрупулезным классификациям.

Однако весь этот «пчелиный рой» добродетелей — отнюдь не беспорядочное образование, набранное из самостоятельных единиц¹. Все отдельные добродетели стоят друг с другом в тесной взаимосвязи, и каждая пребывает в нераздельном единстве с прочими. Всякое храброе или мудрое действие одновременно является справедливым, поскольку оно исполняет обязанности, повелеваемые законом разума в отношении сообщества. Позднее Гекатон в духе древней Стои так пояснил это необходимое взаимоотношение, *antakoluthie* добродетелей: Всякая добродетель имеет свою специальную область, в которой завершается ее собственная сущность; она, однако, во вторую очередь служит еще и осуществлению прочих. Так, софросиния полагает меру и ставит цель устремлениям; однако без такого самообладания и ограничения не будут возможны ни храбрость, ни справедливость. И равным образом эти последние оказывают на нее обратное действие. Все добродетели в качестве общей цели имеют

¹ Σμῆνος ἀρετῶν — опираясь на Платона, *Плутарх* SVF. III 255. Сопутствие (*antakoluthie*) III 295–304. 310, особенно 297. К Гекатону восходит III 280 и 295, ср. *Филлипсон*, *Philol.* LXXXV 358 ff. Панэций сравнивает там добродетели со стрелками из лука, которые все имеют одну и ту же цель (мишень, например,), однако поражают ее в областях, отмеченных разным цветом (*Antik. Führertum* 22). τὰ θεωρήματα κοινά III 295, ибо всякая ἀρετή есть θεωρητική καὶ πρακτική III 202.

эвдемонии природосообразной жизни, и различие между ними лишь в том, что они стремятся к ее достижению разными путями. Все они наряду с практическим элементом имеют еще и теоретический, и в качестве основы равным образом предполагают знание о добре и зле.

Связь добродетелей столь тесна, что еще ученик Зенона Аристон поднял вопрос о том, можно ли вообще говорить о различных добродетелях¹. И поскольку для него не существовало ценностных различий между внешними вещами, а тем самым утрачивала значение и разница в способе, которым в них действует фронезис, он пришел к выводу, что существует лишь одна добродетель, а именно знание о добре и зле, и последняя всего лишь получает разные имена по отношению к различным предметам действия. Ему возразил Хрисипп в двух специальных сочинениях. Как существуют храбрый человек и справедливый, которых следует качественно различать, так и нам следует признать храбрость и справедливость как свойства души, которые (Хрисипп понимал свойства как телесные и сводил их к особым потокам пневмы) субстанциально отличны друг от друга. Тем не менее, также и он твердо придерживался единства добродетели. Ибо пусть то или иное свойство души проявляется сильнее, но все же все они зависимы от общего состояния гегемоникона. *Arete* как целое есть не что иное, как центральный орган души в его совершенном строении. Ибо как у каждого существа она дана вместе с совершенством его природы, точно так же у человека она есть совершенство логоса. Она сама есть не что иное, как *orthos logos*, верный духовный настрой в отношении вещей и ценностей, разумная теоретическая и практическая общая позиция, которая остается единой даже в том случае, если та или иная черта придает ей тот или иной облик.

¹ Зенону эта проблема была еще неизвестна, однако он без опасения говорил о различных добродетелях, SVF. I 200. *Аристон* I 373–376. Против него Хрисипп в четырех книгах Π. τῆς τῶν ἀρετῶν διαφορᾶς и Π. τοῦ ποιᾶς εἶναι τὰς ἀρετάς, SVF. III 256. 259 (p. 194, 15 ff.). ἀρετή для Хрисиппа есть ἡγεμονικὸν πῶς ἔχον, SVF. III 307. 75 (отсюда телесность, ζῶον и αἰσθητόν, SVF. III 305–307). Она есть τελείωσις τῆς φύσεως, ὁρθὸς λόγος = *recta ratio* III 198 ff. 311.

Как совершенная позиция добродетель есть абсолютная величина, столь же мало допускающая внутри себя большее или меньшее, как понятия прямого или истинного¹. Поэтому она должна быть одной и той же у всех разумных существ. Между добродетелью мужчины и женщины, свободного и раба, и даже человека и Бога не существует никакой разницы. Ею либо обладают всецело, либо не обладают вообще; среднего не существует. И кто однажды приобрел твердое, непоколебимое познание, составляющее ее сущность, приобрел тем самым *character indelebilis*. «Добродетель невозможно утратить» — утверждал поэтому Клеанф, и лишь весьма неохотно Хрисипп решился сделать своим оппонентам уступку, признав, что телесные состояния могут воздействовать на дух, и что если мудрый напьется вина или душевно заболеет, его *arete* перестает действовать.

В качестве совершенства нашей сущности *arete* есть самоцель². Тот, кто, подобно Эпикуру, рассматривает ее лишь как

¹ Non intenditur virtus, *Сенека ep.* 92, 24, ср. 71, 19 (non magis quam regula qua rectum probari solet, SVF. II 393, III 525 (ἀνεπίτατος). Она поэтому есть διάθεσις и в строгом смысле не ἔξις, ибо последняя допускает степени интенсивности, пусть даже отдельные добродетели спокойно определяются как ἔξεις. Рит S. 108 ff. — ἡ αὐτὴ ἀρετὴ θεοῦ καὶ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, SVF. I 564 (Клеанф), III 245–254. 526. — ἀναπόβλητος Клеанф I 568. 569, ср. III 237–244. 510. 712. 713. — Если принять во внимание то значение, которое имел совместный пир для оживленного общения и непринужденного обмена мыслями, становится понятным, что *zetema*, εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός, живо занимала стоиков, ср. *Филон de plantation* Noe 142 ff. (SVF. III 712), а также *фон Арним*, *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, Phil. Unterss. XI 101–140. Зенон считал, что всякое опьянение исключено для мудрого (I 229, ср. III 643), Клеанф считал, что оно ничем не способно повредить его твердому познанию (I 568), а царедворец Персей, напротив, считал естественным, ὅτι ὁ καλὸς κάγαθός ἀνὴρ μεθυσθεῖν ἂν (I 451). Так что здесь Хрисипп сделал своим противникам уступку (SVF. III 551 не принадлежит ему). Позднейшие выходили из положения тем, что отличали μέθη = τὸ ληρεῖν ἐν οἴνῳ от легкого хмеля, οἴνωσις (III 644).

² Против Эпикура Хрисипп SVF. III 20 ff. (в любом случае нельзя ставить *hedone* в качестве конечной цели и точки направления нашего

средство для достижения цели и принижает до уровня служанки удовольствия, тот упраздняет ее сущность и лишает человека его человечности.

Зенон также ясно определял аге́те как «совершенный в самом себе настрой», тем самым приравнивая ее к внутренней гармонии души, которая была его идеалом¹. На ней зиждятся не только душевный мир и эвдемония, но и последовательность и равномерность действия, которая во всех жизненных положениях проявляется одним и тем же образом: перед лицом искушений удовольствием или испытаний болью, деньгами или властью, на одре болезни или в бою, равно в большом и малом деянии. Ибо если добродетель однажды приобретена, она овладевает всем человеком и сказывается во всех жизненных проявлениях. «Этос, — говорит Зенон, — есть источник жизни, из коего истекают отдельные действия и который отображается даже во внешнем проявлении». Даже незначительные отправления повседневной жизни свидетельствуют о духе, что властвует над совокупным человеческим существом. Всякое действие есть тогда каторто́ма, совершенное деяние, происходящее из *orthos logos* и удовлетворяющее всем предъявляемым требованиям.

действия). Клеанф в своих лекциях рисовал недостойный образ *hedone*, которой прислуживают добродетели (I 553). Антиох у Цицерона, *Fin.* II 69, опирающийся на Клеанфа и Хрисиппа, ср. *Grundfragen S.* 76. Та же тема у *Сенеки*, *V. beata* 6 ff.

¹ *διάθεσις ὁμολογουμένη* SVF. III 197–200, ср. I 202 (= *λόγος ὁμολογούμενος*), *διάθεσις σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου περὶ ὅλον τὸν βίον* III 293 (262. 264 a E.) — Зенон 203 ἡθὸς ἐστὶ πηγὴ ἰού, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι, 204 καταληπτὸν τὸ ἡθὸς ἐξ εἶδους, ср. I 248, III 719. 730.

О катортоме, которая *omnes numeros virtutis continet* = *πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς*, SVF. III 11. 500–543, особенно 507 *qui libenter accipit beneficium, reddidit* (ср. Клеанф, П. *χάριτος*, fr. 578–580, римлянин Сенека в 517 *πρόθεσις* — например, в 581 — переводит как *voluntas*), 531 (*ut gubernator aequè peccat, si palearum navem evertit et si auri, item aequè peccat, qui parentem et qui servum iniuria verberat*), 508 (*virtus nudo homine contenta est*), 511. 517. 518. Естественно, что мудрый не делает большой заслуги из того, что храбро выносит укус мухи, SVF. III 211–213.

Сказанное верно и в том случае, если такому деянию не выпадает внешний успех. Ибо важна лишь внутренняя составляющая действия, настрой, с которым оно осуществляется. Если некто кладет свою жизнь на спасение ближнего, то для нравственной оценки его деяния безразлично, удалось ли само спасение, или нет. Тот, кто в истинном духе воспринимает благодеяние, тот благодарен, даже если не может ответить. Совершенно несуществен также и внешний объем благодеяния. Крупица ладана от нищего столь же угодна Богу как гекатомба богатого, и лепту от вдовы Зенон оценил бы так же высоко, как и Иисус. И если одна ошибка в навигации, допущенная капитаном, равно может погубить корабль, груженный как соломой, так и золотом, то и для деяний добродетели как таковых различие существует столь же мало, как и для их противоположности. Тем самым стоики отнюдь не стремятся к исключению качественных различий. Но они могут сказать и самому последнему рабу: «И ты тоже способен к совершенству. Ни для кого не затворены врата добродетели; ей довольно наного человека».

С другой стороны, внешнего свершения недостаточно, чтобы сделать деяние нравственным. Богатый человек, который, оглядываясь на общественное мнение, делает благотворительный взнос, еще не является поэтому добродетельным. Катортома есть лишь такое деяние, которое совершается исходя из твердого мировоззренческого знания, имеющего в виду нравственное назначение человека.

Светлый образ нравственного совершенства имеет свою темную обратную сторону. Она заключена не только в том, что соответствующими контрастными цветами рисуется образ порока. Стоики безусловно убеждены также, что большая часть людей никогда не достигает этого идеального нравственного состояния и потому никоим образом не способна к катортоме¹. Такая резкость может привести нас в недоумение. Однако и Павел говорит в Послании к Римлянам 14:23: «Все, что не от веры происходит, есть грех», и Климент Александрийский намеренно использует

¹ Οἱ φαῦλοι οὐ δύνανται каторθοῦν, SVF. III 520.

стоический термин для того, чтобы охарактеризовать своего идеального христианина (Строматы, VII III): «Всякое деяние гностика есть каторгома». У Павла господствует вера, у Зенона нравственное познание. Однако оба имеют одну цель: они стремятся с наивеличайшей настойчивостью указать человеку на то, что необходимо — на единый дух, главенствующий надо всей жизнью.

Этот идеал нравственного совершенства взят исключительно из духовной природы человека и рассчитан на нее; но как в учении о ценностях, так и в деяниях, искусство жизни с необходимостью должно принимать во внимание наш животный физис. Между каторгомами, абсолютно соответствующими требованиям логоса, и порочными, ошибочными поступками, ἀμαρτήματα, представляющими их противоположность, лежит широкая область «средних» деяний¹, к которой принадлежит большая часть

¹ Катеко́н: SVF. III 491–449. 500–543. Dyroff 126–150. *Бонхёффер* (Bonhöffer) II 193–233. Ant. Führertum. 12 ff. (также примеры, иллюстрирующие древнее словоупотребление 13). *Шефер* (Schäfer) S. 61–78. *Небель* (Nebel), Hermes LXX 439 ff. *Кильб* (Kilb), Ethische Grundbegriffe der alten Stoa, Freiburg 1939, 42 ff. Еще Теофраст у Геллия в одном месте I 3, 28 употребляет official = καθήκοντα, ср. NGG. 1933, 71; однако устойчивый философский термин восходит к Зенону, ср. SVF. I 230 = III 493 καθήκον φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὐλογον ἴσχει ἀπολογισμόν (ср. 494. 498), οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζῳῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα διατείνει (в отношении человека точнее согласно 494 ἀκ. ἐν βίῳ, ср. 293). ὁρᾶσθαι γάρ κατὰ τούτων καθήκοντα. κατανομάσθαι δὲ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθήκον, ἀπὸ τοῦ κατὰ τινος ἢ κειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης. ἐνέργημα δὲ αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκείον (последнее также Зенон?) III 495 = ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, ср. 498.

τέλεια — μέσα καθήκοντα (кратко вместо καθήκοντα ἃ ἐ μέσῳ ἐστὶ каторθωμάτων καὶ ἀμαρτημάτων, ср. Цицерон, *Ac.* I 37, так что καθήκοντα по существу есть определение к μέσα, довольно неуклюжее, ибо оно не является противоположностью к τέλεια; ведь не существует же трех классов καθήκοντα) III 494. 499. 522. Цицерон, *Off.* I 8. Это лучше у Цицерона, *Fin.* III 59, который perfecta officia противопоставляет inchoata (= ἀτελῆ, ср. SVF. III 522). Панэций хотел заменить μέσον на κοινόν (commune officium Цицерон, *Off.* I 8). — Против невозможного объяснения εὐλογος =

того, что мы совершаем в служении нашему животному бытию. Они не ведут непосредственно к высшей нравственной жизненной цели, которую указывает нам логос, будучи индифферентными относительно нее, т. е. не благими и не злыми в абсолютном смысле. Это, однако, не означает, что среди них нет относительных ценностных различий. Ибо они имеют разное значение для нашего животного бытия, а тем самым и для нашей совокупной природы. Подниму ли я с земли соломинку, или нет, — конечно, совершенно не существенно также и для нее. Однако, иначе дело обстоит с заботой о нашем теле и его здоровье. Ибо эта забота заложена в нас вместе со стремлением к самосохранению, и без еды и питья мы не можем существовать, а следовательно, не может функционировать и логос. Есть и пить, поэтому, и для мудрого есть одна из нравственных задач. Более того, он будет исполнять ее в духе истины с сознанием того, что тем самым он создает бытийные условия для действительности логоса. Со средним человеком дело обстоит несколько иначе; однако также и для него это «природосообразные» действия, и как существуют природосообразные объекты, самую природой поднятые до уровня относительно ценных вещей, проегмена, — точно так же природным велением является, чтобы мы стремились к этим вещам и направляли на них наше действие; и, следовательно, мы действуем вопреки природе, если поступаем иначе. Сильнее всего такое относительное ценностное различие действий сказывается в общении с нашими ближними. Вхождение в сообщество и служение его благу предписаны нам природой и, естественно,

«вероятно», данного Гирцелем — *Бонхёффер* II 193 ff. и наконец *Кильб* 52. Также и у *Цицерона*, *Fin.* III 58 *probabilis ratio* — это «убедительное» основание, соответствующее в греческом *πιθανόν*, а не = *verisimilis*. Некоторые катеконы не всегда действительны или же обусловлены *περίστασις*, *SVF.* III 496. Принятие пищи как *officium sapientis* *SVF.* III 514. Общее содержание катортомы и катекона III 498. 511. 515; Таким образом, они отличаются не своим Что, но своим Как (совершенно неверно *Небель* S. 451). Ценность катекона в параллели с *ληπτόν* *SVF.* III 498. — *πάν τὸ παρὰ τὸ καθήκον ἐν λογικῇ γινόμενον ἀμάρτημα* 499 (конец фрагмента не характерен для древней Стои).

с точки зрения нравственной должны оцениваться совершенно иначе, нежели их противоположность, — даже если они не соответствуют абсолютному масштабу.

В учении о ценностях от блага, которое мы спонтанно «избираем», поскольку оно ведет к жизненной цели, Зенон четко отделил то относительно ценное, которое мы всего лишь «принимаем». Примерно то же самое имеется в виду, когда в отличие от абсолютно совершенных действий, катортом, он называет всего лишь «природосообразные» действия, «подобающие» человеку, катеконы. Слово в обычной речи употреблялось для обозначения требований и обязанностей, предъявляемых человеку и возлагаемых на него в связи с тем или иным жизненным положением. Отсюда Зенон вывел философский термин и объяснил его тем, что подобные действия происходят не по инициативе нашего истинного существа, но просто «разумеются сами собой» как то, что «логически вытекает при данном образе жизни из нашей общей природы». Они суть действия, «сообразные с организацией нашей природы». В самом широком смысле этот термин может применяться также и по отношению к животным и растениям, следующим своим естественным условиям бытия. Однако его собственной областью употребления является человеческое, нравственное поведение. Здесь стоики употребляют слово двояко. Либо оно охватывает все действия, соответствующие нашей природе, и тем самым включает в себя действия логоса на его собственном поле, катортомы. Тогда эти последние причисляются к катеконам, однако будучи отделенными от «подобных» действий средней жизненной сферы, которые поэтому — не строго логически — кратко обозначаются позднейшими стоиками как «средние катеконы». Или же термин «катеконы» ограничивается этим вторым классом. И тогда специально так называемые катеконы противопоставляются катортомам и сущностно отличаются от них, объективно, поскольку хоть они и сообразны нашей совокупной природе, однако, в отличие от деяний добродетели, не способствуют непосредственно достижению нашей нравственной цели, субъективно же — поскольку они не исходят из совершенного добродетельного знания. В

случае с противоположными деяниями это различие отпадает: все, что прегрешает против катекона, есть как противное природе одновременно и ошибочное деяние в абсолютном смысле.

Материальная составляющая действия может быть одной и той же в катеконах и катортомах, и тогда различие заключается в том духе, в котором совершается действие. Солдат, который из любви к отчизне рискует своей жизнью, и богатый человек, который из желания помочь раздает милостыню, исполняют катекон и потому их следует нравственно оценивать выше, чем труса или скупца. Однако абсолютно благим и «прекрасным» действие становится лишь тогда, когда человек действует исходя из полного нравственного убеждения и твердого знания истинного блага и, избирая его, отставляет в сторону все прочее. Никакой нравственной ценности не имеют действия, совершаемые исходя из внешних мотивов.

«Подобающие» действия в более узком смысле, следовательно, отличаются от добродетельных, а также и от порочных, которые противоречат нашей природе. Они образуют среднюю область, в пределах которой средний человек может действовать наравне с мудрецом. Они не являются «совершенными» деяниями, однако представляют собой начатки таковых, и их следует рассматривать если не как «благие», то все же как ценные. Они суть относительно нравственные деяния. Ибо они получают свою норму от того же логоса, чье чистое развитие есть нравственное. Что сообразно нашей животной природе, отнюдь не всегда и обязательно гармонирует с нашей истинной разумной природой. Беседа и прогулка природосообразны, однако не всегда оправданы и «подобающи», а с другой стороны, подчас принести в жертву нашу данную от природы жизнь может быть нашей нравственной задачей. Как именно нам следует действовать, — может поэтому решать лишь логос. Лишь «то, что он изберет», есть «подобающее» деяние.

Различение совершенных и подобающих деяний, таким образом, совсем не означает двойную мораль. Нравственная норма лишь одна, даже если наряду с абсолютным масштабом она допускает относительный.

Желание сохранить нравственный идеал в его чистоте непроизвольно ведет стоиков к подавлению всего лишь подобающих действий. Так, Зенон дал определение, по которому подобающим является «то, что с точки зрения логоса может быть оправдано причинами». Однако эта формулировка в свою очередь имеет целью лишь пояснить, что при этих действиях побуждение приходит извне, а не, как в случае с абсолютно нравственными, инициатива принадлежит самому логосу. Она не означает, что подобающие действия всего лишь позвольтельны и нуждаются в оправдании. Естественно, что не нашему благоусмотрению решать, заботиться ли нам о своем здоровье или чтить ли своих родителей. Этого требуют природа и логос, а его веление действует для всех людей, без различия — могут ли они исполнить его в совершенном духе или нет.

Подобающие действия не являются всего лишь терпимыми, но «обязательными». Это станет нам еще яснее, если мы обратимся к их собственной сфере действия.

Человеческое сообщество. Закон разума и долг.

Нравственность в повседневной жизни.

Как физически, так и духовно, человек может существовать лишь внутри сообщества¹. Расположенность к совмест-

¹ SVF. III 308–376. *Элордуй* (Elordu) S. 135–206. Об ойкейосисе SVF. III 340–348, особенно *Цицерон*, Fin. III 62 ff., V 65 ff. (Антиох), о детях также V 42. Бог: Fin. III 66. Завещание и стихи (Trag. adesp. 513) ἐμοῦ θανόντος γαῖα μυχθήτω παρί как Fin. III 64. 65 также у стоизирующего перипатетика *Стобея* II 120, 3 и 121, 12, Grundfragen S. 30. Против Эпикура особенно Антиох у *Цицерона*, Fin II. Из того, что мы являемся членами великого мирового сообщества, следует, ut communem utilitatem nostrae anteponamus, *Цицерон*, Fin. III 64. φύσει τὸ δίκαιον SVF. III 308 ff. Определение справедливости = ἀπονεμητική τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστω берет начало из политических теорий четвертого столетия, для которых τὸ κατ' ἀξίαν νέμεῖν первоначально означало справедливое распределение гражданских прав в соответствии с заслугами. Перевод Suum cuique у *Цицерона*, Resp. III 10. 18. 24, Off. I 15 (suam cuique tribunes dignitatem еще Rhet. II 160). Cp. Staatsgedanke S. 134 и 169.

ной жизни он несет в изначальных стремлениях своей природы. Наряду с любовью к своему Я он от рождения несет в себе любовь к родителям и родственникам; он также ощущает свою связь с другими людьми, свою к ним принадлежность. Полностью уединенная жизнь означала бы для него духовную гибель. Наряду со стремлением учиться им движет также желание учить и сообщать. Уже ребенок способен испытывать радость от возможности подарить что-нибудь другим. Мы следуем природному стремлению, когда помогаем ближним, ему же следует Геракл, когда — беря на себя тяготы и подвергая свою жизнь опасности — всю свою силу ставит на службу людям. Даже Бога мы не можем помыслить лишенным беспокойного попечения, и мы, люди, простираем нашу заботу о других даже за пределы собственной жизни. В завещании мы заботимся о самом далеком будущем, и стих «Когда я умру, пусть мир горит огнем; мне нет до этого дела» отталкивает нас как бесчеловечный.

Эпикур поэтому совершенно неверно понимает человеческую природу, когда усматривает ее изначальное стремление лишь в эгоизме. Безусловно, человеку от рождения свойственно стремление к самосохранению; однако, поскольку благо отдельных членов зависит от общего блага, именно само это стремление от природы вынуждает нас заботиться о благе сообщества. Постулат «Общее благо превыше личного» есть результат не рассудочных построений, но размышлений о нашей глубинной сущности¹.

¹ Гераклит В 114. Платон Зак. 716 с. 714 а. SVF. III 314: 'Ο νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ αἰσχρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα, καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων [καὶ] τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων (τῶν — ζῴων Герхер ставит после ἡγεμόνα), προστακτικὸν Пиндар fr. 169 νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων (Stier, Νόμος βασιλεὺς, Berlin 1927). Как понял Хрисипп трудные слова Пиндара, остается неясным. Сам Пиндар с недоумением склонялся перед тем фактом, что в мире царствует закон, который и величайшее насилие возводит в справедливость (δικαίων τὸ βιαιότατον). Ибо ведь Зевс одобрил кражу

Отдельному человеку надлежит органически войти в сообщество, уважать права других и «воздавать каждому то, что ему причитается». В этом сущность общественной добродетели, справедливости. Она происходит отнюдь не из достигнутой задним числом человеческой договоренности, которая, якобы, исходя из рассуждений пользы, решила положить конец борьбе всех против всех. Она зиждется не на «установлении», но имеет свое основание в природе человека, которая с самого начала предназначила его к жизни в сообществе и которая по сей день является твердой основой общности. Если бы человек имел исключительно эгоистические задатки, то никакая «осознанная польза» и никакой страх перед наказанием не удержали бы его от того, чтобы в случае конфликта ставить на первое место собственную выгоду. От этого предохраняет лишь нравственное сознание, которое мы носим в себе на основании нашего восприятия общности. Справедливость, как и дружба, теряет свой смысл и становится практически невозможной, если выводить ее вместе с Эпикуром из своекорыстных мотивов.

Справедливость состоит не в подчинении писаному закону. Последний является действительно делом рук человеческих, результатом договоренности. Однако он различен у разных народов, может день ото дня изменяться и возводить в ранг формального права то, что противоречит нашему естественному сознанию. Он не может диктовать нравственный масштаб. Законность не есть нравственность. Отдельные законы сами должны соизмеряться со стоящей над ними нормой, которая решает в вопросе их ценности и их внутренней обязательности.

«Все человеческие законы питаются единым божественным» — заявил еще Гераклит. Для Платона Бог есть мера всех

коров Гераклом. — Объяснение Хрисиппа Дион кладет в основу своей речи *Περὶ νόμων* в качестве эпиграфа (LXXV A.), ср. *Онпель* (Oppel), *Kanon, Philol. Suppl.* XXX 4, S. 56. Ср. *SVF*. III 315 ff. (613. 614, Корнут 25, 19), особенно 325 (*Цицерон*, *Resp.* III 33) cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae purantur effugerit. Законы отдельных государств *SVF*. III 319 ff.

вещей, а божественный нус — путеводная звезда его законодательства. Также и Стоя убеждена, что всякое земное право — если и не имеет «метафизического» основания (это понятие ей не знакомо), — то все же происходит от универсальной природы, которая в лице логоса не только образует естественный мир, но и определяет мир духа и управляет им. Римский юрист Маркиан сохранил основные положения, которыми Хрисипп открыл свое сочинение о номосе (SVF III 314): «Закон есть царь надо всем, над божественными и над человеческими вещами. Он должен быть авторитетом, который определяет, что нравственно прекрасно, а что безобразно, он должен быть господином и водителем для существ, от природы предрасположенных к государственному сообществу, и вследствие этого служить руководствующим началом в определении того, что справедливо, а что нет, повелевая то, что необходимо сделать, и запрещая то, чего делать не должно». Вечный закон существовал прежде того, как появились писанные законы и государство, и этот вечный закон не может быть изменен по чьему-либо предложению или отменен вовсе, не позволяет личных исключений в результате вынесения народных решений, и непреложно действителен для всех народов и во все времена. Ибо он есть не что иное, как сам божественный разум, присущий природе, проникающий собой все разумные существа и управляющий всем их бытием. Тот, кто не подчиняется этому закону, сам навлекает на себя наитягчайшую кару, даже если он и ускользает от человеческого суда. Его не только терзает страх наказания и сознание совершённого злодеяния, но он еще и лишает самого себя своей сопричастности к человечеству, своего высшего блага; он отказывается от гармонического душевного мира, который может быть достигнут лишь в согласии с природой и в единении с логосом.

Слово «номос» первоначально включало в область своих значений нравственные и правовые воззрения, действовавшие на ограниченной территории и в среде отдельного племени или народа. Начиная с пятого столетия в номосе, поэтому, видели прежде всего человеческое установление, ставя его в противоположность имманентной, основывающейся на существе человека и на миропорядке, справедливости. Стоя сознательно

обращалась к древним временам — Хрисипп в начале своей дефиниции намекает на знаменитый стих Пиндара, где говорится, что номос есть царь над всеми: как над смертными, так и над бессмертными, — и вновь придает этому слову то торжественное звучание, которое оно имело у Гераклита. Ибо для стоического мышления на место отдельного ограниченного полиса вступает всеобъемлющий космополис, который, так же как и его предшественник, нуждается в номосе, способном связать его воедино. И этот номос не является человеческим установлением: он сам есть имманентная справедливость, данная вместе с главенством божественного логоса; он есть природное право (стоики впервые таким образом сформулировали это понятие), в равной мере обязательное для всех людей на земле. Писаное право есть лишь в той мере право, в какой оно пребывает в согласии с законом разума. Отдельные законы, нарушающие последний, не заслуживают права называться законом и не имеют нравственной обязательности для человека, даже если он, как гражданин государства, в меру своей ответственности будет им подчиняться.

Внутренней обязательностью обладает только закон разума. Он предписывает человеку лишь то, что сообразно его природе и к совершению чего призывает его логос, если он здоров телом и душой. Ибо ведь этот индивидуальный логос есть часть мирового логоса и сущностно от него не отличается. Катортому можно определить как «повеленное законом»¹, однако она есть одновременно то, что мудрый совершает по своей собственной

¹ *Плутарх*, *Stoic. Rep.* 11 (= SVF. III 520) Τὸ κατόρθωμά φασι νόμου πολλὰ τοῖς φαύλοις ἀπαγορεύειν προστάττειν δὲ μηδέν· οὐ γὰρ δύνανται κατορθοῦν. Если вообще Плутарх в этих последних словах верно передает стоическое высказывание, то оно могло означать лишь то, что закон, коль скоро он требует совершенного исполнения, по сути недействителен для φαῦλος. Однако Плутарх сам говорит, что запрет воровать включает в себя также и заповедь не воровать. *Филон* (SVF. III 519) заявляет определенно: τὸ δὲ φαῦλῳ προστάξεως χρεῖα, а согласно SVF. III 314, в любом случае не может быть сомнения, что номос повелевает всем людям то, что они должны делать и от чего воздерживаться. Именно катеконы вменяются в обязанность законом разума. Ибо мудрец не

потребности. Иначе обстоит дело со средним человеком. У него логос настолько испорчен множеством влияний, что он не имеет твердого знания о том, что сообразно его истинной природе, и потому поддается внешним влечениям. Следовательно, в случае с ним его внутреннего голоса и суждения его собственного логоса не достаточно для того, чтобы найти истинный путь. Он нуждается в водительстве закона, продиктованного всеобщим разумом.

Однако тем самым «подобающие от природы» человеку действия, катеконы, принимают совершенно иной облик. Ибо эта природа не есть испорченная природа отдельного человека, но физис, согласно коему каждому человеку как разумному существу пристало определенное поведение, независимо от того, осознает ли это он сам и верное или нет решение принимает его личный логос. Воздавать каждому свое, чтить родителей, ставить благо отечества выше блага собственного есть «природосообразно», независимо от любой индивидуальной позиции. У среднего человека верное отношение в этом случае происходит не из совершенного настроя; это не катортома, а лишь «нечто, вполне могущее быть оправданным с точки зрения логоса». Однако оно точно так же повелевается законом разума и подчинено нравственной норме. Как действие, подобающее нам в соответствии со всеобщей природой, катекон есть наш долг.

С этим понятием долга Зенон привнес в греческую этику новый элемент¹. Конечно, и эллину с давних пор было известно действие по нравственному велению, по писаным и неписаным законам, а поскольку он был человеком политическим, у него в крови было осознание того, что человек как член сообщества должен, повинаясь законам, совершать «необходимое» (τὰ

нуждается в заповеди (III 519), ведь, как это в конце формулирует сам Плутарх, οὐκ ἄλλο τι νόμος ἐστὶν ἢ ὁ τοῦ σοφοῦ λόγος.

¹ Stoa und Semitismus S. 266 ff. Ant. Führer. 13. Греческий гражданин исполняет τὰ δέοντα. Менаандр 575:

οὐ μὲν παραινεῖς ταῦθ' ὅποια σοὶ πρέπει,
ἐμὲ δὲ ποιεῖν τὸ καθήκον οὐχ ὁ δ' σὸς λόγος,
εὖ ἴσθ' ἀκριβῶς, ὁ δ' ἴδιος πείθει τρόπος.

δέοντα). Также и слово «катекон» использовалось для того, чтобы обозначить подобающие гражданину в том или ином отдельном случае обязанности. А насколько глубоко это понятие было уже прочувствовано во времена Зенона, может показать стих Менадра, в котором один герой отказывается слушать совет другого, говоря: «Как мне следует поступить, подскажет мой собственный ум: тебе нет нужды заботиться об этом». Но если Платон требует от граждан своих «Законов» повиновения, то оно есть всего лишь средство для достижения высшей цели, для эвдемонии общества, в осуществление которой всякий должен внести посильную и добровольную лепту. Его идеальное государство полностью отказывается от принуждения: оно зиждется лишь на принципе «ты можешь», на оптимистическом убеждении, что человек в своей природе имеет силу и стремление для познания и осуществления того блага, которое означает его эвдемонию.

И Зенон с воодушевлением воспринял эти эллинские мысли. Его вера также состоит в том, что человек от природы предрасположен ко благу и может исполнить свое высшее предназначение путем одного лишь чистого развития своего существа. Также и для него эвдемония есть цель, на достижение которой должно быть направлено всякое действие. Но с этим восприятием у него борется другое. Еще в большей мере, чем старый Платон, он ощущает гнетущую тяжесть того опытного факта, что в реальном мире люди почти без исключения не развивают своих разумных задатков, что они не приобретают познания истинного блага и тем самым утрачивают свою свободу к нравственному.

Тем самым и постулат «ты можешь» утрачивает для среднего человека свою действенность. Он лишен не только твердого знания, которое давало бы ему возможность совершенного деяния, но и ясности относительно того, что именно сообразно его природе и что для него есть подобающее действие. Таким образом, он нуждается в высшей инстанции, которая указала бы ему верное решение и предписала ему его действие. Эта инстанция, однако, оказывается необходимой и с еще одной, иной, точки зрения. Ибо при всеобщей фальсификации человеческого логоса великое сообщество всех разумных существ, для которых создан

космос, не может основываться на мудрости или свободном решении отдельных людей. Напротив, оно, так же как и малые земные сообщества, нуждается в таком законе, который был бы обязательным для его членов. Закон же этот может исходить лишь от божественного мирового разума, и уже в существе логоса дано то, что он должен образовывать и духовно-нравственный мир.

Таким образом, понятие долга Зенона внутренне связано со всей его философией логоса. Однако все же в нем пробивается совершенно новое жизнеощущение. Основная характерная черта эллинского существа есть стремление к свободе и самостоятельности¹, и именно в ней заложено основание для того, чтобы греческая этика выводила нравственность исключительно из физиса человека, из его собственной способности и стремления и принципиально не принимала во внимание какую бы то ни было высшую власть, извне дающую ему предписания. Миропорядок, коим полагается человеческая природа, сам божествен, а в случае сомнений Аполлон может помочь внести ясность относительно того, что есть нравственная обязанность. Однако он не полагает ей основание. Зевс, создающий нравственность с помощью декалога, был бы немыслим для эллина. Так что когда Зенон вводит в этику «ты должен» в качестве собственного принципа, это звучит не по-гречески, и мы вновь невольно вспоминаем о его негреческом происхождении. Однако если в его отечестве эта заповедь должна была означать повиновение трансцендентному божеству и религиозную зависимость этики, Зенон преобразовал ее в подчинение нравственному закону, а поскольку этот закон ничем не отличается от того, что разум предписывает человеку в его собственном сокровенном существе, автономия нравственности остается незыблемой. Из сплавления веры в высшую силу, которой подвластны человеческие деяния, с эллинским познанием физиса — возникло философское понятие долга, которое Зенон открыл для западного мира.

От современного понятия долга стоическое, конечно, отличается тем, что оно охватывает собой гораздо более широкую

¹ Hell. Mensch S. 301.

область¹. Даже еда и купание входят в обязанность мудреца, и в глазах Панэция всякое упущение в соблюдении правил приличия, любая даже малейшая небрежность в походе, осанке или речи есть прегрешение против катекона. Ибо под это понятие подпадает все, что сообразно нашей человеческой природе и обосновано с точки зрения логоса. Однако постепенно понятие сузилось, и его стали применять преимущественно по отношению к тем действиям, что вменяются нам в обязанность внутри сообщества законом разума, даже если этому противятся эгоистические стремления, происходящие от животной природы. Такому развитию в еще большей мере поспособствовали римляне, переняв это стоическое понятие и приравняв его к своему *officium*. Об этом мы поговорим позднее.

Сообщество, внутри коего мы рождаемся, есть сообщество человеческое, и здесь стоики, сами представляя собой тип эллинистического народного смешения, становятся толковниками нового жизнеощущения, воспринимающего всех людей как принципиально равных². Пусть человечество в результате множественных влияний разделилось, пусть существуют различия между народами и племенами: все это несущественно в сравнении с тем фактом, что все люди как разумные существа резко отличаются от любого животного, что они имеют одно и то же физическое и духовное строение, те же задатки и стремления и ту же предназначенность к нравственному образу жизни. Эратосфен,

¹ SVF. III 514. Панэций у Цицерона, Off. I 126 ff.

² Равенство всех людей особенно у Цицерона, Legg. I 29–32 (безусловно древняя Стоя). Эратосфен у Страбона I 66. О рабстве Аристотель, Pol. I 4–7, SVF. III 349–366 (также об аристократии), Эпиктет I 9. 13. Servus = perpetuus mercennarius Хрисипп SVF. III 351. Рабство еще в пятом столетии сделалось проблемой, а в 366 г. Алкидам сказал следующие слова (fr. I): ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός· οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πελοίηκεν — правда, это касалось лишь освободительной борьбы греческих мессенцев против Спарты. Постулат ἄνθρωπος ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδεὶς (SVF. III 352) достиг полноты своей притягательности лишь благодаря Стое. Corp. Jur. Instit. I 2, 2. Hell. Mensch S. 393 ff.

испытывающий влияние Стои, резко отвергает разделение людей на эллинов и варваров, представляемое Аристотелем, как народное надмение. Лишь по внутренней ценности можно оценивать человека, и эта ценность не должна зависеть от принадлежности к определенному народу. Для Аристотеля было еще догмой, что варвар как духовно низестоящий по своей природе предназначен для рабства. Стоя противопоставила ему постулат, позднее принятый в обиход римскими юристами и постепенно распространившийся в западном мышлении: «От природы ни один человек не раб; все рождены быть свободными». Стоя дала понятиям «раб» и «несвободный» новое, духовное содержание: «Лишь тот раб, кто сам делает себя служителем своих похотей и внешних вещей; лишь тот свободен, кто сохраняет свою внутреннюю независимость и потому способен вести свою жизнь по собственному усмотрению». Здесь, однако, решают не какие-либо внешние жизненные обстоятельства, но один лишь душевный настрой, внутренняя позиция человека по отношению к своему окружению. Как существует лишь духовная аристократия, так могут существовать лишь духовные свобода и рабство.

Именно поэтому стоики совершенно далеки от мысли всецело отменить рабство юридически. Ведь человек может выполнять свою нравственную задачу и жить блаженной жизнью, даже если он рожден в цепях¹. Однако отсюда следует, что долг господина — обращаться со своими рабами как с людьми. Эпиктет, сам рожденный рабом, даже требовал, чтобы мы видели в каждом рабе своего брата, происшедшего из того же божественного семени, что и мы сами. Таково жизнеощущение эпохи цезарей. Однако уже для Хрисиппа раб отличается от свободного поденщика лишь длительностью своей службы. На него также распространяется естественное чувство общности, которое мы испытываем по отношению ко всем людям.

Такое общечеловеческое восприятие подготавливается и всем умонастроением эпохи. Его примеры мы можем встретить и в Афинах, в комедии Менандра. Поэт гораздо теснее связан

¹ Hermes LXXVIII 270 ff.

с родной землей, чем его современник Эпикур, и его персонажи — подлинные афиняне. Старое, прежнее чувство гражданственности в них давно угасло; однако «человечность», в которую оно превратилось, расширившись и углубившись, все же несет в себе совершенно иные черты, нежели эпикурейское сознание физиса отдельного человека. Философ знает лишь одну цель — обеспечить человеку душевный мир, и вместе с Демокритом он призывает не нарушать его суетой частных или общественных хлопот и вмешательством в чужие дела. У поэта же простой гражданин Хрем считает своим долгом заботиться о душевном благополучии едва знакомого ему соседа и в передаче Теренция (Heaut. 77) обосновывает это постулатом, звучащим как протест против эпикуровского эгоизма: «*Ното сум: humani nil a me alienum puto*». «Я человек и ничто человеческое не считаю себе чуждым». Сам настрой, а также словесное выражение, в частности слово «чуждый» (ἀλλότριον), которое для Стои есть терминологическая противоположность понятию «принадлежащий» (οἰκεῖον), так непосредственно приводят на память стоицизм, что здесь вполне допустима мысль о прямом влиянии. Во всяком случае, именно Стоя своим теоретическим обоснованием впервые придала этому восприятию общечеловеческого всю его силу, окончательно преодолев греческую ограниченность собственной народностью.

Из сообщества разумных существ, естественно, исключены животные¹, и против пифагорейцев и их товарищей по мировоззрению, которые по религиозным мотивам запрещали употребление в пищу мяса, стоики упорно защищали то положение, что по отношению к животным у человека не существует ни правовых, ни нравственных обязанностей. Даже Посидоний, отстаивавший существование последовательности ступеней живых существ, ничем не поколебал этого учения своей школы.

И напротив, к сообществу разумных существ принадлежат боги. Мир есть огромный полис, объемлющий в себе людей и богов, объединенный и утвердившийся, подобно тому как земные

¹ SVF. III 367–376. 705. Посидоний Д. Л. VII 129.

государства утверждаются земным законом, на законе разума, обязательном в равной степени для всех¹. Именно благодаря этой мысли космополитическое мировосприятие, начиная с пятого столетия зарождавшееся в Элладе (слово «космополит» впервые ввел в употребление, по всей видимости, киник Диоген) приобрело новое, более глубокое, значение. Этот «великий полис» представляет стойку не только внешнюю замену конкретного отдельного государства: он превращается для него в религиозное переживание, впервые дающее человеку полное сознание его богоподобия и величия, но вместе с тем и собственной ответственности.

Насколько глубоко Зенон был охвачен этой всеобщей идеей человечества, лучше всего свидетельствует его *Политейя*², написанная им еще в бытность учеником Кратета. Сочинение было задумано в дополнение к одноименному сочинению Диогена; в нем еще живо киническое неприятие человеческих условностей

¹ SVF. III 333–339. *Κερστ* (Kärst) II 114 ff. Диоген Д. Л. VI 63. Сократ от космополитизма был бесконечно далек.

² О Зеноновой «Политейе» кроме SVF. I 222. 248. 252. 259–270 в особенности фрагменты *Φιλοδέμα* Περὶ τῶν Στοικῶν в *Par.* 339 и 155 у *Κρένερτα* (Grönert), *Kol.u. Men.* S. 53 ff., который выступает против стоических попыток отмежеваться от этого труда, под конец даже доказывая подлинность Диогеновой «Политейи», а также то, что на нее опирались Клеанф и Хрисипп. Особенно отталкивающе SVF. I 256. Как *θαιμασιῆς τῶν ἀρχαίων*, который, однако, желает оказывать влияние и на свою эпоху, *Ζήνων* col. 18, 21. 15, 19. 18, 5 ff. (*ἀρχαῖοι* — это, вероятно, не Антисфен и Диоген). — *μηδὲν ὑμῶν ἀποκέρφεται* SVF. I 257, однако, по всей видимости, относится лишь к гимнастическим упражнениям, какие были обычными для Спарты, во многих отношениях служившей для Зенона образцом (261. 263), несмотря на то, что он отвергал роскошные гимназии (267). — В целом ср. *Залин* (Salin), Платон und die griechische Utopie, 1921, S. 181 ff.; Staatsgedanke 69. — О «кинизмах» Хрисиппа, а также Клеанфа и Зенона (I 254) SVF. III 743–756. 638. 645 (некоторые допускают кинизм κατὰ περίστασιν). Ἀρενομίξια I 249, Зенонова характеристика настоящего ученика I 246, ср. 245. Относительно 247 ср. *Виламовиц*, Antigonos v. Kar. 115 (правда, ἐχρήσατο он, пожалуй, дает слишком уж невинное истолкование).

и презрение к культурным благам, однако с ними уже связываются платоновские мысли, симпатии к идеализированной Спарте и настроения, вызванные мировой Империей Александра. Из всего этого вырастает образ идеального общества, якобы некогда жившего в прекрасном, еще не тронутым современным разложением, незапамятном прошлом. Человечество еще не разделилось на государства и общины: люди жили в единении, подобно мирно пасущемуся стаду, руководимые одним лишь законом разума, тогда еще незамутненным действовавшим в них самих. Нужды в писаных законах еще не явилось; как у Платона, не существовало ни брака, ни личной собственности; равным образом не было ни денег, ни судов. Почетом была окружена одна лишь добродетель. Мужчина и женщина считались равными и даже носили одинаковые одежды. Не было и культовых храмов, ибо человеческие руки не в силах выстроить божеству достойное жилище. Бога чтили не посвящая ему дары, но в духе истинной нравственности. Истинным и божественным покровителем был Эрос, объединявший всех в дружестве, любви и свободе.

Эта «Политейя» не задумывалась как предложение практической реформы; она (как и множество бывших тогда в ходу государственных проектов) была мечтой и грезой, которая, правда, как определенно заявлял Зенон в своем введении, могла служить идеалом и путеводной звездой человеку настоящего.

Утопические мысли, развиваемые здесь Зеноном, давали его противникам желанную возможность атаковать его уязвимые места, тем более, что — будучи учеником Кратета — он чувствовал обязанность вести обсуждение в полной откровенности, в частности трактуя вопросы пола с отталкивающей даже для нас грубостью. Конечно, мы не должны позволять враждебной полемике, норовящей вырвать те или иные отдельные высказывания из контекста, замутить наш взгляд. Даже о Хрисиппе рассказывали, что он одобрял брак Эдипа со своей матерью, отвергал понятие кровосмешения, ссылаясь на пример животных, проповедовал каннибализм и безо всякого пиетета обсуждал вопросы погребения. В действительности за всеми подобными высказываниями,

если отвлечься от его склонности к диалектической игре и к далекой от жизни, фанатичной последовательности, — стоит вопрос о том, имеют ли конвенциональные воззрения основание в природе и дают ли они человеку абсолютный нравственный масштаб, или нет. С этой целью в разговоре о погребении он упоминает о том, что тело не является самым умершим, и что воззрения народов на этот предмет, так же как и на любовь к мальчикам, и на многие другие, — весьма разнятся. Он также уточняет, что в случае крайней нужды употребление в пищу человеческого мяса могло быть единственным средством к поддержанию жизни. Был им сконструирован и случай, когда в мировой катастрофе остались в живых лишь один мудрец со своей дочерью, и задан вопрос, не будет ли в этом случае их нравственной обязанностью вступить в супружеский союз для продолжения рода на земле? Выступая против обычаев, по его мнению неоправданных, Хрисипп действительно подчас указывал вместе с киниками на «естественное» поведение животных: однако он решительно предостерегал от того, чтобы просто вести себя по их примеру. Еще Зенон до него причислял гомосексуальную любовь к адиафорам. Однако внутри этих адиафор существовали ценностные различия, и от своих слушателей Зенон требовал не только интеллектуальных способностей, не только ухода за телом и избегания любого женоподобного украшения, но и подтянутости и мужественности, стыдливого и нравственного поведения, сторонящегося любых соблазнов. Ему претили чрезмерно ревностные последователи, демонстрировавшие свое презрение ко внешним вещам тем, что переставали мыться.

Эрос как чувственную связь между учителем и учеником Хрисипп ценил столь же высоко, как и Сократ, коему он стремился подражать. По примеру последнего он «охотился на юношей, способных к добродетели»¹. Но и у него самого в эросе

¹ Эрос: SVF. III 716–722. 650–653, I 248, = θήρα ἀτελοῦς μὲν εὐφυοῦς δὲ μεираκίου πρὸς ἀρετήν. 719. 717, = ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον 716 ff. (716 τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἶδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν. ἐπιβολὴ = ὁρμὴ πρὸ ὁρμῆς SVF. III 173). От нее четко отличается аффект как ἐπιθυμία σωματικῆς συνουσίας SVF. III 397, вместо чего

выражается отнюдь не чувственность и сексуальное влечение, а стремление воспитывать и поучать. Эрос для него есть «непроизвольное стремление к обретению дружбы, пробуждаемое видом красоты; красота же есть душевная способность, видимая взгляду воспитателя во внешнем проявлении, пусть даже другим оно и покажется отвратительным.

Говоря о Зеноновой «Политейе», нам всегда следует иметь в виду, что она стремилась достичь воздействия как целое, как изображение идеального общества, в котором все отдельные черты происходят из единого духа и не могут быть осуществлены в каком-либо совершенно иначе устроенном мире. В этом же самом сочинении Зенон заявлял, что его мудрый, живя в настоящем, будет сообразовываться с действующим общественным устройством, женится, обзаведется детьми и будет исполнять свои обязанности гражданина.

Тем не менее, в работе, по-видимому, оставалось достаточно соблазнительного и вызывающего неприятие, так что позднейшие стоики считали необходимым извинять ее как юношеское произведение, написанное еще «на хвосте у собаки», или даже вообще объявлять ее неподлинной. Во всяком случае, они от нее отмежевывались, и, в частности, глубоко эстетически чувствующий аристократ-Панэций резко выступил против любых кинизирующих наклонностей.

Перед сиянием космополиса померкли все отдельные государства. К греческому полису семит Зенон вообще не мог иметь глубокого внутреннего отношения; а в том, что нововозникшие

Стобей (что, пожалуй, вернее) предлагает (ib. 394) ἔρως σφοδρός (396 текст поврежден, 395 неверно). Различал ли Хрисипп оба рода эроса терминологически, нельзя сказать с уверенностью. Ср. Цицерон, Tusc. IV 70. 71, а также Hermes XLI 350, далее Плутарх, Comm. Not. 28. — Панэций против кинизирующих стоиков, которые с некоторыми оговорками стоят за постулат *κινεῖν τὸν σοφόν*, SVF. III 638. 645 (к ним принадлежал его товарищ по школе Аполлодор, fr. 17), а также против самого Зенона и его постулата *ὁ σοφὸς εὐθυρρήμωνῆσει* (SVF. I 77) у Цицерона, Off. I 128., Ant. Führertum 75. — *γαμῆσειν καὶ παιδοποιῆσθαι τὸν σοφόν* SVF. I 270, ср. III 611. 616.

царства представляли собой произвольные и недолговечные образования, ежедневно и наглядно убеждала современная история. Тем не менее, стоики даже и в этих отдельных государствах усматривали нечто ценное, ибо, по их мнению, те соответствовали потребностям человеческой природы (Хрисипп, как и Аристотель, иногда обозначал человека как существо, предназначенное для политической общности), и признавали, что они являют собой, пусть и несовершенный, но все же образ великого человеческого правового сообщества¹. Эта мысль даже привела их к новому политическому познанию. Аристотель в качестве государственной организации знал лишь свободный греческий полис, и он едва удостоивал взглядом иные политические образования, называя их «народными объединениями», этнами. Стоики распространили понятие полиса также и на новые царства, тем самым впервые создав общее понятие государства. И если Аристотель как чисто этически мыслящий грек определил полис как автаркийное человеческое сообщество, имеющее своей целью благую жизнь, то стоики впервые на передний план поставили правовой момент. Государство для них есть «множество людей, живущих на одной территории и управляемых одним законом».

В глазах стоиков ценность отдельных государств должна была зависеть от того, насколько их писаное право было созвучно всеобщему закону разума². Политический строй самих государств по сравнению с этим отступал на задний план. Стоикам близок

¹ τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων *Хрисипп* III 314, правда, прежде всего в отношении космополиса, σπουδαῖον ἢ πόλις I 587 (Клеанф), III 327. 328. 318. 613. Аристотелевское определение полиса 1252 b 27. Определение, данное Стоей III 329 (ср. 327. 328): πλῆθος ἀνθρώπων ἐν ταῦτῳ κατοικοῦντων καὶ ὑπὸ νόμου διοικούμενον.

² Идеал государства Антисфена Staatsgedanke 66 ff. μικτή (*SVF*. III 700) как лучшая politeia впервые была обозначена, пожалуй, лишь Панэцием. — πολιτεύσεσθαι τὸν σοφόν, ἄν μὴ τι καλύῃ *SVF*. III 697 (*Хрисипп* в П. βίῳ I), а также еще *Зенон* I 271. Ср. III 616. То, что главы школ избегали политики, [ставит им в упрек Плутарх], *Stoic. Rep.* 2. *Антигон*: ἡ βασιλεία ἐνδοξος δουλεία *Элиан*, V. Н. II 20. *Антигон*: ἡ βασιλεία ἐνδοξος δουλεία *Элиан* V. Н. II 20.

унаследованный от сократиков (и в особенности от Антисфена) идеал мудрого монарха, подобно пастуху, управляющего человеческим стадом. Мысль о равенстве немало благоприятствовала демократии. Позднее, под влиянием приобретенного политического опыта, Панэций охарактеризовал смешанный государственный строй как наиболее справедливый и лучший. Практически слушателями Зенона были позже ставший царем Антигон, а также Сфер, ставший советником Клеомента в деле возрождения ликурговского космоса; демократ же Хрисипп советовал своим слушателям избрать карьеру монархического чиновника, и этому совету последовал Персей и многие другие. Важен был лишь дух.

В общем и целом, по отношению к конкретному государству стоики занимали гораздо более благоприятствующую позицию, нежели афинянин Эпикур. Если этот квиетист, нуждаясь в государстве как гаранте его личной жизни, все же «подобно паразиту, питался с чужих столов» (Эйкен) и предостерегал своих сторонников от вмешательства в политику (ибо все еще находились глупцы, из честолюбия и идеализма бравшие на себя тяготы и беспокойства общественной жизни), то стоики ощущали свою ответственность по отношению к конкретному обществу, и служение ему рассматривалось ими как долг, «покуда ничто не мешает его исполнению». Конечно, это довольно растяжимое понятие. Зенон, Клеанф и Хрисипп, живя в Афинах на правах чужестранцев, уже тем самым были исключены из политической жизни; более того, они еще и не испытывали к ней личной склонности. Однако бесчисленное количество их учеников избрали для себя государственную службу, и среди них немало таких как Антигон, смотревший на свое царствование как на почетное служение целому.

Такому мужу, как Хрисипп, ближе всего в качестве жизненного содержания были исследование и преподавание¹. Однако существование ученого, который, не заботясь о сообществе, всего лишь следует своим склонностям, казалось ему не более чем утонченной разновидностью жизни утех. Он был убежден, что и наука должна служить целому. В древнем споре о жизненном идеале стоики

¹ SVF. III 702. 701–704. 685–687. λογικὸς βίος следует предпочитать θεωρητικὸς и πρακτικὸς 687.

занимали среднюю позицию. Человек должен вести жизнь, предписанную ему его природой разумного существа, а эта последняя требует соединения теории и практики. Это соединение может быть осуществлено различным образом, в том числе его может осуществить и доцент, посвящающий себя обучению и воспитанию юношества. Одновременно он должен будет исполнять и свои гражданские обязанности, правда, остерегаясь при этом деловой суетливости, в которую свойственно впадать иным политикам.

Но и во всем остальном стоики ориентируются исключительно на реальную жизнь и ее требования¹. Они стремились к простому образу жизни. «Чечевичная похлебка» и аскетизм Зенона вошли в поговорку. Однако даже и для таких скромных нужд философу нужны деньги. Так что Хрисипп в своей основательной манере описал различные возможности получения дохода и заявил, что если философ сам не является царем, он может кормиться от этих источников, также имея возможность зарабатывать себе на жизнь исполнением общественной должности, или принимать пожертвования от богатых покровителей. В частности, в отличие от аристократа Платона, однако вполне в духе своего времени, он считал вполне саморазумеющимся для философа принимать плату от своих учеников, не боясь рассуждать даже о том, следует ли вносить ее перед занятием или после него. Сам он не помышлял о том, чтобы собирать сокровища, однако в полемическом задоре мог позволить себе не вполне благопристойный парадокс, что мудрый, подобно уличному мальчишке, трижды сделает кувырок через голову, если сможет заработать этим один талант.

Брак и рождение детей² стоики считали гражданским долгом, а прелюбодеяние рассматривалось ими как тяжкий проступок против человеческого сообщества. За женщиной теоретически признавались те же способности к *arete*, что и за мужчиной, однако практических выводов из этого положения древняя Стоя

¹ SVF. I 239, III 706–709 а. 714. факт Зенона III 709 а, лично о нем I 4. 5. — Добыча средств к существованию: III 685–689 (688 κοβιστήσαι). 701 (плата).

² SVF. I 270. 244, III 727. 729. О женщине III 253. 254. Клеанф написал *Περὶ τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἀνδρὸς καὶ γυναικός*.

не делала. Она ориентировалась исключительно на мужчин. В общину Эпикура входило множество женщин; у Зенона же не было ни одной слушательницы. Всякий раз, как речь заходит о естественной склонности родителей к детям, о материнской любви в частности не произносится ни единого слова.

В особенности интересовали Стою вопросы воспитания¹, представляющего собой средство противодействия дурным влияниям, коим ребенок подвержен с самого начала своей жизни. Следовательно, и воспитание должно начинаться с самого рождения. Даже няньку следует выбирать с величайшим тщанием, ибо уже ее песни и сказки (как и у Платона, первичное воспитание прибегает к иррациональным средствам) должны быть наполнены педагогическим духом. С ранних лет в детях следует пробуждать чувство ответственности. Преподавание обычных образовательных дисциплин, которое Зенон в своем идеальном государстве объявил ненужным, Хрисипп, в противоположность Эпикуру, рассматривал как ценное. Венцом же воспитания может быть лишь целенаправленное развитие логоса посредством занятий философией.

Дружба в Стое не носит столь пылкого характера, как в общине Эпикура². С тем большей остротой в адрес последнего звучат

¹ Из книги Зенона Π. τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας SVF. I 233 ff., в особенности 246. Также III 732—741. Относительно ἐγκύκλιος παιδεία Зенон I 259 и против него Хрисипп III 738. Ср. Элордуй 180—194. *Виль Рихтер* (Will Richter), L. Annaeus Сенека, Das Problem der Bildung in seiner Philosophie, München 1939, 14 ff. Предположение *Дироффа* (238 ff.) о том, что *de puer. educatione* Пс.-Плутарха восходит к Хрисиппу, было неверным.

² SVF. III 21. 43. 348. 723. 724 (ἐκτὸς ἀγαθόν). В строгом смысле ἐν μόνοις τοῖς σοφοῖς ἀπολείπουσι φίλιαν 630—633 (Censent sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos у Цицерона N. D. I 121 возможно лишь после Посидония — Гейнеманн II 156 — исправлено в SVF. III 626). Против Эпикура со стоическими доводами Цицерон, Fin. II 78. 79. — ἡ φιλία συμφωνία καὶ ὁμόνοια SVF. III 661 с обстоятельными и глубокими пояснениями Панэция, Ant. Führertum 38. — Π. χάριτος написано Клеанфом (578—580), π. Χαρίτων (с педантичной аллегорезой) Хрисипп III 725. 726. 507, ср. II 1081. 1082, позднее особенно Гекатон, у которого кое-что заимствует Сенека de benef. Об этом позднее. Корнут с. 15.

заявления о том, что любая попытка вывести дружбу в конечном итоге из эгоистических мотивов отрицает саму ее сущность. Она берет свое начало из природоданной склонности к нашему ближнему и находит свое завершение в духовном сообществе, в полном единстве мировоззрения и умонастроения. В идеальной форме эта цель осуществляется лишь у мудрецов. Однако на практике стоики признали дружбу и среди прочих людей, и с особым предпочтением говорили даже о духовном союзе «харит», способном принять в себя и чужих, при условии, что их добровольное служение в любви будет оказано и принято в истинном духе.

В своих сочинениях о катеконах¹ стоики касались всех частностей человеческой жизни. Даже вопрос о том, позволительно ли при совместной трапезе тянуться за лучшим куском, не был забыт. К сожалению, в обсуждении нравственных тем у них зачастую приметным образом дает себя знать склонность к казуистике и диалектической изощренности. Однако извинением при этом может служить тот факт, что, как правило, стоики смотрят на вещи с наиболее принципиальной точки зрения. Для любого, даже и самого незначительного, повседного действия определять норму должен логос.

Проявления душевных недугов и их исцеление

Предпосылкой для всякой верной оценки, всякого верного действия является здоровье логоса, в твердом знании о добре и зле находящего силу сопротивляться любым внешним влияниям, ведущим к заблуждению. Там, где такое здоровье отсутствует, логос утрачивает свою сущностную свободу, подвергаясь страданиям, *πάθη*.

Слово *rathos* произошло из самых глубин эллинского существа, всецело призванного к активности и самостоятельному действию, все же процессы, при которых импульс приходит извне, а субъект ведет себя пассивно, воспринимающего как

¹ SVF. III 711. *Эпиктет*, Ench. 36. О казуистике у Диогена и Антипатра позже.

«страдание». *Pathos*¹ есть изменение, претерпеваемое телесным организмом под внешним воздействием, или, во всяком случае, идущее вразрез с его самостоятельным, естественным развитием. Пафос есть также всякий душевный процесс, вызываемый извне. В философии это слово употреблялось двояко. Позитивисты называли так чувственные восприятия, в которых мы испытываем «воздействие» вещей, а также простые ощущения радости и боли, и такое словоупотребление принял не только скептик Пиррон, но даже и Эпикур. Вместе с тем данное слово употреблялось и в отношении более сложных процессов высшей душевной жизни, страстей, носящих в эпикуровской терминологии имя душевных «нарушений», *ταραχαί*. В этом смысле слово устойчиво обосновалось в частности в риторике и — благодаря Горгию — в поэтике, означая, что слушателя необходимо не только убеждать разумными доводами, но что, вместе с тем, следует извне пробуждать в нем такие переживания как гнев, сочувствие и страх. Отсюда Аристотель перенес это понятие в этику, обозначив *pathe* наряду с действиями как область этических добродетелей, отказавшись, однако, провести между ними четкое разделение. Лишь Зенон окончательно придал слову характер термина, основательно из-

¹ Hell. Mensch 339. О понятии *πάθος* у киренаиков (*μόνα τὰ πάθη καταληπτά*), у Пиррона, который, по всей видимости, ввел в употребление термин *ἀπάθεια* (у позднейших киников он практически не встречается; Стильпона Сенека в ер. 9, 1 ставит рядом со сторонниками апатии, однако не относя его к их числу) и у *Эпикура* (fr. 260, часто в ер. I *πάθη καὶ αἰσθήσεις*) ср. *Hermes* XXXIX 15 ff. *Gorgias*, Hel. 9 (*NGG*. 1920, 167 ff.). *Аристотель*, *Eth. Eud.* 1220 b 12 (ср. *Eth. Nik.* 1105 b 21): λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν φόβον αἰδῶ ἐπιθυμίαν, ὅλως οἷς ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἡ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη καθ' αὐτά. *Аспазий* к *Eth. Nik.* p. 44, 19 H: τῶν δ' ἐκ τοῦ Περιπάτου τῶν παλαιῶν παρ' οὐδενὶ εὐρίσκομεν ὀρισμὸν τοῦ πάθους. В списке сочинений Аристотеля книга *πάθη α'* стоит среди сочинений по логике; правда, в заголовке π. παθῶν ὀργῆς это слово представлено не в своем техническом употреблении (*Д. Л.* V 24. 23). Книга *Ксенократа* π. παθῶν (p. 157 n. 29 H), по всей видимости, была связана с его учением о том, что, в противоположность Божеству, демоны, благодаря наличию у них души, подвержены *πάθη* (fr. 23 ff. и *S.* 78 ff. H). Ничего более определенного сказать невозможно.

учил сущность аффектов и отвел учению о пафосе определенное место внутри этики. Ибо аффекты, согласно его воззрению, представляют собой серьезнейшую опасность для самоопределения логоса и нравственного образа жизни.

Для Зенона восприятия и простые чувственные ощущения суть врата, через которые в человека проникает внешний мир¹. Однако у него они — преимущественно физиологические

¹ Относительно учения об аффектах Зенона и Хрисиппа Zenon und Chrysipp S. 187 ff. (также против Филиппсона, Rh. M. LXXXVI 140 ff.). SVF. I 205–215, III 377–490. — Диоген Лаэртский VII 110 цитирует одну книгу π. παθῶν; однако Посидоний в любом случае уже не был с нею знаком (Zenon und Chrysipp 194¹). Главным античным источником в том числе и Зенонова учения является трехтомное систематическое сочинение Хрисиппа π. παθῶν и его θεραπευτικός (об отношении друг к другу этих сочинений ср. Hermes XLI 352). Оба они известны нам благодаря Галену de Hippocrate et Platone, который в целом перенимает критику, выдвинутую в адрес Хрисиппа Посидонием в его книге π. παθῶν I, однако, кроме этого привлекает и сам Хрисиппов Therapeutikos, ср. Пос. 537 ff. — Учение об аффектах в представлении Хрисиппа лежит в основании также и новостоического источника — Цицероновых «Тускуланских бесед» III. IV, однако в них оно претерпело существенную трансформацию под воздействием критики Посидония. Этот факт, выступая против моего утверждения о том, что речь здесь шла лишь о своего рода «новом издании» (Hermes XLI 321 ff.), доказали Раббоу (Rabbow) S. 142 ff. (ср. GGA. 1916, 549) и Филиппсон, Hermes LXVII 245 ff. Подробнее о Цицероновом варианте позже.

Доха как ἀσθενῆς συγκατάθεσις SVF. I 67, II 90, III 380 (imbecilla assensio). Зеноновское определение πάθος I 205. 206. πτοία 206 (III 378. 476. 663). Ζήνων οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς ἀλλὰ τὰς ἐπιγινόμενας αὐταῖς συστολάς καὶ διαχύσεις ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις ἐνόμιζε εἶναι τὰ πάθη I 209 (О sne I 130). Против него Хрисипп III 461 показывает, ὥς ἄμεινον εἶη (это всего лишь вежливая форма противоречия, Zenon und Chrysipp 194) κρίσεις ὑπολαμβάνειν αὐτὰ καὶ οὐκ ἐπιγινόμενά τινα ταῖς κρίσεσιν. Формулировка проблемы, естественно, восходит к Хрисиппу, и мы не знаем, пользовался ли термином κρίσις Зенон. — Отдельные аффекты как dochai у Зенона fr. 212. — Чувственное значение συστολή и т. д. особенно четко у Александра Афродисийского de anima p. 77: ὧν γινόμενων συστολῶν τε καὶ ἐκτάσεων περὶ τὸ σύμφυτον πνεῦμα. Относительно ранних ср. Платон.

процессы, которые лишь тогда приобретают значение для души, когда достигают ее сознания через *phantasia* в центральном органе. Лишь после того как человек обретет представление о том, что пища вкусна и к ней следует стремиться, а телесная боль есть зло, и в душе начнется движение в направлении представляемого объекта, — возникает то или иное чувство или желание, которые Зенон объединил в понятии «стремления» (*óρμη*). Это движение берет начало от особой способности души, однако может развиваться лишь в том случае, если логос, дав свое согласие, признает действительность данного представления. Если логос здоров и силен, то он, конечно, одобрит представление о том, что пища природосообразна, а боль противна животной природе; однако он никогда не посчитает, что при этом речь идет о подлинном благе или подлинном зле, к которому непременно должно стремиться или коего непременно нужно избегать. Если он дает свое согласие из-за недостатка силы сопротивления, то это «слабое, болезненное согласие», *doxa*; стремление же, развившееся после такого согласия, является «неразумным» не только потому, что происходит из алогической способности души, но именно потому, что оно упраздняет природосообразное господство логоса, оно есть «неразумное и противное природе движение души» (*ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ψυχῆς*), а поскольку оно претупает границы, которые положил бы ему здоровый, нормально функционирующий логос, оно есть «стремление, переходящее меру» (*πλεονάζουσα óρμη*). Тем самым, однако, стремление становится пафосом, претерпеванием, в котором логос утрачивает свою свободу, склоняется перед внешним впечатлением, предоставляя последнему главенствующее влияние на внутренний мир человека, на его чувствования и действия.

Следствием этой уступки является бурное, необузданное движение души, которое Зенон сравнивает с беспокойным полетом испуганной птицы (*πτοία*). Это движение не только уничтожает природную гармонию душевных сил, но и сопровождается

Пир, 206d *εὐφραίνόμενον διαχεῖται* — *λυπούμενον συσπειράται*. Поздние, такие как Филопон к аристотелевскому *de anima* p. 259 extr., поясняют оба выражения на примере поведения улиток.

физиологическими действиями. Когда мы говорим о подавленном настроении и разбитости, об экзальтивных и депрессивных состояниях души, то это для нас образные выражения. Зенон употребляет подобные же слова. Но поскольку душа в его понимании телесна, они имеют у него первоначальное, чувственное значение. Как сон он объясняет тем, что пневма души от поверхности тела возвращается к сердцу, точно так же его следует понимать совершенно буквально, когда он говорит о том, что в аффекте душевная пневма сжимается или поднимается, что она свободно растягивается или сгибается под напором давления извне. То, что происходят с душевной пневмой одновременно с беспокойными страстными движениями, — суть не что иное, как физиологические изменения.

Давая определения отдельным аффектам, Зенон среди прочего просто обозначает их как *dochai*. Это, однако, не означает, что он понимал их как действия самого логоса. Платон также иной раз говорил о страхе и уверенности, что они суть *dochai* будущих вещей, хотя он, безусловно, не рассматривал их как интеллектуальные процессы. Также и для Зенона в этом случае *docha* есть всего лишь сокращенное выражение, к которому он мог прибегать, не боясь быть неверно понятым, поскольку в общем определении аффекта он еще раньше ясно высказал свое воззрение. Тот факт, что он сущностно не приравнивает пафос к согласию логоса, то есть к *docha*, но лишь рассматривает его как явление, представляющее собой следствие такого согласия, — ясно установил Хрисипп, именно в этом пункте с ним разошедшийся.

Это воззрение на сущность аффекта, по всей видимости, в целом было в точности сохранено непосредственными учениками Зенона¹. Во всяком случае, Клеанф также исходил из того, что

¹ Клеанф SVF. I 570 (Zenon und Chrysipp 195), ср. в «Гимне Зевсу» 22 ff. (глупцы отвращаются от логоса и ὁρῶσιν ἀνευ νόου ἄλλος ἐπ' ἄλλα) и fr. 526 (логос — волшебный корень, побеждающий пафос и лишаящий его силы). Согласно fr. 557, благо ἁφοβὸν ἄλπον. О взаимодействии с телом 518. — Аристон знает четыре главных аффекта fr. 370 и борется с ними (350). П. παῖδων пишут Герилл и Сфер, π. ἀπαθείας — еще будучи стоиком, Дионисий Гераклеяский, ср. 434, где он, так же как и Хрисипп, где

аффекты ведут свое происхождение из алогической способности души. Еще Посидоний с полным правом сделал такой вывод из стихотворения Клеанфа, в котором тот вывел гнев и логос беседующими как равноправные партнеры. Кроме этого, мы еще слышим, что Клеанф в качестве доказательства телесности души приводил тесное взаимодействие души и тела, проявляющееся как раз в аффектах, когда мы при телесном повреждении испытываем душевную боль, а с другой стороны, испытывая стыд или страх, краснеем или бледнеем.

Лишь Хрисипп подверг учение Зенона глубокому пересмотру на основании своей строго монистической психологии¹. Для него, как мы уже видели, центральный орган души представлял собой чистый логос, который — в зависимости от своей существующей на данный момент определенности (как ἡγεμονικὸν πῶς ἔχον) — исполняет различные функции, то представляя, то давая согласие, то вынося теоретическое суждение, то оценивая. Вместе с оценивающим суждением, однако, для него непосредственно дано стремление. Поэтому Хрисипп определил его уже не как движение души в направлении объекта, а как движение интеллекта, дианойи, рассматривая его как род синкататезиса. Жажда

он объясняет гнев как οἰδήμα и как некую разновидность epithymia; после своего отступничества он учил: τὸν πόνον φευκτὸν εἶναι τὴν δ' ἡδονὴν σκοπὸν καὶ τέλος. Также и для Персея мудрый есть ἀπαθής (449).

¹ Хрисипп (ἡγεμονικὸν πῶς ἔχον, влечение и т. д.): Zenon und Chrysipp 182 ff. 187 ff. *Плутарх*, *Virt. mor.* 3 = SVF. III 459 νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τι καὶ φύσει [ψυχῆς] τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἔξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίγνεσθαι καὶ ἀρετὴν καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ, λέγεσθαι δὲ ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὁρμῆς ... πρὸς τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἰροῦντα λόγον ἐκφέρηται· καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καιρῶμην προσλαβούσης. *cap.* 7 φασὶν οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος ... ἀλλ' ἐνὸς λόγου τροπὴν ἐπ' ἀμφοτέρα .. ταυτὸν ἐστὶ τῆς ψυχῆς ᾧ πέφυκεν ἐπιθυμεῖν καὶ ὀργὴν καὶ φόβον καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα δόξας εἶναι καὶ κρίσεις πονηράς κτλ. *Ср.* III 382 (οἱ ἀπὸ Ζήνωνος, в действительности Хрисипп и господствующее после него учение) и критику Плотина III 6, 3.

денег, таким образом, по своей сути есть для него суждение «деньги достойны устремления», а боль — согласие с представлением, что с нами случилось несчастье. То же самое, естественно, относится и к пафосу, который есть разновидность стремления.

Поэтому Хрисипп самым решительным образом выступал против академико-перипатетического учения о том, что наряду с логосом в душе присутствует и некий алогон, из которого происходят стремления. «Логос и аффект не происходят из разных источников, но они суть видоизменения души ко благу и ко злу» — говорит Сенека в духе Хрисиппа (*de ira* I 8, 3), и если у него еще могло казаться, что душа есть нейтральный орган, охватывающий собой то и другое, то Плутарх со всей возможной ясностью передает учение Хрисиппа следующим образом: «Патетикон и алогон не отделен от логоса каким-либо специфическим своеобразием или своей природой, но та же самая часть души, которую стоики называют дианойей и гегемоником, претерпевает полную перемену в аффекте; она не имеет в себе ничего алогичного, но лишь называется «неразумной» в случае, если из-за чрезмерного стремления увлекается в сторону, противоположную решению логоса. Ибо пафос есть логос, который дурен и необуздан вследствие превратного и ошибочного суждения, ведущего себя с ожесточением силы». «Пафос не отличен от логоса, но это один и тот же логос, изменяющийся в обе стороны. По своей природе он есть тот же орган души, посредством которого она желает и сожалеет, гневается и опасается. Ибо желание, гнев, страх и все подобные движения чувства суть мнения, *doxai* и дурные суждения, появляющиеся не в какой-либо отдельной способности души, но представляющие собой движения и уступки, согласия и стремления гегемоникона в целом».

Хрисипп знал, что такой грубый интеллектуализм должен был натолкнуться на недоверие и протесты. Именно поэтому он пытался показать, что и обычное сознание ощущает это изменение, и что опыт дает ему подтверждение¹. Мы спокойно говорим, что

¹ SVF. III 475 (также *Eurip.*, *Medea* 1078). 478 (*Eurip.*, *Alkestis* 1079). Стих ἔα μ' ἀπολέσθαι τοῦτό μοι νῦν συμφέρει у *Плутарха*, *Virt. mor.* 446 а и *Посидоний* *Пос.* 615). Когда Хрисипп здесь, как и всюду, говорит о ἐξίστασθαι

некто во власти аффекта пребывает «не в себе», «не в своем уме», «вне себя», становится «неузнаваем». При страстном возбуждении мы говорим, что «вышли из себя», испытали «экстаз», говорим о «любовном сумасшествии» и «женском безумии» (*Weibertollheit*). Действительно, во власти аффекта человек становится «другим». Самый благоразумный человек в гневе срывает свою ярость на бездушных предметах. Влюбленный напрочь забывает о всех своих принципах и, испытывая муки, не хочет слышать никаких разумных увещаний. Он отказывается в повиновении логосу, более того: он сознательно от него отворачивается. Именно этот отход от логоса есть для Хрисиппа сущностный признак аффекта, отличающий его от логически неверного суждения. И, тем не менее, при этом отходе логос никоим образом не исключается: скорее, сам этот отход представляет собой сознательное решение, интеллектуальное суждение. У страсти своя собственная диалектика; она способна даже сознательно избирать то, что признает вредным. «Дай мне умереть! Это как раз и есть то, что мне полезно!» — восклицает в комедии отчаявшийся. Медея осознает, какую беду повлечет за собой ее замысел; однако она дает волю своей ненависти к Ясону, и это происходит в результате ее разумного решения. Адмет понимает всю бессмысленность терзаний по смерти Алкесты, однако сознательно предается своему горю.

Говоря о печали по умершему близкому, Хрисипп тонко подмечает еще одну черту аффекта, приобретающую для него особое значение: не только ритуалы погребения (глаза Хрисиппа видели множество безутешных стенаний по умершим и отчаянных выражений скорби, обычных на юге и в еще большей степени на востоке), но и общее поведение перенесших утрату показывает, что траур они воспринимают как долг почитания и, возможно, даже

(*τῶν παλαιῶν κρίσεων*), то за этим поневоле слышится «экстаз». — SVF. III 462 τὸ γὰρ ἄλογον τοῦτι λεπτέον ἀπειθὲς λόγῳ καὶ ἀπεστραμμένον τὸν λόγον, καθ' ἣν φoράν καὶ ἐν τῷ εἶναι τινὰ φαμεν ὡθεῖσθαι καὶ ἀλόγως φέρεσθαι ἄνευ λόγου κρίσεως· <καὶ γὰρ οὐχὶ> εἰ διημартημένως φέρεται καὶ παριδόν τι κατὰ τὸν λόγον, ταῦτ' ἐπισημαίνόμεθα, ἀλλὰ μάλιστα καθ' ἣν ὑπογράφει (Ζήνων) φoράν (ср. 476 и 389). Следовательно, ἀποστρέφεσθαι τὸν λόγον представляет собой лишь позднейшее объяснение Хрисиппа.

как подчинение божественной воле¹. Отвлечшись на мгновение от своей боли, они тут же вновь насильственно вызывают в себе аффект. Лишь на этом пути страдание достигает своей полной силы и господства над человеческой душой. Этот опыт Хрисипп распространяет и на другие аффекты. Лишь через убеждение, что предаваться пафосу есть нечто природосообразное и приличествующее нам, сущность пафоса приходит к совершенству, и именно этим объясняется тот факт, что пребывающий в аффекте отвергает все разумные увещания. Одновременно, однако, выясняется, что этот отход от логоса как убеждение сам содержит

¹ Цицерон, Tusc. III 61–73, особ. 72, ср. полемику Посидония у Галена, Hipp. et Plat. 397 K. = Пос. 612 ff. и определения отдельных аффектов SVF. III 391 ff. Указание на мудрых и προκόπτοντες, которые, несмотря на приключившееся с ними величайшее зло или благо, все же не впадали в аффект, поскольку у них отсутствует ощущение его обязательности (Пос. 613, ср. Цицерон, Tusc. III 68), вероятнее всего происходит от Посидония, ср. Rabbow 160¹. — Объяснение, данное Хрисиппом Зеноновым определениям SVF. III 462, ср. 476. 478 (образ бегущего лишь Посидоний заменил на бег по наклонной плоскости). πάν πάθος βιαστικόν SVF. III 389, ср. 384. 390. Решающей при этом является величина представляемого зла, ср. Пос. 613 и Гален р. 417 K (= SVF. III 481): κατὰ γὰρ τὴν γνῶμην αὐτοῦ μᾶλλον ἢ μεγάλου κακοῦ ἢ ἀνυπομονήτου ἢ ἀκαρτερήτου, καθάπερ αὐτὸς εἶωθεν ὀνομάζειν, τὴν λύπην εἰρῆσθαι δόξαν, οὐ προσφάτου. Следовательно, величину Хрисипп не воспринимал в качестве собственно определяющего признака, поскольку она представляет собой лишь причину для решающего момента, который есть мнение об обязательности аффекта. Это сделано лишь в Tusc. III Цицерона: aegritudo est opinion magni mali praesentis, et quidem recens opinion talis mali ut in eo rectum videatur esse анги (25; отсюда и расположение книги; от воззрения Хрисиппа отходит в особенности согласование обоих признаков в 61: ad hanc opinionem magni mali cum illa etiam opinion accessit, oportere etc.). IV 14 magnum отсутствует так же как и в SVF. III 391 и 394. — Равным образом и слово σφοδρός, которое Хрисипп употребляет для описания страстности аффектов (SVF. III 459. 468. 475), у новых перипатетиков становится определяющим признаком (ὁρμή σφοδρά), ср. Цицерон, Tusc. IV 26 об aegrotatio: opinatio vehemens. Ср. также ὁρμή ἀθρόως φερομένη SVF. III 479 и ὁρμήν (δρεξιν Hss.) ἀθρόως ῥελτικὴν πρὸς τὸ τυγχάνειν 441.

в себе суждение. В нормальном, природосообразном состоянии логос, конечно, никогда не вынес бы такого суждения. Поэтому пафос действительно можно вместе с Зеноном определить как «неразумное и противное природе движение души».

Основанием для такого отхода от логоса является та сила, с которой устремляется на нас внешнее впечатление, представление о непомерном благе или зле, имеющем решающее значение для нашей жизни¹. Если это представление приходит к логосу, который сам по себе слаб и не имеет силы сопротивления, оно берет верх над ним, вынуждает его согласие и неистово и всецело увлекает его за собой. Так что стремление может развиваться беспрепятственно, и подобно тому как бегущий в противоположность идущему утрачивает власть над движениями своего тела, точно так же в аффекте логос человека увлекается его стремлением и уже не в силах установить для него ни границы, ни меры. Именно это, по его мнению, имел в виду Зенон, говоря о «переходящем меру стремлении».

Хрисипп формально сохранил определения Зенона и, как и всегда, преподнес свое воззрение как истолкование учения мастера. Греческий язык предоставлял ему некоторое право на такое объяснение, ибо ведь «неразумное движение» означает не полное отсутствие логоса, но лишь его ухудшение и болезненное изменение. Однако уже Посидоний возражал ему, что подобное изменение никогда не может зайти настолько далеко, чтобы логос отошел от самого себя и тем самым упразднил свою сущность, и, безусловно, с полным правом он предполагал, что Зенон употреблял это слово в том смысле, в каком оно естественным образом должно было пониматься, а именно, как обозначение возникающего независимо от логоса и противопоставляющегося ему движения. Еще явственнее мы можем ощутить давление,

¹ Полемика Посидония против Хрисиппа, *Гален*, de Hipp. et Plat. 368 ff. = Пос. 610. 611. Неверно вычитывает *Рейнгардт* (Reinhardt), Poseidonios 297 ff., что Хрисипп отказался от этиологии; против этого NGG. 1921, S. 173 ff. О значении *ἄλογος* сам *Гален* там же с. 383 (ср. *Телем* р. 55, 2 Н., который еще и приводит *ἀτράχηλος* в качестве примера портящей дело α).

которое испытывает на себе Хрисипп, в том способе, каким он берется истолковать второе определение Зенона. «Переходящее меру стремление» предполагает, как так же справедливо возражает ему Посидоний, два фактора, из которых один определяет меру, а другой ее преступает. В психологии Зенона это выражение без труда объясняется, ибо для него стремление в своем происхождении и сущности отлично от суждения рассудка. Если же, напротив, как Хрисипп, сделать суждениями сами аффекты, то тем самым определение теряет смысл. Ибо суждение, которое само есть действие логоса, может быть названо истинным или ложным, ошибочным или превратным, однако не может переходить меру, полагаемую тем же логосом.

В действительности и сам Хрисипп, как бы ни пытался он сохранить формальное единство с основателем школы, рассматривая сущность пафоса, определенно заявил, что в одном важном пункте считает необходимым отойти от него¹. Зенон видел сущность аффекта не в суждении самого логоса, а в бурном страстном движении, которое развивается сразу же после слабого согласия логоса и сопровождается изменениями в душевной пневме. Хрисипп также признавал эти физиологические явления и придавал им такую важность, что даже различал в соответствии с ними отдельные аффекты (чуть позже об этом подробнее). Однако он видел в них лишь вторичные явления, вызываемые логосом в душевной пневме. Ибо они вызываются суждением, которое в

¹ Аффекты как κρίσεις SVF. III 456. 462. 459. Против Зенона особенно 461. ἐπιγινόμενα ταῖς κρίσεσιν, в которых Зенон видит сущность аффекта, являются, согласно Галену р. 429 (SVF. III 461 a E.), συστολαὶ и т. д. Для Хрисиппа они представляют собой не сам аффект, но всего лишь вторичные явления, вызываемые посредством κρίσις и πλεονάζουσα, т. е., пафоса. SVF. III 466 ἡ ἐπὶ τὴν συστολὴν ὁρμή, ср. SVF. III 481 τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἡ τοῦ κακοῦ δόξα πρόσφατος οὔσα συστέλλει τὴν ψυχὴν и 378 τὸ δὲ πρόσφατον ἀντὶ τοῦ κινητικοῦ συστολῆς ἀλόγου ἢ ἐπάρσεως, а также определения 371 ff. и 380: quae iudicia quasque opiniones perturbationum esse dixi, non in eis perturbationibus solum positae esse dicunt, verum illa etiam quae efficiuntur perturbationibus, ut aegritudo quasi morsum aliquem doloris efficiat, metus recessum quandam animi etc.

качестве действенного элемента содержит также убеждение, что подчинение внешнему впечатлению оправданно и необходимо, и благодаря этому влечет за собой сжатие или какое-либо иное изменение душевной пневмы. Так что Хрисипп пришел к необходимости вступить в решительный спор с Зеноном, утверждая, что лучше не объяснять аффекты вместе с ним как явления, вызванные суждением, но приравнять первые к последнему, поскольку в суждении достигает совершенства сущность аффекта.

Благодаря этой теории даже физиологические изменения стали сводиться к действию логоса, а аффекты получили чисто интеллектуальное объяснение. После того как однажды Зенон признал за логосом способность — посредством своего приятия или отвержения того или иного представления — принимать решение относительно развития стремления, Хрисипп мог посчитать за вполне последовательный шаг превратить его уже в функцию логоса. Если тем самым аффекты превратились в суждения, то это предоставляло то преимущество, что их можно было рассматривать как свободные решения логоса, которых он вполне способен избежать.

Последнее объяснение точки зрения Хрисиппа заключается в том, что сам он был человеком, в котором рассудок всецело перевешивал чувства. Однако и для него существовал риф, на котором его интеллектуализм грозил потерпеть крушение¹. Он видел

¹ О затруднениях Хрисиппа и о SVF. III 466 в Hermes XLI 335 и, наконец, NGG. 1921, S. 179³, далее *Раббюу* S. 143¹, а также GGA. 1916, S. 550 ff. Трудный фрагмент звучит так: ζητήσαι δ' ἂν τις καὶ περὶ τῆς ἀνέσεως τῆς λύπης πῶς γίνεται, πότερον δόξης τινὸς μετακινουμένης ἢ πασῶν διαμενουσῶν, καὶ διὰ τί τοῦτ' ἔσται· δοκεῖ δέ μοι ἡ μὲν τοιαύτη δόξα διαμένειν ὅτι κακὸν αὐτό, ὃ δὴ πάρεστιν, ἐγχρονοζομένης δ' ἀνίστασθαι ἢ συστολῇ καὶ, ὡς οἶμαι, ἡ ἐπὶ τὴν συστολὴν ὁρμή· τυχὸν δὲ καὶ ταύτης διαμνούσης οὐχ ὑπακούσεται τὰ ἐξῆς, διὰ ποιὰν ἄλλην ἐπιγινόμενὴν διάθεσιν δυσσυλλόγιστον τούτων γινομένων κτλ. 467 καθ' ὃν τῆς παθητικῆς φλεγμονῆς ἀνιέμενης τὸν λόγον παρεισδυόμενον καὶ οἰονεῖ χώραν λαμβάνοντα παριστάναί τὴν τοῦ πάθους ἀλογίαν. Аффект, собственно, заканчивается уже в тот момент, когда логос «прокрадывается назад», однако Хрисипп учитывает здесь тот факт, что он длится несколько дольше, покуда συστολή, которая сперва регрессирует, и убеждение в обязательности аффекта — последнее видится

это сам и даже (единственный случай, когда мы слышим о нем нечто подобное) откровенно признал свою неспособность дать удовлетворительное объяснение. Он стоял перед тем опытным фактом, что всякий аффект ослабевает после первого бурного приступа и что даже на самое сильное страдание время оказывает смягчающее воздействие. Как можно объяснить такое, если аффект есть суждение? Ведь теоретическое суждение не может изменяться под воздействием одного лишь времени. Но даже если бы мы захотели сделать исключение для суждения аффекта (*Affekturteil*), то как объяснить это изменение, если сущность аффекта состоит в таком отходе от логоса, который отвергает не только всякое увещевание извне, но и всякое собственное размышление? Тем самым исключено рациональное объяснение ослабления аффекта, а всякое иное Хрисипп сам сделал для себя невозможным, отрицая алогические силы в центральном органе души. Так что здесь он вернулся к физиологической стороне пафоса, к изменениям душевной пневмы, которые, в противоположность суждению, обладают различной интенсивностью, а следовательно — могут и ослабевать. Правда, сами они, согласно его пониманию, вызывались убеждением в обязательности аффекта, и оставалось загадкой, каким образом этот движущий элемент суждения мог бы измениться. Тем не менее, Хрисипп, не давая какого-либо объяснения, взвесил эту возможность и по меньшей мере предположил, что здесь совершается некое обратное развитие, постепенно вновь обеспечивающее возможность входа для логоса.

«Мне кажется, что такое суждение продолжает утверждать, что случившееся с нами есть зло; по некотором же времени его пребывания в душе сжатие пневмы и, как я полагаю, также и стремление к такому сжатию, ослабевает. Возможно, правда, что оно остается, и соответствующие явления всего лишь не представляют собой его следствия, ибо по какой-то непостижимой для нас причине расположение для этого изменяется. Как при плаче или стенании, точно так же и при этих явлениях может

как противоположность ἡ μὲν τοιαύτη δόξα — не исчезнут совершенно. Степени интенсивности συστολαί и т. д. III 468.

наступать ослабление и насыщение, страстный порыв может ослабевать, так что, наконец, логос вновь может проскользнуть через боковые воротца и довести до сознания неразумность аффекта». Также и тогда мнение о том, что с нами случилось недоброе, продержится еще по меньшей мере некоторое время; однако в ходе всего процесса исчезает убеждение, что это зло имеет решающее значение для нашей жизни и что в порядке вещей предаваться аффекту. Тем самым, однако, «чрезмерное суждение», то есть, пафос, будет преодолен, и стремление к «сжатию», к депрессивному настрою, пройдет само собой.

Здесь явственно ощущается затруднение, в котором пребывает Хрисипп. Он сам чувствует, что чисто интеллектуалистическое объяснение аффектов заводит его в тупик и лишь возврат к иррациональным факторам указывает ему выход. Однако его основоположное убеждение коренится настолько глубоко, что он, тем не менее, остается ему верен.

Напротив, в другом отношении он безо всяких колебаний сделал выводы из своего учения. Если аффекты суть болезненные изменения в самом логосе, то ни животное, ни ребенок не могут в действительности обладать ими¹. То, что мы называем у них страхом и гневом, может представлять собой что-то похожее на пафос разумного существа, однако по сути отличается от него, является всего лишь «как бы аффектом». Доктринаризму Хрисиппа такой вывод ничуть не представляется пугающим, тем более что он вполне соответствует резкой границе, проведенной им между душевной жизнью взрослого и ребенка.

Фактический импульс для возникновения пафоса дает сила, с которой на нас обрушивается внешнее впечатление. Однако воздействовать оно может лишь в том случае, если душа не в силах оказать сопротивление, поскольку не несет в себе — в качестве своего нерушимого достояния — знания о назначении человека. Истинная причина пафоса, таким образом, есть отсутствие знания, агнойя. В этическом рассмотрении она есть *kakia*, порочность, а точнее — тот ее подвид, который предоставляет свободу

¹ Животные: *Гален*, Hipp. et Plat. 476. 309. 338. 212 K; *Цицерон*, Tusc. IV 31; *Сенека de ira* I 3, 4–6; *Плутарх*, Soll. an. 961 d.

влечениям: невоздержность, аколазия, неумеренность, *intemperantia*, как переводит Цицерон. Со стороны физиологии она зиждется на недостаточной силе напряжения, атонии¹ душевной пневмы, которая сжимается под внешним давлением, либо испытывает иные изменения. Еще раньше кто-нибудь при случае говорил о красоте и силе души, а Платон даже решился сравнить мужество с «мускулами души». Но лишь Стоя развила отсюда систематическую теорию, поскольку саму душу она рассматривала как телесную. В частности Хрисипп с такой педантичностью провел параллель между телом и душой, которая уже Цицерону показалась чрезмерной. Так что он усматривал здоровье души в симметрии и правильном смешении основных душевных материалов, красоту — в симметрии суждений, силу — в напряжении душевной пневмы. Недостаток этого напряжения есть душевная слабость (вследствие которой нас побеждает пафос), сравнимая с

¹ Ὑγίεια, τόνος (εὐτονία и ἀτονία), κάλλος, ἰσχύς τῆς ψυχῆς SVF. III 471—473 (вынужденным образом Хрисипп обозначает суждения как «части» души, Zenon und Chrysipp 204); Цицерон, Tusc. IV 29032. ὁ θυμὸς ὥσπερ νεῦρα τῆς ψυχῆς Платон, Госуд. 411b. Еще Зенон говорит о душевной болезни, ср. цитату SVF. III 471 ἡ δὲ τῆς ψυχῆς νόσος ὁμοιότητι ἐστὶ τῇ τοῦ σώματος ἀκαταστασία (ср. Zenon und Chrysipp 204²). *intemperantia* = ἀκολασία Цицерон, Tusc. IV 22, Ac. I 39 (Tusc. IV 29 vitium = διαστροφή). — Объективно причинами острого аффекта для Хрисиппа являются осаждающие человека представления, субъективно же — ἀσθένεια и ἀτονία души, которые в то же время обуславливают ее аколазию. — SVF. III 421 εὐεμπωσίαν εἶναι εὐκαταφορίαν εἰς πάθος ..., νόσημα δ' εἶναι δόξαν δόξαν ἐπιθυμίας ἐρρηκυῖαν εἰς ἴξιν καὶ ἐνεσκιρωμένην, καθ' ἣν ὑπολαμβάνουσι τὰ μὴ αἰρετὰ σφόδρα αἰρετὰ εἶναι ..., εἶναι δὲ τινα καὶ ἐναντία τοῖς νοσήμασι, κατὰ προσκοπήν γινόμενα (Цицерон: *offensiones*), οἷον μισογυνίαν ..., τὰ δὲ νοσήματα μετ' ἀσθενείας συμβαίνοντα ἀρωστήματα καλεῖσθαι, SVF. III 421—430. 480. Гален, Hipp. et Plat. 433 ff. εὐεμπωσία это ἀσθένεια ἐπὶ πλείον ἐρρηκυῖα, Пос. 613. 21. Согласно II 425 νόσημα и ἀρρώστημα практически едва ли между собой различимы. Ориген, Комм. к Матф. 14, 12 X p. 33: οἱ ὅλη ψυχῇ καὶ ὅλη καρδίᾳ ἀγαπῶντες ἀργύρια ἢ δοῦλῶν ... οὗτοι πλέον ἢ ἀσθενείας πεπόνθασι καὶ εἰσὶν ἄρρωστοι. — Аналогия души и тела под стоическим влиянием также и в аристотелевских διαιρέσεις у Розе, Aristot. pseudop. 691, 8—30.

телесными состояниями, при которых мы то и дело и без особого повода страдаем от приступов лихорадки. Эта слабость может находить свое выражение определенным образом: один легко впадает в гнев, другой больше склонен к любви или иным аффектам. С другой стороны, из острых аффектов могут развиваться постоянные свойства души. Из частых порывов гнева возникает гневливость, из неоднократных обогащений — стяжательство, и таким же путем — другие душевные «недуги». Последние представляют собой мнения, захватившие собой весь душевный организм, превращающиеся в неизменное свойство и затвердевшее в убеждение, будто к тому, что поистине не стоит устремления, следует настойчиво стремиться. Болезнь может проявляться и в противоположную сторону, в бессмысленном неприятии: например, в мизантропии. Если с болезнью сочетается еще и особая степень слабости, то мы имеем право, как и в случае с телом, говорить о «хронической болезни», ἀρρώστια. В противоположность острому аффекту, все эти болезненные состояния души являются длительными.

Пафос вызывается представлением некоего блага или зла, а это последнее может относиться к настоящему или будущему. Отсюда уже для обычного сознания появилось разделение на четыре основных аффекта¹: удовольствие (ἡδονή), боль (λύπη, отличная от телесного πόνος), желание (ἐπιθυμία) и страх (φόβος). Также и для Зенона

¹ Четыре γενικά πάθη еще у Платона, *Лахет* 191d и Горгий, *Елена* 14 (он как ритор говорит θάρσος вместо ἐπιθυμία). Зенон SVF. I 211, ср. III 385 ff. «Тетрахорд» *Аристотель* fr. 370. Влечение и страх как «предшествующие» аффекты. III 378; *Цицерон*, *Tusc.* IV 12. πρόσφατος (первоначально «только что убитый, еще не разложившийся»), получившее неверную оценку у *Бонхёффера* I 266 ff., первоначально говорится лишь об аффектах в настоящем (III 385. 391. 393), и только у *Стобея* (394) — в перетолковании Хрисиппа — переносится на страх и желание. У Зенона в чисто временном значении (Посидоний: τὸ ὑπόχρον κατὰ τὸν χρόνον), перетолкованное Хрисиппом в τὸ κινητικὸν συστολῆς ἀλόγου ἢ ἐπάρσεως (III 481 и 378). Это признак доха и лишь время от времени переносится Хрисиппом на представляемый объект (III 481). То же самое затем у *Стобея* (III 394, однако не с φόβος и ἐπιθυμία) и отчасти также у *Цицерона* (*Tusc.* III 75), ср. *Rabbow* 153; *Philippon*, *Hermes* LXXVII 255.

было вполне естественно перенять этот, по словам Аристона, «тетрахорд». То, что желание выступает в одном ряду с «чувствами», соответствует эллинскому восприятию, для коего представление о будущем благе с необходимостью вызывает стремление к нему. Однако и прошлое требовало к себе внимания по меньшей мере в одном пункте: опыт учит, что даже и прошедшее несчастье еще некоторое время оказывает действие на нашу душевную жизнь. Учитывая этот опыт, Зенон в определение аффектов настоящего удовольствия и страдания в качестве существенного признака внес [постулат] о том, что вера в существование добра и зла должна быть еще «свежей» (πρόσφατος)¹. Хрисипп, истолковывая это выражение, говорит, что его следует понимать не во временном смысле: оно лишь говорит, что представление должно быть еще достаточно сильным, чтобы вызывать стремление. Тем самым принималось во внимание, что длительность действия может быть разной в зависимости от индивидуальности. Однако решить столь трудную проблему, т. е. дать объяснение исчезновению суждения-аффекта, эта констатация не особенно помогала.

¹ Зенон fr. 212. Хрисипп (III 391) λύπη = δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν (καθήκει 394 = rectum esse 393) συστέλλεσθαι, ἡδονή = δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι, ср. 393. Соответственно и оба других определения, которые Цицерон передает так: metus opinion impendentis (ἐπιφερομένου) mali quod intolerabile (ἀνυπομόνητον) esse videatur, libido opinion venture boni, quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse, что у Стобея 394 звучит как τοῦ ὄντως αὐτοῦ φευκτόν (ὀρεκτόν) εἶναι. Страх как προσδοκία κακοῦ (Платон, Protag. 358 d; Аристотель 1115 а 9) SVF. III 407. 463) и также сокращенно λύπη и ἡδονή как δόξα πρόσφατος κακοῦ (ἀγαθοῦ) παρουσίας 463. Под влиянием критики Посидония Стобея SVF. III 394 τὴν ἐπιθυμίαν λέγουσιν ὀρεξιν εἶναι ἀπειθή λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν κтл. (т. е. с возвратом к точке зрения Зенона), и так же, по всей видимости, обстоит дело и с Цицероном, который сам в Tusc. III IV обозначает opinio то как всего лишь причину аффекта, то как его сущность (Philippson 252). Хрисипп часто менял выражения, но при этом его понимание оставалось неизменным. — παρεῖν — первоначально сугубо временная противоположность будущему. Лишь Цицерон впервые вкладывает в него смысл adesse et urgere, Rabbow 152.

В связи со своим учением о ценностях Зенон особенно подчеркивал тот факт, что аффект появляется лишь там, где мы ставим вещи в то или иное отношение к собственному я. Случай смерти оставляет нас равнодушными, если он произошел с совершенно посторонним. Лишь если мы так или иначе воспринимаем его как собственную потерю, мы впадаем в аффект. Поэтому Зенон — в сокращенной форме — определил боль как еще свежее предположение человека, что над ним в данный момент тяготеет зло (δόξα πρόσφατος τοῦ κακὸν αὐτῷ παρεῖναι), и, по всей видимости, соответственно звучали и прочие его определения отдельных аффектов. Они не сохранились, однако, опираясь на основателя, Хрисипп определил удовольствие как предположение о настоящем благе, желание и страх как предположения будущего блага или зла, страх также кратко, по примеру Платона и Аристотеля — как «ожидание беды». Однако он постоянно добавлял от себя тот существенный для него признак, что это предположение включает в себя убеждение в правомерности аффекта.

Наряду с этим Хрисипп разделил главные аффекты еще и по их физиологической форме проявления¹. Если Зенон, по всей видимости, удовлетворился тем, что установил в душевной пневме экзальтативные и депрессивные процессы, то Хрисипп

¹ SVF. III 463 τὴν τε γὰρ λύπην ὀρίζομενος (стоит лишь обозначить «если речь заходит об определении») μείωσιν εἶναι φύσιν ἐπὶ φευκτῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν. Отсюда определения ἄλογος συστολή и т. д. III 391 ff. *Гален* Hipp. et Plat. 367 и 380 упрекает Хрисиппа в противоречии, ибо тот определил ἐριθυμία как ἄλογος ὄρεξις, саму же ὄρεξις — как ὀρμὴ λογικὴ ἐπὶ τι, ὅσον χρή, ἥδον, однако в следующей книге р. 487 допускает, что Хрисипп отверг бы определение ἄλογος ὄρεξις, ибо ἐριθυμία есть ὀρμὴ — так, по всей видимости, следует читать вместо ὄρεξις — ἀθρόως (а следовательно, не συμμέτρως) ρεπτική πρὸς τὸ τυγχάνειν, тогда как ορεxis, как удерживающееся в разумных границах влечение, встречается лишь у мудрого, ср. Пос. 570. Поскольку же определение ἄλογος ὄρεξις (еще у *Аристотеля* 1369 а 4) прочно укоренилось в учебных пособиях (SVF. III 391. 394. 396), и поскольку Хрисипп, согласно SVF. III 173. 431–438, создал для εὐλόγος ὄρεξις особый термин βούλησις, он вполне мог употреблять ὄρεξις в более общем и более специальном смысле, естественно, всякий раз с пояснением этого значения.

распределил их по четырем главным аффектам. Как специфическое проявление боли он рассматривал «сжатие» (συστολή) или «сжеживание» (μεΐωσις) пневмы при предположении чего-либо дурного, удовольствие — как «подъем» (ἐπαρσις) по противоположному поводу, страх — как «уклонение» (ἐκκλισις). Как он охарактеризовал страстное желание, доподлинно не известно. По Галену, с которым согласны стоические учебники, он употреблял термин «неразумный *ogetis*»), который в действительности первоначально означал физическое протягивание руки к какому-либо объекту. Однако сам Гален сообщает, что Хрисипп определил *ogetis* как стремление разумного существа к чему-либо, что в верных границах доставляет радость; а следовательно, он в любом случае мог употребить выражение «неразумный *ogetis*» лишь в том случае, если приспособлялся к обычному словоупотреблению и определенно уточнял именно момент неразумности.

Однако едва ли Хрисипп дал эти определения в качестве истинных дефиниций четырех аффектов, поскольку их сущность для него заключалась не в физиологической форме проявления, но в суждении, вызывающем изменения пневмы. Лишь во взаимосвязи он мог употреблять для характеристики эти определения, и лишь позднейшие философы сделали затем из них второй ряд дефиниций.

Как четыре главных добродетели, так и основные аффекты стоики разделили на множество подвидов¹. Еще Зенон в своих

¹ SVF. I 212, III 391—420 (о Немесии Пос. 597), богатый, однако далеко не полный материал у Крейтнера (Kreutner), Andronici q. f. libelli περὶ παθῶν *pars prior de affectibus*, Heidelberg 1884. Из четырех каталогов Пс.-Андроник (неверно у Крейтнера) чаще всего примешивает чужеродный элемент, например, определения «болезней» φιληδονία и т. д., которые проникли даже к Стобею. В целом же Стобей и Цицерон стоят друг к другу ближе. Однако что именно из всего этого принадлежит самому Хрисиппу, даже при свидетельстве трех этих каталогов зачастую остается неясным. Скорее всего, к нему восходят роды λύπη: φθόνος, ζήλος, ζηλοτυπία (все три ἐπ' ἀλλοτριόις ἀγαθοίς; *Диог. и Андрон.* на первое место ставят ἔλεος, тесно связанный с завистью, III 418), ἔλεος, ἄχθος, который, по всей видимости,

чтениях перечислил их и дал им определения, а Хрисипп зафиксировал их письменно. Предварительную работу выполнила риторика, и Хрисипп в частности использовал материал, предоставленный Аристотелем, который он, однако, преобразовал для своих целей, придав ему форму, которая затем — претерпев

служит причиной появления ἄχος у Диогена Лаэртского, ἀνία, далее в части страха ὄκνος, αἰσχύνη, ἔκπληξις, ἀγωνία, в части наслаждения — ἐπιχαίρεκακία, чье название из-за ощущавшейся в нем «доброй» χαρά представляло собой трудность (III 418), наконец, в части желания — ὀργή, наряду с такими разновидностями как θυμός, χόλος, μῆνις, κότος, ἔρως и πόθος. Также и κήλησις = ἡδονή δι' ἀκοῆς κατακηλοῦσα SVF. III 400. 401. 40 по всей видимости, принадлежит Хрисиппу; затем также γοητεία = ἡδονή δι' ὄψεως (402. 403)?

Варламова *Ethica sec. stoicos* — *Kreuttner* S. 37 — черпает свой материал у Цицерона, *Tusc.* IV и не имеет самостоятельного значения как источник.

Аристотель в Рит. II определяет ἔλεος 1385 как λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ ... τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὀργή 1378 а 31 — как ὀρεῖς μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν ... τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος; *Хрисипп* ἔλεος — как λύπη ἐπ' ἄλλοτρίοις κακοῖς, ἀναξίως πάσχοντος ἐκείνου (414), ὀργή — как ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἡδίκηκεναι οὐ προσήκόντως, или нечто подобное (395 ff.); он, таким образом, опускает здесь λύπη, которая не встраивается в его систему, и вместо пренебрежения ставит несправедливость. Определение αἰδώς = φόβος ἀδοξίας (1128 b 11), поскольку aidos для него есть нечто благое, он переносит на αἰσχύνη (ср. у самого *Аристотеля* 1383 b 13). В остальном встречаются еще также и соприкосновения с аристотелевским определением φόβος (1382 а 21), φθόνος (λύπη ἐπὶ εὐπραγίᾳ φαινομένη 1387 b 22, нечто подобное еще у *Ксенофонта*, *Мем.* III 9, 8), ζήλος 1388 а 32. Относительно ὀδύνη = λύπη εἰσδύνουσα (413. 414) и ἄχος = λύπη βαρύνουσα (412-414) ср. Платонов *Кратил* 419c (ὀδύνη ἀπὸ τῆς ἐνδύσεως τῆς λύπης и ἀχθηδὼν τῷ τῆς φορᾶς βάρει), где также, как у *Клеанфа* fr. 575 и *Хрисиппа* III 485 предполагается наличие связи между λύπη и λύεσθαι, а χαρά ставится в один ряд с διάχυσις, SVF. I 209 и зачастую предстает как физиологическая форма проявления наслаждения. — μῆνις, κότος (A 81) и ἄχος (в опоре на A 183, ср. *Пос.* 605) — это гомеровские вокабулы. Специальное определение πένθος как λύπη ἐπὶ θανάτῳ ἁώρῳ (413. 414), по всей видимости, появилось под влиянием сочинения *Крантора* περὶ πένθους.

некоторые изменения в частностях — перешла в бесчисленное множество учебников, став достоянием всеобщего образования. Так, Хрисипп определил сострадание как боль о страдании другого, который его не заслуживает, зависть — как боль о счастье другого, ревность — как боль при виде того, как другой достигает целей нашего собственного стремления (две разновидности, в зависимости от того, достигаем ли мы их сами или нет), злорадство — как чувство удовольствия при виде чужого несчастья, стыд — как страх перед дурной славой. Наиболее важно здесь то, что гнев (которого стойки в свою очередь различали множество родов), они не противопоставляли вместе с Платоном эпитумии¹, а рассматривали как ее подвид. Он для них «жажда мести тому, кто без причины несправедливо обошелся с нами».

Как во всем учении об аффектах, так и здесь видны тщательные психологические наблюдения, проводимые Стоей. Попутно проявляются ее склонность к этимологии и литературные влияния, в частности Гомера.

Все аффекты, безусловно, заслуживают порицания². Ибо они происходят от слабости логоса, неспособного устоять перед влиянием внешних вещей и отказывающегося от своей самостоятельности и сущностной активности, так что и внутренняя гармония души, мыслимая лишь под его твердым водительством, становится невозможной. Особенно яростно поэтому Хрисипп боролся с перипатетическим учением о том, что аффекты с необходимостью даны в природе человека вместе с его плотскими стремлениями и, будучи удерживаемы в должных границах, являются ценными помощниками разума,

¹ От греч. — ἐπιθυμία. — *Прим. перев.*

² Аффекты разрушают душевную гармонию, ср. монографию Хрисиппа об ἀνομιολογία, SVF. III 390. Полемика против перипатетиков у Цицерона, Tusc. IV 38–57 и у Сенеки в de ira I 5–17 восходит к Хрисиппу (Hermes XLI 340. 343), однако подверглась переработке, Rabbow 163, Philippson, op. cit. 286. Также SVF. III 443–455 (особенно жаркие споры вызывало сострадание, 450–452, I 213. 214). — Аффекты как суждения ἐφ' ἡμῖν Цицерон, As. I 39 и Tusc. III. IV 14. 79.

необходимыми для ведения правильного образа жизни, поскольку одного теоретического суждения недостаточно для действия там, где требуется участие движущих импульсов, например, посредством гнева, сострадания, исследовательского стремления. Для Хрисиппа познание добродетели не требует себе союзника, а требование удерживать пафос в должных границах основывается на непонимании его сущности, заключающейся именно в том, что он не знает никаких границ. Аффекты не даны вместе с природой, а являются болезненными явлениями логоса, поражающими его активную способность. Не следует мнить себя способным совладать с ними. Целью может быть лишь их совершенное искоренение. Последнее же должно быть возможным, поскольку аффекты происходят из свободного решения логоса. Этого постулата следует придерживаться, даже если само это решение зависит от общего строения индивидуального логоса и в данный момент не может быть иным.

Искоренение аффектов есть поэтому главная задача философии, которая, как искусство жизни, включает в себя и науку об исцелении душевных недугов¹. Поэтому наряду со своим

¹ Философия как *iatrikḗ* SVF. III 471; Цицерон, Tusc. III. Слова Цицерона (SVF. III 483, ср. 470) *illa eorum perexigua oratio est qua medeantur animis* являются сильным преувеличением. — Два возможных подхода (профилактика и лечение *post factum*): Посидоний у Галена, Hipp. et. Plat. 421. 245; Сенека de ira II 18 (Поэ. 622⁶), наверняка различались еще Хрисиппом. — SVF. III 484 *vetat Chrysippus ad recentes quasi tumores animi remedium adhibere*, ср. медицинское предписание у Галена XVI p. 254 К.: ἀκμαζουσῶν τῶν νόσων ἡσυχίαν ἔχειν и у Пс. Плутарха, Cons. ad Apoll. I согласно Крантору. Позднее постоянная тема утешительных писем. Также выражение *tumor* = φλεγμονή SVF. III 467. 464 или οἴδημα, ср. Дионис Her. 434 в опоре на I 646 (также Плутарх, Virt. mor. 452 a; Сенека de ira I 20, 1 появляется вновь и вновь. — Пропагандистская тенденция *therapeutikos*: Hermes XLI 352. Поэтому в качестве средства, действенного для всех и каждого, рекомендуется прежде всего: *παριστάναι τὴν τοῦ πάθους ἀλογία* (SVF. III 467, ср. 474 и Цицерон, Tusc. IV 60. 66). Однако Цицерон, Tusc. III 76. 77: *caput esse censet in consolando, detrahare illam opinionem maerentis, qua se officio fungi putet iusto atque debito*, причем, конечно, наставление о том, что

большим диагностическим сочинением об аффектах Хрисипп написал «Терапевтикос», практическую пользу которого признает даже такой его противник как Гален. Книжица с подчеркнутой терпимостью адресовалась к широким кругам и, вероятно, имела своей целью дополнить знаменитое сочинение академика Крантора, в котором тот представил все возможные утешения, способные облегчить боль утраты, причиненную смертью близкого. Поэтому и для Хрисиппа исцеление боли произвольно вышло на передний план. Притом он открыто признавал своеобразное затруднение, к которому приводил его интеллектуализм: поскольку сущность аффекта состоит в отходе от логоса, всякая попытка воздействовать на аффект в течение его первого приступа напрасна. Лишь после того как он стих, можно начать рациональное увещевание. Тогда можно прежде всего употребить средство, действующее независимо от какой бы то ни было точки зрения на мир пострадавшего: можно сказать ему о бессмысленности его болезнования, поставить ему на вид недостойность и немужественность такого невоздержанного поведения; можно также указать на людей, которые образцово перенесли столь же горькую судьбу, или попытаться отыскать в личном положении скорбящего основания для утешения — и так постепенно

застигнутый горем субъективно дает ему чрезмерно завышенную оценку, оказывает свое действие лишь с течением времени. Также и начало Tusc. III 77, по всей видимости, несет на себе следы влияния Хрисиппа, однако сомнительно, что именно ему принадлежат популярные советы о том, как следует побеждать те или иные отдельные аффекты (IV 65–78), которые воспроизводит также Овидий в *Remedia amoris* (ср. мою Геттингенскую программу, *De Ovidi carminibus amatoriiis* 1913, 20³). Филиппсон в *Hermes* LXVII S. 290 отсылает к упомянутому в Tusc. III 81 *scholae philosophorum*. — Относительно *nescopinatum* и *praemeditatio* (προεῳδικεῖν Гален, Hipp. et Plat. 417 K.) ср. Цицерон, Tusc. III 52–61 и полемику Посидония Поэ. 616 = SVF. III 482, а также *Hermes* XLI 334, *Rabbow* 155 ff. (GGA. 1916, 553). Профилактика уже у Хрисиппа отнюдь не обязательно должна была ограничиваться чисто теоретическим поучением, ибо он заявлял о необходимости сопровождения всякой *techne* соответствующей *συγγυμνασία*. Также и Аристон в борьбе против аффектов считал необходимой *askesis* (fr. 370). — Суждение о *Therapeutikos* SVF. III 457.

пробудить сознание, что кажущаяся безмерность горя зависит от субъективной оценки. Тогда наконец будет осуществлен решающий для Хрисиппа момент: мы сможем устранить заблуждение, полагающее, что хорошо и нормально предаваться душевному горю. Подобные же средства будут применяться и для исцеления прочих аффектов.

Однако это рациональное увещание действует лишь после того, как аффект уже спал и в строгом смысле больше не существует. Поэтому собственно терапия аффекта должна состоять в профилактике, не допуская самого его возникновения. Для этого, в частности, человек заранее мысленно готовит себя ко всевозможным превратностям судьбы. Ибо ничто не воспринимается нами так тяжело, как удар судьбы, настигающий нас непредвиденно. Конечно, неожиданность, по Хрисиппу, не является, как думали киренаики, собственной причиной аффекта, однако она действительно оказывает особое действие, поскольку застигает нас врасплох, не оставляя времени для верной оценки и даже порой пробуждая чувство вины, ибо нам следовало бы предвидеть приход несчастья. Именно поэтому важно, чтобы мы всегда заранее держали перед своим внутренним взором общий людской жребий, включая себя в великую взаимосвязь мировых событий. Тогда и внезапную смерть близкого мы будем воспринимать как нечто природосообразное и по природе необходимое, всегда памятуя о том, что все человеческие дела слишком мелки и незначительны, чтобы иметь право лишать нас нашего самого драгоценного достояния — внутреннего мира и душевной гармонии. Следовательно, мы должны, в духе общих жизненных правил Хрисиппа, «утверждать свою жизнь на опыте естественного хода вещей».

Истинную защиту против всех аффектов, однако, дает лишь твердое понимание того, что вне нравственной сферы нет ни добра, ни зла¹. И потому пробуждение такого понимания Клеанф считал единственно действенным и радикальным лечением. Это вполне соответствовало его общему убеждению, что отдельные предписания могут обещать успех лишь в том случае, если они

¹ Клеанф SVF. I 576. 577. 582, Аристотел 358. 359.

сопровождаются общефилософскими поучениями. Еще дальше него пошел Аристон, который вообще считал бессмысленными все отдельные моральные наставления: «Если у человека на глазах повязка, он не найдет пути, как бы подробно ему его ни описывали. Для душевнобольного бесполезны все самые прекрасные правила поведения. Необходимо устранить причину болезни, если мы хотим ее излечить».

Целью, таким образом, должна быть полная свобода от аффектов, «апатия»¹. Эта последняя, однако, означает для стоика совсем не отсутствие восприимчивости ко всем впечатлениям внешнего мира, как для скептика Пиррона. Стоик отнюдь не камень, и даже мудрец, согласно Зенону, ощущает первое воздействие представлений на свои желания, даже если он при

¹ Апатия Пиррона: Hermes XXXIX 24 ff. Согласно Зенону, мудрый всегда ἀπαθής (SVF. I 207), однако не ἄτεγκτος (III 448). I 215 nam, ut dicit Зенон, in sapientis quoque animo, etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet. sentiet itaque suspiciones quasdam et umbras affectuum, ipsis quidem carebit. Этот образ, по всей видимости, можно истолковывать лишь вместе с Бонхёффером I 309 как указание на все еще остающуюся уязвимость до момента достижения твердого познания (ср. Эпиктет II 18, 11). Наряду с этим также и соблазняющее представление не остается у мудрого без всякого влияния на его желания. Однако все это суть не более чем morsus et contradictiunculae (Цицерон, Tusc. III 83, ср. Зеноновы δήξεις καὶ συστολαί, fr. 209), которые он тут же подавляет. SVF. III 574 ἐλεγεν δὲ ὁ Χρύσιππος ἀλγεῖν μὲν τὸν σοφὸν μὴ βασανίζεσθαι δὲ μὴ γὰρ ἐνδιδόναι τῇ ψυχῇ, ср. 571. Относительно προπάθειαι, «предварительных стадий» аффекта, которые были предположены позже, более подробно будет сказано при разговоре о Сенеке.

Εὐπάθειαι (едва ли термин может вести свое происхождение от Хрисиппа, для которого он мог бы означать лишь contradiction in adjecto; Цицерон: constantiae) SVF. III 431–442. Нет аналога λύπη: 438. Разделение между αἰδώς и αἰσχύνη 439. 440. — О сострадании Цицерон, Tusc. IV 56, ср. 55 и в целом 47–57, далее Сенека de clementia II 5. 6; SVF. III 451, I 213. 214. Ориген к Иезек. 8, 18 (III 424 Del). G. J. ten Veldhuys, De misericordiae et clementiae ap. Senecam philosophum usu atque ratione, Groningen 1935, S. 104 ff. о христианской полемике против стоического учения. — О раскаянии SVF. III 563. 565; Цицерон, Tusc. IV 55. p. Murena 61.

необходимости тут же его подавляет. Он также не остается совершенно бесстрастным, если ему приходится видеть совершающееся преступление. Однако действительно «уязвимым» он уже не будет, поскольку он обрел твердое знание. Остались лишь «рубцы», лишь слабые «намеки» и «тени» аффектов. Но если он сохраняет свою свободу даже и от них, он все же не перестает чувствовать и желать. Он чувствует, если его стопу ампутуют; при этом он лишь не одобрит представление о том, что с ним случилось злое (*Übel*). Он идет к врачу, поскольку хочет выздороветь, и смерть друга ему не совершенно безразлична. Однако вызванное ею стремление не может нарушить душевную гармонию, поскольку он держится в границах, проведенных логосом. Мудрец живет с сознанием того, что в своем познании он обладает величайшим благом; однако это не вызывает в нем страстного чувства удовольствия, но лишь чистую радость. Ибо наряду с болезненными аффектами существуют также здоровые реакции, оправданные чувства, которые позднее стоиками не вполне логично были названы *εὐπάθειαι*. Они вызываются истинными представлениями некоторого блага или зла и потому в строгом смысле могут быть признаны лишь за мудрым. У него место гедоне занимает радость как разумный подъем души, видящей себя в обладании истинным благом (*χαρά*), место жажды — разумное желание (*βούλησις*), место страха — осторожность как разумное избегание (*ἔκκλισις*). Лишь боль не имеет у мудрого соответствия, ибо его не может постичь несчастье, представление о котором могло бы вызвать боль. Есть и подвиды этих *eupatheiai*. Благоволение, желающее другому блага ради него самого, столь же природосообразно и оправдано, как и нравственное опасение справедливого упрека, *aidos*, тогда как аффектированное чувство стыда *aischune*, как страх перед дурной славой, достойно порицания.

Стоическая *apathie* не означает, подобно Эпикуровой *atragie*, отказа от активности; напротив, лишь она обеспечивает возможность правильной работы логоса. «Мы не должны ради других брать на себя страдание, но должны, если можем, избавлять от страдания других» — в духе Хрисиппа говорит

Цицерон, стремясь оправдать подвергшееся особенным нападкам отрицание сострадания. «Ни одна философия не может быть более мягкой и человеколюбивой чем Стоя, — с той же целью заявляет Сенека, — правда, ее мудрец не станет омрачать свои чувства состраданием, но он с ясностью суждения окажет действенную помощь». Стоики осуждают и чувственное раскаяние, но лишь потому, что стремятся пробудить разумное намерение к исправлению.

В целом стоическая апатия не является настолько косной и тупой, как ее стремятся представить противники Стои. Однако она все же несет негативный характер, и в ней мало следов позитивной жизнерадостности. Она сурова и строга, как и душа основателя школы, и в частности в том образе, который придал учению Хрисипп, презрение к телу и чувственности соединяется с доктринальным отходом от всего чувственного, что не замедлило встретить у греков протест и неприятие.

Глупцы и мудрый. Идеальный человек

В этике стоикам известен лишь принцип или-или. Они повсюду проводят четкие линии границ и с радостью доводят разделение до парадоксальности. Конечно, наряду с абсолютными ценностями они признают и относительные: но принципиально они придерживаются одного постулата: лишь добродетель, способствующая блаженству, есть благо, все же остальное — нет. Человек или обладает этой добродетелью, или не обладает ею. То или иное действие либо является совершенной каторгой, либо ею не является. Переходов не существует. Неудивительно, что и люди как совокупное явление для них распадаются на две группы: на мудрых, пребывающих в твердом обладании знанием и ведущих совершенную, блаженную жизнь, и на глупцов, которые, будучи обременены величайшим злом, неведением, не способны ни на одно совершенное деяние и живут в глубочайшей нужде.

Оба человеческих класса существуют в явном и резком противостоянии. Но именно поэтому каждый из них представляет собой единство, члены коего следует рассматривать как

принципиально равноценные, даже если между собой они обнаруживают качественные различия.

К пользующимся наиболее дурной славой парадоксам Стои принадлежал постулат о том, что все ошибочные действия равны между собой¹, и Цицерон вполне мог рассчитывать на дружный смех добропорядочных римских судей, рассказывая им о своем противнике Катоне, который учил, что в равной степени преступником является тот, кто незаконным образом сворачивает шею собственному отцу или петуху на птичьем дворе. Стоя тем самым стремилась лишь с наибольшей возможной четкостью показать, что ошибочное действие есть абсолютное понятие, которое столь же мало допускает большую или меньшую степень, как и понятия «истинный» или «прямой». В глазах стоиков во всяком действии решающим является то, оправдано ли оно нравственно, совершается ли в истинном духе и соответствует ли оно закону разума. Все остальное: внешний успех, ближайшие обстоятельства, содержание нашего деяния — входят в рассмотрение лишь во вторую очередь. Однако, как в общем, рассматривая действия среднего человека, они хоть и строго придерживались того взгляда, что последние не являются каторжниками, но, тем не менее, четко отличали действия, подходящие человеку от не подходящих ему, точно так же и рассматривая ошибочные действия, они отнюдь не стремились отрицать качественные различия между ними и не спорили с тем, что отцеубийство и кражу петуха следует рассматривать как относительно различные деяния.

То же самое верно и в отношении людей². С абсолютной точки зрения они разделяются на две группы, члены коих в своей среде образуют единство, и среди совершенных мудрецов речи о ценностных различиях быть не может. Однако огромная масса глупцов обнаруживает столь сильные индивидуальные разли-

¹ Πάντα τὰ ἀμαρτήματα ἴσα (omnia peccata paria) SVF. I 224. 225, III 524—543, Цицерон р. Murena 61 и Paradoxa III, который, однако, в конце признает относительные различия, как и SVF. III 528.

² Ср. *Сенека*, Benef. IV 27; SVF. III 529 и — несмотря на полемическую тенденцию Плутарха — 535. Malus не знает ни пользы, ни beneficium, но лишь similia (ὁσαυεῖ), *Сенека*, Benef. V 13.

чия, что при рассмотрении ценностей и действий внутри группы необходимо применять относительный масштаб. Ахиллес и Аристид тоже принадлежат к не обладающим мудростью, не имеющим знания и истинной нравственной позиции, и поэтому мы не можем признать за ними совершенной храбрости или справедливости; однако каждый из них, конечно, отличается от совершенного труса или обманщика, и каждого также и в нравственном отношении следует оценивать иначе.

Равным образом и в отношении отдельного человека стоики уже из одних лишь педагогических оснований признавали, что он в состоянии неведения никоим образом не остается равным себе, но способен совершать развитие к лучшему. Они много говорили о нравственном преуспевании, *προκοπή*¹, и еще Зенон четко проследил его отдельные стадии. Такое продвижение может идти непосредственно до самой границы, отделяющей глупца от мудрого. Есть люди, уже исполняющие все обязанности и не имеющие лишь непоколебимой уверенности в познании и действии. Более того, граница столь узка, что человек может пересечь ее, сам этого не заметив. Стоики признают возможность состояния, при котором человек уже мудр, но еще не осознает этого. Тем не менее, они упорно сохраняли саму эту разделительную черту. «Если некто находится под водой, не имея возможности дышать, то он тонет, независимо от того, находится ли он на глубине одного фута или пятисот саженей под поверхностью, и молодые щенки все еще слепы как в день своего рождения, даже накануне обретения зрения. Точно так же и человек, еще не обретший познания, пусть он даже вплотную приблизился к нему, есть все еще глупец и сущностно отличается от мудрого».

Таким образом, мудрые и глупцы четко разделены между собой, и стоики воодушевленно предаются живописанию различий в судьбе тех и других². Ведь знание и незнание всегда сказывают-

¹ *Προκοπή*: SVF. I 234, III 530–543. *Сенека* ер. 75, 8–14. Критика образа *σκόλακες* и утопающих III 530 и 539 (также пастухов S. 204) у *Плутарха*, *Comm. Not.* 10. *διαλεληθὼς σοφός* III 539–541.

² Мудрые и глупцы: SVF. I 216–229, III 544–684. (Материал упорядочен для наглядности. Ср. также IV р. 129 и 152.) *Πᾶς ἄφρων μαίνεται* SVF. III

ся на всей жизни. Все глупцы «душевно больны», поскольку они лишены здоровья логоса и не имеют ясности даже в отношении собственного существа и собственного предназначения. Конечно, не во всякий момент это становится очевидным. Но здесь — точно так же как с экскрементами (этот великолепный образ принадлежит Хрисиппу). «Они тоже не все время испускают скверный запах. Но лишь потревожь их, и тогда заметишь». Все их помыслы и деяния лишены смысла и цели. Ибо ведь они не обладают масштабом ценностей. Им не знакомы истинные блага, и они даже не подозревают об этом. Сколько бы они не собрали сокровищ, они остаются бедными, ибо не умеют пользоваться вещами. Поэтому ничто не может действительно пойти им на пользу. Они прилепляются сердцем ко внешним вещам, становятся их рабами, попадают во власть безумных страстей и постоянно живут во внутреннем разладе. Они не способны на благородный поступок; не способны они и к тому, чтобы совершенным образом выполнить практическую задачу, поскольку не имеют знания о последних целях человеческой деятельности. Они никогда не испытывают чистой радости и не наслаждаются душевным миром. У них нет ни истинного отечества, ни настоящего друга. И к божеству они не способны приблизиться с чистыми помыслами. Вся их жизнь есть одна лишь невзгода и нужда.

Но этот мрачный образ есть лишь фон, на котором с тем большим блеском будет выделяться фигура мудреца¹. У мудрого логос здоров и силен, и в непоколебимом обладании истинным знанием он способен пребывать в равновесии перед лицом соблазняющих влияний. Никогда он из слабости не даст одобрения ложному представлению. В случае сомнения он может воздержаться от суждения, но никогда не попадет во власть доксы

657—667, у Цицерона речь об этом в утраченном парадоксе IV; Гораций, Sat. II 3. Образ саenum у Цицерона Tusc. IV 54.

¹ В своей книге *Περὶ τοῦ κυρίως κερήσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν* Хрисипп утверждает, что лишь мудрый в истинном смысле этого слова является царем; ἐγνώκεναι γὰρ δεῖν τὸν ἄρχοντα περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν μηδὲνα δὲ τῶν φαύλων ἐπίστασθαι ταῦτα SVF. III 617. Эти парадоксы, таким образом, наверняка восходят к Зенону, ср. *Персей* 449. 461.

или заблуждения; он никогда не будет вынужден изменить свое мнение.

В синкататезисе он также обладает средством на практике утверждать свое самоопределение. Он никогда не признает представления о том, что телесная боль есть зло, а какая-либо внешняя вещь есть благо. Также и здесь он остерегается согласия из слабости, доксы. Так что он всегда удерживает свои стремления в верных границах. Он никогда не попадает во власть аффекта: он ἀπαθής.

Тем самым он обретает и верный настрой по отношению ко внешнему миру. Даже мудрец нуждается в таком настрое для своего физического бытия, и ему не нужно, подобно киникам, отказываться от культуры. Однако он может обходиться без внешнего мира и никогда не позволяет ему решающим образом влиять на свою внутреннюю жизнь. Он знает, что внешние вещи не могут ни принести пользы, ни навредить ему. Он всегда неуязвим для оскорблений и несправедливости. Он защищен от любых нападков. Никакой удар судьбы не способен лишить его душевного мира. Ибо он готов ко всему, воспринимая все как природоданное и необходимое. Более того, во всем, что с ним случается, он видит руку божественного Провидения¹ и с радостным сердцем

¹ Согласие с Провидением: особенно *Клеанф* 527. — Свобода: SVF. III 544 πάντα τὸν σοφὸν εἶναι ἐλεύθερον, ἐξουσίαν αὐτοπραγίας ἀπὸ τοῦ θείου νόμου εἰληφότα, III 356 ἐξεῖναι αὐτοῖς ποιεῖν ὡς ἐθέλουσι (так в частности у Эпиктета). 360 ff. и *Зенон* 218 (образ меха). — μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος *Цицерон*. Parad. VI. — πάντ' εὖ ποιεῖ ὁ σοφός III 557 ff., καὶ τὴν φακὴν φρονίμως ἀρτύσει 709 а, есть истинный политик и т. д. 611 ff., ἀληθεύει, τῷ μέντοι ψεύδει συγχρήσεται, если тем самым он может принести благо III 554. 555. 513. — αὐστηρός и не имеет сострадания, οὐδὲ συγγνώμην ἔχει III 637 ff., при этом, однако, ὁμιλητικός 630. — Любое действие мудрого приносит пользу всем прочим мудрым, а тем самым и человечеству, пусть даже глупцы и не способны извлечь из чего-либо истинную пользу III 625 ff. — Καλός еще для *Зенона* I 221, поскольку его внутренняя красота проявляется также и вовне (III 568 αἰσθῆαι καταληπτὸς ἀπὸ τοῦ εἶδους, ср. 592 и I 204 (как зеноновское). θεοφιλής I 216, III 584, ἱερεὺς и т. д. III 604 ff., θεῖος 606, ср. *Эпиктет*, Ench. 15. — В вопросе εἰ κονιεῖ ὁ σοφός мнения разошлись. Однако даже и те, кто, принимая во внимание личное построение Зенона (SVF. III 638!),

соглашается с его решением, поскольку знает, что оно все устраивает наилучшим образом, давая ему самому силу для преодоления любых трудностей.

На такой независимости от внешнего мира зиждется его внутренняя свобода. Мудрый ощущает себя привязанным к закону логоса, которому он должен неукоснительно следовать. Но тем самым для него отпадает и всякое внешнее принуждение. Он свободен вне зависимости от своих внешних жизненных обстоятельств. Ибо он один не имеет нужды сообразовываться с людьми или вещами. Он строит свою жизнь исключительно в согласии со своим собственным нравственным восприятием и усмотрением. Он знает мир и желает лишь возможного для себя. Поэтому также он может осуществить то, чего хочет. Никогда его стремление не может закончиться неудачей. Ничто не способно помешать ему или принудить его. «Скорее можно утопить в воде наполненный воздухом мех, чем заставить мудрого делать то, чего он не хочет».

Только он знает ценность вещей, умеет правильно пользоваться ими и тем самым обращать их в свое достояние. Единственно истинное благо он носит внутри себя — и потому он богат, даже если одет в лохмотья. Лишь он при каждом отдельном действии может судить, принесет ли это истинную пользу, служа последним целям отдельного человека или сообщества. Таким образом он все свои дела совершает успешно. Ему приходится овладевать техническими знаниями; но лишь он способен так выполнять практические задачи человеческой жизни, что их глубочайший смысл не терпит урона. Он есть подлинный художник, оратор, полководец и царь.

Сурово и строго шествует этот мудрец по земле, даже если он обходителен и не сторонится людей. Ибо он остается недоступен для сострадания и гнева, для любви и ненависти, повинуюсь

отвечали на этот вопрос утвердительно, ограничивали свое утверждение, согласно III 645, особыми жизненными ситуациями. Наиболее резким противником кинизирующего направления был Панэций. По всей видимости, именно в качестве реакции против него *Аполлодор Селевкийский* fr. 17 заявил: εἶναι τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐ' ἀρετὴν ὁδόν.

лишь велению логоса, однако именно поэтому готовый и способный к совершению действительно полезного. Так что он есть благословение для человечества, которому всякое его деяние идет на благо уже хотя бы в качестве образца.

Он совершенный человек, прекрасный, сколь бы безобразным он ни выглядел внешне. Он возвышен надо всем, чего глупцы боятся и опасаются. Он ни в чем не нуждается, он автаркиен; ибо в познании и добродетели он обладает единственным благом, которое может выпасть на долю разумного существа. И это обладание ставит его наравне с божеством. Перед логосом, повелевающим всем космосом, он склоняется в смиренном благоговении. Но он может и питать надежду на то, что божество благоволит к человеку, который в самой чистой форме представляет на земле его сущность. Он сам — «божественный» человек¹. Эвдемония в самом высоком смысле — его достояние.

Он блажен даже в пыточном застенке. Если же его внешняя жизнь складывается особенно неблагоприятно и в ней настолько перевешивают такие противные природе вещи как болезнь и нужда, что действие логоса становится невозможным, или если нравственную задачу, которую ставит перед ним логос, он может выполнить лишь отказавшись от своей физической жизни, — то у него есть возможность, взвесив все обстоятельства, в ясном сознании уйти из жизни. Такая «свободная смерть по зрелом размышлении» (εὐλογος ἐξαγωγή) есть его нравственное право. Ибо если Платон потребовал, чтобы человек стоял на доверенном ему посту до тех пор, пока его не призовет к себе божество, то Зенон признал за логосом автономного человека силу самостоятельно определять, что есть призыв Бога, и свидетельствовать покорность его воле собственным поступком. «Я пришел; для чего ты

¹ SVF. III 586 (καὶν ὁ Φαλάριδος ταῦρος ἔχῃ καίόμενον). Εὐλογος ἐξαγωγή: SVF. III 757–768. Ἐρχομαι· τί μ' αὖτε; Зенон fr. 6; Бенц (Benz), Todesproblem S. 48 ff. (однако, несмотря на SVF. III 768, древние стоики не превратили жизнь в μελέτη θανάτου. Мысль о том, что самое важное — это не продолжительность жизни, а ее ценность, несет утешение перед лицом всякой ἄωρος θάνατος, Бенц (Benz) 103. Также Бонхёффер II 29.

звал меня?» — цитировал он сам, когда, уже будучи немощным стариком, получил травму, которую истолковал как призыв божества. Конечно, добровольно уйдя из жизни, он взял на себя довольно большую смелость, что, собственно, есть привилегия мудрого, который один обладает полнотой познания и может нести ответственность за свое решение. Однако, у него эвдемония не затрагивается смертью; ибо она не зависит от продолжительности времени, а сама жизнь не принадлежит к числу благ, на коих зиждется эвдемония. С другой стороны, такая привилегия есть предпосылка для нравственной деятельности, и поэтому глупцу не позволительно отбросить ее в сторону как ненужную. Но если высшая нравственная задача требует жертвенной смерти, то такая смерть становится нравственным деянием, исполнением долга.

Право самому положить конец своей жизни вполне соответствует нравственному восприятию эллина¹, если ему не противодействуют сильные религиозные аргументы, как это было у Пифагора или Платона. Правда, против Стои ее оппоненты могли возразить, что она непоследовательна, ставя решение о жизни и смерти в зависимость от внешних вещей. Они непрестанно осыпали насмешками этого дивного мудреца, выше которого только Зевс, который единственно богат, прекрасен, и прежде всего здоров — разве что порой у него случится насморк (*Гораций*, ер. I 1 в конце). Однако равным образом нельзя не видеть, насколько глубокое впечатление производил образ стоического мудреца даже на тех, кто не был причастен к школе.

В частности, благая весть о его внутренней свободе не только давала утешение труждающимся и обремененным, но и подняла

¹ *Гирцель* (Hirzel), *Der Selbstmord*, Arch. f. Religionsw. XI 75–206. Hell. Mensch S. 99. Свобода: наряду с такими стоиками как *Эниктет* IV 1, *Персий* V и множеством мест у *Сенеки*, ср. *Цицерон*, *Paradoxa* V; *Horaz*, Sat. II 7, 46 ff.; *Дион Chr.* ог. 63–65 A; *Филон*, Quod omnis probus liber, и надпись из Писидии, опубликованная *Кайбелем* (Kaibel), *Hermes* XXIII 542. Περὶ ἐλευθερίας написал еще *Клеанф*. *Аспазий* к *Nik. Ethik* p. 108, 18. О христианах позже. *Цицерон*, *Resp.* I 26. 28.

дух многим из тех высокопоставленных, кому было тяжело владеть свои золотые цепи. Еще большее воздействие образ мудреца оказывал в целом. Когда в эпоху цезарей перипатетик Аспазий объясняет перед своими слушателями «Этику» Аристотеля и желает познакомить их с аристократическим идеалом благородного мужа, он произвольно снабжает его чертами стоического мудреца. Отцы Церкви не устают повторять, что все те парадоксальные черты, которые Стоя приписывает своему мудрецу, на самом деле в точности передают образ совершенного, богоугодного христианина. Тот же самый образ возникает и перед глазами Цицерона, когда он устами своего Сципиона излагает, что именно означает философское мировоззрение для римского государственного мужа: «Что в человеческих вещах может выглядеть как прекрасное для того, кто способен лицезреть царство богов, или как долгое — для того, кто знает, что такое вечность? Того, кто не признает благами поля, дома и стада, груды золота и серебра, ибо наслаждение от них ничтожно, пользование ими мимолетно, обладание ими шатко, а неподобающее владение ими часто находится в руках самых скверных людей — сколь блаженным следует считать такого человека! Ибо ему одному пристало требовать себе обладания всеми вещами, не по закону квиритов, но согласно всюду действующему закону природы, по которому никто в действительности не обладает никакой вещью, кроме того, кто умеет применять ее и ею пользоваться. Может ли кто-нибудь быть богаче, чем тот, кто не испытывает недостатка ни в чем необходимом от природы, или могущественнее того, кто способен осуществлять все свои желания, или блаженнее чем тот, кто свободен от всех душевных смут, или спокойнее перед лицом судьбы, нежели владеющий тем, что он, как принято говорить, мог бы спасти с собой на берег и после кораблекрушения? Какое начальствование, какая должность, какое царство может быть выше, чем дух, который на все человеческие вещи смотрит с высоты, ставя их гораздо ниже мудрости и в ком поэтому движется лишь вечное и божественное?»

Из этого отрывка нам легче всего понять, что именно подвигло стоиков в столь возвышенных выражениях живописать

образ мудрого¹. Сам Зенон не помышлял о том, чтобы, по примеру Эпикура, претендовать на звание мудреца. Более того, стоики с определенностью заявляли, что во всей человеческой истории едва ли можно найти одного мудрого. Этим они навлекли на себя не только банальные насмешки, но и весьма тяжелый упрек: каким образом соединяется с их оптимистическим мировоззрением тот факт, что все люди за крайне малочисленными исключениями пребывают в глубочайшем бедствовании, будучи глупцами? Тем не менее, стоики непоколебимо держались образа своего мудреца. Ибо его значение само по себе никак не зависело от случайности исторического воплощения.

Зенон однажды сказал, что предпочел бы лучше увидеть своими глазами одного единственного индуса, позволившего изжарить себя живьем (удивительные рассказы о таких вещах распространились после походов Александра), чем прочесть все теоретические сочинения о телесной боли². Если древние стоики хотели установить то или иное жизненное правило, они произвольно облекали его в форму вопроса: «Как в этом случае поступил бы мудрый?» Столь высоко эти мужи, чаще всего поневоле довольствовавшиеся интеллектуальным поучением (в той же ситуации находились еще древние эллины), ценили силу примера. Абсолютным же образцом является мудрый. Он есть идеальный человек, более того, он есть сам вочеловечившийся логос, лишенный индивидуальных черт отдельной личности, однако тем самым также возвышающийся надо всеми человеческими слабостями. Возможно, он никогда не жил; но именно поэтому фантазия может свободно рисовать его образ. «Может показаться сказкой то, что мы говорим о его величии и красоте, стоящих превыше всякой человеческой меры и

¹ SVF. III 668. 658 (столь же редко как Феникс, ср. *Сенека* ep. 42, 1). 662 (οὐθ' αὐτὸν ὁ Χρύσιππος ἀπαίρει σπουδαῖον οὔτε τινὰ τῶν αὐτοῦ γνωρίμων ἢ καθηγεμόνων): *Сенека*, Tranq. 7, 4; *Секст* IX 1333, VII 432.

² SVF. I 241. Сила примера: *Сенека* ep. 6, 6; *Эпиктет*, Ench. 33, 6. Πλάσμασι δοκοῦμεν ὅμοια λέγειν (наверняка имея в виду мудрого) SVF. III 545.

самого человеческого существа». Таков миф о мудром. И если тем самым идеал возносится на недостижимую высоту, то это совершенно правильно. Ведь и в Нагорной проповеди мы читаем: «Посему будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный».





НОВОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Когда Зенон прибыл в Грецию в поисках для себя нового жизненного пути, огромное впечатление произвела на него личность киника Кратета, ибо последний не только говорил о внутренней свободе и уверенности, по которым так тосковал юный финикиец, но и являл их своим жизненным примером: философский подход к вещам обретал у него качество подлинной жизненной силы. К нему Зенон прилепился со всей преданностью и искренностью, присущими юности. В духе Кратета он написал свое ранее сочинение об идеальном человеческом обществе; после же смерти учителя он, по примеру Ксенофонта, почтил его своими «Воспоминаниями о Кратете»¹. До тех пор,

¹ Ἀπομνημονεύματα Κράτητος SVF. I p. 15, 7. Список диадохий *Д. Л.* I 15 связывает Стою через Зенона и Кратета с кинизмом. Позднее это стало представлять известное неудобство для самих стоиков (ср. SVF. I 2 ἀλέστη sc. Κράτητος), и стоик Аполлоний Тирский ставит наряду с Кратетом в качестве учителя Зенона еще и Стильпона, *Д. Л.* VII 24, также τινές у *Д. Л.* II 120, SVF. I 1 и 11. То, что Зенон посещал лекции диалектиков, подчеркивается в I 4 и 5, а в лексиконе Суды IV 404, 17 сказано даже, что Зенон перенес диалектическую философию в Стою (прародителем также и здесь назван Сократ). Однако такие отзывы единичны. Лишь Антиох тенденциозно называет Полемона

покуда античная история философии не испытывала тенденциозных влияний, она говорила о Кратете как об «учителе» Зенона.

Сам же Кратет хотел видеть себя лишь апостолом Диогена; через него традиция вела к Антисфену и далее к Сократу, впервые провозгласившему благую весть о том, что истинные ценности человек носит в себе и может достичь эвдемонии независимо от всех внешних обстоятельств: стоит лишь захотеть этого и достичь истинного знания. В Сократе, чей образ был знаком стоикам по сочинениям Ксенофонта, они всегда признавали своего духовного прародителя.

Однако ни Кратета, ни Сократа не было довольно для философского духа Зенона. Кратет мог служить образцом в практической жизни; но его «философия» насчитывала всего лишь несколько нравственных максим. Сократ был настоящим философом, однако его ограниченность одной лишь этикой была уже более не терпимой с тех пор как Платон и Аристотель продемонстрировали весь охват философской проблематики, а современность даже внешне расширила человеческие горизонты до краев Земли. Собственную цель Зенон также полагал в достижении ясности относительно задачи и цели человека. Вместе с тем он видел, что достижение ее невозможно без научного мировоззрения, рассматривающего человека как часть космоса и стремящегося понять также и этот последний, для чего в свою очередь необходимо было положить основание в постижении форм нашего мышления. Так что для него было естественно необходимо наряду с Кратетом слушать также и иных философов и прежде всего

собственно «учителем» Зенона, *Grundfragen* S. 24 ff. Cp. *Schwartz* в RE. V 755. — Посидоний, который, безусловно, не кинизирует, говорит у *Д. Л.* VII 91: γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην καὶ Διογένην καὶ Ἀντισθένην, Панэций писал о сократиках, ибо для него к их числу принадлежали также и стоики. Сократ как образец и путеводная звезда часто у *Сенеки*, например, ер. 104, 27, *De ira* II 7, 1, *Ad Helviam* 13, 4; Эпиктет III 7, 34, I 25, 31 и (наряду с Зеноном и Клеанфом) III 23, 32, *Ench.* 33, 12 и др. *Ant. Führer*. 53. Также *Гораций* с. I 29, 14 *libros Panaeti Socraticam et domum* и *Персий* V 36 *tu suscipis annos Socratico, Cornute, sinu* не забывают об этой связи.

ознакомиться с миром идей великой аттической философии. Конечно, от Платона и Аристотеля он отличался всей формой, всем образом своего мышления. Он был чужд всякой способности ценить нематериальное, принадлежа к «сынам земли», признававшим как сущее лишь то, что телесно¹. Тем не менее, в ходе внутреннего конфликта с мужем, в те дни только что провозгласившим приход нового мировоззрения, ему пришлось осознать, сколь многое, несмотря ни на что, связывало его с аттическим идеализмом. Как и Эпикур, Зенон носил в своей груди дух нового времени, которое после разрушения полиса нуждалось в новой отправной точке для научной философии. Как и Эпикур, он обрел ее в древнем ионийском понятии физиса и в природе отдельного человека. Но если Эпикур приравнивал физис к материи, а сущность человека определял исходя из его животных стремлений, то для Зенона, в соответствии с его общим восприятием, доступным оставался лишь противоположный путь, сближавший его с Платоном и Аристотелем. Его могло удовлетворить лишь мировоззрение, способное — как в природе, так и в человеческой жизни — обеспечить примат и водительство духа.

Все духовное для Зенона спрессовывается в едином понятии логоса. Логос образует специфическую «природу» как самого человека, так и космоса, звеном которого является человек. То, что удалось здесь почувствовать и осознать Зенону, нигде и никогда более не было высказано с такой определенностью, как у одного из древних — Гераклита, к тому времени уже почти забытого. Для «темного» Гераклита логос также был центральным понятием, открывавшим ему смысл космического и человеческого бытия, ибо оно говорило ему, что внутри человека и снаружи в мире правит один и тот же закон разума, и что оба они — как человек, так и космос — обнаруживают единое происхождение. Важно для Зенона было и то, что у Гераклита он не нашел непонятого для себя разделения материального и нематериального. Дух и материя были еще нераздельны, логос же был привязан к наиболее чистой материи, огню.

¹ Платон. Софист, 247 с.

Вне всякого сомнения, Зенон испытал серьезное влияние Гераклита. Но при всем том нам нельзя не видеть и различия между ними. Гераклит — метафизик, стремящийся постичь смысл мира и своего собственного духовного существа; Зенон же ищет ясности относительно бытия и становления конкретного мира, дабы отсюда сделать выводы для бытия человеческого. Интерес Гераклита направлен на абсолютное как источник множественности, а Зенон хочет понять отдельное исходя из первоначальных принципов. Соединение духа с материей, в эпоху Гераклита еще само собой разумеющееся, Зенон проводит сознательно, поскольку материалистическое мирообъяснение является для него такой же потребностью, как и признание того, что мир может быть образован лишь посредством духа. Перед Гераклитом повседневная жизнь еще не ставит почти никаких проблем; философия же Зенона есть практическое искусство жизни. Гераклит — аристократ духа, убежденный в том, что логос, открывшийся ему, всегда должен оставаться тайной для косной человеческой массы; Зенон же стремится открыть глаза именно этой последней, дабы и она получила возможность строить свою жизнь в согласии с логосом. Гераклит довольствуется тем, что формулирует и поясняет свои мысли в афоризмах; Зенон развивает всестороннюю, стройную и до мелочей продуманную систему философии.

Импульсы для своей философии Зенон получал с самых разных сторон. Однако когда позднее на Стою стали смотреть как на некий огромный сборный резервуар, вобравший в себя самые различные течения древней философии, — это было большим заблуждением. Сборный резервуар лишен духа; стоическое же учение есть духовное произведение с серьезным философским содержанием. Огромное множество проблем было впервые привлечено к рассмотрению и самостоятельно сформулировано именно стоиками. Их логика есть формальная наука о логосе, которая, исходя из собственного основоположного воззрения, независимо от Аристотеля, заново развивает учение о формах мышления, сближая его с математикой, но в то же время воздавая должное и значению для мышления языковых форм. Учение о познании стоики развили исходя из сенсуалистической точки

зрения, придав ему форму, ставшую основой для всего эллинизма. Они отстаивали монизм, в качестве творца формы мира усвоивший себе разумный принцип и через телеологическое мирообъяснение проложивший дорогу новой религиозности. Они первыми на греческой почве поняли проблему судьбы и свободы воли во всей ее весомости и значении. Они поставили вопрос о первых стремлениях человека, о возникновении ценностных представлений и нравственных понятий, об отношении любви к себе и альтруистических мотивов, основав на этом собственную концепцию нравственного назначения человека. Они создали систематическое учение об аффектах и в качестве особого принципа ввели в этику понятие долга, которому суждено было остаться в ней навсегда. Однако все эти проблемы они могли видеть и самостоятельно решать их лишь благодаря тому, что подходили к вещам с одной единственной точки зрения, ибо в центре их мышления стоял логос, который для них был носителем нашего духовного существа, творцом формы мира и нормопологающим источником наших деяний.

Сколь бы скудны ни были наши сведения о древней Стое, нам все же вновь и вновь приходилось наталкиваться на следы Зенона. Однако еще более поучительным и полезным, нежели все частности, будет для нас общий взгляд на систему в целом. Стоическое учение представляет собой единое здание, которое в своих отдельных частях неоднократно расширялось и перестраивалось, однако понятным оно будет лишь если допустить, что план целого, а также генеральные линии осуществления отдельных частей родились в одной и той же голове. Образ Зенона неуклонно вырастает в своем значении по мере того, как мы углубляемся в историю Стои. На протяжении всей эпохи античности он с полным правом считался основателем школы. Будучи образованным человеком и сознающим ответственность мыслителем, он — прежде чем выйти со своим учением на суд общественности — подробно изучил достижения предшествовавших философов и многое от них перенял; однако все заимствованное он преобразовал в собственное духовное достояние и выстроил свою систему самостоятельно, исходя из собственной точки зрения.

Зенон увековечил в стоицизме отпечаток собственной личности. Он был человеком по натуре суровым, лишенным эллинской грациозности и гибкости, вызывавшим к себе безусловное уважение, однако не способным пробудить ни любви ни — подобно Эпикуру — пылкого обожания. Он хотел обучать практическому искусству жизни, будучи, однако, при этом ученым-мыслителем, который — в отличие от Эпикура — предоставлял своим ученикам также и свободу исследования. Он знал силу влечений, но именно поэтому ставил себе задачу обузды-вать их в строгой самодисциплине. Силу для этого он нашел в логосе, который, возможно, именно здесь впервые обрел для него центральное значение. Он познал присутствие логоса и в мире и с благоговейным удивлением наблюдал, как тот в качестве божества все заботливо и мудро устроил. Однако он приближался к божеству не смиренно умоляя о милости, но как земной представитель логоса; и образ, в котором он постоянно черпал внутреннюю силу, был образ совершенного человека, мудреца. С вызывающей резкостью он поместил этот идеальный образ на фоне остального человечества. Но когда внутри сферы незнания и несовершенства среди вещей и людей он делал относительные различия, это отнюдь не было только внешним компромиссом. Ибо, в противоположность Гераклиту, он стремился сделать мир своих личных помыслов жизненным достоянием целого. Поэтому он ощущал внутреннюю потребность ввести в жизнь идеал и отыскать путь, на котором господство логоса могло бы быть осуществлено и в больших массах средних людей.

Одна из современных эпиграмм изображает рядом умудренного сединой лебедя Зенона и музу Клеанфа¹. И действительно, Клеанф, коего Зенон назначил своим преемником, по всему

¹ *Посейдинн*, Anth. Pal. V 133, 3 σιγάσθω Ζήνων ὁ σοφὸς κύκνος ἃ τε Κλεάνθους μοῦσα. Клеанф в особенности fr. 486. 487. 558 (ὁ αὐτὸς δίκαιός τε καὶ εὐδαίμων). 499 и 502–504 (о Солнце), 513 (vitalis calor; множественное число his argumentis показывает, что ему принадлежит все содержание Цицерон, N. D. II 24). 563 (тонос), далее, космогония в Дионовом «Борисфенике» 39 ff., молитва fr. 527 и Гимн 537. Как ὄνος fr. 463.

своему существу весьма от него отличался: он был эллином с художественными склонностями, обладавшим поэтическим чувством формы и творческой жадой, у которого фантазия и чувство утверждали свои права наряду с рассудком. Зенон увлек его своей благой вестью о том, что лишь нравственный человек может быть блажен, а также своим пониманием мира, в который он помещал человека. В результате сплавления воедино космического и этического восприятия, мировоззрение Клеанфа обрело чувственно-религиозный оттенок. Если Зенон теоретически признавал божественность всех звезд, то Клеанф в самой могучей из них, в Солнце, видел гегемоникон мира, изначальный источник света и прежде всего тепла, которое он находил повсюду, где была жизнь, и более всего в собственном теле: в пульсирующих венах, в биении сердца и даже в органах, преобразующих материальную пищу в питание для тела. Солнце же для грека Клеанфа есть не только изначальная основа психической жизни, но одновременно и Гелиос-Аполлон, своими лучами приводящий в движение воздух, словно неким плектром вызывающий во всем мире гармонию времен и звуков и дарящий разумному существу силу напряжения, а вместе с ней духовную и душевную энергию, в которой сам Клеанф всегда так остро нуждался на своем непростом жизненном пути. Однако Гелиос является владыкой лишь в настоящем мире. Над ним возвышается вечный Зевс, которого можно назвать также именами «физис», «логос», «геймармене» и «пронойя». По всей видимости, Клеанф ощутил себя спасенным, научившись у Зенона в новом сиянии и в полноте величия видеть Отца всего сущего Зевса (коего сам Клеанф, вопреки всем современным сомнениям, неизменно носил в своем сердце) и постигать его средствами разума. Однако навстречу этому богу он вышел отнюдь не как равноправный партнер, гордящийся собственной силой. В одном космогоническом мифе он изобразил, как стихии сперва упорядочиваются во вселенской природе, а затем с радостью исчезают в ней в мировом пожаре. Насколько же более задачей человека будет подчиниться божеству, живя в согласии с природой, все происходящее с ним признавая действительным благом Провидения и с радостью принимая его волю!

Таким образом, Клеанф привнес в учение Зенона собственное жизнеощущение. Однако при этом он равно не признавал теоретического отклонения от своего учителя и не имел намерения от него отклоняться. И даже если мы не слишком всерьез воспринимаем скромные слова Клеанфа о том, что он стремится лишь в качестве вьючного животного нести на себе тяжелую ношу Зеноновой мысли, то мы все же вправе сказать, что он нигде и ни в чем не потревожил самих основ системы.

В противоположность флегматичному Клеанфу, иониец Аристон был склонен относиться к вещам легко¹. Он также был человеком с художественным восприятием, посвящал себя теории поэтического искусства и отошел от стоической концепции, утверждавшей, что о поэзии следует судить лишь по ее идейному содержанию и воспитательной ценности. Он настоятельно требовал от стиха уверенной техники, хорошего языка и благозвучия, воспринимаемого не рационально, а чувственно, на слух. Поэтом он не был, но звучанием своей прозы он мог очаровать не только своих слушателей, но и самого себя. Остроумное замечание или точное сравнение значили для него больше, чем логические аргументы. Он также воспринял от Зенона благую весть о единственно необходимом, однако истолковал ее для себя в самом узком смысле. Он видел самого себя новым Сократом, отвергая не только логику, которую он считал бесплодной, но даже и научное мирообъяснение как выходящее за пределы наших сил, оправдывая эту свою позицию расхожими скептическими

¹ Поэтику Аристона критиковал Филодем, П. ποιημάτων V col. 13, 28–21, 22, ср. *Енсен* (Jensen), *Philodemos über die Gedichte*, 5. Buch, Berlin 1923, S. 128 ff., NGG. 1933, S. 77 (col. 20, 22: τὴν σπουδαίαν σύνθεσιν οὐκ εἶναι λόγῳ καταληπτὴν, ἀλλ' ἐκ τῆς κατὰ τὴν ἀκοὴν τριβῆς). С этим вполне согласуется и то, что во fr. 377 он наряду с разумом предполагает и αἰσθητικόν, представляющий собой источник всех чувственных восприятий и чаще всего функционирующий в связке с одним из чувственных органов. *Hell. Mensch* S. 269. Резкое суждение Зенона о нем fr. 340. Также ср. fr. 351–359 (особ. 353, в конце скептическое выведение доказательства из диафонии). Относительно последующего ср. fr. 361. 368. 369.

аргументами. Под давлением аргументации оппонентов он отверг в этике относительную ценность внешних вещей, провозгласил их абсолютную адиафорию и всецело возвратился к постулату о том, что одно лишь нравственное есть благо. Это означало фактический отказ от того, чтобы исходя из логоса регулировать практическую жизнь; и если Аристон заявлял, что мудрый будет следовать представлениям на практике, не признавая ценностей суждениями разума, и будет, подобно актеру, в зависимости от обстоятельств, брать на себя разные роли, — то это была хоть и удобная, однако весьма неудовлетворительная замена тому искусству жизни, к которому стремился Зенон. Поэтому Аристон поступил вполне оправданно, отделив себя от Стои.

На развитие Стои Аристон и зависимый от него, незначительный Герилл — оказали воздействие лишь постольку, поскольку опасность распада школы вынудила Хрисиппа заново строго пересмотреть и обобщить систему Зенона, защитив ее от всех возможных нападков. Остротой своей мысли Хрисипп далеко превосходил всех своих товарищей по школе. Он был чистым человеком рассудка, одним из тех философов, в представлении которых жизнь нужна лишь для того, чтобы осваивать ее из рабочего кабинета средствами интеллекта и диалектики. Школа и ее учение имели для него первостепенную важность. Именно поэтому он удовлетворялся ролью апостола даже там, где он по существу значительно удалялся от учения основателя. Самая важная перестройка, предпринятая им, представляла собой строгое оформление монизма, которое он провел с помощью своего учения о видах бытия. Теория о различных определенностях бытия (πὺς ἔχον) позволяла ему понимать раскрытие первоначального бытия во множестве как только отношения и видоизменения первоначальной субстанции. Она также обеспечила ему возможность интеллектуалистической психологии, в которой все процессы высшей душевной жизни выглядели как видоизменения одного и того же гегемоникона, и даже чувства и влечения могли быть сведены к сообразным с разумом явлениям. Он полагал, что лишь таким образом дано прочное психологическое основание для сократовского постулата о добродетели-знании и гарантирована независимость познающего логоса от

любых мешающих воздействий. Отсюда и другие проблемы (такие, например, как проблема познания) обрели новый облик. Возможно, что именно он первым исследовал отношение свободы воли к геймармене. Стоическая диалектика по существу представляет собой его произведение. Однако он с равной основательностью проработал и все остальные области философии, впервые придав стоической философской системе ее совершенную законченность. Он был доктринером, способным без колебаний отвернуться от свидетельств жизненного опыта. Однако, несмотря на это, стоическая философия должна была оставаться действительным жизненным искусством. Поэтому он резко отверг адиафорию Аристона, навсегда исключив ее употребление в Стое.

Хрисипп хотел быть лишь апостолом Зенона; однако история с полным правом признала в нем второго основателя Стои наряду с Зеноном. Ортодоксальное стоическое учение позднейшего времени есть учение Хрисиппа.

Зенон и Хрисипп были семитами, и заведомо невозможно представить, чтобы их происхождение не оказало никакого влияния на их мировоззрение¹. О том, насколько глубоко был внутренне эллинизирован Зенон, свидетельствует уже один лишь тот факт, что он был философом. Эллинским является логос, стоящий в центре всего его мышления, эллинским — понятие физиса, образующее собой основу не только его мирообъяснения, но и его этики. Из Эллады родом его вера в автономию человека, в полной мере ощущающего власть божества, однако противостоящего ему в полной ответственности за себя, обретая в собственной глубине силу для исполнения указанного самой природой нравственного предназначения. Однако не только языковые объяснения Стои дают нам основание для того, чтобы констатировать бесспорно семитское восприятие: также и в других отношениях в ее учении мы вновь и вновь наталкиваемся на те или иные черты, которые на греческой почве выглядят чуждыми, даже если мы при нашем малом знакомстве с финикийской душой не имеем права с определенностью приписывать их родине Зенона.

¹ К последующему *Stoa und Semitismus* S. 261 ff.

Фатализму арабов скорее, нежели греческому чувству свободы сродни суровое учение о геймармене, которое включает во всеобъемлющую цепь причин равным образом и внутреннюю жизнь человека и которое упорно сохраняется Стоей несмотря на то, что вся ее этика стоит и падает вместе с нравственной свободой человека. Не по-эллинически выглядит и фанатическая ревность, с которой в частности Хрисипп пытается обосновать псевдонауку мантики. Чужд (во всяком случае древней греческой культуре) тот антропоцентризм, в соответствии с коим растения и животные созданы лишь ради человека. И в стоическом понятии долга с исконно эллинским «ты можешь» сплавляется «ты должен», которое тем самым впервые в греческой этике выступает как самостоятельный конституирующий принцип.

Стоики были монистами: глубокая пропасть разделяла их с тем мировоззрением, которое во всем телесном угадывает царство Сатаны. «Аскеза»¹, которой требовали они, не должна была умерщвлять плоть, но — в качестве работы над самим собой, которой не может избежать и логос — должна была обеспечить последнему господство над телом, в коем он нуждается как в материальной основе своего бытия. Однако стремление непременно обеспечить такое господство мешает Стое в достижении целостного понимания человека: она ведет к резкому разделению между душой и телом, более того — между душевной жизнью взрослого и ребенка, к обесцениванию всякой чувственности и грубому подавлению плотских желаний, которое у чистых эллинов тут же натолкнулось на решительное неприятие. Эта суровость Стои коренится в ее общей позиции. «There are no half-tones, nothing between love or hate»², — говорит Кук в *Cambridge Ancient History I 196*, давая характеристику семитизму в целом. Нет, однако, ничего более характерного для Стои, нежели черно-белая живопись, не терпящая никакой половинчатости, не знающая никаких переходов, и — как тело и душу, — точно так же непосредственно противопоставляющая друг другу благо и

¹ Περὶ ἀσκήσεως писали Гериλλ и Дионисий Гер. Также ср. SVF. IV p. 29.

² «Здесь нет полутонов, нет ничего между любовью и ненавистью» (англ.). — Прим. перев.

зло, мудрых и глупцов, и лишь по обе стороны пограничной линии допускающая те или иные градации и относительные различия. С этим настроем в частности у Хрисиппа сочетается еще и абстрактный, далекий от жизни доктринаризм, — и диалектика становится силой, которая, не оглядываясь на опыт, решает все вопросы человеческого бытия чисто рассудочно, в этической области при этом вырождаясь в изощренную казуистику, приводящую на память дух Талмуда.

Именно эти черты в стоицизме производят на нас чуждое и неблагоприятное впечатление. Как личность, такой человек как Хрисипп также не может вызвать у нас симпатий. Это, однако, не должно мешать нам оценить то историческое значение, которое Стоя приобрела для духовной жизни эллинизма и в дальнейшем для всего Запада.

Крушение идеи полиса повлекло за собой для эллинства тяжелый кризис. Эпикур приобрел наибольшую популярность, когда он, опираясь на материалистическое мирообъяснение, провозгласил этический индивидуализм, бравший в расчет лишь эгоистические стремления человека, не признавая его природоданного обязательства перед сообществом. Старая философия ничего не могла ему противопоставить. Взывание к чувству полиса уже не могло иметь прежнего действия, и столь же мало отклика находили похвалы нематериальному духу. Платонизм внешне обособился в монастырской уединенности, внутренне утратив чувство сопричастности к новой жизни. Для перипатетика же именно его открытость миру и многосторонность начали представлять опасность. Он растрачивал свои силы в занятиях множеством специальных наук, не претендовавших на звание житейской мудрости и лучше всего произраставших на почве Александрии; афинская же школа под долгим схолархатом Ликона превратилась в светское учебное учреждение, где занимались спортом и красноречием, однако не обещали дать опору в жизни.

И тут Зенон был единственным, кто мог оказать воздействие на людей нового времени, ибо он обращался к ним исходя из близкого им умонастроения и осознанно указывал им цель, диаметрально противоположную цели Эпикура. Материализму,

видевшему в духе не более чем продукт материи, он противопоставил монизм, хоть и также привязывавший дух к материи, однако обеспечивавший ему господство над ней. Не имея собственных естественно-научных интересов, он, тем не менее, предпринял объяснение мира, которое, отдавая должное механическим процессам, в качестве последней действующей причины признавало не случай или слепую необходимость, но силу, исходящую от творящего порядок и форму духа. Тот же самый логос он, однако, также представил как истинную сущность человека, которая предназначила его не для животного удовольствия чувств, но для духовно-нравственной жизни. Естественный эгоизм он всецело признавал — одновременно, однако, признавая и то изначальное стремление, благодаря которому один человек становится собратом другому. Тем самым он спас эллинско-аттическое сознание, согласно которому лишь в сообществе человек поистине становится человеком, — дав ему продолжение в новом времени, приспособив его к изменившемуся жизнеощущению и поставив на место полиса великое объединение всех разумных существ. Тем самым впервые вместо древнего эллинского гражданского идеала была провозглашена идея человечества. Учение Зенона о естественной склонности, связывающей нас с существами нашего рода, непосредственно предшествует христианской любви к ближнему, и даже если его презрение ко внешним вещам мешало ему сделать из нее все практические выводы, то все же — в резкую противоположность Эпикуру и одновременно в осознанном преодолении кинизма — из природы человека он вывел его обязанность поставить себя на службу конкретного сообщества и вместе с ним трудиться над выполнением его задач. Весь мир он подчинил закону разума — и таким образом ввел в западное мышление идею природного права, связывающего всех людей без различия народности и государства.

Зенон был философом, у которого с личным влечением к познанию связывалось страстное миссионерское устремление. То, что он открывал для себя как истинное, непременно должно было нести помощь и другим. Ибо для него философия была не теоретической системой мысли, но мировоззрением, или,

вернее сказать, духовной силой, проникающей собой всего человека: умонастроением, с помощью истинного миропознания дающим человеку ясность относительно своей сущности, своего предназначения и своего отношения к божеству, практически выстраивающим на этой основе всю его жизнь.

Жизненный уклад, провозглашенный Зеноном, коренился в эллинизме, однако в то же время он был истинным выражением для духа новой эпохи и потому мог передать лучшим мужам эллинизма чувство общности старого полиса, предоставляя им твердую опору, в которой они столь нуждались. В этом заключено духовно-историческое значение учения Стои. С трудом можно представить себе, какой оборот приняло бы развитие эллинизма, если бы индивидуализм Эпикура всецело возобладал.

Справедливой оценке Стои в новое время довольно долго препятствовали два обстоятельства. С одной стороны, малоудовлетворительное состояние традиции вело к тому, что с ней были недостаточно знакомы, а потому и не могли оценить по достоинству. Однако в то же время продолжал свое действие и классцистский предрассудок, видевший в эллинизме период упадка, а потому и в «послеаристотелевской» философии различавший лишь произведения эпигонов, питавшихся наследием великих. Теперь, однако, мы вполне научились понимать, что эллинизм был своеобразной эпохой, которая приобрела огромное значение для западной культуры не только благодаря передаче древнеэллинского наследства, но и благодаря собственным творческим достижениям. Эллинизму свойственно собственное жизнеощущение, и это жизнеощущение обретает форму в его философии. И Стоя не является системой, вымышленной каким-либо профессором философии, вне всякого времени желающей удовлетворять потребности разума. Она стремится охватить всего человека и в качестве динамической жизненной силы быть его водительницей на жизненном пути. Стоицизм есть духовное движение, которое в своем длительном развитии и приспособлении к временам и персоналиям — на протяжении половины тысячелетия и даже более — оказывало определяющее воздействие на мышление, чувство и деяния человечества.



ЗАЩИТА СИСТЕМЫ

Действие и сопротивление

В сравнении с блестящим красноречием Теофраста и манящим посланием Эпикура, положение Зенона с его суровым учением, столь же много требовавшим, сколько и обещавшим, было довольно тяжелым. Любители беззаботной жизни афиняне, конечно, радовались людскому притоку, коим город был обязан этому чужестранцу, и признавали нравственное влияние, оказываемое им на юношество, однако сами при этом держались на почтительном расстоянии. Равным образом и в остальной Элладе Зенон не обрел множества сторонников. Тем сильнее стекались к нему юные представители смешанного населения периферии, из Македонии и с юга России, стремившиеся получить в Афинах греческое образование и с его помощью обрести жизненную опору. Насколько глубоко в их среду проникло стоическое влияние и насколько широко им удалось затем распространить дух Стои у себя на родине, — при скудости наших сведений и на материале общих свидетельств сказать невозможно. Мы можем лишь приблизительно установить, что благодаря Хрисиппу его родина Киликия превратилась в своего рода духовную провинцию Стои.

В остальном нам приходится довольствоваться лишь отдельными эпизодами и отрывочными сведениями.

Из философии в это время выделилась александрийская наука¹. Эратосфен, сам в Афинах сблизившийся со Стоей и особенно пленившийся обаянием еретика Аристона, с иронической скромностью называл себя человеком, стремящимся не к мудрости, но — как филологос — лишь к знанию. В своем разностороннем писательском творчестве он обращался и к философским темам, однако не помышлял о том, чтобы посвятить себя какому-либо определенному направлению. Но все же, решительно отстаивая против Аристотеля тезис о том, что масштаб ценности человека определяется не его национальной принадлежностью, а одной лишь личной доблестью, — он тем самым высказывался в пользу нового идеала человечности, провозглашенного Зеноном.

Другим представителем александрийской науки был врач Эрасистрат. О его личных связях со Стоей мы не слышим ничего, а в своем понимании человеческого тела он опирался на атомистическое учение. Однако он внес в него нечто совершенно новое, увидев в физисе великого целенаправленно творящего художника и, в результате, затем создав в анатомии и физиологии возможность телеологического объяснения. Ключевым словом, в котором он обобщил свои наблюдения над природой, была забота природы о живых существах, *τροφοία*. Здесь неоспоримо влияние Стои, и эта последняя затем в свою очередь охотно использовала предоставленные врачом материалы для своего учения о Провидении. Еще Хрисипп спорил с Эрасистратом относительно средоточия гегемоникона, получая от него импульсы для своего учения о причинах.

¹ Эратосфен: *Светоний* Gramm. 14 и *Страбон* I p. 66. Эрасистрат: *Гален*, Natur. fac. II 2—4, а также ср. *Wellmann*, RE. VI 336. Связи с перипатетиками Гален ставит под сомнение (ср. 4, ср. также XV 307). Постулат: τό τίος ἔνεκα πάντα ποιεῖν τὴν φύσιν καὶ μάτην μηδέν (ср. 4, p. 167 Н., ср. III 492) Стоя защищает точно так же, как и Ликей, и решающим здесь является те провоητικὴν τοῦ ζῴου καὶ τεχνικὴν ὁ Ἐρασίστρατος ὑπέθετο τὴν φύσιν, в которых, согласно *Галену* (op. cit. 2 p. 157 Н. и XI 158, XVII b 321, V 131 (ср. *Плутарх*, Am. prol. 495 с), словно бы в едином лозунге, была обобщена сердцевина ее учения.

Религиозное содержание веры в Провидение в полную силу заявляет о себе лишь у поэта Арата¹, происходившего родом из киликийских Сол, который в Афинах принадлежал к Стое, пока в 276 году не отправился в Македонию к царю Антигону. Его «Явления» не были задуманы им как теоретико-дидактическая поэма, но должны были служить практическим целям жизни. Ибо в прозрачном воздухе Юга, что придает звездам всегда поразительную для нас, северян, яркость, — небесные явления словно сами напрашивались вниманию наблюдателя, заменяя мореплавателю компас, а земледельцу календарь. Однако наиболее глубокое воздействие стихотворение оказывает благодаря характеру, который придает ему стоическая вера. Ибо за красотой и правильностью звездных передвижений глаз поэта различает все наполняющее собой и всему придающее форму божество, которое там, в вышине, поместило зримые знамения и установило годичный ход, дабы человек мог во-время управиться со своей работой и обработать поле, плоды которого ему необходимы для жизни.

Скажем о Зевсе вначале, о том, кто всегда меж мужами произречен, — ведь полны все пути и дороги Зевесом, людные торжища все им полны и морские просторы с гаванями, — ведь повсюду зависим мы в жизни от Зевса.

¹ Арат: *Wilamowitz*, *Hellenistische Dichtung* II 262. Относительно Prooemium также *Pasquali* в *Χάρτες* für Leo, 1911, S 113. Поскольку Клеанф едва ли сочинил свой пронизанный глубоко личными настроениями Гимн будучи еще юношей, то и расхожее предположение о том, что Арат пребывает от него в некоей зависимости, представляется маловероятным, и v. 3 τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν отнюдь не обязательно должен быть цитатой из Клеанфа 4 ἐκ τοῦ γὰρ γενόμεθα; у Арата, тесно опирающегося на Гесиода, он вполне и прямо объясняется из Erga 299 ἐργάζεω, Πέρση, δῖον γένος, ср. *Паскуали* (*Pasquali*) S. 116. — В v. 1 ἄνδρες является не обращением, но = «как человека», ср. v. 13; v 5 ἥπιος должно напоминать о πατήρ δ' ὥς ἥπιος ἦεν (обращение πατήρ v. 15, где протέρη γενεή обозначает не героев, а олимпийских богов, из коих Зевс, согласно Гесиоду, является самым младшим). В стихах о деве 96–136 нисходящее развитие человечества согласуется как с Гесиодом, так и со Стоей; в остальном же этот раздел отнюдь не носит стоической окраски, *Wilamowitz* 266.

Самый наш род от него. Это он своей милостью людям верные знаки дает и народы к труду побуждает помнить о хлебе насущном¹.

Как Клеанф в своем гимне, точно так же и Арат воздаст в этих вступительных словах хвалу всевышнему Зевсу, к которому люди могут приближаться, поскольку принадлежат к его роду. Подобно Клеанфу, он обращается к Зевсу как Отцу; однако здесь отсутствует характерная для гимна черта — молитва к Зевсу, прошение помочь людям в их духовной и нравственной нужде. Это обусловлено не только темой, которую избирает Арат. Молитва сия имела своим источником как раз очень личное благочестие Клеанфа. В словах Арата в большей степени говорит общестоиическая вера в Бога все-ленной, сотворившего чудеса небес и давшего человеку все для того, чтобы тот собственными силами мог строить свое существование, заботясь о своей жизни. Однако тем самым Арат поступает вполне в русле настроений своего времени, и его многократно перечитываемая поэма в особенности способствовала проникновению религиозного пантеизма Стои в самые широкие круги. Действие хвалебной песни Арата мы можем проследить вплоть до орфики и речи [Павла] в Ареопаге из «Деяний Апостолов»².

В Македонию Арат отправился как сопровождающий Персея и Филонида³, которых Зенон, согласно желанию царя Антигона, послал к нему в качестве представителей школы. К досаде прочих философов, им вскоре удалось превратить двор Пелы в вотчину «зенонеев». Стоиические проблемы и парадоксы служили темами для застольных бесед. Персей был советником царя в эллинских делах и призывался им на самые важные должности. Прежде всего, однако, сам Антигон всю свою жизнь хранил верность Зенону. В духе Зенона он обозначил свое царствование как «славное служение» (он даже употребил резкое слово «раб-

¹ Перевод с греческого К. А. Богданова. — *Прим. перев.*

² Orph. fr. 245. 239 b. 248 K, *Zeller* III 1, 284¹.

³ Персей и Филонид: Aratvita IV p. 60, 12, ср. Письмо Эпикура Аристобулу (*Д. Л.* VII 9) и Бион у *Д. Л.* IV 47 против их насмешки в адрес его пролетарского происхождения. О Персее, Антигоне (*Элиан*, V. h. II 20).

ство», ἔνδοξος δουλεία), и то, что этот лозунг он воплотил во всем своем правлении, произвело глубокое впечатление на современников. Они имели возможность ощутить, какова была на деле практическая жизненная сила Стои.

Но не одним лишь монархам она способна была придать сил. Когда Клеомен захотел реформировать свое государство и с этой целью заново пробудить к жизни в народе (и в частности в юношестве) дух Ликурговой Спарты, он доверил эту задачу стоику Сферу. Стоя казалась ему единственной силой, способной на основе современных воззрений обеспечить нравственную опору целому обществу. Подобный же процесс позднее мы будем наблюдать в Риме Августа.

Завистники могли шутить, что ученики стоиков лишь попусту теряли свое время и деньги. Однако гораздо больше значит для нас признание одного учащегося, которое мы без колебаний можем отнести к Стое, хоть оно и адресуется в первую очередь еретику Аристону: лишь он впервые пробудил того к истинной жизни.

Стоическое учение о языке еще современником Зенона Клеохаром было использовано в целях преподавания риторики и со временем было оценено также и александрийскими филологами¹. Стоические понятия и термины — такие как эннойя, катекон, синкататезис — были восприняты другими философами и вошли во всеобщее языковое употребление. В скором времени с наиболее важными идеями Стои был знаком любой образованный человек. Когда Полибий отвергает академический скепсис, он как само собой разумеющееся использует для этого сформулированное Зеноном понятие каталепсиса и открыто признается в том, что разделяет основное воззрение Зенона (VI 26 с). Следует остерегаться на основании этого высказывания делать вывод о его близкой внутренней связи со Стоей. Однако более важно вот что: если в целом рационализм эллинистической эпохи, несмотря на деятельную пропаганду эпикурейцев, сохранил ощущение, что разум есть не только преимущество и средство

¹ Тимон у Секста V 171 (fr. 66 D). Проникновение стоической терминологии в другие школы хорошо показано в «Magna Moralia» (наконец Dirlmeier, Rh. M. 1939, 214 ff.).

увеличения власти человека, но что он несет с собой также и нравственную ответственность и обязательство по отношению к сообществу, — то это есть целиком и полностью заслуга Стои.

Среди духовных сил, боровшихся в эту эпоху за господство, как риторика, желавшая лишь практической подготовки, так и большая поэзия (если не брать в расчет дидактических поэм) отрицательно относились к любого рода философии: они полагали, что гораздо более способны достичь душевной гармонии средствами своего искусства. Из философских направлений ближе всего к Стое были киники, которые еще некоторое время пытались копировать на улицах оригинальную личность Диогена, однако постепенно входили в состав гражданского общества. А поскольку в теоретическом отношении Стоя требовала большего, нежели непрерывного вдальблivanja двух-трех этических лозунгов, — сама собой явилась потребность опереться на действительную философию родственной школы. Аркадский государственный муж Керкид хоть и называл себя с гордостью «кион» и отвергал излишние и бесплодные мечтания философов; однако он определенно высказывал свою приверженность к мужественному Зенонову «эросу», который без чувственной страсти обращается к духовно родственному юноше¹. И если он воздаст хвалу богине Метадос (Metados) — деятельной любви, наделяющей своими благами нуждающихся, — то это социальная позиция, которая столь же чужда первоначальному кинизму,

¹ Керкид об ἔρωσι Ζηωνικός в конце своей книги (fr. 9 Row.). Он заранее отвергает праздные спекуляции точно так же, как во fr. 4 бесплодные раздумья о теодицее (до 43 говорит сомневающийся; Немезида Керкида v. 48 хочет в стоическом смысле τὴν ἀξίαν νέμειν ἐκάστω, чего, согласно v. 40, не делает Зевс. Относится ли fr. 8 P, в котором речь обращена к стоику как к «стоическому Каллимедону», т. е. кутиле и чревоугоднику, имеет отношение к эросу, и в каком смысле там упоминался Сфер, — остается, несмотря на A. Mayer, BphW. 1911, 1421, неясным.

У Телета о Стое чаще всего напоминает доклад об ἀπάθεια — ведь это стоический термин — особенно p. 56 H. (ὀργή, правда, причисляется к λύπη).

сколь она близка стоическому образу мысли. Постепенно затем кинизм на долгое время был всецело поглощен Стоей, равно как и представленный отдельными личностями (такими как Бион) рационализм, который в популярной форме провозглашал автаркию и внутреннюю свободу индивидуума.

Опасного союзника обрела Стоя в лице проникшей с Востока астрологии, которая — при помощи стоического учения о геймармене, о непрерывной взаимосвязи космоса и взаимодействии его частей — с великой охотой облекла в ученые одежды свою веру в удаленное воздействие звезд на человеческие судьбы¹.

В остальном, именно вследствие сильного воздействия, оказываемого новым мировоззрением, все прочие философские направления ушли в оборону. Личные сплетни (к сожалению, обычно отравлявшие собой все духовные битвы в Греции) предводителей Стои в целом обошли стороной. Их, правда, упрекали в том, что они не могли провести свои парадоксы в жизнь; однако нравственность образа жизни подвергалась сомнению разве что у их попутчиков². Семитское происхождение Зенона было отмечено скептиком Тимоном в сатирическом описании подземного царства. Он насмехался над «жадной финикийской старухой», желавшей обладать всем (ибо один лишь стоический мудрец может претендовать на все, ведь он один способен правильно пользоваться

¹ Астрология: ср. например, *Цицерон* Div. II 89.

² Нападки на недостойных стоиков у *Керкида* fr. 8, Гермей Курийского у *Афеная* 563 d. И напротив, похвала этическому влиянию Стои в эпиграммах у *Д. Л.* VII 29. 30. — *Тимон* SVF. I 22:

καὶ Φοίνισσαν ἴδον λιχνόγραυν σκιερῷ ἐνὶ τύφῳ
πάντων ἰμείρουσαν· ὁ δ' ἔρρει γύργαθος αὐτῇ
σμικρὸς ἰὼν· νοῦν δ' εἶχεν ἐλάσσονα κινδαψοῖν.

σμικρὸς ἰὼν [звучит] подозрительно, во всяком случае Д. Л. относит это к ἀκριβολογία, γύργαθος собственно = мережа, здесь, по всей видимости, употребленное в отношении содержания. Затем SVF I 21, также сравни *Тимон* fr. 66. 65. 13. 14 и 41 (о Клеанфе, которого он назвал ὄλμος ἄτολμος = тупой чурбан). — О Полемоне и позднейшем упреке Антиоха см. Grundfragen S. 25.

всем), однако поймал в свою сеть лишь мелкую рыбу; разума у него было ни на грош, однако он не успокоился до тех пор, пока не собрал вокруг себя целую стаю слушателей-оборванцев. Академики (такие как третий после Платона схолярх Полемон) пытались ослабить притягательную силу нового учения, говоря, что оно отнюдь не ново. Однако упрек в том, что Зенон — хитрый финикиец, который всю свою мудрость украл у аттической философии и лишь облек ее в новые слова, является изобретением времен позднейших школьных войн, когда самого Зенона уже никто не помнил. В действительности как академики, так и перипатетики довольно хорошо понимали, что могут соревноваться с молодыми школами лишь если будут готовы учиться у последних, сообразовываясь с духом нового времени. Также и для них практическая этика и вопрос о жизненной цели отдельного человека должен был оказаться в центре всей философии. Именно в случае с таким мужем, как Полемон, мы еще можем установить, что хоть он и прилагает усилия, отстаивая против ригоризма Зенона (Эпикур был вообще вне рассмотрения) умеренную платоновскую точку зрения, однако в методическом отношении в значительной мере следует ему, пользуясь его способом постановки проблемы. Позднее об этом мы будем говорить более подробно.

Именно поэтому, однако, сразу же по провозглашении нового учения начались жаркие школьные споры по отдельным вопросам. Уже Теофраст¹ немедленно оспорил тезис Зенона о сменяющих друг друга мировых периодах, чтобы тем самым защитить вечность конкретного теперешнего мира, а последователь Теофраста Стратон прорвался в центр стоического мирообъяснения, в качестве ученого-естествоиспытателя заявив, что для понимания целесообразно устроенного космоса нет

¹ Теофраст: *Филон*, Aet. mundi 23–27 = SVF. I 106. Дебаты в духе Зенона были продолжены эпикурейцами, ср. Bignone II 445. — Стратон: *Цицерон*, N. D. I 35 и Luc. 121; Плутарх против Kol. 14; *Капелле*, RE. IV A 291; его понятие физиса против него же у Зенона, использованное академиками у *Цицерона*, N. D. III 27 и 65 (*Лактанций* II 8, 14); ср. *Krumme*, Die Kritik der stoischen Theologie in Ciceros Schrift De natura deorum, Göttingen 1941, S. 41. 64.

необходимости предполагать божество: достаточно природной силы, которая, не имея сознания и внешнего образа, по своим имманентным законам вызывает становление и рост. Тем самым становился ненужным не только демиург Платона, но и мирообразующий, божественный логос Стои.

Общим противником для той и другой школы был Эпикур, рассматривавший мир как произведение случая, возникшее чисто механическим путем¹; именно его воинственная позиция вынуждала его подчеркивать несовершенства мира, который никак не мог быть произведением божественного разума или целенаправленно творящей природы: *tanta stat praedita culpa*. Ход его доказательства был направлен против оптимизма, представленного в диалогах Аристотеля; однако, заостря свою полемику на том, что именно о человеке природа позаботилась лишь подобно мачехе, — своей мишенью он видел антропоцентризм Стои, рассматривавший человека как венец творения и полагавший, что все сотворено лишь ради него.

Стоическую веру в Провидение Эпикур отвергал уже потому, что для него любая забота была несовместима с блаженством Бога. В мантике он видел лишь бессмысленное суеверие, а против предположения о геймармене восставало его эллинское чувство свободы. «Лучше было следовать древней вере в богов, коих можно умиловить при помощи культа, чем сделаться рабом геймармене, в том виде как о ней учат физиологи». Он оспаривал это учение в особом сочинении, и для того, чтобы спасти свободу воли, он охотно смирился с появлением беспричинного движения, не обращая внимания на нападки по этому поводу со стороны стоиков. Стоические карикатуры на своих антропоморфных

¹ *Bignone* II 393 ff. хорошо показывает, что Эпикур в Π. φιλοσοφίας выступал против Аристотеля, ср. *Лукреций* V 110–234; однако здесь можно встретить также и полемику против стоического антропоцентризма, как, например, во fr. 371, ср. GGA. 1936, 529. — Также ср. *Эпикур* fr. 359. 361. 367 ff. (проноя), fr. 27. 368. 395 (мантика), ep. III 134 и p. 86, 13; *Цицерон*, N. D. I 55 (против геймармене), fr. 281 (*ἀναίτιος κίνησις*); *Цицерон*, N. D. I 18, ср. II 46 (*deus rotundus*), SVF. II 539 (атомистика). К этике Эпикура ср. *Эпикур* fr. 69 и *Sent. ratae* 31 ff.

богов он парировал, высмеивая их сферического, сияющего, вечно вращающегося мирового Бога. Естественно, что борьба распространялась и на физические основы мирообъяснения. Если Клеанф, Сфер и Хрисипп в особых сочинениях оспаривали атомистику, то разумелось само собой, что эпикурейцы не замедлят с ответом — как устным, так и письменным.

Наиболее жаркий спор разгорелся в этике. Зенон начал свое представление с полемики против Эпикура, в качестве предмета первого устремления ложно обозначившего удовольствие, а Стоя в целом стала усматривать свою наиважнейшую задачу в преодолении учения об удовольствии, в рамках которого были невозможны ни добродетель, ни нравственность; тогда как Эпикур собственно лишь теперь широковещательно и на весь мир провозгласил, что все разговоры о добродетели суть дым и пустой звук, если она не приносит ни выгоды, ни удовольствия, и, в частности, справедливость ведет свое происхождение не от мирового закона и не от бескорыстной склонности, от природы связывающей между собой людей, а основывается на человеческой договоренности, достигающейся путем размышления о полезности.

Даже у академиков и перипатетиков теперь на первый план выступило понятие природосообразной жизни. Еще Теофраст с этой точки зрения энергично оспаривал стоическое утверждение, что добродетель является единственным благом, и ее одной довольно для достижения блаженства, объявив тезис о том, что мудрый блажен даже в пыточном застенке, чистой парадоксией¹. Также и академики (например, Полемон) усматривали в учении об относительных ценностях и о «предпочитаемых от природы вещах» признание того, что сама Стоя вынуждена в свою очередь ввести телесные и внешние блага, пусть и под другими именами. Однако в оценке добродетели как самостоятельной ценности и в отрицании гедонизма они были едины со Стоей.

Напротив, последняя оказалась перед лицом объединенного фронта в другом вопросе. Это было учение об аффектах. Конечно, обуздание плотского желания разумом, софросиния, с древних

¹ Теофраст в П. *εὐδαιμονίας*, ср. Цицерон, *Luc. 134, Tusc. V 24. Полемон: Секст, Math. ср. Grundfragen S. 25.*

времен считалось у греков не только нравственным требованием: то, что человек во всех жизненных обстоятельствах должен сохранять душевное равновесие, обуздывать желания и мужественно переносить удары судьбы, как того требует человеческая природа, входило в число требований общего образования, которое стремился дать своим слушателям Исократ (Panathen. 30–32). Формально поэтому стоики своим учением об аффектах оказывали самое сильное влияние. Это учение с тех пор представляло собой неперемный раздел греческой этики. Однако грубое подавление аффектов, которого требовал Зенон, тут же вызвало реакцию Теофраста. Если последний ранее сам твердил о том, что разумный ничего не должен совершать во гневе, который, подобно дыму, крадет у нас ясность чувств и мысли, — то теперь он принялся страстно защищать положение о том, что гнев возникает в душе с природной необходимостью, когда мы переживаем несправедливость или видим совершение кощунства, и что он служит добрую службу, подталкивая нас к решительному действию, будучи «оселком» храбрости. Однако и прочие эмоциональные движения, такие как сострадание, раскаяние, жажда знания и призывающее к осторожности опасение — даны вместе с природой души и не только оправданы, но и неизбежны наряду с чистым суждением рассудка в качестве практических импульсов для нравственной жизни¹. Также и здесь Теофраст усматривает подтверждение принципа перипатетической эти-

¹ В стоической полемике против перипатетической защиты аффектов у *Сенеки*, *De ira* I 5-17 и *Цицерон*, *Tusc.* IV 38–57, которые в конечном итоге восходят к Хрисиппу, у *Сенеки* I 12, 3 и 14, I в качестве противника определенно выступает Теофраст, который, согласно Симпликию к *Arist. cat.* p. 235, 8, написал книгу π. παθῶν, каковая, по всей видимости, была вызвана к жизни появлением Зенона (возможно, что частью ее была Π. ὀργῆς, ср. *Регенbogen* (Regenbogen) RE. Suppl. VII 1485). Ибо лишь так можно объяснить оппозицию (Gegensatz) по отношению к резкому осуждению гнева во fr. 154 W. (*Столб.* III p. 532 Н.) и у Аристотеля fr. 660. 661. Cos. fortitudinis у Цицерона, *Luc.* 135, *Tusc.* IV 43, *calcar* у *Сенеки* de ira III 3, 1. *Magna Mor.* 118 а 33 ἡ ἀρετὴ τῶν παθῶν μεσότης не направлено определенно против стоической апатии, однако могло бы быть использовано таким образом. *Theiler*, *Hermes* LXIX 379.

ки: следует стремиться не к искоренению аффектов, а к отысканию середины между «слишком многим» и «слишком малым».

Глубже всего эллинское восприятие было задето тем, что Зенон требовал апатии даже в случае смерти [близкого]¹. Еще при жизни Зенона академик Крантор открыл свое знаменитое утешительное письмо к Гиппоклу протестом против этой нечеловеческой бесчувственности, и к нему в самых резких словах присоединился Эпикур, несмотря на то, что сам он всегда заботливо предостерегал человека от любых душевных смут. С тем большим рвением Хрисипп принялся, в противоположность перипатетикам, доказывать природопротивность и вредоносность всех аффектов. В пылу борьбы антагонизм все более усугублялся и обострялся, и по обе стороны сражающихся было забыто, что для Зенона, например, пафос не был идентичен стремлению, означая лишь его чрезмерность, а его апатия означала лишь подавление перешедшего свои разумные границы стремления.

В противовес стоической апатии, Крантор дал новое понятие умеренности в аффекте — метриопатию. Оно было воспринято скептиком Тимоном, встретив сочувствие и у других философов, и между этими антитезами спор об аффектах продолжался вплоть до поздней античности.

По сравнению с борьбой вокруг этической оценки аффектов вопрос об их сущности сперва отошел несколько на второй план. Конечно, еще Теофраст² — согласно довольно поздним, однако вполне достоверным сведениям — заявлял, что аффекты коренятся в самостоятельных плотских влечениях и (точно так же, как чувство голода и жажды) возникают независимо от любых сужде-

¹ Крантор у *Пс. Плутарха*, Cons. Apoll. 102 d; *Эпикур* fr. 120 (письмо к Досифею, написанное еще в 287? ср. fr. 168), ср. мои разъяснения в *Göttinger Index De Ciceronis Tusc. disp.*, 1909, S. 16. Метриопатия: *Крантор* *ibid.*, *Тимон* (правда, в несколько ином духе с целью коррекции Пирроновой *apatheia*, ср. *Hermes* XXXIX 15) у *Секста*, *Pyrrh.* Нур. I 30, III 235, *Math.* XI 161.

² Теофраст у *Варлаама*, *Eth. sec. Stoicos* II 13; Стратон у *Пс. Плутарха*, *Plac.* IV 23 и *De lib. et aegr.* 4 (VII p. 3 Bern.); *Capelle*, *RE.* IV (во всяком случае для *πόνοϛ* и *ἀλγέων* он исключает *phantasia* и *synkatathesis*).

ний рассудка; и подобного же мнения, вероятно, придерживался Стратон, перенося сугубо чувственные ощущения удовольствия и боли в душевный гегемоникон и ставя их на одну ступень с такими аффектами, как страх и вождление. Однако четко сформулировал проблему, пожалуй, лишь академик Аркесилай.

Именно Аркесилай смог придать борьбе против Стои в целом новое направление¹. Он осознал, что Академия не сможет выдержать соревнования с новыми школами, встав с ними на общую почву, вместо того чтобы хранить подлинное наследие аттической философии — дух науки, привнесенный в нее Сократом — не давая в обучении твердых результатов, но, напротив, побуждая людей к самостоятельному мышлению и исследованию. Будучи сам расположен более к критике нежели к построению, он перешел к нападкам на господствующий догматизм, ополчившись, в частности, против Зенона — единственного, в ком он видел достойного ученого соперника.

Несущим столпом Зеноновой системы было убеждение в том, что человек с помощью чувств действительно способен постигать

¹ Аркесилай: *Гёдекемейер* (Gödeckemeyer), *Skeptizismus*, S. 30 ff., *Zeller* III 1, 508 ff.; *фон Арним* в RE.; *Лигон* (Gigon), *Mus. Helvet.* I (1944) 47. Основой является превосходный доклад *Секста*, *Math.* VII 150—158, [исходя] из той же академической традиции, что и Антиох у *Цицерона*, *Ac.* I 40—42. В качестве стоического критерия Аркесилай предполагает Зенонов каталепсис, а не Хрисиппову *καταληπτικὴ φαντασία*, ср. *Zenon und Chrysipp* 180, *Grundfragen* 115. В согласии с *Sextus* 158 Аркесилай сформулировал *eulogon* как практический принцип, имея в виду Зеноново определение катекона (fr. 230) ὁ πραχθὲν εὐλογὸν ἴσχει ἀπολογισμόν, распространив его также и на катортому, которая, согласно Зенону, есть τέλειον καθήκον. В отношении практической стороны синкататезиса ср. *Плутарх*, *Stoic. Rep.* 1057 a (стоики выступают против τοὺς ἀξιοῦντας οἰκειάς φαντασίας γενομένης εὐθὺς ὁρμᾶν μὴ εἰζάντας μὴδὲ συγκαταθεμένους) и особенно *Adv. Colot.* 26 p. 1122, где Аркесилай стремится побить Зенона с помощью его собственных учений и терминов, ср. τυποδοθαί, ῥοπή ἐν τῷ ἡγεμονικῷ, ὁρμή = φορὰ τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ φαινόμενον οἰκεῖον, προπίπτειν, εἰς, συγκατάθεσις. Таким образом, если он в качестве трех κινήματα гегемоникона называет φανταστικόν, ὁρητικόν, συγκαταθετικόν, — то у нас, безусловно, есть право расценивать это в пользу Зеноновой психологии.

вещи и в катаlepsисе обладает надежным критерием истины. Аркесилай сам был чересчур сыном своего времени, чтобы возвращаться к рациональному познанию Платона. Тем больше усилий он прилагал к тому, чтобы поколебать учение Стои из ее собственных предпосылок. Он указывал на неясности в понятии катаlepsиса, который довольно нелогичным образом должен был представлять собой нечто среднее между знанием мудрого и несовместимым с ним заблуждением, т. е. незнанием глупца, в то время как в действительности можно лишь либо принять, либо отвергнуть то или иное суждение. Однако прежде всего он оспаривал само существование представлений, которые бы содержали в себе признак, требуемый в качестве критерия самим Зеноном. Ни одно представление не передает воспринятый объект так, чтобы оно могло исходить лишь от него самого и исключать ошибку или путаницу. Несостоятельно поэтому также и положение Зенона о том, что мудрый никогда не даст слабого согласия и никогда не впадет в заблуждение.

Синкататезис для Зенона был также основой практического образа жизни, поскольку благодаря ему человек занимает позицию по отношению к внешним вещам и одновременно принимает решение, касающееся развития своих внутренних стремлений. Аркесилай принял оспаривать и это учение. Он согласился с Зеноном в том, что представление, стремление и суждение рассудка представляют собой три главные функции центрального органа души, однако решительным образом отрицал, что стремление каким бы то ни было образом зависит от согласия интеллекта; напротив, безо всякого его согласия у всех живых существ через представление о чем-либо полезном — здесь он воспринял учение Зенона об ойкейосисе — будет непосредственно вызвано стремление, ведущее к действию. Поэтому также неправильно, когда стоики утверждали, что воздержание от суждения в отношении внешних вещей, какое считал необходимым Аркесилай, должно вести к отказу от всякой деятельности. Лишь суждение о сущности вещей исключается посредством такой *ἐποχή*, а отнюдь не практическая сметка, которая в своем действии руководствуется представлениями. Ведь сам Зенон требовал от массы глупцов исполнения обязанностей повседневной жизни, которое и

без истинного познания «вполне могло быть оправдано». Как же мог он тогда запретить академикам принять этот eulogon в качестве путеводной нити для практической жизни?

Со времен Аркесилая Академия в качестве своей насущной задачи стала рассматривать борьбу против догматизма. Своей вершины эта борьба достигла, когда в середине второго столетия Карнеад¹ разработал критику к методической технике (Kritik zu einer methodischen Technik). Карнеад откровенно признавал, что очень многим он сам в своем диалектическом образовании обязан сочинениям Хрисиппа. «Не было бы Хрисиппа, не было бы и меня самого» — перефразировал он в отношении себя известное выражение о Хрисиппе. Также и по существу он довольно часто опирался в первую очередь на Стою. Но именно поэтому борьба против догматизма, которую он стремился вести систематически, превратилась у него в борьбу против школы, представлявшей собой самый мощный его оплот.

¹ Карнеад: Gödeckemeyer 51 ff., Zeller III a 514 ff., фон Арним в RE. и теперь прежде всего Шмекель, Posit. Philos. I, который стремится определить идейный багаж Карнеада, опираясь на точный анализ у Секста. Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ Д. Л. IV 62. Слушал Диог. Вав. (Цицерон, Luc. 98). Выступал против стоиков, non quod eos maxime contemnamus, sed quod videntur acutissime sententias suas prudentissimeque defendere (Цицерон, Div. II 150).

Учение о двух σχέσεις τῶν φαντασιῶν и об «убедительном» (не «вероятном») представлении и его возведении в степень πιθανὴ καὶ ἀπειροπαστος καὶ περὶωδευμένη у Секста, Math. VII 402–435; Цицерон, Luc. 79 (сперва против Эпикура) — 98, ср. 41. 42.

В конечном итоге по Карнеаду Секст оспаривает в частности стоические учения о теле (Pyrrh. hyp. III 38–46, ср. об ἀντιτυπία Math. IX 259–261), о пространстве (Нур. III 124–130, Math. X 3. 4. 20–29), времени (Math. X 193–202, Нур. III 143–146, ср. Плутарх, Comm. not. 41), движении (Math. X 123–138), об истине и суждении (Math. VIII 10. 67–139), о знаке, где Карнеад отделяет полученный из одного лишь опыта, «гипомнестический» знак, от употребляемого в силлогизме, «эндейктического» (Math. VIII 244–271, Нур. II 104 ff.), о доказательстве (Math. VIII 369–462, Нур. II 134–170); ср. Шмекель op. cit. S. 451.464 ff. 469 ff. 483 ff. 331 ff. 350 ff. 375 ff.

В учении о познании Карнеад определенно допускал, что всякое познание исходит из чувственного восприятия и фантазии, определив ее (опираясь непосредственно на Хрисиппа) как процесс в познающем субъекте, который вместе с воспринимаемым предметом приводит к сознанию одновременно и себя самого. Он пошел дальше Аркесилая, сделав один философски значимый шаг, а именно — четко различив объективную и субъективную стороны фантазии. Субъективно в сознание приходили те или иные столь очевидные представления, что они после научной проверки вполне могли бы быть признаны достоверными и «убедительными» (πιθαναί), давая достаточное основание для исследования и действия. Тем не менее, вместе с Аркесилаем следует придерживаться постулата о том, что объективно критерия истины не существует. Зенон совершенно верно определил сущность каталептического представления. Однако именно Стоя также признает, что существуют истинные и ложные представления, и в действительности не существует непогрешимого критерия, который бы позволил отличить одни от других. Ибо не существует представления, которое бы не могло быть равным образом вызвано не-сущим. Для этой цели он — конечно, отчасти идя по следам Аркесилая — свел вместе все аргументы, способные оспорить надежность представлений: признанные обманы чувств (такие как весло, кажущееся сломанным в воде, или четырехугольная башня, издавек выглядящая круглой), субъективные факторы, участвующие в осуществлении представления, явственность, с которой возникают галлюцинации у сновидцев и сумасшедших и, точно так же как при ясном сознании, вызывают чувства и действия, и наконец, объективная неотличимость иных объектов, таких как одинаково выглядящие яйца или близнецы. Если же истинное представление невозможно с уверенностью отличить от ложного, то тем самым выбивается почва из-под ног догматизма.

Исходя из этой основы, Карнеад подвергал систематической критике также и иные философские учения, однако прежде всего эта критика была направлена против Стои¹. Логика, физика и

¹ Hermes LXXIV 32.

этика в равной мере подвергались рассмотрению, вплоть до отдельных аргументов. Сам Карнеад не писал книг; однако в его школе держался наготове весь арсенал опытных фактов и диалектических аргументов, который с этих пор служил оружием для скептицизма. Что из этого арсенала принадлежало самому Карнеаду, а что было всего лишь произведено в его мастерской, не всегда возможно установить с точностью, однако это и несущественно.

Лучше всего мы осведомлены о его спорах с теологическими воззрениями¹. Он с большой остротой разрабатывал все трудности, возникающие в том случае, если мысленно довести «общее для всех людей» понятие о том, что божество есть вечное, совершенное живое существо, до его последних следствий. Ощущение, необходимо относящееся к живому существу, согласно самому Хрисиппу, есть изменение, которое несовместимо с сущностью неизменного Бога: оно есть «страдание», подвергающее внешним воздействиям. Когда Богу без раздумий приписывают все добродетели, при этом не проясняют для себя, что всякая добродетель предполагает преодоление сопротивления, которое несовместимо с совершенством божества. Все эти трудности еще более возрастают, если вместе со Стоей мыслить Бога телесно (ибо всякое тело способно к страданию и тем самым подвержено гибели) или рассматривать мир как божественное живое существо. Карнеад безжалостно распотрошил все прекрасные силлогизмы, с помощью которых стоики мечтали доказать божественность

¹ Теология: Секст, Math. IX 137–192 137–192 (ср. Гейнеманн (Heinemann) II 100; начиная со 182 сориты против богов народной веры как у Цицерона, N. D. III 43 ff.) и Цицерон, N. D. III 29–34. 38. Против стоических силлогизмов о божественности мира Цицерон, N. D. III 21–26; Секст Math. IX 88–136, ср. GGA. 1930, 141 f. nullum corpus sempiternum N. D. III 29. Вывод о том, что для каждого живого существа *πάθος*, равно как и боль, являют собой предварительную ступень к гибели, оказал сильное влияние также на Панэция, Посидония и Плотина. Об этом позже. — Понятие природы у Стратона N. D. III 27. 65 (еще Сенека сравнивает божественные представления Платона, Стратона и Стои. О продлении жизни этих дебатов в Klement. Recognitionen позже). Плутарх, Stoic. Rep. 31–40, Comm. Not. 29–36.

мира, а их телеологическому способу рассмотрения противопоставил воззрение Стратона, гласящее, что целесообразность космоса можно объяснить и не предполагая целенаправленно творящий разум — одним лишь действием физиса.

Против антропоцентрической веры в Провидение еще эпикурейцы повторяли старую жалобу на то, что человек действительно обделен природой, ибо приходит в мир нагим и беспомощным и телесно уступает животным¹. Для Карнеада животные уже потому не могли быть созданы ради человека, что он твердо придерживался древнеэллинского воззрения, что всякое существо в самом себе несет указанное ему природой предназначение². Еще менее того он мог распознать в человеческой жизни власть Провидения. Несмотря на все старания, стоики не могли со своей точки зрения объяснить существование зла, и менее всего несоответствие между внутренним достоинством человека и его внешней судьбой, которое нам ежедневно демонстрирует опыт³. Если стоики пытались укрепиться в постулате, что для эвдемонии человека внешние вещи не важны, то следует возразить, что лишь в них, согласно Стое, может быть явлена божественная забота, ибо истинное благо — добродетель — достигается его собственной силой без участия богов. Особенно действенным

¹ Постулат о том, что человек приходит в мир *γυμνὸς καὶ ἄοπλος*, у Протагора (Платон, Prot. 321 c), Антифонта (87 В 12), был скорректирован еще Анаксагором (59 В 21 b) и Аристотелем (687 а 23), однако Эпикур (fr. 372, Лукреций V 222–234) его повторяет, и наверняка его разделяли также и академики. Ср. Плутарх, Кат' ἰσχύος у Стобея IV р. 344, 16, Сенеки Ben. II 29 (Филон, Post Caini 160). Норден (Norden), Fleck. Jahrbh. XVIII 304 и XIX 435. Стоики отвечали либо, что человек обладает специфическим преимуществом перед животными в своих органах чувств (Панэций у Цицерона, N. D. II 145 f.), или что именно благодаря *χρεῖα* его логос побуждается к развитию своей силы (так, по меньшей мере, Посидоний, ср. далее), или — как уже у Анаксагора — что благодаря логосу он заставляет служить себе всех животных (по всей видимости, аргумент еще древнестоический, см. также Цицерон, Resp. III 1; Сенека, Ben. II 29; Плутарх у Стобея IV р. 344, 16 и др.).

² Карнеад у Порфирия, Abstin. III 20.

³ Плутарх, Stoic. Rep. 31–37, Comm. Not. 32. 34; Цицерон, N. D. III 65–93.

был тот его аргумент, что, несмотря на Провидение, по словам самой Стои, люди почти без исключения погрязли в глупости и тем самым в глубочайшем бедствии; и если стоики искали здесь вины людей, злоупотреблявших логосом, то в глазах Карнеада это доказывало лишь, что хваленый логос представляет собой данайский дар, несущий больше бед, чем благословения. В действительности он даже не является исключительной привилегией человека. Карнеад решительно становится на сторону тех, кто признавал его также и за животными.

Легкой была борьба против мантики¹, где Карнеад нашел себе союзника в лице Эпикура. Поскольку предсказание событий, происходящих по твердым законам природы, есть дело науки, Карнеад сделал вывод, что к сфере мантики может принадлежать лишь случайное, которого, однако, согласно Стое, вообще не существует. Внутреннюю взаимосвязь космических процессов он признавал, однако для него немыслимо причинное соединение между полетом птицы, или положением внутренностей жертвенного животного, и будущей победой. Не существует также и «естественного» прорицания. Сон и экстаз не посылаются Богом, и целиком и полностью абсурдным является представление о том, что божество стремится давать знаки через темные слова оракула или путанные и сбивчивые картины сновидения, не позволяющие дать уверенного истолкования; к тому же именно с точки зрения стоиков знание будущего заранее бессмысленно и несет скорее зло, нежели благо, ибо человек не в силах ничего изменить в ходе вещей. Конечно, иной раз возможно случайно предсказать будущее; однако бездумно собранный Хрисиппом и иными стоиками материал не обладает никакой научной доказательностью.

Он всецело отрицал также астрологию и с помощью многочисленных аргументов доказывал невозможность составления точных

¹ Мантика: Цицерон, Div. II, особенно 9–19 («следует ограничивать лишь *fortuita*»), 33–36 (расширено у Цицерона), 142, 143 (*συμπτώματα*), 20–24 (нет надобности в ней, если есть геймармене), 101–106 (против заключения от существования богов к мантике), а также основополагающие идеи 124–131, 142–146 (сны).

гороскопов, а также внутреннюю несостоятельность всей теории¹. Геймармене интересовала его в связи со свободой воли, которую он

¹ Астрология: Секст, Math. V 88–105, ср. Цицерон, Div. II 97 b. 98 a. Однако к Карнеаду восходят наверняка не только отчасти сообщенные ранее Цицероном возражения Панэция (*Schmeckel* S. 155 ff. 320), но также и существенная часть позднейшей критики астрологии, например, у Фаворина (*Gellius* XIV 1), Филона и христиан, особенно Августина, C. D. V 1 ff. (согласно Цицерону, De fato), ср. Вендланд (*Wendland*), *Philos Schrift über die Vorsehung*, S. 34 ff.; Болль (*Boll*), *Studien über Claudius Ptolemaeus*, Fleck. Jarbb. Suppl. XXI 181 ff. — Геймармене: Цицерон в De fato впервые занялся астрологией (*Schmeckel* 155 ff.), включив сюда полемику против Посидония. Начиная с 7, он следует Карнеаду. В отличие от Хрисиппа, он устанавливает, что от данного нам природного расположения следует четко отделять стоящие в нашей воле отдельные решения, однако затем тут же сам кладет в основу выдвинутое Хрисиппом разделение между *causae antecedentes* и *principales*, которое решает все затруднения. Если принять его, можно придерживаться и утверждения о том, что также и высказывание о будущем должно быть либо истинным, либо ложным, и нет необходимости упразднять понятие объективной возможности, поскольку события не всегда наступают с необходимостью, но иногда и через посредство *causae fortituitae*, лежащих в области волевого решения субъекта (11 b–20 a). Это означает не предположение ἀναίτιος κίνησις, но лишь признание относящихся к природе человека ἐφ' ἡμῖν (20 b–28 a). Также и для того, чтобы опровергнуть ἀρχὸς λόγος, Хрисиппу совсем не нужно было прибегать к σφετερισμῶν: достаточно было одного лишь понимания того, что внешние причины, вызываемые силой геймармене, отнюдь не оказывают необходимого действия на наше решение (28 b–38). Ведь именно на этом основании Хрисипп сам различил между собой оба вида причин. По существу он согласуется с абсолютными защитниками свободы воли (в 40, по всей видимости, имеется в виду Аркесилай) в том, что αὐτοτελὲς αἰτία при нашем решении лежит в ἐφ' ἡμῖν, однако расходится с ними в том, что он (это, по всей видимости, должно было стоять в пропущенном месте в конце 45) ошибочным образом включает само это решение в цепь причин, несмотря на то, что Сократ показывает, что определяемая геймармене наша природная склонность может быть изменена нашей волей (ср. 10). — Как Шмекель, *Posit Philos.* I 255–284 в своем анализе сочинения Цицерона, несмотря на цитату в § 41 (=

непрерывно причислял к «убедительным» опытным фактам. Вместе со Стоей он отрицал беспричинное движение и признавал, что Хрисипп верно посмотрел на данную проблему и — с помощью своего разделения причин — показал путь к решению. Действительно, истинная причина для нашего решения заключена не в побуждении, действующем на нас извне через представление, а в свободном самоопределении, заложенном в природе человека. Хрисипп, однако, допустил одну ошибку, определив отдельное решение в свою очередь как твердое звено в цепи причин. Напротив, опыт таких мужей как Сократ показывает, что человек в силах посредством самовоспитания преодолеть и изменить даже сильную природную склонность и в отдельном случае принять свое решение действительно свободно. Лишь при такой предпосылке исчезают трудности, которые Хрисипп напрасно силился преодолеть. Лишь в этом случае могут иметь место объективная возможность, самостоятельное построение жизни, нравственная свобода и ответственность.

К этике Карнеад подходил строго систематически, стремясь охватить своей критикой не только действительно выдвинутые, но и всего лишь возможные воззрения¹. Однако и здесь методическую базу он создал для себя, опираясь на Стою. Из ее учения об ойкейосисе он выработал в качестве предпосылки (из которой по сути исходит всякая этика) знание о том, что живое существо от своего рождения стремится к созобразному его природе, и нашел причину различия этических систем в том, что они по-разному судили об объекте первого стремления, а по этой причине также и по-разному оценивали жизненную цель человека и существо добродетели, которая есть не что иное, как правильное действие ради цели. Со стоиками он был един в том, что «первое природосообразное», на которое направлено первоначальное устремление,

SVF. II 974) может говорить, что Хрисипп приравнял *causae antecedentes* к действующим причинам, — я понять не могу.

¹ Общий спор со стоическим «искусством жизни» Секст, *Math.* XI 181–215. Карнеадова систематизация учений о телосе у Цицерона, *Fin.* V 16–21 (16 искусство жизни, 19 добродетель, 20 о Стое), II 34. 35, III 30, IV 49. 50, *Luc.* 130. 131, *Tusc.* V 84. 85, *Legg.* I 38. 39. *Grundfragen* S. 15 (также и об отношении к стоическому учению об ойкейосисе).

дано в соединении тела и души, в их частях и функциях. Ошибку же их он усматривал в том, что цель они полагали не в достижении этих природосообразных вещей, а в добродетели, т. е. в правильном действии как таковом, вне зависимости от того — ведет ли оно к успеху, или нет. Это противоречит сущности жизненного искусства, которое (как и каждое искусство) должно осуществлять некое лежащее вне его самого намерение; правильное действие, при котором не имеется в виду успех, становится бессмысленным. Конечно, здесь его воинственный пыл и его систематика привели его к неверному пониманию образа мысли оппонента, поскольку для Зенона добродетель представляла собой просто совершенное развитие логоса, несущее свою цель в самом себе. Тем более справедливым было указание Карнеада на непоследовательность, с которой стоики рассматривали природосообразные вещи¹, от коих они переходили к определению жизненной цели, как *adiaphora*, не ведущие к достижению телоса. Конечно, Зенон допустил среди них существование относительной ценности, а Хрисипп со всей определенностью оспорил абсолютную адиафорию Аристона, поскольку она делает невозможной разумное регулирование в каждодневной жизни. Однако Карнеад на это мог не только — согласно академической традиции — возразить, что с относительно ценными вещами всего лишь под другим именем возвращается старое понятие внешних и телесных благ, но и указать на трудности, в которые заводит это учение. Ибо если наше действие должно быть направлено на вещи, не имеющие ничего общего с

¹ *Плутарх*, *Comm. Not.* 23 и 4. 5. То же самое затем у Антиоха: Цицерон, *Fin.* IV 39. Когда сам Карнеад в качестве возможной формулы телоса выдвинул *naturae primis bonis aut omnibus aut maximis frui* (Цицерон, *Tusc.* V 84, *Grundfragen* S. 17) — он сделал это в противоположность Стое, однако исходя из ее предпосылок. Защита Каллифонова определения цели *voluptas cum honestate* (Luc. 139), по всей видимости, была связана с тем упреком в адрес Хрисиппа, что он подходит к человеку лишь как к духовной сущности (ср. Антиох у Цицерона, *Fin.* IV 27. 28) и игнорирует тело. — *In omni hac quaestione quae de bonis et malis appelletur non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam, sed nominum Цицерон*, *Fin.* III 22; *Hermes* LXXIV 23 ff.

высшим благом, то тем самым либо ставится двоякая цель, из которых одна должна соответствовать учению о благах, а другая — учению о долге, или же точкой приложения наших практических действий делается нечто от жизненной цели отличное. Однако тем самым единство образа жизни становится невозможным.

Здесь было затронуто самое болезненное место стоической этики, — и мы увидим, насколько трудно было мужам, руководившим школой во времена Карнеада, защищаться от этой аргументации, и как в этой точке завязывались новые конфликты.

Из отдельных этических проблем наиболее важной был вопрос о социальном состоянии. Карнеад, как всегда, взвесил здесь все «за» и «против», и в знаменитых лекциях о справедливости¹, которые в 155 году прочел в Риме, он, хоть и спорил формально и с оглядкой на римских слушателей с Платоном и Аристотелем, однако связал это с опровержением стоического учения. Разница в правовых воззрениях у отдельных народов свидетельствует о том, что не существует природного права, объединяющего и связывающего всех людей. Однако позитивное право зиждется на человеческом соглашении, всегда достигаемом на основе соображений полезности. Ибо в качестве изначального стремления Карнеад признавал не социальные инстинкты, а лишь эгоизм индивидуума, и особое удовольствие ему доставляло доказывать на примерах из жизни, что несмотря на все красивые слова, государства и отдельные личности руководствуются только им, и что эгоистическая «мирская мудрость», когда она вступает в конфликт с требованиями идеальной справедливости, практически всегда выходит победительницей.

В школе Карнеада обстоятельным образом дискутировались и все прочие отдельные вопросы этики и физики², что давало материал для опровержения противников.

¹ Лекция Карнеада против справедливости (*Цицерон*, *Resp.* III 12–31) после 12 была обращена против Платона и Аристотеля, однако в промежутке между 12 и 18 — все же против *ius naturale* стоиков (*21 ius naturale esse nullum*). Сконструированные им случаи из 29. 30 отчасти снова появляются у Диогена и Антипатра (*Цицерон*, *Off.* III 54. 90).

² Полемика против отдельных положений стоической этики и физики в полемических сочинениях Плутарха (*Hermes* LXXIV 1 ff.), ср.

В этой критике Карнеад многократно соприкасается со своим современником Критолаем, который в то время только что вновь привнес в перипатетическую школу дух науки. Последний также ощущал себя вынужденным к спору со Стоей, поскольку на себе испытал ее влияние¹. В этике он безоговорочно признавал вместе с ней бесконечное превосходство и самостоятельную ценность добродетели, однако твердо держался мнения, что существуют также телесные и внешние блага и что вершина природосообразной жизни, эвдемония, может представлять собой лишь сумму всех благ. В физике, в частности, он вновь обратился к старым рассуждениям о вечности настоящего мира, пытаясь показать стоикам, что предположение о сменяющихся друг друга мировых периодах состоит в противоречии с их же собственным учением о неизменной закономерности природных событий и с их воззрением о вечно неизменном характере мирового логоса, о физисе и геймармене. В частности, его возражения против идеи экпирисиса произвели свое действие и на самих стоиков.

Правда, одно во всех этих дебатах не было забыто. Когда Карнеад утверждал, что в учении о благах стоики отличались от Платона и Аристотеля больше в словах, чем по сути, то цель такого высказывания была, конечно, прежде всего полемическая; однако

Цицерон, Fin. III 57 (εὐδοξία), Tusc. III 54 и 59 (об аффектах).

¹ Критолай испытывает на себе стоическое влияние, что видно в формуле телоса *τελειότης κατὰ φύσιν εὐροῦντος βίου* у *Клименты*, Strom. II 129 и в телесном понимании души (*Тертулл.*, An. 5). Эвдемония как симплерома трех родов блага *Стобей* II p. 46, 11, *Klemens ibid.*, однако при безусловном первенстве добродетели. (*Цицерон*, Tusc. V 51), ср. Grundfragen 41. Его доводы в пользу вечности мира против Стои у *Филона*, Incorr. mundi 55–75; *фон Арним*, Quellenstudien zu Philo, Philol. Unterss. XI p. 11–16. Согласно *Клименту* Strom. II 33, Критолай обвиняет стоиков в буквезде и педантизме.

Влияние Критолая в свою очередь испытывает *Окелл*, у которого *Гардер* (Harder), однако, также предполагает следы стоических воззрений (более всего § 10 ~ SVF. II 550); однако ср. *Бойтлер* (Beutler), RE. XVII 2380.

в то же время здесь говорило сознание того, что в этике, в этой важнейшей области философии, стоики, платоники и перипатетики против гедонизма Эпикура стояли на одной общей почве¹. Также и история философии, возникающая в начале второго столетия, отводила Эпикуру отдельное место. Конечно, она видела в нем не этика, а атомиста и ученика Демокрита, однако именно поэтому помещала его в «италийское» направление философов, четко отделяя его от сократических школ. Но так обозначились фронты и для общего восприятия эпохи. Когда в 155 году афиняне за злоупотребление против маленького города Оропоса были приговорены третьейским судом к тяжелому денежному штрафу и снарядили посольство в Рим, чтобы попытаться выговорить смягчение, — они полагали, что произведут на жадный до образования город наилучшее впечатление, если пошлют не профессиональных политиков, а наиболее уважаемых философов. Для этого они избрали глав Академии, перипатетиков и Стои². Руководителю эпикурейской школы пришлось остаться дома. Против ее враждебного государству эгоистического гедонизма римское правительство принимало меры еще восемнадцатью годами ранее.

Стоя в оборонительной борьбе³

¹ Цицерон, Fin. III 41, Tusc. V 120.

² Найти материал о посольстве 155 г. удобнее всего у Брандиса, RE. I 183. Эпикурейцы еще в 173 г. изгнаны из Рима: Афен. 547 а; Аэлиан, V. h. IX 12.

³ SVF. III p. 209–269. Index Stoic. в весьма сильно пострадавших col. 47–54 предлагает почти исключительно школьные списки. Раздел Д. Л. о стоиках после Хрисиппа утрачен. Согласно списку Парисина (Мартини, Lpz. Stud. XIX 86), он должен был содержать в себе: Ζήνων Ταρσεύς· Διογένης· Ἀπολλόδωρος· Βόηθος· Μνησαρχίδης (= Μνήσαρχος)· Μνησαγόρας· Νέστωρ· Βασιλείδης· Δάρδανος· Ἀντίπατρος· Ἡρακλείδης· Σωσιγένης· Παναίτιος и т. д.

Диоген: Цицерон, Sen. 23 (fr. 6), опираясь на традицию кружка Сципионов, предполагает, что в 155 г. Диоген был глубоким старцем, а в 150 (на момент диалога) был уже мертв. fr. 8 modesta Diogenes et sobria (dicebat). Карнеад посещал его занятия, согласно Цицерону, Luc. 98.

Хрисипп с помощью острого оружия своей диалектики победоносно оборонялся против многочисленных оппонентов, довольно часто переходя в контрнаступление. Более трудно сложилась борьба для следующих поколений — тем более, что у них появился такой соперник, как Карнеад.

В это время еще более усилилось влияние азиатского элемента. Хрисипп определил своим преемником своего соотечественника Зенона Тарсийского. За ним последовал вавилонянин Диоген из Селевкии на Тигре, который еще слушал Хрисиппа и даже стариком оставался достаточно бодр, чтобы в 155 году принять участие в философском посольстве в Рим. Нравственное содержание и трезвая объективность его лекций произвели там столь сильное впечатление, что приверженцами Стои сделались такие мужи как Лелий. Вскоре после этого, еще до 150 года, Диоген, будучи восьмидесяти восьми лет от роду, умирает. Он оказал сильное влияние как учитель, и его диалектическим чтениям внимал даже Карнеад. К его собственным ученикам принадлежали и

Лелий: Цицерон, Fin II 24. Об Аполлодоре ὁ Ὑφίλλος (Косоглазый) Crönert, Kol. u. Men. 80. Ученик Диогена fr. 11; напротив, названные в Указателе col. 52 Аполлонид Смирнский, Хрисерм Александрийский и математик Дионисий Киренский (Crönert 102), скорее, являются учениками Антипатра (фон Арним, RE. V 774). Учеником Архедема был, по всей видимости, Кринис, ср. SVF. III p. 268 fr. 1. Антипатр как Καλαμοβόας fr. 5 (6). Смерть fr. 7 (15). Ведь слова Карнеада о самоубийстве Антипатра, по всей видимости, не были забыты потому, что он сам умер вскоре после этого. Блоссий: Плутарх, Ti. Gracchus 8. Панэций: Ind. St. 60. К этому периоду, кроме Евдрома (SVF. III p. 268) и тех, кто назван в списке Д. Л. (Мнесагор — это, по всей видимости, упомянутый в I. G. II² 1938 александриец Мнесагор; Нестор из Тарса, согласно Страбону XIV 674, не тот, что упоминается у Лукиана Масроб. 21; Василид SVF. III p. 268), пожалуй, еще Диоген Птолемаидский (Д. Л. VII 41) и Ойнопид (Столб. I p. 34 и Macrobius I 17, 31). — О высоком престиже и сплоченности школы свидетельствует список ιεροποιοί эпохи Птолемеев при архонте Лусиаде I. G. II² 1938, вероятно, относящийся к 151/150 гг. (наконец, RE. XVIII 2, 421). Ибо среди них мы видим целый ряд стоических имен, ср. Крёнерт (Crönert), Berl. Sitzb. 1904, 471 ff.; Cichorius, Rh. Mus. LXII 197 ff.

чистые греки, такие как Панэций из Родоса и афиняне Мнесарх и Дардан, а также прославившийся позднее как филолог Аполлодор. Еще один, другой Аполлодор последовал за Диогеном из его родной Селевкии, из Сидона прибыл очень самостоятельный и многосторонний Боэт, и в особенности к Стое были расположены еще совсем юные киликийцы, прибывшие в Афины для обучения. Сделать предположение о том, что родившийся в Маллосе Кратет получил свое философское образование в Афинах у Диогена (или даже уже у Зенона), прежде чем начать преподавать филологию в Пергаме, мы вправе даже не имея в своем распоряжении достоверных данных традиции. Из Тарса, кроме мало известного Нестора, прибыли также Архедем (который слушал еще Зенона и позднее основал в Вавилоне стоический филиал) и Антипатр, после Диогена перенявший руководство школой в Афинах.

На Антипатра пришлось большая часть тяжести в борьбе с Карнеадом. Он сам был хорошим диалектиком, однако в устных дебатах едва ли мог соперничать с академиком, который уже одним своим грохочущим голосом вселял ужас в своих оппонентов; так что он удовлетворился ведением спора в многочисленных сочинениях, за что, правда, получил прозвище «крикун в переписке». Тем не менее, он также нашел и смог покорить множество учеников. Такие мужи, как Мнесарх, Дардан, Панэций и филолог Аполлодор — также и при нем сохранили верность Стое. Из родного города Антипатра, Тарса, прибыл Гераклид, и даже из итальяйских Кум явился Блоссий, позже ставший советником Гракха в его планах реформ. Любимым учеником Антипатра был Панэций, который в его поздние годы поддерживал и представлял его в преподавательской деятельности. В глубокой старости он добровольно ушел из жизни, незадолго до смерти своего великого противника Карнеада, т. е. до 129 г. В памяти его учеников остался душевный покой, с которым он в свои предсмертные часы оглядывал прожитую жизнь и с благодарностью вспоминал даже такие мелочи, как благополучное путешествие из Киликии в Афины — как милость божественного Провидения.

В остальном мы почти ничего не слышим ни о личной жизни, ни о характере сих мужей. В этом не только вина нашей — в

данном случае особенно скудной — традиции. Ибо если не считать Панэция, вместе с которым начинается период нового развития, все они были исследователями и учителями, жившими лишь в школе и для школы. Каждый из них сделал все для того, чтобы сохранить честь Стои. Однако если Хрисипп был еще творческой личностью, у которой даже воспринятое ею со стороны проникалось творческим духом и обретало новую форму, то его последователи видели свою задачу лишь в том, чтобы удержать полученное наследство и по возможности уютно обустроиться в здании уже готового учения.

Исследования не прекращались; однако требования учебного процесса оттеснили собой все прочее на задний план. На передний вышли вопросы методические¹. Являются ли логика, физика и этика частями философии или — философского обучения; должны ли они обозначаться как всего лишь части, или как сущностно отличные разновидности (εἶδη), или, еще более того, как роды (γένη); как надлежит их расположить и разбить на дальнейшие подразделы — об этом теперь велись наиболее жаркие споры. Фактически таким образом давала себя знать потребность в обобщении. Если основатели школы, в частности Хрисипп, развили и подробно обосновали свои воззрения в бесчисленных отдельных произведениях, то теперь преподавание и пропаганда настоятельно требовали удобства обзора полученных результатов. Так, Диоген обобщил прежние исследования своей школы о языке в коротком очерке «о языковом выражении», *Περὶ φωνῆς*, сжато изложив все существенное в кратких, легко запоминающихся определениях, которые затем могли быть разъяснены в ходе занятия. О своевременности такого

¹ Классификация: *Д. Л.* VII 39–41. 84. *Диоген* Π. φωνῆς fr. 17–24 (25 не сам Диоген, ср. цитату из Криниса), его *διαλεκτικὴ τέχνη* fr. 26, *ἠθικὴ* fr. 39 (ср. еще Хрисиппову Ὑπογραφή τοῦ λόγου), *Аполлодор* ὁ Ἐφύλλος fr. 1: αἱ εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγαί. Части этого сочинения ἡ φυσικὴ (согласно Суде, прокомментированная при Августе Теоном Александрийским) и ἡ ἠθικὴ, fr. 4 ff. Евдром и Кринис SVF. III 268. Цитаты *Д. Л.* VII 39 ff. Экзегеза: *Кринис* fr. 1. *Антипатр* fr. 66. *Περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς* (во fr. 67 из *Κατὰ τῶν αἰρέσεων* говорится о политейе Зенона и Диогена).

мероприятия свидетельствует его успех. Ибо этот очерк александриец Дионисий Фракийский поместил в свою грамматику, тем самым сообщив стоическое языковое учение всему Западу. Подобным же образом, видимо, было организовано и пособие Диогена по диалектике, а его ученик Аполлодор Селевкийский написал «Введение в систему учения», части которого «Пособие по физике» и «Этика» широко цитировались, читались и даже комментировались. Также и «Начала этики» в остальном малоизвестного Евдрома и руководство по диалектике ученика Архедема Криниса — имели подобный же характер. Эти книги в наиболее удобной форме передали позднейшей доксографии знание об учении древней Стои. При этом в цитатах, наряду с авторами, часто упоминаются и старые предводители школы — с тем, чтобы отметить не столько расхождения, сколько совпадения. Эти мужи стремились преподнести не свои собственные воззрения, но воззрения школы, и ссылались при этом на авторитет основателей. Также и круг чтения и способы толкования более ранних сочинений в это время сделались привычными, что представляет собой верный знак закоснения школьной практики. При этом, однако, существовало полное сознание того, что старые предводители школы отнюдь не всегда были согласны между собой. Антипатр написал книгу «О расхождениях между Клеанфом и Хрисиппом».

О Диогене Гален подробно сообщает, что он взялся модернизировать и углубить Зеноново доказательство того, что центральный орган души следует искать в сердце¹, так как человеческий голос исходит из груди. Знаменитый вывод Хрисиппа, что из Провидения следует еще и то, что божество дает человеку также и знаки на будущее, — Диоген и Антипатр взяли за основу в своих сочинениях о мантике. Аллегорическое толкование Афины, данное Хрисиппом, Диоген продолжил в особом сочинении, а о возможности и о силлогизме, посредством коего его оспорил Дидор, о «кирийоне», — писали как Клеанф и Хрисипп, так и Антипатр и Архедем (конечно, не просто как всего лишь эпигоны,

¹ О местоположении центрального органа *Гален*, Hipp. et Plat. 241 R.

однако все же следуя по предписанному им пути). В частности, школьные войны привели затем к тому, что отдельные аргументы и искусные силлогизмы, с помощью коих основатели школы доказывали существование богов¹ и божественность мира, были углублены, защищены от аргументов противников и приведены к надлежащей форме для удобства слушателей.

Развивались и разрабатывались также и специальные области. В связи с языковыми исследованиями школы (Антипатр тоже писал о языковом выражении²) пробудился филологический интерес, который встретится нам также у Панэция, а у таких мужей как Аполлодор Афинский и Кратет — всецело возобладает. Позднее Аполлодор обработал совокупный материал в

¹ Мантика: Цицерон, Div. I 84. Диоген fr. 34 П. Ἀθηνῶς, ср. Хрисипп II 908–910. П. δυνάτων καὶ τοῦ Κυριεύοντος; Эпиктет II 19, 1–4. 9.

² Антипатр fr. 16. 17. — Аполлодор Афинский слушает лекции Диогена и Аристарха, согласно Псевдо-Скимносу 10 ff., и является μαθητής Панэция — согласно Суде. Ср. FGHist. II 244, о П. θεῶν F 88–153. 352–356 наряду с весьма осторожным комментарием Якоби II D 753 ff., далее Шварц, RE. I 2872; Виламовиц, Glaube d. Hell. II 416, и особенно Ренгардт, De Graecorum theologia, Berlin 1910, 83 ff., а также UuE. S. 36 ff. (где Аполлодор описывается как чистый грамматик). Непосредственно стоическое происхождение имеет и выведение имени Κυρις от κυεῖν (F 353 = SVF. II 1098), а также многое в истолковании Аполлона F 95 (например, различие двух видов огня у Macrobian. I 17, 16. 23 = SVF. I 504. 120. 135; по поводу истолкования Гекаэрга, управляющего временами года, ср. «Проэмиум» Арата, а Ликиоса (ἀπὸ τῆς ἐνεργείας, οὐκ ἀπὸ τοῦ τόπου) — Macrobian. 36, ср. цитируемые там истолкования Клеанфа и Антипатра. Определение Божества как οὐσία ἑνὺς τε καὶ ἑμψυχός καὶ ἐνσώματος (F 355) в своей классификации, безусловно, является не аполлодоровским, а неоплатоническим (Якоби II D 755). То, что Аполлодор испытывает влияние стоического истолкования богов народной веры как δυνάμεις вселенского Бога, а также стоической постановки вопроса πόθεν ἑννοῖαν ἔσχον θεῶν, представляется мне несомненным. По поводу его труда в целом можно сравнить, как Диоген в Π. μουσικῆς — правда, не с филологической точки зрения — собрал и использовал народный материал. Дальнейшее влияние метода Аполлодора у Корнута, Порфирия и др.

целях познания греческой религиозности, выраженной в именах и прозвищах богов, ритуалах, культах и в высказываниях поэтов и философов. Следы действия стоического образования мы все еще отчетливо видим во множестве отдельных черт, в большом значении, придаваемом этимологии и прежде всего в том основоположном воззрении, что во всех явлениях религиозной жизни обнаруживает себя вера человека в божественные силы, действие которых он на себе ощущает. Однако он стремился воздерживаться от аллегорического истолкования мифов, к которым вообще редко прибегал, поскольку, очевидно, — как и его друг Панэций — считал их порождением произвольной поэтической фантазии, а обращаясь к Гомеру, который и для него также был основным свидетелем, избегал любых насильственных истолкований. Аполлодор недаром прошел также и школу Аристарха. Ему было не занимать религиозной убежденности; однако его сочинение не имело своей целью провозглашение той или иной новой теории религии или возникновения веры в богов. Как в своей цели, так и в методе он стремился быть не теологом, а филологом. Мы должны быть особенно благодарны ему за то, что именно он положил твердое основание хронологии в истории философии.

Напротив, Кратет осознанно стремился к тому, чтобы пропитать филологию, которой он учил в Пергаме, философским духом¹. В противоположность александрийским «грамматикам»,

¹ Кратет: *Кроль* в RE. Следует придерживаться того, что он был послан из Пергама в Рим (*Sueton. Gramm.* 2) sub ipsam Enni mortem, а значит, в 168 г., несмотря на ab Attalo rege. Κριτικός *Секст* Math. I 79. Восприятие поэзии: *Филодем*, О стихах V col. 21, 23—26, 23, особенно 25, 24: τὰ λογικὰ θεωρήματα τὰ φύσει ὑπάρχοντα δι' αἰσθήσεως κρίνειν (по этому поводу *Пс.-Плутарх* de Homero 92) и *Йенсен* S. 146 ff., а также NGG. 1933, 79 ff. Относительно объяснения Гомера и его следов у Евстафия *Пс.-Плутарх* de Homero, Heracleitos, а также *Reinhardt* 59 ff. Фрагменты у *H. J. Mette*, Sphairopoia, München 1936. — Об аномалии и аналогии *Варрон*, L. I IX 1, а также *Dahlmann*, Probl. V, особенно 52 ff. и в его комментарии к книге VIII. Бесспорно, согласно *Кратету* VIII 26—43, начиная с пользы и красоты как принципа образования языка. Красота наряду

он претендовал для себя на старое имя Κριτικός, однако вкладывал в него тот новый смысл, что лишь основанное на мировоззренческом познании, «рассуждающее» объяснение поэтов ведет к истинному пониманию и дает способность верного суждения о поэзии. Ибо сколь определенно он требовал от хорошего стихотворения благозвучия и языковой техники, столь же решительно — как стоик — он находил собственную ценность стиха в идейном содержании и в выражениях божественного логоса, от природы содержащихся в поистине великих произведениях поэзии. Как и Стоя, он также считал, что люди прошлого — в частности, поэты, а среди них в особенности Гомер — были носителями более чистого, незамутненного мировоззрения; и вновь довести это последнее до человеческого сознания, по его мнению, было наивысшей задачей экзегета. Аллегоризирующий метод его школы предоставлял возможность истолковать гомеровские образы богов как природные силы. Лично он также был убежден, что еще Гомер смог предвосхитить научные познания более поздней эпохи. Сферическая форма Земли и космоса, небесные круги и зоны, распределение воды и суши на земной поверхности, питание звезд от испарений моря, длинные полярные ночи и многое другое — уже были ему известны. Если древние стоики, с тем чтобы оправдать свою картину мира, любили ссылаться на стихи Гомера и Гесиода, то сама эта картина мира давала теперь путеводную нить для филологической экзегезы, которая, естественно, прибегала к самым насильственным способам истолкования.

И в наблюдении над языком Кратет также остался верен своей школе. Хрисипп из философских оснований, наблюдая языковое развитие, учитывал привычку как существенный фактор и потому признавал в нем множество «аномалий», несообразностей

с пользой также и у Цицерона, N. D. II 98 ff. По поводу dissimilitudo у Варрона 32 ср. ποικιλία у Панэция, Цицерон, N. D. II 98 ff. Vestiti honeste Варрон VIII 31 говорит, опираясь на старое словоупотребление (похоже Теренций, Andria 123), синонимичное элегантному, лишенному какой бы то ни было нравственной окраски, [одеянию]. Дальманн в Komm. S. 99 смешивает между собой самые различные вещи.

между языковым выражением и обозначаемым смыслом. Кратет употреблял это понятие аномалии — с тем чтобы оспорить «аналогию» александрийцев, которые в словоизменении видели и признавали действительной лишь строгую закономерность, и все, что могло угрожать аналогии, рассматривали как противоречащее норме и дефектное. Он исходил из древнестойического воззрения, что образование языка происходит с точки зрения пользы, пытаясь одновременно показать, что эта цель лучше достигается посредством не связанной особенно строгими рамками языковой привычки. Исходя из своего личного эстетического ощущения, он так же высоко, как и полезность, ставил красоту языка, требующую равным образом не педантичного единообразия, а свободного развития и красочности.

В суждении о стихах Кратет придавал особое значение эстезису: не только с точки зрения восприятия благозвучия, но и в целях «погружения» в мыслительное содержание¹. Здесь он имел возможность опереться на Аристона Хиосского и на эстетические теории, которые давно уже установили, что благозвучие поэтического произведения или очарование речи Лисия достигается не рассудком, а утонченным слухом. В соответствии с этим, однако, еще Диоген Вавилонский — наряду с природоданным (воспринимающим лишь чувственные качества, такие как тепло и холод) эстезисом — признает у человека наличие особого чувства меры, порядка и красоты, которое в области телесной культуры и искусств может быть поднято до уровня

¹ NGG. 1933, 78 ff. Hell. Mensch S. 270. Диоген π. μουσικῆς (в полемике Филодема) fr. 54–90, особенно 61 τὰ μὲν αὐτοφθοῦς αἰσθήσεως δεῖσθαι τὰ δ' ἐπιστημονικῆς, τὰ θερμὰ μὲν καὶ τὰ ψυχρὰ τῆς αὐτοφθοῦς, τὸ δ' ἡρμοσμένον καὶ ἀνάρμοστον τῆς ἐπιστημονικῆς, которые, следовательно, представляют собой область λογικόν, ср. Панэций у Цицерона, Off. I 14, далее fr. 81 (ψυχαγωγία). 57. 58.

Двух стоиков из Маллоса по имени Прокл называет Суда, одного как ἀρχαῖος вместе с Филонидом Проклом в Tim. 33 с II p. 88, 11 D., говоря о воззрении на небесные явления. Следовательно, он должен быть также и автором ὑπόμνημα τῶν Διογένοους σοφισμάτων, а также сочинения против Эпикура (Суда).

«научного эстетизиса». Диоген развил эти мысли в сочинении о музыке, к которой он, очевидно, был очень восприимчив. Здесь он стал выразителем того древнего эллинского осознания, что музыка способна выражать определенный этос, в качестве психагогии через чувства воздействуя на слушателей, и показал на богатом эмпирическом материале, как ценят такое воздействие именно высокоразвитые народы, и как оно подтверждается в самых различных областях. Он поэтому, как и Платон, ценил музыку как воспитательное средство, которое следует применять еще до интеллектуального воздействия. Конечно, он строго придерживался того положения, что само эстетическое восприятие является привилегией разумного существа, а следовательно, воздействие музыки все же имеет свое последнее основание в логосе.

Диоген написал отдельное сочинение также и по риторике¹, которое сохранило для нас острую полемику против обычной для того времени практики. Как и Платон в «Горгии», он оспаривал какую бы то ни было ее нравственную ценность. А исходя из своего собственного практического опыта, он мог отрицать и приносимую ею большую практическую пользу. Решающее значение имели теперь уже не речи в народном собрании, а дипломатические переговоры и посольства, а в них главенствующую роль играла не риторика, а объективное доказательство.

Преподавал ли сам Диоген когда-либо курс риторики, нам с определенностью не известно. Напротив, мы слышим об Архедеме, что он занимался техническими вопросами этого предмета, активно разрабатывая тему стазиса, логически-юридического установления пункта доказательства, важного для процесса².

¹ Диоген π. ῥητορικῆς: fr. 91–126, особенно 119. 120. 124.

² Архедем fr. 11 (Квинтил. III 6, 31. 33) критиковал старую форму учения о стазисе (в котором было известно лишь три стазиса, *στοχασμός*, *ὄρος* и *ποιότης*), сводя третий из них ко второму. То, что Гермагор изобрел отнюдь не все стазисы, но лишь четвертый, *metalepsis*, следует из Цицерона, *Rhet.* I 16. Напротив, несколько более молодой стоик Нестор еще против учения Гермагора, ср. *Schol. Hermogenes* VII p. 226 W., *Striller* S. 41.

Образцовую формулировку этого учения дал вскоре после этого ритор Гермагор Темносский, стремившийся привнести в преподавание риторики элемент строгого логического построения. Формальной стороне при этом он учился у стоической диалектики с ее четким определением понятий, твердой терминологией и строгим, зачастую педантичным членением. Однако по существу он руководствовался лишь практическими потребностями и старыми теориями риторики. И когда он в своем преподавании, наряду с отдельными спорными случаями, обращался и к общим теоретическим проблемам, не относившимся к области той или иной конкретной дисциплины, — то трактовал их по правилам риторики (то есть не просвещая и поучая, но «убеждая») и противопоставлял себя философии, вступая с ней в соревнование. Философом-мыслителем он не был.

Однако собственно отличительным признаком этого периода является оборонительная война, в состоянии которой находилась школа. При этом во имя спасения системы в целом необходимо было пойти на отдельные уступки.

Конечно, в теории познания стоики и против Карнеада неуклонно опирались на учение Хрисиппа о каталептическом

О Гермагоре *Thiele*, Hermagoras, 1893 (фрагменты) и *Radermacher* в RE. (с более старой литературой). Стоическое влияние переоценивает даже *Кроль*, RE. Suppl. VII 1090. Термин κοινὴ ἔννοια был хорошо знаком любому образованному человеку, и у *Августина*, Rhet. p. 139 (еще отчетливее у *Гермогена* p. 25, 3 R) он в совершенно нестоическом духе противопоставлен специальным знаниям, в чем явно слышен отголосок начала аристотелевской «Риторики». Выражения πολιτικὸν ζήτημα (*Исократ* 15, 46 и *Дион. Гал.* Comp. v. 1) и θέσις (*Аристотель* 104 b 29) берут начало в риторической традиции, περίστασις был термином общеупотребительным. Говоря о четырех классах стазиса, Архедем прямо отвергал как раз наиболее стоический из них, ποιότης, а что общего есть у μετέληψις с πρὸς τι? εὖ λέγειν же Гермагор понимал не как ἀληθῶς, но как πειστικῶς λέγειν (*Секст*, Math. II 62; *Quintil.* II 15, 14). Античность отказывала Гермагору в философском даровании (*Цицерон*, Rhet. I 8). О его претензии на всеобщие θέσεις и разгоревшемся в связи с этим споре *фон Арним*, Leben und Werke von *Дион von Prusa*, 1898, S. 92 ff.

представлении¹, дававшем критерий для объективного познания, и о синкататезисе, помимо которого ни одно представление не обретает действительности, и не может развиваться ни одно стремление. Все же здесь невозможно было просто отмахнуться от указания на то, что иные ложные представления напрашиваются нам с той же силой очевидности, что и истинные. И стоики этой поры (мы не можем сказать, какие именно) с подачи Карнеада добавили к определению каталептического представления условие: «если не имеет места противоположное». Они признавали, что при осуществлении любого представления совместно действует множество факторов: орган чувства, воспринимаемый объект, пространственная удаленность, способ наблюдения и воспринимающий рассудок, — и допускали, что представление является каталептическим только в том случае, если каждый из этих факторов функционирует природосообразно, то есть, например, если расстояние не слишком велико, а воспринимающие органы здоровы. Поскольку лишь логос способен проверить, так ли это на самом деле, данная оговорка

¹ μή ὁρμᾶν ἀσυγκатаθέτως *Антипатр* fr. 19. — οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μὴδὲν ἔχουσιν ἐνότητι *Секст*, *Math.* VII 253–258, согласно 424, допущенные на том основании, что всякий раз, когда речь идет о фантазии, справедливо положение: δεῖ πάντε συνδραμεῖν, τό τε αἰσθητήριον καὶ τὸ αἰσθητὸν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ πῶς καὶ καὶ τὴν διάνοιαν. Это учение вполне привычно еще Антиоху (*Цицерон*, *Luc.* 19) и ведет свое происхождение наверняка не от Посидония (*Heinemann* II 458), но, скорее, от Антипатра (*Schmeckel*, *Posit. Philos.* I 651 ff.). Оговорка, очевидно, продиктована критикой Карнеада (например, *Секст* VII 171) и сформулирована в опоре на собственную теорию познания Карнеада, на φαντασία πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος (ср. *Цицерон*, *Luc.* 33 *probabilem et quae non impediatur*, 59. 99. 101. 104). Лишь к Карнеадову учению подходят несоответственным образом включенные у *Секста* VII 254 примеры Адмета и Менелая, где налицо φαντασία ἀληθής μὲν, οὐ πιθανή δέ.

Бозет, согласно Диоклу, разложил критерий на два компонента — νοῦς и αἰσθησις и, кроме того, с практической точки зрения, обозначил в качестве критерия ὀρεξις и, наконец, также и ἐπιστήμη (fr. 1); однако взаимосвязь нам не известна.

означала существенное смягчение сенсуализма, которое, однако, отнюдь не шло вразрез с намерениями основателя школы.

Естественно, стоики не ограничивались одной лишь оборонной. Позднейшие главные аргументы против скепсиса Карнеада, как то: невозможность субъективного критерия, вынужденность в отсутствие объективного масштаба из непосредственно очевидных представлений делать вывод об их причинах, необходимость объективного критерия и синкататезиса для теории и практики жизни, противоречия, в которых запутывается также и сама эта форма скепсиса — все они, конечно, уже в то время использовались Стоей в своих дебатах¹.

Также и в диалектике Стое приходилось считаться с академической критикой. Категорические силлогизмы² требовали к себе более пристального внимания. В случае с гипотетическими стоики более обстоятельно исследовали их доказательную силу и не удовлетворились данной в опыте и намеченной посредством языкового соединения взаимосвязью, но потребовали от «здорового» силлогизма, чтобы его результат потенциально уже содержался в предпосылках. Кроме этого, они более строго определили понятия противоречия и следствия, отделив от «полного» противоречия «неполное», не исключающее иные возможности,

¹ Особенно *Секст*, *Math.* VII 259. 260; *Цицерон*, *Лус.* (Антиох) 19–21. 32–39. 43. 47–50 (Сорит не упраздняет действительной разницы объектов). О противоречиях также *Секст*, *Math.* VIII 278 f., *Нур.* II 130–133. *Schmeckel*, *Posit. Philos.* I 646 ff.

² О категорических силлогизмах *Шмеке́ль* 609. *Секст*, *Нур.* II 111 вводит теорию Хрисиппа через οἱ τὴν συνάρτησιν εἰσάγοντες и затем противопоставляет ей «теорию соединения»: οἱ δὲ τῇ ἐμφάσει κρίνοντες φαῖναι ὅτι ἀληθὲς ἐστὶ συνημμένον, οὗ τὸ λῆγον ἐν τῷ ἡγουμένῳ περιέχεται δυνάμει, *Schmeckel* op. cit. 527 ff. τελεία и ἐλλίπης μάχη у *Галена*, *Introd. log.* 4; семь фигур силлогизмов, к которым он здесь приходит, находим еще у *Цицерона*, *Тор.* 53–57; *Schmeckel* 539.

В этих диалектических исследованиях могли быть заняты в частности Антипатр и Архедем — duo vel principes dialecticorum, согласно *Цицерону*, *Лус.* 143; однако попытка Шмеке́ля на основе широкого спектра косвенных доказательств представить Антипатра как реформатора стоической логики, практически нигде не имеет под собой твердой основы.

и увеличив, таким образом, число силлогистических фигур с пяти у Хрисиппа до семи. Также и некоторые иные частности, представляемые позднейшими как общестоиические, берут свое начало лишь из этого времени. Однако при всем том школа непременно стремилась к тому, чтобы по возможности сохранить основы унаследованной диалектики.

Дабы обеспечить первенство человека, Стоя должна была отрицать всякую теорию, стремившуюся признать за животными логос в какой бы то ни было форме, будь то в виде мышления, или языкового выражения¹. В связи с оживленными дебатами, шедшими по этому вопросу, появилось разделение λόγος προφορικός и ἐνδιάθετος; однако мы не можем определенно сказать, принадлежит ли здесь первенство академикам, или стоикам.

В психологии Боэт соглашался с Карнеадом в том, что стоическое определение души как «огненной пневмы» может пониматься лишь как сложное образование из огня и воздуха, и делал отсюда вывод, что душа при наступлении смерти должна распадаться.

Особое впечатление произвели аргументы противников против экпиросиса². На этом понятии лишь Антипатр настаивал.

¹ ср. fr. 47 (сочинение П. ζῳων принадлежит не стоику, ср. *Wendel*, *Hermes* LXXVII 216). О душе *Боэт* fr. 10. 11, ср. *Цицерон*, *N. D.* III 36 (согласно Карнеаду).

² Экпиросис: *Зенон* fr. 5, *Диоген* fr. 27, *Антипатр* fr. 45. (Правда, фрагменты 43–45, возможно, относятся у Д. Л. к непосредственно до этого в § 139 названному Антипатру Тирскому). О Боэте *Филон*, *Incorr. mundi* 76 ff. *Фон Арним*, *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, *Philol. Unterss.* XI, S. 19 ff., который, к сожалению, в SVF., говоря о Боэте, не включил сюда fr. 7 § 85–103, несмотря на то, что он сам признает, что эта часть непосредственно примыкает к 83. 84. Обсуждение палингенезии совершенно необходимо и обещано в 76. Второе доказательство Боэта гласит: Существуют три γενηκοί τρόποι φθορᾶς: διαίρεσις (разделение на части), ἀναίρεσις τῆς ἐπεχούσης ποιότητος (упразднение определяющего качества), σύγχυσις (слияние, при котором качество растворяется в новом целом). В отношении мира о διαίρεσις не может идти речи, ибо он не принадлежит ни к διεσθηκότα, ни к συναισθητά, а также как ἡνωμένον (относительно схемы доказательства см. *Секст*, *Math.* IX 78–85; *Heinemann* II 114) относится к особому

вал безоговорочно, тогда как его учитель Диоген, по меньшей мере будучи уже в годах, признавал обоснованными сомнения, посещавшие еще Зенона Тарсского. К нему примкнул Панэций, а Боэт в специально написанном сочинении даже сделал попытку продемонстрировать, что именно со стоической точки зрения учение о сменяющих друг друга мировых периодах не может быть надежно доказанным. Ни внешние, ни внутренние причины не могли бы разрушить мир. Он не может ни распасться, ни принять как целое какое-либо иное качество, ни перейти во что-либо иное. Невозможно представить, чтобы творческий логос во время мирового пожара пребывал бездеятельным. Если все уничтожается в огне, то он сам собой должен погаснуть от недостатка пищи, и если Клеанф и Хрисипп предположили, что при этом все же остается какая-то малая часть, то это была не более чем уловка растерянности. Мысль о том, что огонь есть семя будущего мира, столь же мало может быть проведена, как и представление об органическом росте нового космоса. Палингенезия так же невозможна, как и экиприсис.

Пожалуй, еще дальше Боэт ушел от официального учения школы, оспорив положение о том, что мир есть живое существо¹.

роду, поскольку, согласно предшествующему доказательству — III р. 266, 14 Арп. относится прямо к р. 265, 28 ff.; доказательства, таким образом, неразрывно друг с другом связаны — он не может быть разрушен ни изнутри, ни снаружи. Столь же мало, согласно Стое, возможен ἀναίρεσις, поскольку мир для него сохраняет в экиприсисе свое качество, и σύγχυσις, поскольку космос как целое не может претерпеть слияния с чем-либо иным (*Рейнгардт*, KuS. 20 ff. разбивает хорошо продуманное доказательство на два силлогизма, однако в каждом ему приходится добавить по одному звену, присутствующему в другом). Отличной от этого тройственного деления, всецело ориентированного на критику, является систематическая классификация μεταβολαί у *Посидония*, *Дохогг.* р. 462, 13, в которой на место негативного ἀναίρεσις приходит ἀλλοίωσις и при строго количественном понимании διαίρεσις σύγχυσις получает дополнение в качественном исчезновении целого, ἀνάλυσις (ср. SVF. II р. 1'53, 20).

¹ *Боэт* fr. 2—6 (4, по всей видимости, происходит из по меньшей мере четырехтомного Комментария к Арату, где он пытался естественным

Зато он твердо держался божественности мира и нашел божественную сущность в эфирном регионе и в сфере неподвижных звезд. Геймармене он признал вместе со всей школой, признав, по всей видимости, также и мантику. Последнюю, опираясь на Хрисиппа, в особых сочинениях защищали Диоген и Антипатр, при этом Антипатр не только охотно подхватил легенду о том, что даймон Сократа часто предсказывал ему конкретные факты, но и использовал старый сонник Антифона, дабы показать возможность систематического истолкования снов. В области астрологии Диоген допускал лишь влияние звезд на человеческие задатки и склонности, но зато категорически отрицал любую возможность предсказания судьбы.

Однако во всех этих случаях речь шла о все еще внешних позициях, которые в случае нужды можно было бы и оставить. Решающим должен был стать вопрос о том, возможно ли сохранить ядро системы — этическое убеждение в том, что жизненная цель человека может быть определена лишь из его разумной природы, и что добродетель является его единственным благом, ручательством его эвдемонии¹. Трудность для Стои заключалась

путем объяснить погодные приметы, однако с тем, чтобы, так же как и после него Посидоний, вывести отсюда заключения по аналогии в пользу мантики, а также во введении дал художественное суждение об Арате, которого он сравнил скорее с Гомером, нежели с Гесиодом, Комм. к Арат р. 324, 8 М, ср. *Maas*, *Aratea* 152 ff.). Астрология там же II 90. Архедем переместил гегемоникон космоса в Землю, скорее всего по аналогии с человеческим сердцем (fr. 16, по всей видимости, принадлежит его соименнику).

¹ Формулировки телоса у *Стобея* II р. 76 и *Климента*, Strom. II 129 (ср. Посидоний у *Галена*, Hipp. et Plat. р. 470 К., Пос. 626 и *Цицерон*, Off. III 13). Полемика Карнеада против Антипатра у *Плутарха*, Comm. Not. 23–27. Источник Цицерона Fin. III, в соответствии с ним, хоть и не собственное сочинение Антипатра (ср. особенно § 31; *Philippson*, Phil. Woch. 1936, 605), а, по всей видимости, некое пособие, в целом придерживающееся его точки зрения. Наилучший комментарий к Fin. III дает *Шефер*, пусть даже при этом он отчасти неверно судит о древней Стое и позволяет ввести себя в заблуждение понятием «средней Стои». — *Bonhöffer* II 177 ff.; *Rieth*, Hermes LXIX 14 ff. По поводу

в позиции по отношению к задачам практической жизни, которую Зенон, в отличие от Пиррона, непременно стремился подчинить норме разума. Здесь и лежала причина того, что за вещами, сообразными нашей анимальной природе, он признавал относительную ценность, беря их за ориентировочный пункт для нашей практической жизни. Однако могла ли быть сохранена такая точка зрения, если эти объекты нашего законного стремления не имели никакого отношения к жизненной цели человека, поскольку никак не влияли на эвдемонию? Противники настаивали на разъяснении, и под их натиском Диоген решился дать новую интерпретацию старому тезису о том, что телос есть природосообразная жизнь согласно логосу. Он воспользовался при этом понятием «выбора», которым, по всей видимости, и раньше время от времени пользовались в школе, но которое лишь теперь обрело конституирующее значение. Диоген понимал под этим субъективный настрой, благодаря которому мы позитивно избираем природосообразные вещи, негативно отвергаем противные природе (ἐκλογή и ἀπεκλογή). Поскольку, далее, Зенон сам определил приличествующие нам в ежедневной жизни действия, *kathekon*, как действия, вполне оправданные с точки зрения разума (ὁ πρᾶχθὲν εὐλογον ἴσχει ἀπολογισμόν), он истолковал определение телоса, данное Зеноном, так, что целью является разумный подход при выборе природосообразных

целого Hermes LXXIV 23 ff. (особенно о Плутархе ср. 26), Цицерон *de officiis* III S. 3. ἐκλογή как термин едва ли встречается до Диогена, SVF. III 191 не является дословной цитатой из Хрисиппа, ср. Цицерон *de officiis* III S. 4².

Диоген fr. 44–46 (fr. 43 представляет собой грубую ошибку Епифания). Поскольку Диоген говорит не о πρᾶτα κατὰ φύσιν, то [сказанное] включает в себя все, что сообразно разумной природе, то есть καλὰ πράξεις (ср. Grundfragen 21), тогда как разумное, добродетельное поведение в целом заключается в εὐλογιστεῖν. Безусловно, когда Цицерон, Off. III 13, в согласии с Афинодором, объясняет природосообразную жизнь так: cum virtute congruere simpliciter, cetera autem quae secundum naturam essent ita legere, si ea virtuti non repugnarent, — это вполне соответствует основоположной концепции Диогена.

вещей, εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ. То, что среди природосообразных вещей соответствующее специфической природе разумного существа (то есть нравственное действие логоса) пользуется несоизмеримым предпочтением, он, будучи стоиком, мог предполагать как саморазумеющееся. Понятие «разумного подхода» разъясняло, что цель человека лежит исключительно в его внутренней позиции. С другой стороны, «выбор природосообразных вещей» должен был выражать отношение к повседневной жизни и устанавливать связь учения о телосе с учением о долге. Однако тут возник вопрос, действительно ли имеет значение лишь один этот выбор, и Карнеад сразу же сделал вывод, что стоики полагают цель человека исключительно в правильном выборе и рассматривают успех действия и обладание природосообразными вещами как несущественные¹. Это, однако, противоречит не только их собственному учению, что человек от природы стремится к этим вещам, но и понятию жизненного искусства, которое — как и медицина или любое иное искусство — не может представлять собой просто стремление без оглядки на успех, но должно иметь определенную, лежащую вне его самого, цель.

Но прежде всего само понятие выбора таило в себе сложность. Ибо выбор обретает смысл и значение лишь через предмет, на который он направлен. Именно в соответствии с этим в новой формулировке «природосообразные вещи» были определено признаны как ориентировочные пункты наших практических действий, несмотря на то, что они не являются благами и должны быть индифферентными для достижения жизненной цели. Где же тогда хваленые «гомология» и единство стоического образа жизни?

Неудивительно, что ученики Диогена не успокоились на этой формулировке и пытались ее так или иначе улучшить. Антипатр с этой целью решил прежде всего органически встроить понятие «выбора» в философскую систему Стои. Еще Диоген довольно

¹ Карнеад у Цицерона, Fin. V 20 и 16. 17, ср. Grundfragen, S. 49. Указание на двоякую цель в учении об обязанностях и благах: Плутарх, Comm. Not. 26, а также апологетика Fin. III 22, ср. Hermes LXXIV 24.

подробно исследовал понятие ценности (ἀξία¹), которой, согласно древнестоическому учению, обладали природосообразные вещи, подчеркнув, что при измерении ценности решающим является сведущее суждение субъекта. Для того чтобы еще яснее показать этот субъективный характер, Антипатр ввел термин ἐκλεκτικὴ ἀξία. Он понимал под этим ценность, обретаемую вещами лишь благодаря тому, что мы избираем их из *adiaphora* как сообразные нашей природе, и употребил это понятие для того, чтобы в собственном духе преобразовать древнестоическое выведение жиз-

¹ Об ἀξία SVF. III 124–126, а также (против Шефера) *Philippson*, Phil. Woch. 1936, 596. Диоген в своих пояснениях, очевидно, стремится установить значение субъективного суждения. Опираясь на Антипатра, Цицерон в *Fin.* III 20 говорит: *aestimabile* (ἀξίαν ἔχον) *esse dicunt id quod aut ipsum secundum naturam sit aut tale quid efficiat* (ποιητικόν), *ut selection dignumpropterea sit, quod aliquod pondus habeat dignum estimatione, quam illi ἀξίαν vocant* (описание ἐκλεκτικὴ ἀξία Антипатр fr. 52, ср. *Плутарх* 1071 b: κατὰ φύσιν суть для Антипатра не τέλος, но ὥσπερ ὅλη τις τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα и 1072 d) и затем представляет развитие ἐκλογῇ: за инстинктивным поиском и избеганием следует *selection cum officio* (ἐκλογῇ καθήκουσα), *deinde ea perpetua* (διηλεκτής), *tum ad extremum constans* (ἀπαράβατος) *consentaneaue naturae*, которая в § 21 приравнивается к Зеноновой ὁμολογία (ср. *Schäfer* III ff.). После этого Антипатр объясняет, следуя *Стобею* (fr. 57) ὁμολογουμένως ζῆν как ζῆν ἐκλεγόμενους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγόμενους δὲ τὰ παρὰ φύσιν, к чему, однако, нам наверняка придется добавить по смыслу из Климента (fr. 58): διηλεκτῶς καὶ ἀπαράβατως. Другое определение πάν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν κτλ. Стобей присоединяет к πολλὰκις δὲ καὶ οὕτως ἀπεδίδου; однако естественный ход развития состоит в том, что Антипатр сперва более тесно опирался на Диогена, а затем под натиском Карнеада дал новое истолкование формулы телоса, которую мы находим у него в *Fin.* V 20 и у *Плутарха* в *Comm. Not.* 26. — Относительно προηγουμένων ср. SVF. III 128 προηγμένον = ὁ ἀδιάφορον ὃν ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγουμένων λόγον, однако здесь отнюдь не следует подразумевать одни лишь προηγμένα. В SVF. III 115 и 116 именем προηγουμένων, так же как и у перипатетиков (*Дирльмейер* S. 16), называются те блага, которые первично возникают из раскрытия нашей природы, а не появляются в процессе преодоления препятствий. Карнеадова полемика против Антипатра у *Плутарха*, *Comm. Not.* 26 (о тексте *Hermes* LXXIV 25).

ненной цели из первого природного стремления. Инстинктивное стремление всякого живого существа к полезному превращается у человека в осознанный, воспринимаемый как долг, выбор. Этот выбор превращается у него в твердый принцип и достигает своей наивысшей ступени там, где человек все свои решения принимает согласно непреложным принципам и в соответствии со своей специфической природой. Именно этот душевный настрой имел в виду Зенон под своей «гомологией», представлявшей для него жизненную цель и высшее благо человека. Так, Антипатр истолковал формулировку телоса, данную Зеноном, с небольшим отходом от Диогена, утверждая, что «цель есть образ жизни, при котором следует избирать природосообразные вещи и отвергать вещи, противные природе, а выбор осуществлять единообразно и на основе непреложных принципов». Тем самым была действительно установлена внутренняя связь выбора со старой формулировкой телоса. Однако Зенон понимал свой *ὁμολογουμένως ζῆν* только как полное развитие логоса, и в его формулировке не принимались во внимание какие бы то ни было связи с внешними вещами. Когда, напротив, Антипатр теперь обозначил соответствующий логосу выбор природосообразных вещей как существенный признак, вопрос Карнеада остался прежним: в чем смысл этого выбора, и сам ли этот выбор представляет собой цель, или важен результат выбора и успех стремления?

Поэтому Антипатр (очевидно, под давлением критики оппонентов) дал еще одно толкование старой формулировки телоса, имевшее целью разъяснить именно этот пункт: цель заключается в том, чтобы «постоянно и неуклонно делать все нам посильное для достижения того, что первоначально соответствует нашей природе» (*πάν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν διηλεκτῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ ὑχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν*).

Выражение «то, что первоначально соответствует нашей природе» было выбрано, чтобы удержать природосообразные вещи как предмет нашего стремления, однако в то же время обеспечить среди них преимущество тому, что непосредственно относится к нашей духовной природе. Сама же формулировка в целом должна была укрепить тезис, который для Антипатра как

стойка был важен прежде всего: цель человека лежит исключительно в его разумном действии, а не в успехе, не в достижении природосообразных вещей, которое зависит от внешних обстоятельств. Однако это и была та самая позиция, в которую Карнеад хотел загнать стоиков. Ибо он мог тут же возразить, что данная формулировка перекладывает цель и высшее благо человека в стремление, направленное на лежащий вне его объект, а значит — устанавливающее последнюю цель, которая в свою очередь служит еще более высокой цели. Она извращает отношение между средством и целью; ибо с той же самой логикой можно сказать, что наивысшая цель лекарства есть не здоровье, а лечение, которое делает все для достижения здоровья. Кроме того, действие, направленное на определенный объект, теряет свой смысл, не достигая самого объекта. Если уж мы признаем природосообразные вещи как ориентировочный пункт для стремления и действия, тогда необходимо последовательно признать достижение этих вещей в качестве жизненной цели. Лишь в таком случае обеспечивается единство образа жизни, тогда как стойки внесли в него разлад, отнеся наше практическое действие к вещам, не имеющим ничего общего с жизненной целью.

Антипатр полагал, что сможет ответить на это возражение, проведя четкое различие между телосом человека, заключающемся в разумной деятельности, и объектом, «конечной точкой» (σκοπός) этой деятельности¹. Стрелок также имеет в качестве

¹ Еще Хрисипп, по всей видимости, проводил различие между εὐδαιμονία как σκοπός и τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας как τέλος (SVF. III 3. 16), однако оба эти слова он все еще употребляет и как равнозначные (Hermes LXXIV 24²), а четкое разделение, согласно коему σκοπός обозначает объект действия, τέλος же — завершение и цель деятельности, по всей видимости впервые предпринято Антипатром в его борьбе с Карнеадом (который говорил о σκοπός искусств, Цицерон, Fin. V 16; Рит (Rieth), Hermes LXIX 32). Ср. Fin. III 22 (о тексте Hermes LXXIV 24⁴). — Об искусстве жизни Цицерон, Fin. III 24 (также и от искусства танца оно отделено как πάντας ἐπέχουσα τοὺς ἀριθμούς). — Подчеркивание непреложно пребывающего равным себе самому выбора должно

конечного объекта мишень, однако целью и венцом его деятельности является меткость. Точно так же и жизненное искусство имеет в качестве объекта природосообразные вещи, цель же его состоит в правильном действии. Оно подобно не лекарству, имеющему свою цель в восстановлении здоровья, а искусству актера или танцора, чья задача состоит лишь в раскрытии собственной сущности. Эта мысль, действительно, была оправдана с точки зрения Зенона, в качестве цели человека рассматривавшего совершенное раскрытие его разумных способностей; однако она утрачивала свою значимость, как только в качестве существенно-го признака такого раскрытия с определенностью принималось стремление к внешним вещам. Карнеад мог спросить, какой же смысл может иметь искусство стрелка из лука, если он всю свою жизнь делает все, чтобы попасть в цель, никогда, однако, ее не достигая. Если Антипатр не хочет ставить две различных жизненных цели, он должен принизить природосообразные вещи до уровня простого материала действия. Это, однако, противоречит стоическому учению, которое выводит жизненную цель из природосообразного стремления к полезным вещам. Если, однако, он не признает собственной ценности природосообразных вещей, выводя ценность лишь из субъективного выбора, он заходит в порочный круг, утверждая, что цель жизни — в выборе того, что применительно к выбору имеет ценность¹.

Не помогла и предложенная Архедемом² новая формулировка телоса: цель есть образ жизни, «при котором выбирают

было одновременно обеспечить характер τέχνη περί βίον, однако вызвало со стороны академиков то возражение, что на практике «мастер жизни» также меняет свои действия в зависимости от внешних обстоятельств (*Секст*, *Math.* XI 207–209).

¹ Карнеад у *Плутарха*, *Comm. Not.* 26, особенно 1071 с (ὥς γὰρ εἰ τοξεύοντα κτλ.) и 27 (1072 d): ἔστι γάρ, ὥς ἔοικε, τέλος κατ' αὐτοὺς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἀξίων ἔχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν.

² *Архедем* fr. 21 (Климент) εἶναι τὸ τέλος ζῆν ἐκλεγόμενον τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα, οὐχ οἷόν τε ὄντα ὑπερβαίνειν. Грамматически οὐχ οἷόν τε — не οἷα τε — может примыкать лишь к субъекту, а по существу иметь в виду лишь ἀπαραβάτως Антипатра. μέγιστα καὶ κυριώτατα

самые важные и значимые природосообразные вещи, исходя из душевного настроя, делающего невозможным отклонение от этого пути». Ибо и она была встречена возражениями Карнеада. Всем этим судорожным попыткам дать новую формулировку суждено было остаться бесплодными, поскольку Диоген и Антипатр шли тем путем, который диктовал им их противник, и потому при определении жизненной цели исходили из отношения к внешним вещам, вместо того, чтобы вместе с Зеноном искать ее лишь в раскрытии человеческой разумной природы. Вероятно, Архедем ощущал это и сам. Ибо позднее он сформулировал цель совершенно иначе, полностью переложив ее в практическое действие как «жизнь в исполнении долга». Однако здесь он уже явно находился под влиянием Панэция, который, не обращая внимания на предыдущие опыты, шел новыми путями.

Основоположная мысль Зенона, что высшее и, более того, единственное благо человека должно лежать в совершенстве логоса, при всем этом осталась нетронутой. Диоген определил благо как «природосообразное совершенное»¹ и нашел его для человека

напоминает перипатетическую формулу телоса у *Стобея* II 126, 12 τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν ἐν τοῖς περὶ σῶμα καὶ τοῖς ἔξωθεν ἀγαθοῖς ἢ τοῖς πλείστοις καὶ κυριωτάτοις, однако, по всей видимости, напрямую спровоцировано Карнеадом, который в качестве возможной формулы противопоставил стоикам следующую: *naturae primis bonis aut omnibus aut maximis frui*, *Цицерон*, *Tusc.* V 84, ср. также *Полемон* у *Климентя*, *Strom.* II 133, далее *Цицерон*, *Fin.* IV 15. 25; *Grundfragen* S. 32¹. Другая формула πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελεῖοντα ζῆν fr. 19. 20. Также и у *Цицерона*, *Fin.* IV 15, в качестве возможного истолкования природосообразной жизни появляется: *official media omnia aut pleraque servantem vivere*. Об этом *Grundfragen* 62¹.

У *Сенеки* ep. 121, 10–16 Архедем защищает учение Хрисиппа о синестезисе, *Рейнгардт*, *Pos.* 359, *Grundfragen* 6.

¹ *Диоген* fr. 40 bonum = quod est e natura absolutum = τέλειον κατὰ φύσιν, *Рит* S. 172. О богатстве fr. 41. (заключение «даже если бы мы захотели признать причинное воздействие на technai, в случае с ἀρετὴ это было бы невозможно» как непрямая речь также принадлежит Диогену, ср. *Мадвиг* (Madvig), неверно Шефер). *Антипатр* fr. 53. 56 (τρία συγγράψαμενος βιβλία περὶ τοῦ ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν).

в совершенстве разумной природы. Он также провел совершенно четкую границу между относительными ценностями и истинным благом. «Предпочтительные вещи» (такие как богатство) вполне могли бы быть причиной для вещей той же важности (таких как здоровье), однако к истинным благам — добродетелям — они могли бы в лучшем случае облегчить путь. Антипатр хоть и согласился с Карнеадом в том, что высшее благо может быть отчасти преумножено наличием внешних вещей, однако, несмотря на это, последние оставались лишь относительными ценностями, которые никоим образом не являются необходимыми для эвдемонии и перед добродетелью блекли, словно малые искры перед солнечным светом. Автаркия добродетели не должна была пострадать от этой уступки. Постулат о том, что нравственное есть единственное благо, Антипатр рассматривал как настолько саморазумеющийся фундамент этики, что написал особое сочинение с целью продемонстрировать это даже и Платону.

Также и в этике как таковой импульсы, полученные этими стоиками от Карнеада, очевидны¹. Дабы показать конфликт между идеальной справедливостью и практической хитростью и ловкостью, он приводил вымышленные примеры: продавца, могущего добиться более высокой цены, умолчав об известных ему одном недостатках товара; потерпевшего кораблекрушение, который может спасти свою жизнь лишь овладев древесным обломком и оттеснив при этом более слабого собрата по несчастью. Стоики с жадностью хватались за эти и подобные им проблемы, рассматривая их с передаваемой в школе по наследству казуистической радостью.

При этом, однако, в их собственной среде стали возникать принципиальные различия. Диоген всюду пытался устранить обозначенный Карнеадом конфликт, доказывая нравственную оправданность в соблюдении собственной выгоды и ссылаясь на

¹ Карнеад у Цицерона, Resp. III 29. 30. Те же самые случаи с противоположной точки зрения рассматриваются в Off. III 54 и 89, подобные 50–57 и 89–92, наконец согласно Гекатону Π. καθήκοντος VI (89), который сам в противоположность Антипатру *utilitate officium dirigit magis quam humanitate*, ср. Цицерон de officiis III S. 16 ff. — Об εὐδοξία Цицерон, Fin. III 57. Диоген Π. εὐγενείας fr. 52.

врожденное стремление к самосохранению. Антипатр, напротив, исходил из интересов человеческого сообщества и отстаивал ту точку зрения, что именно в преодолении своекорыстия для человека заключается не только практическая нравственность, но и его подлинная выгода, и что, следовательно, справедливость есть по существу благоразумие. Несколько иначе обстояло дело, когда оба разошлись в оценке доброй славы, и Диоген вместе с Хрисиппом заявил, что в случае, если последняя не приносит практической выгоды, он не пошевелит ради нее и мизинцем, в то время как Антипатр уступал Карнеаду, говоря, что как раз согласно стоическому учению как дружба с добрыми людьми, так и благоприятное суждение именно со стороны этих добрых людей представляют для человека самостоятельную ценность. Однако здесь видна та же разница в принципиальном настрое. Диоген повсюду, согласно ойкейсису, возвращался к собственному я, пытаюсь из него оправдать личную выгоду; Антипатр полагал ценность в естественной склонности к ближним и отстаивал идею гуманности.

Исходя из этой позиции, Антипатр говорил и о таких отдельных областях человеческой жизни, как брак¹. В настроении эпохи, возносившем хвалу холостяцкой жизни и сравнивавшем ее с «жизнью богов», он усматривал симптом распада. Он неоднократно и настоятельно повторял, что брак и рождение детей есть долг по отношению к государственному сообществу и отечеству. Он также высоко чтит супружескую общность, где — по его мнению — в гораздо большей мере, чем при дружбе мужчин, может проявиться глубокая истина изречения об alter ego. Впервые за всю историю стоик заговорил в таком тоне о браке и женщине, тем самым полагая начало их совершенно новой оценке, отличной от той, что давалась им в эпоху древнего эллинизма.

¹ *Антипатр*, П. γάμου fr. 63 и 62 (здесь цитируется как π. γυναικὸς συμβιώσεως согласно p. 255, 25) *Hell. Mensch* S. 384 — ὁ ἥθεος βίος ἰσότητος p. 255, 35. ἕτερος αὐτός p. 256, 31 как Аристотель 1169 b 6, ср. δύο γεγονὼς ἀνθ' ἐνός 256, 25. *Боненблуст* (Bohnenblust), Beiträge zum Topos π. φιλίας, Diss. Bern 1905, S. 39 f. Антипатр написал также П. δεισιδαιμονίας и П. ὀργῆς fr. 64. 65, Диоген — П. νόμων (fr. 53), которое цитирует *Цицерон*, *Legg.* III 13 a Dio<ge>ne Stoico? (по версии Турнебуса).

Часть 2

СРЕДНИЙ ПЕРИОД СТОИ¹. НОВОЕ ЖИЗНЕОЩУЩЕНИЕ. СТОЯ КАК ВЕДУЩАЯ ДУХОВНАЯ СИЛА В ГРЕКО-РИМСКОМ МИРЕ

¹ Само собой разумеется, что новый период начинается не в один момент, и если бы мы могли более ясно осмыслить Боэтия как личность, — то, вполне возможно, отнесли бы его уже к новому времени.



ЭЛЛИНИЗАЦИЯ СТОИ: ПАНЭЦИЙ

При ближайших последователях Хрисиппа в Стое внешне продолжается неуклонное процветание. Поскольку Академия не в силах была предложить ничего твердого, а перипатетическая этика имела репутацию половинчатой, Стоя сохранила свою притягательную силу для всех отвергших учение Эпикура об удовольствии и нуждавшихся в надежной опоре для своей жизни: ее притязание на то, чтобы указывать истинный путь с помощью философии и логоса, не могло быть поколеблено даже Карнеадом. Однако внутренне в ней царило эпигонство. За эпохой творческого мышления последовало время не более чем сохранения накопленных знаний на уровне школы. Великая борьба за мировоззрение выродилась в отдельные стычки вокруг школьных догм, и опасность здесь заключалась в том, что стоики в самых определяющих моментах позволяли своим противникам предписывать им закон их мышления. И если Стоя хотела сохранить свое значение для общей духовной жизни греков, в нее должны были влиться свежие силы, должен был явиться новый дух, всецело придерживающийся великих основоположных идей стоического мировоззрения и способный вновь оплодотворить их для современности собственным жизнеощущением.

Этот новый дух принес с собой Панэций¹.

То, что вместе с Панэцием начинается новый этап, ощущалось давно, и Шмекель² в своей путеводящей книге³ говорит о Панэции как основателе «средней Стои». Однако античность, для которой «средняя Академия» все же представляла собой некое твердое понятие, о «средней Стое» ничего не знает, да и само это выражение вводит в заблуждение, ибо вызывает представление, будто имеется в виду некая замкнутая группа. Действительно, с приходом Панэция в истории Стои начинается новое развитие, которое, в свою очередь, в эпоху цезарей сменяется иным духовным настроением. Это дает нам известное право говорить о среднем периоде школы. Однако внутри нее в этот период можно встретить самые различные течения. Поэтому мы все же считаем за лучшее воздержаться от употребления выражения «средняя Стоя».

Панэций — после Клеанфа — был первым схолархом, происходившим из чисто эллинской местности. Его родиной был остров Родос; здесь в наиболее чистом виде сохранилась кровь древних дорийских поселенцев, и все еще жив был старый дух полиса. С основанным на торговле благосостоянием здесь сочеталась оживленная духовная жизнь, а результатом благоразумной политики, умело лавировавшей между борющимися великими державами, острову удалось не только сохранить независимость, но и добиться известного влияния.

Здесь в 185 г. или несколько позже, в городе Линдос, родился Панэций⁴. Он был отпрыском древнеаристократического,

¹ Панэций: Index Stoicorum (по Стратоклу) 55–77. Устарело *Van Linden*, *Disputatio critica de Panaetio Rhodio*, Leyden 1802. *Fowler*, *Panaetii et Hecatonis fragmenta*, Bonn 1885. Также *Schmekel und Tatakis* Panétius de Rhodes, Paris 1931 и Ant. Führert. и мою статью в RE. XVIII 2, 418. Кратко у *Виламовица*, Red. und Vortr. II 190 и в *Glaube der Hellenen* II 395; *Heinemann* II 1 ff.

² Август Шмекель (1857–1934) — немецкий филолог и историк философии, автор книг — *Прим. перев.*

³ *Шмекель и Татакис* (Schmekel und Tatakis) Panétius de Rhodes, Paris 1931.

⁴ Ind. Stoic. 55, *Страбон* XIV 655. В родосских надписях сам Панэций лишь единожды появляется в списке ιεροθύται, [относящемся]

богатого рода, неоднократно отличавшегося в военном деле, спорте и общественной жизни. Его отец Никагор в 169 г. был направлен послом в Рим. Казалось, что отъезд отца предначертал жизненный путь и самого Панэция. Однако после окончания македонской войны (168 г.) Рим весьма ощутимо дал почувствовать родосцам, что он не намерен терпеть самостоятельную роль маленького свободного государства. Так что политическая и военная карьера утратила свою привлекательность, и Панэций обратился, следуя собственным склонностям (во всяком случае, поначалу), всецело к своему научному и мировоззренческому образованию. Сперва — вероятнее всего, в Пергаме — он слушал Кратета, к которому его, по всей видимости, привели эстетические и литературные интересы. Затем он отправился в Афины и еще в пятидесятые годы, при Диогене, присоединился к Стое, сохранив ей верность и после его смерти, при Антипатре. Наряду с этим он, должно быть, слышал и выступления иных философов, в том числе великого противника школы, Карнеада. Также у него завязались дружеские отношения с ученым антикваром и периэгетом Полемоном и интересовавшимся филологией Аполлодором. Афиняне охотно приняли родосца в своих стенах и удостоили его множеством отличий. При архонте Лисиаде (по всей видимости, в 151/150 г.) он был членом комиссии по принесении жертв на празднестве Птолемея.

Решительный поворот произошел в его жизни, когда он прибыл в Рим и получил доступ к кругу людей, вершивших в то

приблизительно к 149 г. (*Blinkenberg-Kinch*, *Lindos* II 223, 17), однако его дед Панэций и отец Никагор неоднократно фигурируют в них как носители высокого жреческого сана, RE. XVII 2, 420. 440. Отец в 169 г. — как посол в Риме, *Полибий* XXVIII 2. 16. — В качестве ориентира для установления даты его рождения может служить лишь то, что после Кратета (*Страбон* XIV 676) Панэций слушал еще и Диогена (Ind. 51), а при Лисиаде (I. G. II² nr. 1938) принадлежал к ιεροποιοί на птолемеях. Согласно *Цицерону*, Div. I 6, ученик Антипатра. О гораздо более старшем Полеоне Суда туманно говорит: διήκουσε καὶ τοῦ Ῥοδίου Πανακτίου. Еще в качестве νέος Панэций получил в Афинах θαλλοῦ στέφανον καὶ προξενίαν (Ind. 68).

время судьбы мира. Когда и как это произошло, мы не знаем. Весьма правдоподобно выглядит предположение, что именно Полибий впервые обратил внимание Сципиона на Панэция. Однако доказательств этому нет. По сведениям античной биографии, возможно, что Панэций при родосском стратеге Телефе участвовал в военной морской экспедиции¹, а затем некоторое время посвящал себя научным исследованиям. Но относится ли это, как предположили, к Третьей Пунической войне и к исследовательскому путешествию, предпринятому в то время Полибием, доподлинно не известно. Во всяком случае, он и Полибий еще до 146 г. бывали вместе у Сципиона; и безусловно, Сципион знал и ценил его еще прежде того как, будучи на тот момент уже руководителем римской внешней политики, в 140—139 г. отправился в большое путешествие, дабы на месте изучить сложную ситуацию, возникшую на Востоке. Ибо здесь он предложил пребывавшему на тот момент в Афинах Панэцию принять участие в этом путешествии в качестве единственного личного сопровождающего и опытного советчика.

¹ Ind. Stoic. 56 Гиллер фон Гертринген (Hiller v. Gertringen), отчасти по Крёнерту, дополняет следующим образом: ὁ δὲ τῶι Τηλέφῳ στό[λω]ι στρατεύσάμενος ἐ[ν] αὐτὸν ἐν ναυσίν, εἴτα πρὸς φιλομάθει[ν] δ' ἄλλα δύο (sc. ἐτη RE. XVIII 2, 440), последнее сомнительно; однако имя Телефа сомнению, по всей видимости, не подлежит (фигурирует как родосский посол у Полибия XXIX, 10, 4, однако еще в 168!). Его присоединение к исследовательским путешествиям Полибия во время Третьей Пунической войны (Plin., N. H. V 9), к сожалению, Цикориусом, Rh. Mus. LXIII 220 ff., не подтверждено (RE. 422. 440). О совместном пребывании Сципиона с Панэцием и Полибием упоминает Цицерон, Resp. I 34. О посольском путешествии Сципиона, на которое он Παναίτιον μετεπέμψατο (Посидоний, FGrHist. II 87 F 30, ср. 6 T 10 с замечаниями Якоби), RE. 422. τότε μὲν ἐν Ῥώμῃ, τότε δ' ἐν Ἀθήναις Ind. St. 63. О дружбе со Сципионом Цицерон, Mur. 66, Off. I 90, с Лелием Fin. IV 23, о других римлянах — RE. 423. Более обстоятельно позднее. Панэций имел дружеское общение также и с другими высокопоставленными греками, такими как Скилак Галикарнаасский, Цицерон Div. II 88. Об Аппии Клавдии Цицерон, Tusc. IV 4.

Должно быть, Панэций посещал Рим и позднее: «Он жил то в Риме, то в Афинах», — говорит о нем его ученик Стратокл, — и в общей сложности провел там годы. Он вступил в истинно дружеские отношения как со своим сверстником Сципионом, так и с Лелием и, более того, приобрел глубокое влияние во всем аристократическом кругу, центром коего являлись два эти мужа. Все они видели в нем не греческого преподавателя, но равного себе, и под его руководством охотно знакомились с греческой духовностью, хорошо понимая ее насущную необходимость для совершенствования своего существа. Латинским языком Панэций овладел настолько хорошо, что мог высказывать перед римлянами суждение об архаическом стихе Аппия Клавдия.

Уже одного лишь продлившегося больше года путешествия по Востоку, в котором он дошел до Египта и Сирии, могло быть достаточно, чтобы невероятно расширить духовный горизонт Панэция. Еще более важно было то, что в Риме он нашел родственный своему, но вместе с тем и непохожий народ, познакомился с наиболее значительными людьми своего времени и мог непосредственно наблюдать силы и методы, правившие в те дни миром. Он, как мы еще услышим далее, принимал и личное участие в решении злободневных политических вопросов.

Особую пользу, по всей видимости, принес ему обмен мыслями со значительно более старшим Полибием¹, далеким от философии, зато в качестве историографа понявшим мировое господство Рима как историческую необходимость. Полибию удалось вскрыть и внутренние причины этого явления. Панэций с юности интересовался историей. Теперь он пришел к осознанию того, что глубокого понимания настоящего можно достичь лишь через погружение в историческое развитие.

Однако сколь бы удовлетворительными и успешными ни были для него его занятия в Риме, его все же не оставляло

¹ Сильного влияния на давно уже состоявшегося Полибия (*Гирцель*, *Unterss.* II 841 ff.; v. *Scala Studien des Polybios* I 222–255) Панэций, конечно, оказать не мог. *Рейтценштейн* (Reitzenstein), *NGG.* 1917, 406 ff.

чувство того, что сама его природа указывала ему в качестве поля деятельности родную Грецию и школу. Он возвратился в Афины, с тем чтобы оказывать стареющему Антипатру помощь в его преподавании¹, а позднее и замещать его. Когда последний в 129 г. умер, он принял на себя руководство школой. Отношения с Римом, однако, он и в дальнейшем поддерживал, время от времени совершая туда визиты, а также отсылая туда свои сочинения. Его главное произведение *О долге*, появившееся вскоре после 129 г., рассчитано на римское общество.

Благодаря Панэцию Стоя вновь превратилась в ведущую философскую школу². Со всего мира к ней стекались слушатели, из Самнии и Аскалона, из Вифинии и Понта. С его родного острова прибыли среди прочих Стратокл (написавший историю Стои и при этом с особым пиететом изобразивший своего учителя) и Гекатон, который, возможно, был с Панэцием еще в Риме и, во всяком случае, также вошел в тесное соприкосновение с кругом Сципиона. При Панэции в Стое оставались также афиняне Мнесарх и Дардан. Наиболее значительным из всех его учеников был Посидоний из Апамеи.

¹ Панэций как *προεξάρχων* (руководитель вводного курса) и заместитель Антипатра Ind. 60. Сочинение П. τοῦ καθήκοντος появилось вскоре после смерти Сципиона: *Филиппсон* (Philippson), Rh. M. LXXVIII 338 и Ant. Führer. 125.

² В качестве учеников весьма неполный Указатель 72 ff. называет самнитов Маркия и Нисия, Парамона Тарсийского, который, согласно col. 77, помогал Панэцию, некоего Пейсона ...εύς, Соты из Пафоса, Соса Аскалонского (о нем позднее), Асклепиодота Никейского (не ученик Посидония), Деметрия (согласно *Диогену Лаэртскому*, V 84 — сын стоика Дифила), Никандра и Ликона из Вифинии, Павсания Понтийского, Тимокла из Кнососа или Книда, Дамокла из Мессены, Горга из Спарты (I. G. II² 1938), Аполлония из Птолеми. Кроме того, также афиняне Мнесарха и Дардана, родосцев Платона (*Д. Л.* III 109), Стратокла, написавшего историю Стои (*Страбон* XIV 655, Ind. 17. 79), и Гекатона (о нем позднее), Аполлония из Нисы (*Страбон* XIV 650) и Посидония. О римлянах позже.

Когда в 109 г. Л. Красс¹ посетил Афины², он слушал в Стое не Панэция, а Мнесарха. Следовательно, Панэций к тому времени, либо помня о своем возрасте, либо по каким-либо иным причинам, оставил руководство школой, если только не попросил временно заместить себя своего будущего преемника. Во всяком случае, он дожил до начала первого столетия. Ибо, по свидетельству Посидония, он умер лишь спустя тридцать лет после опубликования своего основного сочинения. Он сохранил верность своему родному городу Линду и поэтому в вежливой форме отклонил предложенное ему право афинского гражданства³. Однако жить он остался в Афинах. Когда он умер, проводить его в последний путь собрались, по рассказу Стратокла, «первые философы и поэты и все, считающие себя образованными».

Будучи чистым эллином, аристократом и великосветским человеком, Панэций представлял собой в Стое совершенно новое явление. Обладая значительным личностным превосходством, он был способен наполнять своих учеников силой своего собственного духа. Однако главным для него вообще являлась отнюдь не школа, а жизнь; философия же логоса, которую он всем сердцем исповедовал, была для него не системой учения, отдельные положения которой следовало любой ценой защищать, но мировоззрением, которое в будущем непременно должно было доказать свою ценность на практике. Казуистика, пробуемая свое остроумие на вымышленных, специально изобретенных случаях, претила ему точно так же, как и мелкие стычки с противниками, приводившие лишь к тому, что из поля зрения

¹ Имеется в виду Марк Лициний Красс, римский полководец и политик. — *Прим. перев.*

² У Цицерона de or. I 45 Красс говорит о своем визите в Афины: *vigebat Panaetii auditor Mnesarchus*, откуда, однако, не следует, что Панэций уже умер, ср. свидетельство Посидония у Цицерона, Off. III 8, а также Филиппсон (Philippson), Rh.M. LXXVIII 338; Ant. Führert. 125. Предположение о том, что Луцилий посвятил Панэцию еще одну сатиру из книги XI, основывается на совершенно недостоверном прочтении *Paneti* вместо *Paceni* (RE. 424).

³ *Прокл* к Гесиоду, E. 707, ср. Ind. 71.

выпадало существенное. Далеко он был и от мелочной черствости, находящей истину лишь внутри стен собственной школы. Сколь бы сильно он, в отличие от Карнеада, ни был убежден в самостоятельной ценности стоического учения, он все же в полной мере ощущал его общность с древней философией, а «божественный» Платон¹ и Аристотель были и в чисто человеческом плане более милы его эллинскому сердцу, чем Зенон или Хрисипп.

Он был убежден в том, что и исторически Стоя существовала в теснейшей взаимосвязи с аттической философией². Для нас сохранились несколько его фрагментов, где он, используя строго филологический метод, разъяснял отдельные места из жизни Сократа и Платона, критикуя подлинность сочинений сократиков. Однако эти исследования лишь создавали предпосылку для его сочинения «О философских школах», в котором

¹ Платон как θεῖος, как ὁ φιλόσοφος, так же как Гомер ὁ ποιητής Цицерон, Tusc. I 79. У Цицерона Off. I. II не упоминается ни один стоик, Платон же и др. — неоднократно.

² Фг. 44–55 (суждение о Демосфене, по всей видимости, из того или иного сочинения по этике; характеризуют круг интересов Панэция данные об аттическом плюсквамперфекте на –η у Платона и об исправлениях в его экземпляре «Политейи»). В 47 цитируется τὰ περὶ Σωκράτους, однако едва ли как заголовков его собственной книги, хотя и сомнительно, могли ли критические исследования даже внешне представлять собой часть того сочинения П. (τῶν αἰρέσεων, которую цитирует Д. Л. II 87 и которое, в своем сочетании с диадокхической схемой, оказало влияние на его собственный труд (Будде, Quaest. Laertinae, Jahrb Phil. Fak. Göttingen 1920, 73; Филиппсон, Rh. M. LXXVIII 342). От этого труда происходит не только ядро Д. Л. II 87–89 (отделение киренаического учения от эпикурейского), но также и обзор истории философии у Д. Л. I 18, который заканчивается перечислением 10 αἰρέσεις: 'Ακαδημαϊκή, Κυρηναϊκή, 'Ηλιακή, Μεγαρική, Κυνική, 'Ερετρική, Διαλεκτική, Περιπατητική, Στωϊκή 'Επικούρειος RE. 428. Связи с кинизмом, конечно, не мог всецело отрицать даже и Панэций. Как Гекатон в Χρεῖαι (fr. 21. 22 G), так и Посидоний (Д. Л. VII 91) называют Антисфена и Диогена в качестве этических предшественников Стои. — Гораций с. I 29, 14 libros Panaeti Socraticam et domum, Persius 5, 36.

он, хоть и уделил — в полном соответствии с характером этого литературного жанра — много внимания различиям между преподносимыми учениями, но вместе с тем (и в отличие от александрийских филологов) заложил здесь основы более предметного понимания истории философии. Если те лишь внешне и вопреки смыслу, руководствуясь исключительно схемой следования школ друг за другом, разделили философов на ионийский и итальянский ряды, Панэций стремился показать внутреннее развитие, приведшее от более раннего, занятого преимущественно космологическими и — у элеатов — диалектическими вопросами, к аттику Сократу, который «свел философию с неба на землю», указав ей наиболее важные проблемы в земной человеческой жизни. Поэтому с Сократа для него началась новая философия, философия современности. Ибо на Сократа опирались все позднейшие школы, которых Панэций насчитал десять. Подобно Академии и Ликею, Стоя также вела свое происхождение непосредственно от Сократа. Это указание было важно для Панэция уже потому, что тем самым на задний план уходила тесная связь Стои с кинизмом, претившим ему лично как аристократу. Однако гораздо более важным было все же нечто иное. При этом взгляде существовала — если не принимать во внимание сад Эпикура, шедшего своим собственным путем — поистине лишь одна философия: сократическая, которая хоть и развивалась в различных направлениях, все же представляла собой объединенное общим краеугольным воззрением единство. Но в таком случае отдельный «сократик» — даже если он примыкал к той или иной определенной школе — все же мог использовать в своих целях то доброе, что находил в родственных направлениях; и Панэций имел право, даже если в целом он представлял философию логоса Стои, подвергнуть себя воздействию духа Платона и Аристотеля; и мы еще увидим, что при этом он был ведом своим эллинским восприятием, и что это последнее дало ему способность — исходя из основ собственного школьного учения — развить новое, единое мировоззрение: подлинно эллинский стоицизм. Под влиянием Панэция позднее в Риме стоиков даже стали называть «сократиками».

Ученики Панэция поневоле восхищались тем, как свободно он чувствовал себя во всех областях знания и мог отвечать равно на исторические, математические и естественно-научные вопросы¹. Однако в своих исследованиях он концентрировался на центральных мировоззренческих проблемах. Мы никогда не слышим о том, чтобы он разъяснял в своих сочинениях вопро-

¹ Ind. Stoic. 66, ср. Fr. 30–33 (кометы, влияние климата, обитаемость жаркого пояса). Из сочинения П. *πρωοίαις*, прислать которое Цицерон в июне 45 г. попросил Аттика (ad. Att. XIII 8), он приводит в N. D. II 57. 58 введение (с учетом Зенонова понятия физиса), а также план: *primum ut mundus quam aptissimus sit* (пригоднейший из возможного, неверно у Филиппсона, Symb. Osl. XXII 35) *ad permanendum*, *deinde ut nulla re egeat*, *maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus* (у Цицерона, однако, представлено в обратной последовательности); 98–103 соответствует разделу о *pulchritudo*, 115–153 (в конце Цицерон придает ему религиозную окраску) первой части, с которой, однако, Цицерон в 130–132 (ср. 152) связал идеи второй (*ut nulla re egeat*). Последний раздел имеет тенденцию доказать *incolumitas mundi* (119) и, следовательно, он никак не мог быть написан таким защитником экипириса, как Посидоний (так Рейнгардт, Pos. 208 ff., KuS. 161 ff.), но мог принадлежать лишь перу такого мужа как Панэций, чьи сомнения упоминаются в 118 (Д. Л. VII 142 Παναίτιο ἄφθαρτον ἀπεφύχτο τὸν κόσμον). Предположенная в 116 исономия элементов как раз и сыграла свою роль в борьбе против экипириса (Гераклит, Not. problem 25; Филон, Incog. mundi 108 и др.). Книга Панэция становится вне сомнений как первоисточник благодаря близкому сходству (Тейлер, Neuplaton. 104 не обратил на него внимания) между N. D. 147–152 и Off. II 11–15. Подробнее (с более ранней литературой) RE. 430 и (против Рейнгардта) GGA. 1926, 279. Гейнеманн II 183 ff., кроме 98–103 и 115–150, возводит к Панэцию также и 81–85. Ван ден Брувене (Van den Bruwaene) S. 84 ff. предполагает контаминацию Панэция и Посидония. Вполне возможно, что Цицерон первоначально положил в основу сочинение того или иного младо-стоика, который привлек в него труд Панэция (ср. 118 dicebant), но при этом, тем не менее, был представителем школьной традиции (Philippson, Symb. Osl. XXI–XXIII) (ср. то, что будет сказано позднее о стоической школьной традиции как раз в этой области); однако и в этом случае не приходится сомневаться в прямом использовании книги Панэция. Ср. RE. XVIII 429.

сы логики; и, равным образом, те или иные его высказывания о географических или космологических предметах отнюдь не обязательно будут происходить из специальных сочинений. Напротив, он стремился открыть глаза для верного общего взгляда на мир, изложив собственное воззрение в сочинении «О пронойе». Он также жил под властью древнестоиического ощущения, что красота и целесообразность мира указывают на существование первоначальной творческой силы, которая объединяет в себе в качестве λόγος στερματικός все силы, действующие в отдельных явлениях, и которая столь же мало, как и любое земное творчество, может быть мыслима без восприятия, стремления и разумного мышления — пусть даже и нет повода представлять ее себе по аналогии с человеческой личностью. Именно эту изначальную силу имел в виду Зенон, определив физис как творящий огонь, методически приступающий к творению. Точно так же ее можно обозначить как соединенный с огненной материей мировой разум, как пронойю, составляющую план творения перед тем как начать творить.

Об этом Провидении Панэций стремился писать не для того, чтобы без нужды доказывать его существование логическими аргументами, но чтобы сделать его действие очевидным даже взгляду глупца. К этой теме в Стое и прежде обращались достаточно часто; однако Панэций стремился сказать здесь нечто свое. Он также удивлялся разумности и целесообразности мира, находя в этом его красоту, однако вместе с тем ему было свойственно эстетическое восприятие эллина, и его эллинский взгляд был еще более обострен благодаря новому чувству природы, столь явственно обращенному к нам в эллинистической поэзии и живописи, а у Панэция — еще и впервые переходящему в философское рассмотрение мира. Взгляд восторгается теперь не только великолепием звездного неба с регулярностью его движений: мы видим и радость от созерцания земного, греческого ландшафта¹, его пестрого разнообразия и широты, смены морских и сухопутных пейзажей, бесчисленных островов, противоположности

¹ Цицерон, N. D. II 98–103. Ни Зенон, ни Хрисипп не были особенно чувствительны к красотам ландшафта. Hell. Mensch. S. 266. 297.

пологих берегов и крутых гор, отвесных и обрывистых скал; радость также от многообразия растительного и животного мира, оживляющего этот ландшафт, радость от пестрого богатства, к которому — в слове и изображении — стремится человеческое искусство эпохи. То, на что человек как разумное существо взирает с таким эстетическим наслаждением, и то, что он осуществляет в своем собственном творчестве, — неужели все это может быть лишь плодом слепой случайности?! Разве не следует видеть в них скорее произведения творческой силы, в гораздо большей мере наделенной разумом и чувством красоты?

С красотой мира соединяется совершенство, нигде и ни в чем не имеющее недостатка¹. Разве не ощущаем мы явственно

¹ N. D. 130–132. О построении 118–153 RE. 429. Антропоцентрический § 133 *Рейнгардт*, Pos. 220 вполне оправданно рассматривает отдельно; напротив, 140 (прямая осанка) внутренне связан с 141 (ср. отголосок у *Василия*, Πρόσεχε σεαυτῷ 8; *Gronau*, Genesisexegese 288), а с ним, далее, особенно характерная для Панэция сар. 58, в которой для ответа на эпикурейское утверждение, что люди уступают животным в остроте своих чувств, упор делается на своеобразную эстетическую и «критическую» функцию человеческих чувств. Рука (ср. *Аристотель*, De usu part. IV 10) 150–152, а также Off. II 12–15 (Ant. Führer. 95). Nostris denique minibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur 152.

Тему Ἐπειδὴ τοῖνυν λογικόν τι ζῷον ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, κατάλληλον ἔδει τῇ χρεῖᾳ τοῦ λόγου κατασκευασθῆναι τὸ τοῦ σώματος ὄργανον отчетливо формулирует *Григорий Нисский*, Orif. hom. 8 (PGr. XLIV) и затем с гораздо большей четкостью, нежели Цицерон, устанавливает, как именно отдельные качества человеческого тела взаимно друг друга обуславливают и взаимодействуют друг с другом. Таким образом, рука одновременно дает возможность иного способа приема пищи, а тем самым и иного, специфически человеческого строения лица, которое освобождает рот и язык для службы в качестве языковых инструментов. Также и сравнение языковых инструментов с лирой (*Цицерон* 149 itaque plectra simile linguam nostril solent dicere, ср. *Климент* Rec. VIII 29; *Феодорит*, Prov. III (PGr. LXXXIII 592); *Немесий* 14; *Амвросий* Exam. VII 67; *Иероним* ep. 108, 23; *Гронау* (Gronau), Genesisexegese 159) обретает свой полный смысл лишь у *Григория* 8. 9. Также и оно будет восходить к Панэцию, равно как и многое из того, что *Евсевий* Theoph. Syr. I 47 ff.

десницу целесообразно творящей природы, наблюдая, как Нил и Евфрат оплодотворяют поля, как повсюду ветер и тишь, день и ночь, лето и зима соединяются в постоянном чередовании, давая возможность жизни и роста? Но более всего удивительно вот что: природа не только создала отдельные сущности, но и снабдила их такими свойствами, что они непрестанно поддерживают друг друга в своем так-бытии. Космос в целом заложен навеки в своем гармоническом построении, с присущей ему силой напряжения, с равновесием элементов и твердым порядком созвездий. Растения и животные устроены таким образом, что всякое существо способно не только поддерживать себя в течение ограниченного срока своего существования, но и — благодаря способности к размножению — обеспечивает продление своего рода на все времена. Венцом же творения предстает человек. Еще древняя Стоя восхваляла в нем, наряду с возвышенностью логоса, и целесообразное строение тела. Для Панэция именно такое строение становится главным моментом, специфически отличающим человеческое тело от тела животных: прямая осанка, свойственная и подобающая человеку, поскольку его дух не цепляется за землю, на которой он разыскивает себе пищу, но, словно с высоты укрепленной башни, с помощью своих чувств осматривает весь внешний мир, заставляя его служить себе; затем, сами органы чувств, которые у него не только механически воспринимают внешние впечатления, но и проникают во внутреннюю сущность вещей, выносят о них суждения, оценивают их и, кроме того, способны воспринимать красоту и соразмерность; далее, языковые инструменты, предоставляющие возможность голосовой артикуляции, а тем самым — духовного обмена с ближними, создающие необходимую предпосылку для истинно общественной

говорит о *technai* человека. (Об этом позже.) Эстетическое созерцание человеческого тела у Григория, Orif. 7. 8, а также Лактанция, Orif. dei II 7. Специально о руках как об органе логоса, однако сугубо внешне, Феодорит, Prov. IV. — Филон, Det. pot. 85 (по всей видимости, под влиянием Посидония, ср. Кюн (Kühn), "Υψος 99): Человеческая голова, в противоположность голове животного, направлена вверх, ἵνα τὰς τροφὰς ὀλυμπίους καὶ ἀφθάρτους ἁλλὰ μὴ γεώδεις καὶ φθαρτὰς ἔχοι.

жизни; наконец, снабженные суставами передние конечности, представляющие ни с чем не сравнимое вспомогательное средство для практического действия. Все это — преимущества человеческого тела, появляющиеся у него отнюдь не как результат комбинации случайностей. Ибо они внутренне взаимосвязаны и по воле провидения служат в своей совокупности одной цели — формированию человеческого тела как органа логоса.

Из этого осознания, однако, следует один важный вывод: человек не есть духовное существо с животным телом, но единый организм, в котором душа и тело настроены друг на друга и внутренне друг другу сродственны. Это — в рамках Стои — совершенно новый взгляд. Лишь эллин Панэций учит принимать во внимание человека как целое и судить о нем как о совокупном существе.

Лишь на этом пути могла быть по достоинству оценена та сторона человеческой природы, которую древняя Стоя едва ли замечала и которая в аттической философии хоть и ощущалась практически, однако еще не получила четкого теоретического обозначения: Человек отличается от животного не только благодаря познающему логосу, но он, кроме этого, есть также единственное существо, которое — благодаря соединению этого логоса с подходящим для него телом и своим органам чувств — имеет возможность воспринимать мир красоты и способен творить прекрасное своими руками. Его своеобразное преимущество перед животным заключается в том, что — благодаря своему рациональному познанию — соединяет в себе эстетическое восприятие и художественное творение. Отчетливо видны здесь те импульсы, которые Панэций получил от Кратета; однако лишь он впервые оценил по достоинству «эстетического» человека.

К этому следует добавить и еще одно. Панэций не разделяет древнестоиического антропоцентризма, считающего, что все в мире создано ради человека; зато он вместе с Софоклом воздаст хвалу величию человека, достигшего господства над животными и растениями, над сушей и морем и над всем миром. «Мы используем в своих нуждах поля и горы; нам принадлежат моря и реки; мы направляем их воды туда, где они нам необходимы. Одним словом: мы пытаемся своими руками создать во вселенской

природе нечто вроде второй природы». Человеческий дух по своей сущности родствен управляющему всем божественному логосу, и потому может распознавать его действие в небе и на земле и сам пытается отобразить его действие в своей сфере. Сотрудничая с Провидением, он в качестве «второй природы» создает себе культуру, возвышающую его во всем его образе жизни над животным. Однако и это возможно для человека лишь потому, что его логос в чувствах и руках, а также в языке, дающем ему возможность участвовать в совместной работе, — имеет органы, необходимые для претворения в действительность того, что замыслено и спланировано в духе. Человек сущностно равен божеству, будучи отделен от него лишь в силу своей смертности.

Богатый эмпирический материал, которым Панэций оживлял и подкреплял свои построения, был во многом заимствован у других: у Ксенофонта, у Аристотеля, а также из телеологической физиологии врача Эрасистрата. Однако ему самому принадлежат основное настроение, повсюду в мире усматривающее целенаправленно творящее действие логоса, и «естественная теология», распознающая в нем божество.

С энтузиазмом исследователя и эстета Панэций изобразил действие Провидения¹. Однако для его личной жизни Провидение ему не требовалось. Ведь оно предоставило человека самому себе, поставив его перед задачей самостоятельно с помощью своего логоса строить свою жизнь. В его личную судьбу Провидение не вмешивается. Таково было стоическое воззрение, высказанное из глубины души рациональным, верящим в свои силы дорийцем.

Лишь одно вселенское божество могло существовать для Панэция. Будучи плоть от плоти потомком полиса, он, конечно, преисполнен сознания необходимости государственной религии. Он также сочувственно относится к политеизму народной религии, ощущавшему действие мирового логоса в отдельных силах природы и пластически представлявшему их в виде отдельных

¹ В Цицероновом Off. лишь в II 11 прохладное Deos placatos pietas efficiet et sanctitas. Ant. Führer. 94. N. D. 153 тон религиозного чувства привнесен лишь Цицероном.

божеств. Напротив, в мифах он, как и Аполлодор, мог видеть лишь порождения поэтической фантазии; аллегорические методы истолкования, принятые в его школе, представлялись ему заблуждением. Он различал три класса божественных образов: персонифицированные силы природы, боги государственной религии и мифа (*γένος φυσικόν, πολιτικόν, μυθικόν*), — тем самым положив начало *tripertita theologia*¹, которая утвердилась и получила распространение в частности в рационалистической теологии Рима. Для его личной веры, однако, один лишь логос — как прежде, так и ныне — представлял собой истинное божество.

Для Стои Провидение было необходимо связано с мантикой². Однако трезвость взгляда Панэция не позволяла ему понять, для чего Зевс повелевает, чтобы ворона каркала непременно справа, а ворон — слева. И если здесь он еще ограничивался одними лишь сомнениями, то астрологию он уже всецело отверг, поскольку та, как он вывел в дополнении к Карнеadowой критике, противоречит опытным фактам и естественным условиям возникновения и течения³, согласно коим происхождение и на-

¹ *Triperetita theologia*: SVF. II 1009; *Евсевий*, Pr. ev. IV 1; Сцевола у *Августина*, С. D. IV 27; *Варрон*, там же VI 5 и *Тертуллиан*, Ad nat. II; *Плутарх*, Erot. 763 с. Однако также и *Цицерон*, N. D. II 60. 70. 71, по всей видимости, согласно Посидонию (точно так же как *Дион*, Olymр.; об этом позднее); ср. v. *Borries* S. 43 ff.; *Рейнгардт*, Pos. 408.

² Мантика: *Цицерон*, Div. I 6. 12 (где Панэций следует Карнеаду) Luc. 107, Д. Л. VII 149 (Пав. ἀνλόστατον αὐτῇν φρεῖν). Астрология: *Цицерон*, Div. II 87–97, особенно 94 ff. о *seminum vis* и *dissimilitudo locorum et gentium* (об этом сразу же несколько больше; *Шмекель* 318 ff. Панэций ссылаясь (88) на своего друга Скилакса Галикарнасского, который как *excelens in astrologia idemque in regenda sua civitate princeps* отвергал предопределенность отдельной судьбы.

³ Против астрологии Панэций возражал (*Цицерон*, Div. II 96), что разное географическое положение производит различные народные индивидуальности. Эта [мысль] восходит к Гиппократову П. ἁέρων ὁδᾶτων τόπων. Поэтому Boll, Fleck. Jahrb. Suppl. XXI 142, безусловно, верно вывел из Панэция в конечном итоге Катрария, *Hermipp.* 5, где он, буквально опираясь на Гиппократа, возражает против астрологии следующее: 1. значение принадлежности к тому или иному народу, 2.

циональная принадлежность гораздо сильнее определяют качества и жизнь отдельного человека, нежели какая бы то ни было случайность, сопутствующая рождению.

«Провидение все полагает на вечные времена» — естественно, что, исходя из этого убеждения, он непременно должен был питать самые серьезные сомнения по поводу экпирисиса, введшего в заблуждение даже самого Диогена. Геймармене он, правда, в теории сохранил; однако в практическом отношении для него всецело на первый план вышли самоопределение человека и его ответственность за свои поступки.

Его истинный интерес был обращен к человеку¹, и здесь впервые в полной мере проявилась та самостоятельность, с которой он, не обращая внимания на шоры школьной догмы, следовал собственному жизненному опыту. Он впервые в Стое представил человека как единое существо — в той же мере наделенное телом, как и душой; ему претил доктринаризм, стремившийся превратить душу в чистый дух. Когда в своей «Психологии» он отнес способность к размножению к вегетативному физису, речь же признал функцией гегемоникона и на этом основании уменьшил с восьми до шести количество частей души, — такое нововведение, конечно не имело особенно серьезного значения. Важнее было его утверждение

ἐκ νοσῶδων νοσῶδεις γίνονται καὶ αὐτὸ ἐξ εὐεκτήκων ἐρρωμένοι (ср. *Гиппокр.* 14), 3. влияние ландшафта (болотистые местности, котловины, воздух высоты). Природный ум жителя Аттики привел Панэция, согласно Проклу на *Тим.* I 162, 12, назад к *εὐκρασία τῶν ὥρων*.

¹ О частях души *Немесий* 15; *Тертуллиан* de an. 14. У *Цицерона*, Off. I 101 имеются в виду лишь *dynameis* гегемоникона: Duplex est vis animorum atque natura: una pars (неточно для δύναμις) in appetitu posita est, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat quid faciendum fugiendumque sit, ср. Tu II 47. Немесий от себя ввел привычное для него выражение ἡ καθ' ὁρμὴν κίνησις, однако прямо свидетельствует, что Панэций исходил из Зенонова восьмеричного деления. Совершенно ясное учение всего лишь спутано и замутнено современниками (наконец *Шиндлер*, Die stoische Lehre von den Seelenteilen, München 1934, 32 ff.).

Непроизвольные побуждения: *Геллий* XII 5, 11. Гнев как пятый аффект у *Цицерона*, Off. I 69.

о том, что всякое сильное внешнее впечатление с природной необходимостью вызывает в нас реакции — всякий вздрагивает при сильной вспышке молнии — и что даже мудрый непроизвольно испытывает боль, хотя он и не позволяет ей превратиться в аффект. Однако решающим было его новое понимание высших душевных процессов: для того чтобы провести четкую разграничительную линию между животным и человеком, обеспечив последнему безусловную независимость от внешнего мира, Хрисипп по возможности исключил чувственность, обозначив центральный орган души как чистый логос и заявив, что в нем существует лишь одна способность, которая — в зависимости от отношения в данный момент — либо мыслит, либо гневается, либо желает. Панэций как нечто разумеющееся противопоставил ему опытный постулат: «Двойственна природа души; одна способность есть вождение, увлекающее человека то в одну, то в другую сторону, другая есть логос, поучающий и развивающий, наставляющий о том, что следует делать, а чего нет». Тем самым был преодолен интеллектуализм Хрисиппа и освобожден путь для должной оценки плотских влечений, который был указан еще Аристотелем в его разделении разумной душевной способности и алогона. Как и Аристотель, Панэций считает излишним тройственное разделение Платона; однако он, по всей видимости, отделил гнев от вождения, поставив его в один ряд с четырьмя основными аффектами Стои.

Как и древние стоики, Панэций в чувственном отношении был человеком вполне посюсторонним: жизнь после смерти не значила для него ничего¹. Также и в теоретическом плане он был убежден, что индивидуальная душа — коль скоро она возникла посредством зачатия и, будучи одарена чувствами, подвержена также и страданию (πάθη) — не может не быть преходящей, а его общее понимание человека должно было, вопреки его школе, подвести его к предположению, что душа не живет дольше суще-

¹ Цицерон, *Tusc.* I 79. Заключение о том, что все способное ощущать боль, а следовательно, подверженное πάθη, должно быть преходящим, он заимствовал у Карнеада (ср. *Бениц*, *Todesproblem* S. 12). Душа ex inflammata anima (= πνεῦμα πῦρ ὥδες или διάπυρον) *Tusc.* I 42, не ex aere et igni как у Боэта (следовательно, κράσις, а не παράθεσις).

ства в целом. В качестве субстанции души также полагая огненную пневму, он объяснял физиологический процесс умирания как иссякание необходимого для жизни тепла в результате уменьшения содержания огня. Во всяком случае он, как и Бозт, решительно отрицал индивидуальное бессмертие, несмотря на то, что тем самым входил в противоречие со своим любимым Платоном.

Еще более значимыми должны были оказаться следствия, происходившие из новой общей концепции человека для этики. Ни один стоик не мог бы выше оценить превосходство логоса, дающего человеку возможность вести целеустремленную жизнь, чем это сделал Панэций; однако если логос для своего действия и раскрытия с необходимостью нуждается в теле, ему показалось нелепым объявлять, что обладание здравым умом и крепкими руками есть не более чем *adiaphoron*. Задачей и назначением человека было нравственное действие, и постулат о том, что нравственное есть истинное благо человека, Панэций решительно удерживал¹; однако и «всего лишь природосообразные вещи» представляют для него истинные ценности. Он полагал, что нравственный идеал не потерпит урона, если он утвердит постулат о том, что добродетель не автаркийна, но напротив, что для совершенной эвдемонии необходимы здоровье, сила и известная благосклонность внешних обстоятельств.

Если сам Зенон объявил страдание противным природе, то для практического взгляда Панэция представлялось несущественным, обозначить ли его как абсолютное зло, или как нечто лишь относительно дурное². Главным для него было, чтобы

¹ Μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν Цицерон, Off. I 66, III 12. Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρειὰν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος Д. Л. VII 128.

² Посвященное К. Туберону сочинение «De dolore patiendo» (Цицерон, Fin. IV 23, приблизительно = "Ὅτι πόνου καταφρονητέον) лежит в основе у Цицерона Tusc. II (в конечном итоге также и у Геллия XII 5, 7 ff.), ср. Hermes XLIV 23 и мой Комментарий к Tusc. I. II. Exercitatio (ἄσκησις) Tusc. II 34 ff. — Лаокоон: Antike IX 54. О наслаждении (Lust) Геллий XII 5, 8 (Секст, Math. XI 73 ο ἡδονή: τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν) и Цицерон, Off. I 1–106.

боль научились преодолевать посредством телесной и духовной закалки, и чтобы она не препятствовала выполнению логосом своей нравственной задачи. Ведомые духом Панэция, родосские скульпторы создали фигуру Лаокоона, напрягающего все силы души и тела, дабы вопреки боли спасти своих детей и себя, так что из его груди, может быть, и вырывается стон, но никак не плач слабого духом. Удовольствие Панэций также признал предметом первого стремления, однако тем отчетливее подчеркивал, что недостойно человека делать его целью действия.

Несмотря на эту новую позицию по отношению к природосообразным вещам, он, однако, не думал о том, чтобы исходя из них определять жизненную цель. Изогранные и надуманные формулировки телоса, которые Диоген и Антипатр вынуждены были принять под давлением Карнеадовой полемики, он решительно отставил в сторону, ибо ощущал, что Зенон уже определил цель человека без оглядки на внешние вещи из одной лишь человеческой природы, найдя ее в полном раскрытии логоса. Гомологию, провозглашенную Зеноном, он понимал как непоколебимое единство образа жизни, в полном соответствии со своим дорийским духом. При этом, однако, ему было ясно, что такое единство не может быть достигнуто, если человек станет противоречить собственному существу. Поэтому он заново пересмотрел формулировку Зенона, сказав, что природосообразная, единообразная (*konstant*) жизнь есть жизнь в соответствии со свойственными нам от природы склонностями и предпосылками¹, τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένους ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς. Следующая задача заключалась в том, чтобы определить эти склонности и их отношение к нравственному идеалу. Здесь путь ему указала его новая оценка плотского вожделения, и он последовал по нему, несмотря на то, что в результате ему вновь пришлось войти в резкое противоречие со

¹ Климент, Str. II 129. Следующее согласно Цицерону, Off. I 11–14: «У всякой ἀρετῇ есть свой ἴδιον κεφάλαιον, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας ἀρετάς». Стоб. II 63, 6–64, 12. Ср. Ant. Führer. 22 и Филиппсон, Philol. LXXXV 357 ff., а также Philol. Woch. 1936, 743⁹, который также стремится возвести Гекатонново разделение θεωρηματικαὶ и ἀθεωρητοὶ ἀρεταὶ (Д. Л. VII 90) к Панэцию.

школьной догмой. Интеллектуализм Хрисиппа, вообще не признававшего вожделение в качестве самостоятельной способности души взрослого человека, с самого начала для него означал полное непонимание психологических фактов, и Хрисипп, по его мнению, был приведен *ad absurdum* еще и в результате того, что настаивал на проведении резкой границы между душой взрослого и ребенка. Стое также следовало признать наличие у ребенка влечений, тогда как логос развивается в нем лишь постепенно. Для Панэция было исключено, чтобы пятнадцатилетний внезапно стал думать и чувствовать совершенно иначе, нежели ребенок. В опыте он находил не резкий обрыв, а органическое развитие: человеку от природы свойственны некоторые стремления, заложенные в его первичных качествах разумного существа. Они становятся зримыми уже у ребенка и сохраняют собственное своеобразие также у взрослого, хоть и претерпев за это время существенные изменения благодаря дисциплинирующему и формирующему воздействию постепенно крепнущего логоса. Этих качеств четыре: стремление к общению, стремление к познанию, стремление к старшинству и превосходству над людьми и вещами и, наконец, происходящее из чувства меры и порядка стремление осуществлять первые три в своей жизни. Эти изначальные стремления, таким образом, являются природосообразными и, следовательно, не подлежат сомнению также и с нравственной точки зрения, более того: они необходимы и ценны. Ибо они образуют душевную основу, на которой, по установлении господства логоса, начинают развиваться четыре основных, признаваемых также и в Стое, добродетели. Каждая из них имеет свою собственную сферу, однако может простирается и за ее пределы, заходя в соседние. Они нераздельно переплетены друг с другом, поскольку все они происходят от одного общего разумного настроения души. На согласии первоначальных стремлений зиждется гармония души, сама же она достигает своего совершенства в гармоническом образовании четырех добродетелей, то есть в общем нравственном настрое, который есть не что иное, как всестороннее самораскрытие логоса, указывающего стремлениям направление, меру и цель. Это и есть та «гомология», что представлялась внутреннему

зору Зенона. Панэций глазами эллина видит ее во внутренней гармонии и красоте души, которая проявляется даже внешне, вызывая в нас эстетическое удовольствие, ибо мы ощущаем, что отдельные жесты, слова, действия человека происходят из единства «прекрасной» души, «сообразны» ей и ей «подобают» (πρέπον¹). Таким образом, нравственное благо, как его понимал еще Платон, действительно есть «прекрасное» в самом прямом смысле этого слова. Нравственное благо и эстетически прекрасное сливаются в человеческой природе в нравственно прекрасное.

Уже в выведении основных добродетелей из первоначальных стремлений Панэций пошел гораздо дальше Зенона; совершенно новым было толкование, которое он дал природному понятию, исходя из своего личного ощущения.

Древнестоиическая этика строилась на демократической догме о равенстве всех людей, якобы от природы предрасположенных к одной и той же arete и имеющих одни и те же нравственные задачи. Панэций был аристократом по своему происхождению и умонастроению. В своей жизни ему доводилось приходить в соприкосновение с самыми различными народами и людьми, и он мог убедиться в верности старого Гиппократова постулата, гласившего, что характер народа зависит от ландшафта и климата, и свидетельствовавшего о том, в какой высокой степени даже духовный склад отдельного человека определяется внешними жизненными условиями. И если к египетским феллахам предъявлялись те же нравственные требования, что и к римским вельможам, то здесь он в очередной раз усматривал проявление доктринаризма. Так что в своей этике он прямо исходил из природного различия между людьми. Человек, как он установил, не просто, подобно актеру на сцене, носит «маску», просопон, личину, — но наряду с той предрасположенностью, которая вообще в качестве человеческой природы определяет его сущность, имеет еще и вторую, индивидуальную предрасположенность, также свойственную ему от рождения. Более того, позднее к ним добавляется еще и третья и четвертая «маска», надеваемые на него внешними жизненными обстоятельствами и его собственным

¹ Цицерон, Off. I 107 ff. 115 ff. Hell. Mensch 161.

решением при выборе профессии. Лишь из взаимодействия этих четырех факторов возникает личность конкретного человека, и все они относятся к природным предпосылкам, в согласии с которыми он должен выстраивать свою жизнь, если он хочет избежать внутреннего разлада, достичь гармонии души, единства образа жизни и выполнить свои нравственные задачи.

Впервые тем самым была признана нравственная правомерность индивидуальной личности; однако тем самым Панэций отнюдь не стремился выступить в защиту неограниченного раскрепощения, опасность коего его эпоха видела с предельной ясностью. Ибо определяющее значение имеет всеобщая человеческая природа, подчиняющая отдельные личности власти единого, обязательного в равной мере для всех закона разума, определяя границы, внутри которых единственно может развиваться индивидуальное своеобразие.

Закон разума был абсолютной нормой, и оценка отдельной личности совсем не означала внесения раскола в этику. Даже и выведенный из всеобщей человеческой природы образ мудрого сохранял свою ценность в качестве идеала. В любом случае к тому культу, которым был окружен этот образ в школе, Панэций относился с тихой иронией¹. Ибо мудрец, лишенный всяческих личностных черт, оставался для него абстракцией, разум же его был обращен исключительно к реальному человеку и его зада-

¹ Ср. Dictum *Сенека* ep. 116, 5. Сочинение Панэция Π. τ. καθήκοντος (*Цицерон* ad Att. XVI 11), quem nos correctione quadam adhibita (ср. I 10) potissimum secuti sumus (Off. III 7; о неудачной попытке *Фингера*, Neue Jahrb. führ Antike und deutsche Bildung 1942, 1 ff., несмотря на ясные слова Цицерона, доказать использование двух параллельных источников, NGA. 1942, S. 462²) вмещало в себе три книги. В первой речь шла об общих основных вопросах, вторая была посвящена καλόν, а третья — ὠφέλιον (= *Цицерон*, Off. I. II). Далее должен был следовать конфликт между ними, который, однако, Панэций уже не осветил, несмотря на то, что прожил после появления этого произведения еще 30 лет (*Посидоний* у *Цицерона*, Off. III 8). О спорах, которые бытовали в его школе относительно причин этого, *Цицерон*, Off. III 7–19a, ср. Цицерон de officiis III S. 1–8. Относительно всех частностей ср. анализ этого произведения Цицерона в Ant. Führt.

чам. Также и деяния, совершаемые из абсолютного знания, совершенные каторготы, отошли на задний план по сравнению с катеконами, каждодневными обязанностями. Он хотел служить в первую очередь практической жизни. Само собой случилось так, что лучшее из всего, что он хотел сказать, он объединил в своем основном сочинении *О долге*.

Для Зенона катекон был действием, которое может быть оправдано с точки зрения логоса. Исходя из своей собственной психологии, Панэций истолковал это определение следующим образом: катекон есть действие, при котором разум как природный повелитель полагает стремлениям меру и направление, последние же без сопротивления подчиняются ему¹.

Долг для него был таким отношением, поскольку именно оно диктовалось законом разума. Однако этот закон действует не извне, но как веление нашего собственного логоса, так что Панэций имеет возможность выводить этот «долг» из одной лишь собственной природы человека, при этом в полной мере учитывая все четыре фактора индивидуальной личности. Долг есть для него все, что сообразно природе этой личности. Поэтому указанное понятие для него, как и для древней Стои, имеет гораздо более широкое распространение, нежели для нас. Катекон включает в себя не только то, что человек ест, пьет и заботится о чистоте, но и то, что благородный муж должен говорить хорошим языком, а его достоинство возбраняет ему пускаться бегом по улице.

Для Стои знание о божественных и человеческих вещах было предпосылкой нравственности. Но ее собственным содержанием была практическая деятельность. Фронесис² заключался в знании

¹ Определение катекона у Панэция Off. I 101, Ant. Führert. 65. Decorum illud in omnibus factis, dictis, in corporis denique motu et statu cernitur, Off. I 126, cp. 131 ff.

² Фронесис: Off. I 18. 19 (у Д. Л. VII 92 возведено в степень общего разделения θεωρητική и πρακτική ἀρετή). Ο βίος θεωρητικός Off. I 69 ff., cp. Resp. I 2. 3, где Цицерон также следует Панэцию. Социальная добродетель (iustitia и beneficentia = ἐλευθεριότης) Off. I 20–60. Μεγαλοψυχία (которая в Древней Стое была подвидом ἀνδρεία = ἐπιστήμη ἢ ἐξίς ὑπεράνω ποιούσα τῶν συμβαινόντων κοινῇ φαύλοις τε καὶ σπουδαίοις SVF.

о правильном действии. Лишь Панэций оценил по достоинству стремление к познанию как таковое, стал рассматривать теоретическое исследование как природосообразную деятельность человеческого духа и видеть в ней отдельную область фронесиса наряду с практическим познанием, которое благодаря переплетению добродетелей между собой переходит и в соседние сферы, также регулируя в них действие. Его лично влекла к себе наука, и он с определенностью признавал за всяким, кто предрасположен к ней, нравственное право всецело посвятить свою жизнь чистому исследованию; однако все же он рассматривал такой случай как исключение, и в старом споре о том, заслуживает ли предпочтения теоретико-научный или практико-политический жизненный идеал, он, в отличие от Теофраста, принципиально отстаивал точку зрения Дикеарха, на первое место решительно ставившего активную деятельность в служении целому. Ибо человек от природы расположен к жизни в сообществе. Но природоданным сообществом, по мнению Панэция, является не космополис, которому служит также и исследователь, а конкретное отдельное государство, предоставляющее человеку жизненное пространство, при этом, однако, ставящее перед ним и определенные нравственные задачи. Основной добродетелью поэтому является социальная позиция, носитель которой, вынося справедливый суд, не только избегает неправды, воздавая «каждому свое», но и активно работает на благо целого и в качестве добровольного помощника служит своим согражданам своей личностью и своим состоянием.

Наиболее успешное действие социальная позиция оказывает в сочетании с возвышенным мировоззрением, которое Панэций вводит в качестве главной добродетели, отводя ему первое место и предпочитая его храбрости. Он в полной мере ценит также и храбрость как силу для преодоления всех не только внешних, но и внутренних, препятствий. Однако она для него коренится в «мегалопсихии», в превосходстве по отношению к внешним вещам,

III 265. 264. 269 ff.) = *magnitudo animi* Off. I 61–92, особенно 66 (о храбрости). Панэций преобразует аристократическую мегалопсихию Аристотеля, которая имеет дело главным образом с честью (1124 а 5), обобщая и углубляя [это понятие].

никогда не позволяющем им оказывать решающее влияние на свой внутренний мир и лишь нравственным признаком за истинное благо. Там, где присутствует мегалопсихия, сам собой разрешается вопрос о значении «природосообразных вещей», доставивший так много хлопот Диогену и Антипатру. Эти вещи необходимы для жизни, и стремление к ним оправданно. Однако они всегда представляют собой лишь фундамент для жизни согласно логосу, который распоряжается ими по собственному закону и усмотрению.

Опасность высокомерия состоит в том, что оно проистекает из чрезмерного стремления к величию и из природного желания первенства, а потому легко способствует эгоистическим склонностям. С тем большей настойчивостью Панэций внушал римским аристократам, коим он прежде всего адресовал свое сочинение, одну мысль: стремление к возвышенному нравственно лишь в том случае, если оно не служит личному честолюбию, а подчиняет себя целому. Служение предводителя сообщества есть высшая нравственная задача, которая, однако, доставляет и высочайшее удовлетворение.

Внутреннюю же завершенность и гомологию, постоянство образу жизни придает лишь софросиния¹, благодаря которой стремления, относящиеся к природе человеческой души и в определенных границах вполне оправданные и даже необходимые, добровольно подчиняются велению логоса. Лишь она создает предпосылки для других добродетелей. На ней зиждется единство характера и образа жизни, коего мы ожидаем также и от персонажей драмы. Но еще большую степень эстетического наслаждения нежели в драме мы можем испытать, если сама жизнь явит нам цельную личность, обладающую твердым собственным стилем жизни, так что всякое ее отдельное жизненное

¹ О благоразумии (софросиния), подобающем (препон) и образе жизни благородного мужа Off. I 93–151; Ant. Führert. 55 ff.; Ибшер (Ibscher), Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panaitios, 55 ff., München 1934; Laabowsky, Die Ethik des Panaitios, Leipzig 1934; о понятии подобающего и связях с прежней эстетикой NGG. 1933, 53; принятие во внимание чувств ближних (verecundia, αἰδώς) Off. I 99. 127–129. 143, Ant. Führert. 60¹. 75. Cp. Hell. Mensch 448.

проявление, всякое слово и всякое действие: непринужденное достоинство манеры держаться, любезность обхождения, такт в общении с ближними, вкус в одежде и в обстановке жилища — мы можем воспринимать как следствие одного и того же душевного настроя и как внешнюю форму проявления одной и той же внутренней гармонии и «красоты».

Совершенно схожими чертами Плутарх однажды изобразил уравновешенность и цельность «олимпийца» Перикла. Однако при этом он, по всей видимости, уже имел перед собой образец Панэция. Внутреннему взору самого Панэция, когда он рисовал свой образ предводителя, наверняка представлялись не современные ему мелкие государственные политики Греции, но римские государственные мужи, управлявшие мировой империей, и не подлежит сомнению, что свой идеальный образ он сформировал по примеру великого мужа, Сципиона, которого ему довелось знать лично. Его он выводит в качестве образца в своем сочинении. В нем он увидел воплощение самостоятельного труда человека над собой, результатом коего является гармоническая личность. Такое самостоятельное формирование собственной личности он считал природосообразным и видел в нем человеческий долг. В нем он нашел соединение внутреннего и внешнего благородства, к которому, будучи аристократом, стремился сам. Для него, однако, требовалось еще нечто, что соответствовало и «подобало» всеобщей человеческой природе: *aidos* — уважение к нравственному и эстетическому чувству ближних. Поэтому ему были отвратительны часто восхваляемые в его школе как представители «природосообразной жизни» киники, отвергнувшие чувство стыда как простую условность и намеренно шедшие против «внешних приличий».

Стремление править государством было у римских аристократов в крови, и им не нужно было указывать на него как на «природосообразное». Тем большая необходимость существовала в том, чтобы разъяснить им другое: начальствующее положение предполагает нравственную личность и требует бескорыстной преданности целому, ибо лишь на этом пути могут быть добыты любовь и доверие, являющиеся необходимым условием для успешной деятельности государственного мужа. Зато, однако,

эта деятельность приносит и высочайшую пользу¹, и не только для сообщества, но и для самой личности, которая из полноты ощущения плодотворной деятельности может черпать сознание осуществления высшей человеческой цели.

То, что в нравственном действии заключена истинная польза человека, Панэций первоначально хотел пояснить также и на отдельных примерах, в которых присутствует видимый конфликт. Однако в конечном итоге он отказался от этого, поскольку исполнение замысла увлекло бы его в казуистику, в той же мере противную ему, в какой она была по сердцу Диогену и Антипатру.

Панэций был аристократом, и его сочинение было адресовано в первую очередь римским сановникам. Он хотел представить их взору такой жизненный идеал, который бы имел крепкие корни в их собственном народе и обретал в служении народного предводительства поле действия и цель для природного стремления к величию. Он был далек от того чтобы рисовать образ желаемого, якобы могущий быть действительным независимо от рождения и народа для всех людей в равной степени. Поэтому нельзя представлять его как творца античного «гуманистического идеала»², который образовался лишь во времена Цицерона. Однако тем, что он как стоик (несмотря на то, что сам лично высоко ставил индивидуальность) удержал в качестве нормы общую человеческую природу, что при этом сам он был носителем духа «благородной человечности» и именно сильных мира стремился воспитать истинными людьми с «гуманным» умонастроением, — он, конечно же, проложил дорогу гуманистическому идеалу.

Государство предоставляет возможность для осуществления высочайшей человечности, само будучи нравственным установлением, которое (и это Панэций подчеркивал, в противоположность Полибию) имеет свою глубочайшую причину не в слабости человека, а в социальном стремлении, свойственном ему от

¹ О пользе подробно, с постоянным учетом карьеры государственного сановника Off. II.

² О концепции *Рейтценштейна*, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*, Strassburg 1907, ср. Ant. Führert. 139, Hell. Mensch 448, а также то, что позднее будет сказано о Цицероне.

природы¹. К историческому основанию конкретной общности, конечно, приводит лишь стремление к безопасности для личности и собственности, а совершенным государство становится (это был новый момент, который Стоя внесла в греческую теорию государства) лишь благодаря формально-правовой организации. «Государство есть объединение людей, связанных единым признанием правового порядка и общей пользой, *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*». Оба признака являются существенными для государства, поскольку в них представлено его нравственное назначение. Сообщество, в котором правление не руководствуется пользой целого как своей путеводной звездой и не признает обоснованного во всеобщем законе разума притязания на равноправие всех перед законом, не соответствует нравственным требованиям и не является подлинным «государством».

Равноправие граждан перед законом, однако, отнюдь не означает равной части в политических правах, в том виде как его проводит демократическое устройство. Ибо интерес целого

¹ Определение государства у Цицерона, *Resp.* I 39 имеет стоический характер (ср. *SVF.* III 329). Поскольку оно повсюду оказывает определяющее влияние на умонастроение Цицерона, следует предположить, что он использовал политическое произведение одного из стоиков, а это может быть лишь произведение Панэция, даже если это и не засвидетельствовано прямо. Ср. *Шмекель; Рейтценштейн*, *Die Idee des Prinzipats bei Zizero und Augustus*, *NGG.* 1917 399 ff. и, наконец, мои разъяснения *GGA.* 1938, 134. Против Полибия VI 5, 7 *Цицерон*, *Resp.* I 39. Ср. *Off.* II 73 *etsi duce natura congregabantur homines, tamen spe custodiae regum suarum urbium praesidia* (πόλις как укрепленное место) *quaerebant*. Разделение обоих моментов, согласно Аристотелю (*Pol.* I 1), а также критерий κοινῇ συμφέρον. Если, однако, Аристотель обозначает государства, у которых отсутствует этот критерий, именем *παρεκβάσεις*, то *Цицерон*, *Resp.* III 43–45, следуя Панэцию, вообще отказывает им в праве называться государствами, ср. *Stark*, *Res publica*, *Göttingen* 1937, 43 ff. Пожалуй, лишь Панэций в качестве наилучшей концепции объявил *μικτή* (*SVF.* III 700). Естественное право: *Цицерон*, *Resp.* III 33 (лишь Цицерон впервые особо подчеркивает религиозный момент).

требует, чтобы при распределении этих прав в основу полагалось различие людей в их вкладе в жизнь государства. Полибий как историк пришел к убеждению, что сила Рима заключалась в его политическом устройстве, согласно которому народ имел избирательное право и право голоса в решении важнейших политических вопросов, однако был обуздываем и управляем облеченным монархической властью чиновничеством, а непосредственное управление находилось в руках аристократического Сената. Панэций как философ поставил общий вопрос об образцовой конституции, найдя, что наилучшим ее типом будет «смешанный», соединяющий в себе, подобно римской, три элемента, поскольку она не только внешне скорее всего гарантирует длительность и устойчивость, но и более всего приближается к платоновскому идеалу имманентной справедливости и в то же время своим распределением прав согласно заслугам указывает каждому гражданину то место, на котором он может наилучшим образом служить всему организму в целом. Римское чувство формального права дополнялось в этой оценке этическим восприятием эллина, которое социальное умонстроение и основывающийся на нем правопорядок рассматривало как наиболее существенную предпосылку благосостояния государства.

Последний масштаб для блага сообщества и его законов давал стоику природный закон, в равной мере обязательный для всех людей и государств. Его же придерживался и Панэций, и по сравнению с ним вопрос о национальной принадлежности граждан должен был отойти на второй план. Отношение между государством и народом для него, так же как и для его современников, еще не представляло собой проблемы — ни теоретической, ни практической.

В разъяснении о возникновении конкретного государства Панэций усиленно подчеркивал, что основным мотивом для основания является желание обезопасить личную собственность, увещевая при этом государственных мужей смотреть на защиту этой собственности как на одну из самых важных задач, поскольку личная собственность есть необходимая составная часть государственного правопорядка. Здесь он воспользовался случаем с помощью

своей государственной теории вмешаться непосредственно в политические схватки, бушевавшие в это время в Риме. Он писал во время Граховой смуты: мир мог наблюдать в те дни удивительное зрелище, в коем обе спорящие стороны с равным правом могли сослаться на стоических теоретиков государства. Советником и доверенным лицом Тиберия Гракха был Гай Блоссий из Кум¹, который, как и Панэций, слушал в Афинах Диогена и Антипатра, и последний даже оказал ему честь, посвятив ему свои философские сочинения. Практический опыт жизни в его родной Кампании вкупе со стоической идеей о равенстве людей убедили его в необходимости проведения глубокой аграрной реформы. Панэций, так же как и круг Сципиона, несмотря на известные симпатии к Гракхам, был настроен консервативно и видел в их предложениях революционные меры, которые своим вмешательством в личную собственность подрывали основы правопорядка и угрожали устоям государства.

И во внешней политике Панэций отстаивал взгляды Сципионова круга². Карнеад в своей знаменитой речи в 155 г. привел римский империализм как доказательство того, что в общении государства с государством решает лишь сила, а отнюдь не право. Панэций оправдывал его, приводя аристотелевскую мысль, что для некоторых народов необходимо и полезно руководство со стороны вышестоящих, однако в то же время с решительностью заявлял, что подчинение и господство означают нравственную ответ-

¹ Блоссий: *Плутарх*, Ti. Gracchus 8. 17. 20; *Цицерон*, Lael. 37; *Клебс* (Klebs) в RE. Позднее он отправился в Азию к Аристонику, в котором он к тому же видел защитника слабых. *Цицерон* в Off. II 72. 73. 78–85 (ср. I 20. 21), безусловно, следует Панэцию, который в П. т. καθήκοντος воспользовался случаем, чтобы занять позицию против Гракха, ср. Ant. Führer. 115 ff. 144.

² Речь Лелия у *Цицерона*, Resp. III 33–41 опирается на Панэция, исходившего из полемики против эгоизма Эпикура (38. 39), затем показавшего для каждого отдельного, ὅτι ἡ ἀρετὴ δι' αὐτὴν αἰρετὴ (40) и закончил явственно направленным против Карнеада обсуждением государственной справедливости и оправданием римского империализма (34–37; с ним непосредственно связан 41 а; в изданиях неверно расположены эти фрагменты). Похвала природному праву, по всей видимости, программным образом располагалась в начале (33).

ственность и требовал, чтобы правящий народ не эксплуатировал покоренный, но заботился о его благе и помогал ему взойти на новую ступень. Это был намек не только на римское правление, но прежде всего на отдельных мужей, которые, получив от императора власть, шли в качестве наместников управлять провинциями и легко злоупотребляли своими полномочиями. Панэций мог быть уверен в том, что говорит в духе Сципиона и его друзей.

В деле всей своей жизни, как в Риме, так и в Афинах, Панэций достиг огромного успеха и охотно предавался ощущению счастья, охватывавшего его от осознания этого успеха. Это было совершенно иное настроение, нежели строгая, негативная апатия, нечувствительность ко всему, нарушающему душевный мир, которую в его школе было принято восхвалять в мудреце как воплощение его эвдемонии и которую сам Панэций вынужден был отвергнуть уже на основании собственной психологии. Того, что так радовало его самого, он не находил ни у одного из своих товарищей по школе: даже у Клеанфа с его радостным преданием себя божественной воле; но нашел у представителя совсем иного философского направления — у гонимого Стовой атомиста Демокрита, и он не боялся прослыть еретиком, подобно тому, в особом сочинении воздавая хвалу «эвтюмии»¹ и даже учась у такого

¹ Сочинение *Περὶ εὐθυμίας* (Д. Л. IX 20), по всей видимости, задумывалось как дополнение к сочинению о телесной боли и также было посвящено Туберону (из него хвалебное слово Крантору, стороннику метриопатии, *Цицерон*, Luc. 135). Его использовал *Плутарх*, *Περὶ εὐθυμίας*, ср. *Зиферт* (Siefert), *Plutarchs Schrift περὶ εὐθυμίας*, *Schulphorota* 1908. Здесь Панэций использует даже принцип Эпикура (fr. 397): *praeterita grate meminit et praesentibus potitur neque pendet ex futuris* (*Hermes* XL 286). Древнестоиические ἀναλγησία и ἀάθεια Панэций решительно отвергает в связи со своим признанием произвольных реакций у *Геллия* XII 5, 10 и смягчает их до атараксии, *Цицерон* Off. I 66. 101 ff. (термин ἀπάθεια он мог формально сохранить, поскольку πάθος есть лишь πλεονάζουσα ὁρμή).

Согласно *Плутарху* сар. 19, Панэций не только нашел источник εὐθυμία в сознании должным образом проживаемой жизни, но и, напротив, впервые, опираясь на Еврипида, *Орест* 396, теоретически признал феномен больной совести, без того, впрочем, чтобы сделать

мужа как Эпикур. Естественно, однако, что жизнерадостность, им провозглашаемая, всецело носит на себе печать его собственной личности. Она, в отличие от жизнерадостности Демокрита, происходит не из удовлетворенности исследователя-одиночки и еще менее того из чувственного наслаждения и одной лишь свободы от страдания, какую проповедовал Эпикур; также она проистекает не только из спокойной и не возмущаемой укорами и угрызениями совести, но из сознания проведенной в согласии с собственной природой и увенчавшейся успехом жизни, в которой человек как нравственная личность деятельно трудится на благо ближних и в то же время свободно пользуется жизненными благами, с благодарностью принимая дары дня сегодняшнего, воскрешает в своем воспоминании прекрасные моменты прошлого и без страха и беспокойства движется навстречу будущему; ибо он знает, что болезнь и смерть суть естественные процессы, к которым должен быть готов всякий смертный, но что, однако, никакой удар судьбы не в силах отобрать у человека его истинные блага, его внутренние ценности. Лишь глупцы наполняют свою жизнь горечью брюзжания и ненужных забот; тот, кто правильно оценивает вещи, тот на протяжении всего своего бытия продолжает радоваться жизни. У него нет нужды в особых божественных празднествах, проводимых в определенном месте, чтобы искать в них отдохновения от трудов и забот; для него космос есть самое священное из всех святилищ, в котором он проводит всю свою жизнь и каждый день справляет как праздник.

В этом небольшом сочинении явственно говорит то же основное настроение, что и в мировосприятии книги о Провидении: жизнеутверждающий оптимизм, дающий Панэцию возможность испытывать радость в своей работе и распространяющий свое сияние над всеми его чувствами и делами.

Панэций был стойком по убеждению. Однако с такими кабинетными учеными, как Хрисипп, у него было мало общего. Он широко распахнул двери школы, с тем чтобы впустить в нее свежий воздух жизни. От мелких догматических споров он стремился

из этого признания далеко идущие выводы. Подробнее об этом в главе о Сенеке.

отыскать, даже жертвуя при этом философской остротой, дорогу к великим мировоззренческим замыслам основателя. Но и их он преобразовывал исходя из собственного восприятия. Он был эллином, и потому жизненным пространством и полем деятельности для него служило реальное государство, причем — шла ли речь о маленьком греческом полисе, или римской мировой империи, — было вопросом не более чем измерения. Эллинским было все его существо. Сами собой исчезали у него все черты, казавшиеся такими чуждыми в учении древней Стои: педантичная диалектика и теряющаяся в мелочах казуистика, лженауки мантика и астрология, умерщвление желаний и расщепление природы человека, в качестве истинного человеческого существа признававшее один лишь разум. Панэций — первый стоик, научившийся понимать человека в целом как единое душевно-телесное существо, делая из этого выводы относительно его предназначения; и если эстетическое и этическое восприятие объединяются в нем в культе нравственно-прекрасного, если он вообще в качестве основного отличительного признака человека наряду с логосом ценит свойственный ему эстезис, — то здесь проявляет себя его исконное эллинство. Отнюдь не поверхностный эклектизм, а неуклонная внутренняя необходимость влекла его к Платону и Аристотелю. Его мировоззрение есть не что иное, как эллинизированный стоицизм.

В этой форме он преподавал стоическое учение правящему слою мировой империи Запада. Он завоевал эти круги для своего понимания жизни живым словом, личным обаянием и собственными сочинениями, в которых не только избежал тернистой диалектики, но и создал подлинные шедевры эллинства, соединив с изысканным стилем архитектурно-ясность построения. Насколько глубокое воздействие он тем самым оказал на всю западную культуру, мы еще увидим. В Греции он уже при жизни нашел себе многочисленных восторженных последователей; его сочинение о Провидении вошло (отчасти переработанное и с некоторыми дополнениями) в систему преподавания и было положено в основание стоической телеологии, которой в дальнейшем пользовались и христиане. В целом, однако, на греческой почве его влияние не было особенно длительным, поскольку развитие двинулось новыми путями.



ФИЛОСОФИЯ ЛОГОСА КАК ЕДИНСТВО НАУКИ И РЕЛИГИИ: ПОСИДОНИЙ¹

¹ Понимание Посидония и его «внутренней формы» стало возможным лишь благодаря *Рейнгардту* и его трем книгам (ср. список литературы), и эта его заслуга ничуть не умаляется тем, что он рассматривал своего героя слишком изолированно и односторонне, ср. GGA. 1922, 161 и 1926, 273, а также *Гейнеман* II. Рейнгардт превзошел все прежние представления, даже Шмекеля. Список богатейшей литературы у *Прехтера* S. 150*. Устаревшее собрание фрагментов у *Бейка* (Bake), Leyden, 1810. Исторические и географические фрагменты цитируются далее согласно *Якоби* FGRHist. II 87 (с хорошим комментарием). Фрагменты П. παθὼν в моей диссертации (Пос.) Попытку представить его учение на основании лишь однозначно подтвержденных фрагментов сделал *Эдельштейн* (Edelstein), Am. J. Phil. 1936, 286. Краткая оценка содержится у *Эдуарда Шварцца*, Griech. Charakterköpfe I 87 и у *Виламовица*, Glaube der Hellenen II 403 ff. *Rudberg*, Poseidonios, Kristiania 1924 (ср. его Forschungen zu Poseidonios, Uppsala 1918). Panaeti auditor *Цицерон*, Div. I 6 и часто с большим почтением: *Цицерон*, Off. III 8–10. О философском отношении к Панэцию *Гейнеманн* II 1 ff. и 404 ff.

Жизнь: свидетельства у *Якоби*. Статья *Суды* (Т I), к сожалению, сильно запутана, сведения ἡλθε δὲ καὶ εἰς Ῥώμην ἐπὶ Μάρκου Μαρκέλλου, безусловно, внушают сомнения; однако против попыток полностью

Панэцию выпало на долю счастье найти ученика, который весьма отличался от него самого и далеко превзошел его как философский мыслитель, однако не только всю свою жизнь хранил почтение по отношению к учителю, но и был призван продолжить его труд в собственном духе. Панэций обратил его в стоическое мировоззрение, указав ему тем самым жизненный путь, но вместе с тем и дав ему силой собственного примера внутреннюю свободу, благодаря которой ученик обрел способность преобразовывать полученное духовное наследство исходя из собственного жизнеощущения.

Этим учеником был Посидоний из сирийского мегаполиса Апамеи.

В Апамеи после похода Александра поселилось множество солдат из его войска, и если принять во внимание весь духовный облик Посидония, у нас нет оснований сомневаться в том, что в его жилах текла преимущественно эллинско-македонская кровь. Равным образом и черты его сохранившегося портретного бюста никак не указывают на семитское происхождение. Однако с самого рождения Посидония окружал мир Востока с его культурой и бескультурьем, его политической несвободой под началом династии, где наследственная храбрость сочеталась с похотливостью и жестокостью, а также с высокой степенью личной религиозности, дававшей Маккавеям силу в их борьбе за веру, но в то же время имевшей результатом дикое суеверие и надувательство.

отмести их, объяснив их смешением с посольством к Марию (последняя — *Виламовиц*, Gl. d. Hell. II 403¹), говорят дипломатические переговоры между Римом и Родосом 51 года (*Цицерон* ер. XII 15, 2, ср. *Jacoby* C 154). Посидоний умер еще за некоторое время до 45 г., *Цицерон*, Tusc. II 61, ср. *Hortens*, fr. 44 М. Согласно Т. 4, он прожил 84 года. Также и период афинского обучения весьма подходит к дате рождения между 135 и 130 гг. Апамея: *Страбон* XVI 752; упомянут также и в F 2 и 108 (τερτοῦρος, который подстрекает к сицилийскому восстанию рабов, происходит из Апамеи), ср. 29.

О неапольских портретных бюстах *Бернулли* (Bernoulli), Griech. Ikonographie II 188.

Родился Посидоний вскоре после 135 г. Как и властелин его страны, Антиох VIII, он юношей отправился учиться в Афины. С тех пор Эллада стала его родиной. О родном городе в своих сочинениях он время от времени отзывался с легкой насмешкой. Он всегда по мере своих сил отстаивал превосходство западной культуры.

В Панэции он нашел человека, способного лучше других ввести его в эллинскую духовность и одновременно представить ему стоическое учение в такой форме, которая в наибольшей степени подходила для целей действительного жизненного искусства. Трезвый, настроенный всецело на посюстороннее и его реальные задачи рационализм учителя был, правда, в глубине души чужд Посидонию, и он никогда не позволял тому вмешиваться в собственное религиозное ощущение. Тем более сильное влияние на весь его духовный настрой оказали открытость миру и любовь к науке Панэция.

Панэций много рассказывал ему о своем большом путешествии со Сципионом¹, открывшем ему глаза на мир и давшем его

¹ F 6. 30. 59 передают рассказы Панэция. Доступ в круг римской аристократии, безусловно, стал возможен благодаря таким сторонникам Панэция как Рутилий Руф (ср. *Цицерон*, Off. III 10). Близкие отношения завязались у него с Брутами (F 40) и Марцелинами (Marcellern), и он даже написал специальное сочинение о завоевателе Сиракуз, которое использовал *Плутарх*, ср. F 41–44 с комментарием Якоби и Вилламовица, Gl. d. Hell. II 403¹.

Путешествия: Этрурия и Лигурия F 118. 119. 57. 58. Галлия F 15–18. 55. 90. 113. 116 (р. 303, 16 стрижка (Haartracht) р. 304, 37 ἀπειληταί τε καὶ ἀνατακτοί καὶ τετραῦφνημένοι, р. 305 друиды и т. д.; имя германцев F 22, ср. комментарий Якоби и Норден (Norden), Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania 70 ff.; *Kimbern* F 31). Испания T 18, F 47. 117 и (Кадис) T 5, F 45. Обратный путь T 5. F 46 (ветры). 73 (обезьяны). 61. 88. Сицилия F 62–64. — В Галлии Посидоний мог быть лишь после 101 (ср., например, F 113), однако едва ли лишь после своего посольства в Рим. Конечно, возможно еще множество исследовательских поездок на Запад.

В серии докладов Прусской Академии Наук (тетрадь 10) *Дефан* (Defant) говорит о приливах и отливах 1942, S. 1: «В сочинениях древних греков, которые впрочем были столь замечательными наблюдателями

понимание. Возможно, тем самым он поспособствовал тому, что и в груди Посидония стала развиваться страсть к путешествиям и исследованиям, удовлетворить которую ему вполне позволяло его хозяйственное положение.

Так что, покинув Афины, Посидоний отправился в мир не только для того чтобы, по примеру Панэция, познакомиться с людьми и народами, но с тем чтобы изучить всю природу. Как и древние ионийцы, он обладал неукротимой жадой знания и почти безграничной способностью восприятия, и если последние на греческий лад стремились все отдельные наблюдения перерабатывать с единой точки зрения (будучи вынужденными, однако, полагаться при этом на свой субъективно определяемый интерес), то ныне взгляд уже имел возможность опереться на вековую научную традицию, и Посидоний не только приобрел точные знания в самых различных областях, но прежде всего нашел в философии логоса средство к тому, чтобы объединить все частности в единую картину и понять их сокровенный смысл. Ему суждено было стать величайшим путешественником-исследователем античности.

Уже собранные им сведения о Малой Азии, Палестине и Мертвом море, о Египте и климатическом характере области южнее Сиены будут (по меньшей мере, отчасти) основываться на его собственных наблюдениях. Об одном большом исследовательском путешествии он сам позже будет охотно рассказывать.

От Рима, где благородный ученик Панэция весьма скоро был принят в аристократические круги и обзавелся прочными связями, он обратился на Север. Он мог воочию наблюдать контраст между богатой Этрурией, где некогда столь высокоразвитая и влиятельная культура ныне в роскоши и размягчении переживала свой распад, и скудной Лигурией, где жилистым и сухошавым мужчинам и женщинам приходилось «скорее взламывать, нежели перекапывать» твердую словно камень, землю. Его собственным полем исследований суждено было стать до сих пор еще в научном плане не открытой Галлии. От эллинского культурного центра Массалии он продвинулся здесь далеко вглубь,

окружающей их природы, феномен приливов и отливов почти совсем не упоминается»!

с тем чтобы познакомиться с климатом, ландшафтом и людьми. Дикие кельты в то время были хорошо представлены в изобразительном искусстве, и как раз лишь недавно они напугали весь мир своими кимврскими походами — как и его современники, Посидоний причислял кимвров к кельтам; имя «германцы» он первым использует по отношению к племенам, осевшим на Рейне, однако не проводит четкого различия последних с кельтами. Как и его предшественники-этнографы, Посидоний видел в них тип северян, характер коих определяется тюмосом¹, мужеством и стремлением к победе и почестям, и кое-что повествуемое об их способе воевать напоминало ему гомеровских героев. Однако своим острым взглядом он хорошо разглядел и их индивидуальный облик, их внешность с рыжеватыми, искусственно осветленными и круто зачесанными вверх волосами, их хвастливую, важную и склонную к трагической позе повадку, и он с интересом наблюдал, как это своеобразие проявлялось во всем их поведении. Ему приходилось участвовать и в их трапезах, когда они, расположившись на волчьих шкурах, «словно львы», разрывали огромные куски мяса; он с содроганием видел отрезанные головы врагов, которые те демонстрировали ему в знак победы («постепенно привыкаешь и к такому») и, напротив, с удовлетворением отмечал, что и эти варвары заслушивались пением бардов, почитали духовидцев и даже в пылу сражения внимали слову «философствующих» друидов. «Так что и у диких варваров тюмос послушен мудрости, и Арес робеет перед музами».

Далее он посетил Испанию. Наряду с населением и природой страны, в частности влиянием моря на формирование береговой линии, его внимание здесь особенно занимали хозяйственные предметы. Он был восхищен богатством серебряных рудников: «здесь под землей живет не Гадес, а Плутон»; однако с удивлением изобретательности человеческого духа, повсюду в скалах проделавшего извилистые штольни и сконструировавшего особые машины для откачивания грунтовых вод, соединялось возмущение недостойным человека жребием рабов, вынужденных гнуть спину

¹ От греч. *θύμος*. — *Прим. перев.*

под плетью надсмотрщиков, с тем чтобы римские капиталисты могли загребать свою прибыль. Его последней целью был Кадис, где он остановился на целых тридцать дней, чтобы на берегу Средиземного моря изучать природу приливов и отливов и влияние Луны. Обратную дорогу, из-за противного ветра занявшую три месяца, он использовал для наблюдения над самими ветрами; однако его интересовало и все остальное: стадо обезьян на берегу («Я поневоле засмеялся, увидев гладкоголовых, с отвислой грудью животных») — точно так же, как и вулканические явления на липарских островах. Также и с Сицилией, в особенности с областью Этны, он явно знаком по собственным наблюдениям.

Эти исследовательские путешествия падают, по всей видимости, на девяностые годы первого столетия. Он предпринял их уже в пору своей научной зрелости, будучи в силах самостоятельно ставить себе задачи, дабы из собственных наблюдений создать себе образ Земли, ее обитателей и ее положения в космосе. Естественно, что у него должно было возникнуть желание распространить результаты своей работы в письменном и устном слове.

Для своей преподавательской деятельности он избрал не Афины (которые, пожалуй, были действительно неподходящим местом для его самостоятельного ума), а Родос, где в то время уже интенсивно развивались отдельные научные дисциплины и процветала риторика. Здесь он открыл собственную школу, вскоре затмившую собой афинскую¹. В частности, юные римляне охотно слушали его наставления, надолго попадая под влия-

¹ Цицерон, N. D. I 123, ср. *Hort.* fr. 44 M (Гортензий). Сам Цицерон с гордостью называет его своим учителем (N. D. I 6, *Fa.* 5) и *familiaris* (Fin. I 6), ср. *Плутарх*, Сис. 4. О греческих учениках позднее. Гражданин и притан Родоса Т 2. 4. 6. Посол 86 у Мария F 37. Посещения Помпея Т 8. Монографию о Помпее упоминает лишь *Страбон* XI 492 = Т 11; однако примечание *πρόσθιται δὲ τοῖσις ὅτι καὶ τὴν ἱστορίαν συνέγραψε τὴν περὶ αὐτόν*, безусловно, не является интерполяцией (ср. *Рейнгардт*, *УуЕ.* 33), а гипотеза *Шварцца* (*Philol.* 1931, 391²²) *περὶ αὐτῶν* невероятна, поскольку как раз согласно предшествующей цитате, Посидоний в Π. ὁκεανὸς не мог подробно говорить о географии Иверии и Албании. Просьба Цицерона Т 9.

ание его личности. Цицерон, который в 78 г. учился на Родосе, в одном из диалогов предполагает, что все участники беседы состояли в личном контакте с Посидонием. Родосцы отблагодарили знаменитого мужа, предоставив ему гражданство и даже наделив его своим высшим званием — должностью притана. В 86 г. он в качестве посланника был направлен в Рим, где Марий, лежа на одре болезни и будучи уже при смерти, принял его для переговоров. Уважение к Посидонию в Риме было столь велико, что даже далекий от философии Помпей, будучи действующим генералом в Азиатской войне, дважды, в начале войны, и по возвращении (в 67 и 62 гг.), засвидетельствовал ему свое почтение и слушал его выступления. В первый раз Посидоний отстаивал против Гермагора исключительное право философии рассуждать об общих вопросах; во втором докладе он говорил на ключевую тему «Нравственное есть единственное благо» и произвел тем большее впечатление, что все время своей речи вынужден был бороться с сильной телесной болью. Согласно одному, впрочем, не вполне достоверному свидетельству, Посидоний со своей стороны отплатил «великому» Помпею тем, что посвятил специальное сочинение живописанию его походов.

Возможно, что именно это в 51 г. послужило Цицерону поводом обратиться к Посидонию с просьбой прославить его консульство в литературе, от чего последний вежливо отказался. Следовательно, в то время Посидоний был еще полон творческих сил. Даже в 51 г. он еще, по некоторым свидетельствам, посещал Рим, и мы вряд ли имеем право отнестись к ним с недоверием, ибо как раз тогда был возобновлен дружественный союз между Римом и Родосом. Вскоре после этого, в возрасте восьмидесяти пяти лет, он умер.

Известны многочисленные сочинения Посидония¹. Его стиль отличала неповторимая оригинальность. Он всегда учи-

¹ Список сочинений (далее они будут названы по отдельности) у Бейка 235 ff., Шмекель 13. Стиль: против обобщения суждения Страбона (Т 18) οὐκ ἀπέχεται τῆς συνήθους ῥητορείας ἀλλὰ συνενθουσίᾳ ταῖς ὑπερβολαῖς с полным правом Рейнгарт, Ros. 12 ff., который, однако, считает, что Гимн, по существу, обращен к самому Солнцу (Клеомед II 154). О школьном стиле П. παθὼν ср. Пос. 609. Τὸ συγκεκινημένον как предварительное

тивал содержание, варьируясь от трезвого тона академической лекции до восторженного живописания, однако всегда отражая внутреннее участие чрезвычайно живой и наблюдательной личности. Действительно ли именно Посидоний выдвинул теорию, согласно которой влекущая сила речи зиждется на том, что говорящий сам «увлекается» личностями и событиями, о которых говорит, сам переживает их, заставляя переживать и своих слушателей, — достоверно не известно. Однако в любом случае это именно та черта, которой его изложение обязано своим действием еще и поныне. Прибавьте к этому живую образность его языка, любовь к точности и заостренности выражения, обилие юмора и сарказма. Можно сказать, что его сочинения представляют собой подлинный цвет эллинистического прозаического стиля. Именно поэтому они, за немногими исключениями, стали жертвами классицистского предрассудка эпохи цезарей.

Древней Стое чуждо историческое мышление. Посидоний же, как и Панэций, принимал не только внутреннее участие в великих мировых событиях, но и мог — пусть даже на скромном месте — оказывать на них активное воздействие¹. Как и его учитель, он ощущал, сколь многое может быть почерпнуто в истории для современности, и его исторические размышления даже привели его к решению продолжить исторический труд Полибия

условие действия П. ὕψους 15, 2. 4; 20, 2; 9, 11; ср. Kühn, "Υψος 18 ff. Об отношении этого сочинения к Посидонию позже.

¹ ἐγραψεν Ἱστορίαν τὴν μετὰ Πολύβιον (Афенай всегда цитирует лишь Ἱστορίαι) ἐν βιβλίοις νθ ἕως τοῦ πολέμου Κυρηναϊκοῦ καὶ Πτολεμαίου Σуда (Т 1). Последние слова сомнительны, истолкование *Шварцца* (Philol. 1931, 391²²), согласно коему, речь идет о событиях 88 года (ср. *Josephos* XIV 144 ff.), против всякой вероятности, предполагает, что Посидоний не завершил своего труда. Согласно F 36, он, во всяком случае, дошел до начала Митридатовых войн. Зайти гораздо дальше, если цифра 52 верна, он не мог, даже если мы захотели бы предположить конец сочинения на диктатуре Суллы. Ср. справедливый скепсис *Якоби* (II С 156), также и в отношении времени написания П. ὁκεανῶν. Наверняка труд написан тогда, когда мировоззрение Посидония было уже устоявшимся, а с другой стороны — до 60 г., когда Цицерон попросил великого историка написать монографию.

(с ним через Панэция он был связан живой традицией), который он и довел от 144 г. до своего времени, дойдя во всяком случае до большого столкновения между Западом и Востоком, происшедшего в Митридатовой войне.

Полибий впервые начал писать действительную мировую историю, рассматривая все происходившее в ойкумене с единой точки зрения, в центре которой были римляне, благодаря своему деятельному характеру и политической одаренности ставшие владыками Земли. Следующий период внешне был не столь однороден. То было время, когда мировая империя все более расширялась, будучи, однако, уже вынужденной обороняться от натиска северных народов, а также против народного сопротивления на Востоке и Юге, и когда в ней уже стали заметны опасные, прежде всего внутренние, симптомы разложения. Но и здесь еще было возможно наблюдение всемирной истории, если принять во внимание, насколько Рим был способен после своего быстрого подъема утверждать мировое господство и использовать его на благо человечества. В политическом плане Посидоний, как и Полибий и Панэций, сохранял убежденность в том, что Риму предназначено быть властителем мира, но что он, однако, способен выполнить свое предназначение лишь в том случае, если у руля правления будет нравственно высоко стоящая аристократия, способная противостоять как капиталистическим эксплуататорам провинций, так и благонамеренным, однако потрясающим основы государства попыткам социальных реформ (таких, как исходившие от Гракхов)¹. Как и Полибий, он стремился не только излагать факты, но и дать возможность увидеть причинные связи, однако не как чистый политик, а как философ, усматривающий движущие силы истории в психике участвующих личностей и во всеобщей человеческой природе.

¹ Мировое господство Рима, по всей видимости, виделось ему оправданным по тем же причинам, что и Панэцию (ср. F 8). Его суждение совпадает с суждением Панэция также и в отношении Гракхов, F 110—112 (ср. *Якоби* II С 159, также о достоверности Посидония, его якобы дейсидемонии и о его воздействии на потомков).

В волнениях и смутах этого времени часто приходилось вспоминать о том, как старый Сципион Назика предостерегал от разрушения Карфагена¹, ибо после устранения последнего великого конкурента грозила опасность внутренних волнений и злоупотреблений властью. Посидоний сам частенько цитировал соловьевский стих о том, что избыток счастья рождает высокомерие. Оба высказывания сложились для него в историко-философское наблюдение: Рим достиг мирового господства не только благодаря своему политическому инстинкту, но и благодаря своим нравственным свойствам: он добился его, будучи здоровым в своей основе народом, коему были свойственны простота, справедливость и скромное благочестие. Однако его коренящаяся глубоко в человеческой природе трагедия состоит в том, что именно благодаря избытку своих успехов ему суждено было войти в полосу тяжелейшего политического и этического кризиса, конца которому в обозримом будущем еще не было видно. Могло казаться, что политическая опасность была на время нейтрализована благодаря реставрации Суллы, однако окончательный поворот к лучшему Посидоний считал возможным лишь в результате нравственного обновления.

Рим в этот период соприкасался с самыми различными народами. В согласии с уже устоявшимся стилем греческой историографии, Посидоний в ходе своих экскурсов представлял их читателю по мере их вступления в общее историческое движение, попутно прослеживая влияние климата и ландшафта на народный характер. Этим этнографическим зарисовкам он, однако, придал совершенно новый, научный характер, представляя все узнанное им в единстве обзора и концепции². Если Панэций для всякой целост-

¹ Экскурс о Сципионе Назике и его пророческом увещевании F 112 (ср. *Августин*, С. D. I 30). τίκτηται γὰρ κόρος ὕβριν F 108 p. 289, 17. Ср. *Клингер* (Klinger), *Hermes* LXIII 180 ff., в частности, о влиянии на Саллюстия (отсюда, по всей видимости, также и *Августин*, С. D. II 18). Софросия и богобоязненность древних римлян F 59 (об их обусловленности окружающим миром позже). — Интерес к именам у римлян F 60.

² Преобразование этнографии: *Рейнгардт*, *Pos.* 19 ff. Против предположения о том, что все этнографические изображения происходят

ной личности показал, что в любом ее отдельном жизненном проявлении выражается вся ее сущность, то Посидоний осознавал то же самое в отношении народной индивидуальности. В свете этого понимания он наблюдал и изображал кельтов, римлян и иные народы. Особый интерес у него вызывали религиозные воззрения (даже в диком народе кельтов он нашел у друидов веру в бессмертие и пифагорейские учения о переселении душ), так что он дал также подробное описание евреев, коих в Египте священник Моисей научил чистому и безбразному культу и вывел в пустынную и малодоступную горную местность, с тем чтобы основать богоуправляемое государство, которое приобрело также и политическое значение, сохраняя его до тех пор, покуда с течением времени истинная вера не выродилась во внешний культ, и вместо древнего единомыслия и праведности не воцарились смута и жажда грабежа.

Из сущности каждого народа проистекает его способность к свершениям, которая и решает его судьбу внутри человечества в целом. Следовательно, этнография органически входит в состав истории. Таким образом, впервые вскрыта глубочайшая причина подъема Рима, по которой он в частности оказался способен исполнить свою всемирную миссию защиты западной культуры. Сколь мало на это оказались бы способны греки его времени, Посидоний показал в пропитанных едким сарказмом сценах, представляющих, как современные афинские Кекропиды¹ по-

от исторического труда, *Хонигманн* (Honigmann), RE. IV A 109 ff., который, однако, заходит слишком далеко, напрочь отрицая непосредственное использование *Ἱστορίαι* в географическом труде Страбона. — Друиды у *Диодора*, V 31 и 28, 6. О евреях F 70 и 109, а также Комментарий *Якоби*, *Норден*, Festgabe für Hamack 1921, 292 ff., *Гейнеманн*, II 72 и *Рейнгардт*, UuE. 6 ff., который, по всей видимости, верно относит этот экскурс к труду о Помпее (где он мог иметь место точно так же, как и изображение Британии в Тацитовом «Агриколе»). Поскольку у *Цицерона*, Div. I 87–92 нет упоминаний о Моисее, Рейнгардт делает вывод о приоритете Π. παντικῆς.

О том, что Посидоний οὐκ ἀλλοτρίως ἢ προήρητο φιλοσοφίας описал в своем историческом труде множество ἔθνη, замечает Афиней (F 15).

¹ «Кекропиды» и Афенион F 36. Восстания рабов F 108 и 35. Марий F 37.

зволили соблазнить себя фразами честолюбивого лжефилософа участвовать в событиях на стороне предводителя Востока, Митридата.

Наряду с войнами между народами, эпоху определяли и общественные движения. Не только революция Гракхов показала всю тяжесть назревших социальных вопросов. Тут и там периодически вспыхивали восстания рабов, представлявшиеся взору историка как симптомы болезненного состояния в организме человечества, грозящего при малейшем поводе перейти в острый приступ. Со всей свойственной ему живостью он изобразил характерные события в Сицилии, где большие массы рабов на латифундиях подвергались унижительной эксплуатации жестокими владельцами поместий, и где, наконец, какому-то шарлатану, умевшему извергать из чрева огонь, удалось подстрекнуть своих собратьев по несчастью на бунт, который даже в безобидном человеке способен пробудить дремлющего зверя.

Движущими силами являются здесь инстинкты и состояние умов в массах. Однако он не мог обойтись и без изображения великих личностей. К сожалению, нам известно лишь одно — уже стоящего на пороге смерти и сотрясаемого внутренним беспокойством Мария, каким увидел его на одре болезни сам Посидоний.

Единство историческому труду Посидония придает отнюдь не политическая мысль. Это единство иного рода: для него индивидуумы, сословия и народы представляют собой звенья одного человечества, все жизненные проявления коего состоят между собой в глубокой внутренней связи. Проследить жизненный процесс этого великого организма, открыть действующие в нем силы и входит в задачу исторического описания. Всюду при этом встает вопрос о личной ответственности, о вине и искуплении. Однако историк ставит его не для того, чтобы вынести приговор, но с тем, чтобы достичь понимания. И при всей должной оценке индивидуального своеобразия Посидоний, как и Фукидид, вновь и вновь в конечном итоге наталкивается на изначальные стремления человеческой природы. Однако ему всемирная история представляется как суд над

миром, и за заблуждениями и смутами человеческой жизни его стоическая вера угадывает божественный порядок, придающий истории смысл.

Истинный историк (такой вывод в духе Посидония делает Диодор¹ в начале своей *Всеобщей истории*) ощущает себя органом божественного Провидения. Как последнее объединяет во всеобщей аналогии порядок звезд и человеческие природы, ведя их в вечно неизменном круговороте и определяя каждому отведенную его судьбой часть, точно так же историки мира видят в совокупном человечестве одно единственное государство, о жизни которого они должны дать отчет, словно счетно-ревизионная палата или орган надзора.

Тем самым историография вступает в область большой взаимосвязи. Ибо жизнь человечества, игру сил и историческое развитие которого она стремится понять, есть часть жизни, заполняющей собою весь космос. Таким образом историография вносит свою лепту в понимание мира, представляющее собой для человеческого познания последнюю цель. Она исполняет ту же функцию, что и другие дисциплины, равным образом получающие свое последнее оправдание лишь в контексте науки в целом.

Научная деятельность в Александрии привела к явно выраженному отделению специальной науки от философии. Универсальный же ум Посидония в очередной раз устремлялся к единению. Гален² говорит о нем как о том, кто был из всех сто-

¹ [Место у] Диодора I 1, 3 (ср. 3, 6) Рейнгардт, Pos. 32, KuS. 184 убедительным образом возвел к Посидонию. Заключительные слова: οἱ τε τὰς κοινὰς τῆς οἰκουμένης πράξεις καθάπερ μίᾱς πόλεως ἀναγράψαντες ἓνα λόγον καὶ κοινὸν χρηματιστήριον τῶν συντετελεσμένων ἀπέδειξαν τὰς ἑαυτῶν πραγματοειάς. Евсевий, Theoph. Syr. I 60–62 возносит хвалу силе человеческого духа, подражающего божественному творению в изобразительном искусстве, в изготовлении sphaîra, а также в написании истории. Здесь сказывается воздействие Посидония. Подробности позже.

² Гален, Nurr. et Plat. 652 и 390 K. (Т 14). — Зенон, в отличие от скептиков, оспаривал не ἀρχαὶ математики, а лишь действительность ее отдельных доказательств, ибо она постоянно вынуждена прибегать к помощи чего-то недоказуемого. Согласно Проклу, Комм. к Евклиду, I

иков наиболее предан наукам, и в частности превозносит его способности к математике, чей научный характер Посидоний в особом полемическом сочинении отстаивал против эпикурейца Зенона. С последней, однако, для Посидония были неразрывно связаны физика (в современном смысле), оптика, география и астрономия, и все они были необходимы для подлинного объяснения природы. Но при этом они оставались для него лишь вспомогательными дисциплинами, обретавшими свой полный смысл только в служении философии¹. Ибо они имеют дело с

р. 199 f. Посидоний написал монографию. В последней он не удовлетворялся опровержением отдельных аргументов, но в общем показал логическое строение математики (при этом [давая] определения и пояснения математических понятий, таких как фигура или параллельная, а также классификация линий, плоскостей и т. д., ср. Указатель Фридлейна (Friedlein) Ποσειδώνιος, Bae 178 ff.) и логический характер ее доказательства, которое в конечном итоге опирается на ἀρχαί. Более подробно позднее (ср. также Филон, Congr. erud. gr. 147, следующее примечание.) О его других дебатах с эпикурейцами см. Крёнерт, Kol. u. Men. 123. Воззрения Посидония сохранились для нас благодаря сочинению Гемина Π. τῆς τῶν μαθημάτων τάξεως) или Τῶν μαθημάτων θεωρία), которому Прокл во многом следует в своем Комментарии к Евклиду. Ср. Титтель (Tittel), RE. VII 103 8 ff. и Шмекель, Posit. Philosophie I 86 ff. Тот же самый Гемин цитируется Присцианом Lyd., Sol. ad Chosroën p. 42, 8 (ex commento Gemini Posidonii de Μετεώρων) и еще Александром Афродисийским у Симпликия в аристотелевской Phys. p. 291, 22 (ср. 292, 30): 'Ο δὲ Ἀλέξανδρος λέγειν τινὰ τοῦ Γεμίνου παρατίθησιν ἐκ τῆς Ἐπιτομῆς τῶν Ποσειδωνίου Μετεωρολογικῶν ἐξηγήσεως. Спорное место (ср. Титтель 1036), скорее всего, следует истолковывать так, что Гемин написал экзегезу к эпитоме из Посидониева Π. μετεώρων, (об этом сочинении позже), которая обычно цитировалась как Μετεωρολογικῇ στοιχείωσις (поскольку большой труд Посидония на тот момент, возможно, был уже утрачен). Напротив, согласно указанию Рейнгардта (Pos. 178 ff.), у нас есть право не приписывать Гемину Εἰσαγωγή εἰς τὰ φαινόμενα — произведение, написанное приблизительно в 70 г. до Р. Х. и совершенно не зависимое от Посидония.

¹ Воззрения Посидония на отношение специальных наук к философии Рейнгардт, Pos. 43 ff. на материале Страбонова «Проэмиума», Д. Л. VII 132. 133 и в частности Сенеки ep. 88, 21–28 (однако он заходит

эмпирическими данностями, и астрономия вполне способна определять положение и движение звезд, однако последние причины явлений проясняет лишь философия, продвигаясь как наука от физиса к изначальным принципам бытия, единственно способным дать понимание отдельных феноменов, их бытия и их назначения. Лишь в этой «этиологии» находит свое завершение наука, и если древняя Стоя определяла мудрость как знание о божественных и человеческих вещах, то Посидоний привнес сюда отчетливое добавление: «и о причинах этих вещей»¹.

После Панэция для Посидония разумелось само собой, что истина стоит выше школьной догмы. Догадки и предположения истины он находил повсюду: у поэтов, у мудрых мужей прошлого, в *consensus gentium* и, в частности, у древних философов. Он добросовестно изучал их труды, особенно Платона, за которым для него возвышался почтенный образ Пифагора². Однако он мог

чересчур далеко, предполагая существование систематического плана во всем *писательстве* Посидония). Сенека среди *technai* различает *volgares, lidicrae, pueriles* = ἐγκύκλιαι и, наконец, *liberals*, которые представляют собой вспомогательные дисциплины философии (*adiuvant*), однако, совершенно точно не ее «части», каковыми являются логика, физика и этика (*Секст*, *Math.* VII 19). Ср. *W. Richter*, Сенека, *Das Problem der Bildung in seiner Philosophie*, München 1939, S 43. *Sapiens causas naturalium et quaerit et novit* Сенека § 26.

Отголосок воззрений Посидония у Филона, *Congr. eud.* gr. 144 ff. (о §79 см. следующее примечание): Философия есть всеобъемлющая наука, которая единственно способна устанавливать ἀρχαί — последние принципы — для τέχναι, отдельных наук, таких как математика и грамматика (понятие линии и т. д. а также ὄνομα и ἀξιωμα).

¹ Филон, *Congr. eud.* gr. 79: σοφία = ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων, ср. Q. в *Gen.* I 6, III 43; Ориген Против Цельса III 72, *Princ.* II 11, 6. 7 (похоже Сенека ер. 88, 26); *Matth.* XVII 2 нач.; Сенека ер. 89, 5, далее Цицерон, *Tusc.* V 7, IV 57, *Off.* II 5; Рейнгардт, *Pos.* 58; Гейнеманн I 154. αἰτιολογικόν как характерная черта для Посидония еще у Страбона II 104.

² Пифагор, например, у Галена, *Hipp. et Plat.* p. 425. 478 и *Секста*, *Math.* VII 92–106, Рейнгардта, *Pos.* 414 ff.

учиться пониманию природы и у других досократиков, не в последнюю очередь у Демокрита¹, несмотря на то, что решительно отвергал его механическое мирообъяснение, а его последователя Эпикура, отрицавшего дух — даже страстно ненавидел. При всем этом, однако, он оставался стойким по своему глубочайшему убеждению. Даже то, что было унаследовано им от Платона и других философов, приобрело у него иную мыслительную форму. И если его и отталкивал доктринаризм Хрисиппа, он, тем не менее, прикладывал все возможные усилия к тому, чтобы продемонстрировать соответствие своей философии с основоположным воззрением основателя школы.

Сколь бы глубоко он ни почитал Платона, все же дуализм, усматривавший истинное бытие в нематериальном, был столь же чужд ему, как и всей его эпохе, и, насколько мы видим, он даже не испытывал потребности вести с таким мировоззрением внутреннюю полемику: настолько неоспорим был в его глазах стоический монизм², который в духе и материи, в формирующем и претерпевающем принципе видел лишь две стороны одного телесного бытия.

¹ О Демокрите, например, «Указатель к KuS.» Рейнгардта. Если Посидоний усматривал атомистику у жившего еще до Троянской войны сидонца *Мохы* (F 67), то за этим кроется древняя финикийская космогония (*Laquer*, RE. XV 2314). В этическом плане Посидоний признавал также и связь с кинизмом, *Д. Л.* VII 91. Об отношении к Хрисиппу и Зенону — позднее, в разделе учения об аффектах. К Зенону Посидоний возвращается в вопросе о μέθη, *Сенека* ер. 83, 9 ff.

² Ср. *Д. Л.* VII 134 и *Столб.* I р. 133, 22 (οὐσία и ὕλη ἐπινούει μόνον διαφέρουσι. — Бог как πνεῦμα νοερόν καὶ πυρώδες *Столб.* I 34, 26, душа как πνεῦμα ἑνθερμόν, *Д. Л.* VII 157. *Macrob.*, S. Sc. I 14, 19: Posidonius ideam sc. dixit animam рассматривает определение Посидония платоновской мировой души: ἰδέα τοῦ πάντῃ διαστατῷ κατ' ἀριθμὸν καὶ συνεστῶσα ἁρμονίαν περιέχοντα у *Плутарха* de an. просг. in *Тимае* 1023 b; ср. *Д. Л.* III 67, который, наконец, согласно Посидонию, в качестве платоновского определения души дает ἰδέα τοῦ πάντῃ διεστῶτος πνεύματος (!), далее *Секст* VII 119 и экзегеза *Пифагора* 109, *Шмекель* с. 426. Посидоний много внимания посвятил Тимею, однако из *Секста*, *Math.* VII 93 τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος невозможно сделать вывод о том, что им написан собственный комментарий — *Рейнгардт*, *Pos.* 416.

Однако тем самым был дан лишь сосуд, который Посидоний из себя самого наполнил совершенно иным содержанием. Древняя Стоя стремилась просветить человека относительно его нравственной задачи и его предназначения внутри мира. Для этого она должна была показать ему, что логос властвует во всей Вселенной, придавая совершенную форму всем вещам. Однако тем самым, в сущности, ее интерес к натурфилософии исчерпывался. Также и для Посидония этика была «душой» философии, тогда как логику он сравнивал с костным скелетом и сухожилиями человеческого тела, а физику — с плотью и кровью¹. Однако же и плоть, и кости суть необходимые составные части организма, и если даже Посидония логические тонкости привлекали столь же мало как и Панэция, то зато он был прирожденным природоистолкователем. Ему не достаточно было того факта, что мир совершен и что само по себе это свидетельствует о существовании разумного Творца: он мыслил динамически, стремил-

Дистанцирование от платоновского имматериализма было при этом совершенно необходимо (например, *Секст* VII 119); однако нигде не ощущается, что Посидоний усматривал здесь серьезную проблему. Общие вопросы физики Посидоний рассматривает в своем много-томном *Φυσικὸς λόγος*. Кроме того цитируется *ἐν πρώτῳ περὶ κόσμου* *Д. Л.* VII 142.

¹ *Секст*, *Math.* VII 19 (обратное отношение этики и физики у *Д. Л.* VII 40, по всей видимости, представляет собой корректуру из теологических соображений). Сравнение имело своей целью выявить органическое единство философии. Обучение Посидоний начинал с физики, *Д. Л.* VII 41. — Сочинений о частных вопросах диалектики Посидоний не писал, однако кроме сочинения о математической логике и *Π. κριτηρίου* ему принадлежит сочинение *Περὶ λέξεως εἰσαγωγῇ* (*Д. Л.* VII 60), в котором он провел различие между поэтическим и прозаическим языком и с философской точки зрения определил поэзию (*ποίησις*) как *σημαντικὸν ποίημα μίμησιν περιέχον θεῶν καὶ ἀνθρώπων* (*Кайбель* (Kaibel), *Abh. Gött. Ges.* 1898, S. 23 ff. *Мутчманн* (Mutschmann) — много недостоверного — *Hermes* III 186), а также рассматривал вопросы риторической техники (*Квинтил.* III 6, 37). — Доклад против Герматора: *Плутарх*, *Ромр.* 42. Об отношении к *Π. ὕψους* скажу позднее.

ся увидеть движение, приведшее к такому результату, и понять действующие в нем силы. В этом его умонастроение родственно ионийским натурфилософам. Но последние прослеживали лишь механические процессы. Для него же на переднем плане стояло душевно-духовное, а твердым основанием служила стоическая вера, в любом становлении усматривавшая целесообразное действие божественного разума.

Однако тем, что говорила его школа в отношении формы, придаваемой материи, он удовлетвориться не мог¹. Теория о

¹ Понимать Посидония-виталиста, равно как и Посидония-этиолога, мы научились лишь благодаря Рейнгардту. Поскольку Посидоний говорит также и об исторической «жизни», у него можно было бы вести речь даже о некоей (определяемой духом!) «жизненной философии». «Жизнь» в восприятии эллина: «Эллинский человек» с. 41–43.

Цицерон, N. D. II 83 ipse aer nobiscum videt, nobiscum audit, nobiscum sonat ..., quin etiam movetur nobiscum, *Рейнгардт*, Pos. 239 ff. *Страбон* I 53 (= F 91 J.) говорит о палиндромии моря: εοικε γάρ τοῖς ζώοις, καὶ κθάπερ ἐκεῖνα συνεχῶς ἀναπνεῖ τε καὶ τε καὶ ἐκπνεῖ κτλ. и изображает затем, как оно ἀπορρίπτει (ἀπωθεῖται) πᾶν τὸ ἀλλότριον. *Рейнгардт*, Pos. 105, *KuS.* 55 ff. использовал это место и слова Немесия о магните p. 40 (сравн. *Фалес* A 22) для того, чтобы возвести к Посидонию четверичное разделение физических сил у *Галена*, *Natur. fac.* III 8: ἐλκτική, καθεκτική, ἀλλοιωτική, ἀπωστική δυνάμεις. Убедительным это становится лишь тогда, когда мы уясним для себя, что посредством ἔλκειν τὸ οἰκεῖον καὶ ἀπωθεῖσθαι τὸ ἀλλότριον на всю природу распространяется то, что *Зенон* с перспективой на весь физис — у *Диогена Лаэртского* VII 86 говорит об ойкейосисе живых существ: τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται (ср. у *Галена*, например, I 13 p. 129, 14 τῆς φύσεως τὴν τε τῶν οἰκεῖων ἐπισπαστικὴν δυνάμιν καὶ τὴν τῶν ἀλλοτρίων ἀποκριτικὴν). — Силу растения, способную раскалывать камень (еще у *Аристотеля* 253 b 15) *Сенека*, N. Q. II 6 называет среди прочих intenti spiritus opera, *Гейнеманн* II 32 f.

vis vitalis *Цицерон*, N. D. II 24; *Сенека*, N. Q. V 6 (в воздухе, ранее о воде; ζωτική δυνάμεις *Диодор* II 51, 3 (в Солнце); *Плутарх*, *Мор.* 945 с; ср. 958 е и 703 а (в огне ἐμφαίνεται δυνάμεις οὐκ ἀμοιροῦσα ζωτικῆς ἀρχῆς). *Рейнгардт*, Pos. 242 (243' позднейшие места, которых может быть названо и больше), *KuS.* 320. 329. Вопреки *Филиппсону*, *Symb.* Osloens. XXI 26, в древней Стое еще не было этого своеобразного понятия

том, что творческий огонь в качестве пневмы пронизывает собой материю, придавая единство и качество отдельным вещам, была порождением рефлектирующего рассудка, стремившегося логически постичь возможность разумного формирования, а не естественно-научного ума, наблюдающего и объясняющего феномены. Вообще Посидоний исходил не из противоположности между формирующим и претерпевающим принципом, могущих быть разделенными лишь понятийно, но из конкретного бытия, объемлющего то и другое в единстве. Изначальным феноменом, занимавшим его, была жизнь, которую его школа принимала как факт, не нуждающийся ни в каком дальнейшем объяснении. Для Посидония именно здесь лежала ключевая проблема, тем более, что он находил эту жизнь не только в себе и в «живых существах», но также в растении, в камне и во всем мире.

Тем самым Посидоний примкнул к подлинно эллинской традиции. Ибо именно то ощущение, что бытие и жизнь взаимосвязаны, и жизнь пронизывает собой весь космос, — от начала принадлежит к самому существу эллинского сознания. Лишь исходя из него может быть понята вся его религия; ибо их божественный мир есть не что иное, как полнота жизни, увиденная в пластических образах [отдельных богов]. Философ Платон начинает мирообъяснение в *Тимее* с того утверждения, что весь космос полон жизни и потому сам может мыслиться лишь как всеобъемлющее живое существо. И еще Фалес находил жизнь и душу в мертвом по видимости камне — в магните: мысль, которую Посидоний прямо у него заимствовал.

Если животному приходится вдыхать воздух, чтобы жить, если из воздуха, воды и земли оно извлекает себе пищу, то не должно ли тогда присутствовать нечто от жизни и в самих этих стихиях? Можем ли мы отрицать жизнь в теле Земли, дающей пищу всем растениям и животным? Восприятие и самостоятельное движение считались признаком живых существ. Однако и они немыслимы без воздуха: «Воздух видит и слышит и звучит

жизненной силы. Зенон, которого Халкидий SVF. I 88 все же читал не сам, говорит SVF. I p. 30, 35 лишь о *πνευματικὸς τόπος*, *Клеанф* fr. 513 — лишь о тепле.

вместе с нами, он движется вместе с каждым шагом, нами совершаемым». В качестве первого стремления живого существа Зенон установил, что оно ищет сообразного своему существу и избегает чужеродного. Однако разве не действует та же самая природная сила, когда (даже при ветре с берега) море приносит на сушу все чуждые тела: тяжелый труп — так же, как и легкую пробку, при этом оставляя себе сущностно ему сообразное? Разве не ощутимы для нас силы притяжения и отталкивания равным образом уже в магните? В вечно неизменном ритме, даже в штиль, морские волны плещутся о берег, чтобы затем от него отхлынуть. Не есть ли и это — самостоятельное движение, точно так же, как и вдох и выдох животных, выход той же силы напряжения, что вызывает в «живом» организме центробежное и центростремительное движение? Той же самой силы напряжения, которую мы ощущаем в сопротивлении воздуха, в комковатости пласта земли — точно так же как и в силе, благодаря которой растение способно даже расщепить скалу? Жизнь повсюду, куда бы мы ни взглянули, и мы поймем мир только если предположим, что единая жизненная сила, *vis vitalis*, *δύναμις ζωτική*, проникает собой все. Жизнь есть перводанное единство, которое мы мысленно способны разложить на формирующий и воспринимающий форму принцип.

В качестве носителя органической жизни еще древняя Стоя признала тепло¹, и в частности Клеанф видел его действие не только в животворящей силе солнечных лучей, но и в отдельном организме, в процессе пищеварения и в биении пульса в человеческих венах. Посидоний также ощущал это тепло во всех частях космоса. Даже от соударения камней образуются искры, от свежевспаханной земли восходит пар, семя возрастает благодаря свойственному почве теплу. Даже

¹ Цицерон, N. D. II 24 ff.; Рейнгардт, Pos. 224 ff. Аристотелевское заключение по аналогии о том, что, как прочие регионы, точно так же и небо должно быть населено живыми существами, Посидоний преобразует в утверждение, что огненный регион представляет собой подходящую стихию для развития высшей формы жизни (Цицерон 42, ср. Рейнгардт, KuS. 61 ff. против Егеа (Jaeger), Аристотель 145.

вода несет его в себе и при утрате его переходит в иное агрегатное состояние. Сам по себе холодный воздух согревается солнечными лучами и испарениями, поднимающимися от земли и воды. Чище и интенсивнее всего действует тепло в огненном регионе неба.

Там в небе, поэтому, и сама жизнь развивается в своей наиболее совершенной форме. Эта форма есть дух. Он связан с теплом и огненной материей, и поэтому чище и сильнее всего развивается в сфере, материально ему сообразной. Однако это отнюдь не означает, что он есть порождение материи. Ибо логос есть творческий принцип, изначальный источник жизни, чье многообразие определяется той степенью чистоты или замутненности, в какой он предстает в том или ином отдельном бытии. Дух возникает не в конце развития, как у Эпикура, понимавшего его как продукт материи: он есть источник всякого оформившегося бытия и всякой жизни.

С самого начала Стоя видела в мире организм, сохраняемый в единстве благодаря присущей ему силе напряжения, части которого — как в их сущности, так и в их положении — определяются их принадлежностью к целому. Посидоний основывает на этом фундаменте воззрение о единстве космической жизни¹. То, что все части стремятся к центру и что в нем сосредоточиваются

¹ Об ἐπὶ τὸ μέσον φερά. Посидоний, безусловно, признал ее, ср. *Плутарх de facie in orbe lunae* 7. 8 и 11–14, однако связывает с ней воззрение о других физических силах и убеждение в том, что все элементы присутствуют во всем: *Цицерон*, N. D. II 84; *Сенека*, N. Q. II 4–6, VI 16; *Рейнгардт*, Pos. 146 ff. В педантичном сравнении мирового целого с живым телом у *Сенеки* VI 14 Рейнгардт с полным правом усматривает овнешнение главной мысли Посидония; напротив, вполне в духе Посидония то, что Плутарх говорит в *de facie* 14 с указанием на разделение легкого и тяжелого в человеческом теле ο τὰς εἰς καὶ κίνησις κατὰ φύσιν отдельных организма, и нам придется заключить, что платоник в сар. 12–14, как и прежде, пытается обратить против Посидония его собственное воззрение, ср. *Рейнгардт*, KuS. 409.

Элементы постоянно смешиваются друг с другом; однако, как для древней Стои, так и для Посидония, каждый из них обладает лишь одним качеством. Против Егера, *Nemesios* S. 89 *Рейнгардт*, Pos. 345.

«тяжелые» элементы, тогда как «более легкие» вытесняются наверх, — также и для него продолжает оставаться краеугольным физическим законом. Однако это еще не означает абсолютно-го разъединения элементов, которое сделало бы невозможными любую жизнь и любой органический рост. Скорее, во вселенной действуют еще и иные силы, ведущие к смешению элементов, так что все они присутствуют во всем, и на этом соединении и взаимном проникновении зиждется вселенская гармония и многообразие жизни. Всякое отдельное бытие обретает при этом благодаря Провидению как свое «естественное» то место, на котором оно способствует сохранению и упрочению целого. Все вещи в мире суть члены одного великого организма, в котором они срастаются в общее жизненное единство благодаря симфии¹. И подобно тому как в человеческом теле любое изменение в каком-либо члене ощущается также и во всем теле, точно так же и в макрокосме всякое отдельное событие вовлекает в сопереживание все целое, тогда как, с другой стороны, любая отдельная вещь может существовать лишь как член совокупного организма.

Еще древняя Стоя говорила о том, что все части мира состоят друг с другом во внутреннем контакте, во взаимодействии, в «симпатии»². Однако это понятие в сущности служило

¹ Симфия: *Клеомед* I р. 8 (в мире не существует пустого пространства; εἰ γὰρ μὴ δι' ὅλου συμφυῆς ὑπῆρχεν ἡ τῶν ὅλων οὐσία, в противном случае не существовало бы никакого единства космоса, никакого взаимодействия частей, никакого восприятия); *Цицерон*, N. D. II 83 ff.; *Секст*, Math. VII 129; *Дион*, Olymp. 28; *Рейнгардт*, KuS. 92 ff.; *Тейлер*, Neuplat. 72 ff. 112 ff.

² Симпатия: *Секст*, Math. IX 78 ff.; *Цицерон*, N. D. II 19 (III 28), Div. II 33; *Клеомед* I р. 8; *Плиний*, N. H. II 109. 212–221; *Рейнгардт*, KuS. 92 ff.; *Гейнеманн* II 114. Рейнгардт, однако, неправ, когда отрицает в древней Стое наличие учения о симпатии и разделении вещей на διεστώτα, συναπτόμενα и ἡνωμένα, ср. GGA. 1926, 274 ff. Приливы и отливы: F 81–86 J. В противоположность древней Стое виталист Посидоний рассматривал в качестве активных свойств, δραστικά (*Рейнгардт*, KuS. 347) не тепло и холод (огонь и воздух, ср. SVF. II 430. 418), а тепло и влагу, и объяснял воздействие Луны, πελαίνει и σίπει, тем, что она обладает обоими этими свойствами (*Плутарх de facie* 939 f.; *Присциан* ad Chosr. 72 f.; *Птолемей*, Tetr. I 4; *Рейнгардт* там же). — Частные

лишь для оправдания веры в геймармене и мантику. Посидоний сделал «симпатию» центром всего своего мирообъяснения. Нагляднее всего взаимодействие, существующее даже между самыми удаленными частями космоса, представилось ему в Кадисе, когда он своими глазами наблюдал, как приливы и отливы вызываются воздействием, которое Луна, а также Солнце, оказывают на движение атмосферного воздуха и мирового океана. Действие Солнца на рост растений и на земную жизнь вообще мы всегда имеем пред глазами в смене времен года. Однако и близкая к Земле, содержащая в себе огромное количество пневмы, Луна, соединяющая в себе оба производящих жизнь качества — влагу и тепло — должна (это как раз можно было ощутить в прозрачном воздухе Юга) оказывать свое действие на земные организмы.

Подтверждение этому Посидоний нашел и в опыте. В сравнении с зачастую опаляющим жаром Солнца, лунный свет нес в себе благотворную мягкость, способствовал развитию растений, облегчал роды и даже изменял свойства древесины и вина. И если Посидонию в качестве курьеза рассказывали, что в зимнее солнцестояние у мышей начинает расти печень, а в соответствии с фазами Луны морские раковины увеличиваются и уменьшаются в размерах, — для него такие вещи имели свое вполне естественное объяснение.

воздействия Луны: *Плутарх* de facie 939 f, Q. Conv. 659 a; *Цицерон*, Div. II 33 (параллели у Пиза); *Плин.*, N. H. II 109; Boll, Fleck. Jahrb. Suppl. XXI 135; *Рейнгардт*, KuS. 127. Далее часто у евреев и христиан, как например, у *Филона* Prov. II 76; *Василий*, Hom. Hex. 6, 10 ff.; *Климент* Res. VIII 46. В дальнейшем о Луне подробнее.

О связи климата и народного характера позже. О том, что на них, наряду с Солнцем, воздействует также Луна и — несколько слабее — все планеты и звезды, говорит *Птолемей*, Tetr. I 2 ff., однако, скорее всего, также опираясь на Посидония, ср. *Boll* 189 ff., который заблуждается, стремясь свести к Посидонию всю Птолемееву астрологию, однако верно распознает связь между теорией Посидония и Панэциевой критикой астрологии. Влияние *constitutio siderum* на отдельного человека: *Августин*, C. D. V 2 согласно Цицерону, De fato (позже несколько больше на эту тему).

Не было ли в таком случае последовательным предположить и некоторое, пусть и значительно более слабое, влияние также со стороны более удаленных планет и неподвижных звезд? С этой точки зрения астрология, представлявшаяся ему достойной уважения уже в силу своей глубокой древности, приобрела для Посидония совершенно новый смысл. Панэций отверг ее, ибо, по его мнению, своеобразие человека не может быть обусловлено случайной конфигурацией звезд при его зачатии, но определяется земными условиями, в частности — его принадлежностью к тому или иному определенному народу, чей характер имеет свою причину в ландшафте и климате. Однако в глазах Посидония тот, тем самым, еще не проследил причинный ряд до самого конца. Ибо климат и ландшафт сами в свою очередь определяются положением Солнца при попутном воздействии других звезд. В результате этого хода мысли он установил, что воздействие звезд происходит сперва на народ в целом, и лишь опосредованно — на отдельные индивидуумы. Он верил, что ему удастся найти в опыте также и подтверждения прямого воздействия звезд на индивидуальную судьбу. С астрологией связывалось множество суеверий; однако для него она все же содержала в себе темное предчувствие космической «симпатии».

Космос есть великое единство жизни, и это единство должно происходить из единого первоначального основания. Проблема того, каким именно образом из него возникла вся наблюдаемая полнота явлений, занимала еще древнюю Стою. Она решила ее, предположив, что качества всех отдельных вещей заключены уже в первоначальной материи, которая сама еще не имеет никакого определенного свойства, однако содержит в себе материальные возможности для всех свойств. Посидоний также и здесь пошел не от абстрактной материи, а от пневмы, которая уже являет собой синтез духа и материи, будучи носителем жизненной силы. Эта пневма есть божественное в мире¹. Бог есть «мыслящая и

¹ *Столб.* I 34, 26 (SVF. II 1009) πνεῦμα νοερόν καὶ πῦρ ὁδὲς, οὐκ ἔχον μὲν μορφὴν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν. Ср. *Рейнгардт*, *UuE.* 78 (против *Рейценштейна* (Reitzenstein), который в

огнеподобная пневма, сама по себе не имеющая образа, однако способная превращаться во все, что хочет, уподобляясь всему».

Проследить в подробностях, как именно единство развивается во множество, как божественная пневма дифференцируется в многообразие жизни — вот задача, которую в качестве миропостолькователя ставит Посидоний.

Внешне Посидонию в целом удалось сохранить картину мира, принятую в его школе¹. Ему также известен лишь сферобразный, ограниченный космос, представляющий собой непрерывное единство. Пустое пространство существует лишь вне его. Поскольку все части тела стремятся к середине, наиболее тяжелые части вещества сосредоточиваются в центре Вселенной, образуя собой тело Земли. На его поверхности располагается вода; вокруг нее проходит воздушный регион, далее идет небо, в котором, как одушевленные существа, движутся по своим орбитам звезды.

В вопросе о величине и удаленности звезд Посидоний, естественно, во многом присоединился к александрийским ученым,

«Hellenistische Mysterienreligionen»³, S. 134 ff., и Hermes LXV 81 без веской причины предполагает восточное влияние).

¹ Относительно космологии и географии ср., кроме Рейнгардта, Бергер (Berger), Gesch. d. wiss. Erdkunde d. Griechen, S. 550 ff.; Капелле (Cappelle), Die griech. Erdkunde und Poseidonios, N. Jahrb. XLV (1920) 305 ff.; Шмекель 281 ff.

Разделение природных явлений на οὐράνια (или μετέωρα) — μετάρσια (Капелле, Hermes XLVIII 337) — πρόσγεια в доксграфии (Аэтий, Doxogr. 364. 376; Пс. - Гален с. 44 ff.), у Сенеки, N. Q. II 1 (caelestia sublimia terrena); Плиний N. H. II среди прочего, безусловно применялось еще Посидонием.

Космос: Д. Л. VII 140. 143. Ποσειδώνιος (τὸ ἐκτὸς κενόν) οὐκ ἄπειρον, ἀλλ' ὅσον αὐταρκές εἰς τὴν διάλυσιν (Doxogr. 338, 18), по всей видимости, представляет собой недоразумение, ср. Клеомед р. 6, 11 ff. и 12, 17 ff.; Эдвин Мюллер (Edwin Müller), De Posidonio Manilii auctore, Leipzig 1901, 35; Rehm, RE. XI 685. — Относительно εἰς τὸ μέσον φερά Gronau, Genesisexeg. S. 53.

в частности, Эратосфену и Гиппарху¹. Если он при случае и пред-

¹ Геодезия у *Клеомеда* I р. 92 f. и *Страбона* II 95 (= F 28 и 97 J.). Оба места необходимо рассматривать в сочетании (*Шмекель* 285). Ср. *Бергер* 577 ff.; *Видебандт* (Viedebandt), *Klio* XIV 207 ff., который несправедливо отказывает здесь Посидонию даже в начальной подготовке; *Рейнгардт*, *Pos.* 196; *Рем* (Rehm), *RE.* XI 688; *Якоби* II С 203. Поскольку разница в прямом восхождении Канопуса в Родосе и в Александрии, лежащих на одном и том же меридиане, составляет $\frac{1}{48}$ небесного меридиана, Посидоний подсчитал периметр Земли как равный 48-кратному удалению этих мест друг от друга, оставляя свободу выбора в том, определять ли это расстояние по данным мореходов в 5 000 стадий, или по сведениям Эратосфена — в 3 750 стадий, и приходя в одном случае к результату в 240 000 стадий, а в другом — в 180 000 стадий. Здесь он имел право оставить вопрос открытым, поскольку важно было установить лишь относительную ширину зон, а отнюдь не абсолютное число. Таким образом, в его намерение ничуть не входило вытеснить точную цифру (252 000 стадий), данную Эратосфеном. Для вычисления диаметра Солнца он воспользовался наблюдением Эратосфена, что в тропике на полосе шириной в 300 стадий в полдень солнечные лучи падают вертикально и определил, что солнечная орбита как минимум в 10 000 раз превосходит периметр земного шара, получив таким образом в результате как минимум 3 000 000 стадий, *Клеомед* II р. 144 f. Скорость небесного вращения он наглядно представил через сравнение скорости стрелы и звука, *Клеомед* II р. 134 f. Удаленность Луны и Солнца от Земли (если говорить точно, то к ней должны прибавиться еще и 40 стадий протяженности атмосферы) у *Плиния* II 85 (F 75). Луна, безусловно, по своим размерам намного уступает Земле (*Столб.* I р. 219, 19 относится не к Посидонию, а к ортодоксальному стоическому учению; сомнительно *Клеомед* II 146, 17 ff. *Гультш* (Hultsch), Poseidonios über die Grösse und Entfernung der Sonne, *Abh. Gött. Ges.* 1897 nr. 5, исчисляет за Посидония ее диаметр в $\frac{3}{19}$ от диаметра Земли; однако в его попытке восстановления методов Посидония многое остается неясным).

О величине Солнца Посидоний, согласно недвусмысленным словам Клеомеда (в конце I), написал монографию против Эпикура, которую Клеомед II I еще успел прочесть сам, однако использовал ее весьма вольно. Она была обращена к широкой публике, опровергала воззрение Эпикура, давала затем позитивное, основывающееся более на живом созерцании, нежели на точном расчете, представление

лагал собственный метод для подсчета объема Земли или величины Солнца, то для него речь шла не о попытке скорректировать точные измерения его предшественников, а о том, чтобы получить живое представление о пространственных условиях и пропорциях неба и Земли и передать их широким кругам. Во всяком случае, в своих предположениях он подошел к действительности много ближе, чем предшествующие исследователи. Так, диаметр Солнца он оценивал по меньшей мере в три миллиона стадий = 75 000 немецких миль; удаленность Луны, которая в любом случае имеет размеры гораздо меньшие, чем Земля — довольно точно в 2 000 000 стадий (50 000 миль), удаленность же Солнца — вместо 20 в 12, 5 миллионов миль.

Ему было совершенно ясно, что Земля представляет собой лишь крошечную точку в универсуме, которая с расстояния Солнца едва ли будет заметна¹. Однако маленькое тело Земли располагается в самом центре космоса — там, где материя сжата плотнее всего. Так что, несмотря на свои малые объемы, оно имеет огромную массу. Если бы оно сгорело дотла, его дым занял бы пространство большее, чем весь мир.

Вот почему эта маленькая Земля может представлять собой источник силы, от которого питается весь космос. Ибо если даже элементы во Вселенной в соответствии с их разной тяжестью в целом распределены по регионам, все же органическая структура космоса обуславливает отсутствие их строгого отделения друг от друга. Как в отдельном организме, так и в космосе, все первоначальные составные части содержатся во всем. Даже тело Земли содержит не только земные частицы. При извержении вулкана из ее недр рвутся языки пламени. В теле Земли берут начало родники. Реки с прерывающимся водотоком² (такие как Оронт на его родине в Сирии) доказывали в глазах Посидония существование подземных полостей,

о величине Солнца и завершалась изображением его *dynamis*. — На горизонте, из-за воздействия атмосферных испарений, Солнце выглядит больше (F 45, *Клеомед* p. 124, 15 ff.).

¹ Земля: *Клеомед* p. 110. 176. *Тейлер* (Theiler), *Neuplat.* 77 f.

² Прерывистые реки: F 89; *Плин.*, N. H. II 225; *Страбон* 275 (Оронт); *Зудхаус* (Sudhaus) *Ätna* 69. — Согласно *Макробию* I 23, 2, Посидоний

заполненных водой и воздушными массами, проникшими не снаружи, но, по всей видимости, содержащихся в земле от природы. Поэтому с поверхности земли в составе пара и сухих испарений постоянно восходят частицы воздуха, воды и огня, неся расположенным выше регионам пищу, в которой звезды, и даже само животворящее Солнце, также нуждаются. Затем со своей высоты Солнце вновь посылает вниз свои огненные лучи, сгустившийся водяной пар орошает землю дождем, мы вдыхаем воздух, необходимый нам для жизни. В твердо заведенном круговороте совершает свое движение жизнь, объемлющая и проникающая собою весь космос.

После знакомства с этим взглядом на хозяйствование природы можно было бы ожидать, что Посидоний, так же как и его учитель Панэций, отстаивал воззрение о вечности конкретного мира. Однако он действительно, как и вся древняя Стоя, был убежден в том, что огонь — как самый сильный и активный элемент — со временем достигнет преобладания. В своем понимании истории он мог с еще большей силой, чем Зенон, ощущать юность человечества, а тем самым и всего мира современности. Животный и растительный мир всюду демонстрировали ему периодический рост и исчезновение отдельных явлений. Так что он вновь принял в свой арсенал учение об *экипиросисе*¹ и смене мировых периодов.

Еще более сильным, нежели в его школе в целом, было его стремление получить наглядное представление о началах мира и человечества². Древняя Стоя учила, что после мирового пожара

одобрял воззрение Клеанфа о том, что Солнце на своем пути не должно отклоняться от источника своего питания — океана.

¹ Экипиросис: Д. Л. VII 142. — Абсолютного возникновения или исчезновения Посидоний, конечно же, не признавал; в качестве видов γένεσις и φθора он различал количественное разделение (διαίρεσις), качественное изменение (ἀλλοίωσις), качественное слияние (σύγχυσις) и распад (ἀνάλυσις) Стоб. I р. 177 (Рейнгардт, KuS. 5 ff. примешивает сюда чуждое).

² Дион, Olymр. 27–31; Рейнгардт, Pos. 412; Гейнеманн II 124. У Катрария (Katrarios), которого привлекает Рейнгард 366 ff., посидониевский идейный багаж сочетается с наслоениями в духе Демокрита, GGA. 1922, 167.

огонь постепенно, конденсируясь, превращается в воздух и воду, и делала вывод, что затем новый мир возникает благодаря тому, что влажное тепло создает возможность для роста, и связанные с материей разумные зачаточные силы, λόγοι σπερματικοί, определяют развитие отдельных вещей. Посидоний в живых образах фантазии представляет, как из смешения элементов возникают различные вещи, как из жирного первоначального шлама в результате перворождения развиваются живые существа, которые в благоприятном окружении находят себе пропитание, как эти существа постепенно изменяются в согласии с окружающей природой, и как с самого начала из их среды выделяется человек, поскольку он несет в себе начатки разума и способен развивать их благодаря своему непосредственному срастанию с разумом мировым.

Нам здесь, к сожалению, весьма мало известно в отношении частностей. Больше мы знаем о том, как Посидоний объяснял формирование Земли и происходящие на ней процессы. Согласно своей очевидной программе, он стремился здесь, как и везде, не только (как древние ионийцы) проследживать механические процессы, но при этом не терять из виду и действие пронойи, предназначившей тело Земли для обитания живым существам и, в частности, человеку¹.

Вопрос о пригодности для обитания он поэтому поставил сразу же для внешнего разделения Земли, излагая учение о зонах². Старое деление на пять зон, возводимое им к Пармениду, применительно к небесным явлениям и значению Солнца, сохранило для него свой смысл, сформулированный им самим

¹ Страбон XVII 810 — место, которое Рейнгардт, Pos. 124 ff. и Гейнеманн II 82 возводят к Посидонию. Весьма вероятно, однако, что он в своем природообъяснении ограничивал телеологический момент через признание вторичных, наступающих лишь κατ' ἐπακολούθησιν явлений.

² Учение о зонах: F 28 с комментарием; Рейнгардт, Pos. 59 ff. ('Αμφίσκιοι и т. д. Также Клеомед р. 62; Ахилл Татий 67, 15 М. Василий, Н. Нех. 6, 8). Неправ Хонигманн (Honigmann), RE. IV A 115, отвергая данные Страбона о семи зонах. Полибий писал περί τῆς περί τὸν ἰσημερινὸν οἰκίσεως. Обитаемость экваториальной зоны, позднее решительно оспоренная в школе, Клеомед I 6.

следующим образом: у жителей экваториальной зоны тень в зависимости от положения Солнца падает то на Север, то на Юг (ἀμφίσκιος), в умеренной — лишь в одну сторону (ἐτέρόσκιος), на полюсе же она движется по кругу (περίσκιος). Применительно же к человеческим обстоятельствам, однако, такое деление его не удовлетворяло. Полибий в одном специальном сочинении показал, что экваториальная зона никоим образом не заслуживает имени «выжженной» и не является необитаемой, объясняя это тем, что Солнце там недолго задерживается в одной точке зенита. Посидоний присоединился к нему, но поскольку, с другой стороны, ему самому между экваториальной областью и умеренной зоной была известна полоса пустыни (пусть даже и не совсем необитаемая, однако характеризующаяся особым климатом), существование которой можно было предположить также и в южном полушарии, он счел более правильным различать семь климатических зон.

Повсеместное омывание обитаемой земли океаном, по его мнению, обеспечивалось ритмичным наступлением приливов и отливов¹. С тем большей легкостью он мог по достоинству оценить многократно подвергавшиеся сомнению сообщения Пифея о его путешествиях в Северном море, равно как и описания плавания вокруг Африки, в частности о странствиях своего современника Евдокса, о котором он узнал в Кадисе.

По форме он сравнил ойкумену с ложем пращи², поскольку в середине в направлении с Севера на Юг она имеет наибольшую ширину, а к Западу и Востоку — заостряется (там, правда, с юговосточным изгибом в сторону от Индии). Ее наибольшую длину он оценил (по всей видимости, в пределах той же параллели, на которой располагались Кадис и Родос) в 70 000 стадий,

¹ σύρρους ὁ ὠκεανός F 28 p. 236, 15; 238, 19, ср. F 81-86. Повествования Пифея он наверняка считал достоверными; ср. *Berger* (Berger), *Gesch. d. wiss. Erdkunde* 333; *Норден* (Norden), *Die germanische Urgeschichte* 132² (об F 104); *Хонигманн* 133; *Евдокс* F 28 (по этому поводу *Якоби* II С 176).

² Сравнение со σφεδώνη F 98. Длина ойкумены F 28 p. 239, 3 (подобным образом мыслит еще Эратосфен, ср. *Якоби*). Относительно последующего F 28 p. 239, 22 и F 101.

что составляло примерно половину всей, включающей в себя и океан, длины параллели, «так что с западной оконечности ойкумены при восточном ветре можно было бы, покрыв равное расстояние, прийти под парусами в Индию». Тем самым был указан путь Колумбу. В качестве самого научного принципа деления ойкумены он рассматривал деление по географическим широтам. Поскольку, однако, и внутри последних имеют место серьезные климатические различия, он все же на практике продолжал придерживаться традиционного деления на три земных части.

Решающее значение для обитаемости Земли имело в глазах грека деление воды и суши¹. О том, что наряду с первоначальными различиями в строении суши, в нем происходили и значительные позднейшие сдвиги, было хорошо известно. На протяжении исторического времени из морских глубин одни острова возникали, другие же (школьным примером была Атлантида) в них исчезали. В Crau d'Arles возле Марселя Посидоний видит отчетливые признаки того, что ранее здесь располагалось морское дно. Напротив, кимвры были вынуждены оставить места своего обитания в результате неуклонного наступления моря.

Обо всех подобных явлениях Посидоний говорит в обширном сочинении под характерным заголовком «Об океане и прилежащих областях»², пытаясь дать им единое объяснение исходя

¹ F 28 p. 238, 30, F 87. 88. 90 (Crau d'Arles). Кимвры: F 31 (о них *Якоби*). Половодья F 91 (море противится наступлению песков).

² О труде *Περὶ ὠκεανοῦ καὶ τῶν κατ' αὐτὸν Якоби* II C 171. Создан уже после больших путешествий и притании *Посидония* F 93. Несмотря на этиологический характер труда (Т 15), Посидоний едва ли отказался в нем от описания (по *Рейнгардту*) (ср. Т 14. 19, данные о размерах как в F 62, *Якоби* op. cit.) О композиции *Хонигманн* op. cit. 113 ff., где он опирается на F 28. Однако нельзя сказать с уверенностью, насколько близко Страбон следует Посидонию.

Стратон: *Страбон* I 49, ср. *Рейнгардт*, Pos. 98, который в 87 ff, исходя из *Страбона* I 57 ff. и *Плиния*, N. H. II 201 ff. на стр. 85–92 в общих чертах говорит о Посидониевой теории «нептуновских» и

из действующих в природе сил. Действие воды при ее подъеме и изменении уровня наблюдалось издавна. Физик Стратон в связи с этим даже выдвинул теорию о структуре всей области Средиземного моря, истолковав Босфор и Гибралтарский пролив как прорывы, образовавшиеся под натиском наступавшего извне моря. Посидоний в принципе признавал такое воздействие воды, однако придавал еще большее значение сейсмически-вулканическим явлениям, стремясь к их научному исследованию. Он сам посетил области, прилегающие к Этне, вблизи Неаполя и Липарских островов, а возможно, также и «выжженного» региона (Κατακεκαυμένη) Фригии, подробно изучил их как в отношении их геологических свойств, так и их ландшафтного своеобразия, и, присовокупив к этому известный ранее материал, сделал свои выводы. Землетрясения он объяснял тем, что в подземных полостях, так же как и над землей, существуют воздушные течения, которые, встречаясь с препятствиями и с силой прокладывая себе путь, вызывают сотрясения почвы. Если эта пневма наталкивается на каменные массы с большим содержанием огня, подобные лаве, она разжигает огненный пожар, прокладываящий себе путь вверх и увлекающий за собой горячие каменные потоки. Именно землетрясения и вулканические силы уничтожали целые города, разъединяли между собой такие участки суши, как Италия и Сицилия, и так в первую очередь способствовали формированию того облика земной поверхности, который она приобрела ныне.

«вулканических» сил. Ср. F 87–91 и в особенности богатый материал у Судхауса в комментарии к стихотворению об Этне, теория которого развивается явно под влиянием *Посидония*, S. 59 ff. *Хонигманн* op. cit. 118 f. Соединение вулканических областей Кампании и Сицилии: *Страбон* V 248. — О землетрясениях *Рейнгардт*, Pos. 158 (опираясь на *Сенеку*, N. Q. VI, ср. *Д. Л.* VII 154 и П. κόσμος 4; *Лид*, Ost. 53; *Гераклит*, Nom. probl. 38), согласно коему Посидоний по направленности и роду толчков различает четыре класса землетрясений: σεισματίας, χαοματίας, κλματίας и βρασματίας (*Сенека* VI 21 лишь succussio и inclinatio), ср. *Гилберт* (Gilbert), Meteorol. Theorien des griech. Altertums, 1907, S. 319.

Области вулканической активности были интересны для Посидония еще и в другом отношении¹. Здесь он видел, что каменные образования скрывают в себе латентный огонь, что они способны превращаться в текучую лаву, а затем вновь остывать. Он мог наблюдать, как вместе с лавой на поверхность вырываются ядовитые воздушные газы, как затвердевшая лава действует на рост растений, придавая винограду, выросшему на ней, огненную силу, которая в свою очередь разогревает человеческое тело. С этим он связывал и другие наблюдения. Подземные источники и водяные жилы приобретают различный вкус и определенные свойства в зависимости от качества почвы, из которой они происходят. Растения и животные в своем своеобразии зависят от ландшафта и климата. Одни и те же силы формируют почву, фауну и флору. Сильнее всего Посидоний мог осознавать это, когда речь шла о юге Аравии, с которым, правда, он был знаком не по собственному опыту: он довольствовался распространенным в то время представлением об этих местах; последнее же в его воображении преломлялось в картины «счастливой Аравии». Здесь, казалось ему, можно найти самые разнообразные, величественные и прекрасные формы животного и растительного мира, самое буйное цветение и самые яркие краски в оперении птиц и блеске мрамора, а аромат пряностей свойствен там даже некоторым видам камня. Весь ландшафт представляет собой единство, проникнутое единой же силой. Здесь для него была очевидна также и единая причина: «Похоже, что лежащая близко к Полудню земля благодаря живительной силе Солнца сильнее всего наполняется пневмой и потому производит множество прекрасных живых существ». Благодаря солнечному свету и теплу природа в местности, где нет недостатка также и во влаге, имеет возможность раскрыть свою творческую силу в столь расточительной полноте.

¹ F 88, далее 92–96. *Страбон* р. 247. 628; *Витрувий* VIII 3, 12; *Зудхаус* S. 66; *Рейнгардт*, Pos. 109 ff. — Источники F 123; *Одер* (Oder), Philol. Suppl. VII 304 ff. 337 ff.; *Рейнгардт*, Pos. 116. Аравия: *Диодор* II 49–54, 1 = F 114 (посидониевский характер доказан здесь *Рейнгардтом*, Pos. 127. Ср. в особенности сар. 51, 3 и 52, 6).

Звеном ландшафта является равным образом и человек, как внутренне, так и внешне сросшийся с ним и им определяемый¹. В нашем полушарии, на холодном, влажном Севере, люди высокорослы, светлокожи, с прямыми, светлыми волосами и голубыми глазами; они полнокровны и имеют крепкие бедра; живущие же на Юге вследствие жары низкорослы, имеют темную кожу, курчавые волосы, черные глаза; они малокровны и у них слабые ноги. Голос мужей Севера глубок и становится все более звонким и высоким по мере продвижения на Юг. Южанин подвижен так же как южные змеи, северный же человек более медлителен и неуклюж. Своим мужеством и силой последний далеко превосходит малокровного южанина. Он одержим страстью тюмоса. Зато он уступает ему в хитрости. Наиболее гармонично человек развивается как телом, так и духом, в правильном смешении умеренного климата, и здесь также лучше всего развивается общество. К построению свободного государства необузданные варвары Севера столь же мало способны прийти, сколь и рабские натуры Юга. Для интеллектуального развития климат Аттики, может быть, наиболее благоприятен. Для мирового же господства предназначен только римский народ.

Исследуя воздействие климата и окружающей среды, Посидоний, однако, не упускал из виду факторы, данные во внутренней сущности самого народа и его истории². Он отмечал

¹ F 121 (*Витрувий* VI 1). 120. 122. 28 p. 235, 8. Ср. о кельтах F 116. Римляне: *Витрув.* VI 1, 10. 11 (весь конец у *Якоби*, за исключением F 121) и F 122 а Е.; *Рейнгардт*, Pos. 79 ff., который привлекает еще и *Птолемея*, *Tetrab.* II 2. К Посидонию восходит также и *Сенека de ira* II 15.

² F 104. 105; *Рейнгардт*, Pos. 78; *Шварцц*, *Philol.* 1931, 391 f. К ассирийцам, по всей видимости, добавлялись еще и их южные соседи, гарамайи (*Garamaioi*) (чтение здесь сомнительно). Об эфиопах F 28 p. 239 (*Страбон* I p. 33, правда, рассчитывает на Гомерову *ἑρμῶνα* в этом вопросе точно так же как и в отношении тех северных народов, которых некогда обозначали именем «скифов». В VII p. 295 он приводит № 6, где, однако, просматривается лишь некоторая общность, но отнюдь не единство северных народов), *Рейнгардт*, Pos. 75 ff. — О языке и расе у Посидония *Мунц* (*Munz*), *Poseidonios und Strabon I*, *Göttingen* 1929 (несколько дельных замечаний среди множества путаных и

родство народов в языке и образе жизни, распознал общность фракийско-фригийских племен, а также объединил знакомых ему по его родным местам сирийцев, для которых ему известно имя арамейцев, арабов и армян, в своих южных областях хорошо говоривших по-арамейски, а также ассирийцев, в одно первоначальное народное единство, развитие которого в зависимости от внешних условий потекло разными путями. В том же духе он, по всей видимости, использует и наблюдение о том, что Гомер все южные народы земли называет одним именем «эфиопы». Так что задача этнографии (сколь бы ни был он далек от понятия расы) заключалась для него в наблюдении процесса дифференциации первоначального единства в отдельные явления.

Однако, мы можем понять климат и народность, равно как и всю жизнь на Земле лишь в том случае, если увидим их во взаимосвязи целого космоса.

Над земной поверхностью простирается купол атмосферы, высоту которого Посидоний оценил в 40 стадий, то есть примерно в одну немецкую милю¹. Это нижний воздушный регион, в котором поднимающиеся с земной поверхности испарения передаются дальше в качестве пищи для звезд и, в свой черед, свет и тепло последних направляются к Земле. Так что этот регион пребывает в

беспорядочных нагромождений); Рудберг (Rudberg), Forsch. zu Poseidonios, Uppsala 1918, 110 ff.

¹ F 75; Сенека, N. Q. II 4–6. Ветры: Сенека, N. Q. V 4 ff.; Рейнгардт, Pos. 150. О двенадцатилепестковой розе ветров Посидония Капелле (Capelle), Die Schrift von der Welt, 1905, 14 ff.; Якоби II С 200. Из П. μετεώρων (отсюда μετεωρολογική στοιχείωσις, Д. Л. VII 138, неоднократно использовавшаяся эпитома; о ней позже) определения атмосферных явлений у Д. Л. VII 152 и П. κόσμου 4 (ср. Капелле S. 18 ff.) а также у физика Арриана (Стоб. I р. 229. 235. 246), в схолиях Арата, у Лавр. Лида и др. У Д. Л. и в П. κόσμου также различие между κατ' ἔμφασιν и καθ' ὑπόστασιν. О радуге подробно Сенека, N. Q. I 3–8. Посидоний сочетал между собой Аристотеля и Артемидора и отстаивал его объяснение против теории окраски. — Кометы Посидоний объяснял как воздушные массы, занесенные в эфир и там воспламенившиеся, Σ Арат р. 546 М и Д. Л. VII 152; Арриан у Стобея I 229; Лавр. Лид IV 116 (Капелле, Hermes XL 626).

постоянном движении, являя собой область ветров, возникающих в результате того, что из внутренности Земли или с ее поверхности воздух устремляется вверх, или же над ней встречаются различные слои воздуха, вызывая таким образом движение в определенном направлении. Наряду с этим в атмосфере существуют и многочисленные другие явления, которые Посидоний исследовал в обширном труде по метеорологии. Он обособил материальные процессы (такие как гроза, при которой сухие испарения, заключенные в облаке, с силой прокладывают себе путь) от чисто оптических феноменов, таких как радуга: отражение Солнца в вогнутой дождевой туче, когда при более или менее интенсивном взаимодействии света и влажности образуется цветовой спектр, подобный тому, что наблюдается в стеклянной призме.

Далее от земной атмосферы и до самой Луны простирается более чистый, незамутненный воздушный регион¹. Сама Луна

¹ Луна ἀερομυγής Д. Л. VII 145, Doxogr. 356, 6, Клеомед р. 180, 5 и Плутарх de facie in orbe lunae 921 f, где ясно сказано: πρὸς τὸν ἄνδρα, παρ' ἑνὸς (παντὸς codd., ср. πεπιλημένην καὶ ἀερομυγῇ Клеомед 194, 9) ἀέρος μίγμα καὶ μαλακοῦ πυρὸς ὑποτιθέμενον τὴν σελήνην. Клеомед цитирует Посидония р. 190, 4, во многом следуя ему также и в дальнейшем II 3–6. С ним во многом и тесно соприкасается также Плутарх в названном сочинении о лунном лике, где он хоть и отстаивает, согласно учению своей Академии, воззрение о том, что субстанцией Луны является земля, и что она всего лишь отражает солнечный свет, а потому резко высказывается в адрес Стои и Посидония, однако вместе с тем много заимствует у последнего, хотя бы ради того, чтобы иметь возможность побить его его же собственным оружием. Ср. Рейнгардт, KuS. 403 ff. Посидония он цитирует в 929 d и 932 d (определение солнечного затмения, которое, согласно Клеомеду, р. 172, 9 οὐχ ἡλίου πάθος ἀλλὰ τῆς ἡμετέρας ὀψεως ἐστίν, к сожалению, искажено и повреждено; следует, вероятно, читать ἐκλειψίς ἐστίν ἡλίου <γῆς> σύνδοδος σκῆς σελήνης <τὸν> ἥλιον ἀντιφραττοῦσας). Общее понятие о Луне у Посидония: Рейнгардт, Pos. 201. О пневматическом смешанном характере и влиянии на Землю Клеомед р. 178, 1 ff.; Плутарх 939 f; Присциан, Solut. ad Chosr. 6 р. 72, 10; Рейнгардт, KuS. 338 ff. Опровержение учения о том, что лунный свет есть всего лишь ἀνάκλασις солнечных лучей, у Клеомеда р. 184 ff.; против этого Плутарх 16–18. Также оспариваемое Плутархом в сар. 21 стоическое

вращается на границе между воздухом и эфиром, имея в своем составе смесь воздуха и огня и являя собой неплотное образование, не отражающее, подобно твердым телам, солнечные лучи, но вбирающее их глубоко в себя, смешивающее их с собственным светом и тем самым преобразующее. Такое воззрение привело Посидония к противоречию не только с вульгарным мнением, но и с учением собственной школы, и поэтому он решился предпринять попытку подробно обосновать его оптическими исследованиями (в частности, об отражении света и отражении вообще), а также посредством наблюдений, сделанных при затмении. Он ссылаясь также и на «лунный лик»¹, который он объяснял как результат противоборства темного воздуха и сверкающего огня. Луна для него, следовательно, не представляет собой, подобно остальным звездам, чистый огонь: на границе с воздухом она имеет пневматический характер, будучи, однако, именно поэтому способной оказывать столь сильное влияние на жизнь на Земле.

Огненный регион по ту сторону Луны представляет собой место обитания звезд². Ближе всего к Луне кружатся Венера и Меркурий, затем Солнце, далее остальные планеты, и еще дальше неподвижные звезды, которые отнюдь не влекомы несущей их твердью, но, как одушевленные существа, следуя собственной воле, движутся в от века заведенном порядке по совершенным круговым траекториям.

учение о том, что Луна должна иметь собственное свечение, ибо даже при затмении остается видимым тусклый, «угольно-черный» (ἀνθρακώδης) ореол, несомненно, восходит к Посидонию.

¹ То же, что и «лик, видимый на диске Луны». — *Прим. перев.*

² Цицерон, N. D. II 49 ff. (неподвижные звезды 54); Рейнгардт, KuS. 121 ff. Порядок планет Посидония (согласно Цицерону и Аэцию, Дохогр. 363, 15, Венера ближе к Луне и Земле, чем Меркурий), равно как и учение о смешанном характере Луны, не проник в школьную практику — Рейнгардт, KuS. 131 — προαιρετικὴ κίνησις планет у Клеомеда p. 150, 24; Рейнгардт, Pos. 204.

Для наглядной демонстрации движения планет Посидоний велел изготoвить σφαῖρα, Цицерон, N. D. II 88.

Среди всех звезд, однако, выдающейся является Солнце¹. Оно есть сердце космоса, средоточие его жизненной силы, источник всего психического, и — об этом мы еще будем говорить далее — духовной жизни. Именно оно освещает и обогревает Вселенную; его ход, предписанный Провидением, творит космическую гармонию. Оно пробуждает на Земле всякую жизнь, и именно благодаря ему имеют возможность расти и достигать зрелости растения и животные. Оно приносит смену дня и ночи, лета и зимы, обуславливает климат, дает людям черный, белый или желтый цвет кожи, делает почву сухой или влажной, плодоносной или безжизненной. От его положения зависят различия как ландшафтов, так и людей. Сойди оно со своей дороги или исчезни совсем — и всякая жизнь неминуемо угаснет и весь космос разрушится.

Никто не изображал значение Солнца с большим восторгом, чем Посидоний. И, тем не менее, мы не слышим ничего о том, чтобы он удостоил гелиоцентрическую систему Аристарха хотя бы опровержением. Не в последнюю очередь именно его авторитет послужил причиной того, что последняя была всецело предана забвению. Согласно его собственному мирообъяснению центральной точкой космоса является Земля. Наиболее глубокий мотив, которым он при этом руководствовался, мы можем усмотреть в том, что он твердо придерживался стоического определения, что космос образован из богов и людей, а также существ, возникших ради них². Ибо тем самым даже и Солнце, которое, заметим попутно, само для него является одушевленным и божественным, тем не менее, становится не более чем инструментом Провидения, чья забота адресована прежде всего человеку. Однако отсюда следует также, что к своему мирообъяснению он приступил с известной предвзятостью. Он также нес в себе то

¹ «Гимн Солнцу» у Клеомеда II 154 (Рейнгардт, Pos. 205). Солнце как сердце мира: Плутарх de facie 928 b; Макробий, S. Sc. I 20, 6; Рейнгардт, KuS. 331 ff. и (о связи с сирийским солнечным культом) 365 ff. В качестве εἰλικρινὲς πῦρ Д. Л. VII 144.

² Д. Л. VII 138 (= Хрисипп SVF. II 527) Κόσμος = σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων.

религиозное, антропоцентрическое ощущение жизни, что заставило Клеанфа отвергнуть гипотезу Аристарха как величайшее безбожие. Нам следует ожидать, что этот духовный настрой окажет воздействие также и на воззрение Посидония на человека.

На первый взгляд кажется, будто человек лишь постепенно начинает выделяться из низших форм бытия. Вместе с древней Сторей также и Посидоний полагал внутри одного физиса различные ступени¹, ведущие от всего лишь простого скопления

¹ Четыре ступени *Секст*, Math. IX 81. *Егер* (Jaeger) *Nemesios* 99 ff. доказывает посидонианский характер постепенных переходов у *Немессия* сар. 1, особенно р. 40–43, ср. *Рейнгардт*, Pos. 343 ff. Магнит там р. 40 (δοκεῖ ἔλκειν πρὸς αὐτὴν καὶ κατέχειν τὸν σίδηρον, ὥσπερ τροφὴν αὐτὸν ποιήσασθαι βουλομένη), как и у *Галена* I р. 507 К. προσπεφυκότα р. 41 как у *Галена*, Hipp. et Plat. р. 476. Рост металлов F 93 и *Страбон* V 224. *Тейлер* (Theiler), Neuplaton. 74. В качестве посредника между Немесием и Посидонием *Скард* (Skard), Symb. Osl. XVII 18 ff. и XXII 40 видит Галена. *Тертуллиан* de an. 14 говорит о душе: Dividitur in (partes) duodecim apud quosdam Stoicorum et in duas amplius apud Posidonium, qui a duobus exorsus titulis, principali quod aiunt ἡγεμονικόν, et rationali quod aiunt λογικόν, in decem et septem (так же, только без et, и в В, duodecim произвольно *Васцинк* (Waszink) exinde prosecuit. В соответствии с этим, либо сам Посидоний, либо, скорее, доксограф, скомбинировал перечисление трех *dynamis* в центральном органе (λογική, θυμική, ἐπιθυμητική) с другим, исходившим из понятия гегемоникона (и служебных частей). Здесь, однако, Посидоний, согласно Сенеке, который в ер. 92, 1 говорит о partes ministras per quas movemur alemurque (наверняка следуя Посидонию, ср. *Холлер* (Holler), *Сенека und die Seelenteilungslehre der Mittelstoa*, München 1934, 54 ff.), переосмыслил древнестоицическое восьмеричное деление души в духе физиологии, при этом, по всей видимости, вопреки partes Сенеки, рассматривая силы как существенное. К последним для него кроме (пятичастной?) αἰσθητική наверняка относились θρεπτική, αὔξητική, σπερματική, φωνητική, а также κινήτική и, возможно, еще и четыре элементарные силы ἑλκτική и т. д. Однако, поскольку числа у Тертуллиана весьма и весьма сомнительны, уверенности здесь достичь невозможно, и попытки *Рейнгардта*, Pos. 352, и *Шиндлера* (Schindler), Die stoische Lehre von den Seelenteilen и т. д. München 1934, 53 ff. (*Холлер* S. 56), с помощью Немессия сар. 26 (который, по всей видимости, следует в первую очередь Галену, например, перенимая у

неорганической материи (hexis) через вегетативное бытие растений (физис в более узком смысле) и животную жизнь (psyche) — к сфере логоса. Однако для него более важным было общее, нежели разделяющее: он стремился видеть единство жизни и плавность переходов. Жизнь присуща уже самим элементам: асфальт и некоторые металлы выказывают известную способность к росту, как и растения, а магнит обладает свойством притягивать и удерживать, то есть теми же самыми силами, которые у растений, дополненные силой ассимиляции и отталкивания, обеспечивают возможность питания и роста. На границе между растением и животным стоят губки, которые по собственному импульсу могут сжиматься и расширяться, однако твердо прирастают к скале. Низшие животные обладают лишь осязанием; только у высших чувственное восприятие получает всестороннее развитие, точно так же как полная свобода движения, а также половая дифференциация. Однако у человека мы не только вновь находим вегетативные и животные силы низших ступеней: также и его высшая душевная жизнь демонстрирует способности, соответствующие стремлениям животных. Это воззрение, безусловно, противоречило господствовавшему со времен Хрисиппа школьному учению, гласившему, что центральным органом души является чистый логос. Однако еще Панэций отверг его на основании своего жизненного опыта, а Посидоний подробно опроверг его в своем сочинении «Об аффектах», сделав это с тем большей остротой, что усматривал в нем фальсификацию истинного учения основателя школы¹. Определения Зенона, гласившие, что аффект есть «не-

него σφουρικῆ) восстановить классификацию Посидония не привели к сколь-нибудь существенному результату, ср. Hermes LXXVI 12¹. — Сам Тертуллиан придерживается того мнения, что при этом разделении речь идет не о partes, а о vires et efficaciae (δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι).

Из *Посидония*, П. ψυχῆς III Schol. Т к М 386 (*Евстратий* к Илиаде р. 910, 40) цитирует: δοκεῖ αὐτῷ καὶ τοῖς ὁμοῖς ψυχικὸν παρεσπάρθαι.

¹ Фрагменты Посидония, П. παθῶν I в моей диссертации (Пос.). Гален дает лишь выдержки, однако в целом следует плану Посидониева сочинения, которое отнюдь не имело целью всего лишь поставить в ряд отдельные трудности и опровержения (по Рейнгардту), но

разумное и противоестественное движение души», «переходящее свои пределы стремление», — Посидоний полностью усвоил себе; однако для него они означали лишь, что аффект не есть суждение логоса, но происходит из противоборства двух сил, в котором самостоятельное иррациональное влечение прокладывает себе дорогу против веления логоса. Когда Хрисипп перетолковывает эти определения в «алогическое движение логоса», «чрезмерное суждение», он привносит в них бессмыслицу, в которой нет вины Зенона. Весь взгляд на аффекты как на суждения противоречит естественному чувству, и, несмотря на всю диалектику, Хрисиппу не удастся интеллектуалистски объяснить процесс аффекта, его

прежде всего негативно опровергало интеллектуализм Хрисиппа (путем раскрытия апорий, в которые попадает Хрисипп), затем позитивно доказывало существование алогических способностей и завершалось обзором выводов, следующих отсюда для этики в целом. Против *Рейнгардта*, Pos. 262 ff. (ср. KuS. 388 ff.) NGG. 1921, 163 ff. и GGA. 1926, 273. Из хода мысли Посидония в тексте я мог выделить лишь наиболее важные пункты и отсылаю к Пос. 610 ff., а также к Рейнгардту. Упомяну здесь еще о некоторых частностях: Хрисипп пояснял «бьющее через край стремление» указанием на бегуна, теряющего над собой власть. Посидоний возражал: Это случается лишь с тем, кто сбегает вниз по наклонной плоскости, и здесь совершенно ясно, что наряду с волей бегущего действует еще и вторая, самостоятельная сила, т. е. тяжесть тела (Пос. 611, *Гален* р. 373.). Воззрение Хрисиппа о том, что сущность аффекта заключается в убежденности в его обязательности, Посидоний опроверг с помощью указания на мудрых и *προκόπτοντες* (Пос. 613. 628, *Гален* 397. 474). О величине представляемого объекта как причине аффекта-суждения там же, а также об *ἀποστρέφεσθαι τὸν λόγον* как логическом акте. Утверждение Хрисиппа о том, что наряду с величиной объекта влияние оказывает также индивидуальная *ἀσθένεια* человека, Посидоний опроверг, указав на то, что тем самым не объясняются острые приступы аффекта, и что *ἀσθένεια* сама нуждается в объяснении, Пос. 613, *Гален* 398 ff. О смягчающей силе времени, которую в признаке *πρόσφατος* признает также и Зенон, и о привычке (а также о *πραεμεδίτatio*, которая знает об этой силе наперед), Пос. 616, *Гален* 416 ff.; о сетовании и об *ἐμπίμπλασθαι* — Пос. 618, *Гален* 424 f.

возникновение и прекращение. Как причину аффектного суждения он рассматривает величину представляемого блага или зла. Однако опыт учит, что она не может быть решающим фактором, ибо равная убежденность в величине представляемого объекта у разных людей и даже у одного и того же человека в разное время никоим образом не оказывает равного возбуждающего аффект действия. Опытным фактом является также и то, что зачастую суждение, равно как и нравственная немощ человека, остается неизменным, но, тем не менее, аффект прекращается, ибо привычка и время, то есть иррациональные факторы, оказывают свое смягчающее воздействие. То, что ослабление первоначального страстного порыва не может быть объяснено интеллектуалистически, признавал и сам Хрисипп, полагая, что при плаче и стенании, возможно, наступают насыщение и усталость. Однако именно в этих аналогиях Посидоний видел доказательство того, что в случае с аффектом речь идет не об интеллектуальном процессе (ибо «насыщение» никогда не ведет к изменению суждения), но о явлении в некоей иррациональной способности.

В результате Посидоний усматривает крушение интеллектуализма Хрисиппа в том, что тот не способен объяснить конечное происхождение аффектов и порока¹. Ибо если гегемоникон человека по своей сущности есть чистый разум, имеющий естественную склонность лишь ко благу, немыслимо, чтобы затем он подвергался порче извне. Для того, чтобы внешние дурные влияния, на которые Хрисипп возлагает ответственность, могли действовать, в человеческой природе для этого должна существовать предрасположенность: душа должна иметь в себе возможность иррационального влечения, способного поддаться манящему соблазну внешнего мира. Действительно, именно к животной природе еще на самой нижней ступени относится стремление к пище и к размножению, «желающая» способность души, ἐπιθυμητικόν; у высших животных к ней добавляется θυμός, мужество и стремление к превосходству и победе, и оба они появляются у человека еще в детском возрасте, задолго до

¹ Пос. 619 ff., Гален 459 ff. 476. τῆς κακίας ἐν ἡμῖν αὐτοῖς σπέρμα Пос. 620 = Гален, "Ὅτι ταῖς τ. σώματος κρίσεσιν р. 78, 12 M1.

пробуждения логоса. Однако они присутствуют равным образом и у взрослого, и если Хрисипп представляет эти стремления как сущностно отличные от стремлений животного или даже ребенка, то это не более чем произвол. Они получают у взрослого иную задачу, после того как были подчинены логосу; однако они сохраняют свой собственный, независимый от логоса, характер.

Причина аффекта в том, что манящее представление вызывает движение в сфере иррациональных влечений¹. Это движение само по себе природосообразно, однако может стать настолько сильным, что вынудит согласие логоса даже против его убеждения. Тогда оно становится «противоречащим природе человека, неразумным движением», «влечением, переходящим границы», которое для совокупной души означает «пафос», поскольку человек попадает под власть внешних раздражений и лишается свободы самоопределения.

В возникновении аффектов, следовательно, принимает участие и логос, в той мере в какой он дает свое согласие²; однако аффект

¹ Пос. 627, Гален р. 473.

² Участие логоса верно понял *Фингер* (Finger), Philol. LXXXIV 51, сколь бы невозможным ни выглядело его разделение на «моральную» и «психологическую» причину аффекта и сколь бы ложным ни было его понимание учения Посидония в целом (ср. *Филиппсон*, *Hermes* LXVII 293¹; у *Галена* р. 379 *Фингер* S. 60 понял κατὰ τί — то есть σημαινόμενον — κρίσεις εἰςί понял совершенно неверно). Синкататезис для Посидония не доказан очевидным образом, однако его необходимо заведомо предполагать и выводить из *Галена* р. 379. К сожалению, мы не знаем, каким образом он определил его отношение к krisis. Различие между ἀκολασία и ἀκρασία *Гален* 376; *Плутарх*, *Virt. mor.* 6.

Гален р. 463: δεικνύναι πειράται πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς ἰτίας, ἐν μὲν τῇ θεωρητικῇ <σκέμματι γινομένων διὰ τῆς τῶν ὄντων οὐχ ἱκανῆς ἐμπειρίας, ἐν δὲ τῇ πρακτικῇ> διὰ τῆς παθητικῆς ὀλκῆς· προηγείσθαι δὲ αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ. Ср. Пос. 565. При практическом ложном суждении, таким образом, первичным обычно является «переходищее» (herueberziehende) стремление патетикона; однако и само суждение после ослабления логистикона способно вызвать процесс аффекта. Лакуна не вызывает сомнения, и равным образом ἐν δὲ τῇ πρακτικῇ в конце, ср. *Филиппсон*, *Rh. M.* LXXXVI 176; в противном случае, конечно же, текст окончания выглядит невнятно. Однако

по своей сущности не есть суждение логоса, но результирующая двух сил, берущих начало из разных душевных способностей, из коих победу одерживает иррациональная. Это возможно лишь благодаря слабости «логистикона»; но причина самой этой слабости заключается в том, что «патетикон» в душе достиг преобладания. В результате также и на логистикон может быть оказано настолько существенное влияние, что он (на этом основано различие между безнравственностью, аколазией и недостатком самообладания, акразией) не только в отдельном случае против воли уступает влечению, но и выносит из самого себя ложные суждения, а впоследствии и сам оказывает содействие безудержному влечению. Это означает, что природосообразное отношение между разумом и плотскими влечениями обратилось в свою противоположность, и человек совершенно утрачивает свою нравственную свободу. Тем самым он попадает во власть «какии», порока.

Посидоний столь же мало как и Панэций, полагал, что с признанием иррациональных влечений он покидает почву своей школы¹. В существенной части он нашел свое воззрение еще у Зенона и Клеанфа, которые во всяком случае отделяли аффект от суждения. Однако он не пытался завуалировать различие, заключавшееся в том, что Зенон сделал аффекты не более чем следствиями синкататезиса и вообще не в полной мере оценил самостоятельность иррациональных влечений. В этом пункте Посидоний в очередной раз внутренне стоял ближе к Платону, и от него он перенял деление между тюмосом и эпитиметиком. Однако употребленное Платоном обозначение «части души» он отверг, ибо в этом обозначении для него было заложено субстанциальное различие. Он признавал их лишь как «способность», *δυνάμεις*, в центральном органе души, который по своей субстанции един. В качестве «частей души» для него так же, как

подход к этому трудному месту *Рейнгардта*, Pos. 315, *Фингера* op. cit. 65, *Холлера* (Holler) 65, продвижению никак не способствует.

¹ Пос. 629, *Гален* 476 ff. К сожалению, Гален пропустил полемику Посидония с Зеноном (477). — О вопросе *μέρη — δυνάμεις* *Гален* p. 454. 476. 480 ff., ср. Пос. 569. 572. 629. Особенно *Гален* 515 *δυνάμεις μίᾱς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης*.

и для древней Стои, в рассмотрение входили лишь сам гегемоникон и исходящие от него локально разделенные потоки пневмы.

Душа проникает собой все тело и состоит с ним в теснейшем взаимодействии¹. Об этом как раз свидетельствуют аффекты, вызывающие в теле такие явления как дрожь и румянец, тогда как сами они могут быть вызваны (либо по меньшей мере усилены) также и самими телесными состояниями; так, страстный порыв гнева всегда связан с приливом горячей крови к сердцу. Как у народов, так и у отдельного человека душевное устройство тесно связано с телесным, которое, в свою очередь, обусловлено климатом и окружающей средой. Смещение элементов в теле определяет собой также и душевный «темперамент». Теплокровные натуры более мужественны, нежели холодные, у более влажных преобладает эпитиметикон. Это подтверждается и физиогномическими наблюдениями. Крепкая грудная клетка свидетельствует

¹ *Пс. Плутарх* de lib. et aegrit. 6 (VII p. 5 B), ср. Пос. 594; *Рейнгардт*, Pos. 313¹ (больше об этом сочинении позднее). ψυχικὰ μὲν (πάθη) ἀπλῶς τὰ ἐν κρίσει καὶ ὑπολήψεσιν, очевидно, представляет собой весьма неточное обобщение. О гневе Пос. 582. Если *Лактанций* de ira dei 17, 13 действительно с полным правом приписывает Посидонию определение: cupiditas (то есть ἐπιθυμία) puniendi eius a quo te inique putes laesum, то Посидоний мог дать его лишь в одной связи, а именно устанавливая, что в этом случае он не ограничивает ἐπιθυμία эпитиметиконом, но употребляет [термин] в более широком смысле для обозначения желания вообще. Ср. *Раббоу* (Rabbow) 171; NGG. 1921, 184; *Рейнгардт*, Pos. 304. Ποσειδωνίου σύνταγμα περὶ ὀργῆς в книжном каталоге s. III, *Зундель* (Zündel), Rh. M. XXI 431 (часть П. παθῶν?). Связь души и тела и физиогномика: *Гален* p. 464 (слова ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἐπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος дают Галену тему для специального сочинения "Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κρίσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἔπονται. Отголоски его можно обнаружить еще в *Κόρη Κόσμου*; *Стоб.* I p. 468; *Рейнгардт*, Pos. 388); *Сенека* de ira II 19; Пос. 621; *Рейнгардт*, Pos. 316. О локализации функций свидетельств нет, однако она вполне может быть выведена из физиогномики, ср. Пос. 580, GGA. 1926, 299, *Гейнеманн* II 309 и 395 (который, в частности, указывает на то, что Посидоний, согласно *Д. Л.* VII 139, поместил для космоса сердце в Солнце, а гегемоникон — в небо). Против этого *Рейнгардт*, KuS. 291¹.

о сильном и развитом тюмосе, широкие бедра — о страстной чувственности. Если Посидоний с определенностью обращал внимание на такие явления, то и в Платоновой локализации трех частей души в голове, сердце и печени он должен был видеть по меньшей мере предчувствие верного решения; похоже, что он предположил так: субстанция души едина и имеет свое средоточие в жизненном центре, в сердце; однако психофизические связи обуславливают то, что ее функции связаны с различными телесными органами.

Таким образом, анимальное у человека простирается до самого гегемоникона души. Даже сам логос имеет свои начальные ступени в животной душе. Еще Хрисипп в своей этике признал, что в целях стремления к самосохранению у некоторых животных вырабатываются способности, представляющие собой «не-что подобное логосу»¹. Посидоний усматривал здесь биологическую проблему, и его взгляд наблюдателя природы отмечал, что

¹ Разумность животных: *Сенека* ер. 121, 5—9. 17—24; *Рейнгардт*, Pos. 359; Grundfragen 5 ff. и *Немесий* сар. I p. 43 ff. (также и ο λόγος профорικός) и 121 (*Hermes* LXXVI 1 ff.) а также *Филон*, который в «Alexandros» (77 ff.) использует воззрение Посидония для того, чтобы дать отрицательный ответ на вопрос, обладают ли животные логосом. Как человеческий логос, так и разумность животного есть дар пронойи; однако последняя есть φυσική, οὐ λογική σύνεσις (*Немес.* p. 43. 121, сходным образом *Феодорит*, Prov. V), а не techne, *Филон* 77, *Сенека* ер. 121, ср. *Немесий* p. 118 (οὔτε γὰρ τέχνηαι οὔτε μαθήματα οὔτε βουλαὶ οὔτε ἀρεταὶ οὔτε ἄλλο τι τῶν διανοητικῶν ἐν αὐτοῖς ἔστιν) и 121 ὅτι δὲ οὐ λογικῶς ταῦτα ποιεῖ, δῆλον ἐκ τοῦ κατ' εἶδος ἕκαστον ζῷον ὁμοίως τὰ αὐτὰ ποιεῖν. Иначе человек, μυρίαὶ γὰρ ὁδοὶ τῶν ἀνθρωπεύων πράξεων· ἐλεύθερον γὰρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν. (Подобным же образом *Ориген* Против Цельса IV 86. 87, а также *Бардесан* в своем диалоге (*Patrol. Syr.* I 2) 15. 16 = *Евсев.*, Pr. ev. VI 10, 1—6: животные, каждое по своему роду, следуют собственному физису, и лишь один человек, будучи свободным разумным существом, строит свою жизнь индивидуально.) — Согласно Посидонию, *Секст*, Math. VII 109, при обсуждении учения Пифагора (*Рейнгардт*, Pos. 418): τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων· τὸ δὲ σύστημα ἀριθμός. Искусства как изобретения мудрых, т. е. творческих носителей логоса у *Сенеки* ер. 90, особенно 24. 20. — Строительство: *Витрувий* II 1, 3 b—7; *Рейнгардт*, Pos. 402; ср. *Сенека* ер. 90, 10. Относительно целого *Hermes* LXXVI.

всякое живое существо инстинктивно стремится осуществить свою природу, что уже цыпленок чувствует опасность в приближающемся ястребе и без долгих размышлений ищет полезного для себя, и что из этого непосредственно реагирующего на внешний мир инстинкта у высших видов животных развиваются известные интеллектуальные способности. Даже от ржания лошади для него постепенно восходящая последовательность ступеней вела через подражательные звуки попугая до языка человека, который в качестве λόγος προφορικός служит органом мышлению, для установления контакта с товарищами по виду. И, тем не менее, человеческий логос отличается от животной сообразительности не только степенью. Мы можем удивляться строению пчелиных сот и сетям, которые плетут пауки, ибо никакое человеческое искусство не в силах превзойти их; однако они не являются произведениями действительного искусства. Ибо искусство есть система, строящаяся на комбинации отдельных знаний. Система, однако, немыслима без числа и меры, а число и меру знает только соединяющий отдельные наблюдения логос; для животного эта область закрыта. Человеческие искусства подражают природе; однако лишь человеческая мысль могла по образу рыбьего хвоста сконструировать кормовое весло, ибо в ней действует тот же самый логос, что формирует и саму природу. Какая духовная работа заключена даже в самых простых человеческих изобретениях, скажем, в каком-нибудь примитивном ткацком станке — с его по-разному обрабатываемыми нитями, с его основой и утком, с его гирями, которые одну часть нитей натягивают вертикально, и планкой, плотно закрепляющей горизонтальные нити! В каждом человеческом искусстве действует логос, который считает, вычисляет, комбинирует, каузально соединяет, использует прошлый опыт и мыслит о будущем. Произведения животного разума в своем роде совершенны; однако они односторонне приспособлены к определенной жизненной потребности именно этого рода, и в них нет никаких индивидуальных различий и никакого развития. Одна сота похожа на другую и даже через тысячу лет не будет выглядеть по-другому. Совсем не так с многообразием человеческих искусств, которые стремятся не только помочь непосредственной

потребности, но также и украсить жизнь. Даже в пределах одного искусства — какое различие между отдельными народами, например, в строительстве, (Посидоний и здесь собрал богатый этнографический материал), какое усовершенствование с ходом времени! Не гнет необходимости, как считал Демокрит, произвел человеческую культуру, а творческая сила логоса. «Однако неисчислимы пути человеческих деяний». Ибо Провидение не только даровало человеку «врожденное знание», инстинкт, дающий всем членам одного рода способность к одной деятельности, но и силу мышления, зовущую отдельного человека к личному достижению. На ней зиждется вся человеческая культура; ибо всякое продвижение вперед, всякое изобретение есть результат труда отдельного духа. Животная сообразительность есть родовой инстинкт, человеческий же разум есть мыслящий логос, творчески действующий во всем отдельном.

Вновь встретить эти мысли можно лишь в современной психологии животных. В античности Посидоний одинок в своем осознании того, что индивидуальность есть признак человеческого логоса в сравнении с животным. О том, как он пришел к нему, свидетельствуют его слова: «Логосу свойственны свобода и самоопределение»¹. Ибо этот постулат первоначально был выдвинут не для теоретического мышления, а для практического действия. Панэций в основу своего учения о долге кладет утверждение, что лишь вместе с логосом человека начинается сфера нравственности, поскольку всякий человек благодаря логосу имеет предрасположенность к целенаправленному образу жизни, а также обладает свободой и самоопределением, так что несет ответственность за свои деяния и подлежит нравственному суду. Сделать предположение о том, что Посидоний разделял это воззрение своего учителя, мы могли бы даже и не располагая внешними свидетельствами. Но нам также доподлинно известно, что нравственное поведение и нравственное обязательство, справедливость он признавал лишь внутри сообщества разумных существ. Однако, вместе с тем Посидоний был человеком,

¹ *Немесий* p. 121; *Цицерон*, Off. I 11; Ant. Führer. 18. Никакого δίκαιον по отношению к животным: *Д. Л.* VII 129.

ощущавшим свободную творческую силу логоса и вне практического действия, внутри самого себя. Так что он распространил понятие индивидуального самоопределения от сферы нравственности на область логоса в целом.

Единство жизни, таким образом, отнюдь не снимает своеобразие жизненных ступеней¹. И если животное по своей сущности отлично от растения, то с человеком для Посидония начинается совершенно новая область. Мир, согласно его определению, есть совокупность богов, людей и предметов, существующих ради этих последних. Лишь разумные существа, таким образом, представляют собой самоцель и тем самым четко отграничены от других ступеней бытия. Лишь с логосом начинается царство мышления, свободы и возможности лично определять свой образ жизни, царство нравственности. Человек же как микрокосм стоит на границе двух миров, образуя собой связку между высшими и низшими формами бытия. Его анимальная природа является для него общей с животными; по своей же подлинной сущности он, напротив, относится к стороне божества. Именно поэтому он несет всю тяжесть жизненного решения; ему приходится выбирать, хочет ли он быть животным или богом. Именно в сочинении об аффектах, в котором Посидоний со всей остротой защищал против Хрисиппа постулат о том, что влечение плоти человека не отличаются от такового у животного, он дал наиболее четкое выражение этой мысли: «Причина несчастной

¹ Определение космоса Д. Л. VII 138. ἐν μεορίοις τῆς ἀλόγου καὶ λογικῆς φύσεως ὁ ἄνθρωπος ταχθεὶς κτλ. Немесий р. 44, а также предшествующая идея синдесмоса, которую Рейнгардт, Pos. 343 ff., несправедливо отрицает у Посидония ср. Егер, Nemesios 96 ff. и Hermes LXXVI 1 ff. Конечно, δεσμός происходит из Платонова «Тимея» 31с, однако Посидоний трансформировал платоновское понимание человека, рассматривая его уже не как связующее звено между νοητά и αἰσθητά (например, Григ. Нисс. Gr. Katech. 6), но в духе своего монизма как существо, соединяющее в себе божественность чистого логоса и его несовершенное развитие. Понятие микрокосма у него не может быть с уверенностью засвидетельствовано, однако целиком и полностью соответствует его антропологическому воззрению.

жизни в том, что человек не всегда и не во всякой частности следует демону в своей груди, который родствен и сущностно равен тому, что проникает собой весь мир, но склоняется к своей худшей и животной части, позволяя себе увлечься ею»¹. «Первым делом мы не должны позволять руководить собою ничему неразумному, неблагоприятному и небожественному».

Страстность тона свидетельствует о том, что здесь речь для Посидония идет о последних вопросах человеческой жизни, а выбор слов, вызывающих в памяти торжественное завершение Платонова «Тимея», демонстрирует при этом связь этического и религиозного чувств.

Древние стоики были людьми сугубо посюсторонними, а еще совсем недавно Панэций произвел сенсацию, сделав вывод о том, что если душа при рождении появляется вместе с телом, то точно так же в момент смерти она должна исчезнуть вместе со всем организмом. Здесь Посидоний в своем жизнеощущении

¹ Посидоний у Галена р. 469 (Пос. 625): τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τοῦτέστι ... τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἔπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳάδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι ... πρῶτόν ἐστι τὸ κατὰ μηδὲν ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς. Ср. Климент, Strom. II 129: τέλος τὸ ζῆν ... κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου (μέρους Климент добавляет от себя) τῆς ψυχῆς. Подробнее о формулировке телоса позже.

Платон в Тим. 90 возвращается к троичному делению души и говорит о κυριώτατον εἶδος души, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν. Далее он говорит о его συγγένεια с небесным и определяет эвдемонию таким образом, что она означает ζῆν αἰεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ. θεραπεία же состоит в том, что человек приводит движения того божественного, что он носит в своей груди, в соответствие с родственными движениями Вселенной, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου. Это место наверняка вспоминалось Посидонию, и вполне вероятно, что он (здесь, или где-либо еще) указывал на него, утверждая, что его определение телоса лежит на том пути, который указали Пифагор и Платон своим ἔπου θεῷ и ὁμοίωσις θεῷ, ср. Стоб. II 49, 8 ff. Об этом позже.

резко отличался от своего учителя¹. Он не только верил в продолжение существования после смерти, но и первым среди стоиков ощутил внутреннюю потребность описать судьбы души в потустороннем. Он усмотрел и единственную возможность оспорить

¹ Цицерон, Tusc. I 79. 80. Для Tusc. I 9–81 я в своем комментарии, так же как и Корссен (Corssen), Posidonio Rhodio Ciceronis in libro I Tusc. disp. et in Somnio Scipionis auctore, Bonn 1878, и Шмекель, попросту предположил в качестве источника сочинение Посидония. И действительно, Цицерон, хоть и весьма свободным образом, следует такому сочинению в завершенном ходе мысли 26–49, где он показывает, что распространенная с незапамятных времен среди духовно наиболее продвинутых людей вера в продолжение жизни души после смерти объективно представляется всецело оправданной, стоит лишь заменить суеверные представления философским проникновением в сущность и судьбы души (ср. особенно материалистическую концепцию души в 42. 43 наряду с Секстом Math. IX 61–74, который переносит этот способ доказательства с души также и на Божество). С этим разделом, однако, тесно связана защита бессмертия против упомянутого в 42 Панэция, которую Цицерон помещает в 79. 80, и совершенно в духе Посидония душевное сходство между детьми и родителями объясняется из психофизических связей, а приведенное еще Карнеадом указание на *πάθη* устраняется с помощью аргумента о том, что последние не затрагивают истинной сущности души. (Также Сервий к Aen. VI 724, который приводит в точности то же самое доказательство, через Варрона также восходит к Посидонию, Шмекель S. 110; Цицерон неточно говорит о *partes* вместо того чтобы говорить о *δυνάμεις* как в Off. I 101, Tusc. II 47.) Иначе обстоит дело с 50–78. Также и здесь Цицерон выказывает знакомство с психологией Посидония и принимает во внимание предпринятые им изменения в платоновском учении (особенно 59, ср. Гейнеманн II 378 ff.), однако в целом повторяет те же платоновские и аристотелевские мысли, которые он уже высказывал в «Somnium Scipionis» (об этом сочинении позднее) и в «Consolatio» (66!). Для доксографии 18–22 Посидоний не входит в круг рассмотрения. — В целом ср. к Tusc. I также Ван ден Брувене (Van den Bruwaene) S. 54–83.

Против Эпикура Посидоний, говоря об Ахилле Татии, р. 41 М., утверждает: οὐ τὰ σώματα τὰς ψυχὰς συνέχει, ἀλλ' αἱ ψυχαὶ τὰ σώματα, ср. Секст, Math. IX 72; Рюше (Rüschke) Das Seelenpneuma, Paderborn 1933, S. 6–18, не особенно способствует решению проблемы.

вывод Панэция: душа отнюдь не появляется в момент рождения, она есть самостоятельная сущность, существующая еще до соединения с небесным телом и потому способная также и пережить его. Это утверждение вновь привело его на сторону Платона; но поскольку он считал душу материальной, ему пришлось идти другими путями. Однако догадки и предощущения истины он находил повсюду, где ощущалось движение человеческого духа. Так что на сей раз религиозные представления его ориентальной родины могли послужить для него импульсом к тому, чтобы исходя из собственной системы, развить законченную теорию о сущности и судьбах души. Нам, однако, приходится судить о ней лишь на основании позднейших свидетельств, попадая при этом на довольно шаткую почву.

Согласно этой теории, Солнце есть первоначальный источник не только физической, но и духовной жизни¹. Оно испускает на

¹ Согласно Посидонию, *Секст*, Math. IX 71–74, особенно ἑκκηνοὶ γούν ἡλίου γενόμεναι τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον, ἐνθάδε τε διὰ τὴν εἰλίου γενόμεναι τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον, ἐνθάδε τε διὰ τὴν εἰλικρίνειαν τοῦ ἀέρος πλείονα πρὸς διαμονὴν λαμβάνουσι χρόνον τροφῇ τε χρώνται οἰκεῖα τῇ ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσει ὥς καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα (Секст лишь смешивает нисхождение и восхождение душ), ср. *Рейнгардт*, KuS. 308 ff., который на этом основании возводит к Посидонию также и психологическую теорию у Плутарха в заключительном мифе de facie (943 a. 943 d δεύτερον до конца сар. 28 и 944 e в целом до самого конца произведения), безусловно, с полным на то правом, несмотря на то, что эта теория, благодаря самому ли Посидонию, или Плутарху, несет на себе мифический покров, а, с другой стороны, в сар. 28, пожалуй, кроется еще больше от Посидония, ср. GGA. 1926, 300–305. Пребывание в подлунном регионе также и у *Цицерона*, Tusc. I 43 (согласно Рейнгардту, также из Посидония). Фантастическая метаморфоза в Κόρη Κόσμου, *Стоб.* I 458 ff.; *Рейнгардт*, Pos. 379 ff. Дальнейшие свидетельства *Рейнгардт*, KuS. 353 ff. получает, опираясь на *Сюма* (Cumont), Théologie solaire, из *Макробия*, Sat. I 23, *Hermet.* 16 (Рейтценштейн, *Poimandres* 350) и в особенности речи Юлиана к Гелиосу. Для восточного влияния решающим моментом является, естественно, не столько солнечный культ — *Виламовиц*, Glaube der Hellenen II 402, напоминает о Гелиосе Родосском, — сколько происхождение души от Солнца, которое для древней поры, конечно, засвидетельствовано лишь весьма слабо, однако является

Землю не только свет и тепло, но и души, которые, как и оно само, соединяют духовную жизнь с огненной субстанцией. Если душа попадает в область Луны, то она ассимилируется с ее прохладным и влажным окружением, принимает пневматический характер Луны и обретает способность соединяться в земных регионах в единый организм с подходящим телом, жизни которого дают начало ее витальная сила и энергия ее тепла. В этом соединении она, сама по себе будучи чистым духом, получает новые функции, необходимые для сохранения совокупного существа — чувственное восприятие и влечение плоти. В качестве гегемоникона она ведет весь организм и удерживает его в единстве, однако, конечно, испытывает при этом значительное влияние тела (им объясняется и психическое сходство детей с родителями) и может по своей вине всецело попасть во власть телесного. В момент смерти же ее связь с телом расторгается, и она в качестве пневмы вновь восходит в сущностно родственные ей регионы. При этом постепенно сами собой исчезают функции, имевшие значение лишь для совокупного организма. Более длительно пребывание души в области Луны, затем, однако, она в конечном итоге возвращается к Солнцу, дабы войти во Вселенную.

Можно сомневаться относительно того, считал ли Посидоний эту теорию научно доказуемой, или она должна была удовлетворять лишь потребности веры. Мы также не знаем, много ли из позднейших эсхатологий, возникновению коих он дал первоначальный импульс (в частности, культ Солнца, который Посидоний нашел уже существующим и использовал его теории для своих целей), действительно восходят непосредственно к нему. Однако очевидно, что он ясно осознавал ключевые проблемы, встающие перед всякой индивидуальной верой в бессмертие: отношение души ко Вселенной — с одной стороны, и к индивидуальному существованию в соединении с телом — с другой. В конце для него стояло растворение во Вселенной, долженствующее

вполне достоверным (*Сюма* 468 ff.). — Учение о переселении душ Посидонию, по всей видимости, незнакомо. О позднем развитии страстных влечений и их постепенном исчезновении NGG. 1921, 193 и GGA. 1926, 303. 304. Варрон у *Сервия* к *Аен.* VI 733 (ср. 724) следует, почти наверняка Посидонию. Об этом позже подробнее.

произойти самое позднее в экипирисе, так что индивидуальная душа не является в строгом смысле «вечной» и бессмертной. Однако в интуитивном плане для исследователя, конечно, имела значение и надежда на некоторый период продолжения личного существования, в котором душа, свободная от заботы о теле, наслаждается в лунном регионе блаженством чистого созерцания.

Истинная сущность души есть, таким образом, дух¹. Посидоний использовал для него обозначение Nus — видимо, потому,

¹ «Нус», удостоверенный Плутархом в *de facie*; Секст, *Math.* VII 129 (в истолковании Гераклита). 130, I 303; Страбон X 467 (ἡ ἀνεσις τὸν νοῦν ἀπάγει ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν ἀσχολημάτων, τὸν δὲ ὄντως νοῦν τρέπει πρὸς τὸθεῖον), ср. Рейнгардт, *UuE.* 47¹, который, однако, не вполне четко понимает различие между νοῦς и λόγος. — В книгах *Περὶ ἠρώων καὶ δαιμόνων* Посидоний выводил слово *daimon* ἀπὸ τοῦ δαιομένου, что может быть = либо *καιομένου*, либо *μεριζομένου*, Макроб., *Sat.* I 23, 7. Ср. Цицерон, *Div.* I 64. 115. Согласно Филону, *Plantat.* 14, греческие философы называли самые чистые души, живущие уже на границе с эфиром и никак не соединяющиеся с телом, героями. Здесь *может* подразумеваться Посидоний. — Общение духов без посредства телесных органов: Плутарх *de genio Socratis* 20; Рейнгардт, *Pos.* 464 ff. — Воздух видит и слышит: Цицерон, *N. D.* II 83, ср. Гален, *Hipp. et Plat.* 641 (Рейнгардт, *KuS.* 188). — Симфония души с внешним миром в чувственном восприятии: Секст *Math.* VII 92–109 (без 94 b–100) и 116 до 119 (Рейнгардт, *Pos.* 414, *KuS.* 191) и VII 128–133 (с добавлениями, Рейнгардт, *KuS.* 193). Ср. Гейнеманн II 375. 461 (Ποσειδώνιος τὴν ὁρασιν σύμφυτον ὀνομάζει *Doxogr.* 403, 12). Посидоний истолковывает Пифагора, Эмпедокла, Платона и особенно Гераклита исходя из своей собственной теории познания. Ср. в особенности Секста VII 93 ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τιμαίον (45 b, ср. *Resp.* 509) ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὁ ψεῶς καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὄλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου. Рейнгардт, *KuS.* 191. Ср. Гален, *Hipp. et Plat.* p. 627 K., *Chalc.* 51. 247. Эта мысль затем встречается весьма часто, например, Плотин I 6, 9 (οὐ γὰρ ἂν πόποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδῆς μὴ γεγεννημένος), *Manil.* II 115 ff., IV 907 (*sidereos oculos*), П. κόσμου I; Григ. Нисс., *Gr. Katech.* 5. 5, ср. ср. Гронау (*Gronau*), *Genesisexeg.* 171. У Секста VII 129, правда, значится: ἐν τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφύιας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς. Однако именно тогда может сказаться действие

что при упоминании логоса мыслилась прежде всего умственная переработка чувственного опыта, которой для него не исчерпывалась сущность духа. Ибо она чище всего раскрывается в свободном от тела существовании. Посидоний написал многотомное сочинение о героях и демонах, от которого нам, к сожалению, не осталось почти ничего кроме заглавия, так что мы даже не можем сказать ничего о том, каким образом он различал обе эти группы. Однако в любом случае он мыслил воздушное пространство населенным бесчисленными духами, представляющими собой частицы огненного изначального божественного Духа. Они не могут не обладать познанием, пусть даже у них нет телесных органов чувств. Ибо даже мы понимаем, что слово и письмо, которыми мы пользуемся для сообщения, суть только инструменты, тогда как истинное взаимопонимание с нашими ближними осуществляется от духа к духу. Так что ему казалось естественным выводом, что и в отсутствие телесных органов у свободных от тела душ должны быть возможны познание и духовный обмен. Ибо весь космос наполнен душой и жизнью, и все его звенья состоят друг с другом во взаимодействии и симпатии. Лишь при таком условии само чувственное познание становится всецело понятным. Ибо поскольку, согласно древнему принципу, познаваться может лишь подобное подобным (лишь потому, что глаз сам по себе является светоподобным, «солнечным», он способен воспринимать свет), познание со стороны субъекта возможно лишь благодаря тому, что в свою очередь и сами воспринимаемые объекты содержат в себе сущностно родственный познающему логосу элемент. Даже воздух лишь потому может сообщать нам восприятия, что он сам несет в себе жизнь и вместе с нами видит и слышит. В восприятии наш дух как бы срастается с этим воздухом и входит в единение со всеобщим духом, наполняющим мир, и, в частности, доводит до нашего сознания объекты. В этом чувственном восприятии сказывается действие симпатии, в которой состоят между собой душа и тело. Однако гораздо более тесной является симпатия

«другой симпатии» (*М. Авр.* V 26), благодаря которой дух может входить в общение с другими духами; *Цицерон*, *Div.* I 64; *Ямвлих*, *Myst.* III 3 (GGA. 1926, 296). О «мировом сенсориуме» *Рейнгардт*, *KuS.* 115 ff.

между собой душ, и невозможно сказать, почему свободный от тела дух не мог бы передавать другому сообщения без посредства телесных органов, по аналогии с языковыми. Процесс, который был бы ничуть не более непостижимым, чем повседневное осознание того, что одна мысль души приводит в движение весь телесный организм и управляет им¹.

Стоический сенсуализм при таком понимании в полной мере сохранял свою действительность для чувственного опыта. Однако для Посидония к нему добавляется вторая функция познания, происходящая исключительно из природы человеческого духа. В своем специальном сочинении о критерии он, по всей видимости, сохранил прежние права за каталептическим представлением; однако истинная гарантия познания действительности лежала для него в здоровом состоянии духа, в *orthos logos*², который состоит в единстве с логосом Вселенной и способен воспроизвести его мысли при формировании бытия. Здесь Посидоний вновь радуется тому, что находит эту мысль подготовленной еще у самых старых стоиков, и возможно — у самого Зенона.

К наиболее существенным функциям логоса относятся также математическое мышление и его понятия³, которые, конечно, до-

¹ Плутарх, Gen. Soc. p. 588 f.

² Диокл у Д. Л. VII 54 ἄλλοι δὲ τινες τῶν ἀρχαιωτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὥς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῇ περὶ κριτηρίου φησί.

³ В Комментариях к Евклиду (о его зависимости от Посидония-Гемина к с. 214 стр. 14 Прокл причисляет понятия прямой и кривой линии р. 118, 27 ff. к προλήψεις ἀδίδακτοι, т. е. к φυσικαί в смысле SVF. II 83, p. 193, 15 он называет Евклидовы аксиомы ἀναπόδεικτα. Непосредственно после этого он замечает, что «некоторые стоики», в противоположность своей школе употребляют термин ἀξίωμα не в отношении любого суждения, но лишь для ἄμεσα καὶ αὐτόπιστα (ср. Гален, Introd. log. 4, 19; там 20, 15 ἀναπόδεικτος καὶ ἐξ ἑαυτοῦ πιστός). Здесь имеется в виду Посидоний; ибо Гален, Introd. log. 16–18 завершает рассмотрение математических заключений (он относит их к рубрике πρὸς τι) тем обобщением, что они κατ' ἀξιώματος δύναμιν συνίστανται, ὥστερ καὶ ὁ Ποσειδώνιος φησιν ὀνομάζειν αὐτοὺς συνακτικούς (сам термин, однако, Посидоний, вероятно, уже преднашел, SVF. II 266, несмотря на то, что возведение к Антипатру, предпринятое Шмекелем, Posit Philos. I

стигают наглядности в фантазии, однако становятся возможными лишь благодаря логосу, по своей структуре схватывающему общее. Животное так же мало обладает математическими представлениями, как и пониманием числа и меры. У человека понятие кривой и прямой линии относятся к тем «природным» пролепсисам, которые вырабатываются спонтанно и помимо всякого преподавания. Однако сформулированные Евклидом математические аксиомы, потенциально лежащие в основе всякого доказательства и способные придать ему силу заключения, обязаны своей непосредственной убедительностью тому обстоятельству, что они не абстрагированы из различных отдельных опытов, но имеют свое основание в сущности мыслящего и комбинирующего логоса. Они стоят на одной ступени с пятью силлогистическими фигурами, которые еще Хрисиппом признавались как очевидные без доказательства, как *anapodeiktoi*. Также и доказательная сила всех отдельных логических заключений зависит от того, могут ли они быть формально сведены к этим *anapodeiktoi*, тогда как в материальном отношении они должны опираться на опыт.

Учение о силлогизмах древней Стои формировалось под влиянием математического способа доказательства; однако лишь Посидоний впервые и исходя из собственного образа мысли понял внутреннюю связь между математикой и логикой и сделал из нее выводы.

521, никак не выглядит достоверным) *κατὰ δυνάμιν ἀξιωματός* (ср. p. 40, 20. 44, 11. 42, 8). Посидоний тем самым применил теорию эмфазиса, существовавшую, по всей видимости, еще до него, к области математики. Полемизируя против стоической терминологии, *Гален* p. 8, 3 причисляет аксиомы к *ἐννοιαὶ οὐκ ἐκ μνήμης τῶν αἰσθήσεων ἀλλ' ἐμφυτοὶ πᾶσιν ὑπάρχουσαι*. Посидоний, по всей видимости, ставил их на одну ступень; однако нет оснований для предположения, что под *ἐμφυτοὶ ἐννοιαὶ* он подразумевал материально уже существующие или уже заложенные понятия. *Шмекель*, *Posit. Philos.* I 86 ff. 602 ff. Ср. также *Бозций*, *Diff. top.* P. L. LXIV 1176 d (ср. 1051) о *propositiones indemonstrabiles ac maximae et principales, quae non solum alieno ad fidem non egent argument (indemonstrabiles), verum ceteris quoque probationis solent esse principium*. *Квинтил.* I 10, 37.

Из общения от духа к духу Посидоний объяснял также и демона Сократа, который уже в своем земном существовании всецело отделился от тела и благодаря этому обрел способность слышать сверхчувственные голоса и видеть будущее¹. Вообще

¹ *Плутарх*, Gen. Socratis 20 (перед этим *Плутарх* сар. 11 — согласно Посидонию? — передает объяснение другого стоика, понимавшего демона как некий род искусственной мантики, которую Сократ самостоятельно для себя выработал). Пять книг Посидония Π. μαντικῆς у *Цицерона*, Div. I 6, ср. Д. Л. VII 149. Об использовании Цицероном ср. *Рейнгардт*, Pos. 422 ff., KuS 214 ff. и NGG. 1922, 185 ff., GGA. 1926, 290 ff. (также против Рейнгардта, приписывающего значительные фрагменты Кратиппу), далее *Гейнеманн* II 324 ff. (351 против гипотезы с Кратиппом). Наверняка от Посидония по своей основоположной мысли ведут свое происхождение Div. I 62–65 (ср. цитату в 64; лишь 64 tam — conloquantur Рейнгард неверно хочет приписать Посидонию), 87–96 (*Рейнгардт*, KuS. 257). Определение в Div. I 9 divinatio = eorum rerum quae fortuitae putantur praedictio atque praesensio сформулировано с целью лишить остроты полемику Карнеада (ср. Шмекель 322, *Пиз* (Pease к St.); академическая полемика Div. II 13. 19 предполагает в качестве учения quae essent fortuitae. — Посидоний выводил мантику a deo, a fato, a natura (Div. I 125). В соответствии с этим *Цицерон* I 117–119 (также о положении и изменении внутренностей, ср. II 35), 125 до 128. 129 130. К последнему разделу относится также и естественное объяснение прогностики, опирающееся на *Бозта* (II 47 и I 13, где, возможно, многое еще навеяно Посидонием, например, трактовка обоняния животных, ср. *Гейнеманн* II 331 ff.). Крестьяне и Фалес I 112. 111. Развитие искусственной мантики у отдельных народов Div. I 2. 93. 94, в частности также гаруспиции этрусков. Эмпирическое доказательство Посидоний не мог обойти стороной, *Гейнеманн* II 342 ff. Он также охотно указывал на случаи сбывшихся предсказаний оракулов, *Цицерон*, Fat. 5. 6.

Ясновидение: Div. I 64 (также *Пиз*) и медик *Аретаий* II 4, 4; *Рейнгардт*, Pos. 460. Оракулы и т. д. Div. I 114, ср. о религиозном экстазе под воздействием музыки и т. д. *Страбон* X 467 ff. Также Div. I 60–63 (диетические предписания Платона и Пифагора) по всей видимости, восходит к Посидонию. Различие между исследованием и мантикой Div. I 111. 112 (при eorum genus вспоминается Сократ из Платонова «Пира» 220). — Тройственное воздействие во сне Div. I 64 (в quibus tamquam

вся эта теория познания в целом стоит в тесной взаимосвязи с попыткой Посидония дать научное обоснование мантике, которой он посвятил пятитомный труд. Древняя Стоя логически выводила ее из божественного Провидения, а ее возможность считала следствием геймармене, соединяющей все события в причинной связи и взаимодействии, так что даже между положением внутренностей [жертвенного животного] и грядущей победой может существовать внутренняя связь. Для Посидония эти мысли обрели полную силу лишь благодаря тому, что Вселенную он рассматривал как единый, наполненный жизнью, сознанием и волей организм. Поэтому и представление о том, что вселенское божество дает человеку знамения о будущем, не вызывало у него никаких сомнений. И если даже божество посредством чуда не отодвигало в сторону им же самим установленный порядок, оно все же могло с самого начала организовать ход событий таким образом, чтобы определенное расположение внутренностей указывало на будущее событие и, более того, чтобы во внутренностях избранного для осмотра жертвенного животного происходили изменения. Предвидение будущего, однако, должно было быть возможным потому, что в геймармене предопределено всякое событие, а следовательно, любое будущее в своем ростке уже содержится в настоящем. Мантика относится не к случайным, беспричинным, как предполагал Карнеад, вещам (таких не существует вовсе), а к таким, которые лишь субъективно считают случайными, поскольку не видят их внутренней связи; последняя, однако, наверняка существует так же, как и в известных нам законах природы,

insignitae notae veritatis appareant неловко; представляется мысль *Плутарха*, Gen. Socr. 589c κατὰ τὸ νοητὸν ὑπὸ τῶν δαιμόνων ὁ ἀὴρ τρεπόμενος δι' εὐπάθειαν ἐνσημαίνεται τοῖς θεοῖς ... ἀνδράσι τὸν τοῦ νοήσαντος λόγον), I 115, II 119; *Ямвлих*, Myst. III 3; GGA. 1926; *Тейлор*, Neuplaton. 136.

συγκίνησις души особенно *Цицерон*, Div. I 110 necesse est contagione (cognitone Hss., ср. GGA. 1926, 292¹) divinorum animorum animos humanos commoveri; *Филон*, De somn. II 2; *Рейнгардт*, Pos. 457 ff. ср. о П. ὕψους *Кюн* (Kühn) S. 18 ff. *Филон*, конечно же, переводит объяснение Посидония в русло собственной мысли, NGA. 1942, 440.

которые, как мы знаем, допускают предсказание. Животное инстинктивно предчувствует будущую погоду, крестьянин предсказывает ее на основании своего опыта; такой знаток науки, как Фалес, мог предвидеть хороший урожай олив. Должно быть возможным также и распознавание посылаемых богами знаков, и действительно, с древнейших времен самые разные народы тщательно их наблюдали: халдеи в своих равнинах следили за движением звезд, скотоводы-арабы — за полетом птиц, иные — иначе. И со временем постепенно выработалась искусственная мантика, которая объективно подтверждается своим всеобщим распространением, а также тем, что многие ее предсказания действительно сбываются. То же самое, однако, верно и в отношении естественной мантики. Наступление ясновидения перед смертью Посидоний мог проиллюстрировать случаями из собственного жизненного опыта. И здесь объяснение представлялось ему само собой: душа уже находится в стадии перехода, где она высвобождается из тела, вновь приходя к своему чисто духовному существованию. Подобное же явление наблюдается в оракулах, при экстазе и в случаях религиозного возбуждения, где сильное потрясение словно бы вырывает душу из тела, и точно так же во сне, когда чувства молчат, а дух продолжает функционировать. Во всех этих случаях дух освобождается от действий телесного — и именно в силу этого способен в полной мере раскрыть свои сокровенные силы. В некоторой степени это происходит еще с исследователем, которому приходится так сосредоточивать свое мышление, что он совершенно забывает о теле. Однако это еще не мантика. Ибо для нее характерно, что она пробуждает в душе и иные силы познания. «Трояким образом божественное действует во сне: благодаря своей собственной, родственной божественному, природе, душа становится способной видеть будущее; воздух полон бессмертных душ, которые словно бы носят в себе отпечаток истины; и в-третьих, само божество вступает в разговор со спящими». Высвободившись из тела, душа непосредственно общается со свободными от тела душами, прежде всего, однако, с божественным всемирным духом. Она вовлекается в его

движение и его жизнь и может, благодаря своей природе, быть причастной также и к его видению будущего.

Однако, есть и такие люди, которые постоянно пребывают в соприкосновении со всемирным духом, устаиваясь его особой милости¹. Посидонию претило распространять заботу божества о людях на малые внешние вещи и вести речь о Провидении, если урожай удался, или, наоборот, он был побит градом. Однако, опираясь на него, хорошо сказал Цицерон: *Nemo vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit*. Это не означает, что человек в результате вдохновения становится органом божества, но что он, поскольку он всецело следует своему божественному даймону, обретает и божественную помощь, дающую ему способность к высшим достижениям.

Мы уже имели возможность убедиться в том, что понятие симпатии вселенной способствовало у Посидония приданию смысла даже и астрологии². Он исходил из того, что Солнце во взаимодействии с иными звездами на своем пути определяет климат и ландшафт, а также внешний облик и внутренний мир народов, будучи в то же время убежден, что звездные конфигурации оказывают известное влияние и на телесный и духовный склад каждого новорожденного, и собирая материал, могущий свидетельствовать о том, каким образом этот путь проявляется в его дальнейшей жизни. Он наверняка считал, что такое оправдание мантики и астрологии представляет собой не более чем следствие всего его научного мирообъяснения. Однако возможным

¹ Цицерон, N. D. II 167 непосредственно продолжает 165 multosque — 166 adiungeret, оба места, по всей видимости, согласно Посидонию, ср. Кrumme (Krumme), Die Kritik der stoischen Theologie in Ciceros Schrift De natura deorum, Gött. 1941, 72.

² Преувеличено у Августина, С. D. V 2: multum astrologiae deditus, согласно Цицерону, De fato. Иллюстрирующий материал у Цицерона, Fat. 5. 6. (Рейнгардт, KuS. 239 ff.) лишь отчасти касается астрологии; он взят из П. εἰσαρμένης, Д. Л. VII 149. — Понятия Зевс — физис — геймармене Посидоний, согласно Пс.-Плутарху, Placita 885 b, обособил друг от друга, что, однако, еще не означает их сущностного разделения.

это было лишь в силу того, что его картина мира всецело основывалась на религиозном фундаменте.

Еще во времена греческих трагиков был известен вселенский Бог (Allgott)¹, могущий носить имя Эфира и Зевса, животворящий, формирующий, вскармливающий, создающий и вновь погребаящий в своих недрах все отдельные существа. Стое удалось развить из этого представления собственный разумный пантеизм. Посидоний наполнил его жизнью, исходя из своего личного и общеэллинского жизнеощущения. Мир для него есть здание, населенное богами и людьми; божественны звезды, прежде всего Солнце, представляющее собой сердце мира, центр физической и духовной жизненной силы; божественное начало живет также и в человеческой груди. Однако все отдельное лишь потому божественно, что причастно божественному духу, наполняющему собой вселенную, формирующему ее и управляющего ею. Как чистый дух он действует в вышине эфирного региона, гегемоникона мира; но Бог превращается во все, что захочет, проникая собой весь мир вплоть до самых удаленных и самых малых частей, давая им жизнь и закон их бытия. Все, что живет, живет лишь в качестве члена этого наполненного жизнью организма; отделение от него — и это относится также и к нравственному поведению человека — означает

¹ Труд П. θεῶν охватывал собой по меньшей мере пять книг Цицерона, N. D. I 123. — Пакувий Крис (Pacuvius Chries) fr. 86 следует не Софоклу, а другому греческому образцу (ср. Еврипид, fr. 941); Виламовиц, Glaube der Hellenen II 406. К последующему ср. кроме Рейнгардта, KuS. в особенности Тейлера, Neuplaton. 90 ff., который прослеживает влияние Посидония на Плотина (например, IV 9, 3, VI 9, 9) и других неоплатоников, на Эпиктета (I 14) и на Марка Аврелия; у него ощущение того, что для человека — в этическом отношении — отделение от Вселенной, звеном которой он сам является, означает смерть, особенно сильно, ср. VII 13 (человек есть μέλος, не μέρος космоса, ср. Сенека, ер. 95, 52), II 16, IX 9. Об Arg. 17, 28 позже. — О мире, планетах и звездах Д. Л. VII 138 (божественный нус проникает собой весь мир); Цицерон, N. D. II 39 ff. Отчетливые данные о том, что Посидоний помещал гегемоникон космоса в οὐρανός, т. е. в эфирный регион, а Клеанф — в Солнце, не следует пытаться сгладить.

отказ от собственного существа, означает смерть. «В нем мы живем, движемся и существуем»: таково исходное ощущение этого пантеизма. Лишь задним числом этот постулат был перенесен в другую религиозную сферу и стал служить вере в трансцендентного Бога.

Такое мироощущение дало Посидонию и новое объяснение возникновения религии¹. Излюбленный вопрос, откуда происходит вера в отдельные персонажи народной религии, сохранил свой культурно-исторический интерес также и для него. Однако собственно проблема того, откуда вообще у человека появились представления о богах, тем самым решена не была. Для этого не достаточно было самого по себе оправданного указания на переживание внешнего мира. Представление о Боге должно было происходить из сокровенной глубины человека. С полным правом еще древняя Стоя напоминает о родстве человека с Богом. Однако полную силу эта мысль получила для Посидония лишь по мере осознания того, что наш дух не только родствен божеству, но является его частью. Божественный вселенский дух ощущают до некоторой степени даже животные и растения, живущие по его закону; однако ясное богопознание есть удел лишь одаренного разумом человека.

¹ У Секста, Math. IX, кроме 20–28, также и мысль о том, что Эвгемер и т. д. неверно подходят к проблеме, восходит к Посидонию, *Гейнеманн* II 91 ff. § 28 дает нам воззрение «некоторых молодых стоиков» о самых древних людях: ὥσπερ (это слово нельзя упускать из виду!) τι περὶ τὸν αἰσθητήριον σχόντας τὴν ὀξύτητα τῆς διανοίας ἐπιβεβληκῆναι τῇ θεῇ φύσει καὶ νοῆσαι τινὰς δυνάμεις θεόν. Более подробно у Диона, *Оlymp.* 27 ff. (*Рейнгардт*, Pos. 408; *Гейнеманн* II 124), который, однако, под конец искажает ход мысли Посидония в пользу оправдания поклонения изображениям. Преувеличенно *Дион* 35, о том, что и животные также γινώσκουσι τὸν θεόν, ср. о людях 32 τότε ἐξαίρετον ἔχοντες ἐκ τῶν θεῶν πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα, λογίζεσθαι καὶ διανοεῖσθαι περὶ αὐτῶν. Особенно важно 28 о древнейших людях: ἅτε γὰρ οὐ μακρὰν (Arg. 17, 27!) οὐδ' ἔξω τοῦ θεοῦ διωκισμένοι καθ' αὐτούς, ἀλλ' ἐν αὐτῷ μέσῳ πφυκότες, μᾶλλον δὲ δὲ συμπεφυκότες ἐκείνῳ κτλ.

В духе Посидония *Ямвлих*, *Myst.* I 3 συνυπάρχει ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἢ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις.

С религиозной истовостью Посидоний описывает, как первые порожденные из первоначального ила люди жили в непосредственном единстве со вселенским духом, всеми своими чувствами впитывали в себя божественное и в своем логосе обладали «словно бы высшим разумом», дававшим им способность ясно познавать Бога еще до того, как вид звездного неба и иные переживания могли дать им эмпирическое подтверждение. Лишь на этой основе доказательство бытия Бога *e consensu gentium* обрело для него свой полный вес¹, и его был не в силах поколебать даже тот скептический довод, что представления о богах у отдельных

¹ Доказательство *e consensu*: Цицерон, N. D. II 4. 5. 12 (Tusc. I 30), дополненное указанием на человека, духовно занимающего самое высокое положение (Секст, Math. IX 65, Tusc. I 32), Гейнеманн II 413. Также и мысль о том, что, в противоположность позднейшим мифам, представление о Боге не вызывает внутреннего противоречия, у Секста IX 60–65 (Цицерон, N. D. II 5, Tusc. I 36. 37), будет восходить к Посидонию, Гейнеманн II 106, однако ср. GGA. 1930, 142. — 1930, 142. — Также и в философии Посидоний отвергал скептическое указание на *διαφωνία*, Д. Л. VII 129. О замутнении первоначального чистого познания Рейнгардт, UuE. Tripertita theologia (также у Цицерона, N. D. II 60. 70. 71), определяемая религиозно-историческим взглядом у Диона, Olymp. 39 ff. Изобразительное искусство как «четвертый» источник религиозных представлений (Дион 44) вполне в духе Посидония, равным образом и приравнивание философского познания к *ἐμφυτός ὑπόληψις*.

Культ: Дион, Olymp. 61 (Прокл к Тимею I 208, ср. Тейлер, Neoplaton. 145). Музыка: Страбон X 467 ff. (о куретах), Рейнгардт, UuE. 34 ff., Гейнеманн II 63. Безобразный культ у евреев F 70 (с комментарием Якоби); засвидетельствованный у римлян (с указанием на евреев!), признанный Варроном у Августина, С. D. IV 31 (об этом позже), а также Плутархом, Numa 8, по всей видимости, согласно Кастору (из него Климент Al., Str. I 71), а следовательно, без сомнения, предположенный также и Посидонием, который в F 59 воздает хвалу *εὐσεβεία δαυματοῦ περὶ τὸ δαιμόνιον* древних римлян (ср. GGA. 1913, 640). Фон Борриес (v. Borries) S. 54 ff. Рейнгардт, UuE. 11 ff. Гейнеманн II 72. Тейлер, Neuplaton. 102.

Vis deos propitiare? bonus esto, Сенека ep. 95, 50, ср. Цицерон, N. D. II 71; Тейлер 145. — Сенека ep. 41, Hell. Mensch 298. — О дальнейшем

народов разнятся. Ибо это вполне согласовывалось с законом позднейшей дифференциации, действующим в равной мере как для природы, так и для духовного мира. Разделение человечества на отдельные народы в ходе исторического развития, как в других областях, так и в религии, привело к возникновению множественности и замутнению первоначальных воззрений, во всем, что касалось представлений о Боге и культа, который также от начала был общим для всех людей. Ибо если, безусловно, вселенское божество и не следует наделять человеческими чертами, то все же вместе с тем оно есть Провидение, которое по своей сущности должно быть чистым благом (тот, кто, подобно Эпикуру, отрицает Провидение, лишает веру в Бога всяческой почвы), и как ребенок непроизвольно протягивает свои ручонки к отцу и матери, точно так же изначальным стремлением человечества было воздевать руки в молитве к Богу, которому оно обязано своим существованием, и самыми разными способами (сюда относится в частности музыка, возвышающая дух над повседневностью) демонстрировать ему свое почитание.

Для историко-религиозного рассмотрения сохранила свое значение и систематизирующая *tripertita theologia* Панэция; однако она охватывала собой лишь позднейшее развитие, т. е. тот период, когда чистое познание первоначальных времен уже претерпело изменения и замутнения. Искажающее действие при этом оказывают не только мифы поэтов и мероприятия государственных правителей, но и изобразительное искусство. Ибо первым людям был известен лишь безобразный культ, от которого римляне отказались лишь под влиянием этрусков, и который до сей поры сохранился у евреев. Теперь для масс чувственные символы духовного божества могли представляться необходимыми. Однако философ не нуждается в них, и обновление чистой формы богочитания является высоким призванием науки. Ей нет нужды касаться унаследованных в традиции обычаев и государственного культа; но она должна пробудить убеждение в том, что истинный культ Бога состоит в чистоте и невинности помыслов.

влиянии религиозно-исторического взгляда Посидония у Диона, Olymр. и в речи к ареопагу Aрг. позднее больше.

«Ты хочешь снискать благосклонность богов? Для этого ты должен быть хорошим человеком».

Первые люди жили в непосредственном соприкосновении с божественным. Однако даже и в наше время при случае религиозное чувство может прорваться наружу с первозданной силой. Сенека в одном месте дает изображение того, как, находясь в таинственной сени древней роши, в глубине естественного грота, или перед бьющим из-под земли с первозданной свежестью источником, человек переживает соприкосновение с божеством и ощущает его близость. Возможно, здесь он следует за Посидонием, который тем самым обновил в себе изначальное эллинское восприятие.

Поскольку люди первых времен стояли ближе к божественному происхождению, они должны были, согласно убеждению Посидония, иметь и более чистую нравственность, и более глубокое знание о человеческом назначении¹. Гомер для Посидония отнюдь не был воплощением всякого знания; однако он все же радовался, получив возможность установить, что древний поэт высказывал верные, по его мнению, суждения о причинах приливов и отливов, или разливов Нила. И коль скоро значение поэзии не исчерпывалось ее воспитательным воздействием, Гомер оставался для него пусть и не источником чистого богопознания, но все же воплощением поэта как носителя божественной мудрости. Пристрастие своей школы к аллегорическому истолкованию он разделял столь же мало, как и Панэций. Однако он

¹ Гомер: F 83. 79. 74. 91, ср. 28 (p. 238. 239). 104. Защита Гомера против Эратосфена у *Страбона* I сар. 1. 2, по всей видимости, выдержана целиком и полностью в духе Посидония, однако *Гейнеманн* II 54 ff. заходит уже слишком далеко. Источником чистого богопознания (так у *Кюна*, "Υψος) поэт Гомер для Посидония не был. Что касается позиции в отношении к мифам и ритуалам, то характерным является раздел у *Страбона* о куретах (x сар. 3); *Гейнеманн* II 63; *Рейнгардт*, UuE. 34 ff. — Моисей, Минос, Ликург и др. F 70 и (без Моисея) *Цицерон*, Div. I 87 ff. (*Рейнгардт*, UuE. 19). Посидоний мог указывать также и на предисловия (Prooimien) Залевка и Харонда, ср. *Сенека* ep. 90, 6 и, наконец, *Гейнеманн* II 257 ff.

верил, что мифы, так же как и древние обычаи и культовые обряды, для того, кто способен проникнуться ими, раскрывают ему свой глубокий смысл. Древняя мудрость непосредственно слышалась ему в языке великих основателей религии и законодателей, таких как Моисей и Ликург.

Таким образом, голос древности имеет для Посидония практическую ценность в настоящем¹. Однако и независимо от этого его историческое сознание подталкивало его к тому, чтобы создать себе представление о началах человечества и его развитии. Как и древние софисты, он также был убежден: «Закон природы состоит в подчинении меньшего большему и сильнейшему». Однако сила заключается не в физической крепости и не в brutalном насилии. Еще в первобытные времена политическое и духовное руководство доставалось мужам, выше всего стоявшим в интеллектуальном и этическом развитии, и лишь позднее на их место пришло главенство закона. Однако эти «мудрецы» в то же время были и творческими индивидуумами, с помощью множества изобретений обеспечившими техническое продвижение, и лишь позднее стала происходить дифференциация на теоретические и практические дисциплины, завершившаяся наконец в чистой философии.

Романтической грезе о золотом веке Демокрит противопоставил образ первобытного звероподобного состояния, из которого человеку удалось подняться лишь постепенно, под гнетом необходимости (χρεῖα) развивая свои духовные задатки.

¹ Сенека 90 (§ 4 naturae est potioribus deteriora submittere); Рейнгадт, Pos. 392; Hermes LXXVI 7 ff. Развитие человечества: Гейнеманн I 88 ff. — χρεῖα-λόγος: В. Мейер (W. Meyer), Laudes inopiae, Göttingen 1915, 45, и Hermes LXXVI 8. От Посидония, по всей видимости, получили свой импульс такие христиане, как Григорий, Orif. hom. 7; Климент Rec. IX 6; Василий, Н. Нех. 6, 1, которые власть Провидения усматривают именно в том, что человек был принужден со стороны χρεῖα к развитию собственного логоса. — Богатство, согласно Д. Л. VII 103, также как и здоровье, признается за благо. Также Сенека ep. 87, 31 (различение causa efficiens = αὐτοτελής и praecedens = προκαταρκτική согласно Хрисиппу).

Посидоний взял на вооружение идею технического подъема, однако его причину усмотрел не в состоянии нужды, способном дать лишь внешний толчок, а в логосе, изначально возвышающем человека над животным. И если эпикурейцы и скептики возражали против веры в Провидение, что природа обошлась с человеком подобно мачехе, и что физически тот наделен гораздо меньшими преимуществами, нежели большинство животных, — то стоик мог отвечать, что именно под воздействием импульса этой внешней обделенности логос человека подчинил и заставил служить себе самых сильных и быстрых животных, уравновесив тем самым его физические недостатки. Со стоической точки зрения, однако, смысл приобретало и просветленное видение золотого века у Гесиода. Ибо этико-религиозное развитие двигалось отнюдь не параллельно с культурным подъемом. Напротив, философу истории, как мы уже видели, окидывая взглядом различные народы, приходилось констатировать нисходящую линию, явления распада и разложения. Однако понимание этого не привело Посидония ни к культурному пессимизму, ни к отрицанию жизненных благ. Противникам богатства, объявлявшим его корнем всех зол, он отвечал: «Не внешнее побуждение губит человека; причина лежит внутри него самого». Великая задача философии состоит в том, чтобы противодействовать разложению и вновь привести людей к первоначальной вере и нравственной чистоте.

Личная надежда на продолжение жизни в свободе от тела и в чистом познании также никак не означала для него обесценивания посюстороннего. Когда было важно указать людям на то, что представляло собой единственную необходимость, он — как мы видели — с сознательной остротой предостерег нас от безбожного и пагубного начала в нашей собственной груди, при этом даже назвав тело «ничтожной, брэнной плотью, пригодной лишь для принятия пищи»¹. Тем не менее, он был все же несказанно далек от дуализма, проклинавшего тело как цитадель зла и стремившегося к его умерщвлению. Для него тело и душа

¹ *Сенека* ер. 92, 10 inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis (GGA. 1926, 298). Помпей: Цицерон, Tusc. II 61, Д. Л. VII 128.

происходят из одной Вселенной и вместе образуют единый организм человека в определенном ему земном существовании. И даже если Посидоний во время визита Помпея не дал сильной телесной боли заставить себя изменить своему убеждению в том, что она есть адиафорон, а истинное благо есть одно лишь нравственное, — то все же он вместе с Панэцием признавал, что для полного блаженства необходимы также здоровье и известное благоприятствование внешних обстоятельств.

Иррациональные стремления, безусловно, должны подчиняться логосу¹; всякое преступление его веления является предосудительным как пафос, лишаящий человека его нравственного самоопределения, а потому в качестве средства освобождения от «чрезмерных устремлений» Посидоний сохранил и «апатию». Однако в верных границах стремление к первенству, и даже к удовольствию — всецело оправдано. Ибо это силы, которые природосообразно и с необходимостью развиваются в нашей душе в ее соединении с телом и которые необходимы ей для поддержания организма в целом. Поэтому и воспитание отнюдь не должно стремиться подавить влечение плоти. Оно должно лишь приучить его подчиняться логосу, в остальном же даже поощрять развитие мужества, дабы то могло служить логосу органом энергичного действия.

Поскольку влечение плоти сильнейшим образом обусловлено телесным сложением, воспитание также не должно ограничиваться психической областью, но иметь в виду весь организм. Здесь Посидоний во многом откровенно примкнул к Платону, переняв у него и требование с помощью правильной диеты и ухода за телом с самого рождения и даже раньше заботиться о том, чтобы тело получало наилучшее смешение вещественных элементов.

¹ Апатия мудрого: *Гален*, Hipp. et Plat. 433 (Пос. 630). В этом пункте аналогия между телом и душой не сработала, однако и в остальных случаях ее невозможно было провести с педантичной последовательностью Хрисиппа, как здесь же демонстрирует Посидоний. — Природосообразность стремлений: *Гален* 459 ff., Пос. 620. — Воспитание: *Гален* 465 ff.; *Сенека de ira* II 19–21 (относительно 21 против *Рейнгардта* Pos. 320 ff. GGA. 1922, 173¹); Пос. 622 ff.

Даже у взрослого человека добродетель не носит чисто интеллектуального характера¹. Софросиния и храбрость, конечно, присутствуют лишь там, где руководит сильный логос; однако сами они не суть знание, но лишь правильное отношение иррациональных способностей. Не из подавления стремлений, но из их добровольного подчинения логосу вырастает душевная гармония и внутренний мир, видевшийся Зенону в качестве идеального состояния.

¹ Добродетели: *Гален* 467 ff.; *Пос.* 624; гомология *Пос.* 625, 24 ff. Одну монографию о добродетелях, где Посидоний также критиковал учение Хрисиппа и сравнивал его с учением Аристона, *Гален* p. 653 (*Пос.* 624. 625) называет первой книгой Ἠθικὸς λόγος *Д. Л.* VII 91.

К этике для Посидония, наряду с догматическим наставлением, относится также и практико-паренетическая часть, включающая в себя воздействие на ἡθῆ (προτρεπτικὸς τόπος, cohortatio), на πάθη (παραινθητικὸς, consolation) и на πράξεις (ὑποθετικὸς, suasio), *Сенека* ep. 95, 65 (который, пожалуй, неточно помещает praeseptio в один ряд с собственными подразделами) и *Климент*, *Paidagog.*, Anf., ср. *Рейнгардт*, *Pos.* 56. С Посидонием согласуется вся тенденция *Сенеки* ep. 94. 95 — в том, что διδασκαλικὸς τόπος, передающий твердое мировоззрение, есть необходимая предпосылка для гомологии образа жизни. Необходимой является также и паренеза (95, 64), равно как и множество частных (цитата 94, 38 legem brevem esse oportet, правда, в этом месте представляет собой вставку) — так в 94, 39 (три части как 95, 65) и до 50 основной мыслью является вера в силу общения, примера (ep. 95, 66) и упражнения, т. е. иррациональных факторов, далее в 94, 53 ff. (ср. 95, 37. 38) — необходимость противодействовать диастрофии средствами философии. Однако подход *Сенеки* совершенно свободный (94, 55 erras, si existimas nobiscum vita nasci, — прямая полемика?). Второе разделение практического преподавания на αἰτιολογία, ἡθολογία (= общая характеристика добродетели и порока) и εἰκονισμός (образцы и отпугивающие примеры) — *Сенека* смешивает обе последних части — занимаясь больше методикой.

Протрепτικοί Посидония упоминается у *Диогена Лаэртского* VII 91. 129 (совершенно недостоверно у *Герхаузера* (Gerhäuser), *Der Protrepikos des Poseidonios*, Heidelberg 1912) и в *Consolatio* у *Иеронима* ep. 60, 5.

Посидоний писал также и об обязанностях повседневной жизни¹. Правда, Панэций здесь положил столь твердое основание своим большим сочинением, что Посидоний мог ограничиться всего лишь дополнением. Здесь он прежде всего прояснил, что и для Панэция не существует конфликта между нравственностью и истинной пользой. Расхождение с учителем мы наблюдаем в том, что на первое место он выдвигает обязанности по отношению к божеству. Однако, когда он наряду с прочими обязанностями в качестве первоочередных называет социальные, это вполне в духе Панэция. Даже наука мыслима лишь в сообществе и должна поставить себя на служение ему. Исследование было едва ли не в еще большей степени мило сердцу Посидония, чем Панэция. Однако, если он высоко ценил независимое от чувств познание, это отнюдь еще не приводило его к тому, чтобы выступать в пользу отхода души от тела, ведения чисто теоретической жизни, или даже поисков мистического воссоединения с мировым духом.

Посидоний был мужем, преисполненным удивления и восторга перед всякого рода величием и могуществом. Величие человека заключалось для него в том, что тот способен освободиться от всего земного и, поднявшись в сферу божественного, подобно вселенскому божеству, своим духом объять весь мир².

¹ Ποσ. ἐν τῷ πρῶτῳ περὶ καθήκόντων, Д. Л. VII 124. 129 (π. καθήκοντος); Цицерон ad Att. XVI 11, 4 из сочинения Посидония: in eo est περὶ τοῦ κατὰ περίστασιν καθήκοντος. Согласно Off. I 159, Посидоний разрешил вопрос о том, можно ли в интересах сообщества требовать от мудрого непристойных или преступных действий, сказав, что подобные вещи никогда не могут быть в интересах государства. Весь раздел Off. I 152–160, по всей видимости, написан прямо по Посидонию (Ant. Führert. 89), а отнюдь не (как у Филиппсона Ph. W. 1936, 740) через посредничество Афинодора.

О конфликте обязанностей, Str. II 129 и о труде Панэция Посидоний говорил ἐν τισιν ὑπομνήμασιν и в письмах, Цицерон, Off. III 8. 10; Ant. Führert. S. 6¹.

² Климент, Str. II 129 (τέλος ἀπεφάνετο) ὁ Ποσειδῶνιος τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὄλων ἀλήθειαν (объективно = «действительность») καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτήν (против разрушающей смысл конъектуры

Сильбурга (Sylburg) αὐτόν, которую сперва без проверки принял даже *Рейнгардт*, GGA. 1926, 297) κατὰ τὸδυνατόν. Добавление *Климента* κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς относится не к собственно определению цели, а скорее к тому объяснению, которое присовокупил сам Посидоний, отвергая ложные истолкования зеноновской ὁμολογουμένως ζῆν (ср. место из П. παθὼν I у *Галена*, Hipp. et Plat. 470 = Пос. 625). Согласно ему, виной этим ложным истолкованиям была недостаточная оценка иррациональных способностей. По его мнению, Антипатрова интерпретация πάν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύιν противоречива в себе самой и практически сводится к приравниванию σκοπός к наслаждению или аохлесии. Хрисиппово κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην (добавление!) φύσιν συμβαινόντων ζῆν значит, как саркастически отмечает Посидоний, что цель нельзя определять, мелочным образом исходя из специфики человеческой природы (ὅπερ ἰσοδυναμεῖ τῷ ὁμολογουμένως εἰπεῖν ζῆν, ἥνίκα μὴ τοῦτο μικροπρεπῶς συντείνειν εἰς τὸ τῶν διαφορῶν τυγχάνειν), и его нельзя пытаться изменить вместе с *Ритом* (Rieth) *Hermes* LXIX 35, и др., ср. Пос. 626. — Объемлющую весь мир широту человеческого духа *Филон*, Det. pot. ins. 79–90. Филон, по всей видимости, изображает согласно Посидонию, ср. *Кюн*, "Ύψος 99.

Для понимания целеопределения необходимо привлечь П. ὕψους 35 — ключевое место, в котором аноним отделяет величие гения от корректности рядового человека, — где точно так же, как и в П. κοινῶν 1 (NGA. 1942, 481) и в *Пс.-Апулее*, Ascl. 11 (о нем позже) слышны отзвуки формулировки Посидония (*Норден*, Agnostos Theos 105). Здесь мы читаем об ἰσόθεοι ἄνδρες, которые стремятся к высочайшим целям и хотели бы узнать, ὅτι ἡ φύσις οὐ ταπεινὸν ἡμᾶς ζῆον οὐδ' ἀγεννὲς ἔκρνε τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὡς εἰς μεγάλην τινα πανήγυριν εἰς τὸν βίον καὶ εἰς τὸν σύμπαντα κόσμον ἐπάγουσα θεατὰς τινας τῶν ἄθλων αὐτῆς ἐσομένους καὶ φιλοτιμοτάτους ἀγωνιστὰς εὐθὺς ἄμαχον ἔρωτα ἐνέφυσεν ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς παντὸς αἰὲ τοῦ μεγάλου καὶ ὡς πρὸς ἡμᾶς δαιμονιωτέρου. διόπερ τῇ θεωρίᾳ (наряду с διανοίᾳ не нужно, однако добавлено в качестве намека на Посидония) καὶ διανοίᾳ τῆς ἀνθρωπίνης ἐπιβολῆς οὐδ' ὁ σύμπας κόσμος ἀρκεῖ κτλ. Здесь прослеживается и еще одна определенная тенденция, которой руководствовался Посидоний в своей формулировке. А именно, если, согласно знаменитому повествованию Гераклида Понтийского у *Цицерона*, Tusc. V 9 (ср. *Ямвлих*, V. Pyth. 58 и другие места, приведенные у *Валена* (Vahlen) к П. ὕψους 35), Пифагор сравнивал философов

как *maxime ingenuum genus hominum* с людьми, которые посещают Олимпию не ради того, чтобы торговать, и не ради того, чтобы состязаться из честолюбия, но исключительно как *φιλοθεάμονες*, дабы созерцать, для Посидония истинно великие люди — это деятельные натуры, не довольствующиеся одной лишь *θεωρία*, но стремящиеся принять участие в битвах этого мира. Как у Климента с его заключительным положением, точно так же и в П. ὅψους мы получаем указание на то, что величие, к которому устремляются эти люди, заключается в *δαίμονιώτερον*, благодаря которому демон в человеческой груди поднимается в божественную сферу (ср. Посидоний у Страбона X 467 οἱ ἄνθρωποι τότε μάλιστα μίμνῃσι τοὺς θεοὺς, ὅταν ... εὐ-δαίμονῶσιν). Похоже на Посидония и то, что в качестве основной черты человеческой сущности представляется восхищение всем, что есть могучего и великолепного как в природе (Нил, Рейн, Этна!), так и в мире духов, и мы охотно допускаем у Посидония мысль о том, что *μεγαλοφροσύνη* находит свое формальное выражение в ὕψος и μέγεθος стиля, к тому же *συγκίνησις*, благодаря коему говорящий непосредственно сопереживает повествуемым событиям, родственно тому «со-движению», благодаря которому, согласно Посидонию, человеческий дух вступает в сношение с бесплотными духами и всемирным духом. Еще высоко ценимый Посидонием Клеанф требовал для *θεῖα μέγεθς* соответствующего высокого стиля, SVF. I 486. 487.

В силу сказанного действительно вероятно, что философское основоположение теории гипсоса следует возводить к Посидонию, что, наконец, и сделал Кюн в своем глубокомысленном сочинении "Ὑψος. Он также верно указывает, что первые импульсы ведут начало еще от Платона, и что, по всей видимости, Посидоний лишь привел его идеи в соответствие со своим образом мысли.

Однако нам следует остерегаться по примеру Кюна (а до него Мутчмана (Mutschmann) Hermes LII 161) преувеличивать влияние Посидония в своем представлении. Если аноним вновь и вновь сравнивает энтузиазм оратора с вдохновением Пифии и экстазом *φοιβόληπτοι*, которые *ἄλλοτρίῳ θεοφοροῦνται πνεύματι* (13, 2, ср. 16, 2 *καθὰπερ ἐμπνευσθεῖς ὑπὸ θεοῦ καὶ οἰονεῖ φοιβόληπτος γενόμενος*, 8, 4 *ὥσπερ ὑπὸ μανίας τινὸς καὶ πνεύματος ἐνθουσιαστικῶς ἐκπνέον καὶ οἰονεῖ φοιβάζον τοὺς λόγους*), то это есть не что иное, как дальнейшее выстроение и реализация платоновских импульсов, не имеющее ничего общего со стоическим учением о пнеуме, согласно которому пнеума есть субстанция человеческой

Кто таким образом следует демону в своей груди, должен тем самым достигать и эвдемонии. Однако восхождение к божеству не означает отхода от земного мира. Человек рожден в этом мире и должен выполнять в нем свою посюстороннюю задачу. Как и сам Бог, великий человек не должен ограничиваться одним лишь мышлением и исследованием, но должен активно и творчески действовать. Если Пифагор, по слухам, сравнивал философов с людьми, пришедшими в Олимпию лишь для того, чтобы созерцать, Посидоний от истинно великого человека ожидал бойцовского настроя. Он определил цель человека как «жизнь, в

души (отзвуки последнего лишь весьма слабо слышны в 9, 13, где также привлекается стоический *tónoç*). Даже когда Посидоний говорил об *adflatus divinus*, движение собственной пневмы оставалось для него решающим. Он никогда не мог обозначить эту высшую *energeia* человеческого духа термином *πάθος*, который у него обозначает воздействие со стороны алогона. Также и для анонима *πάθος* означает движение, при котором исключается господство логоса, например, 20, 2; 33, 5; 24, 2, однако понятие в целом, так же как и его оценка, происходит у него не из философии, а из риторики и эстетики (характерно перечисление *πάθη* 22, 1), равно как и целиком и полностью нестоическое понимание *φαντασία* в 15. Философские и риторические идеи не всегда пребывают у анонима в полной гармонии; однако Кюн недооценивает оригинальность этого уникального для своего времени мужа. Также и предположения Мутчмана S. 186 ff. не имеют под собой твердой основы.

Все, что Евсевий, Theoph. Syg. I 60–62 говорит о творческой силе человека, который в своей историографии (ср. Диодор I 1, 3), в изобразительных искусствах и в создании небесного глобуса подражает Богу (более подробно позже), — всецело проникнуто духом Посидония. Hell. Mensch 278.

О том, что Посидония привлекали также и отдельные практические вопросы, свидетельствует его Τέχνη τακτική (Элиан, Таст. I 2; Аппиан, Таст. I 2). В качестве выдержки из этого сочинения некоторые готовы рассматривать Ἀσκληπιοδότου φιλοσόφου τακτικά κεφάλαια в Laur. 55, 4 (Мюллер (Müller), RE. II 1637). Однако ни в сухом контуре, ни в родственной тактике Элиана (если не считать интереса к математике) ничто духовно не напоминает нам о Посидонии.

которой он в созерцании познает истину и порядок Вселенной и в меру своих сил также осуществляет их». Исходя из этого ощущения, он представил идеальный образ древних мудрецов, объединявших теорию и практику, и этот идеал был для него путеводной звездой в его собственной жизни.

Карл Мюлленхофф, которого наука о древности привела к углубленным занятиям творчеством Посидония, обобщил свое суждение о нем в следующих словах: (*Deutsche Altertumskunde* II 321): «Посидоний — последний греческий писатель большого стиля, муж, о котором ... всякий однажды приблизившийся к нему неизбежно будет говорить с почтением и любовью».

Посидоний — величайший научный ум из всех когда-либо рожденных эпохой эллинизма. Поразительны та уверенность, с какой он владеет самыми различными областями знания, объем материала, собранного им воедино, и высота обзора, с которой он даже самую мельчайшую подробность использует на благо всей картины мира, и уже исходя из последней, в свою очередь представляет в истинном свете. Утерянное со времен Аристотеля единство философии и специальных наук вновь восстанавливается благодаря усилиям его универсального духа.

Однако он стремился и к еще одному, гораздо более высокому единству. Жизнь, в которой он усматривал синтез духа и материи и которую он стремился постичь всеми средствами своей науки, отсылала его назад к единой божественной изначальной основе, от которой происходит и от которой зависит всякая отдельная жизнь. Таким образом наука превратилась для него в религию.

Философия для Посидония была стремлением к знанию о божественных и человеческих вещах и их причинах. Ученым, доискивающимся причин, он оставался и пытаясь найти объяснение гаданию по внутренностям и мантике сновидений. Однако в этом случае нам, пожалуй, не стоит сомневаться: вера в мантику пустила корни в его сердце задолго до того как его рассудок принял ее научное обоснование. И если тот же самый ученый муж, который в столь любовном сосредоточении всюду находил следы единства жизни и сглаживал последовательность ступеней жизни в постепенных переходах, внутри самого человека

допустил возникновение непроходимой пропасти между божественным и животным, то здесь у нас, пожалуй, возникает ощущение, что в данном случае, наряду со стремлением к объяснению природы и к пониманию бытия, едва лишь речь заходит о последних ценностях и об этически-религиозном предназначении человека, обнаруживает себя совершенно иное жизненное чувство. Сколь бы завершено монистической ни выглядела картина мира, данная Посидонием, все же под ее поверхностью нельзя не распознать присутствия двух различных духовных течений. Следует ли нам искать причин этого своеобразия философа в составе его крови — вопрос открытый. В любом случае Посидоний не был столь простой и безыскусной натурой, как трезвый и ясный рационалист Панэций. Однако возможно, что тем с большим успехом отразилось в нем многообразие той жизни, которую он всегда стремился разгадать.





ШКОЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ

Панэций и Посидоний являют собой выдающиеся фигуры, всецело затмевающие не только всех стоиков, но и всех прочих философов своего времени. Насколько глубокое влияние оказал Панэций на духовную жизнь римлян, мы обстоятельно проследим в ходе дальнейшего исследования. Посидоний в своих научных трудах создал сокровищницу, к которой будет прибегать общее образование последующих времен, а также решающим образом повлиял на все мировоззрение поздней античности в целом. Однако при этом не следует упускать из виду одно обстоятельство. Из множества учеников Панэция, которых перечисляет Стратокл, едва ли хотя бы один пошел по стопам своего учителя, а из учеников Посидония, если отвлечься от великих римлян, традиция вообще называет нам лишь троих: Фания¹, издавшего лекции своего учителя, Асклепиодота², который (во многом опи-

¹ Фаний: *Д. Л.* VII 41.

² Асклепиодота мы знаем лишь благодаря «*Naturales Quaestiones*» Сенеки (II 26, 6 auditor Posidonii; точно так же VI 17, 3, где цитируются его *Quaestionum Naturalium Causae* = Αἰτίαι φυσικαί или Αἴτια φυσικά. Также II 30, 1, V 15, 1, VI 22, 1). В II 26, 6 особенно очевидно, что он является сторонником учения Посидония. В VI 14 Сенека, опираясь на Асклепиодота, сперва отвергает (возможно, выдвинутую другим

раясь на Посидония) писал о физических проблемах, таких как возникновение землетрясений, дав тем самым Сенеке импульс и материал для его *Naturales Quaestiones*, и, наконец, внука самого Посидония, Иасона¹, который после его смерти руководил родосской школой. Конечно же, было еще и множество других. Например, Афинодор, о котором мы еще будем говорить, почти наверняка вышел из школы Посидония. Другой, по нашим сведениям, создал эпитому² из его большого труда по метеорологии, которая использовалась вплоть до пятого столетия и весьма скоро была снабжена комментариями Гемина — того самого, который положил в основу своего систематического труда о математике полемическое произведение Посидония против эпикурейца Зенона. Однако мы ничего не слышим о дальнейшей жизни школы на Родосе.

Во всяком случае, если бы мы захотели предположить, что в тот или иной период существовала некая «средняя Стоя», где полновластно господствовал дух этих двух мужей, то это было бы совершенно ложное представление. Панэций и Посидоний

учеником Посидония) теорию, в целом рассматривавшую землетрясение как случай некоего заболевания в теле Земли, содержащем в себе наряду с прочими элементами воду и воздух, а затем сам устанавливает, что в теле Земли есть воздух, объясняя землетрясение локальным сопротивлением, которое вполне может вызваться движением воздуха. Это также в духе Посидония (в 17, 3 Сенека определенно цитирует Асклепиодота, возвращаясь затем к 14 b. *Рейнгардт*, Pos. 160 видит это, но, тем не менее, хочет незаслуженно приписать Асклепиодоту критиковавшуюся им в 14 а теорию. Лакуну в 14, 2 следует поместить перед Нес ut. Возможно, что этот Асклепиодот по примеру Посидония также написал *тактику*, однако ср. об этом выше.

¹ Иасон, согласно Суде, писал лишь биографические и историко-философские труды, а также о Родосе. Напротив, сочинение Βίος Ἑλλάδος принадлежало Иасону Аргосскому.

² Об эпитоме метеорологического труда Посидония. Она используется у Диогена Лаэртского VII 151 ff, П. κόσμου 4, Азцием в «Схолиях к Арату», у Плиния, у физика Арриана и Лаврентия Лиды, ср. Капелле (Capelle), Hermes XL 614, против которого Вилламовиц XLI 157 показывает, что Арриан зависит от Посидония.

ощущали себя стоиками и всегда таковыми считались. Также и внутри самой школы на них не смотрели как на еретиков. Правда, однажды мы слышим о возникновении в Афинах союза панэциан¹; однако, поскольку тут же говорится о диогенианцах и антипатрианцах, то ясно, что речь идет лишь о группах внутри школы. В целом, пожалуй, стоики были даже горды тем, что их собратья по школе приобрели такое значение в Риме и мире. Однако расцвет родосской школы в Афинах был с неизбежностью воспринят как вызов на соревнование. А то, что в обоих мужах жил дух несколько отличный от духа школы в целом, все же весьма ощущалось окружающими. Страбон, сам будучи стоиком, называет Посидония самым богатым знанием среди новейших философов; однако постоянное вопрошание о причинах тех или иных природных явлений представлялось ему чем-то не вполне стоическим и напоминающим ему скорее Аристотеля. В этом своем чувстве географ не был одинок внутри стоической школы, а критику, высказываемую им относительно живого стиля Посидония, мы вновь почти без изменений находим у Сенеки. Но гораздо больше сомнений вызывало, по всей видимости, то, что Панэций и Посидоний в этике поколебали основоположные догмы школы, такие как автаркию добродетели, перетолковав в собственном смысле апатию и даже открыто выступив против столпа ортодоксии — Хрисиппа. Тем самым действительно ослаблялись как способность школы привлекать широкую публику — вспомните хотя бы о таких римлянах, как Катон, — так и ее позиции в борьбе с другими школами. Вообще, Панэций и Посидоний (один — благодаря своей открытости миру и связи с общественной жизнью, другой — благодаря универсальности своих знаний и глубине веры) были слишком великими и своеобразными умами, чтобы подгонять себя под традиционные рамки школы, или, в свою очередь, положить начало школе

¹ Панэциане и т. д.: *Афенай* V 186 а. — *Страбон* XVI 753, II 104 *πολὸν γὰρ ἐστὶ τὸ αἰτιολογικὸν παρ' αὐτῷ καὶ τὸ ἀριστοτελεῖζον, ὅπερ ἐκκλίνουσιν οἱ ἡμέτεροι*, III 147 (*συνήθης ῥητορεία* как у *Сенеки* ер. 90, 20). Автаркия: *Д. Л.* VII 128.

собственной. Традиция должна была инстинктивно и неминуемо начать оказывать сопротивление личности, а школа — жизни.

Именно так стали развиваться события уже в самом близком окружении Панэция. Одним из его ближайших учеников был его соотечественник Гекатон¹, который свой главный труд, точно так же как Панэций небольшое сочинение, посвятил К. Туберону, а значит — вполне возможно, сопровождал Панэция в

¹ Гекатон: *Фаулер* (Fowler), *Panetii et Hecatonis fragmenta*, Bonn 1885; *Гомоль* (Gomoll), *Der stoische Philosoph Hecaton*, Bonn 1933; *Шмекель* S. 290; *фон Арним*, RE. VII 2797. Компаретти предполагает в нем того самого ученика, который согласно Ind. Stoic. 73 был с Панэцием в Риме и умер еще до него. Посвящение П. καθήκοντος Туберону *Цицерон*, Off. III 63. Из книги VII Афинодор Кальв по просьбе Цицерона извлек казуистическую часть, которую Цицерон дает в Off. III 50–57. 63. 89–92. Ср. Cicero de off. III S. 16 ff. 25 ff. 38. При этом в 89: in utramque partem disputant, sed tamen ad extremum utilitate, ut putat (= что он думает об этом), officium derigit magis quam humanitate (там случай с рабом и отцом, совершающим государственное преступление). Труд Гекатона использован также Сенекой в de officiis, из которого Мартин Бракарский извлек свою столь популярную в средневековые формулу vitae honestae, ср. *Бикель* (Bickel), Rh. Mus. LX 505 и Гомоль, который, правда, хочет вывести из Гекатона слишком много (GGA. 1935, 104). Из монографии П. χαρίτων, по всей видимости, происходят фрагменты у Сенеки в de beneficiis (аллегорическое истолкование харит Гекатон цитировал из Хрисиппа, *Сенека* I 3, 9 (подробности далее в главе о Сенеке). Об автаркии *Д. Л.* VII 128. Как Гекатон в учении о добродетели пытался примирить Панэция с Хрисиппом, показывает *Филиппсон*, Philol. LXXXV 358 ff. на отрезке текста Ария Дидима у Стобея II 62, 7–64, 12 (из Гекатона по *Д. Л.* VII 90 f.), правда, вынося при этом неверное суждение о «нетеоретических» добродетелях (GGA. 1935, 108). Неясным остается в этом кратком сообщении тот момент, что нетеоретические добродетели развиваются (ἐπιγίνονται) при опоре на ἐπιστημονικά καὶ θεωρητικά, однако вместе с тем находят признание также и со стороны немудрых (*Д. Л.* 91), которые ведь вообще не имеют никакой episteme. Гекатону принадлежат также многотомные труды: П. τελών, П. ἀγαθών, П. ἀρετών, П. παθών, П. παραδόξων, наконец, по меньшей мере две книги Χρεῖαι, в которых он рассматривал изречения знаменитых киников и стоиков.

Рим, или, по меньшей мере, помог тому войти в окружение Сципиона. Гекатон интересовался исключительно этикой, однако в этой области своими объемистыми трудами он смог приобрести значительное влияние. Из их остатков мы ясно видим, что при определении жизненной цели он опирался на учение Панэция о природных задатках, а его сочинение об обязанностях должно было, по всей видимости, дополнить и продолжить сочинение учителя. Во всяком случае, также и его собственное искусство жизни было рассчитано не только на мудреца.

В одном пункте он пошел еще дальше Панэция. Древняя Стоя рассматривала знание как основу всякой нравственности, однако, давая определения отдельных добродетелей, принимала во внимание лишь практическое действие. Только Панэций по достоинству оценил чистое познание и отнес его как часть фронеzisа к числу главных добродетелей. Поэтому фронеzis он противопоставил в качестве «теоретической» добродетели «практическим», признавая, впрочем, в силу переплетения всех добродетелей, наличие теоретического элемента также и в последних. Это представлялось Гекатону столь существенным, что он соответственно обозначил все четыре главных добродетели как «теоретические», основанные на знании, дабы отделить их от других добродетелей, которые вытекают из них, сами не будучи теоретическими. К ним он причислил (с этой целью он обратился к исконному значению ἀρετή = «лучшее состояние») здоровье, красоту и силу души, которые еще Хрисипп ценил как благие свойства души, и которые Гекатон, видимо, именно по этой причине, стремился органически ввести в этическую систему. При этом, правда, на одну ступень с ними он поставил также и храбрость. Панэций понимал ее как силу сопротивления, истекающую из мегалопсихии, однако рассматривая ее как неотъемлемую составную часть этой последней. Гекатон отделил ее от мегалопсихии и дал ей новое содержание. Еще Панэций со своим безразличием по отношению к терминологии считал доктринаризмом, если Ахиллу — на том основании, что тот не обладает высшим нравственным сознанием — отказывали в храбрости, однако при этом и не усматривая в храбрости «добродетель»

в полном смысле слова. Гекатон, будучи человеком школы, использовал весьма строгую терминологию, и потому создал понятие «добродетели, основанной не на знании» и доступной также и немудрому. Такое понятие Хрисипп в любом случае бы отверг. Сам Гекатон, конечно, усматривал в этом лишь формальное распространение понятия добродетели, которое никоим образом не поколебало бы древнестоиического учения о добродетели. Ибо в остальном он делал все возможное для сохранения ортодоксального учения и опоры на Хрисиппа.

В ключевых вопросах поэтому он даже вступил в открытое противоречие с Панэцием. Автаркию добродетели он непременно желал сохранить, тогда как — согласно собственному учению Панэция — мегалописхия возвышает человека над всеми внешними вещами и превратностями. Также и в психологии мы ничего не слышим о том, чтобы он вместе с Панэцием предполагал алогичное влечение плоти. Вообще его духовный облик был весьма отличен от облика его учителя. Казуистику, всегда протившую Панэцию, он, наоборот, лелеял с видимым удовольствием. В его сочинении об обязанностях вновь один за другим продефилировали все те школьные примеры, на которых упражняли свое остроумие еще Диоген и Антипатр, для каждого из которых он затем вынес третейское решение, исходя из собственного ощущения. Он также твердо придерживался постулата о том, что лишь нравственное есть благо; однако если Антипатр в случае конфликта на первое место ставил обязанность по отношению к ближним, Гекатон вместе с Диогеном обращается к личной выгоде, стремясь оправдать это тем, что забота о собственной личности и семье лежит как раз в интересах сообщества. Он без стеснения делал отсюда вывод, что в случае роста цен можно заставить своих рабов голодать, или что следует сколь возможно долго покрывать даже самое тяжкое преступление своего отца против государства. Живого чувства полиса, столь свойственного Панэцию, у него мы нигде не находим. В одном сочинении о *Харите* он прекрасно провел подлинно греческую мысль о том, что она устанавливает между дарителем и благодарным даропреемником отношение взаимной склонности, при котором важен не

внешний успех, а общий настрой ума, однако вместе с тем смог углубиться в самые мудреные и запутанные вопросы школы. Он также написал многотомный труд о стоических парадоксиях.

Гекатон был самым подходящим человеком для того, чтобы придать воззрениям своего учителя формы, соответствующие духу школы. Поэтому в позднейшей доксографии его часто цитировали как свидетеля в пользу ортодоксального учения. Однако и Сенека охотно использовал его сочинения и любил приводить его высказывания.

После ухода Панэция руководство школой, по всей видимости, взяли на себя совместно Мнесарх и Дарданос¹, старцы, внимавшие еще речам Диогена и, вероятно, замещавшие Панэция во время его путешествий. Мнесарх в психологии опирался на Панэция: это можно видеть из того, что языковую способность и способность рождения он не рассматривал как особые части души; однако он объединил их вместе с чувственным восприятием в воспринимающий «эстетикон», противопоставив его логикону, охватывавшему собой все высшие душевные процессы и мыслившемуся, пожалуй, в духе Хрисиппа, как чистый логос. Все прочее, что нам о нем известно, также согласуется с ортодоксальным учением.

Об истории Стои в следующий период известно лишь очень немного. Мы слышим множество имен, однако не знаем даже,

¹ Материал к последующему у *Целлера* III 1, 589 и 606, *Суземиля* (Susemihl) II 238 ff. — Мнесарх: *фон Фритц* (v. Fritz) в RE. Ind. Stoic. 51 вместе называет афинян Μνῆσαρχος Ὀνησίμω и Δάρδανος Ἀνδρομάχου как учеников Диогена. Диоген Лаэртский, согласно списку, после Диогена говорил о «Мнесархиде», а затем — о Дардане. *Цицерон* de or. I 45 110/109 года: vigebat Panetii auditor Mnesarchus. Однако Ind. Stoic. 53 о Дардане: καὶ οὗτος τὴν Παναθηναίων σχολὴν διαδεξάμενος. Оба [упоминаются] вместе col. 78 и *Цицерон*, Luc. 69. Согласно Нумению у *Евсевия*, Pr. ev. XIV 739, Антиох посещал занятия у Мнесарха. Части души: Doxogr. 615, 6 D. Также *Цицерон* de or. I 83 (лишь мудрый обладает ar te истинного красноречия), *Стоб.* I 179, 6 (отделение преходяего ιδίως ποίον от οὐσία) и I 35, 10 (пневма как πρώτη οὐσία космоса). Об учении Дардана мы не слышим ничего.

кто из них были руководителями школы¹. Азиатский элемент

¹ Диоген Лаэртский, согласно списку, после Панэция уделил внимание еще следующим стоикам: Ἐκάτων· Ποσειδώνιος· Ἀθηνόδορος· Ἀθηνόδορος ἄλλος· Ἀντίπατρος· Ἀρείος· Κορνοῦτος. Были ли схолаρχами оспариваемый эпикурейцем Зеноном Аполлодор (*Цицерон*, N. D. I 93), или Дионисий, который около 50 г. был наиболее уважаемым стоиком (*Tusc.* II 26, по всей видимости тот самый, что упоминается у *Тертуллиана* *Ad. nat.* II 2 в связи со стоическим учением о богах, а также являющийся автором комментариев к Гераклиту *Д. Л.* IX 15 и хрий, там же VI 43?), — никак нельзя сказать с точностью. О Дионисии Киренском позже. Также Леонид с Родоса (*Страбон* XIV 655), некий оспариваемый Филодемом Павсимах (*Крёнерт*, *Kol. u. Men.* 106) и географ Страбон, который в I 41 и XVI 784 признает себя стоиком, много использует Посидония, однако сам философским складом ума не отличается. О римлянах позднее.

Диодот: ср. особенно *Цицерон*, *Luc.* 115, *Brut.* 309, *Tusc.* V 113, *Ad. Att.* II 20, 6 — Антипатр Тирский: *Плутарх*, *Cato* 4; *Страбон* XVI 757; *Цицерон*, *Off.* II 86 (он высказывает сожаление о том, что не нашел у Панэция предписаний о том, как заботиться о своем здоровье и о своих деньгах). Фрагменты его книги П. κόσμος *Д. Л.* VII 139, а также, по всей видимости, 140. 142. 148. — Аполлонид: *Плутарх*, *Cato* 65. 66. 69.

О двух Афинодорах фон Арним в *RE.* II 2045; *Гензе* (Hense), *Seneca und Athenodor*, Freiburg 1893. Еще Страбон XIV 674 называет их вместе, точно так же Диоген Лаэртский в списке. Предполагать третьего носителя того же имени в одно и то же время нет особенных причин. Кордилион: *Плутарх*, *Cato* 10. 16. В Пергаме он, как утверждается, уничтожил в сочинениях Зенона неудобные места (согласно Исидору Пергамскому у *Д. Л.* VII 34). Также занимался вопросом Писистратовой Рецензии ср. примечание на полях *Com. Gr. Fr.* I 20, 29 — Афинодор Кальв шлет Цицерону κεφάλαια, главные пункты относительно коллизии обязанностей (*ad. Att.* XVI 11, 4; 14, 3), которые он, по всей видимости, именно с этой целью и составил. Ср. *Ant. Führer*. S. 7, *Cicero de off.* III, особенно S. 35 ff. (также о *Tranq.* 3 Сенеки). О его деятельности в Тарсе *Страбон* XIV 674 («сын Сандона», Кананит (Kananites) — по названию небольшого местечка Кана), который, согласно XVI 779, был лично с ним знаком и, без сомнения, именно этого Афинодора имеет в виду, когда в I 6. 55, III 173 называет его имя как исследователя приливов и отливов наряду с Посидонием (о

и теперь все еще всецело преобладал. Наиболее заметными являются некоторые из многочисленных мужей, отправившихся в Рим с целью зарабатывать себе на хлеб в качестве публичных учителей или служить в доме какого-нибудь из патрициев в качестве советника в вопросах образования или чего-то в роде домашнего философского капеллана.

Так, Цицерон принял в свой дом многосторонне образованного Диодота (тот еще в годы его юности познакомил Цицерона

дыхании моря р. 173 согласно Посидонию, *Рейнгардт*, KuS. 58). Этот знаменитый Афинодор наверняка имеется в виду и у *Сенеки*, Tranq. 3. 7 и *ep.* 10, 5, и его не следует отрывать от Кальва. Одно его письмо к Октавии есть у *Плутарха*, Publ. 17. По всей видимости, ему также принадлежат и сочинения о Тарсе, Π. σπουδῆς καὶ παιδείας (*Гензе*, Rh. M. LXII 313), высказывание о Сараписе у *Клименты*, Protr. II 48, а также критика аристотелевского учения о категориях, которое было развито Корнутом (Корнутово πρὸς ἠθηνόδορον ἀντιγραφὴ не было собственно «ответом», но всего лишь дополнением с некоторыми поправками с принципиально той же точки зрения) и неоднократно упоминается у Порфирия и Симпликия (*Penne* (Reppe), De L. Annaeo Cornuto, Leipzig 1906, 18 ff. 76 ff.).

Арий Дидим, согласно эпитоме Диогена Лаэртского, считается стойком. *Светон*, Aug. 89; *Плутарх*, Anton. 80 и *Apophth.* 207 b (где *Нахштедт* (Nachstädt) приводит параллельные места). Утешительное послание к Ливии: *Сенека*, Ad Marc. 4. 5 (ut opinor 4, 3 намекает на то, что цитата приведена не дословно; отчетливо стоическое предостережение от ἀποστρέφεσθαι τὸν λόγον, которое побуждает Сенеку дать в сар. 2 контрастный образ. Друг также и Мецената, *Элиан*, V. h. XII 25. Согласно Суде, еще при Августе стойк Теон из Александрии написал μετὰ Ἀρείου (он, следовательно, верно назвал его) комментарий к Φυσιολογικῇ εἰσαγωγῇ Аполлодора (о Τέχνη ῥητορικῇ позже). Суда называет еще одного стойка Теона из Антиохии, который написал апологию Сократа. Еще один стойк Теон из Титору *Д. Л.* IX 82. С Ареем у *Стобея* II 46. 76 тесно соприкасается Герофил περὶ Στωικῆς ὀνομάτων χρήσεως.

В списках совпадающих имен *Диоген Лаэртский* II 104 в качестве стойков называет еще двух Теодоров (Theodoroí), а в IX 56 — одного Протагора, однако нельзя сказать с уверенностью, происходят ли эти сведения еще от Деметрия Магна, или нет.

с философией, выполняя вместе с ним риторические и диалектические упражнения, а также давая ему уроки математики) и заботился о постепенно слепнушем ученом до самой его смерти, наступившей в 59-м году. Катон своим советником имел ученика Стратокла Антипатра Тирского, который наряду с другими сочинениями написал дополнение к труду Панэция об обязанностях и умер, немного не дожив до 44 г. В последние часы рядом с Катонем, кроме одного из перипатетиков, был и стоик Аполлонид; с ними он обсуждал вопрос о нравственной оправданности самоубийства. Ближе всего, однако, стоял к нему Афинодор Тарсийский, первоначально заведовавший библиотекой в Пергаме, однако в 67 г. по настоянию Катона отправившийся с ним в Рим и остававшийся при нем до самой смерти.

В Риме этот Афинодор получил прозвище «Кордилион» («человек с опухолью»?)¹ в отличие от «лысого» Афинодора Кальвуса, которого официально звали сыном Сандона и который в это же самое время жил в Риме, также будучи родом из Тарса. Он в 44 г. собрал для Цицерона материал о коллизии обязанностей, который мы можем видеть в третьей книге *De officiis*. По-видимому, именно он и был тем самым человеком, который в качестве ученика Посидония продолжил его исследования о приливах и отливах. Позднее он взял на себя заботу об образовании Октавиана (последний всецело ему доверял). В своей этике Афинодор вместе с Антипатром ставит на первое место обязанности перед сообществом, возникающие у нас вследствие нашей причастности к человечеству, и противопоставляет их личной выгоде, выдвигаемой на передний план Диогеном и Гекатоном. Однако того внутреннего отношения к полису, которое свойственно Панэцию, у киликийца нет. В лекциях республиканской поры он принципиально признавал в качестве обязанности служение государству, однако при этом скорее предостерегал от занятий политикой, которая легко может испортить характер, и его личная склонность отдавала предпочтение спокойной жизни ученого. Но когда он, будучи уже в годах, вернулся на родину (здесь

¹ Вопросительный знак — авторский. — Прим. перев.

он умер 82 лет от роду), он все же использовал свое влияние на Августа для того, чтобы избавить Тарс от скверного демагога и добиться для города налоговых послаблений.

Собственным придворным философом Августа был александриец Арий Дидим, стоик, о чьей либеральной философской позиции мы будем говорить позже. Даже по прошествии столетий все еще продолжали рассказывать истории о том, что Август пощадил Александрию не в последнюю очередь ради Арея. В 9 г. до Р. Х. Арий направил Ливии после смерти ее сына Друза утешительное послание, в котором торжественным тоном увещевал ее при занимаемом ею высоком положении не предаваться безудержному горю.

Так что стоики в этот период достигли довольно значительного практического влияния. Гораздо меньше творческих достижений в области теории. Здесь они в целом ограничивались поддержанием традиции. Ученик Панэция Стратокл написал первое сочинение, специально посвященное истории школы. Несколько позже Аполлоний Тирский¹ опубликовал труд, охватывавший собою все биографии, снабдив его списком произведений из школьных архивов. Для занятий было создано множество учебных пособий, которые в то же время могли использоваться в целях пропаганды: сопоставления определений в форме справочников-руководств, обзоры мнений глав школы по важным вопросам, материал для собственной защиты и арсеналы для борьбы с другими школами, практические данные для разъяснений по отдельным темам. До нас дошли различные варианты беглых очерков по стоической этике². Также и для

¹ Аполлоний: *Страбон* XVI 757 μικρὸν πρὸς ἡμῶν Ἀ. ὁ τὸν πίνακα ἐκθεῖς τῶν ἀπὸ Ζήνωνος φιλοσόφων καὶ τῶν βιβλίων. На основании фальсифицированных писем (Д. Л. VII 7–9, который использует их также и в других местах) он дал для Зенона новую, неверную хронологию.

² Очерки стоической этики у Ария Дидима (*Столб.* II р. 57–116) и Диогена Лаэртского VII 86–131 совпадают, как в своем построении (рубрики ἀρετή, ἀγαθόν, ἀδιάφορον и προηγμένον, ὁρμή πάθος, σοφοί и φαῦλοι, иначе у *Диогена Лаэртского* VII 84), так, зачастую, и дословно. Поместил ли Арий выведение телоса из ойкейосиса, которое Диоген

очерка стоической логики, которую Диокл Магнезийский дал в своей истории философов (Д. Л. VII 49–82), материал ему, по всей видимости, был предоставлен самой школой. В то время был продолжен вплоть до современности сводный труд Теофраста о теориях натурфилософов, и в частности, в нем были подробно и обстоятельно представлены новые воззрения Посидония. Внутри школы в доксографии Панэция и Посидония фиксировались также и отклонения от общей линии. Однако, когда говорили о стоиках вообще, имели в виду официальное учение, в том виде как он было формально закреплено Хрисиппом и защищено Диогеном и Антипатром от нападок Карнеада. Это и есть то самое «стоическое учение», с которым спорит такой муж, как Антиох Аскалонский. Также и Цицерон — хоть и привлекает в изобилии сочинения Панэция и Посидония, — однако, когда

предпосылает в 86–89, в другом месте, или же оно при эпитомировании было утрачено, — сказать невозможно. Зато у него есть особый раздел, посвященный телосу и эвдемонии 75. 7–78, 6. Определения о *ὁρίῃ* вытеснены у *Диогена* 110 замечанием о частях души. В качестве его источника Диоген Лаэртский прибавляет листок с примерами из отдельных авторов, а также дополнения (начиная со 125). Арий в частности расширяет заключение парадоксами, извлеченными из сочинений *Хрисиппа* (116, 11), и заменяет р. 62, 7–64, 12 краткие сведения об антаколюции добродетелей на более подробное представление, в котором он опирается на Гекатона (ср. *Филиппсон*, *Philol.* LXXXV 358 ff.) и которое лишь мимоходом упоминается Диогеном в 90.5. Основа для целого, таким образом, должна была быть заложена еще до Гекатона. Панэций и Посидоний, если не считать добавлений Диогена и вкладыша у Ария р. 63, 26, игнорировались, учение Диогена и Антипатра привлечены у Ария р. 79. 83. 84 (ср. *Д. Л.* 105). 86, 13. Именно из этого пособия заимствованы сопоставления дефиниций добродетелей и аффектов, которые использованы также у Псевдо-Андроника и *Цицерона*, *Tusc.* IV, SVF. III 262 ff. 391 ff. Истолкования Зенонова определения телоса у *Стобея*, II р. 75 и *Климентя*, *Strom.* II 129 ff. Материал для борьбы школ: выше стр 11; также опытные доказательства мантики, *Цицерон* *Div.* I 39, II 144. схолии о бедности и т. д. (не только стоические) *Цицерон*, *Tusc.* III 81. О новой переработке Теофрастовых *Φυσικῶν δόξαι* в *Vetusta Placita*. О *Цицероне*, *Fin.* III S. 95.

у него Катон в третьей книге *De finibus* развивает стоическую этику, он следует руководству, в целом соответствующему точке зрения Антипатра. Так он мог поступать лишь в том случае, если это сочинение ни в коем случае не было давно устаревшим, но и поныне сохраняло официальную значимость и удерживалось в школьном употреблении.

Цицерон полагает основание для своего сочинения о законах, развивая существующее стоическое учение¹. Он выводит его из сущности общего для Бога и человека логоса, который от природы ведет всех людей во взаимной склонности друг к другу, а также крепко связывает их в правовом сообществе космополиса. Справедливость есть поэтому не что иное, как осуществление природосообразной жизни, в которой исполняется человеческое предназначение, независимо от того, — говорит напоследок Цицерон, — искать ли его в наслаждении природными вещами, или в жизни, в которой человек рассматривает природу как закон и норму и делает все для удовлетворения ее требованиям. К этому второму истолкованию стремится все рассуждение, и — должно быть — сочинение, положенное в основу Цицероном, также склонялось в его пользу. Оно глубоко родственно определению жизненной цели, данному Антипатром, и с точкой зрения

¹ В период написания Legg. I Цицерон в целом считал себя сторонником Академии Антиоха. Однако §§ 37–39, где он признает себя таковым, безо всякого сомнения включены в ход мысли документа им же самим, а 54. 55 он вкладывает именно потому, что отклоняется в этой книге от Антиоха, совершенно иначе определявшего телос (Fin. V 26) и в то же время никогда не смог бы одобрить определение цели Антипатра, или хотя бы сформулировать ему альтернативу, как это сделано им в 56. В II 17 Цицерон определенно говорит, что на сей раз он не следует Платону. Поэтому совершенно невозможна концепция, представленная Хойером (Hoyer), Рейтценштейном (Reitzenstein) (Festschrift für Mommsen, Marburg 1893) и Тейлером, Neuplaton. 44, о том, что Антиох послужил для Цицерона источником. Источник Цицерона подходил к вопросу исходя из взаимосвязи этики в целом. Для ортодоксальной точки зрения показательны I 31. 32 (аффекты как суждения, отсутствие алогона, ср. SVF. III 229. 229 а) и 29 (абсолютное равенство людей). GGA. 1930, 148.

Антипатра согласуется воззрение всей книги в целом. Ибо в ней преобладает чисто интеллектуалистическое понимание человеческой души, и она исходит из абсолютного равенства всех людей; эмпирические различия она — вместе с Антипатром — выводит исключительно из постепенно наступающего упадка логоса, нисколько не думая при этом о дифференциации по физическим и этнографическим условиям, которая не подлежала сомнению для Панэция и Посидония. Также и в том, что касается учения о природном праве, нам следует полагать, что официальное учение Стои во времена Цицерона в целом остается на точке зрения Антипатра.

Даже в учении об аффектах, где Посидоний резко выступал против Хрисиппа, Стоя оставалась верна интеллектуалистскому основоположному воззрению, довольствуясь (как показывает третья и четвертая книга «Тускуланских бесед»¹ Цицерона) лишь частичными преобразованиями, учитывающими критику

¹ О Tusc. III. IV Hermes XLI 321, *Раббоу* 142 ff. 186 ff. (также GGA. 1916, 549) и *Филиппсон*, Herm. LXVII 245, с которым я ныне согласен в том, что переработка Хрисиппова учения восходит не к Антиоху — III с 25 есть добавление Цицерона, — но к младшей Стое. Стобей (SVF. III 394) даже определяет λύπη и т. д. как συστολή ἀπειθής λόγῳ и добавляет: αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν и т. д., *Цицерон* III 25 определяет аффекты как мнения, однако ранее говорит: est igitur causa omnis in opinione, ср. 61, *Филиппсон* 252; ср. *Д. Л.* VII 114: ἡδονή ἐστὶν ἄλογος ἑπαρσις ἐφ' αἰρετῇ δοκοῦντι ὑπάρχειν (другие дефиниции сокращены). И даже внутри самой школы формулировка совершенно не обязательно должна была быть единой. opinio magni praesentis atque urgentis mali III 61, ср. 28. Обязательность: III 61 ff. (при этом указание Посидония на σοφοί и προκόπτοντες умело обращено против него самого, *Раббоу* 157 ff.). О времени и praemeditatio III 52–55 (56–59 *Цицерон* приводит в целях теоретического доказательства того, что уже одно лишь указание на примеры способно помочь человеку не слишком переоценивать размеры несчастья). С этим связано также и то, что гесепс, πρόσφατος теперь в большей степени представляется как признак несчастья, а не только лишь doxa (*Раббоу* 153, ср. GGA. 555. Возможно, что иные из этих нововведений берут свое начало еще от сочинения Гекатона П. παθῶν (*Д. Л.* VII 110).

Посидония. Были сохранены определения аффектов как суждений, однако в духе Зенона их интерпретировали таким образом, что ими лишь в качестве причины задается существенный для возникновения аффектов момент, тогда как собственно процесс аффекта заключается в изменениях душевной пневмы. Своеобразие аффектов-суждений определяли точнее, внося в их дефиницию тот признак, что представляемое благо или зло должно быть достаточно значительным и свежим (*frisch*), чтобы сообщать движение нашему совокупному логосу. Отстаиваемое Хрисиппом убеждение об обязательности (*Pflichtm igkeit*) аффекта было защищено от нападков Посидония и получило дальнейшее обоснование. Самую большую трудность представляло прекращение аффекта, ибо сам Хрисипп признавал свою неспособность дать удовлетворительное объяснение с чисто интеллектуалистской точки зрения. Так что его сторонники ограничились тем, что по возможности отодвинули этот вопрос на задний план и с тем большей силой пытались показать, что смягчающее действие времени следует объяснять рационально, ибо оно (так же как и мысленная подготовка к будущему несчастью, *praemeditatio*) препятствует переоценке зла. В терапии уже сам Хрисипп был настолько терпим, что здесь не потребовалось никакого принципиального изменения. Признанное Посидонием алогичное влечение плоти было всецело отвергнуто.

Лишь в одном месте в этих кругах была предпринята попытка существенного преобразования древнестойического учения. В то время как, согласно последнему, разумная душа при своем рождении хоть и имеет способность к образованию понятий, однако подобна совершенно неисписанной вощенной дощечке, получающей свое содержание лишь вместе с опытом, Цицерон в первой книге *Законов* предполагает, что человек уже при вступлении в жизнь имеет в своей душе понятия о всех вещах, конечно, еще не в готовом и ясном виде, однако уже «заложенные в ней» и «смутно предначертанные» (*inchoatae, adumbrate intelligentiae*¹).

¹ Подробнее об *inchoatae intelligentiae* см. Grundfragen S. 97 ff., (где я предположил изменения, внесенные Цицероном), а также *Бонхёффер* (Bonhöffer) I 208 ff. *Цицерон*, Legg. I 26. 27. 59 (quoniam principio rerum

Нельзя исключить возможности того, что Цицерон сам, памятуя о хорошо известном ему платоновском учении об анамнесисе, предпринял это преобразование, естественное для него и с точки зрения риторики. Ибо последняя из учения Хрисиппа о *prolepseis* — понятий, спонтанно из опыта природы образующихся у людей — вывела требование, что оратор с помощью четкого деления и определения должен выявлять и прояснять имеющиеся у его слушателя смутные понятия, и это воззрение вполне привычно и употребительно у самого Цицерона. В этом же направлении могло действовать и стремление к непосредственной достоверности, бывшее у римлян в крови. Однако, пожалуй, гораздо более напрашивается предположение, что он также и здесь идет по стопам того младостоического автора, которому обязан учением о природном праве. Почва для этого нововведения была подготовлена в Стое с тех пор, как Посидоний свел непосредственную достоверность логических и математических аксиом к тому, что они еще до всякого опыта даны в сущности логоса. Все же отсюда был еще большой шаг до учения о «заложенности» отдельных понятий в душе уже при рождении, и весьма странно, что стоик, в общем всецело придерживавшийся рамок официального учения, решился на подобное сближение с платоновским учением об идеях, в действительности означавшее разрыв со строгим сенсуализмом. Понятным это становится лишь если

omnium quasi adumbratas intelligentias animo ac mente conceperit). Tusc. I 57 определенно отсылает к учению об анамнесисе Менона и Федона. Относительно риторики ср. Part. or. 123, Top. 31, затем также Tusc. IV 53. Под влиянием Legg. I находится Fin. V 59. — Религиозная окраска Legg. I 21–25 (начало 24 оформлено самим Цицероном), II 8–11 (10 *lex vera atque princeps apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Iovis*, 11 *divina mens summa lex est*, ср. I 18 *eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est*. Rep. III 33, напротив: *est vera lex recta ratio naturae congruens*, что, правда, Цицерон позднее формулирует так: *unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor*). — *Гейнеманн* II 252 ff. (неверно предполагает Посидония в качестве автора); *Тейлер*, Neuplaton. 47 («Антиох»).

предположить, что, по всей видимости, сочинения Платона (с тех пор как Панэций и Посидоний ввели обыкновение непрестанно на них ссылаться) обрели популярность и среди прочих стоиков: их стали широко читать и изучать. Даже Катон в свой смертный час обратился к *Федону*.

С этим, по всей видимости, связана и более интенсивная религиозная окраска учения о природном праве, в том виде, в каком Цицерон развивает его в той же книге. Он исходит из божественного возникновения человеческой души, и закон разума есть для него не что иное, как Дух Божий, который человеку надлежит в себе развить. Такие формулировки, однако, не означают существенного изменения по сравнению с позицией древней Стои; они лишь по ощущению выходят за ее пределы.

Как, с другой стороны, теперь уже и в Академии наметились течения, поведшие к сближению между «сократическими» направлениями, мы проследим в следующем разделе. Школьные войны между ними не прекращались; однако гораздо более ожесточенными все же были дебаты, начавшиеся в результате конкурентной борьбы с эпикурейцами и растянувшиеся на целые поколения.

Поскольку развитие математики видимым образом угрожало основам атомистики, уже ученик Эпикура Полиан¹ сделал попытку доказать, что последняя в научном смысле несостоятельна. По этому вопросу разразился острый спор между эпикурейцем Деметрием из Лаконии и учеником Антипатра Дионисием из Кирены. Деметрию поспешил на помощь его товарищ по школе Зенон, тем самым вызвав появление ответного сочинения Посидония, который укрепил логические основы математики и устранил сомнения в убедительности ее подходов. Вновь поднятый на

¹ Деметрий из Лаконии, старший школьный товарищ Зенона из Сидона (*Κρῆνερτ*, Kol. u. Men. 100–125), написал *Πρὸς* (не *против*) *Πολυαίνου ἀπορίας* и *Π. γεωμετρίας*. Против него, согласно Ind. Stoic. 52 Дионисий Киренский (ученик Панэция и *γεωμέτρης ἄριστος*). Его Schol. Arat. p. 150 M. называет вместе с Посидонием. О величине Солнца еще Дионис и Зенон у Филодема, Π. οὐράσιων 10, 1 ff. 14, 35 а также *Деметрий*, Par. 1013 (*Κρῆνερτ*, там же 114).

шит эпикурейцами тезис о том, что Солнце по размерам таково, каким кажется, а следовательно, имеет приблизительно один фут в диаметре, Посидоний воспринял настолько серьезно, что счел нужным опровергнуть его в специальном сочинении.

Полемика Карнеада вынудила эпикурейцев к созданию собственной диалектики в качестве фундамента своей системы¹. Однако стоическую и перипатетическую силлогистику они отвергли, оставив нетронутой лишь индукцию, которая из соответствия эмпирических признаков делала вывод о неизвестном общем. Дионисий оспорил также и это учение, указав, что индукция, стремящаяся открыть неизвестное, всегда неполна и никогда и ничего не выводит с необходимостью, а доказательную силу заключение получает лишь благодаря логическому соединению частей. Также и здесь борьба шла с переменным успехом, и Филодем в приложении к лекциям своего учителя Зенона и Деметрия тщательно сохранил для нас все аргументы за и против. Вообще все сочинения Филодема, целиком и полностью жившего школьными битвами, пронизаны полемикой против Стои. Он критикует взгляды Аристона и Кратета на поэзию²; он извлекает

¹ Спор вокруг *μετάσσις καθ' ὁμοιότητα* и силлогистического заключения известен благодаря Филодему, Π.σημεϊώσεων (ed. Gomperz, Herkul. Studien 1865), который, согласно его собственным оставшимся после него сочинениям, а также сочинениям Бромия, сопоставляет лекции Зенона с лекциями Деметрия; Филиппсон, De Philodemi libro qui est π. σημεϊων καὶ σημεϊώσεων, Berlin 1881, и RE. XIX 2451; Шмекель, Mittl. Stoa 337 ff. и Posit. Phil. I 389 ff. Логическое соединение, при котором конрадикторная противоположность заключительного вывода исключена посылками, и вместе с А снимается также и В (ὁ κατ' ἀνασκευὴν τρός), Дионис обозначает также и как ἴδιον σημεϊον — термином, рожденным в споре вокруг критерия для φαντασία οἷα οὐκ ἂν γίνοντο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος (Цицерон, Luc 34. 101. 103). Для древней Стои σημεϊον — это аксиома. Различение воспринятого лишь из опыта, «гипомнестического», и «эндейктического» (употребленного в силлогизме) знаков также происходит лишь из Академии.

² О полемике Филодема против Аристона и т. д. см выше к стр 54 строка 3 и стр. 163 2 абз. Также сравни *Κρένην* там же 112 и обзор у Филиппсона в RE. XIX 2450 ff. Близко родственно Филодему, Π. εὐσεβείας

на свет сочинения Диогена о риторике и музыке, чтобы опровергать в них постулат за постулатом с такой педантичностью, что невольно приходит на ум мысль о том, как учащиеся могли выдерживать такое на лекциях; и в частности свои теологические воззрения он развивает в постоянной полемике со Стоей. Естественно, что борьба продолжалась также и в области этики. Правда, самое существенное чаще всего было давно предвосхищено предшественниками, и дебаты вырождались в мелочные перепалки, которые вне школьных стен едва ли кого-нибудь могли интересовать и редко блистали новизной. Мировоззренческая притягательность Стои не пострадала в результате этой критики. К ней все еще обращалось большинство тех, кому не могли принести удовлетворения эгоизм и жизнь удовольствий.

Борьба риторики и философии за юношеское образование с новой силой разгорелась на римской почве¹. Претензия раторов на уместность их методики также и в подходе к тезам, общим вопросам, вызвала такой интерес, что во время визита Помпея Посидоний избрал этот спорный вопрос темой своей лекции. Однако тем самым риторика практически предоставила доступ в свою сферу философским содержаниям. Ибо ритор, обсуждавший этические темы, был вынужден делать заимствования в философии. В эпоху цезарей Теон в своих *Progymnasmata*² в

Цицерон, N. D. I 26–42. О полемике Филодема против стоической теологии в П. θεῶν I Дильс (Diels), Abh. Berl. Akad. 1915, 55 (в частности вновь против Дионисия Киренского), о полемике Деметрия Крёнерт 112. Полемика против стоической πρόνοια в Рар. 1670 (Филиппсон, Symb. Osloenses XXII 25). С обеих сторон прибегали даже к тому, что подделывали письма к главам супротивных школ (Д. Л. X 3, Athen. 611 b), в чем принимал участие стоик Диотим или Теотим, Крёнерт 22. — Интересно, что Филодем, насколько нам известно, обращал свою полемику лишь против официальной Стои, а отнюдь не против Посидония.

¹ Кролль в RE Suppl. VII 1083 ff.

² Теон, Progymn. 123, 7 ff. 126, 3 ff., ср. 120, 15. Теону поэтому необязательно быть стоиком (Квинтилиан IX 3, 76 — всего лишь конъектура), однако он может быть тем самым Теоном, который, согласно Рар. dell' Università di Milano 1937, p. 17 ff., во времена Адриана присылал

качестве примеров тез приводил вопросы о том, может ли мудрый участвовать в политике, и существует ли предведение, — довольствуясь в основном тем, что переводил на язык риторики стоические аргументы; и Цицерон, по всей видимости, не был единственным, кого привлекла возможность испробовать свое ораторское мастерство на таком трудном предмете как стоические парадоксии. Также и в теоретическом преподавании — в вопросе о конфликте между нравственностью и

стоические книги философу Гераклиду, ср. *Филиппсон*, Symb. Osloenses XXII 20. О Теоне *Штегеманн* (Stegemann) RE. V A 2037. — К Парадокса Цицерона ср. *Плутарх* "Ὅτι παραδόξοτερά οἱ Στωικοὶ τῶν οἰητῶν λέγουσιν и *Hermes* LXXXIV 2. Об utile и honestum постановка проблемы всецело согласная с Посидониевой у *Цицерона*, Part. or. 66, о добродетелях там 76 ff.; однако подобным образом уже в «Риторе», которому автор следует в ad Her. III 2–7 (вполне в стоическом духе, например, определение iustitia 3) и *Цицерон*, Rhet. II 156–176. Об аффектах Part. or. 9. 35, ср. *Войт* (Voit), Δεινότης, 1934, 134 (также *Анон. Seg.* 224). — Диалектика: *Цицерон*, Brut. 309 (в de or. II 157 говорит *Антоний*). Под dialectici Цицерон понимает специально стоиков, Or. 113, ср. *Валлис* (Wallies), De fontibus Topicorum Ciceronis, Halle 1878, 10, который демонстрирует стоические элементы в Топике Цицерона (и без особенного основания задается мыслью о посредничестве *Антиоха*). Об учении о причинах Top. 58 ff. (causae efficientes, разделенные на αὐτοτελεῖς и quae adiuvare velint, и non natura sua efficientes, которые суть отчасти ἀργαί, как пространство и время, а отчасти adiuvantes = прокатарктикаί), Grundfragen 107. О семи силлогистических фигурах в 53–57 *Шмекель*, Pos. Philos. I 539. — Тавриск: *Секст*, Math. I 248; NGG. 1933, 82; *Струкс* (Stroux), De Theophrasti virtutibus dicendi 1912, 92. — Подлинность цитат из Бытия 9:9 показал *Мутчманн*, *Hermes* LII 161 ff. — О стоическом идеале, согласно коему риторика есть ἀρετή, а оратор есть πανάρετος (*Диог. Вав.* 111. 117, *Мнесарх* у *Цицерона* de or. I 83), наряду с критикой его далекости от жизни *Цицерон* de or. III 65. 66 (ср. 55), в разделе, в котором он разворачивает свой идеал, исходя из импульсов, полученных им от Академии (145) (sapientia iuncta eloquentiae 142). Исторический взгляд 56–68 здесь, по всей видимости, согласно *Антиоху* (ср. 67 о *Полемоне* и *Аркесилае*; десять αἱρέσεις *Панэция* — изменено в частности путем исключения эпикурейцев из сократики).

пользой, равно как и в учении о добродетелях и аффектах — риторы охотно опирались на Стою. Стоическая диалектика с ее четкими понятийными определениями и ее строгим методом доказательства считалась своего рода «сгущенным красноречием», и ее изучали в качестве ни больше, ни меньше, чем подготовительной школы ораторского мастерства. Собственная риторика Стои, учившая говорить лишь истину, также и теперь была малопригодна для практики. Все же столь влиятельное в риторике учение о трех родах стиля впервые встречается нам у стоика, ученика Кратета — Тавриска. Еще гораздо более глубокое значение имеет тот факт, что самый одухотворенный ритор, автор сочинения о возвышенном, кладет в основу своей теории философскую мысль о том, что человек, помещенный божеством в мир, чтобы восхищенно созерцать его дела и быть его сотрудником, от природы несет в себе стремление к великому и «демоническому», — что величественное умонастроение, мегалофросиния, находит свой естественный отзвук в возвышенном стиле, и что лишь тот оратор захватывает своих слушателей и наполняет его своим собственным духом, который сам «двигаем» великими вещами и заставляет своих слушателей сопереживать им. Здесь явственно просматриваются импульсы, полученные от Посидония, и хочется думать, что именно в его сфере эллинский ритор усвоил себе широту горизонта и непредвзятость взгляда, позволившие ему в словах: «И сказал Бог: „Да будет свет!“ И стал свет», — увидеть возвышенное выражение для возвышенного представления о божественном всемогуществе. Постулат о том, что истинный оратор есть мудрец, по-прежнему оставался парадоксом, над которым смеялись. Однако Цицерон признавал, что за этим определением скрывается идеальное видение оратора. Он развил свой собственный идеал из глубоко личного восприятия, при этом получая позитивные импульсы лишь из Академии. Однако не случайно, что образ оратора, который — всецело живя в среде практической жизни — владеет всем знанием своей эпохи, формально выглядит как живое дополнение стоического образа мудреца.



СТОЯ КАК ВЕДУЩАЯ СИЛА В ФИЛОСОФИИ

Эпикурейство и дальше не переставало приобретать себе новых сторонников, однако из-за его презрения к благам общего образования и неприятия активного участия в общественной жизни ему было не под силу оказать определяющее влияние на духовный настрой эпохи. Тем более сильно было влияние сократической философии, а в ее рамках в первом столетии ведущая роль все более очевидным образом выпадала на долю Стои.

Ее догматизма не смогла серьезно поколебать даже превосходящая диалектика Карнеада. Слишком сильна была естественная вера в достоверность чувств и в то, что эти последние дают нам твердое основание для практического действия. Указание Карнеада на субъективно достоверное представление тем меньше могло служить удовлетворительной заменой, что сам он по всему своему темпераменту был человеком критики и полемики, не склонным к позитивному построению. Это очень хорошо понимали даже в его собственной школе. Вскоре в Академии начались расхождения мнений и оживленные дебаты по вопросу о правомерности строгого скепсиса, которые при втором преемнике Карнеада — Филоне из Лариссы¹ — привели к тяжелому кризису.

¹ Филон: Ind. Acad. 33 f., фон Фритц в RE. О его позитивных склонностях, кроме занятий риторикой, свидетельствует его понимание

Сам Филон стремился быть учителем практического жизненного искусства, и поэтому заранее склонялся к более мягкому скепсису. Однако — будучи уже стариком, когда около 88 г. в начале Митридатовой войны ему пришлось бежать из Афин в Рим, — он предпринял весьма значительную перемену направления, обоснованную им в двухтомном сочинении. Он исходил из того, что — согласно предположению самого Карнеада — субъективно достоверное и всесторонне проверенное представление будет в основном верным также и в объективном плане, и спорил со Стоей лишь относительно существования каталептического представления, абсолютно точного и несомненного, поскольку данным образом оно может исходить лишь от этого единственного объекта. Однако этот зеноновский признак был еще не известен Платону и поздней Академии. Следовательно, совершенно спокойно можно говорить в их духе о каталепсисе, о постижении вещей; при этом нужно лишь оговорить, что не существует безусловно достоверного признака соответствия представления и объекта, а потому не исключается также и ошибка. Карнеад, говоря о субъективном критерии, имел в виду именно это и ничто иное.

Конечно, это новое воззрение не только противоречило всему, чему до сих пор учил Филон: оно набрасывало покров и на саму проблему, а попытка возвести его к Карнеаду представилась давнему ученику и сотруднику Филона — Антиоху Аскалонскому — настолько бесчестной, что он порвал со своим учителем и опубликовал против него острое полемическое сочинение.

философии как искусства врачевания души в Διαίρεσις этики у Ария (Стоб. II 39, 20 ff.). О труде Филона и его приеме Антиохом Цицерон, Luc. 11. 12. (согласно Антиоху Сосу, который, по всей видимости, был диалогом, ср. Гирцель (Hirzel) III 251 ff., Сос — персонаж диалога? или же здесь излагалось его воззрение?). Новая точка зрения Филона в особенности у Цицерона, Luc. 18 и Секста, Pyrrh. hyp. I 235, его концепция о том, что, согласно учению Карнеада, достоверное представление ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν содержит в себе истинное, Секст, Math. VII 175 и Цицерон, Luc. 36. Согласно Ind. Acad. 33, Филон также посещал лекции стоика Аполлодора.

Антиоху¹ не было свойственно то сильное личное жизнен-

¹ Антиох: О его жизни самое последнее — Анна-Мария Людер (Annemarie Lueder), *Die philosophische Persönlichkeit de Antiochos von Askalon*, Göttingen 1940, 1 ff. (также и более ранняя литература). Слушал ли Мнесарх, согласно Нумению у *Евсевия*, Рг. ev. XIV 739 с и *Августину* contra Acad. III 41, еще ранее того, Соса, а затем весьма долго [учился] у Филона и даже писал в его духе (*Цицерон*, Luc. 69), однако со временем усомнился в скепсисе (там же, III). По всей видимости, вместе с Филоном около 88 г. отправился в Рим, вскоре получил приглашение от Лукулла сопровождать его и вместе с ним в 87/86 г. пребывает в Александрию, где и получает письмо *Филона* (Luc. 11). По всей видимости, становится схолархом сразу же после смерти Филона. В 79/78 г. Цицерон посещает его занятия, вместе с Атикком, склонявшимся к эпикуреизму, и М. Писоном, тяготевшим к Ликею, ср. особенно Brut. 315 и введение к Fin. V. Служит Афинам в качестве посла, *Ind. Acad.* 34, 36. Он едва ли принимал участие в походе Лукулла против Митридата в 73 г., однако был при Тигранакерте (*Плутарх*, Luc. 28) и умер вскоре после этого, *Цицерон*, Luc. 61, *Ind. Acad.* там же. Поскольку на момент своего конфликта с Филоном он был уже сенексом (*Цицерон*, Luc. 69), едва ли он родился после 140 года.

Из лекций и сочинений Антиоха Цицерону были вполне привычны восходящее к Карнеаду разделение философских систем по их учениям о телосе (как у Варрона по Августину, С. D. XIX 1–3), а также историко-философские конструкции и суждения Стои. Он упоминает о них при каждом удобном случае; однако на этом основании у нас далеко еще нет права вместе с *Хоером* (Hoyer), *De Antiocho Ascalonita*, Bonn 1883, и другими тут же предполагать в подобных местах далеко идущее влияние Антиоха. Неудачной оказалась также попытка *Штрахе* (Strache), *De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus*, Berlin 1909, и *Der Eklektismus des Antiochos von Askalon*, Philol. Unterss. XXVI, на основании рассказов Арея (!) о различных школах восстановить собственное учение Антиоха.

Обзор Антиоха о развитии платоновской школы, из коего, согласно Полемону, в качестве самостоятельных отраслей появились Стоя и академический скепсис, Нумений, Περί τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως (у *Евсевия*, Рг. ev. XIV 5–9), положил в основу [своего сочинения]. Он заканчивает Антиохом, естественным образом одобряет его возврат к догматизму, однако упрекает его в том, что тот

ное ощущение, что звало Посидония к созданию собственной картины мира. Он не был также и в достаточной мере творческим мыслителем для построения собственной философской системы. Он ощущал себя последователем, нуждался в авторитетах, и он был вполне удовлетворен, если имел возможность привести заимствованные на стороне мысли к некоторой для него самого удовлетворительной цели. Однако он был мужем, честно боровшимся за свое убеждение и требовавшим ясности от себя и других.

Благодаря своему соотечественнику Сосу, ученику Панэция, он весьма рано познакомился со Стоей и слушал в Афинах Мнесарха. Затем он увлекся Филоном и долгое время оставался ему верен. Но когда теперь в Александрии, куда он отправился со своим покровителем Лукуллом, к нему в руки попало сочинение Филона (87/86), именно его половинчатости вызвали в нем убеждение в несостоятельности скепсиса. Для философской проблематики эпохи и для настроения тогдашней Академии, уже на протяжении многих поколений ведшей борьбу за критерий на основе сенсуализма, характерно, что Антиох ни мгновения не помышлял о том, чтобы обратиться к рациональному познанию Платона и учению об идеях, но всецело встал на сторону и на точку зрения стоической теории познания.

искажил платонизм своим принятием стоических элементов (также *Августин contra Ac.* III 41). Из Антиоха SVF. I 10–13.

Канонику Антиоха цитирует *Секст*, *Math.* VII 162 (о *φανασία* по Хрисиппу) и 201 (против врача Асклепиада), одно посвященное стоику Бальбу сочинение о сходстве Стои с Ликеем *Цицерон*, *N. D.* I 16. К сожалению, совсем ничего не известно о его сочинении Π. θεῶν, которое он успел набросать перед своей кончиной (*Плутарх*, *Luc.* 28). Из Соса происходит первая часть Цицеронова Лукулла (11–60). вторая же — отнюдь не из направленного против него полемического сочинения Филона, которого тот, по всей видимости, вообще не писал (об этом верно *Гирцель* (Hirzel) III 279 ff.), но из Клитомеха, Π. ἐλοχῆς I (цитируется 98, однако весь раздел внутренне связан со всем докладом Цицерона в целом). Ссылки на Антиоха Цицерон вставляет сам.

В духе Стои он вывел против Филона и Карнеада¹: субъективный критерий при отсутствии объективного контроля был бы бессмысленным и практически бесполезным. Напротив, чувственные восприятия предоставляют нам вполне надежный материал для объективного познания вещей. Конечно, имеют место обман чувств и иллюзорные представления. Однако скепсис напрасно цепляется за подобные отклонения от нормы. Ибо естественная предпосылка для познания состоит в том — здесь он опирается на стоическую апологетику, — что органы чувств и логос функционируют нормально, а также исполняются все прочие условия для возникновения каталептического представления. Если же следует на основании точной проверки сделать такое предположение, то логос вполне может давать свое согласие на представление, возникающее с очевидностью, будучи уверенным в том, что действительно постигает объекты, даже если в отдельных случаях он должен будет воздержаться от суждения. Этот каталепсис есть критерий истины, необходимый нам в качестве твердой основы как для теоретического познания, так и для практической жизни. Лишь будучи уверены в том, что представление, на которое мы даем свое свободное согласие, адекватно передает объект, от которого оно исходит, — мы можем осуществлять в своей жизни осознанные и целенаправленные действия.

Тем самым Антиох безоговорочно принял до сей поры всегда оспаривавшуюся его школой стоическую теорию познания². Несмотря на это, он остался в Академии, оправдывая это истори-

¹ Цицерон, Luc. 32–39 (против субъективного критерия, 37–39 о синкатезисе), 19–31 (позитивно, 19 нормальное функционирование всех факторов познания и μηδὲν ἔχουσα ἐνστήμη как у Секста, Math. VII 424, ср. Шмекель, Pos. Philos. I 651 ff.) 40–60 (опровержение противных доводов, 45 enargeia).

² Цицерон, Acad. I 15–46 (под конец изменено); из какого труда Антиоха? О Панэзии см. выше стр. 10. Его система десяти ересей, преобразованная Цицероном в de or. III 62. Стоический критерий Acad. I 41. 42, согласно идущей от Зенона доброй традиции, (не καταληπτική φαντασία, а κατάληψις, как у Секста, Math. VII 152), ср. Grundfragen 115.

ческими причинами. От Панэция он унаследовал представление о том, что современная этически ориентированная философия началась вместе с Сократом. Правда, последний, по его мнению, был еще не более чем эленктиком и протрептиком. Лишь Платону удалось построить систематическую философию как жизненное искусство. За ним в наиболее существенном последовали старая Академия и Аристотель, который, однако, поколебал основы учения об идеях. Из Академии вышел и слушатель Полемона Зенон, основавший свою новую школу из одного лишь тщеславия, а не по объективной необходимости, ибо хотя он и добился продвижения в теории познания, однако в этике в целом привнес лишь формальные, а не сущностные перемены. Противостояние с Зеноном привело затем еще одного ученика Полемона, Аркесилая, к повороту в сторону скепсиса, который господствовал в Академии вплоть до Филона.

К такому историческому построению Антиоха привело не историческое мышление, а известная тенденция. Об этом свидетельствует прежде всего его оценка Стои. Ибо если в древних свидетельствах о Зеноне Полемон упоминался лишь мимоходом, то Антиох делает его собственно учителем Зенона, дабы тем самым свести на нет связь Стои с кинизмом и представить ее как филиал Академии¹. Во-вторых же, в остром противоречии с Филоном он устанавливает, что лишь Аркесилай привнес в Академию скептический настрой и тем самым исказил первоначальное учение. Поворот в сторону догматизма есть поэтому восстановление «старого» академического учения, которое Антиох после разрыва с Филоном рассматривал как свою жизненную задачу. И если при всем том он продолжал пользоваться

¹ Спор об отношении Платона к скепсису Цицерон, *Luc.* 74. 15 и в особенности *Acad.* I 13 (*Philo negat duas Academias esse*). Исторической конструкции Антиоха следует и Варрон у *Августина*, *C. D.* XIX 1. — Цицерон, *Luc.* 29 об Антиохе: *duo esse haec maxima in philosophia: iudicium verum et finem bonorum*. *Acad.* I 24–29 представляет собой староакадемическую натурфилософию, представленную с целиком и полностью стоической точки зрения; совершенно иначе, например, *Альбин* 12–26. Полемон: *Luc.* 132 (139).

стоической теорией познания, то это ему никак не мешало, поскольку в ней он видел дальнейшее развитие платоновского воззрения, заслуживавшее предпочтения перед нововведением Аркесилая. Того, что собственная теория познания Платона была неразрывно связана с его общим мировоззрением, и отказ от нее означал отход от платоновской основоположной идеи, — Антиох не ощущал. Ибо его философский интерес исчерпывался, как однажды решительно выразился Цицерон, двумя вопросами: во-первых, о критерии истины и, во-вторых, о жизненной цели. Метафизическое мышление Платона было ему чуждо, а та картина мира, которую он в своей *Истории философии* приписывал «старой Академии», в действительности представляла собой знакомую ему по современности монистическую космологию Стои. Даже и к самому Платону у него не было совершенно никакого внутреннего отношения. «Старая Академия», которую он стремился восстановить, была послеплатоновской, к коей он со своей чисто этической точки зрения причислял и Аристотеля. Подлинным авторитетом для него был Полемон, в коем он видел посредника между Академией и Стоей. Цицерон даже однажды называет Антиоха «полемонейцем».

Полемон в действительности был чем угодно, но никак не творческим философом¹. Однако Антиох нашел у него академическое учение в необходимой для себя форме: концентрация на практической этике, знакомая ему по современности проблематика и решения, устраивающие его самого. Ибо уже для Полемона вопрос о жизненной цели был решающим. Также и он клал в основу учение о «природосообразных вещах», на обладании

¹ Полемон *Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* Климент, Strom. VII 32, 9, ср. II 133, 7 (φαίνεται τὴν εὐδαιμονίαν αὐτάρκειαν εἶναι βουλούμενος ἀγαθῶν πάντων ἢ τῶν πλείστων καὶ μεγίστων), под влиянием стоиков, по всей видимости, Хрисиппа, пришел к следующей формуле: *earum rerum quae sint secundum naturam quam plurima et quam maxima adipisci* (Цицерон, Fin. IV 25), или: *honeste vivere fruentem rebus is quas primas homini natura conciliet* (Luc. 131), *honestas et prima naturae* (Fin. V 21). Обо всем этом Grundfragen 20–26, в частности также против фон Арнима и Дирльмейера, которые следуют исторической компиляции.

которыми должна строиться эвдемония. Он признавал телесные и внешние «блага», однако ставил душевное благо добродетели столь высоко надо всем остальным, что его одного должно было хватить для блаженства. Хрисипп — со стоической точки зрения — видел в этом целеполагании связь добродетели с обладанием «первыми природосообразными вещами», а так как Полемон саму добродетель причислял к «природосообразным вещам», стоик мог обозначить смысл этой формулы телоса так: цель состоит в том, чтобы «прийти к обладанию либо всеми природосообразными вещами, либо большинством или наиболее важными из них».

Полемон, также как и Зенон, написал книгу «О природосообразной жизни» и наверняка именно от стоика получил импульс к тому, чтобы приспособить старое академическое учение к проблематике нового времени. Антиох перевернул отношение. Для него с самого начала было очевидно, что Полемон предшествовал [Зенону] и указал путь своему «ученику»; и если еще Карнеад утверждал, что Зеноновы «относительные ценности», *proegmena*, лишь по своему имени отличаются от внешних благ древних, то Антиох сделал вывод, что «хитрый финикиец» Зенон своей измененной терминологией хотел лишь прикрыть свой плагиат. Именно отсюда он выводил свое право толковать важнейшие постулаты стоической этики в староакадемическую. Одновременно, однако он стремился к четкой проработке тех учений, которые действительно отличали эти школы друг от друга.

В методическом плане свою собственную этику, несмотря на стремление выдать ее за модернизированный вариант староакадемической, он всецело выстроил по образцу Стои¹, выводя

¹ К последующему ср. Цицерон, который в Fin. II IV. V во многом опирается на труд Антиоха, Π. τελών, в котором последний, отвергая Эпикура и Зенона, отстаивал этику «древних», ср. Гирцель II 620 ff.; Лерхер (Lörcher), Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern De finibus und den Academica, Halle 1911, и особенно Grundfragen 47–81. — Сюда добавляется представление Антиоховой этики, которое дает Варрон у Августина, С. D. XIX 3. — По всей видимости, Антиох сделал Пиррона Зеноновым предшественником лишь потому, что на него ссылался

жизненную цель человека из его первого естественного стремления. Также и по существу он всецело опирался на стоическое учение об ойкейосисе: изначальное стремление направлено на сохранение и раскрытие собственного существа и ведет вверх от «первых природосообразных вещей» до совершенства логоса в нравственности. «Природосообразная жизнь» есть «жизнь согласно всесторонне полно развитой и ни от чего не отказывающейся человеческой природе», *vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente* (*Cicero Fin. V 26*). Однако именно из этого определения для Антиоха вытекало, что в определении жизненной цели Зенон ошибался точно так же, как и Эпикур. Ибо человек есть единое целостное существо, к природе которого тело принадлежит точно так же как и душа, и равно односторонностью будет, если вместе с Эпикуром в учении о телосе мы будем иметь в виду всего лишь тело, или вместе с Зеноном — одну только душу. Таким образом Зенон пришел к тому, чтобы, по примеру скептика Пиррона (это, конечно же, неисторическая конструкция Антиоха), признать добродетель, которую он справедливо усматривал в полном раскрытии логоса, в качестве единственного блага человека. Конечно, он признавал, что этого постулата недостаточно для того, чтобы дать точку приложения и путеводную нить для отдельных действий повседневной жизни, и поэтому комбинировал вместе с ним академическое учение о природосообразных вещах, которые суть законная цель нашего стремления, однако был столь непоследователен, что вновь превратил эти природосообразные вещи в *adiaphora*, никак не способствующие достижению жизненной цели, и по этой причине сам попал в то же самое затруднение, которое отметил

Аристон, которого Антиох часто с ним сопоставляет, особенно в *Fin. IV 43–45*. Органическое развитие *Fin. V 58* (39. 40), *IV 37. 38*. Людер (Lüder) S. 29. Различение прирожденных ἀρεταί, таких как хорошая память и способность к учению, и выработанных нами по нашей свободной воле (*V 36*), приводит на память Гекатона, однако, по всей видимости, берет начало еще из академико-перипатетической традиции (ср. *Альбин 30*). — Учение о благах *V 68 ff*. Стоический οἰκεῖωσις πρὸς ἑτέρους *Fin. V 65 ff*. Учение об ἐκλογῇ *IV 46* обращено против Стои.

у Пиррона. Действительно, человек от природы предрасположен к нравственности, и добродетель есть его высшее благо; однако тот, кто — как Хрисипп — проводит резкую границу между детским возрастом и стадией зрелого логоса, видя во взрослом человеке чистое духовное существо, не понимает органического развития человека в целом. Тело относится к природе также и взрослого человека. Его здоровье и единство его частей не только «природосообразны», но и являются подлинными «благами», и даже внешний мир имеет свою ценность не только как поле действия для добродетели, но таит в родстве и дружбе с добрыми людьми блага, достойные устремления сами по себе, и они отнюдь не обязательно должны быть признаны как непосредственные составные части эвдемонии. Последняя, таким образом, есть общая сумма различных благ и не может строиться, скажем, на одном лишь «наборе» природосообразных вещей, но должна включать в себя также и обладание ими. Конечно, среди них добродетель обладает несравненным преимуществом, и остальные блага меркнут перед ней, как свет звезд перед сиянием Солнца. Так что обладания ею достаточно, чтобы а *protiōi* назвать жизнь человека счастливой. Однако эвдемония имеет различные ступени, и лишь при наличии телесных и внешних благ *vita beata* переходит в *beatissima*.

Антиох получал импульсы с самых разных сторон. Наиболее важными он обязан тому самому официально стоическому учению, против которого так страстно выступает. От Панэция¹ он перенял воззрение, что человек представляет собой единое душевно-телесное существо, и на него он, по всей видимости,

¹ От Панэция Антиох перенимает также и то воззрение, что тело животного специфически отличается от человеческого тела, Fin. V 35, II 113. Fin. II 45–47, согласно Off. I 11–14, безусловно берут начало от Панэция, которого, по всей видимости, и цитировал Антиох. От него также и высокая оценка мегалопсихии и должного (*prepon*) Fin. IV 17. 18. Похвала *Панэцию* IV 79. Grundfragen 52. 73. 64. Формула телоса у Критолая *τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπληρωμένον* (Стоб. II 46, 11) используется с критикой в Fin. IV 31. 40–42 (“*summa bonorum*”, Grundfragen 41).

определенно ссылался с целью доказать предрасположенность человека к нравственности. Равным образом определенное воздействие на него оказало учение о благах перипатетика Критолая. Однако решающую роль все же сыграло убеждение в том, что автаркия добродетели и способность человека собственными силами достигать эвдемонии прекрасно согласуется со староакадемическим учением о благах, и это воззрение он нашел у Полемона. Теперь его стремление заключалось в том, чтобы вернуть ему утраченное значение — эту цель диктовала ему его общая философская позиция и неизменная приверженность платонизму.

При этом внутренне он все же постоянно испытывал влечение к стоической строгости¹. Его настолько воодушевлял идеал стоического мудреца, что он усвоил себе даже столь часто высмеивавшиеся парадоксии. Он перенял тупую апатию, исключавшую сострадание, несмотря на то, что тем самым входил в открытое противоречие со староакадемической метриопатией. Это было возможно лишь благодаря тому, что он и в психологии опирался на Хрисиппа, не признавая существования самостоятельного алогона в гегемониконе человека, но рассматривал аффекты как процессы в логосе, свободу от которых последний может сохранять посредством принятия правильного решения. В действительности Цицерон в тех разделах, где он следует за Антиохом, говорит лишь о чувственном восприятии и логосе, но никогда об алогическом плотском влечении.

¹ Цицерон, Luc. 133–136; лишь ἵσα τὰ ἀμάρτυματα Антиох отвергал. Апатию, согласно 135, он отстаивал в самой строгой стоической форме, в противоположность Крантору. Mens (или ratio = λόγος) — только sensus Fin. V 34. 36. 42. 59. 60, IV 38, и нигде никакого алогона, ср. Людер (Lueder) S. 47. Здесь, следовательно, он шел вместе с Хрисиппом против Панэция. Относительно V 36 ср. Grundfragen 53¹. Его рациональное понимание аффектов отчетливо видно также и в защите утешительных примеров Tusc. III 60 (правда, место является вставкой Цицерона, так что здесь невозможно вывести заключения об общем источнике). Более молодого Посидония Антиох в Π. τελέων, по всей видимости, не принимал во внимание.

В своей борьбе против Филона Антиох одержал полную победу¹. Когда вскоре после этого Филон умер, Антиох в середине восьмидесятых годов возглавил Академию и за приблизительно полтора десятилетия своего схолархата всецело перевел ее в догматический фарватер. С тех пор скепсис был изгнан из Академии, обретя для себя место лишь вне ее, в школе Энесидема. Академия же получила новый импульс благодаря тому, что теперь в ней в привлекательной форме преподавалась идеалистическая, выстроенная на догматическом фундаменте, этика, далекая от резкости стоического учения. В частности, у римлян стало модным слушать Антиоха, даже склоняясь к иной точке зрения (как это было с Аттиком и М. Писо). Цицерон в 79/78 г. проходил у него обучение и долго ощущал себя последователем Антиоха, Варрон же — постоянно. В Афинах уважение к Антиоху было столь велико, что ему даже поручались дипломатические миссии. Будучи уже в преклонных годах, он все еще сопровождал своего старого покровителя Лукулла в Азию, в 69 г. прошел с ним битву при Тигранакерте, однако вскоре после этого не вынес суровых испытаний похода. Руководство его школой после него взял на себя его брат Арист, которому среди прочих удалось убедить в истинности Антиохова учения М. Брута.

Ныне принято в качестве основной характерной черты философской позиции Антиоха называть некритическое стирание различий. Сам же он наверняка бы решительно отверг такое определение. Действительно, в натурфилософии и метафизике он смыслил настолько мало, что попросту не видел зияющей глубины противоречий между Платоном и Стойей. По этой же причине и старая Академия и Ликей могли слиться для него в одно целое, несущее в себе полемоновские черты. Однако во всяком случае в решающих для него самых вопросах этики он сознательно стремился к четкому проведению границ. Стоические учения, устраивавшие его, он считал позволительным для себя

¹ Греческие ученики Ind. Acad. 34. Среди них Арист. Рядом с ним Брут, согласно Цицерону, Brut. 332, Acad. I 12; Плутарх, Brut. 2. Варрон: Acad. I 14, ad Att. XIII 25, 3, ep. IX 8. В П. θεῶν Антиох упомянул битву при Тигранокерте, Плут. Luc. 28. Смерть: Ind. Acad. 34, 40.

спокойно перенимать, поскольку они (согласно его квазиисторическому воззрению) представляли собой духовное достояние, изначально или, по меньшей мере по смыслу, происходившее из Академии. Что из этого вышло на практике, уже его современники выразили в следующей формулировке: Антиох насаждает в Академии стоическую философию и сам, если отвлечься от некоторых мелочей, является чистейшим стоиком¹. Тот пыл, с которым он старательно дистанцировался от Стои, по сути, коренился в ощущении зависимости.

Духовно-историческое значение Антиоха заключается в том, что он привел Академию назад к догматизму. Куплено же это достижение было ценой восприятия важных элементов стоицизма². Позднее этим его попрекали в его собственной школе, и даже если влияние стоической этики в ней сохранялось, то все же именно в решающих мировоззренческих вопросах платонизм вскоре двинулся совершенно иными путями.

В своем представлении о том, что Стоя вышла из Академии, Антиох не встретил большого сочувствия. Тем не менее, его утверждение, что свои наиважнейшие учения Зенон заимствовал у «древних», перипатетикам в их состязании со Стоей пришлось весьма кстати. Отчетливое влияние Антиоха прослеживается в очерке перипатетической этики, использовавшемся еще Арием

¹ Секст Ругг. I 235 Плутарх Сис. 4. Цицерон Luc. 132. Ainesidem у Фотия cod. 212 p. 170 а 14.

Как основатель 5-й Академии Антиох у Секста, Ругг. hyp. I 220; Евсевий, Рг. ev. XIV 727 а. — Стефан Византийский перечисляет Ἀντίοχος ὁ Κύβριος (?) наряду с Сосом и двумя Στωικοὶ ἐπιφανεῖς — Антибием (Antibios) и Эвбием (Eubios) — как знаменитых аскалонцев.

² Нумений у Евсевия, Рг. ev. XIV 9: Антиох был учеником стоика Мнесарха μὲν ἰα τὴ ξένη προσήγε τῇ Ἀκιδημίᾳ. — Своим обращением к догматизму Антиох сделал возможным неоплатонизм, однакоа метафизически-религиозные интересы, которые являются определяющими для последнего, проникли в Академию лишь после Антиоха. Этого не заметил Тейлер, Neuplaton., и даже Витт, Albinus, который более верно судит об Антиохе, переоценил его влияние на развитие школы в эпоху цезарей.

Дидимом¹. Согласно стоической схеме, которой следовал и Антиох, автор исходит из первого природного стремления, из ойкейосиса, который он понимает вполне в стоическом духе. Также и в дальнейшем он без стеснения перенимает стоические учения, однако связывает их с перипатетическими идеями, приходя таким образом к результату, который он сознательно отличает как от учения о телосе Стои, так и от учения Антиоха: цель в духе Аристотеля может заключаться лишь в энергейе, в активном добродетельном действии. Простое обладание телесными и внешними благами не может поэтому быть составной частью эвдемонии, однако является ее предпосылкой. Ибо эвдемонии — и это момент решительно важный — следует отличать от телоса. Она есть добродетельная жизнь, однако в положении, первично соответствующем нашей природе и нашему желанию. Тем самым в понимании Теофраста отвергается парадокс о том, что добродетельный будет блажен даже на ложе пытки, и равным образом отвергнута автаркия добродетели, имевшая главное значение для Антиоха.

Когда после обнаружения библиотеки Теофраста пришла новая волна изучения сочинений Аристотеля, неизбежно должны были возникнуть сомнения по поводу воззрения Антиоха на учение древних, и многие из его учеников отделились и примкнули к Ликею². Однако учение об ойкейосисе осталось в перипатетической этике в качестве составной ее части, несмотря на то, что всем было ясно, что в сочинениях Аристотеля оно как минимум не было высказано. Этот момент мы будем в дальнейшем иметь возможность проследить подробнее.

Затем отношение между собой трех сократических школ в кратком сочинении «О философских школах», *Περὶ αἰρέσεων*,

¹ О перипатетической этике у Ария (*Столб.* II 116, 20 — 127, 2) Grundfragen S. 26 ff. В стоическом духе особенно οἰκείωσις, а также πρὸς ἑτέρους 119, 22 ff., ἐκλογὴ 119, 4 ff. и εὐλογος ἐξαγωγή 126, 6. Об эвдемонии (= ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ἐν πράξεσι προγουμέναις κατ' εὐχὴν 126, 15 ff., а также 132, 8—18) Grundfragen 41.

² Аристон и Кратипп переходят в Ликей, *Ind. Acad.* 34.

попытался выяснить Арий Дидим¹; здесь он изложил их учения, никак не высказывая к ним своего собственного отношения. Кроме некоторого количества фрагментов, посвященных физике, где он, говоря о Стое, касается и взглядов Посидония, до нас дошла и большая часть его этического представления. Во введении Арий говорил о ее методическом членении, в частности о взглядах Филона и стоизирующего академика Евдора, далее об основоположных понятиях этики и о позиции, которую Платон и Аристотель занимали в отношении ключевых вопросов о телесе и благе; затем в параллельном изложении он представил отдельные системы. Говоря о Стое, он удовлетворился лишь переработкой одного из официальных школьных пособий; ведя речь о Ликее, он сперва следовал ранее упомянутому очерку стоизирующего перипатетика, однако затем дополнил его на основе новых исследований сочинений Аристотеля и Теофраста. Его рассуждения о платоновском учении, к сожалению, не сохранились. В отдельных частностях (например, в том, что касалось учения об аффектах и жизненной цели) Арий дал подробное описание своеобразия представленных школ. Однако в целом читатель получал впечатление того, что во всех трех школах преподавались лишь вариации одной и той же идеалистической этики, которая, в противоположность Эпикуру, без оглядки на

¹ Арий: *Дильс*, *Дохог*. 69 ff., фрагменты к *Физике* 445 ff. *Этика* (указание Мейнеке на Ария, без сомнения, имеет своим основанием цитату *Стоб.* V 918, 15) *Стоб.* II 37, 15–152. Книга, позднее большей частью цитировавшаяся как *Ἐπιτομή*, первоначально вполне оправданно имела своим заголовком *Περὶ αἰρέσεων*, согласно *Стоб.* II p. 6, 13 (из проэмиума, отсюда и более искусственный стиль). Физическая часть была построена совершенно иначе (больше углублялась в частности, с приведением отдельных авторов, как это принято в обычной доксографии), однако, по всей видимости, относилась к тому же произведению. В соответствии с планом целого и введением (52, 13 ff. о Демокрите и Платоне, возможно, согласно *Π. αἰρέσεων* Панэция — *Филиппсон*, *Rh. M.* LXXVIII 252), Арию пришлось уделить внимание Платону, однако обойти вниманием Эпикура. Логика нет и следа. — О представлении стоической этики Т I стр. 254, перипатетической — *Grundfragen* S. 26 ff. — Цицерон например *Off.* I 5.

внешнюю пользу рассматривала нравственное как высшую человеческую ценность и человеческое предназначение. Тем самым Арий — несмотря на то, что сам он считал себя стоиком — становился на точку зрения Антиоха, которая на тот момент была саморазумеющейся также для Цицерона и, без сомнения, для большей части образованных кругов. Ибо эта точка зрения отвечала общему настроению эпохи, которое (в особенности в Риме) было всецело ориентировано на практическую жизнь и ощущало усталость от теоретических споров вокруг учений о различиях. Среди движений сократической философии ведущая роль принадлежала Стое, поскольку она отвергала все компромиссы и указывала самый надежный путь к тому, чтобы собственными силами достичь эвдемонии. Тем не менее, всякий был волен выбирать между этими тремя школами, либо даже отыскивать в каждой из них для себя отдельные подходящие фрагменты. Право на такой подход ввел в философию еще Карнеад, выдвинув принцип следования субъективно достоверному. Для него, однако, позиция, занимаемая в теории познания, продолжала оставаться моментом, определяющим общефилософскую позицию и школьную принадлежность. Теперь же и этот момент по сравнению с этикой начал отходить на второй план, и в эпоху Августа стало уже вполне возможным обозначать субъективный выбор без оглядки на принципиальную философскую позицию. Потам Александрийский¹ основал «эклектическую» школу, где стоическим элементам приходилось кое-как существовать вперемежку с академико-перипатетическими.

Потребность в четком разделении и в последовательности мышления, однако, вновь ожила благодаря научному изучению сочинений Аристотеля. Андроник, первый представитель этого направления, либо один из его ближайших сотрудников, написал сочинение, которое Плутарх положил в основу своего

¹ Потам: ср. *Суда* и *Д. Л.* I 21 (πρὸ ὁλίου в противоположность старым ересям). Он уплощает *καταληπτικὴ φαντασία* до *ἀκριβεστάτη*, добавляет, говоря об *ἀρχαί*, к *ὅλη* и *ποιοῦν* еще *ποιότης* и *τόπος*, и определяет телос как *ζωὴ κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελεία οὐκ ἄνευ τῶν τοῦ σώματος κατὰ φύσιν καὶ τῶν ἐκτός*.

трактата об этической добродетели¹, ибо в нем содержался ясный критический разбор официального стоического учения. Сжато и лаконично здесь показано, что интеллектуализм Хрисиппа, объявляющий гегемоникон чистым логосом, а аффекты — болезненными изменениями этого логоса и ложными суждениями, несовместим с психическими феноменами, ибо последние недвусмысленно указывают на самостоятельное влечение плоти, существующее в душе наряду с логосом, которое иногда противоборствует ему, а иногда ему подчиняется. Эти влечения даны человеку от природы и необходимы для практического действия. Этическая добродетель не может поэтому состоять в их искоренении, но лишь в душевном настрое, при котором влечение плоти без борьбы подчиняется водительству логоса, держась в верных границах меры.

Опора на Посидония здесь очевидна и особенно явственно проступает в конце, где Андроник говорит о психофизических взаимосвязях, помещает алогон человеческой души в стоическую последовательность ступеней форм бытия и устанавливает влияние, которое смешение телесных элементов оказывает если не на логос, то на плотское влечение души. Андроник был родом с Родоса, и наверняка в юности ему доводилось слушать лекции своего знаменитого соотечественника. Однако он с гораздо

¹ Об источнике Плутарха *Рингельтаубе* (Ringeltaube), *Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes*, Göttingen 1913, 14 ff. Решающее значение имеет 441 extr. *συνηρμοσμένη κατὰ λόγους καὶ ἀριθμούς* о душе, как Андроник у *Фемистия*, *Paraphr. Arist. de an.* p. 59 Sp., и учение у красисе 451 a; Андроник, согласно Галену, "Ὅτι ταῖς το σώματος κράσεσιν κτλ. p. 44 M. определил душу как *κρᾶσις ἢ — исправляя! — δύναμις ἐπομένη τῇ κρίσει*. Однако тем самым он имел в виду лишь *ἄλογος ψυχή*, которую *Плутарх* согласно ему в сар. 12 внутри стоического ступенного ряда называет *ἕξις φύσις ψυχῇ λόγος*. Ибо, согласно p. 450 e ff., логос пребывает неподверженным влиянию тела, так же как *Nus* у Кратиппа согласно *Цицерону*, *Div. I 70*. Подробнее у *Рингельтаубе*. В сар. 3 Хрисиппу отчетливо предпосылается теория *ἡγεμονικὸν πῶς ἔχον*; определенно называет ее, опираясь на Андроника, *Александр de an. mant.* p. 118, 6 (= SVF. II 823).

большим упорством отстаивал свою самостоятельность по отношению к нему, нежели Гален, который двумя столетиями позже писал на ту же тему, следуя буквально по стопам Посидония.

В скором времени сторонники Ликея охватили своей критикой всю область философии, превратившись в главных научных оппонентов Стои. Однако этот спор мог интересовать лишь ученые круги. В мировоззренческом плане гораздо более важным стало новое духовное движение, которое мы наблюдаем примерно с середины последнего дохристианского столетия. Для Антиоха истинным представителем старой Академии все еще был чистый этик Полемон. Однако не зря Панэций и Посидоний вновь и вновь указывали на самого Платона. Теперь к нему вернулись и другие, и в собственной школе Антиоха вновь пробудилось понимание чисто духовного и нематериального, так что налицо было стремление освободиться от стоического сенсуализма. Метафизически-религиозное восприятие, приведшее Посидония к Пифагору и Платону, водворилось теперь и в самой Академии. Современное парадоксальное суждение о том, что Посидоний был первым неоплатоником¹, конечно, упускает из виду глубокую пропасть, отделяющую Посидония от трансцендентализма. Однако здесь говорит верное ощущение того, что истолкование Посидонием Платона вело его школу к новому пониманию учения мастера. Также и для Стои теперь *Тимей* с его учением о сотворении мира стал центральным произведением и главным источником метафизически-религиозного познания. Теперь в

¹ *Eger*, Nemesios von Emesa, Berlin 1913. — Истолкование идей как мыслей Бога, с которым внутренне связано различие νοητός и αἰσθητός κόσμος, ведет свое начало отнюдь не от Антиоха, который был далек от этого религиозного направления, однако оно превратилось в догму еще задолго до *Сенеки* ер. 65, 7, будучи привычным уже для платоника, которому в Prov. I следует *Филон*, везде предполагая его как саморазумеющееся (об этом позже) и, возможно, оно было известно еще Варрону (у *Августина*, С. D. VII 28, ср. *Тейлер*, Neuplat. 19). Подробнее о времени и основателе концепции, к сожалению, сказать ничего нельзя. — Платоновский источник *Филона*, Prov. I вмещает в себя и стоическое учение о Провидении. NGG. 1942, 417 ff. и 438.

Стое начали резко противопоставлять чувственному миру умопостигаемый, а идеи превратились в мысли Бога, зародившиеся в нем еще до того, как он создал по их образу чувственные вещи.

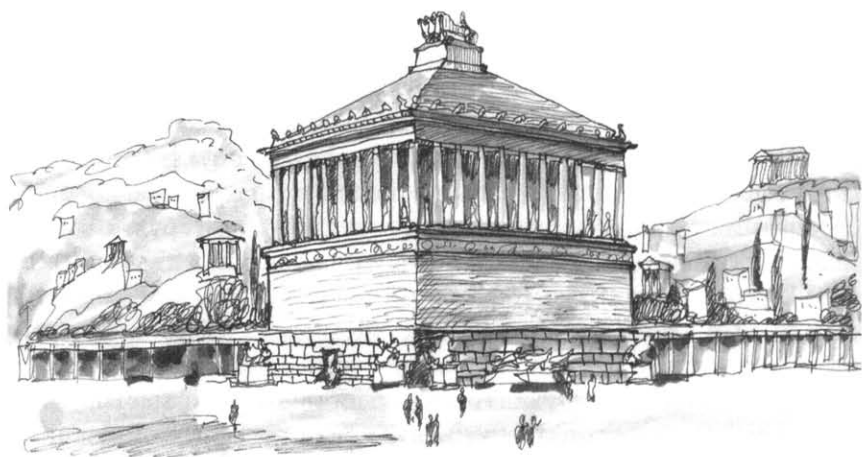
С другой стороны, это течение оказывало воздействие на другие круги, и даже обратное воздействие на саму Стою. Катон, дабы приготовить себя к последнему пути, взял в руки *Федона*. И если Посидоний оставался строго монистическим мыслителем, лишь путем трансформации сумевшим приспособить платоновские мысли к собственной картине мира, то другие философы предавались непосредственному влиянию Платона. Один вполне ортодоксальный стоик считал возможным принять учение Платона о врожденных понятиях, для которого у Посидония он мог найти лишь — самое большее — предварительные ступени. Цицерон¹, пожелав завершить свое сочинение о государстве

¹ «*Somnium Scipionis*» Цицерон создал, свободно черпая из настроения *Федона*, которое он распространил на весь диалог (Festschrift für Reitzenstein S. 104 ff., ср. *Гардер* (Harder), Schr. Königsb. Gel. Ges., Geistesw. Kl. VI 3). Непосредственно на *Федона* он опирается в § 15 и 29, а также в 26 а. С этим, однако, тесно связаны доказательства бессмертия в 26 b. 27. Указание на божественные силы и господство души в 26 b происходит, правда, не из самого Платона, а скорее из диалогов Аристотеля, которые Цицерон, по чудесному указанию *Биньоне* (Bignone) I 236 ff, в то время много читал и как раз использовал их для «*Somnium*». Из *Аристотеля* fr. 59 также и импульс к рассуждениям о ничтожности славы. Все эти мысли Цицерон повторил затем в *Tusc.* I (особенно 52. 65. 53. 71 ff., ср. также S. Sc. 21 с *Tusc.* I 68) и связал с доказательствами Посидония.

В учении о телесе Посидоний формально опирается на Платонова Тим. р. 90, который как раз заканчивается на слове τέλος. Поэтому вполне вероятно, что именно он провел линию Гомер (ε 193 μετ' ἔχρια βαῖνε θεοίο) — Пифагор (ἔπου θεῶ) — Платон (ὁμοίωσις θεῶ), так же как платоник Ария у *Стобея* II 49, который, однако, подчеркивает, что Бог есть νοητός, а потому οὐκ ὁρατός. У *Страбона* X 3, 9 (р. 467) Посидоний приравнивает истинное подражание Богу к верно понятому εὐδαιμονεῖν. Возможность того, что в платоновской школе Евдор в полной мере восстановил значение ὁμοίωσις θεῶ, *Генрих Дёррие* (H. Dörrie), *Hermes* LXXIX 32, считает вполне вероятным.

возвышенным взглядом в потустороннее, для обоснования бессмертия души прибег к диалогам Платона и Аристотеля, а их идеи позднее в первой книге «Тускуланских бесед» связал с выросшими из совершенно иной метафизики доказательствами бессмертия Посидония. Рассуждая о цели жизни, он напоминал о том, что еще Платон в «Тимее» видел назначение человека в следовании демону, которого Бог вселил в нашу грудь. Это же место в «Тимее» теперь использовали платоники, дабы показать, что Платон вслед за Пифагором установил для человека в качестве телоса богоуподобление, *ὑποίωσις θεῷ*, однако при этом подчеркивали, что по своей сущности человек отличен от Бога, невидимого духа. Нечто подобное имело место, когда внезапно такой перипатетик, как Кратипп, выступил в защиту мантики: по меньшей мере в защиту «естественной» мантики сновидения и экстаза, — и попытался вывести их, опираясь на Посидония, из природы человеческого духа, однако не из логоса, а из нематериального аристотелевского Нуса, который извне присоединяется к душе и поэтому свободен от телесных влияний. Посидоний привлекал Пифагора, Платона и Аристотеля, ибо находил у них представления об истине; новое же поколение было готово признать в этих «представлениях» собственно истину. Следует ли нам сходным же образом объяснять тогдашнее новое пробуждение к жизни пифагорейства (благодаря таким мужам, как Нигидий Фигул), — нельзя сказать с уверенностью. В любом случае, такое оживление знаменовало собой приход новой эпохи, которой суждено было порвать с эллинистическим материализмом и с верой в зависимость духа от материи.

Кратипп у Цицерона, Div. I 70 (а отсюда также в других местах). Ср. NGG. 1921, 186. — Стоические черты у Нигидия Фигула (*obsectanter naturae vivere, Ekpyrosis*): Kroll, RE. XVI 203.



СТОЯ В РИМЕ¹

В стремительном победном марше Стоя завоевала себе ведущее положение в духовной жизни Востока. Естественным образом во втором столетии она распространила свое влияние и на быстро развивающемся Западе. Правда, здесь она столкнулась с сильным и самоуверенным народом, не помышлявшим о том, чтобы жертвовать своим своеобразием в угоду стороннему влиянию. Тем не менее, и здесь ей удалось оказать определяющее влияние именно на правящие слои.

Римляне по своей сущности были народом совершенно не-философским, обращенным исключительно к практическим задачам реальной жизни. В их среде господствовало не знание, а воля. Спекулятивное мышление и эллинская радость от θεωρία, от созерцания и познания ради них самих, были чужды им. Они также духовно осваивали эмпирически данные вещи, однако

¹ *Е. Вернон Арнольд* (E. Vernon Arnold), *Roman Stoicism*, Cambridge 1911, не уделяет внимания специфически римским чертам. *Моммзен* (Mommssen) сильно недооценил влияние Стои. Весьма тонко *Дилти* (Dilthey), *Ges. Schr.* II 8 ff. 494. Также *Гардер* (Harder), *Antike* V 291; *Бюхнер* (Büchner), *Antike* XV 146; *Р. Гейнце* (R. Heinze), *Vom Geist des Römertums*, Leipzig 1938 (особенно 25 o fides, 279 o virtus).

лишь с тем, чтобы использовать их, а не для того, чтобы постигать их в их глубочайшем бытии. Проблематика последних «почему» и «откуда» мало заботила их. Они с усердием посвящали себя решению конкретных задач; однако именно в силу этого здесь не наблюдалось особенного стремления к обобщениям. Здесь были заняты выведением правил для практического действия; но никто не задавался вопросом о законе, властвующем над природной жизнью. Римляне как нечто само собой разумеющееся предполагали сознательную волю к образованию жизни также и в мировом целом, глубоко ощущали свою зависимость от сверхчеловеческих сил и при любом отправлении поминали соответствующего бога, которого следовало прежде умиливать. Однако ни один миф не изображал этих богов кладовых, посева и сбора урожая как по-человечески чувствующих и действующих существ. Для этого у римлян было слишком много благоговения и слишком мало фантазии. Отдельные боги, конечно, вместе образовывали царство. Однако они не срастались между собой в единое целое, подобное тому, что у эллинов — будучи дополнено понятием природы — давало завершенную картину мира. Развитое чувство порядка, дисциплины и законности наделило римлян хорошей способностью к юридическому мышлению, став предпосылкой к созданию формального права, коему суждено было стать образцом для всего Запада; однако как в политической жизни они опасались связывать себя каким-либо определенным курсом и охотнее всего следовали имевшимся прецедентам, точно так же и в судопроизводстве они чаще всего ориентировались на прошедшие практическую проверку отдельные формулировки, продолжающие свою жизнь в эдикте претора. На этом пути на правотворчество могла оказывать влияние иная сила, сама по себе строго отличная от юстиции (*ius*), однако столь же влиятельно, как и она, определявшая жизнь. То была этическая традиция, *mos maiorum*. В то время как у греков набирающий силу индивидуализм страстно восставал против номоса, грозящего затормозить его свободное развитие, — в Риме даже революционер, пропагандируя свои идеи, непременно должен был ссылаться на давно забытый закон.

Такая освященная временем традиция давала твердую опору в жизни и каждому отдельному человеку. Народ гордился добрыми качествами, издавна отличавшими римлян. К ним относились *pietas*, которая в качестве религиозной обязанности вменялась римлянину в его отношении к богам, семье и ближним, справедливость, которая в обществе требовала соблюдения предписаний *ius*, добропорядочность и внушающая доверие благонадежность (*fides*), затем работоспособность и усердие, непритязательность и бережливость, стойкость в борьбе и многое другое. Но все эти свойства в римском восприятии имели свое единое основание во внутреннем настрое человека, его *virtus*. Эта *virtus* была нравственным идеалом, который охватывал в неделимом единстве все, что ожидалось и требовалось от мужчины (женщину в рассмотрение не брали). Именно этот нравственный идеал превращал своего носителя в истинного римлянина, *vir bonus*¹. Именно он был также и естественной предпосылкой для оценки личных достижений. Оратор для Катона есть *vir bonus*, умеющий хорошо говорить.

В доме и во дворе, будучи крестьянином или солдатом, *vir bonus* всюду оправдывает свое имя. Однако свое последнее отношение все его деяния получают благодаря тому, что он является членом общества, включает себя в его состав и подчиняет себя ему. Ибо сколь бы тяжелые политические кризисы ни пришлось пережить римскому народу, все же вновь и вновь в нем пробивалось ощущение того, что все его члены зависят друг от друга как члены одного тела; и для отдельного человека не подлежало сомнению, что он обязан употребить все свои силы на «народное дело», *res publica* (абстрактного понятия «государства» у римлян не существовало, и даже само *res publica* превратилось в

¹ Относительно *vir bonus* Синко (Sinko), Abh. Krakauer Akad. XXI 251 ff. и Фогт (Vogt), Hermes LXVIII 88 ff. О политическом значении термина я здесь говорить не буду. Катон у Квинтилиана XII 1 и (для *fenerari*) Agr. I duonoro optumo fuisse viro CIL. I² 9 о Сципионе cos. 259. Аллегория Менения Агриппы в своей основе вполне может быть древнеримской (иначе Нестле (Nestle), Klio XXI 350). — Штарк (Stark), *Res publica*, Göttingen 1937.

устойчивый термин лишь около 200 года). Только в сообществе его *virtus* получала свое истинное значение. Честь в среде своего народа есть не только награда за доблестный поступок, но и мерило всякого нравственного деяния. Лишь то, что сообщество признает как «достойное», как *honestum*, есть «нравственное» и позволено *vir bonus*. Дача денег в рост, по словам Катона, была бы желанным источником дохода, если бы такой источник традиционно считался «достойным». *Virtus* есть то, чего требуют от каждого римлянина; последняя же цель устремления состоит в достижении *honores*, государственных должностей, которые народ распределяет в качестве высших почестей, и о том, кто показал себя достойным такой чести, надгробная надпись свидетельствовала, что он был «лучшим среди добрых мужей».

В твердой традиции римляне столетиями уверенно шли своей дорогой, не помышляя на своем пути о препятствиях. Однако затем произошла судьбоносная встреча с эллинизмом. То, что последнее несло в себе ценности, способные оплодотворить римскую природу, римляне ощутили сразу. Однако они отнюдь не были настроены всего лишь импортировать чужой духовный товар: они создали по греческому образцу собственную литературу, собственный театр и выписывали к себе не только греческих поваров и гетер, но и учителей, которые были бы способны познакомить их с греческим образованием, но которым, однако, вменялось в обязанность воспитывать добрых римлян. Равным образом еще до 200 г. в римский обиход вошли и некоторые мысли из греческой философии. Однако к их критическому рассмотрению принудила лишь жизненная необходимость, к которой римский народ подошел как раз в результате своего подъема и превращения в великую державу.

Честолюбие и любовь к стяжанию, которые — наряду с военной доблестью — относились к характерным чертам римского народа, до сих пор находили свое удовлетворение, действуя внутри границ, проведенных традицией, и во благо целому. Теперь же для римлянина, выступающего на чужбине в качестве представителя своего народа, велико становилось искушение использовать данные ему полномочия в личных целях, и вне

родины для него сами собой отпадали ограничения, налагавшиеся ранее традицией. Но и на родине духовный горизонт римлянина расширялся не только внешне: соприкосновение с новым миром принесло с собой и новую оценку вещей, и — несмотря на сопротивление — все более широкие круги охватывало сознание того, что старая крестьянская мораль больше не удовлетворяла потребностям настоящего. Так что теперь и в Риме наступил духовный кризис, подобный тому, который был пережит в Афинах тремя веками ранее. Правда, столь необузданное стремление к свободному развитию собственной личности, как у афинян, римлянам свойственно не было; однако и у них до сих пор беспрекословно чтимые авторитеты утратили свое значение, и всякий человек вынужден был сам искать для себя жизненной опоры. Для афинян спаситель возник из их собственной среды в лице Сократа; римляне же были вынуждены довольствоваться чужими философами. Конечно, поначалу они видели в них одну лишь опасность, и в 173 г. двое эпикурейцев были выдворены из города. Однако когда в 155 г. главы трех других философских школ прибыли из Афин в качестве посланников, то даже старый Катон посчитал своим долгом послушать знаменитого Карнеада. Ему пришлось стать свидетелем доказательства того, что вся внешняя политика, благодаря которой Рим достиг своего величия, опиралась не на *virtus*, а на несправедливость. Это не могло и не должно было оказаться правдой. Однако собственными средствами римляне были не в состоянии опровергнуть тонкую диалектику грека. Помощи они могли ждать опять-таки лишь от чужой философии — философии, которая была конгениальна их сущности и могла дать твердое основание их традиционным нравственным воззрениям. Это была философия Стои.

Для трезвого ума римлянина рационализм Стои представлял собой весьма родственный образ мысли. Что в мире, так же как и в отдельном человеке, господствует разум; что божественное Провидение целесообразно устроило Вселенную; что отдельные божества суть не что иное, как проявления мирового божества; что природное правовое сообщество объемлет собой богов и людей, и обязанностью человека является следовать закону разума,

который указывает ему *virtus* в качестве жизненной задачи, — все это были постулаты непосредственно для него очевидные. И если до сих пор он практиковал *virtus* лишь из собственной сущности, без осознанного стремления к личному счастью, то теперь он рад был узнать, что обладание ею предоставляет блаженную жизнь (*vita beata* как синоним *eὐδαιμονία*). Подробности стоической картины мира мало волновали римлянина; и даже при том, что он, благодаря своему юридическому чутью, был способен понять и оценить дисциплинированность мышления Стои, все же его отталкивали ее диалектические ухищрения и доктринаризм, видевший в здоровье и славе лишь *adiaphora* и стремившийся искоренить такие аффекты, как сострадание. Однако здесь судьба устроила так, что именно в этот момент нашелся эллин, преобразовавший стоическое учение в жизненное искусство, сообразное западному духу; и еще важнее было то, что сей Панэций вошел в тесные отношения с римлянином, сочетавшим с лучшей римской традицией открытость для эллинского образования и был призван — как по своему личному складу, так и по своему положению — стать духовным вождем верхнего общественного слоя.

Сципион через Полибия нашел подходы к эллинству и теоретическому осмыслению исторических и политических проблем. Однако лишь Панэций принес ему завершенную картину мира, в которой его собственное предназначение виделось ему так же, как он сам ощущал его в своем сердце: нравственность есть отнюдь не извне идущее требование, а развитие и приведение к совершенству общего человеческого и личностного существа. Поле деятельности этого мужа сделалось естественным образом выросшее живое государственное сообщество. К благотворному сотрудничеству в нем призван каждый, однако более всех тот, кому рождение и задатки дают способность к высоким достижениям на выдающихся должностях. Древнее римское стремление к первенству (игравшее значительную роль в настоящем кризисе) само по себе полностью оправдано, однако сперва оно должно быть очищено до степени мегалопсихии, до возвышенного умонастроения, поднимающегося над внешними

вещами и усматривающего свою цель не в удовлетворении личного честолюбия, но в предводительском служении целому.

Твердая как сталь *virtus* народа Марса представляла собой нечто иное, нежели эллинская *agete*, которая касалась не только мужа, но и человека вообще, и в первую очередь предполагала совершенство духа; однако Рим теперь созрел для понимания того, что именно сплав обоих идеалов должен был образовать основу, исходя из которой римский дух (*Wesen*) мог получить всестороннее и равномерное развитие. Более же всего римлянам импонировал образ цельной личности и последовательного жизненного пути, который дориец Панэций развил из зеноновского определения цели. В этом смысле они всецело усвоили себе стоическую «гомологию», тогда как сама формулировка «жизни в согласии с природой» отошла у них на второй план. Эстетического наслаждения от внутренней, душевной гармонии они, правда, не разделяли, а нравственно прекрасное, *καλόν*, превратилось у них в *honestum*¹. Но именно стремление к чести получило теоретическое оправдание благодаря учению Панэция, гласящего, что такое стремление имеет свою основу в природе человека и что признание в народе и слава, обретенная в его среде, не только приносят самую прекрасную награду за все труды, но и создают благоприятные условия для деятельности государственного мужа. А в соприкосновении со стоической мыслью смогло проложить себе дорогу сознание, что лишь тот человек может быть назван *honestus*, который благодаря своему внутреннему настрою и своим поступкам заслуживает почтения. Для еще одного основоположного понятия греческой этики у римлян даже нашлось подходящее слово в собственном обиходе. Ибо, так же как и *καθήκον*, слово *officium* давно уже обозначало у них не только то, что человек обыкновенно делает в данной жизненной ситуации, но и то, что он **должен** делать в качестве нормы. Если при этом римляне момент долженствования ощущали даже сильнее, чем Панэций, то это было лишь в духе древней Стои и давало возможность еще отчетливее проявиться понятию нравственного обязательства, долга.

¹ *Honestum* и *officium*: Ant. Führertum 12 ff.

Даже в злободневных политических схватках учение Панэция полностью подтвердило свою пригодность. Если революционер Т. Гракх ссылался на ученика Антипатра Блоссия и на древнеэллистическую идею равенства всех людей, — Панэций на научной основе отстаивал святость частной собственности, а во внешней политике защищал против Карнеада римский империализм, обеспечивавший благоденствие побежденным, однако при этом в духе Сципиона повторял, что именно это благоденствие и должно быть путеводной звездой в осуществлении власти над подданными.

Панэций развил свою этику исходя из своего эллинского жизнеощущения, однако, без сомнения, когда он обменивался мнениями со своими римскими друзьями, или говорил о своем идеальном образе совершенного мужа, перед его мысленным взором, очевидно, стоял Сципион¹. Это был уже совершенно иной тип, нежели приросший к клочку родной земли крестьянин, в котором еще Катон видел образ истинного римлянина. Сципион продолжает жить в предании своего народа как первый римлянин, ощутивший в себе потребность выстроить свою жизнь в соответствии с единым мировоззрением. Однако при этом он всецело оставался римлянином. Еще у греков Дикеарх отстаивал постулат о том, что также и практическая жизнь может представлять собой философствование; однако лишь римляне сделали отсюда сообразный своему характеру вывод: для них теоретическое мышление превращается в необходимую основу; однако собственно философией становится именно действие, постоянно и в любой жизненной ситуации доказывающее истинность добытых мышлением взглядов и принципов. О Сципионе еще Полибий говорит (здесь явственно слышен отзвук формулировок

¹ Сципион, которого Цицерон выводит в *De rep.* (особенно I 26 ff.), конечно же, является творением его собственного духа, однако в своих очертаниях представляет собой тот самый образ, который с тех пор и продолжает жить в традиции. Стоиком Сципион не называется нигде. *Полибий* XXXI 25, 8 κατὰ πάντα τρόπων ὁμολογούμενον καὶ σύμφωνον ἑαυτὸν κατασκεύασας κατὰ τὸν βίον (9 καλὰς δ' ἐκ φύσεως ὁρμὰς πρὸς τὸ θεόν), безусловно, лишь после смерти Сципиона, *Ant. Führert.* 111. Дикеарх: *Плутарх*, *An seni* 26. *Еггер* (Jaeger), Berl. SB. 1928, 412 ff.

Панэция), что тот в полной мере развил в себе личные нравственные задатки и вел цельную и согласную с самим собой жизнь. В этом и состояла «философия», которую Сципион продемонстрировал своим римлянам в качестве примера.

Более сильные теоретические склонности имел его друг Лелий, которому еще юношей в Афинах довелось слушать Диогена. Однако и ему прозвище «sapiens» досталось не благодаря этим склонностям, а благодаря его образу жизни и внутреннему равновесию, вызывавшему в памяти Сократа. Также и все сообщество высокопоставленных мужей, образовавшееся вокруг Сципиона и Лелия¹, охотно поддавалось влиянию Панэция. Так, в человеческом и мировоззренческом плане близко к этому кругу стояли прежде всего зятя Лелия Ц. Фанний и Авгур К. Муций Сцевола, далее племянник Сципиона К. Элий Туберон, П. Рутилий Руф, М. Вигеллий и соименный племянник Сцеволлы, Понтифик. Также и Сп. Муммий, Фурий Фил, юрист М. Манилий и другие.

¹ Мужей Сципионова круга Цицерон, Resp. I, изображает в соответствии с живой традицией. О каждом из них в отдельности хорошие статьи RE. Мюнцера и др., об их отношении к Панэцию RE. XVIII 2, 423 и Целлер III 1, 554. Лелий RE. XII 404 ff. (Münzer), у Цицерона рядом с Сократом Lael. 7; σοφός у Луцилия 1236, задним числом переистолкованный в «реального политика» (Плутарх, Ti. Gracch. 8); Согласно Цицерону, Fin. II 24, слушает учение Диогена. — О Сцеволе и Руфе RE. XVI 438. Туберон (которому Панэций и Гекатон посвящали свои сочинения): Цицерон, Mug. 75. 76 (ὁ Στωϊκὸ τοῦβέρων у Плутарха, Luc. 39 ошибка Плутарха, ср. Плин., N. H. IX 170? Скорее юный родственник). — Посидоний: Athen. 274.

В качестве стоика Грасс у Цицерона de or. III кроме Vigellius, qui cum Panaetio vixit, называет еще и многостороннего Секста Помпея (Brut. 175, de or. I 67, Off. I 19) и двух Бальбов, по всей видимости, Луция Корнелия Бальба, который был учеником понтифекса Сцеволлы и учителем Сервия Сульпиция (Brut. 154, Pompon. Dig. I 2, 2, 42), и Луция Корнелия Бальба, представителя Стои в Цицероновом N. D. (R. E. XIII 1640). Неопределим Пизон Ind. Stoic. 74, 6. По всей видимости, стоиком (οὐ τοῖς λόγοις μόνοις φιλοσοφήσας) был также и Сципион Назика cos. 111 (FgrHist. II A 87 p. 298, 18). Муммий — Цицерон Brut. 94. I. G. II² 1938 (Cichorius (Cichorius), Rh. M. 63, 200).

О Сцеволе, Тубероне и Руфе еще Посидоний знал, что они были единственными, кто добросовестно соблюдал новые законы о роскоши. Дальше всех пошел Туберон, который даже похороны своего дяди провел со столь нарочитой простотой, что народ воспринял это как оскорбление обычая и провалил его на очередных выборах. Еще более значимым фактом является то, что эти мужи также и в своей публичной деятельности строго следовали принципу исполнения долга. Справедливость и бескорыстие, с которыми Сцевола Понтифик в должности проконсула, при поддержке Рутилия Руфа в качестве легата, в 94 г. управлял провинцией Азия, — вошла в поговорку. Правда, та резкость, с которой они выступали против эксплуатации фермеров-арендаторов, навлекла на них яростную ненависть капиталистов, которым даже удалось добиться в Риме приговора (по меньшей мере для Руфа). Однако в результате тот лишь приобрел славу жертвы классовой юстиции и мученика за верность своим убеждениям. Когда он использовал свое изгнание для того, чтобы предаваться научным склонностям в той же самой провинции Азия, — это, конечно, шло вразрез с традицией римских вельмож, однако все же было воспринято как *otium cum dignitate* и как призыв к своим товарищам по сословию.

То же самое чувство ответственности наполняло и других мужей, принадлежавших к их кругу. В эпоху, когда разлагающая власть индивидуального эгоизма становилась все более ощутимой, они являли собой живое доказательство того, что древняя римская *virtus* свою наилучшую опору находила в союзе с новым мировоззрением.

Факт совершающейся перемены в этических воззрениях не мог ускользнуть от внимания даже тех римлян, которые всецело стремились к сохранению традиционного народного уклада. Они начинают рефлексировать относительно сущности *virtus*, и поэт Луцилий¹, близкий к кругу Сципиона, уже не способен передать

¹ Луцилий (Мюнцер в RE.) (Цихориус, Rh. M. 63, 200). К 1326 *pretium persolvere rebus* еще Шмекель 445 сравнил у Сенеки *ep.* 89, 14 *pretia rebus imponere*; также SVF. III 124–126 и Цицерона, *Fin.* III 20. 44 об *ἀξία*, Эпиктет III 23, 6 τὸ δόκιμασόν, τὸ τὴν ἀξίαν ἐκάστου λογιούμενον. Относительно 1337 f. ср. Цицерон, *Off.* I 57. 58. *scire* с настоятельностью повторяется трижды.

ее в краткой формуле, а описывает ее множественными оборотами: «Добродетель в том, чтобы верно определять ценность вещей, знать, что справедливо, что полезно и достопочтенно, что есть благо и что есть зло». Это рассуждение он продолжает и далее и под конец заключает: «Добродетель в том, чтобы рассматривать пользу отечества как первое, как второе — пользу родителей, и лишь как третье и последнее — собственную». Последние слова намекают непосредственно на шкалу обязанностей Панэция. Однако и все прочее здесь вполне в его духе и приводит на ум его проблематику. Момент знания выступает здесь даже с гораздо большей силой, чем мы могли бы ожидать от римлянина; результирующее действие находит свое наиболее четкое выражение в призыве, актуальном равным образом для сатирика и для Сципионова окружения: «быть врагом для скверных людей и нравов и защитником для добрых».

Панэций, однако, оказал воздействие не только на этическую сферу¹. В кризис духовной жизни едва ли не в еще большей степени была вовлечена религия, поскольку греческое просвещение по самым различным каналам смогло проникнуть в Рим. Также и здесь рационализм Панэция указал выход: его негативное отношение ко всякого рода «поэтическим изобретениям» и безнравственным мифам оказалось столь же сообразным римскому духу, как и защита государственной религии; и для образованного человека, которому, например, в качестве члена жреческой коллегии вменялось в обязанность следить за сохранением веры отцов, должно было быть истинным освобождением, когда ему с помощью науки удалось оправдать традиционное почитание образов отдельных богов тем, что они представляют собой проявления вселенского божества. Понтифик Сцевола поэтому

¹ Относительно последующего *Шмекель* 446 ff. Сцевола: *Августин*, С. D. IV 27. По всей видимости испытывал на себе стоическое влияние и ученый поэт Валерий из Соры (*Valerius aus Sora*), у которого *Iuppiter* назывался *progenitor genetrixque deum*, поскольку он *omnia semina ex se emittit* (*Августин*, С. D. VII 11. 13); однако формулировка позволяет разглядеть и орфическую реминисценцию (*Йозеф Кроль*, *Hermetism*. 53). Он также был близок к Сципиону (*Варрон*, L. 1. VII 31).

решиительно заимствовал трехчастную теологию Панэция, однако — оставаясь римлянином — преобразовал ее в целях защиты государственной религии, поскольку в философской религии некоторые познания (такие как эвгемеристическое истолкование отдельных богов или требование чисто духовного безобразного культа) были адресованы явно не всему народу. Тем самым было проведено разделение между религией образованных и религией массы; и это разделение в дальнейшем сделалось краеугольным камнем римской теологии.

У понтификов с древних времен передавалось знание сакрального и профанного права, и даже на эту исконно римскую область духа распространилось влияние Стои. О Тубероне¹ Цицерон в историческом обзоре развития правовой науки в хвалебном тоне сообщает, что тот как юрист превзошел своих предшественников благодаря пройденной школе стоической диалектики. То же самое, без сомнения, верно в отношении Манилия, которого Помпоний называет в числе основателей *ius civile*, и, в частности, в отношении Понтифика Сцеволы, который изложил весь *ius civile* в восемнадцати томах по определенным категориям. Ибо, собрав в одной отдельной книге определения и дав ей заглавие "Оροι, он тем самым последовал стоическому образцу. Логической системы науки права он, правда, еще не дал. Краткий план такой системы позже составил Цицерон в своем небольшом

¹ В «*De iure civili in artem redigendo*» (об этом *De or.* I 190) Цицерон представил развитие римской юриспруденции и сказал о Тубероне: *disciplinas enim stoicas dialecticas perculluerat* (Геллий I 22, 7; также и последние слова, безо всякого сомнения, по Цицерону). От этого, однако нельзя отделить суждения о Сульпиции в *Brutus* 152 (ср. Секст, *Pyrrh. hyp.* II 213; говоря о диалектике, Цицерон, как и в большинстве случаев, подразумевает диалектику стоическую). Цицерон, таким образом, усиленно подчеркивал влияние стоической диалектики на юриспруденцию. (Выпад в *Auct. ad Her.* II 16 обращен лишь против тех риторов, которые рабски буквально преносили на сферу практической жизни учение об амфиболии.) Также ср. *Мюнцер и Кюблер* в *RE*. XVI 437 и IV A 851.

Стоические сочинения с заголовком "Оροι SVF. IV p. 107.

сочинении «De iure civili in artem redigendo». Воплотил в жизнь этот план его друг Серв. Сульпиций Руф. Ему Цицерон свидетельствует в «Бруте» (152), что лишь он смог возвысить юриспруденцию от эмпирического правоведения к правовой науке, и он вновь с определенностью повторяет, что это достижение стало возможным лишь благодаря школе стоической диалектики.

Однако не в одном только методическом отношении римские юристы могли учиться у Стои¹. По мере роста интернациональных связей в Риме — наряду с *ius civile* — было выработано *ius gentium*, которое регулировало правовые отношения с иноплеменниками, естественным образом во многом учитывая право других народов. При этом само собой пробудилось ощущение того, что правовые воззрения отдельных народов имеют общую почву, на которой может достигаться взаимопонимание. Но это эмпирически полученное знание обрело свою полную силу лишь соединившись со стоическим учением о том, что всякое формальное право основано на объективном правопорядке, берущем свое начало в самой человеческой природе и связывающем всех людей посредством вечного закона логоса независимо от любого писаного права. Таким образом начало развиваться римское учение о природном праве², установленном для всех

¹ Об *ius naturale* и Стое кроме обширного труда М. Фойгта (M. Voigt) *Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer*, Leipzig 1856 ff., и Дилти (Dilthey), *Ges. Schr.* II 15 в особенности Керст (Kärst) II 126 ff.; Шмекель 456 ff., об *ius gentium* Эрз (Jörs, *Röm. Rechtswissenschaft* I 113 ff.; Вейс (Weiß), *RE.* X 1218. Цицерон в *Off.* III 23. 69 (и подобным же образом еще *Narusp. resp.* 32), согласно философской теории *Tusc.* I 30 приравнивает *ius naturale* к *gentium* (нечетко de or. I 56), тогда как он же в *Part. or.* 129. 130 их разделяет.

² Гай, *Dig.* I 1, 9 *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium*, Paulus *ib.* I 1, 11. К Ульпиану ср. Порфирий, *Abst.* III 19. К своему определению справедливости ср. *SVF.* III 262 ff. ἐπιστήμη ἀπονεμητική τῆς ἀξίας ἐκάστῳ. Когда Ульпиан вставляет *voluntas* (Цицерон, *Rhet.* II 160 *habitus animi*), то он делает это как юрист (ср., например, истолкование *e scripto aut voluntate*), а также как римлянин, для которого момент воли является решающим. Об этом позднее. Относительно *constans et perpetua* ср.

людей самой разумной природой и которое у всех народов и во все века учит о справедливости. Из него исходят классические юристы эпохи цезарей, а если Ульпиан, по примеру Теофраста и пифагорейцев, в противоположность Стое распространяет *ius naturale* на все живые существа (Dig. I 1, 1, 3; Inst. I 2), то это ничего не меняет в сущности. Он делает так лишь с тем, чтобы отделить его от специфически человеческого *ius gentium*, к которому его приравнивало большинство юристов. Ибо и он всецело становится на почву Стои, давая следующее определение: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia* (Dig. I 1, 10). Еще точнее Флорентин, непосредственно опираясь на стоическое учение о первом природном стремлении, выводит природное право из права на самосохранение и из взаимного родства людей (Dig. I 1, 3). Из Стои ведет свое происхождение постулат в начале «Институций» (I 2, 2) о том, что — согласно природному праву — каждый человек рожден свободным; и Маркиан начал свои «Институции» с того, что — говоря об учении о действующем для всех законе разума — процитировал «философа высшей стоической мудрости» Хрисиппа (Dig. I 3, 2).

По той же самой схеме поступает, однако, еще Цицерон, когда в качестве введения в свои *Законы* развивает стоическое учение о природном праве; и в общих чертах он не только предполагает это учение как известное в своих философских и риторических сочинениях, но и рассчитывает на понимание — сделав лишь краткий намек, произнося речь перед сенатом¹. И иначе

Цицерон, Fin. III 20 и формулу телоса Антипатра (διηγεκῶς καὶ ἀπαράτ-
ως) fr. 57. 58. Определение юриспруденции, естественно, с опорой на определение σοφία.

¹ Цицерон, Harusp. resp. 32, ср. Sest. 91. Еще Auct. ad Her. II 19 и Цицерону, Rhet. II 65. 161 известно понятие *ius naturae*, однако не в его специфически-стоической форме. — Сцевола у Варрона, L. 1. VI 30. О *causa Curiana* Цицерон, Brut. 194 ff. Борьба вокруг истолкования *scripto aut voluntate* и вокруг *aequitas*: Kunz (Kipp) в RE. см. *aequitas*

быть просто не может: таких юристов как Туберон, Манилий, Сцевола ничто не могло настолько заинтересовать в стоической системе, как учение об этом природном праве, что лежит в основе всякого писаного права, и теоретически они, конечно, полностью его признавали. Вопрос может быть лишь в том, делали ли они из того постулата, что природное право должно давать масштаб и для всякого конкретного права, практические выводы при интерпретации и дальнейшем выстраивании древнеримского права, и если да, то в какой мере. Мы иной раз слышим, что Сцевола, рассматривая какой-либо проступок, проводил четкое различие между действием по неосторожности и действием намеренным, в духе Стои усматривая самое важное во внутреннем настрое. И это, безусловно, был не единичный случай. От далеко идущих выводов, правда, нас удерживает тот факт, что Сцевола был формальным юристом, защищавшим в одном знаменитом процессе букву закона, в то время как его оппонент, оратор Грасс, выступал за истолкование по духу и за принцип справедливости, *aequitas*. Именно с этим спорным вопросом было связано дальнейшее развитие римского права, в ходе которого все более и более реализовывался принцип *aequitas*, так что наконец был даже брошен клич: *Summum ius summa iniuria*. Такой этической оценке в противоположность формальному праву, все же, однако, способствовала не риторика, которая, конечно, нашла здесь благодатное поле для аргументации, а как раз опять-таки Стоя. Ибо она в своей этической казуистике обращалась отчасти к тем же самым школьным примерам, что и юристы; и если здесь постоянное обращение Антипатра к человеческому чувству общности привело к воззрению, что хоть использование неведения покупателя и не нарушает писанный закон, однако нарушает природное право, — то едва ли случайно, что одновременно

и особенно *Струкс* (Stroux), *Summum ius summa iniuria*, Leipzig 1926, который, однако, неправ, предполагая здесь исключительно влияние риторики. Ср. *Цицерон*, Off. III 69 и 65 (*Бремер* (Bremer), *Iurispr. anth.* 92 возводит это происхождение через XII скрижалей к Сцеволе), далее 70. 60 (Сцевола и Аквиллий) и Антипатрова защита *humanitas* 54 ff. и *Cicero de off.* III.

римские юристы объявили умолчание об изъянах продаваемого товара основанием для судебного обжалования сделки. Также и то, что Сцевола особое значение придавал *fides bona*, а защитник *aequitas* Аквиллий пытался возможно четче очертить понятие *dolus malus*, — еще Цицерон с полным правом относит к той же самой взаимосвязи. Ибо все развитие было определено стремлением обеспечить внутри формального судопроизводства возможно более сильное влияние современному этическому восприятию, а последнее (по меньшей мере в образованных слоях) находилось под влиянием Стои.

И еще в одной области Стоя оказала существенное влияние. С тех пор как в Риме все большее распространение стал получать греческий, там принялись изучать и строение родного языка, а так как последнее все еще пребывало в интенсивном развитии, — римлянам представился практический повод задуматься над вопросами правильного формообразования и орфографии. С глубинными языковыми проблемами римлян познакомил еще Кратет в свое пребывание там в 168 г. Однако как собственно основателя своего языкознания сами они рассматривали лишь Л. Элия Стилона¹, которого в древности слушали еще Варрон и Цицерон. Стилон исповедовал себя стоиком и, без сомнения, находился под влиянием интересовавшегося филологией Панэция. По образцу александрийцев он создал римскую филологию, которая, однако, не ограничивалась истолкованием и литературной критикой, но стремилась одновременно дать возможность познания древнеримской жизни. Его заслугой является и введение в Риме языкознания. Он, так же как и Стоя, понимал его в широком смысле, включающим в себя логику и грамматику; как и Хрисипп, писал о суждениях-постулатах, однако равным образом и о таких чисто грамматических вопросах как этимоло-

⁰ Стилон: *Leo* (Leo), *Gesch. d. röm. Lit.* I 362 ff.; *Gramm. Rom. fragm.* p. 51. *Stoicus esse voluit Цицерон*, *Brut.* 206. *De proloquiis* = π. ἀξιωματικὸν *Гелл.* XVI 8, 2. В этимологии также стоический принцип κατ' ἀντίφρασιν *fr.* 7. 15, так что ему, по всей видимости, принадлежит и *lucus a non lucendo* (*fr.* 59). Аналогия *fr.* 49. 49 а. Этимология также у знакомого с Рутилием *Опилием* p. 87 *Fun.*

гия, которую он впервые систематически применил к латинскому языковому материалу всецело в русле стоического метода. В многократно обсуждавшемся вопросе об аналогии и аномалии он, по всей видимости, как и его ученик Варрон, занял промежуточную позицию. Во всяком случае, начиная с его времени, этот спор стал волновать и умы римлян. Варрон в восьмой книге «De lingua latina» дал слово римскому стороннику Кратета, который, основываясь на латинском языковом материале, оспаривал аналогию. Сам же он, в целом в значительной мере следуя в своей языковой теории Стое, был приверженцем аналогии, и лишь во вторую очередь обращался к словоупотреблению и аномалии.

Еще около 100 г. до Р. Х. школьная грамматика, которая (согласно древней стоической схеме) начинала с языковых элементов, в центре располагала учение о частях речи и заканчивала рассмотрением преимуществ и недостатков выражения, — также была переведена на латинский, причем в основу здесь было положено либо *Techne* Дионисия Фракийского, либо подобное этому учебное пособие. С этой обработкой согласились Варрон¹ в пер-

¹ О языковой теории Варрона Дальманн (Dahlmann), Probl. V, RE. Suppl. VI 1202 и в Комментарий к De lingua latina VIII (Hermes, Einzelschriften VII). В VIII 26–84 Варрон следует некоему строгому аномалисту, который в свою очередь опирается на полемическое сочинение Кратета против аналогии, наряду с этим принимая во внимание и позднейшие школьные споры. Части речи он рассматривает с точки зрения флективности и поэтому, в противоположность Хрисиппу и следуя старой методе Зенона, объединяет собственные и нарицательные имена под совокупным обозначением ὀνόμα или ὀνομασία (Варрон: nominates), при этом разделяя их, так же как и arthra, на ὠρισμένα и ἀοριστώδη (особ. 44. 45). Вместе с arthra последние образуют pars appellativa (προσηγορία), к которым добавляются стоические части речи ῥήμα, σύνδεσμος и ἐπίρρημα (pars adminiculandi). Поскольку шестая часть речи, которая носит название μεσότης, но охватывает собой прежде всего наречие, известна стоикам лишь со времен Антипатра, источник Варрона относится ко времени после него. А поскольку Варрон хоть и говорит в 45 об articuli, однако в качестве infiniti articuli («называемых некоторыми проvocabula») обозначает на латинский лад quis и quae, то его автор, вопреки Дальманну, по всей видимости,

вой книге своих «Дисциплин», а также вся последующая эпоха. Она лишь была постепенно расширена и дополнена, в частности, в учении о формах и синтаксисе. Работа принципиально велась с латинским языковым материалом, однако здесь невозможно было избежать сравнения со вторым языком. Были созданы соответствия греческим терминам (среди них, правда, и ошибочные:

является одним из ранних латинских грамматиков. Стиллон, однако, едва ли может входить здесь в рассмотрение.

Стоическое влияние у Варрона естественным образом особенно ощутимо в этимологии, то есть в V. Однако созданное специально для языковой теории разделение на *corpus locus tempus action* (11 ff.) не имеет ничего общего с четырьмя стоическими γένη τῶν ὄντων, а опора на пары противоположностей Пифагора говорит о другом происхождении. Затем проглядывает стоическая диспозиция по четырем элементам и частям космоса (14–56), а также по ступеням бытия — логосу, психе, физису и гексису, — однако пересекается с двухчастным делением (*caelum — terra* и т. д.) (16. 31. 58 f.), которое, согласно Августину, С. D. VII 6, может вести начало от самого Варрона и создано специально для теории языка (105 ff. *manu facta*!). В 58–74 сказывается действие стоического понимания богов как природных сил. В VI, кроме прямой цитаты в § 2, стоическими являются определение времени в 3 и учение о φωνῇ σηματική 51 ff. (в 56 цитируется Хрисипп), ср. целиком и полностью стоический fr. 11 G. — Sch. В IX в середине изложения Аристарховой теории — о восьмеричном делении души (30) и признание *utilitas* в качестве цели творцов языка (48 и VIII 27 ff.). Ср. специальное сочинение Варрона «*De utilitate sermonis*», в котором учтена также и *suavitas aurium*, fr. 53 G. — Sch. Стоическим, однако, является прежде всего основоположное воззрение об *impositio* (θέσις) и *declinatio*, а также часто встречающееся разделение на σημαίνοντα и σημαίνόμενα. Согласно V 9, Варрон стремился связать Аристарха со Стоей. Дальманн, RE. Suppl. VI 1205 ff.

Барвик, Philol. Suppl. XV 229 ff., который прослеживает перенятие римлянами грамматики и характеризует Палемона (восемь частей речи у Квинтилиана I 4, 20), выясняет вероятность того, что Варрон в *ars grammatica* (Discipl. I) следует схеме древней стоической *technē* и самостоятельно выстраивает лишь учение о флексии. Ср. по этому поводу Begründung 189. Там также S. 176 ff. о Присциане и о стоическом учении о временах у Сефана.

такие, например, как бессмысленный *accusativ*). Качественно иной языковой строй обусловил собой такие изменения, как признание шестого падежа и отказ от дуалиса и аориста; и если у греков понятием артикля охватывались также и местоимения, а эти последние как «определенные» противопоставлялись общему, т. е. неопределенному артиклю, — латиняне, не имевшие артиклей, ввели по примеру александрийцев местоимения как часть речи, различая среди них «финитные» и «нефинитные».

Стоический элемент, содержащийся в школьной грамматике, в римской переработке был на первых порах даже усилен. Затем латинская грамматика, так же как и греческая, естественно, пошла по тому пути, что был предписан ей самой ее сущностью. Влияние александрийской традиции постепенно усиливалось, и Реммий Палемон, следуя за Аристархом, довел количество частей речи до восьми. Иной раз на Стою совершались и прямые нападки. Однако ее влияние всегда оставалось значительным. Время от времени, как в случае с Присцианом, оно даже вновь выходит на передний план, и, к примеру, берущее начало из семитского восприятия учение о грамматических временах Стои в точности известно еще в поздней античности.

Таким образом, римляне во множестве областей получили от Стои импульсы к самостоятельному построению науки¹. Но все же решающей здесь остается та помощь, которую она предоставила им в период этического кризиса. Правда, поначалу она ограничивалась лишь вполне определенным узким кругом. Однако позднее, в первом столетии, для благородных слоев изуче-

¹ Своей исторической наукой римляне, конечно же, обязаны не Стое, а Полибию. Однако Посидониева философия истории оказала воздействие на Саллюстия (*Sallust*), который, правда, вполне самостоятельно ее применяет. Стоический характер очевиден также и в том, что в *Jug.* 1, 3 он объявляет духовно-нравственные блага достоянием, которое ни у кого не может быть украдено или отобрано силой и которое возвышает своего обладателя над Тихе. В остальном, однако проэмиумы не говорят ничего такого, что не было бы известно в ту пору всякому образованному человеку. Ср. *Эгерманн* (*Egermann*), *SB. Ak. Wien, ph.-hist. Kl.* 214, 3. — *Цицерон* p. *Mur.* 61 ff.

ние философии в Риме или Греции уже относилось к числу обязательных общеобразовательных дисциплин, и на этот момент все философские направления уже нашли своих приверженцев. Однако то искаженное представление стоического учения, которое Цицерон дает в своей речи к Мурене с целью дискредитировать своего соперника Катона, показывает, что еще в 62 г. господа судьи знали о философии приблизительно столько же, сколько о внутренней Африке. Именно Цицерон в этот момент своими латинскими сочинениями облегчил римскому народу подходы к философии, а в столице длительные волнения и социальные бедствия в конце концов даже в нижних слоях вызвали потребность в духовной опоре. Все, кто не пожелал броситься в объятия восточных религий, вынуждены были искать себе совета и утешения в философии. Так что в эпоху Августа, например, кинизм, долгое время имевший репутацию не более чем литературной игры, обрел вторую жизнь на улицах Рима, и Гораций¹ мог изобразить для нас, как раб прислушивается к словам стоического проповедника, который в популярной лекции в нескольких сильных лозунгах провозглашает благую весть о том, что для человека важно не внешнее жизненное положение, а внутреннее настроение, и что даже рожденный в цепях может жить более свободной и счастливой жизнью, нежели вызывающие к себе зависть «господа». Правда, поэт рассматривает это как курьез, не имеющий значения для всеобщей духовной жизни.

Тем большее впечатление еще в республиканский период произвел тот факт, что муж, коему уже по одному его происхождению надлежало быть хранителем древнеримской *virtus*, демонстративно заключил союз со Стоей. Катон никак не хотел быть односторонним, и поэтому даже в свой смертный час имел

¹ Гораций Sat. II 7, где Давос получает мудрость от привратника — неугомимого и плодovitого стоика Плотия Криспина (Sat. I 1, 120; 3, 139; 4, 14), II 3, а Дамасипп терпит поражение. Высмеивается парадокс ἵσα τὰ ἀμάρτυράτα Sat. I 3, 96 ff. Стоические книги среди шелковых подушек у престарелой дамы Erod. 8, 15.

Относительно популярного доклада, названного *Узнером* (Usener) «диатрибой» см. Einl. in die Altertumswiss. I 3, 113.

при себе также и перипатетика¹. Однако лишь в Стое он нашел то, к чему устремлялось все его существо — непогрешимую последовательность нравственных поступков согласно велению логоса. Бескомпромиссность, с которой он проводил свои принципы на практике, навлекли на него ненависть и насмешки, однако в еще большей мере принесли ему уважение даже среди его противников. И когда он в последний день своей жизни с сократовским спокойствием вел философские беседы, одновременно с чувством привычной политической ответственности римлянина выказывая практическую заботу о вверенных ему делах, и затем как истинный стоик в ясном сознании препоручил себя смерти (ибо продолжение жизни после смерти в настоящем положении противоречило бы его природе), — мир испытал чувство, что этот человек воплотил в жизнь стоический парадокс о свободе и непобедимости мудрого и смог не только жить, но и умереть в согласии со своими убеждениями. Тем самым Катон дал Стое (по меньшей мере в том, что касалось Рима) нечто, чего ей до сих пор не доставало: с этого момента ей уже не нужно было довольствоваться фантастическим образом мудрого, ибо теперь у нее была идеальная историческая личность, память о которой всегда могла ободрить и придать новые силы, истинный римлянин, одновременно символ свободного государства, которое и было похоронено вместе с ним.

Лишь один человек охарактеризовал поступок Катона как трусливое бегство из жизни. То был его племянник и зять Брут².

¹ εὐλόγος ἐξαγωγή его не-стоического биографа в полной мере оценил *Плутарх* 64 ff. (68 κωλύομαι χρῆσθαι τοῖς ἐμῶν τοῦ λογισμοῖς; 70 Жители Утики воздают ему хвалу как μόνον ἐλευθέρον καὶ μόνον ἀήττητον — тема его последних бесед согласно 67 — а в 64 говорится: ἀήττητος παρὰ πάντα τὸν βίον). Из более поздних суждений ср. *Сенека*, Const. 2 и (о смерти) Prov. 2, 11.

² Брут: ср. *Плутарх*, Brut. 40. 51. 52, цитата из Trag. adesp. 374 ὃ τλήμων ἀρετὴ κτλ. у *Диона Кассия* XLVII 49. *Сенекой* в Ad Heliviam 8. 9 использована virtute. *Гельцер* (Gelzer) в RE. чересчур идеализировал Брута. Фанатичным приверженцем Катона был Фавоний (*Мюнцер* в RE.), οὐ λόγῳ μᾶλλον ἢ φόρῳ τινὶ καὶ πάθει μανικῷ φιλοσοφῶν *Плутарх*, Brut. 24.

Брут также хотел быть философом. Он был приверженцем Антиоха, чьего брата Ариста он слушал в Афинах и чью точку зрения он отстаивал в своем сочинении «De virtute». Следуя стоическому образцу, он также развил детально разработанное учение об обязательствах. В практической жизни окружающим особенно импонировало его гордое сознание собственной добродетели. Однако ему не была свойственна цельность, отличавшая Катона. С тем же самым ригоризмом, с которым он выносил напоказ свои нравственные принципы, он предъявлял [жизни] и свои довольно значительные счета. И, согласно Филиппу, он предпринял тот же самый шаг, который незадолго до того осудил у Катона: жизнь научила его понимать истинность трагического стиха о том, что добродетель, которую он захотел бы подкрепить деянием, была бы лишь пустым словом, рабыней Тихе.

В направлении, указанном Антиохом, последовал также Варрон¹ — будучи, как и Катон, истинным римлянином по плоти и

¹ Варрон: *Дальманн*, RE. Suppl. VI 1172, Sat. Menipp. 122 (из «Эвменид», где Диоген и Зенон принесли спасение от безумства мира), ср. 243 логомахия между эпикурейцами и Стоей, далее П. φιλοσοφίας 417–419 и П. αἰρέσεων 400–402 (три пути к телосу как в 483. 484, по Антиоху). Фрагменты Antiquitates Divinae у *Agada* (Aghad), Fleckeisens Jahrb., Suppl. XXIV 141. *Шмекель* S. 104 слишком многое возводит к Варрону; однако последний, вне всякого сомнения, подробно говорил также и о судьбах души после смерти (I fr. 26 Ag.), и fr. 27 (Serv. к Aen. VI 733) происходит не из Цицерона, Tusc. IV 11, а из Варрона, как показывает уже его Terminus passionis (ср. Варрон у *Харисия* p. 315, 10 Barw.; наверняка введено не Сервием). Варрону принадлежит там и конец haec ergo nascuntur ex ipsa coniunctione и т. д., поскольку оно неотделимо от рассуждений Сервия в VI 724 (31 Schm.) omne — animus nihil per se patitur, sed laborat ex corporis coniunctione (т. е. Посидониево опровержение Панэция, ср. *Цицерон*, Tusc. I 80). Также и очищение души (Серв. к 745) и подъем до региона Солнца и Луны (36. 43 Schm.) наводят на мысль о Посидонии, и, по всей видимости, Варон является здесь лишь посредником (ср. fr. 25 а Ag.). Напротив, весьма сомнительно, чтобы Варрону можно было приписывать учение о странствиях души и прочие эсхатологические представления.

крови, однако человеком пера, а не действия. Позитивным фоном для сатир, в которых он — опираясь на киника Мениппа — бичевал пороки и глупость своего времени, являлись грубые, простые нравы древнего Рима, которые автор предъявлял разложившемуся современному сообществу в качестве благого образца. Заодно сильно досталось и философам с их словесными перепалками и теоретическими измышлениями. «Ни один больной не сможет помыслить в бреду такой несуразицы, какой не придумал бы уже какой-нибудь философ». Однако это не означало принципиального отрицания философии. В теории языка, несмотря на свою склонность к александрийцам, Варрон в наиболее существенных чертах все же следовал Стое, и еще более глубоким было ее влияние на его науку об античности. В своих «*Antiquitates divinae*» он перенял от Сцеволы предложенное Панэцием тройственное деление теологии, одновременно отстаивая необходимость государственной религии, при этом, однако, решительно отрицая обязательность ее исповедания для отдельного человека. Ибо от Посидония он узнал, что исторический закон разложения действует и в отношении народной религии, и с тем большей охотой признавал его как *laudator temporis acti*, что таким образом его древний Рим представал в более выгодном свете. Если еще Посидоний ссылался на то, что у римлян, так же как и у евреев,

Tripertitia theologia (также представленная стоиком Дионисом (Dionysus), который в *physicum genus* признавал видимых богов, таких как Солнце, *δυνάμεις*, такие как Посейдон, и первых людей, таких как Гераклес, fr. 12 b) fr. 3 b—31 (особенно *Тертуллиан*, *Ad nat.* II и *Августин*). Критика государственной религии fr. 55. Безобразный культ в древнем Риме, как и у евреев (*Варрон deum Iudaeorum Iovem putavit*) 59. 37. 58 a b; *фон Борриес* (v. Borries) S. 54. Пантеизм: 12 b (*ignis mundi animus*) 19. 16. 22 a (стихии как *animalia* как у Посидония), затем, по всей видимости, также 13 a—с (следовательно, также и определения Божества у Посидония) из *Варрона* 1. XVI fr. 3 (душевное в мире как манифестация единого Божества), I 25 a с местами у *Агада* (Agahd) p. 113 (*immortales animae* как герои *in aere*). Отдельные боги 5. — Иупитер содержит в себе все семена: *Августин*, С. D. VII 9. 13, где Варрон ссылается на Валерия Сорского.

некогда господствовал культ безъобразного божества, то Варрон как исследователь древности предъявил документальное свидетельство того, что лишь по прошествии 170 лет после основания Рима Тарквиний Приск поручил этрускскому художнику изготовить статую Юпитера, — также усматривая здесь знак того, что древний Рим имел более чистые представления о сущности божества.

Так что, когда он с помощью «философской религии» создал собственную теологию, это отнюдь не означало для него отпадения от своего народа. Эта теология представляла собой не что иное, как стоический пантеизм. Как и Посидоний, он видел жизнь во всем мире и во всех стихиях; и этот жизнесозидающий принцип есть божественная пневма. Определение Посидония «Бог есть наделенная разумом пневма, проникающая собой все бытие», — он, вероятно, прямо цитировал. Это божество, как и сам мир, может быть только единым. Таким его почитают евреи. Для римлян оно может носить имя Iuppiter, как Бог, содержащий в себе все *σπερματικὴ τοῦ λόγου*, все зачатки будущих отдельных вещей. Однако народная вера в отдельных богов, как и для Стои, сохраняет [для них] свой смысл; и в отношении практического культа Варрон даже считает своей задачей точно установить сущность и функции божественных сил, почитаемых в качестве отдельных богов.

По всей видимости, Варрон перенял и воззрения Посидония о сущности и судьбе души, о ее небесном происхождении, ее связи с телом, в котором развиваются ее анимальные функции, и о ее постепенном новом подъеме.

При всем этом Варрон был лишь ученым, но никак не настоящим философом-мыслителем¹. Об этом свидетельствует как

¹ *Августин*, С. D. XIX 1—3. О вероятности того, что и экскурс (11 а Е.) о рах *terrena* 12—16, где излагается мысль о том, что изначальное стремление отдельного существа, как и всей космической жизни, вопреки всякому специальному опыту, в конечном итоге направлено на мир и гармонию, — сперва позаимствован у стоизирующего римлянина (ср. *potestas des pater familias*, этимологию *servus* от *servare*, Какус (*Cacus*); не оцененный по достоинству Тейлером Порфирий и Августин, *Schr.*

раз его сочинение «О философии». Он рассматривал последнюю в духе Антиоха — всецело с этической точки зрения и, очевидно, полагал, что достиг гигантского прогресса по сравнению со своим греческим учителем, развив его классификацию философских школ, и с помощью своей любимой схемы довел число мыслимых систем до 288. Правда, большинство из них вновь исключались путем операций вычитания, поскольку в качестве решающего вопроса для определения цели оставался лишь один — следует ли стремиться к природосообразным вещам ради добродетели, или к добродетели ради природосообразных вещей, либо же к тем и другим следует стремиться ради них самих. Последнее есть мнение Антиоха, которое естественным образом одержало победу.

Не на философской мысли основывается поэтому огромное влияние, оказанное Варроном на образованные круги своего народа, но на учености, с помощью которой он сумел таким образом обработать огромный фактический материал, что ни одно научное исследование не могло обойти его стороной. В частности, его «*Antiquitates divinae*» на римской почве скоро обрели славу классического сочинения о религии, вызывая желание

Königsb. Ges., geisteswiss. Kl. X 53 ff., который думает о Порфирии), а также того, что в качестве источника Варроновых «Логисторик», писавшихся им, вероятнее всего, в трудную пору гражданских войн, следует рассматривать среди прочих и *de Pace* Пия, пишет Г. Фукс (H. Fuchs), *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Neue Philol. Unterss. III (особенно S. 148 ff.). Из этого источника, по всей видимости, происходит и определение *populus cap. 24 = coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordie communionem sociatus*, которое Цицерон в своем панэцианском определении *coetus iuris consensu et utilitatis communionem sociatus* (Resp. I 39 *Августина*, который, вероятно, получил свой импульс именно от Варрона, обсуждается в cap. 21) стремится исправить в духе cap. 13. 16, выделив и показав последнее психологическое основание. Его политическая (чуждая неоплатоникам) позиция с основоположным тезисом о том, что господство необходимо, однако должно употребляться во благо подданных, соответствует речи Лелия у Цицерона, Resp. III 36. 37, что мы вправе предполагать для позднего периода Варрона.

продолжить работу по его образцу, то есть согласно методу и общей концепции Стои. Этот труд был продолжен уже его младшим современником Корнифицием¹, а затем, в эпоху цезаря — Корнелием Лабеоном и некоторыми иными исследователями. Вообще, однако, Варрон в области римской теологии оставался научным авторитетом, даже для таких христиан, как Тертуллиан и Августин, — и через него стоическое учение оказало влияние на христианский мир.

Совсем иной дух живет в сочинениях Цицерона². Цицерон еще юношей в своей жажде образования слышал самых различных философов и, по его собственным словам, и в позднюю свою пору «постоянно философствовал, даже если этого было совсем не видно со стороны». Филон в Риме привил ему симпатию к скептической Академии; однако, послушав в 79 г. в Афинах Антиоха, он примкнул к нему. Одновременно с этим он поддерживал живую традицию, шедшую от Сципионова окружения; и когда в 55 году он принялся теоретически формулировать свои мысли о государстве, — Платон хоть и был для него великим образцом как в художественном, так и в содержательном отношении, однако по поводу конкретных проблем современности он вполне естественным образом искал совета у Панэция. От него он воспринял не только основную мысль своего собственного сочинения о том, что смешанный уклад скорее всего соответствует требуемой Платоном справедливости; что государственная

¹ О Корнифиции и его трех книгах *De etymis deorum* Виссова (Wissowa), RE. IV 1630. Согласно Макробию I 23, 2, он использовал и Посидония, Рейнгаардт, KuS. 353.

² Цицерон: RE. VII A 821 ff.; Целлер III 1, 671; введение к моему «Комментарии к Тускуланским беседам». Слушает сперва эпикурейца Федра (ep. XIII 1, 2), затем Филона, Brut. 306, Антиоха (особенно Fin. V prooem.), а в его доме постоянно живет стоик Диодот. cum minime videbamus, tum maxime philosophabamur N. D. I 6. О «De re publica» GGA. 1938, 133 и юбилейное послание Рейтценштейну 1931, S. 70; Штарк (Stark), Res publica, Göttingen 1937, 43 ff. Возвращение в новую Академию Luc. 61, Ac. I 13. 43, N. D. I 6 (desertae disciplinae et iam pridem relictae patrocinium susceptum).

жизнь имеет свою основу в природе человека, что расцвет и сила государства в конечном итоге покоится не на внешней конституции, а на общей пользе и на гармоничной согласованности правовых воззрений; но что, однако, не формальный *ius*, а *iustitia*, имеющая свое основание в обязательном для всех *ius naturale*, есть истинный фундамент государства — вместе все эти постулаты образуют непоколебимое убеждение, лежащее в основе и всей его практической политической деятельности. При цезаре он вновь и вновь высказывал свое горькое осознание того, что государство, не соответствующее основным стоическим условиям, — по существу вообще не государство. Вера в то, что лишь служащий благу народа государственный муж может претендовать на высшую *virtus*, преобладающую и смерть, жила в его сердце и помимо Стои; однако ее влияние можно ощутить, когда он требует от своего Сципиона показать необходимость философского мировоззрения.

Какую помощь философия может оказать и в личном горе, он узнал, когда в 45 г. умерла его дочь Туллия, и это горькое переживание привело его к сознанию того, что в своей вынужденной праздности он теперь наилучшим образом сможет послужить своему народу, представив греческую философию в латинском переложении и тем самым сделав ее духовным достоянием римлян. Конечно, он не был творческим философом, и сам это осознавал. У него не было достаточной чуткости даже для того, чтобы принять решение в пользу той или иной догматической системы. Однако для его целей это было совершенно не нужно и служило скорее препятствием. Для него было важно ввести римлян в курс философского мышления и его проблематики. С этой целью он обратился к разъяснениям «за» и «против» Карнеада, которые, кроме всего прочего, наилучшим образом отвечали и его риторическим склонностям. Правда, объективной, твердой опоры в жизни, в которой Цицерон ощущал внутреннюю потребность, он у него не нашел; однако, в крайнем случае здесь он мог успокоить себя мыслью о субъективном критерии. Четкого разделения между объективной и субъективной стороной представления, которое имело принципиальное значение для

Карнеада, Цицерон, впрочем, никогда полностью для себя не уяснил. Для него было существенно то, что точка зрения Карнеада на теорию познания позволяла ему в отдельных вопросах принимать решения по личному усмотрению. Теперь он запланировал философский поворот и дерзнул в качестве римского дилетанта выступить от лица «новой Академии», несмотря на то, что в осведомленных кругах последняя со времен схолархата Антиоха считалась себя изжившей. В отдельных вопросах Цицерон имел возможность «эклектического» подхода. Однако решение, принимаемое им, было, конечно не случайным выбором, а определялось своеобразием его личности.

Эпикурейство заведомо не входило в его рассмотрение: его учение об удовольствии и индивидуалистическая точка зрения в той же мере противоречили его римскому характеру, как и квиетизм, отвергавший служение сообществу.

Грубость и далекость от жизни Стои также часто становились у него мишенью для насмешки и поводом для спора. Однако по отношению к ней его позиция была совершенно иной. Стоя была одной из сократических школ, которые и платоник, несмотря на все существующие распри и междоусобицы, воспринимал как родственную. Картина мира старой Академии¹, в том виде как он нашел ее представленной у Антиоха, была в основе своей монистической картиной Стои: сила и материя суть лишь две стороны одного бытия, а космос образован единым физисом, наделенным ощущением и заключающим в самом себе божественный, всепромышляющий дух. С подлинной стоической космологией Цицерон позднее познакомился благодаря Панэцию и Посидонию. Насколько глубоко она отличалась от выросшего из совсем иной метафизики взгляда на мир Платона, было для него столь же

¹ Ас. I 24–29. *М. ван Брувене* (M. van Bruwaene), *La théologie de Cicéron*, Louvain 1937. О *consulantne di rebus humanis* подробно в N. D. III 65 ff., против веры в Проную указание на *natura omnia agitans motibus suis* (т. е. на понятие природы понятие Стратона) N. D. III 26. 27 и *Лактанций*, Inst. II 8, особенно 20, 21 (ср. *Пласберг* (Plasberg) ed. maior S. 380). Личные объяснения N. D. III 5. 6. (13. 19). 95, Div. II 148; *Г. Ролофф* (H. Roloff) *Maiores bei Cicero*, Leipzig 1937, 109 ff.

туманно, как и для самого Антиоха. С тем большей силой он ощущал общее противостояние Эпикуру, поскольку в обеих системах признаются упорядоченность, целесообразность и красота мира, а источником их признается разум, творящий всякую форму. При его жизненном опыте ему, конечно, было трудно верить в заботу богов об отдельном человеке и во власть божественной справедливости над человеческой судьбой; однако учение Панэция о проноие, совершенным образом построившей весь космос, он с большим внутренним участием представляет во второй книге «*De natura deorum*». В дальнейшем он позволяет прозвучать возражению на него академика Котта, что целесообразность мира можно вместе со Стратоном объяснить и без предположения о каком-либо божестве, простым действием природной силы. Однако он заканчивает свое сочинение заявлением о том, что он лично склоняется к стоической точке зрения. И он неоднократно подчеркивает, что отнюдь не считает ложной стоическую теологию, но лишь оспаривает доказательную силу ее аргументов.

Более трудной для него — и в частности по той причине, что он сам был авгуром — оказалась проблема мантики. Он слишком хорошо был знаком с ее практической закулисой. «Научная» апологетика Хрисиппа представлялась ему абсурдной. Но и в объяснении мантики из природы божественной человеческой души, данном Посидонием, он видел мало пользы. Поэтому он избрал себе в качестве ориентира Панэция, который также высказывал в отношении мантики сомнения. В сущности, даже и при самом большом желании он едва ли был способен видеть в мантике что-нибудь большее, чем только суеверие. Однако «вместе с устранением суеверия еще не устранена религия». Так что свое сочинение о мантике он завершает позитивным утверждением веры в превосходящее вечное существо, к признанию которого с неизбежностью склоняют красота мира, закономерность небесных явлений и культ отцов. Ведь государственную религию признавал и Панэций, а в сердце римлянина жило благоговение перед *mos maiorum*. Это не просто слова, если Цицерон заявляет: «От почитания бессмертных богов, каким я воспринял его от предков, меня не в силах будет отлучить никакая человеческая

речь, будь то речь ученого, или неученого». В целом это точка зрения, на которую становится и Варрон. Он оставляет пространство для критики народной веры и для философской религии; а о том, что религия согласуется с наукой, Цицерон узнал от Посидония, к которому — по характеру своих чувств — он стоял ближе, чем к прохладному Панэцию.

Также и веру Посидония в продолжение жизни души после смерти он охотно бы разделил¹. Еще заканчивая свое сочинение о государстве изложением сновидения Сципиона, он свел воедино платоновские и навеянные Платоном аргументы в пользу бессмертия, а в первой книге *Тускуланских бесед* он, как и в *Утешении*, связал эти мысли с мыслями Посидония. Однако полной уверенности они ему так и не дали, и для прогнания всякого страха смерти он считал необходимым заверение в обратном на тот случай, если вместе со смертью заканчивается все.

В этике постулат о том, что целью человека является природосообразная жизнь, был догмой, которую не удалось поколебать даже Карнеаду. Вопрос был лишь в том, как именно следует истолковывать эту формулу². Для Цицерона проблема сужалась до выбора между официальным стоическим учением и учением Антиоха. Стоическая точка зрения была сильнее; однако с тезисом о том, что кроме нравственного нет никакого иного блага, Цицерон внутренне согласиться не мог. Он решил дело в пользу Антиоха, хотя ему было очевидно, что учение последнего не дает уверенности как раз в самом важном для него пункте. Этим пунктом была вера в то, что одной лишь добродетели будет довольно, чтобы в любом жизненном положении обеспечить блаженство. За эту веру он ухватился с тем большей силой, что ему приходилось заглушать в себе внутренние сомнения. Ибо в ней он находил для себя ту опору, которой ему уже не могла предоставить религия. В ней он усматривал самое основание философского

¹ О личном отношении Цицерона к вопросу о бессмертии *Comm. zu Tusc. I II S. 32.*

² *Fin. IV. V, Tusc. V, Grundfragen 47 ff.* Сомнения в отношении Антиоха *Fin. V 79 ff., Tusc. V 22 ff.*

жизненного искусства, и ее, по его мнению, должны были придерживаться все философы, включая и Эпикура.

И в своих речах Цицерон также непрестанно говорил о *virtus*, о мужественности, которая ярче всего сияет на поле брани, но которая, однако, объемлет собой и другие качества истинного римлянина, находя свое наивысшее проявление в жертвенном служении государству¹. Он был уверен в воздействии своих слов на слушателей, когда в собрании, где он призывал к борьбе против Антония, завершил свою речь призывом: «*Virtus* у римлян в крови. Она твердо хранит то, что оставили вам в наследство ваши предки! Все остальное есть ложь, остальное ненадежно, шатко и неустойчиво; одна лишь добродетель пускает прочные корни в глубине, никакая сила не сможет ни поколебать ее, ни подвинуть с места. Благодаря этой *virtus* ваши пращуры покорили весь мир — теперь же настал ей черед обратиться и против внутреннего врага!».

В возносимой здесь хвале неколебимости и несравненности добродетели между прочим звучит и тот негромкий тон, который часто слышится нам в его философских сочинениях. Конечно, греческая *arete* философов не несла в себе столь очевидно выраженных мужественных и государственно-гражданских черт, а в рое отдельных древнестойческих добродетелей римлянину было бы трудно отыскать знакомые ему «*bonae artes*». Однако понимание главных добродетелей Панэцием точно так же шло навстречу римскому восприятию, как и их переплетение в неразрывное единство. Конечно, стоический постулат о том, что добродетель есть знание, едва ли мог прийти в голову кому-нибудь из римлян. Однако и Панэций, признавая существование теоретического элемента в практических добродетелях, все же делал упор на действии. А что единство *virtus* обеспечивается лишь единым

¹ *Rei militaris virtus praestat ceteris omnibus* Mur. 22, однако к *virtus imperatoris* относятся также *innocentia temperantia fides facilitas ingenium humanitas* и *magnum et amplum de republica cogitare* (Imp. Cn. Pomp. 28. 36. 37. Phil. IV 13). Бюхнер (Büchner), *Antike* XV 155 отмечает, что у Цицерона в речах преобладает единственное число *virtus*, тогда как в философских сочинениях — множественное.

исходным воззрением на предназначение человека, было личным убеждением Цицерона.

Тезис о том, что сущность добродетели упраздняется, если к ней стремятся не ради нее самой, Цицерон всякий раз выдвигал против Эпикура. Однако вместе с тем именно как homo novus он носил в своем сердце жгучее честолюбие, и, как всякий римлянин, он был полон сознанием того, что естественной наградой virtus является gloria¹, слава, которая для него означала еще и нечто иное, нежели греческая eudoxia, «доброе общественное мнение». Жизнь принесла Цицерону множество разочарований. Будучи человеком эмоции и настроения, в грезе Сципиона он провозгласил полное ничтожество славы. В остальном он придерживался утешения, предложенного еще Хрисиппом: «Истинная слава есть согласное суждение благих, неподкупный голос тех, кто действительно может иметь суждение о выдающейся добродетели; такая слава есть словно бы отзвук добродетели». Однако еще более желанным было для него, когда Панэций сделал стремление к славе нравственной обязанностью для государственного мужа, поскольку слава есть предпосылка для успешной деятельности.

Наконец, притягательным непосредственно в Панэции было для него понятие долга перед государством. Так что было вполне естественно, что он прибег к классическому сочинению Панэция, желая в древнеримской манере указать жизненный путь своему собственному сыну². Что здесь не было места для каких бы то ни было скептических сомнений, в равной мере явствует из стилистического восприятия и из нравственного инстинкта.

¹ Knoxe (Knoche), *Der römische Ruhmesgedanke*, Philol. 1934, 102 ff. Цицерон, Tusc. III 3 consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene iudicantium de excellenti virtute, ea virtuti resonat tamquam imago, согласно Хрисиппу, правда, сходным образом также Секст. 13, в большей мере согласуется с народным восприятием Phil. I 29. Gloria Цицерон Off. II 31. 42 ff. вставляет вместо Панэциевых δόξα или εὐδοξία; Ant. Führert. 100. 104.

² Обращение к сыну в Off. как и у Катона. Ant. Führert. 4.

Уже идеальный человек, поставленный Панэцием на место мудреца, явственно напоминал исторического римлянина Сципиона¹. Цицерон при каждом случае указывал на великих мужей своего народа, а также обращал внимание на специфически римский идеал *vir bonus*, мужа безупречной порядочности, «с которым и в темноте можно играть в Мору». Однако этим для него не исчерпывается сущность нового римлянина. С *virtus* у него должна сочетаться *humanitas*.

Идеал гармонической личности, которая приводит в себе к полному развитию все духовные и телесные задатки человеческой природы и, «сохраняя естественную грацию, умело справляется с любым жизненным положением», — имеет аттическое происхождение². Его сформулировал Перикл. Он был эллинским — точно так же, как и его питательная почва, полис. После того как эта почва перестала образовывать жизненное содержание, идеал должен был принять новую окраску. Новая комедия показывает нам общество, которое — вплоть до самых нижних своих слоев — полагает ценность в духовной культуре, «благородной человечности», однако здесь недостает активной движущей силы, которую придает сознание великих задач в служении сообществу. В то же самое время Стоя сделалась рупором нового эллинистического жизнеощущения, провозгласив идею человечества, все члены которого объединены друг с другом естественной взаимной склонностью, и выдвинув новый идеал, который хоть и возлагал на человека обязанности по отношению к его ближним, однако вместе с тем освобождал его из всех физических и народных уз, поднимая его до

¹ *Vir bonus* особенно Off. III 73. 78, ср. II 38, Ant. Führert. 102. Отличен от *sapiens* Lael. 18. 19.

² Макс Шнейдевин (Max Schneidewin), *Antike Humanität*, Berlin 1897; Рейтценштейн (Reitzenstein), *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*, Strassburg 1907; Гардер (Harder), *Hermes* LXIX 64; Гейнеманн, RE. Suppl. V 282; Ant. Führert. 139; Клингнер (Klingner), *Humanität und Humanitas*, Godesberg 1947; Hell. Mensch 444 ff. (С Верли (Wehrli), *Vom antiken Humanitätsbegriff*, Zürich 1939, мне не удалось ознакомиться). — Перикл у Фукидида II 41, 1.

уровня чистого духовного существа. С неизбежностью должно было произойти столкновение с этими идеалами, как только они были привнесены в сильный народ, обладающий глубоким и осознанным своеобразием.

Римляне познакомились сперва с человечностью греческой комедии и, при всей закоснелости и строгости своего характера, все же имели внутри себя нечто, что сделало их восприимчивыми к более тонкой и высокой культуре. Теренций¹ перенял из Менандра, возможно, еще Стоей внушенную сентенцию: *Homosum: humani nil a me alienum puto*. «Будучи человеком, я чувствую, что все, касающееся другого, касается и меня», — и вывел отсюда право и обязанность поддерживать ближнего. Однако здесь дело ограничилось отдельными импульсами. К занятию определенной позиции вынудил лишь совершенный идеал, который — с претензией на его общеобязательность — дал Панэций. У него стоическое первенство духа сплывилось с эллинской человеческой цельностью, дав в итоге единство, объяввшее в числе нравственных обязанностей не только общее духовное образование, но и уход за внешностью, заботу о теле, вежливость и такт в обращении и всю индивидуальную личностную культуру. Это было нечто новое для римлян, однако они смогли увидеть здесь для себя путь к развитию и возвышению собственной природы. Ибо пусть даже Панэций развивал свой идеал исходя из общей человеческой природы, — он все же отверг демократическую догму о равенстве всех людей и признал укорененность всякого человека в своей народности, а также природную данность и оправданность народного своеобразия. Римляне же были для него не варварами², а родственным и равным эллинам народом. Великим мужам Рима он хотел указать сообразную с их природой задачу. Это могло совершиться лишь в рамках человеческой природы; однако он не помышлял о том, чтобы выдвинуть идеал,

¹ Теренций, *Heaut. 77*; *Hermes LXXVIII 270*.

² Римляне не варвары: Цицерон, *Rep. I 58*. ср. *Lucil. fr. 615*. Против надменного греческого употребления слова «варвары» по отношению к римлянам протестует Катон (у Плиния, *N. H. XXIX 14*). Ютнер (*Jüthner*), *Hellenen und Barbaren*, 1923, S. 62.

действительный в равной мере для всех людей. Неслучайно, что именно в тех книгах, в которых Цицерон следует Панэцию, слово *humanitas* отходит на второй план¹. *Humanitas* как термин и как этическое понятие появилось лишь в первом столетии. Конечно, предпосылки для этого были созданы Панэцием. Когда Цицерон заповедует своему брату в качестве наместника провинции наряду со строгостью еще и *humanitas*, понимая под ней не только снисходительность и милость, но и заботу о благополучии и счастье подданных, — в нем говорит дух Панэция; а тот факт, что совокупное понятие *humanitas*, в котором с общественной сноровкой объединяется истинное образование духа и сердца, происходит от греков, — он с определенностью признает в том же самом письме. Однако его употребление данного слова явно отличается от идеала Панэция. На место аристократа поставлен образованный; если у Панэция интересы человеческой общности требуют прежде всего строгости в отношении нарушителя общественного спокойствия, то у Цицерона *humanitas* превращается в милость, понимающую также и человеческие слабости, к которой он любит взывать также и в своих защитительных речах; вообще, мужественные черты отходят на второй план в пользу человеческой

¹ Ant. Führert. 140, также об Off. II 51, где *humanitas* требует строгости. — Ad Quint. I 1, особенно 25—27 (ср. Resp. III 37 и к esse quam beatissimos velis IV 3). — Опознавательным словом для *humanitas* теперь является *politus*, De or. II 72, и такое имя там носят даже Сципион и Лелий, II 154. — p. Caecina 104 *cognitum multis signis et virtutis et humanitatis*; C. Rabir. 26, Planc. 58, Balb. 18, Lig. 12, de or. III 1, ep. XIV 11 *summa virtute et singulari humanitate* (о Туллиях (Tullia)), подобным же образом XIV 1, 1 о Теренциях (Terentia). De or. III 58 *in his artibus, quae repertae sunt, ut puerorum mentes ad humanitatem fingerentur atque virtutem*. Подробнее у Рейтценштейна и Гейнеманна, Hell. Mensch 450. Когда Геллий XIII 17 заявляет, что классическая эпоха (Цицерон, Варрон) употребляла *humanitas* в смысле παιδεία, то это чересчур узко и следует понимать исходя из его оппозиции по отношению к своему времени, которое употребляло этот термин = φιλανθρωπία (Hell. Mensch 451). Цезарь, В. G. I 47, 4 *summa virtute et humanitate adolescentem* о Процилле, которого он посылает к Ариовисту, поскольку тот сочетает в себе одновременно римскую энергию и ловкость обращения.

мягкости, любезности и утонченности. Иначе и быть не может. Ибо одна лишь *humanitas* — этого, правда, чаще всего не замечают — никак не исчерпывает собой римского характера. Когда Цицерон в своих речах и письмах хочет охарактеризовать истинного римлянина — или римлянку — в их полной сущности, он никогда не говорит об одной лишь *humanitas*. Он называет ее — и так поступает и Цезарь в том единственном месте, где употребляет это слово в том же смысле — наряду с *virtus* и в качестве дополнения к ней. *Humanitas* относится к сфере личной жизни; *virtus* истинный римлянин проявляет как «муж» в служении государству. И лишь обе они вместе дают полный образ нового римлянина. Последний отнюдь не является каким-то наднациональным, «гуманным» существом в смысле современного гуманизма, но человеком народного, государственного склада, в котором сочетались между собой древнеримская *virtus* с греческим образованием и красотой. Формированию этого идеала сам Цицерон более всего способствовал своими сочинениями и обаянием своей личности, и он же передал этот идеал потомству, которое довольно легко за гуманностью забыло специфически римскую *virtus*. У него самого *humanitas* с наибольшей привлекательностью предстает в сочинении, которое он «как искреннейший друг» посвящает своему другу Аттику¹, дабы (не без им-

¹ Лелий получает импульс от раздела о дружбе в сочинении Панэция П. т. καθήκοντος, Ant. Führert. 210 ff. 304. Ощущается острая необходимость в специальном исследовании о том, каким именно образом в переводы Цицерона проникает римское восприятие, а также о значении воли в его этике. Я могу здесь дать лишь единичные указания. Ο πάθος (Tusc. III 7. 13. 23, IV 10, а также еще Ac. I 38. 39, Fin. III 35) Кильб (Kilb), Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero, Freiburg 1939, 1 ff. tranquillitas Tusc. III 9, IV 10, V 16 сперва для Демокритовой εὐθυμία F. V 23. Предпочитая ἀταραξία несколько скомпромитировавшей себя ἀπάθεια, Эпиктет, по всей видимости, следует Панэцию (Геллий XII 5, 10). Варрон переводит πάθος как passio, Сенека же — по большей части как adfectus. — Греческой антитезе ῥῆτόν — διάνοια (Секст, Math. II 36. 37; гермоген de stat. p. 82 R., а также, например, Ульпиан, Dig. I 3, 30) соответствует римская interpretatio ex scripto aut voluntate, однако еще Цицерон в Top. 96 говорит: opponitur scripto voluntas scriptoris, ut

пульса, полученного от Панэция) поставить на место римской *amicitia*, которая в его время превратилась в общественное дело, и весьма часто — в гарантию взаимности, — истинную, основанную на чувстве, душевную общность.

Заслуга Цицерона в том, что его римляне, а затем и весь Запад, познакомились с эллинистической философией и в частности со стоическим мировоззрением на латинском языке. Это означало не только смену одежды. Такие понятия как *virtus*, *honestum*, *officium*, *gloria* также и внутренне воспринимаются по-римски. Даже когда Цицерон, согласно языковому употреблению нестоических школ, которому, пожалуй, делал уступки и сам Панэций, передает термин *πάθος*, означающий для грека ограничение собственной активности, через *perturbatio* (= *ταραχή*), он посредством этого «нарушения» ясности рассудка и душевного мира привносит иную чувственную окраску, и еще в большей степени — когда избегает прямо переводить слово *ἀπάθεια*, предпочитая вместо него употреблять *tranquillitas* (*animi*). Важное общее значение имеет то обстоятельство, что грек всегда исходит из ясного понимания цели, которая сама

quaeratur verbanе plus an sententia valere debeant, в Part. or. 108 он ставит *voluntatem et sententiam scriptoris* вместе, и *sententia* мы видим уже без *voluntas* Caec. 57. 79. 81. 86. *Квинтилиан*, который в VI 2, 9 говорит: *cautiores voluntatem complecti quam nomina interpretari maluerunt*, правда, в VII 10, 1 говорит уже даже о *voluntas nominis*. — Дружбу Цицерон, Lael. 15 (ср. 61. 58) определяет как *voluntatem studiorum sententiarum consensus*. здесь невольно вспоминается такое понятие как *ὁμοψοία*, SVF. III 661 — *voluntas Цицерон*, Tusc. IV 12 использует для перевода *βούλησις* как стоической *eupatheia*, Off. I 28. 44, II 52 и часто для *προαίρεσις* (также в *Fin.* V 36 для *ἀρεταὶ προαιρετικαί*). Характерно, что еще в Off. I 115 рядом с *iudicio nostro* возникает *voluntas. ex iudiciis opinionum et voluntatibus* о возникновении аффектов Tusc. IV 82 (несколько иначе в III 28. 66), ср. Brut. 156 *voluntate iudicioque*. В Tim. 6 он передает *κατὰ νοῦν* через *ex sua mente et voluntate. voluntas = διάνοια*, например, Resp. I 47; *Варрон*, L. 1. (который также охотно говорит о *voluntas* давшего имя вещи). — Юридические проблемы, которые с этим связаны, хорошо ощущает *Соколовски* (Sokolovski), *Die Philosophie im Privatrecht II, Halle* (Halle) 1907, S. 152, однако он лишь слегка касается их в своем рассмотрении.

по себе вызывает стремление и потому не воспринимает волю как самостоятельный фактор наряду с познанием, тогда как для римлянина именно воля исполняет ключевую функцию. Грек при истолковании того или иного места спрашивает, что мыслил себе автор, римлянин же — чего он хотел. Вместо того чтобы говорить об *eunoia*, добром «расположении» по отношению к другому, он говорит о *benevolentia*, и основа дружбы для него есть не столько согласованность мысли, сколько воли. На место *prohairesis* — нравственного решения, принимаемого на основании выбора — у него сама собой встает *voluntas*. Правда, сам Цицерон в этом пункте еще довольно близко придерживался греческой терминологии. Однако ниже мы увидим, каким образом позднее сказался в этике этот римский настрой.

После смерти Цицерона наступило новое время, когда *humanitas* уже не могла утвердиться на своем месте, поскольку *virtus* вновь заявила претензии на единоличную власть над душой римлянина. Приступая к восстановлению Рима, Август¹ ясно осознавал, что одной лишь конституцией и отдельными законодательными мерами дела ему не решить. Он, так же как и Цицерон, ощущал: *Moribus antiquis res stat Romana virisque*. Август был римлянином до мозга костей, и у его народа должен был быть римский характер. Однако, как и двумя столетиями ранее спартанец Клеомен, он также чувствовал, что дух праотцов нельзя возродить к подлинной жизни, если не связать его с духом современности, и он также видел в стоическом мировоззрении силу, лучше всего подходившую для этой цели. Такие греки как Афинодор и Арий не могли принести ему особенной пользы, а его собственный *Призыв к философии*, конечно же, не

¹ Август в Mon. Anc. 34 подчеркивает, что сенат и народ доказали свою *virtus clementia* (!) *iustitia pietas*; *humanitas* здесь отсутствует. Его *hortationes ad philosophiam* Suet. 85. О Горации Бюхнер, Antike XV 156, который, правда, чересчур исключительно выделяет древнеримский элемент. Относительно вымышленного случая (Konjunktive!) ep. I 6, 15 еще Клейслинг и Генце (Kleissling — Heinze) Цицерон, Tusc. IV 62. Характерна у Горация особая любовь к Аристиппу, к которому его привлек девиз *ἐχῶ, οὐκ ἔχωμαι* (особенно ep. I 17, 13 ff. 1, 18). Варрон, Sat. Men. 143.

был задуман в качестве агитационного произведения для широких кругов. Зато у него нашлись помощники из числа ведущих умов собственного народа, которые также были увлечены новым национальным веянием, — в лице Ливия, который в своем историческом труде стремился представить современному взгляду нравственную силу древнего римского народа, а также поэтов Вергилия и Горация.

В эпоху, когда бессмысленные гражданские войны грозили заглушить в народе всякое чувство государственной общности, эти двое нашли себе учителя в лице эпикурейца Сирона, указавшего им путь к счастью в тишине и ко внутренней свободе и независимости от вещей и людей. Мысль о том, что такое умеренное эпикурейство стремилось дать человеку практически то же, что и Стоя, высказал еще Варрон в одной из своих сатир; с другой же стороны, Гораций уже в своих самых ранних стихах выражает хорошее чувствование и понимание италийско-римской *virtus*. Однако лишь великое событие для всего народа действительно вывело его за рамки индивидуализма. Лишь сейчас Гораций осознал высшее назначение своего поэтического дара в воспитательном воздействии на свой народ.

С торжественным достоинством служителя муз он обращается в римских одах к юношеству, от которого зависит будущее Рима¹. Однако этот жрец муз является в то же время носителем

¹ Гораций начинает с общего, однако обращенного к каждому отдельному человеку, увещевания не ставить свой душевный мир в зависимость от внешних вещей (I, кое-что еще звучит совсем по-эпикурейски, например, 25) настойчиво указывает в II на нравственную задачу служения целому и переходит затем в III к *iustitia*, которая единственно способна дать каждому человеку твердую опору, а также обеспечить устойчивость государства. Лишь в IV он может заговорить о своем праве [учить], а также о миссии Августа, который, как некогда Зевс (*Гесиод*, Theog. 88 l ff.), после подавления враждебных сил, основывает новое царство права и духа. Нынешнее бедственное состояние страны заставляет его обратиться со страстным воззванием к патриотическому чувству чести и призывом к *vera virtus* (V), а всю серьезность положения он рисует в заключительном стихе, где, как у

логоса, имеющим право пребывать рядом с правителем государства и понимающим его намерения. К римскому чувству чести он призывает юношей и девушек, к сознанию ответственности перед родным городом, который божество предназначило к

Гесиода в Трудах и днях 174, развернута картина мрачного будущего, которая, однако, оставляет надежду на новый подъем. С этой идеей Гораций объединил шесть од в один цикл, даже несмотря на то, что VI была написана раньше остальных, Гейнце там же 213 (иначе *Тейлер*, Schr. d. Königsb. Gel. Ges. XII 4). Ср. наконец *Кох* (Koch), Neue Jahrb. 1941, S. 62 ff.

Во второй оде Гораций v. 21 говорит: *virtus recludens immeritis mori caelum pegata temptat iter via* и называет в третьей Поллукса и Геркулеса как мужей, которые, подобно Дионису и Ромулу, завоевали себе право обитать в огненных цитаделях небесного региона (*arces igneas*). Здесь мы невольно вспоминаем о том, что еще Персей объяснял веру в отдельные божественные образы тем, что люди из благодарности начали обожествлять своих великих благодетелей после их смерти, и в SVF. II 1009 в качестве представителей этого γένος διὰ τὰς εἰς τὸν κοινὸν βίον εὐεργεσίας ἐκτετιμημένον определенно названы Геракл, Диоскуры и Дионис. Подобным образом еще Цицерон в *Somnium Scipionis* fr. 6 Z. и Tusc. I 27. Однако у римлян из объяснения о том, что к своему богочитанию люди пришли субъективным путем, развивается объективное обожествление. Здесь, очевидно, свою роль играет мысль о Ромуле Квирина. Сам Гораций живет уже в ту эпоху, когда почитанием пользовался Divus Iulius, а вскоре к нему должен был присоединиться Divus Augustus (III, 5, 2). Таким образом, этот поворот был осуществлен лишь на римской почве. Обожествление никоим образом не является стоической чертой. Возможно лишь, что Посидоний в своей — нам, к сожалению, совершенно неизвестной — монографии, в которой он рядом с демонами ставит героев, а душам великих мужей также и после их смерти отводит особое место, что, по его мнению, и находит свое выражение в их героизации народом.

Decorum есть устойчивый латинский термин для Панэциева πρέπον, ср. NGG. 1933, 60. 86 ff. Сколь велико было почитание, оказываемое Панэцию в Риме, свидетельствует сам *Гораций* с. I 29, 13: *cum tu coemptos undique nobilis libros Panaeti Socraticam et domum mutare ... tendis*.

мировому господству, но который, однако, способен осуществить его лишь в том случае, если вернется к культуре и нравственности отцов. Задача трудна, и с неумолимой твердостью Гораций рисует картину строгого крестьянского уклада, столь далекую от нынешнего поколения. Дабы облегчить ему дорогу, он исходит из современных мыслей о человеческом жребии и задаче человеческой мысли, и обращается затем к *virtus*, которая единственно предоставляет человеку опору и придает ему ценность. Но в этой *virtus*, без оглядки на награду и честь служащей целому, взамен, однако, открывающей даже небо для показавшего себя достойным смертного (как у Цицерона в заключительном видении сочинения о государстве), смешаны друг с другом римское мировосприятие и стоическое мышление. *Dulce et decorum est pro patria mori* означает для римлянина этой поры, что в духе Панэция нравственное, «подобное» действие есть одновременно источник высочайшей радости. Как и у Панэция, *virtus* проявляется прежде всего в социальной добродетели справедливости. Если здесь Гораций ставит перед нашим взором образец справедливого мужа, который, несмотря на любые угрозы и опасности, придерживается своих нравственных принципов, то сам в себе обретающий твердость душевный настрой, *mens solida*, дающий для этого силу, есть не что иное, как стоическая *arete*, в любом жизненном положении обеспечивающая господство логоса и устойчивое равновесие в деятельности. *Si fractus inlabatur orbis, impavidum ferient ruinae* — при этих словах перед мысленным взором многих римских читателей возникнет образ Катона, который, оставаясь верным своему стоическому убеждению, без страха и с победой в духе избрал для себя свободную смерть.

Вергилий¹ в сцене преисподней своего национального эпоса «*Aeneas Roms*» хочет показать будущих героев. Дабы как-то мо-

¹ Вергилий в *Aen.* VI 724–751 в конечном итоге, безусловно, находится под влиянием стоика, верившего в продолжение жизни души после смерти, а этим стоиком мог быть лишь Посидоний, ср. особенно 726 *spiritus intus alit* и т. д., 730 *igneus est ollis vigor et caelestis origo seminibus*, 733 четыре стоических аффекта и их происхождение от соединения с телом, 736 ff., и постепенное освобождение от них. Материал

тивировать это, он, в прошлом эпикуреец, «обращается в веру» бессмертия души. Передавая в общих чертах воззрение Посидония, с которым он, скорее всего, познакомился через посредничество Варрона, он, однако, в своих целях связывает его с учением о переселении душ и со множеством эсхатологических представлений. Однако, гораздо более важным является основоположное убеждение, на коем зиждется как само это видение, так и весь эпос в целом. Это вера в божественную волю, приведшую римский народ от его начал до нынешней высоты. И эта божественная воля (на сей счет даже поэтическая образность не оставляет у читателя сомнений) есть для Вергилия, равно как и для Ливия и Горация в его третьей римской оде не что иное, как стоический фатум, геймармене, которая тождественна благой пронойе и с тем же успехом может носить имя Iuppiter. Эней, в

у Нордена в его Комментарии к Aen. VI Einl. S. 16 ff., который, однако, требует для Посидония слишком многого. В Georg. IV 219 ff. те quidam, которые учат, что и пчелы причастны к божественному духу и после своей смерти продолжают жизнь в звездной сфере, не являются стоиками. Посредничество Варрона в Aen. VI само по себе есть первое, что приходит на ум в этой связи, а благодаря таким местам как 733 (ср. здесь Сервия) является вполне вероятным. В какой мере последний представлял учение о посмертных странствиях души и т. д., сказать трудно. Стоическое учение о странствиях души известно также Плутарху, Non posse 31 (1107 b).

О фатуме в Aeneis и о роли Энея Гейнце (Heinze), Vergils epische Technik 290 ff. и 269 ff. VI 103 Сенека ep. 76, 33 воспринимает как стоическое место. VIII 133 fatis egere volentem напоминает о ducunt volentem fata, ср. X 113 fata viam invenient. Ливий XXV 6, 6 fato cuius lege immobilis rerum humanarum ordo seritur (ср. Цицерон, Div. I 125 ordinem seriemque causarum), V 36, 6 urgentibus Romanam urbem fatis (здесь, как и в XXII 43, 9, V 19, 1 в отрицательном смысле, ср. Гейнце, Geist des Römertums 268). Также и у Горация с. III 3 Юнона, которая здесь исполняет ту же роль, что и у Вергилия, не случайно дважды указывает на фатум (19. 57) и прослеживает series causarum с обмана Лаомедонта (21) до падения клятвопреступного города (ср., например, Цицерон de fato 34. 35). Конечно, фатум Трои, так же как и фатум Рима, внутренне связан с позицией ее народа.

котором эстетическая критика столь часто отмечала недостаток активно-героических качеств, конечно, не является стойком, однако он носит прозвище «благочестивого», поскольку, подобно стойку Клеанфу, в благоговейном трепете при нимает божественную волю в свою собственную и как человек видит свою задачу в том, чтобы с радостью в душе осуществлять намерения Провидения. Ведь стоическая геймармене не приводит к «фаталистическому» бездействию; она ставит перед человеком нравственные задачи и требует его сотрудничества.

Если Посидоний как климатолог и этнограф вскрыл естественные причины, легшие в основу мирового господства Рима, то теперь это господство в национальной поэзии в соединении со стоическим и народным римским мировосприятием получило свое метафизически-религиозное освящение.

Стоя с самого начала показала себя в Риме как актуальная философия. Теперь ей предстояло помочь всему народу в этическом обновлении духа древнего Рима. В столице она нашла для себя почву как система персональной заботы о душе — как при дворе властителя, так и на улицах. Будет ли суждено движению, начавшемуся с Панэцием и Сципионом, завершиться превращением Стои в национальное римское мировоззрение, а тем самым в господствующую духовную силу во всем мире?



Часть 3

**СТАРЕЮЩАЯ СТОЯ
ЭПОХИ ЦЕЗАРЕЙ.
СОСРЕДОТОЧЕНИЕ
НА ЛИЧНОМ СПАСЕНИИ**



ВНЕШНЯЯ ИСТОРИЯ. ОТНОШЕНИЕ К ГОСУДАРСТВУ

Рождение Стои было обусловлено кризисом, охватившим собой греческую духовную жизнь после крушения свободного государства. В качестве альтернативы полису Зенон указал на великую общность человечества, внутри которой отдельный человек должен был исполнять свое предназначение и достигать своей эвдемонии. Он признавал конкретное государство, однако не имел к нему внутреннего отношения. Оно появилось лишь вместе с Панэцием. Благодаря последнему государственно-гражданское уmonoстроение пришло в частности в римскую Стою, а при Августе могло казаться, что римскому ощущению государства и стоическому мировоззрению суждено внутреннее слияние, сплавление. Однако именно в этот момент развитие вступило в критическую стадию. Ибо сколь бы Август как римлянин ни старался внешне сохранить конституционные формы предков, все же его принципат означал конец *libera res publica* и требовал измененного отношения к государству¹.

Для подданных империи в Греции и иных провинциях, конечно, новое состояние не принесло существенных перемен.

¹ *Kaputmedm* (Kahrstedt), *Kulturgeschichte* S. 9 ff.

Они приветствовали мир и те блага, которые несло с собой новое управление, ставившее пределы эксплуатации римскими капиталистами¹ и подчиняло наместников более строгому контролю. В Риме пролетариат мало заботили изменения формы правления, до тех пор пока принцепс давал им *panem et circenses*, да и в остальном простой гражданин легко мирился с тем, что народные собрания, в которых он пользовался призрачными политическими правами, сперва ограничивались, а вскоре и вовсе упразднялись. Тем более сильно было восприятие перемен в тех слоях, которые до сих пор ощущали себя носителями правления.

Сословие сенаторов в результате страшного кровопускания гражданских войн и притока новых элементов из Италии и с латинского Запада приобрело новый состав; однако было еще достаточное количество фамилий, считавших себя по меньшей мере не уступающими в благородстве семейству принцепса и с трудом мирившихся с образованием двора, затмившего своим блеском весь остальной мир. Привилегии сенаторов остались незыблемыми, а для всадников даже открылись новые возможности карьерного роста. *Cursus honorum* и управленческая деятельность в провинциях в дальнейшем составили для родовитого римлянина норму жизненного пути, к которому его влекло не только личное честолюбие, но и его чувство государственной принадлежности. Однако своей должностью он уже не был обязан народу. Ибо выборы еще Тиберием были поручены сенату, а благодаря праву рекомендации и проверки на пригодность принцепс имел на них все большее влияние. Наместники важных в военном отношении провинций назначались цезарем и непосредственно ему подчинялись; однако практический надзор он осуществлял также и над остальными. Они уже больше не были членами правительства, управлявшими государством в качестве доверенных лиц народа, но всего лишь чиновниками, зависящими от единовластного правителя и ему подотчетными. Некогда *gloria*, которой народ в целом награждал заслуженного человека, была высшей целью устремления. Теперь же важны были признание и благосклонность монарха.

¹ Так у автора. — *Прим. перев.*

На родине права сенат подвергался все большим ограничениям; причем даже и в тех областях, которые все еще оставались в его компетенции (не в последнюю очередь в процессах против членов сената, вызвавших недовольство верховной инстанции), чаще всего находилось сговорчивое большинство, принимавшее решение в пользу цезаря. Всякий сенатор обязан был появляться на заседаниях; однако «он не мог говорить того, что хотел, и не имел права на то, к чему стремился»¹. На место свободной *res publica* пришла монархическая империя.

Эта перемена была ощутимой во всей духовной жизни Рима. До сих пор благородного римлянина с юных лет обучали ораторскому искусству, которое могло помочь ему оказывать влияние на государственную жизнь в форуме, совете или судебном заседании. Теперь же почва для этой деятельности исчезла, и риторика вынуждена была ютиться в аудиториях школ, где она уже не преследовала практических целей, но лишь стремилась доставить эстетическое наслаждение узкому кругу образованных людей. Вместо великих вопросов реальной жизни здесь рассматривались фиктивные случаи из мира фантазии, и на аплодисменты падких до сенсаций слушателей скорее всего мог рассчитывать тот, кто дальше всего уходил от действительности. Выработался новый стиль, в котором неестественности содержания соответствовала искусственная, нацеленная на эффект, форма. Это была тепличная культура, возможная лишь благодаря тому, что естественные условия роста для незаурядного красноречия отсутствовали. Культ формы остался; однако наполнить собой жизнь человека риторика была уже не способна.

В республике благородный римлянин был всецело занят служением государству, и у него оставалось мало времени на свою личную жизнь. Теперь вопрос о том, как ему проводить свой «досуг», превратился в серьезную проблему². Цицерон в эпоху правления Цезаря занимался сочинительством, Сенека свободное время посвящал размышлению над естественно-научными

¹ Дион Кассий LXI 15.

² Сенека *de otio* (особенно 3. 8) и *de tranquillitate* 2–4 (Brev. v. 2). Относительно *fastidium vitae* также *ep.* 24, 26; 77, 16 ff.

вопросами, Тацит в должности консулара сделался историком; однако, в целом римляне не были предрасположены к теоретическим занятиям, и даже заниматься духовной деятельностью как профессией им запрещала сословная честь. Большинство могло жить жизнью удовольствий или искать отдохновения в деятельном досуге: однако более глубокие натуры остро ощущали пустоту бытия. Сенека в качестве доминирующего настроения эпохи обозначает *sibi displicere* — неудовлетворенность и беспокойство, постоянно меняющиеся образ жизни и никогда не находящие успокоения; и как бы осторожно ни было его выражение, мы явственно ощущаем, что последнюю причину он усматривает в потере политической свободы, не позволявшей римлянину найти себе соответствующее его природе занятие. К тому же, по меньшей мере при некоторых правителях, над представителем благородного сословия висел Дамоклов меч, и многочисленные доносчики подкарауливали всякое неосторожное высказывание, чтобы передать его монарху и вызвать тем самым вмешательство верховной власти.

Мир более чем когда-либо испытывал потребность в искусстве жизни, способном предоставить человеку душевный мир и твердую опору в деятельности, и покуда время для религиозности Востока еще не спрело, помощи можно было ждать лишь от философии. Мы видели, что именно Стоя еще в пору республики достигла в Риме ведущего положения. Тем не менее, она, конечно, была далека от того, чтобы охватить своим учением весь народ. Кумиром широких масс был Тримальхион, о котором, по слухам, даже надгробная надпись гласила, что он начал с самых низов, оставил после себя 30 миллионов сестерциев и ни разу в своей жизни не слышал ни одного философа¹. В провинциаль-

¹ *Людвиг Фридлендер* (Ludw. Friedländer), *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, 8. Aufl., IV 283 ff.; *Карпедм* S. 353 ff.; *Петроний* (Petron) 71; *Персий* V 189–191, III 77, ср. VI 37. Даже римская аристократия, вопреки Цицерону (*Tusc.* II 1, а также мой Комментарий), не только придерживалась старой программы *philosophari est mihi necesse, paucis; nam omnino haud placet*, но и, более того, считала чрезмерные занятия

ных городах Италии младшие офицерские чины, задававшие жизненный тон, высмеивали всех, кто пытался приобщиться к философии и греческому образованию, а риторы использовали всякую возможность, чтобы поднять шум против лишних, никому не нужных и надменных философов, жизнь которых находится в вопиющем противоречии с их словами. Однако именно страстность, с которой они вели свою борьбу, позволяет увидеть, насколько в действительности опасным виделось им это единоборство. Такой муж, как Квинтилиан, признает вместе с Цицероном, что и оратору необходимо философское образование, и с сожалением констатирует, что фактически оно может быть получено лишь в философских школах. В действительности же также и философское обучение в эпоху Цезаря является необходимой составной частью всеобщего образования. Конечно, лишь в немногих случаях оно могло оказать глубокое воздействие.

Среди философских школ именно Стоя была той, которая и в дальнейшем более всего импонировала римлянам, приобретая важное значение для жизни. Сколь бы то ни было серьезную конкуренцию ей составили лишь киники, которых теперь становилось все больше и которые уже своими лохматыми бородами, грубыми одеждами и босыми ступнями привлекали к себе взоры. Некоторым из них, благодаря личному обаянию, удавалось даже найти выходы в благородное общество: как, например, прославленному Сенекой Деметрию¹ или любимому Эпиктетом за его мягкость и истинную человечность другу Эпиктета Демонаксу.

философией почти что неподобающими. Тацит слышал у своего тестя Агриколы (4, 3) *se prima in iuventa studium philosophiae acrius, ultra quam concessum Romano ac senatori, hausisse, ni prudentia matris incensum ac flagrantem animum coercuisset*. Сам Тацит не испытывает склонности к философии, однако, естественно, имеет представление об этической точке зрения Стои (Hist. IV 5), а также интересуется другими вопросами, такими как геймармене (о чем позже). — Из раторов острее и пронизательнее всего *Аристид* ор. 46. 47, также *Лукиан* в «*Hermotimes*». *Квинтилиан* XII 2 и *Прооп.* 9–20, особенно 17.

¹ Деметрий: особенно *Сенека*, Ben. VII 1. 2. 8–10, Prov. 5, 5. Позднее об этом более подробно. — *Ювенал* XIII 122.

Но свою подлинную деятельность киники разворачивали на городских улицах и проселочных дорогах в качестве проповедников и духовников нижних слоев общества, на которые они, благодаря народности своей манеры и грубости речи, приобрели немалое влияние. То, что они при этом преподносили в качестве «кинической философии», было в действительности ничем иным, как огрубленным, сведенным к небольшому числу сильных мыслей и ориентированному на практику стоицизмом, и различия здесь стирались тем легче, что и некоторые из стоиков ощущали в себе призвание оказывать душевную помощь труждающимся и обремененным. Сатирик мог сказать о них, что те отличались от киников лишь в том, что носили рубашку. На самом же деле, пожалуй, и в существенном отношении их проповедь озвучивалась в более умеренных тонах, чем у их грубоватых собратьев, отвергавших всякую культуру. Однако и им приходилось ограничиваться небольшим количеством легко схватываемых жизненных правил, и от системы стоической философии едва ли что-нибудь оставалось. Эпиктет превозносит идеального киника как божьего посланника, который — сам возвышаясь над внешними условностями и немощами, не прибегая ко множеству теорий — своим примером воспитывает людей.

Собственно философия была доступна лишь образованным кругам. Но именно здесь и должно было выясниться, сможет ли Стоя приспособиться к изменившимся политическим обстоятельствам, в частности, сможет ли она удержать хорошие отношения с принципатом, которых она добилась при Августе. Центр тяжести духовной жизни со времен Августа переместился в столицу. Туда должен был отправиться и всякий, кто стремился серьезно заниматься философией. Приток римлян в афинский университет оскудел; о преподающих там учителях философии мы долгое время ничего не слышим.

В Риме в августовский период К. Секстий¹, муж благородного происхождения, предпринял достопримечательную попытку

¹ О Секстии: *Целлер* (Zeller) III 1, 699. *Сенека* ep. 596 7: Sextium lego, virum acrem, Graecis verbis (вопреки Цицерону!), Romanis moribus philosophantem, *N. Qu.* VII 32, 2: Sextiorum nova et Romani roboris secta

заложить основание специфически римской философии. Он, как убежденный республиканец, отклонил предложение цезаря войти в сенат и начать карьеру государственного чиновника, и стал первым из римлян, кто (поначалу, впрочем, не без внутреннего сопротивления) всю свою жизнь посвятил философии. «Он был стоиком, хоть и не желал им называться», — говорит о нем Сенека. И действительно, в своей этике, на которой тот преимущественно сосредоточивался, он по большей части следовал Стое, однако, будучи римлянином, делал главный упор на практическую деятельность и апеллировал более к совести, чем к знанию. Для него жизнь была постоянной нравственной борьбой, требовавшей от человека практиковавшихся еще пифагорейцами

inter initia extincta est (*Клавдиан* Mamert. de statu an. II 8). О родоначальнике (этой традиции): *Сенека* ep. 98, 13 (*Плутарх*, Prof. in virt. 5), ep. 64, 2 (licet neget, Stoicus), 73, 12 (Iuppiter!), 59, 7 (единая воля, ср. Brev. vitae 10, 1 изречение Фабиана: contra affectus impetu, non subtilitate pugnandum est). О душе: *Клавдиан* Mam. II 8. Мясная пища: *Сенека* ep. 108, 17 ff. Пифагорейским является требование ежевечерне давать себе отчет: *Сенека* De ira III 36, 1 (ср. Carm. aug. 40 ff., *Порфирий*. Жизнь Пифагора, 40, *Столб.* fl. III 13, 53–55 и *Эпиктет* III 10, 2). Следовательно, уже он столь же высоко ставил совесть, как Сенека (подробнее в главе о нем). — Sextius pater Sextiusque filius у *Клавдиана* Mam. II 8. Сын — по всей видимости, Секстий Нигер, чей медицинский и естественно-научный труд использовали Плиний и Диоскорид; *Велльманн* (Wellmann) Hermes XXIV 530 ff. — Фабиан: о нем и его переходе к стилю, избегающему модной затейливости и притворства (с примерами из него) *старший Сенека*, Contr. II praef., а также *младший Сенека* ep. 100 («он писал более философские книги, нежели Цицерон»), который прославляет его и как философа дела (Brev. vitae 10, 1), и как ученого (ep. 40, 12). Слово о наводнении (N. Qu. III 27, 3) может, как и у Сенеки, быть взято из какого-либо этического произведения. — Цельс: scripsit non parum multa Sextios secutus (латынь), *Квинтилиан* X 1, 124. — Крассиций: *Светоний*, Gramm. 18. Сотиона Сенека прославляет как своего учителя, ep. 108, 17–20 (49, 2). Его труд Π. ὁρῆς (цитата у Стобея) он использует в De ira III 12 ff., так же как и *Плутарх* в de coh. ira, ср. *Раббоу* (Rabbow) 82 ff., который, правда, идет слишком далеко (GGA. 1916, 545).

строгой самопроверки, самовоспитания и целенаправленного приложения воли, зато в качестве победного приза уверенно сулившая блаженство. Ибо в нравственной силе, — заявлял он в чисто стоическом духе, — даже Iuppiter не может быть выше *vir bonus*. Однако, он не разделял стоического материализма; напротив, он видел в душе нетелесную, непостижимую чувствами сущность. Здесь, по-видимому, сказалось влияние пифагореизма, из которого он позаимствовал и запрет на мясную пищу. Однако он еще не обосновывал его, как затем его ученик Сотион, указанием на переселение душ, а всего лишь — этически-гигиеническими соображениями. Он был далек от религиозно-мистических склонностей.

Римский характер этой философии привлек к ней множество сторонников. Не только собственный сын Секстия последовал за отцом. Видный грамматик Крассийций оставил свою школу и перешел к Секстию. Папирий Фабиан из ратора превратился в философа, после чего как в жизни, так и в своих сочинениях, неоднократно говорил о себе как о стороннике Секстия. К нему примкнул и Корнелий Цельс, от энциклопедии которого до наших дней сохранился раздел «О врачебном деле» (*De re medica*). В качестве же учителя философии по преимуществу выступал Сотион, которому даже юного Сенеку удалось на некоторое время склонить к вегетарианству. Однако школа исчезла столь же быстро, как и образовалась. Она была чрезмерно зависима от личностей, ее представлявших.

При Тиберии Манилий¹ написал свою астрологическую поэму, мировоззренчески всецело продиктованную Стоей. В качестве стоического учителя в то время на юношество особенное влияние оказывал Аттал², чью воспитательную заботу и яркие изречения Сенека будет вспоминать с похвалой даже в старости. Свою лояльность Риму и государственной религии Аттал продемонстрировал, защищая гаруспиции³ средствами грече-

¹ О Манилии позже.

² Аттал: *Сенека* *pat.*, *Suas.* 2, 12, сын в частности *ep.* 108, 3. 13. 23, 110, 14.

³ Гаруспиции: *N. Qu.* II 50 (48, пожалуй, использовано еще в 41 ff.). Лекции Аттала вместе с Сенекой слушал телесно безобразный и слабый Кларан (*Claranus*), *ep.* 66.

ской науки. Это, однако, не помешало Сеяну отправить его в изгнание — знак приближающейся политической грозы, пусть даже поводом в данном случае послужил всего лишь личный конфликт.

Еще больший успех вскоре после этого приобрел африканец, родившийся в области Лептиса и в Риме — в качестве вольноотпущенника некоего Аннея — получивший имя Л. Анней Корнут¹. Корнуту не повезло в том, что до наших дней под его

¹ Корнут: *Penne* (Reppe), De L. Anneo Cornuto, Leipzig 1906; Нок (Nock), RE. Suppl. V 995. название пособия, согласно лучшей традиции, *Τὸν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν* (<περὶ θεῶν> Шварц у Струкса, Philol. LXXXVI 355¹) *θεωρίαν παραδεδομένων ἐπιδρομῆς*. Обращение *τέκνον* (*παῖδιον*) не может быть использовано по отношению к собственному сыну, ср. *Вилламовиц*, *Glaube der Hellenen* II 456¹, даже если сын опубликовал «Нуротнемата» отца (Струкс). Римская религия лишь р. 52, 16 (весталки, ср. *Плутарх*, *Numa* 19), в остальном самое большее — намек на триумф р. 61, 20, а ведь в школьной книги это имеет гораздо большее значение, чем когда Музоний в своих докладах на греческом языке говорит о Зевсе и Гере (р. 75. 78 Н.) или Марк Аврелий называет всеенское Божество Зевсом, а не Юпитером. Правда, вполне мыслимо, что Корнут набросал это сочинение еще до своего пребывания в Риме. Об отношении к Аполлодору *Рейнгардт*, De *Grecorum theologia* p. 81; Нок (Nock) 1001. Соприкосновения *сар.* 9—13 с П. *κόσμου* 7 объясняются школьной традицией. Родился Корнут, согласно Стефану Византийскому, в Фесте при Лепте (*Thestis bei Leptis*). О его жизни ср. *Persiusvita*. Изгнан, согласно Диону Кассию LXII 29, по всей видимости, вместе с Музонием в 65 г. (Реппе (Reppe) 15). О его сочинениях Реппе и Нок. Полемика против аристотелевского учения о категориях *ἐν τῇ πρὸς Ἀθηνόδωρον ἀντιγραφῇ*, Реппе 76 и 18 ff. Из того вывода, который Корнут делает у Ямвлиха (Стоб. I 383, 24 ff.) еще не следует, что он сам полагал, что душа умирает одновременно с телом, *BphW.* 1908, 134. Приблизительно ко времени Корнута относятся написанные на элегантном, не претенциозном, однако не строго аттическом греческом *Ομηρικὰ προβλήματα* некоего неизвестного Гераклита, страстно защищающего Гомера от нападок Платона и Эпикура. Для этой цели он, естественно, использует стоическую аллегорезу, обращаясь, в частности, к тому самому пособию, которое в духе Кратета стремится найти у Гомера учение об элементах и космологию (щит Ахиллеса!),

именем сохранилось лишь тонкое пособие, имеющее целью показать едва закончившим элементарную школу мальчикам, как им следует понимать имена и прозвища богов, культовые обряды, скульптурные изображения и мифы, чтобы прийти к чистой религии и к «естественной теологии» Стои. Сам метод принадлежит Аполлодору, целое же есть беглая компиляция, которая зачастую, в случае возможности различных объяснений, отказывается давать собственное решение. Поскольку пособие обращается к греческим мальчикам, а римскую религию учитывает лишь в одном месте, мы даже не можем с уверенностью сказать, что оно действительно составлено преподававшим в Риме Корнутом. В любом случае, последний был разносторонним ученым, который на латинском языке комментировал Вергилия, на греческом написал учебник риторики и продолжил полемику своей школы против аристотелевского учения о категориях. Однако прежде всего он стремился быть воспитателем.

В 50 г. в его школу пришел на тот момент шестнадцатилетний А. Персий Флакк¹, рожденный сыном всадника в этрурийской Волатерре. Персий имел сильную склонность к поэзии, и все, что ему приходилось слышать в школе о человеческой глупости, оформилось у него в сатиру; здесь он естественно взял себе за образец Горация, однако создал свой собственный стиль,

и которое использует также Псевдо-Плутарх в *de vita et poesi Homerī* (Рейнгардт, *De Graec. theologia* I ff.). Однако он не причисляет себя ни к стоикам, ни вообще к философам (он говорит о них в третьем лице, так же как о математиках, ср. р. 48, 16; 68, 7); он грамматик и занят образованием молодежи.

¹ Персий: *Sat.* V 36. 23; личное переживание в частности в III (своего рода *πρὸς τρεῖς τοὺς ἀντὶ τῶν*). В начале IV он вспоминает об отношении Алкивиада к Сократу (т. е. отчасти разыгрывает классический мимесис).

Согласно Vita, Персий у Корнута познакомился с двумя *sanctissimi viri*, а следовательно, по всей видимости, также стоиками — с Петронием Аристократом и врачом Клавдием Агатурином, в коем Велльманн, *Pneumatische Schule* S. 9, не без основания видит пневматика Клавдия Агатина (Claudius Agathinus).

вернувшись (согласно упоминавшейся самим Горацием эстетической теории) к древнеаттической комедии и еще более усилив ее грубость киническими уличными мотивами, однако подняв целое на гораздо большую высоту использованием «героического» размера — гексаметра. Бросающийся в глаза реализм его слов, правда, не может заставить нас не заметить того, что поэт на самом деле совсем не знает действительности. Его стихи еще юношески незрелы, и материалом для них служат общие места школьных лекций. Однако они все же становятся личным переживанием, и особенно трогательно выглядит, когда Персий с совершенно необычной для римлянина теплотой чувства благодарит своего «милого друга» Корнута за то, что тот принял еще юного отрока в лоно сократики, подвел его к необходимости решения о выборе жизненного пути и помог в обретении внутренней свободы. Умирая в возрасте 62 лет, он завещал своему учителю кроме значительной денежной суммы свою библиотеку — в том числе не менее 700 томов Хрисиппа! Корнут принял книги, однако отказался от денег в пользу семьи и в союзе с другом-поэтом Персия Цезием Бассом издал оставшиеся после него сатиры.

Уважение к Корнуту было столь велико, что даже Нерон посчитал нужным проконсультироваться с ним относительно своих литературных планов. Правда, он получил от него столь искренний и прямодушный совет, что отправил Корнута в изгнание. По всей видимости, это произошло в 65 г. С этого момента о Корнуте мы больше ничего не слышим.

При Нероне на тот момент уже давно существовавшее напряжение между требованиями автономной стоической этики и переподчинением воле властителя достигло точки взрыва, и именно потому, что на талантливом претенденте на трон ранее возлагались большие надежды. Мать Нерона Агриппина, конечно, предостерегала сына от философии¹, способной прине-

¹ Совет Агриппины: *Светоний*, Nero 52. — *Г. Р. Швейцер* (H. R. Schweizer), Chairemon, Klass. Phil. Studien IV (1932), в частности test. 3. 4 (в Александрии последователь Апиона и учитель Дионисия). 6 (ἱερογυρματεύς). Главный труд — *Aegyptiaka*. В особом сочинении он дал основательное объяснение иероглифов (test. 6, ср. *Вендель* (Wendel),

сти лишь вред властителю, однако вместе с тем стремилась дать ему наилучшее возможное образование. Так что она наняла для него, кроме перипатетика Александра, еще и пользовавшегося большим уважением александрийца Херемона, который, как истинный представитель духа времени, умел сочетать самые различные интересы. Египтянин по происхождению, он был главой александрийской школы грамматиков, а также, по всей видимости, заведующим Мусейоном, говорил о себе как о стоическом философе, но одновременно отправлял высокую жреческую должность и отнюдь не помышлял о том, чтобы отказываться от своей народной религии. Напротив, он использовал стоическую методику для того, чтобы перетолковать богов своей родины в небесные светила и природные силы. Он верил в стоическую геймармене так же как и в халдейско-египетскую астрологию, при этом, однако, приписывал тайной магии силу противодействовать власти звезд. Астрологические склонности Нерона, по всей видимости, были пробуждены именно им. Однако его место как воспитателя вскоре занял Сенека.

Л. Анней Сенека¹ родился незадолго до Христа в испанской Кордубе в состоятельной семье римских всадников. Его отца

Hermes LXXV 227). Астрология и магия fr. 2. 4 (*Рейтценштейн*, Poimandres 362 и Hellen. Mysterienreligionen³ S. 26. 127¹). Идеализация египетских жрецов fr. 10 напоминает относящееся к приблизительно тому же времени изображение терапевтов у Филона. Как первая, так и второе, едва ли (так *Гейнеманн*, RE. V A 2337) независимы друг от друга, согласно *Швейцери* 79 ff. Хайремон позднее. Хайремон пережил ренессанс благодаря пробудившемуся интересу к египетской религии в эпоху Порфирия.

¹ Сенека: *Шанц-Хозий* (Schanz-Hosius) § 452 ff. 368 ff. О хронологии сочинений позже. — Сенека ep. 108 об Аттале и Сотионе (§ 22 pater philosophiam oderat, ср. Ad Helv. 17, 3), ep. 10, 12 о Фабиане. — Мела: *Сенека pat.*, Contr. praef. II 4. Изгнание: *Тацит*, Ann. XIII 42; *Дион Кассий* LX 8, LXI 10; Schol. Iuven. V 109. В вопросе вины у нас нет возможности судить. Сенека избегает говорить об этом (Ad Pol. 13, 3 ничего не доказывает). Безусловно, на раздумья наводит тот факт, что *Тацит*, Ann. XIII 42, несмотря на свои симпатии по отношению к Сенеке, не отвергает обвинения. Другом, который сохранил верность Сенеке,

влекли в Рим, наряду с честолюбием провинциала, его духовные склонности, и, будучи уже глубоким стариком (он умер лишь при Калигуле), он написал обзор современной риторики и труд по римской истории. Живя в строгом староотеческом умонастроении, он ненавидел философию. Однако это не помешало его сыну со всей восприимчивостью юности предаваться изучению Аттала, Фабиана и Сотииона. В противоположность своему брату Мелу, он с самого начала в качестве цели видел практическую политическую деятельность, от которой его не могло удержать и слабое здоровье. Он уже добился квестуры и сделал себе имя в качестве поверенного и автора философских сочинений, но тут его карьера резко оборвалась. Когда в 47 г. Мессалине удалось отеснить сестру Клавдия Юлию Ливиллу, также и ее фаворит Сенека был обвинен в прелюбодеянии с нею и отправлен в ссылку на Корсику. Восемь лет ему поневоле пришлось провести на негостеприимном острове, и лишь постепенно удалось с помощью философии и иных занятий вновь обрести душевное равновесие. Обратно он был призван лишь в 49 г., когда Мессалина была свергнута Агриппиной, и та выбрала Сенеку воспитателем своего сына. Естественно, от Сенеки не требовалось сделать из принца стоика, но лишь дать ему общую подготовку к деятельности правителя; однако бесспорно, что он оказывал серьезное нравственное влияние на тогда еще очень восприимчивого юношу.

В 54 г. на трон вззошел Нерон. Вместо того, чтобы удовлетвориться обычным образовательным уровнем человека власти, его учитель передал ему по истечении некоторого времени философское сочинение¹, в котором призывал его к главной добродетели

был *Крисп Пассиен* (Crispus Passienus), по всей видимости, также стоик, epigr. 6, N. Qu. рг. 6, Ben. I 15, 5. Возвращение и т. д. *Тацит*, Ann. XII 8 (XIV 53); *Светоний*, Nero 7; *Дион Кассий* LX 32.

¹ De clementia, в частности I 3. 4. 5–8. 12. 18. 19 (amor civium). Нерон принял этот лозунг, *Тацит*, Ann. XIII 11; *Светоний*, Nero 10. О clementia *Гардер* (Harder), Hermes LXIX 65 ff.; *Дальманн* (Dahlmann), Neue Jahrb. 1934, 17; *Гаффтер* (Haffter), Studi italiani XVII 105; *G. J. ten Veldhuys*, De misericordiae et clementinae ap. Senecam phil. usu atque ratione, Groningen 1935. Для Сенеки clementia есть

правителя. Это была не справедливость — ибо в Риме не было больше гражданской свободы, которая бы требовала справедливости как высшей добродетели, а был лишь неограниченный правитель и его подданные (это Сенека предполагает как известное), — а всего лишь *clementia*, которая в качестве милости к побежденным и провинившимся довольно рано обрела свое место в римской идеологии и со времен цезаря считалась одной из наиболее важных добродетелей властителя. Она, по словам Сенеки, не только является нравственным долгом, не только приносит монарху высшую честь, но и скорее всего обеспечивает устойчивость трона, который защищают не только вооруженные всадники, но и любовь граждан, даже если они не являются свободными людьми.

Затем Сенека в течение долгих лет в сообществе с префектом преторианцев Бурром практически осуществлял дела правления, руководствуясь благом государства. Все это было бы невозможно без значительных уступок экстравагантным склонностям юного цезаря. Тем не менее, опека и увещания старого учителя сделались Нерону в тягость, и — в частности, в тот период, когда он попал под влияние Поппеи Сабины, — между ними возникло отчуждение¹. Поэтому после смерти Бурра Сенека счел целесоо-

добродетель, которая проявляется прежде всего при исполнении наказания, коль скоро при назначении наказания она использует в целях милосердия свободное пространство, предоставляемое ей внутри пределов справедливости *Clem. II 3. 7*); однако, когда речь идет о властителе, он придает более всеобщее значение *placide agere* и *servare* (*I 5*). Она, естественным образом, отлична от аффекта сострадания, без того, впрочем, чтобы понесла урон гуманность поступков (согласно перипатетикам, *misericordia clementiae causa data est*; Цицерон, *Luc.* 135).

¹ Тацит, *Ann.* XIV 52–56. Подробности позднее. Серен (*Serenus*), которому Сенека посвятил сочинения *Const.*, *Tranq.* и, возможно — правда, имя в Указателе Амвросиана опять-таки уничтожено — *De otio* (по всей видимости, = Анней Серен, который умер незадолго до ер. 63, 14), сам не причислял себя к Стое, однако был близок к ней, *NGG.* 1941, 217. Во время своего *otium* Сенека среди прочего написал письма к Луцилию Младшему, которого он таким образом стремился

бразным подать формальное прошение об отставке и, несмотря на милостивый отказ принять его, стал постепенно уходить в частную жизнь, где он мог всецело предаваться своим теоретическим штудиям. Однако даже и самая осторожная сдержанность теперь уже не могла уберечь его от подозрительности его прежнего воспитанника, и после раскрытия заговора Пизона (65 г.) также и Сенека, хотя ему не могло быть предъявлено обвинение в активном участии, был вынужден покончить с собой. Он принял смерть со спокойной твердостью стоика.

Судьбу Сенеки разделил его племянник Лукан¹: он также был стоиком, учеником Корнута и другом Персия. Рожденный в 39 г., он рано вступил в тесные личные отношения с Нероном, который был лишь двумя годами старше его. Ко всему прочему их сближали общие поэтические наклонности. Но уже одно то, что оба в одинаковой степени ревниво относились к своей поэтической славе, таило в себе зародыш раздора, и еще более опасным было то, что Лукан в качестве материала для своего первого большого произведения избрал гражданскую войну между Цезарем и Помпеем. Первоначально ей предназначалось быть лишь мрачным фоном для новой империи, и в пышном посвящении Лукан воздавал хвалу юному богу Нерону, несущему с собой эпоху мира. Однако в ходе работы сами собой стали сильнее образом сказываться республиканские традиции его дома и Стои. Цезарь превратился в великого преступника, разрушившего

вести глубже в курс стоической философии. Луцилий слушал в то время стоика Серапиона, который, как и Эпиктет и его малоизвестный товарищ по школе Публий, был родом из Иерополиса (Стефан Византийский Ἱεράπολις), Сенека ер. 40, 2. Сам Сенека в это время посещал в Неаполе лекции Метронакса, который вскоре после этого умер (ер. 76, 1—4; 93, 1). — Кончина Сенеки: Тацит, Ann. XV 60—65.

¹ Лукан: Маркс (Marx), RE. I 2226; Шанц-Хозий § 389 ff. Посвящение «Pharsalia» Нерону I 33 ff. Катон: IX 564 ff., в частности 601—603 («Аристее» Катона. Нерон, принимая бразды правления, отверг титул pater patriae, Светоний, Nero 8, ср. также Сенека de clem. I 14). I 128 (victrix etc.), I 70 (invida fatorum series), I 84 (Фортуна), VII 445. — Смерть Лукана Тацит, Ann. XV 56. 58. 70, Светоний, Vita p. 333 Н.

свободу Рима, и в собственно героя эпоса вырос Катон, воплощавший в себе *virtus*, следовавший лишь Богу в своей груди и единственно заслуживавший быть почитаемым в свободном Риме как *pater patriae* и как *Divus* — афронт для цезаря, который объясняет, почему тот запретил Лукану публичное чтение своих стихов.

В стихе: «*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*» Лукан обобщенно выразил трагедию своего героя. Однако в нем же скрыта и его собственная трагедия. Эпос Вергилия, с которым он стремился соревноваться, жил верой в то, что сами боги силой своего судьбоносного провидения привели Рим к высотам принципата и мирового господства. Стоик Лукан и в своей поэзии на место богов откровенно ставит геймармене; однако из благостной пронойи она превращается для него в злой фатум, ниспровергающий все великое, и в бессмысленную Фортуну, запечатлевающую победой Цезаря падение Рима.

...Sunt nobis nulla profecto
numina; cum caeco rapiantur saecula casu,
mentimur regnare Iovem.

Отсюда происходит резкий диссонанс, пронизывающий собой все его произведение.

Лукан был моложе и темпераментнее своего осторожно-го дяди и принял активное участие в заговоре Пизона. Однако в смерти он не проявил твердости Сенеки. Он испробовал все средства, чтобы избежать своей участи, и не побоялся даже донести на свою мать.

Пизон и его товарищи действовали исключительно по политическим и личным мотивам, и Стоя как таковая не имела с заговором ничего общего. Однако с тех пор как Нерон все более и более превращался в кровожадного тирана, отталкивающий образ которого Сенека в своем предвидении нарисовал ему в памятном сочинении, Стоя, ощущавшая себя носительницей и защитницей общественной морали, с неизбежностью вновь обратилась к традиции Катона и вошла в оппозицию к цезарю.

Уже в 60 г. Нерон сослал юного Рубеллия Плавта¹ в Малую Азию, где тот по его приказу двумя годами позже был убит. Конечно, Нерон поступил так не потому, что тот в слове, на письме и всей своей жизненной позицией выказывал свою приверженность Стое, но потому, что испугался в его лице претендента на трон. Однако вскоре Нерон принял меры и против стоического учителя Плавта — всадника Ц. Музония Руфа из этрурийской Вольсинии, сопровождавшего Плавта в ссылку и вместе с еще одним товарищем по школе, Койраном², находившегося с ним в

¹ Рубеллий: *Нагль* (Nagl) в RE. I A 1160, в частности *Тацит*, *Апп.* XIV 22. 58. 59. Его сочинения известны Квинтилиану X 1, 124.

² Койран упоминается Плинием как автор *Nat. Hist.* II. — Музоний: *Гензе* (Hense) в *Prefatio* своего издания (1905) и *фон Фритц* в RE. XVI 893. Если не принимать во внимание отдельных изречений, сохранившихся у Геллия, Плутарха и, в частности, Эпиктета (Эпиктет, по всей видимости, в одной из бесед о дружбе подробно изложил воззрение на этот предмет Музония, при этом, однако, весьма значительно трансформировав его в пользу собственного образа мысли, ср. *Стобей* Ρούφου ἐκ τῶν Ἐπικτήτου περὶ φιλίας, fr. 38—42 H., в особенности совершенно по-эпиктетовски звучащий fr. 38. Не исключено, правда, что здесь мы имеем дело с записями ученика школы Эпиктета Руфа), наше знание об учении Музония покоится всецело на тех записях, которые сделал для себя в Гиаре (Gyaros) его ученик Луций (ср. p. 49, 10 ff.; 51, 4 и намек на Юлия Спартиатика (Iulius Spartiaticus) p. 44, 5, о коем см. *Бюхелер* (Bücheler), *Rh. M.* LIII 166 и *Гроуг* (Groag), RE. X 839) и которые он, уже будучи стариком, после 106 г. (fr. 8 init.), по всей видимости, весьма свободно и не учитывая темперамента Музония, опубликовал. То, что Филострат, *V. soph.* II 1, 9 говорит о некоем Луции, который действовал при Марке Аврелии, и который Μουσώνιος δὲ τῷ Τυρίῳ (Τυρρηνῶ? ср. *V. Apoll.* VII 16) προσφιλοσόφῃας, ссылаясь на его учение ο μεσότη (!) около 161 г. пытался утешить Герода Аттика, (стр. 145) по всей видимости, имеет своей причиной путаницу, или, во всяком случае, относится к другому Луцию. Простой фигурой вымысла и частью легенды об Аполлонии представляется Μουσώνιος ὁ Βαβυλώνιος у *Филострата*, *V. Apoll.* IV 35. 46, V 19. — πολλὰ τῇ ἀρχῇ ἐναντιωθέντα говорит о Музонии *Филострат* *V. Apoll.* VII 16, ср. самого Музония p. 49, 11. Ссылка в Гиар: *Тацит*, *Апп.* XV 71; *Дион* С. LXII 27. Там позднее показывали источник, который, якобы, был открыт самим Музонием.

его смертный час. И здесь кроется причина того, что Музоний, теперь вновь развернувший деятельность в Риме, нашел множество сторонников для своей имевшей сильную римскую окраску этики и ощущал за собой внутреннее право свободно критиковать даже правление. В 65 г. Музоний был сослан на маленький остров Гиарос в Эгейском море.

В следующем году Нерон, по словам Тацита, после суда над Пизоном и его товарищами по заговору, приступил к тому, чтобы «истребить и саму добродетель», устранив человека, который по своему положению и личным качествам был бесспорным предводителем стоиков. Это был консулар П. Клодий Тразея Пет¹ из Падуи, ревностный сторонник Катона (память которого он почтил, написав его биографию), сам обладавший безупречным характером, однако никоим образом не фарисействующий фанатик, а — совсем наоборот — весьма мягкий, доброжелательный человек. Не был он и революционером; чиновническую карьеру прошел без конфликтов, сохраняя лояльность по отношению к главе государства. Правда, при этом он не был человеком компромисса, подобно Сенеке; после убийства Нероном своей матери он ответил отказом в сенате на приглашение к благодарственному празднеству, вообще не желал участвовать в каких бы то ни было унижительных парадах лести, и, наконец, предпочел вообще устраниваться от заседаний сената и ограничиться личной деятельностью на пользу общества. Однако этого оказалось достаточно его недругам для того, чтобы донести на него Нерону как на врага государства и вместе с ним навлечь подозрение на всю Стою. «Это люди, носящие напоказ серьезную и нравственную мину, дабы тем самым сделать молчаливый упрек твоему образу жизни, которые хотят быть героями свободы, как Катон и Брут, и ничего так не жаждут, как крушения монархии!» Тразее был устроен процесс, и раблепный сенат приговорил его к

¹ Клодий Тразея Пет: Prosop. Imp. Rom. I p. 423; Тацит, Ann. XIII 49, XIV 12. 48. 49, XV 20, XVI 21–35 (22 обвинения против него и Стои); Дион Кассий LXI 15, LXII 26. vir mitissimus Плиний ер. VIII 22, 3. Лояльно (multo cum honore Caesaris) Тацит, Ann. XIV 48. Биография Катона, в которой он следовал Мунацию, Плутарх, Cato 37. 25.

смерти. Приговор Тразея выслушал в присутствии многочисленных друзей. В последние мгновения рядом с ним кроме его зятя и единомышленника Гельвидия Приска был еще и киник Деметрий. Затем он приказал вскрыть себе вены на руке: «Возлияние Юпитеру Освободителю!».

Вместе с Тразеей Петом был приговорен и его единомышленник Барей Соран¹. В ходе процесса особое возмущение — как исключение — было вызвано тем, что стоик Эгнатий Целер вызвался быть свидетелем против своего ученика и патрона. При Веспасиане он был обвинен в этом Музонием и приговорен к смерти, несмотря на то, что за него неожиданно вступился киник Деметрий.

Своим неистовством Нерон добился лишь того, что Стоя, которая до сих пор ограничивалась своего рода пассивным сопротивлением, теперь перешла к открытой оппозиции, принципиально высказавшись против монархии, и тщетно Сенека уже после своего ухода из политической жизни решительно выступал против таких устремлений (в 73-м письме). Еще Тразее пришлось во время своего процесса удерживать страстного и порывистого Юния Арулена Рустика², бывшего как раз народным трибуном, от необдуманных шагов. Гораздо более деятельной натурой, нежели Тразея Пет, был его зять Гельвидий Приск, обратившийся к стоической философии, дабы подготовиться к схваткам в политической жизни и укрепить свой характер. Будучи в 66 г. изгнан Нероном, при Гальбе он получил разрешение вернуться, был назначен претором, однако теперь не только резко выступил за права сената, но и настолько неустрашимо и открыто продемонстрировал свое республиканское умонастроение, что Веспасиан,

¹ Соран: *Тацит*, *Ann.* XVI 30–33. Эгнатий Целер (еще для Ювенала III 116 пример недостойного философа) осужден: *Тацит*, *Hist.* IV 10. 40; *Дион Кассий* LXII 26. Является ли стоик Гелиодор, который, согласно *Schol. Juven.* I 33, донес на своего ученика Л. Юния Силана, чем-то большим, нежели просто вторым экземпляром Целера, сказать трудно.

² Рустик: *Тацит*, *Ann.* XVI 26. Гельвидий: *Prosop. Imp. Rom.* I p. 129; *Ga-gейс* (Gaheis), *RE.* VIII 217, в частности *Тацит*, *Hist.* IV 5–9; *Светоний*, *Vespas.* 15; *Эниктет* I 2, 19.

находившийся в дружеских отношениях с Тразеей и Сораном, был вынужден принять против него меры и сперва наказал его изгнанием, а затем добился для него и смертного приговора, который сам же в последний момент тщетно попытался отменить.

Вообще критика монархии со стороны стоиков и близких к ним киников, в частности со стороны весьма популярного и влиятельного Деметрия, постепенно сделалась столь опасной, что Веспасиан около 71 г., по настоянию своего советника Муциана, изгнал из Италии всех философов¹ (на практике это были именно киники и стоики). Деметрий и стоик Тутилий Гостилиан были даже сосланы на малые острова. Лишь для Музония, которому, как и Гельвидию Гальбой, было позволено вернуться, цезарь поначалу сделал исключение, однако позднее вынужден был изгнать и его. Только Тит призвал его назад и даже доверил ему ответственную должность. Затем в пору строгого правления Домициана произошли новые конфликты. В 89 г. цезарь выступил против философов и «математиков» (астрологов), а в 93 или 95 г. он прибег к еще более резким мерам. Поводом послужили две биографии, в которых Арулен Рустик и Геренний Сенецион восхваляли «святых мужей» Тразею и Сорана. Оба были казнены, их книги сожжены, и даже их сторонники подверглись преследованиям. Но и прочие философы были выдворены из Италии, а некоторые даже убиты. Лишь при Нерве и для философии

¹ Дион Кассий LXVI 13; Гостилиан CIL VI 9785 (Бюхелер, Rh. M. LXIII 194; также 9784 стоик Тиберий Клавдий). Поскольку, согласно Иерониму s. a. 2096, Titus Musonium Rufum filosofum de exilio revocat, Веспасиан все-таки должен был изгнать его. Фемистокл or. XIII 173 с. — Домициан: Евсевий к году (z. Jahre) 2105. Дата второго вмешательства точно не установлена. Относительно 93 с Евсевием в армянском (armen.) переводе Моммзен (Mommsen), Hermes III 84 f.; относительно 95 (Иероним) В. Отто (W. Otto), SB. M nchen 1919, n. 10 S. 43 ff. и 1923, n. 4. Ср. Светоний, Domit. 10; Тацит, Agr. 2; Дион Кассий LXVII 13; Геллий XV 11, 3; Плиний ep. III 11, 3; Вейнанд (Weynand), RE. VI 2577. Марциал в I 8 воздает хвалу своему другу Дециану за то, что тот является истинным стоиком, однако избегает конфликтов. — Адриан: Спартиан об Адриане 16 (ср. 15, 10).

наступило более благоприятное время. Траян позволил им проповедовать и учить свободно, а Гордиан, желавший прослыть покровителем всех духовных устремлений, даже возложил на государство заботу об укомплектовании риторских и философских школ преподавателями. Отклик не замедлил. Когда в начале правления Траяна Плиний¹ пожаловался своему другу-стоику Ефрату на свою перегруженность служебными обязанностями, тот ответил ему укоризненно, ибо служение государству есть самая прекрасная из задач философии. Несколько позднее Иерокл в своей лекции поставил обязанности перед отечеством (он, правда, подразумевал под ним маленький греческий полис) непосредственно после обязанностей перед богами. Однако единожды порванные узы невозможно было вновь связать воедино. Стое не удалось снова обрести внутреннего отношения к государству. Эпиктет энергично огораживается от возможного упрека в том, что его философия воспитывает в нелояльности к властителю. Однако в то же время он четко разграничивает обе жизненные сферы. Власть цезаря простирается лишь на внешние вещи; на сокровенного человека она не распространяется.

Когда Веспасиан в 71 г. начал кампанию против философов, его меры были в значительной мере одобрены общественным мнением. То, что заставило юного выходца из Прусы в Вифинии — Диона² — опубликовать резкое полемическое сочинение

¹ Плиний ер. I 10, 10; Иерокл у Стобея III р. 730, 17; Эпиктет I 29, 9 ff., IV 7, 33 ff.

² О сочинениях Диона Κατὰ τῶν φιλοσόφων и Πρὸς Μουσώνιον Синезий в издании фон Арнима II 315, 28 ff. и 316, 21 (фон Арним, Dion von Prusa р. 150. 216). В качестве ученика Музония Фронто ер. ad Verum I 1 р. 115 N. наряду с Ефратом, Тимократом и Афинодором называет также Диона. Правда, когда именно последний слушал Музония, сказать трудно; однако сочинение Πρὸς (!) Μουσώνιον очевидным образом выдержано в более мягких тонах, нежели первое полемическое сочинение; это легче всего объяснить тем, что до того как написать его, он в течение некоторого времени слушал лекции Музония. Напрямик в качестве стоика Дион, по всей видимости, выведен у схолиаста к Лукиану р. 221, 11 R.; однако дословный текст в точности установить

против философов и повторить свои претензии также в сочинении, направленном Музонию (несмотря на то, что с последним он состоял в столь близких отношениях, что позднейшие авторы имели право вести речь об отношениях ученика и учителя), отнюдь не было унаследованной враждой против риторики. Напротив, Дион был искренне и глубоко убежден в том, что философы являлись «духами смерти для государства и государственной жизни». Когда он позднее был изгнан Домицианом вместе с одним из своих благородных покровителей, то сам стал искать помощи у философии и обрел ее в учении Стои, которое до некоторой степени изменил в собственных интересах. Однако от своего принципиального убеждения в том, что для мирового царства монархия является единственно возможной государственной формой, он так и не отказался, и при Траяне стал вдохновенным певцом царства, которое ощущает свою связь с законом и действительно имеет целью благо подданных.

В целом все нападки и преследования имели своим результатом лишь то, что к стоикам как мученикам за свои убеждения пришла еще большая популярность. К неприветливому острову Гиаросу¹ в Кикладе, куда по приказу Нерона был сослан Музоний, со

невозможно. — Общепринятое предположение, что под философом, которого Дион с почтением упоминает в XXXI 122, подразумевается Музоний, пожалуй, имеет под собой серьезные основания. Позже о Дионе более обстоятельно.

¹ Гиарос: *Филострат*, V. Apoll. VII 16; *Плиний* ер. III 11, 5. Плиний Старший в частности N. H. II. Фундан: *Плутарх*, Coh. ira 453 d. Артемидор у Плиния *ibid.* Ефрат, Афинодот, Тимократ: *Фронто* ер. ad Verum I 115 N. Ефрат: *Плиний* ер. I 10. Довольно пространный фрагмент у *Эпиктета* IV 8, 17. Родился в Епифании (Стефан Византийский; *Филострат* называет его Тирцем (Tyrer)), умер в 118 г.: *фон Арним*, RE. VI 1216. О конфликте с Аполлоном Тианским, который, без сомнения, является историческим, несмотря на то, что в письмах и у *Филострата* имеет черты, присущие роману, позже более подробно. *Филострат*, V. Apoll. V 33. 34 вводит Ефрата как убежденного республиканца, Диона же — как верного монархиста. — Тимократ из Гераклеи, учитель Демонакса и софистов Полемона и Лесбонакса: *Капелле* (Capelle), RE. VI A 1270; *Аулицкий* (Aulitzky), RE. XII 2104. — *Apomnemoneumata*

всех сторон стекались люди, чтобы только иметь возможность услышать его речи, а в Риме, где он читал лекции еще на протяжении нескольких лет, будучи возвращен Титом, его посещали представители всех сословий. Наряду с благородными римлянами, такими как Рубеллий Плат, юный Плиний (чей дядя еще исповедовал стоическую веру в божественную всеобъемлющую природу) и Минуций Фундан (cos. 107), — его учениками стали многочисленные греки: такие как его будущий зять Артемидор, с лучшей стороны показавший себя равно как солдат на поле боя и как учитель философии; далее, учитель Фронта Афенодот и Ефрат, снискавший высокое уважение как у себя на родине в Сирии, так и в Риме (благодаря своему достопочтенному облику, своей выразительной речи и всей своей манере) и решительно выступивший против пифагорейского чудотворца Аполлония в защиту научной философии; затем Тимократ, впоследствии ставший учеником Ефрата и, наконец, сам развивший широкую преподавательскую деятельность.

Поскольку Музоний ограничивался лишь чтением устных докладов, нашлись ученики, составившие записи его лекций и опубликовавшие их после смерти мастера. Для нас сохранились фрагменты труда некоего Луция, тогда как *aromnemonemumata* некоего Поллиона утратились.

Наиболее же значительным из всех учеников Музония был Эпиктет¹, родившийся приблизительно между 50 и 60 гг. в Иера-

Поллия названы в Суде, отождествления же с философом Валерием Поллионом (*Valerius Pollio*) при Адриане, или с зятем Сорана Аннием Поллионом (*Annius Pollio*) лишено основания.

Основополагающие мысли Музония в письме к Панкратиду (p. 137 Н.) сжаты до краткого *Προτρεπτικὸς πρὸς φιλοσοφίαν*. Климент Александрийский для своего христианского нравственного учения тщательно законспектировал сочинение Луция, сделав из него обстоятельные выдержки, ср. в частности *Вендланд* (*Wendland*), *Quaestiones Musonianae*, Berlin 1886, который, однако, в дальнейшем справедливо отказался от своего утверждения о том, что Климент использовал собственное произведение Музония (BphW. 1906, 198).

¹ Об Эпиктете *Шенкль* (*Schenkl*) в *Praefatio* своего издания и *фон Арним* в RE. Согласно I 7, 32, Эпиктет слушал Музония, будучи еще бойким

молодым юнцом, вскоре после пожара, случившегося в Капитолии, причиной которого, по подозрениям, был умышленный поджог. Следовательно, это был пожар не 80-го, а 69-го г. Когда Арриан посещал занятия Эпиктета, последний ощущал себя уже глубоким стариком (I 16, 20; II 6, 23; 19, 25). Это было не при Адриане (как у Шенкля), а при Траяне, когда только что закончилась война с даками (Dakern), и эти «геты» считались настоящими врагами Рима (II 22, 22; сравнение с Персидскими войнами и походом Александра!), что уже более немисливо после начала Парфянской войны (Partherkrig) 114 г. Ср. также IV 5, 17 (где важно имя правящего цезаря) и III 15, 8, где Εὐφράτης λέγει относится к устному докладу, благодаря которому Ефрат приобрел свою славу, тогда как в IV 8, 17 (ἔλεγε) приводятся утверждения Ефрата, которые, будь то в устной или письменной форме, стали известны Эпиктету ранее. Верно *Гартманн* (Hartmann), *Arrian und Epiktet*, *Neue Jahrb.* XV (1905) S. 262 ff. Что хромота Эпиктета была следствием пыток (так уже Цельс, ср. *test.* XVII) есть, по всей видимости, не более чем легендарное украшение, ср. *test.* XXI *Nadrianus in summa familiaritate Epictetum et Heliodorum philosophos habuit*, *Спартиан* 16. Относительно сведений о том, что Эпиктет дожил еще до времен Антонина, *Шенкль* р. XXI ff. Когда Рустик 146 доставил Марку Аврелию Эпиктетовы «*Нυπομνηματα*», их автора, безо всякого сомнения, уже не было в живых. — Пощечины: II 12, 24. Прокуратор: III 4. До нас дошли четыре первых книги «*Диатриб*» с письмом-посвящением Арриана (согласно ему, они широко распространились в списках еще до появления официального издания). Согласно *Фотию* (*test.* VI), труд вмещал в себя восемь книг, к которым присовокуплялись еще двенадцать книг Гомилий (внешшольные беседы). Делал ли записи еще кто-либо из учеников (Руф?), нам не известно. Однако большинство цитат, вне всякого сомнения, восходят к названному труду Арриана. *Epicteti et Moschionis sentetiae* (ed. Elter, Bonn 1892) не имеют ничего или имеют лишь очень мало общего с Эпиктетом. Об учении Эпиктета в частности *Бонхёффер* (Bonhöffer) (см. список литературы). Его *Encheiridion* путем внесения весьма малозначительных изменений (θεός вместо Ζεός и т. д.) был христианизирован Нилом (или кем-либо из монахов его круга), а также, по осуществлении некоторых стилистических преобразований, широко употреблялся другими христианами в целях укрепления своей веры, снабжен комментариями неоплатоником Симпликием (*Швайгхаузер* (Schweigh user), *Epicteteae philosophiae monumenta* V 1799), а также использовался арабами,

полисе во Фригии и слушавший его лекции в начале семидесятых годов, в еще довольно юном возрасте, будучи рабом влиятельного вольноотпущенника Эпафродита. Страдая хромотой, но зато обладая удивительной духовной подвижностью и темпераментом, он вскоре ощутил в себе божественное призвание, подобно Сократу, пробуждать людей от их нравственной рутины и вести по истинному пути; и когда Эпафродит подарил ему свободу, он с жаром принялся за выполнение этой задачи, ничуть не смущаясь, если его непрошенные увещевания подчас приносили ему пощечины вместо благодарности. Вместе с прочими философами изгнанный Домицианом из Италии, он перебрался в город Никополис, основанный Октавианом на том месте, где тот стоял лагерем перед битвой при Актиуме, и основал здесь собственную школу, которая вскоре благодаря оригинальности его личности приобрела огромную притягательность. Сюда устремлялись не только учащиеся: Эпиктета посещали и благородные римляне, видя в нем советчика и духовного наставника. Даже прокуратору провинции пришлось снести от него довольно грубое наставление. Он пользовался большим расположением Адриана. С последним он умер приблизительно в одно время, будучи глубоким стариком.

Как и его учитель Музоний, и его великий кумир — Сократ, Эпиктет воздействовал одним лишь устным словом. Однако Флавий Арриан (который приблизительно в 112/113 г. довольно долго учился у Эпиктета, прежде чем начать политическую карьеру) записал беседы, которые Эпиктет имел обыкновение вести с учащимися и посетителями после окончания занятий: сперва для себя, а впоследствии, после смерти Эпиктета, издал их — по счастью, никак предварительно не обрабатывая в собственном стиле, так что они могут оказывать воздействие на нас, сохраняя живую свежесть

в частности *Аль-Кинди* (GGA. 1938, 413). Перевод (*Encheiridion und Auswahl*) Капелле, Jena 1925, и Мюке (Мюке), Heidelberg 1924.

По всей видимости, учеником Эпиктета был и Рустик. Если верить Геллию XVII 19, его лекции слушал и Фаворин, однако его «учеником» не был; в своем сочинении *Πρὸς Ἐπικτήτων* он оспаривал стоическое учение о познании (*Гален* I 41).

момента. Затем Арриан собрал наиболее важные учебные постулаты Эпиктета в своем *Энхиридионе* — кратком нравственном руководстве, которое в древности стало указателем жизненного пути для язычников, христиан и мусульман, и которое по сей день многие считают душеполезной и назидательной книгой.

Рядом с брызжащей кипучей жизненной энергией личностью Эпиктета, который — подобно Сократу — умел захватить человека своим обаянием, действующий приблизительно в одно время с ним где-то в Греции Иерокл¹ выглядит как сухой любитель школьных наставлений. Его «Основание этики», Ἠθικὴ στοιχειώσις — сочинение, известное нам благодаря сохранившемуся папирусу, — с неспешной профессорской обстоятельностью и множеством приводимых примеров и педантичностью классификации развивает перед нами стоическое учение о первом естественном стремлении, ойкейосисе. В другом труде, «Philosophumena», он с той же основательностью развил практическую этику, систематически проработав отдельные области. Вслед за обязанностями по отношению к богам у него непосредственно идут обязанности по отношению к отечеству. Однако тем самым он всего лишь следует традиционной схеме, и мы не ощущаем в его словах никакой личной теплоты. Более всего ему, как и его читателям, близки предметы быта. Он обращался к мелкообывательским кругам и стремился быть для них практическим советчиком в задачах повседневной жизни.

Некоторых глав школ этого времени в Афинах мы знаем благодаря надписям: так, например, из Demos Hagnus — Т. Копония Максима², который 117/118 входил в число архонтов, а кроме

¹ На то, что фрагменты «Philosophumena» у Стобея принадлежат не неоплатонику, а стоику, указал Прехтер (Prächter), Hierokles der Stoiker, Leipzig 1901. Ἠθικὴ στοιχειώσις фон Арним в 1906 г. издал под неверным заглавием «Ethische Elementarlehre» (Berl. Klassiker-texte IV), ср. GGA. 1906, 914. Подробнее в дальнейшем.

² Копоний IG. II/III² 3571 как διάδοχος Στωϊκός; там же 3801 Аврелий, Гераклид, Еврипид и СИА. III 1441 Юлий Зосимиан в качестве διάδοχος τῶν ἀπὸ Ζήνωνος λόγων. Приблизительно в это время жил также и Филопатр, один из учеников коего стал учителем Галена (Galien de cogn.

того занимал различные высшие жреческие должности. В литературе, однако, он столь же мало упоминается, как и другие. Афины утратили свое значение в качестве цитадели философии.

В Риме со времен Нервы Стоя вновь могла беспрепятственно развиваться и удерживала первенствующие позиции среди философских школ. В среде аристократии у нее было множество друзей — даже в числе тех, кто не считал себя ее решительным сторонником, каким, например, был Плиний Младший. И наконец, она проникла даже в дом цезаря.

М. Анний Вер, родившийся в апреле 121 г., а позже, став цезарем, носивший имя Марка Аврелия¹, еще мальчиком поразил Адриана своими духовными задатками и серьезностью своего характера, вселив в него такие надежды, что тот увидел в нем будущего властителя. Лучшие учителя со всего мира были призваны, чтобы приготовить юношу к его призванию. Уже к двенадцати годам он стал изучать философию и даже жить по ее предписа-

an. morb. 8 V 41 K.). *Немесий* 35 p. 291 ff. упоминает его сочинение Π. εἰσαρμένης, в котором тот в духе Хрисиппа делал попытки спасти ἐφ' ἡμῖν как природный задаток ζῆλον. В качестве современных ему стоиков Плутарх упоминает Фарнака (de facie in orbe lunae 5) и в Застольных беседах I 9 — Фемистокла, VII 7, σοφιστῆς βαθυπῶγων ἀπὸ τῆς στοᾶς и Филиппа Прузского ἀπὸ τῆς αὐτῆς παλαίστρας.

В эпоху правления Адриана некий Теон Александрийский присылает философу Гераклиду стоические книги.

¹ М. Аврелий: *фон Роден* (v. Rohden), RE. I 2279. О своих учителях сам Аврелий I 6—15 (14 перипатетик Клавдий Север, породнившийся с Аврелием и потому обозначаемый ἀδελφός, ср. Vita 18, 1; то, что римлянин в качестве образцов для подражания указывает на Тразею и Катона, не должно удивлять); *Капитолин*, V. Marci 2. 3; *Дион Кассий* LXXI 35; *Иероним* к Ol. 232. К Аполлонию ср. *Капитолин*, V. Pii 10, 4 (здесь Аполлоний, как у Иеронима, из Халкиды, согласно мнению других, скорее из Халкедона или Никомедии); *Лукиан*, *Демонакс* 31. *Рустик*: I 7. 17; *фон Арним*, RE. X 1083; Секст ὁ ἐκ Βοιωτίας φιλόσοφος, самим Аврелием I 9 характеризуется как стоик; ср. *Капитолин* 3. Напротив, современный ему Никострат был всего лишь испытывавшим на себе стоическое влияние платоником; *Прехтер*, *Негмес* LVII 481; *фон Фритц*, RE. VII 547. Сомнительно *Диогнет*, *Аврелий* I 6. *Эпиктет*: I 7.

ниям. Однако затем его надолго пленил знаменитейший оратор того времени Корнелий Фронтон, и лишь в возрасте 25 лет Марк Аврелий, к глубочайшей скорби своего учителя, отвернулся от риторики и всех прочих практических дисциплин, дабы всецело посвятить себя стоической философии. Его приемный отец Антоний Пий призвал с Востока в Рим греческого стоика Аполлония, чьи лекции наследник трона посещал наравне со всеми прочими учащимися. Наряду с ним он слушал племянника Плутарха Секста, который — в противоположность своему дяде — по меньшей мере благосклонно относился к Стое. Однако решающий поворот произошел благодаря римскому консулару Юнию Рустику (cos. 119) (возможно, сын, или, во всяком случае, родственник казненного при Домициане стоика), которому цезарь, несмотря на некоторые трудности, хранил верность всю свою жизнь. Позднее в своих воспоминаниях он высказывает свою благодарность также и двум другим стоикам: Клавдию Максиму и Цинне Катулу, не столько за теоретическое поучение, полученное от них, сколько за их нравственное влияние. С этой поры этика и религия Стои были теми силами, что указывали путь Марку Аврелию и укрепляли его во всех жизненных превратностях. Тразея и Гельвидий, Катон, Дион и Брут стали его кумирами, а беседы Эпиктета, на которые указал ему Рустик, — его постоянным чтением.

В 161 г. воплотилась в жизнь греза, некогда привидевшаяся Платону¹. На вершине своей жизни, в возрасте сорока лет, на трон вззошел философ. Правда, великие политические реформы в философском смысле были заведомо противопоказаны мировой империи, и время было уже неподходящим даже для того, чтобы с помощью Стои возродить в передовых общественных слоях к новой жизни древнеримскую *virtus*. На первый план выступали совершенно иные проблемы. Войны со старыми и новыми врагами, внутренние мятежи, эпидемии и природные катастрофы

¹ Об эпохе и т. д. Εἰς αὐτόν *Брейтгаузм*, De M. Aurelii Antonini commentariis, G ttingen 1913. Издание Шенкля 1913 (Указатель!) и с переводом и комментарием Фаркгарсона (Farquharson), Oxford 1944. Перевод Капелле 1932. Превосходно *Миш* (Misch), Autobiographie 265 ff.

потрясали государство в самых его основах и ставили перед правителем самые сложные задачи. Марк Аврелий взялся за них со строгим сознанием ответственности стоика и справлялся с ними с величайшей энергией и упорством. Однако той свежести и радости, с которыми к государственному правлению в свое время подошел, например, друг Панэция Сципион, в его настрое уже не было. Для него царствование было тяжелой ношей, возложенной на него Провидением, которую он вынужден был нести, подавляя в себе все личные склонности. Он благодарил Бога за то, что тот дал ему силы, стоя во главе государства, выполнять свой долг перед великим человеческим сообществом. Однако государственно-гражданское чувство и философский настрой даже у него уже не образовывали собой внутреннего единства.

Оказавшись на одинокой вершине мирового правления, Марк Аврелий не имел никого, перед кем мог бы высказаться, кроме самого себя. Цицерон однажды сказал, что наибольшую силу сопротивления дает разговор с самим собой в глубине собственного сердца, самоувещевание: «Не делай лишь ничего постыдного, ничего недостойного мужа!» (Tusc. II. 51). Точно так же и у Марка Аврелия — еще в 171 и 172 г. во время тяжелой борьбы с германцами в полевом лагере, а позднее и на родине — выдавались часы затишья, свободные от службы, которые он использовал для внутренней беседы и для того, чтобы воскресить в памяти основоположные мысли стоического учения, чтобы вознестись душой и получить внутреннее подкрепление. Именно при том множестве превратностей, которые ему приходилось переживать с людьми, у него стало потребностью отчитываться себе самому в том, скольким он сам в своем внутреннем развитии обязан другим людям и богам. «Ибо тем, что я есть, я обязан другим». Свои мысли он также записывал; однако, конечно, он не думал о том, чтобы обнародовать записи, сделанные для самого себя. Тем более мы должны быть благодарны тому неизвестному, кто извлек из наследия цезаря и сделал доступными и для других, для их личного укрепления, эти его наблюдения над самим собой, эти «обращения к самому себе» (Τὰ εἰς αὐτόν).

Естественно, что при Марке Аврелии философия вошла в большую моду, и Лукиан¹ имел право зло пошутить, что ныне даже сапожники и плотники покинули свои мастерские, с тем чтобы вести гораздо более удобную и доходную жизнь, облачившись в мантию философа. Само собой, что многие из них исповедовали стоические убеждения. Однако среди них едва ли встречались люди значительные. Относится ли к этому периоду достопочтенный автор пособия по астрономии, *Κυκλική θεωρία μετεώρων*, Клеомед², который, естественно, пребывает в плену школьной традиции, однако прекрасно осознает, что она в данном случае восходит к Посидонию, и который даже сам читал кое-что из него, — точно сказать невозможно.

Марк Аврелий стремился вновь обеспечить философии твердую традицию также и на ее старой родине, и поэтому в 176 г. создал в Афинах существовавшие на государственные субсидии кафедры философии³: по две на каждую из четырех основ-

¹ Лукиан, *Bis acc.* 6.

² Арнольд, *Quaest. Posidonianae*, Leipzig 1913, 13f., на основании приведенных Клеомедом р. 106, 28 ff. Z. астрономических данных, относит его приблизительно к 180 г. Против этого Рем (Rehm), *RE*. XI 679. Клеомед заключает: *Τὰ πολλὰ τῶν εἰρημένων ἐκ τῶν Ποσειδωνίου εἰληπται*. Наверняка он сам читал его сочинение о величине Солнца, ср. заключение I и первые главы II.

³ Дион Кассий LXXI 31; Лукиан, *Eunuch* 3; *Филострат*, *V. soph.* II 2; *Татиан* 19. — Тертуллиан, *Apolog.* 46, ср. Спартиан, *V. Severi* 18, 5, *V. Getae* 2, 2.

Лонгин у Порфирия v. Plotini 20. Фемистокл, согласно Синкеллу (*Synkellos*) р. 361, около 228 г. У Лисимаха впервые слушал лекции Амелий — Порфирий, *V. Plot.* 3 (о нем Фемистокл п. ἀρετῆς *Rh. M.* XXVII 460?). Медий отстаивал против Лонгина стоическое восьмеричное строение души (Порфирий у Прокла к Платоновом «Государстве» I 234). — Порфирий, *V. Plot.* 3 и у Евсевия, *Pr. ev.* X 3 р. 464.

В эпоху цезарей, по всей видимости, жил стоик Аристокл Лампсакский, который, согласно Суде, написал комментарий в четырех книгах к Хрисиппову П. τοῦ πῶς ἑκαστα λέγομεν καὶ διανοῦμεθα. Стоика Симия, с мнением которого согласен ученик Квинта (Quintus) Ификан, τὴν Στωικὴν ἀσπάζομενος φιλοσοφίαν, цитирует *Гален* *SVF.* II 75.

ных школ. Еще при Септимии Севере мы слышим о жалованиях, получаемых философами от государства. Однако эта поддержка сверху имела столь же малый успех, как некогда преследование. Около 250 г. Лонгин жалуется на упадок, в котором пребывает вся философия за исключением неоплатонизма. Из поры своей юности он упоминает еще некоторое количество стоиков: Фемистокла, Фебиона, Анния и Медия, затем Гермина, Лисимаха и афинян Афиня и Музония. Первые четверо из упомянутых занимались и литературным творчеством; однако все они для Лонгина — эпигоны, не имеющие собственных достижений. Кроме них Порфирий упоминает еще некоего Трифона, который соединял между собой стоицизм и платонизм, и еще одного стоика Каллиета. Однако во второй половине третьего столетия Стоя постепенно вымирает, после почти половины тысячелетия определяющего влияния на духовную жизнь Эллады. Почему так произошло, мы рассмотрим позднее.





ШКОЛА

Со времен Августа знание стоической философии в Риме входило в число обязательных предметов общего образования¹. Тем самым ей было обеспечено влияние на широкие круги; однако с этим же были связаны и все отрицательные моменты, которые несла с собой обязательность. «Мы учимся не для жизни, но ради школы», — жалуется Сенека; и «Большинство заняты философией лишь для того, чтобы красивым именем замаскировать уютную праздность», — гласит вердикт Тацита. Сам Сенека, даже будучи уже стариком, посещал лекции Метронакса, однако с огорчением вынужден был констатировать, что театр и цирк обладали большей притягательной силой, нежели лекционные залы, и что в их направлении легко удалялись мысли даже тех, кто приходил на занятие. Ибо они приходили не для того, чтобы внутренне вырасти, но для того — чтобы приобрести знания и получить духовное удовольствие. «На многих философских чтениях все происходит точно так же, как на концертах какого-нибудь флейтиста», — говорит Музоний. «Слушатели хотят быть увлечены

¹ Сенека ер. 106, 12; Тацит, Hist. IV 5; Сенека ер. 76, 4 (ср. N. Q. VII 32; Эпиктет III 16? 14). Музоний у Геллия M 1 (Сенека ер. 108, 6; Эпиктет III 23).

изысканными оборотами и мелодическими модуляциями и не скупятся тогда на громкие аплодисменты, тогда как лучшее свидетельство внутреннего действия есть затаенное и взволнованное молчание». На аплодисменты рассчитывали и сами выступающие.

Тем не менее, было еще достаточно мужей, которые — так же как и Эпиктет¹ — посвящали себя своему преподавательскому призванию со священной серьезностью. О своем учителе Аттале Сенека² с похвалой говорит, что тот в любой момент был готов уделить внимание своим слушателям, а Музоний даже мечтал учредить нечто вроде сельского воспитательного дома, в котором учителя и ученики должны были быть объединены в тесном общежитии, сочетать с духовными наставлениями здоровую физическую работу, где в первую очередь благодаря постоянному благому примеру должен был формироваться характер воспитанников (Fr. XI p. 60–63).

В преподавании этого эпигонского периода большое место занимало чтение и истолкование классических школьных сочинений³. Студенты должны были обучаться и их самостоятельному пониманию, и с этой целью от них требовалось подавать собственные интерпретации отдельных отрывков, которые обсуждались и рассматривались на занятии вместе с преподавателем. Однако при этом Эпиктету вновь и вновь приходилось подчеркивать, что речь идет не о филологическом понимании текста, а об этическом влиянии и претворении в действие, и что нельзя объяснять Хрисиппа так же, как в грамматических школах объясняют Гомера. Жалоба Ницше: «*Quae philosophia fuit, facta philologia est*», — первоначально принадлежит Сенеке (ep. 108, 23).

¹ Эпиктет III 21, 8–17, ср. вводное письмо Арриана.

² Сенека ep. 108.

³ Брунс (Bruns), *Deschola Epicteti*, Kiel 1897. ἀναγινώσκειν и ἐπαναγινώσκειν Эпиктет II 14, 1; I 26, 1; 10, 7 ff.; II 1, 29 ff.; 17, 34 ff.; III 23, 26. Ench. 49. Ср. также I 4, 6 ff.; 17, 13; II 19, 5 ff. (ср. с экзегезой Гомера как в Ench. 49); III 2, 13 (φιλόλογος!).

Регулярно читались сочинения Хрисиппа и его верных последователей¹, в частности Антипатра и Архедема. Точно не известно, сохранились ли еще сочинения Клеанфа (кроме его гимна) или даже Зенона. Сознательно исключены были Панэций и Посидоний. Влияние Панэция, конечно, у Сенеки еще отчетливо ощущается, в еще большей степени — влияние Посидония, который по-прежнему сохранял свой авторитет в тех или иных частностях мирообъяснения. Однако в ключевых вопросах этики оба мужа шли слишком уж оригинальными путями. Конечно, оба они исповедовали постулат о том, что лишь нравственное есть истинное благо, однако для полной эвдемонии оба признавали необходимость пользования природосообразными вещами, телесного здоровья и известного благоприятствования внешних обстоятельств. Тем самым утрачивалась автаркия добродетели, несущая опора стоической этики, которой движение в целом было обязано большей частью своей притягательности. Так что вполне понятно, что школа не хотела допустить его ослабления. С этим учением, однако, был внутренне связан не только общий этический настрой, но и оценка стремлений и интеллектуалистская психология. В результате во всех этих областях — по мере того, как следствия становились все более очевидны — учения Панэция и Посидония были единодушно отвергнуты их товарищами по школе. Конечно, здесь старались не привлекать открытой полемикой внимание общественности к расколу в собственном лагере. Прославленных мужей не обозначали и как еретиков, даже охотно ссылаясь на них в тех вопросах, где они были согласны со школой. Однако их отклонения от ключевых этических учений чаще всего попросту замалчивались. Сведения об их отходе от автаркии добродетели сохранились для нас лишь в одной единственной доксографической заметке². Конечно же, их основоположные мысли, несмотря на это, продолжают

¹ *Эпиктет* I 17, 13; II 17, 40; III 2, 13; II 17, 40; III 2, 13; 21, 7; ср. II 4, 11; 19, 9. *Диоген Вавилонский* странным образом лишь II 19, 14 (ἐν τῇ ἠθικῇ). Сведения о Зеноне и Клеанфе I 20, 14; IV 9, 6; II 19, 9 отнюдь не обязательно еще предполагают чтение оригинальных произведений.

² *Д. Л.* VII 128.

оказывать свое действие и поныне. Мироощущение Марка Аврелия определяется преимущественно Посидонием, Сенека же даже во многом спорит с ним. Музоний определенно ведет против него полемику, однако не называя его при этом по имени. Однако Эпиктету уже вообще нет нужды подробно останавливаться на нем в своих лекциях. Также и у него мы порой можем установить влияние Посидония; однако, упоминая в своих сочинениях множество стоиков, он никогда не упоминает ни Панэция, ни Посидония. Безусловным авторитетом и оплотом правоверия всегда считался Хрисипп. Персий собрал коллекцию из 700 его книг. Его бюст¹ украшал библиотеку всякого образованного человека, и даже мы все еще располагаем некоторым количеством его портретов эпохи цезарей; тогда как портреты Зенона и Клеанфа гораздо более редки, портрет Посидония известен лишь один, а портретов Панэция — ни одного.

Философское образование естественным образом строилось на элементарных занятиях и предполагало наличие у слушателя известных специальных знаний. Отношение Стои к «энкиклическим» дисциплинам, которые в совокупности охватывали собой круг необходимых знаний для образованного человека, не было единым. Для идеального государства Зенон из постулата о том, что добродетель должна быть достижима для любого человека, сделал тот вывод, что без «общего образования» вполне можно обойтись. Однако в собственном преподавании он, конечно, предполагал наличие некоторого предварительного образования, а Хрисипп прямо утверждал, что энкиклические дисциплины приносят практическую пользу и представляют собой путь к добродетели, хотя сами по себе никак не способны обеспечить добродетель. Как научный мыслитель гораздо дальше пошел Панэций, который признал стремление к познанию природной склонностью человека и его развитие рассматривал как нравственную обязанность. Посидоний затем очертил понятие философии, «познания божественных и человеческих вещей и их причин» столь широко, что к ней стали относиться и специальные предметы, пусть даже всего

¹ Бюсты Хрисиппа: *Ювенал* II 4. Однако и Хрисипп лишь экзегет физика, *Эпиктет* I 17, 17.

лишь в виде вспомогательных дисциплин. Но это был последний взлет научного духа эллинов. Эпоха цезарей всецело сосредоточилась на практическом искусстве жизни, и полагала, что «нам нет пользы в нашей нравственной жизни от того, что мы знаем, сколько братьев было у Гектора и куда пришел Одиссей в результате своих скитаний». Сенека² определенно оспаривал расширение понятия философии, предложенное Посидонием; он мог допустить так называемые свободные искусства лишь в качестве предварительного условия для истинного познания, примерно так же, как питание является условием для физического существования. Он даже рискнул утверждать, что мудрость заключена не в письме, и потому не закрыта для того, кто не умеет читать и писать. Это, конечно, лишь один из его излюбленных парадоксов. Однако он был очень серьезен, с еще большей силой нежели Панэций предостерегая от того, чтобы направлять стремление к познанию на бесполезные вещи, которые лишь отвлекают от истинной жизненной задачи. К ним он причислял не только отдельные вопросы филологии и грамматики, но и математику, астрономию и теорию музыки, и даже любимую Посидонием историографию. Конечно, будучи римлянином, Сенека ценил историю как кладезь примеров — добрых и скверных нравственных образцов; однако «что проку заниматься грабительскими походами Александра и борьбой Ганнибала против Рима? Не более ли важно спросить, что должно быть сделано, нежели спрашивать о том, что сделано?» Исходя из такого настроения он даже Александрийскую библиотеку мог поставить на одну ступень с чванством и страстью к накопительству современного ему Рима.

При этом сам он не только имел широкое общее образование, но и нуждался в научных занятиях для отдыха и укрепления

² Сенека: *Вилль Рихтер* (Will Richter), L. Annaeus Seneca, *Das Problem der Bildung in seiner Philosophie*, München 1939. Спор с Посидонием у Сенеки ер. 88 (Рихтер S. 32), в частности § 21 ff. О филологии и т. д. там 6 ff. (*Эпиктет* II 19, 7), 37 ff., о том, qui litteras nescit 32. Историография: N. Q. III praef. 5 ff. Панэций: *Цицерон*, Off. I 19. Против антикварной учености *Сенека*, Brev. vitae 13; Александрийская библиотека: Tranq. 9, 4 ff.

сил¹. Он писал о предметах естественно-научных и этнографических; «ибо не откуда-нибудь иначе приходит сила духа, как от добрых занятий и от наблюдения природы». Его личная склонность была далека от враждебности к образованию Эпикура или даже киников; однако принципиально он чувствовал себя обязанным вновь и вновь указывать своим ближним на то Одно, что необходимо, ставя им на вид недостаточность общего образования, выдвигаемого как единственное требование.

Современник Сенеки Корнут, будучи стоиком, писал даже о филологических и риторических вопросах; однако приблизительно в то же самое время Кебес² (Kebes), который был как минимум очень близок к стоикам, в агитационном сочинении в пользу философии провел резкий водораздел между ней и «лжеобразованием» специальных дисциплин (несмотря на то, что сам — в духе Хрисиппа — одобрял элементарное преподавание, признавая, что оно является хоть и не необходимым, однако полезным для истинного образования). Вскоре затем образование все больше стало ограничиваться практическим воспитанием. Естественно, Эпиктет предполагает у своих слушателей какие-то предварительные знания; однако истинная пайдейя для него, как уже и для Музония, равнозначна образованию для жизни и воспитанием характера, в том виде как они практиковались в ликурговской Спарте. И необразованным для него называется тот, кто не ведет свою жизнь в согласии с божественным миропорядком. Марк Аврелий даже ставит себе в обязанность отказаться от своих книг, ставших ему столь дорогими с самой юности.

Ни один из этих мужей не имеет внутреннего отношения к изобразительному искусству. Трагедии Сенека писал по своей личной поэтической склонности; но Марк Аврелий рассматривает драму с чисто этико-педагогической точки зрения.

¹ N. Q. VI 32, 1; ср. Ad Helv. 17, 3; *Полибий*, 8; Brev. v. 7, 3. С этой точки зрения следует расценивать соприкосновения с Эпикуром (*Рухтер* 114).

² О Кебесе подробнее в дальнейшем. *Ψευδοπαίδεια* cap. 12 ff. μαθήματα как εὐχρησता 33, 2, в духе Хрисиппа SVF. III 738. — *Эпиктет* II 20, 26; III 21, 15; ср. I 2, 6, далее IV 4, 32; Ench. 5; о Музонии позже. Марк Аврелий: II 2. 3; III 14 и (драма) XI 6.

Мы слышим самые разнообразные определения самой философии¹; однако все они сводятся к тому, что она есть осуществление нравственного настроя и практическое искусство жизни. «Быть добрым и быть философом — одно и то же»², — кратко и емко говорит Музоний. В школьном преподавании придерживаются тройственного деления философии³; однако этика при этом имела существенный и абсолютный перевес. Преподавание начиналось с логики; но последняя уже не ставила перед собой самостоятельной задачи прояснять сущность логоса и законы мышления, а должна была лишь служить духовной выучке и дать учащемуся самое необходимое для того, чтобы утверждать этические принципы перед лицом собственных сомнений и критики инакомыслящих. Сенека передает традиционное определение сущности и членение логики и причисляет к ней также и учение об «обозначающих» словах; однако практически языковые исследования оставались уделом грамматиков, философы же ограничивались лишь изучением форм умозаключений и доказательств.

Правда, именно здесь для начинающих было велико искушение усваивать лишь внешнюю технику — с тем чтобы блистать в

¹ ἐπιστήμη περὶ βίον Музоний р. 10, 6; ср. Сенека ер. 117, 12; Эпиктет IV 1, 118; I 15, 2. Определение Хрисиппа ἐπιτήδευσις λόγου ὁρθότητος (SVF. III 293) Музоний достопримечательным образом преобразует в καλοκάγαθίας ἐπιτήδευσις (19, 14, ср. 38, 16). Сенека в Protreptikos (fr. 17) дает целый ряд определений, таких как *lex bene honesteque vivendi* или *regula vitae*. Ср. также ер. 89, 4 ff. (Отличие от *sapientia*) и 117, 12 = *mens perfecta*.

² Эпиктет I 17, 6; Сенека ер. 89, 9. 17; 88, 42 (47, 4).

³ Эпиктет II 19, 8; I 26, 9 ff.; Геллий I 2; Сенека ер. 82, 9 (против Зенона). В ер. 45, 13; 49, 5–8 он на первый взгляд обращается против диалектики вообще; однако в действительности он имеет в виду софизмы и ложные заключения, такие как в ер. 111, 1; 47, 11. В ер. 106 разрешает словесные каверзы диалектиков на их собственный лад. Конечно, это только игра (102, 20; 106, 11, ср. также 82, 9; 47, 5; 117, 25), однако не всего лишь допущенная в качестве *oblectamentum* и *relaxatio* (58, 25; Ven. V 12; VII 1, 7), но необходимая для того чтобы научить нас не поддаваться заблуждению (ер. 89, 9; 49, 6).

обществе демонстрацией силлогистических трюков, и учителя не уставали предостерегать от таких злоупотреблений. При этом неловкость заключалась в том, что древняя Стоя со своим пристрастием к диалектике такие тенденции поощряла. Поэтому Сенека не побоялся даже высказать укор в адрес старого мастера Зенона, а крючкотворство и создаваемые самому себе трудности ложных заключений, доставлявшие особое удовольствие Хрисиппу, он причисляет к ненужным вещам, которые лишь отвлекают от истинной философии. Это, однако, не мешает ему время от времени пользоваться тем же самым оружием, и естественно, он также убежден в необходимости логического обоснования этики¹.

Темпераментный Эпиктет однажды швыряет своим студентам в лицо парадокс, что истинное образование начинается тогда, когда человек снова забывает теоретические силлогизмы. Однако кинизирующим врагам логики в особых лекциях он разъяснял, что последняя не только нужна для того, чтобы следить за научными объяснениями преподавателя, но что лишь в ней обретается мерило истинности и ложности, и лишь она придает суждению самостоятельность и делает возможным обоснование этики. «Истинная задача философии, конечно, есть практическое применение постулатов; однако их нужно уметь и доказывать, а для этого, в-третьих, необходимо знать, что такое доказательство, как выводится следствие и что должно считаться истинным или ложным» (*Ench.* 52). Логика имеет для него не только пропедевтическое значение, но она исполняет еще и задачу завершения, обеспечивая продвинутому твердость и ровность во всех жизненных обстоятельствах. Она также непосредственно воспитывает для правильного действия. Тот, кто привык к непреложности законов мышления, тот с той же последовательностью и в жизни, не беспокоясь о суждении посторонних, будет применять этические постулаты к отдельным практическим случаям.

Когда однажды Эпиктет получил на занятии от Музония выговор за то, что сделал ошибку в логических упражнениях, у него

¹ II 17, 27, ср. III 26, 15 ff.; 24, 78 ff.; II 21; однако ἀναγκαῖα τὰ λογικά I 17; II 25; 24; 13, 21; I 26. Упражнение в последовательности действий I 29, 33 ff.; IV 12, 12; II 3, 4; *Ench.* 36. 44. 42.

вырвалось скоропалительное возражение: «Это ведь в конце концов не так скверно, как если бы я поджег Капитолий!», — на что он получил ответ своего учителя: «Эта ошибка и есть Капитолий». Он сам позднее рассказывал об этом своим слушателям, дабы приучить их в логике к верности также и в малом и воспитать в них опрятность и остроту мышления (I 7, 32).

Научного продвижения в эту эпоху стоическая логика уже не показала. В гораздо большей степени спор с другими школами в учении о бытии подталкивал ее к разработке старых позиций. Новая жизнь, принесенная перипатетической школе Андроником и его кругом, дала повод еще Афинодору заняться критикой аристотелевского учения о категориях, которая была самостоятельно продолжена Корнутом. Ее целью было обеспечить твердость собственного школьного учения о четырех родах сущего. В какой мере при этом было получено принципиальное разъяснение противоположности обоих мировоззрений, мы уже не можем представить себе с ясностью.

Действительно сущим для стоиков было лишь телесное; однако и бестелесное они также признавали как «нечто», правда, существующее лишь в нашем мышлении и высказывании. Тем самым, по всей видимости, уже для древней Стои это «нечто» превратилось в высший род, подчинявший себе равно телесное и бестелесное бытие. Напротив, возможно, уже в позднюю эпоху этому «нечто» в качестве логической антитезы было противопоставлено «ничто» (οὐτίνα), безусловно, обладавшее лишь теоретическим значением.

Из четырех видов бытия нетронутыми остались субстрат и свойство (ὕποκειμενον и ποιόν). Напротив, «состояние», πῶς ἔχον, отошло на задний план, хотя его еще рассматривает Сенека¹. То глубокое значение, которое оно имело в мирообъяснении для Хрисиппа, уже никем не осознавалось, и так могло случиться, что иные подчиняли этот род бытия четвертому — отношению, а это последнее разделяли на устойчивое отношение (πρὸς τι, например, «сладкое») и на такое, которое

¹ πῶς ἔχον у Сенеки ер. 50, 6 и 113.

возникает лишь при определенных внешних обстоятельствах (например, «правое», πρὸς τι πὼς ἔχον).

Учение о причинах¹ интересовало Хрисиппа в частности через посредство проблемы свободы воли, и поэтому он отделил решающую причину, благодаря одной своей сущности производящую действие, от побуждений, вызывающих действие лишь внешним образом (αὐτοτελὴς — прокатарκτικὴ αἰτία). Факторы, которые необходимы для осуществления процесса, но действие которых не активно: такие как пространство, время и звенья цепи каузальной последовательности — он признавал лишь как необходимое условие (ὧν οὐκ ἄνευ). В практику преподавания (в частности, в юридическо-риторические наставления) затем постепенно проникло еще одно разделение, когда в отношении аристотелевского процесса ставился вопрос: участвует ли в производстве действия одна или множество причин (соответственно отличая от единственно достаточных те, которым для производства действия необходимо выступать в соединении с другими — συναίτια — и другие, которые лишь дополняют главную причину, поддерживая ее — συνεργά). В эпоху цезарей различные классификации претерпели слияние; и в Стое, как и в остальных школах, получило признание четверичное разделение, в котором довольно нелогичным образом лишь побудительные, решающие, действующие сообща и дополнительные причины рассматривались в одном ряду как равноценные.

Все эти вещи не только живо обсуждались, но и оспаривались неоплатониками и перипатетиками даже и тогда, когда давно уже не существовало никакой живой Стои. Однако основы стоической онтологии тем самым не изменились.

¹ Учение о причинах: *Grundfragen* S. 104–112. Четверичное разделение эпохи цезарей в чистом виде SVF. II 351 и *Псевдо-Гален*, *Doxogr.* p. 611. *Сенеке* ep. 65 о нем ничего не известно. Смешение стоических и перипатетических элементов в школьном преподавании у *Климента Александрийского*, *Strom.* VIII 25–33 (SVF. II 347 до 353), ср. *Эрнст*, *De Clementis Al. Stromatum libro VII*, G ttingen 1910. Возможно также, что при этом отдельные частности восходят еще к Антиоху (преувеличивает *Витт*, привлекая Цицерона *Top.* 58–64, ср. *Тейлер*, *Gnomon* 1939, 105).

Еще более непосредственным образом, нежели логика, к центру стоического учения подводила физика. Ибо без осознания того, что весь мир управляется логосом, человек, согласно Эпиктету¹, не может удовлетворить требованию «познай самого себя и свое предназначение!»; а постулат о том, что нравственное есть единственное благо, для Сенеки неразрывно связан с верой в проною. Эта принципиальная позиция также и в отдельных объяснениях заведомо выводила Стою за рамки невежества Эпикура, успокаивавшегося на том, что «может быть и так, и иначе». Особый естественно-научный интерес в стоическую школу, конечно, принес лишь Посидоний, который обобщил философию логоса, представив ее в виде динамического мирообъяснения. Он не нашел себе последователя, и даже едва ли нашел хотя бы одного ученика, оказавшегося способным действительно понять его глубочайшие мысли. Понятие жизни, давшее ему ключ к пониманию мира, наравне со Страбоном при случае использовал и Сенека, научившись у мастера находить эту жизнь в воздухе, в море и во всей совокупной природе. «Жизненная сила», ζωτική δύναμις², время от времени появляется и у позднейших, подчас в магическом свете. Однако она уже не имела значения для объяснения космоса в целом.

Сильнейшее воздействие произвело приведенное Посидонием доказательство того, что весь мир есть единый организм, в котором все части состоят в непосредственном взаимодействии и взаимной симпатии. Марк Аврелий живет этим воззрением; однако он выводит отсюда этические следствия и благодарит богов за то, что они привели его от логики и физики к истинной философии.

Также и универсализму посидониевского исследования, ставившего между собой все отдельные науки во внутреннюю взаимосвязь, оказались способными следовать лишь немногие. Тем не менее, позднее мы увидим, как благодаря ему некоторые специалисты получали импульс взглянуть на свою область исследований с более высокой точки зрения, а также, что многие

¹ Эпиктет fr. 1; ср. I 10, 10; Сенека ер. 74, 10.

² ζωτική δύναμις и т. д. М. Аврелий I 17, 22.

из них были готовы учиться его мирообъяснению и в частности взяли на вооружение мысль о том, что наука не должна быть лишь описательной, но что она призвана исследовать причины. Даже в широких кругах естественно-научный интерес был пробужден настолько, что объяснения отдельных явлений Посидония получили распространение через многочисленные пособия и иные средства¹. Правда, при этом чаще всего ограничивались сухими формулами и дефинициями. Дух творца улетучился.

Даже в стоическом преподавании начинающих снабжали такими общими контурами, которые затем должны были получать устное разъяснение. Представление о собственно школьном процессе мы скорее всего получим, взглянув на пособие Клеомеда², который, сам не будучи специалистом и не предполагая у слушателей специальных знаний, дает «введение в теорию небесных явлений» и в конце его сам заявляет, что намерен представить не собственное исследование, но лишь дать школьный материал. Однако он не довольствуется сухими частностями, а стремится наглядно представить мир глазам учащихся таким, как видит его Стоя. В этом намерении он говорит о важнейших проблемах, о строении космоса, о месте в нем Земли (несмотря на свои крохотные размеры, она образует силовой центр, от которого питается Вселенная), затем Солнца и Луны, и совсем кратко — остальных планет. Тот факт, что эта школьная традиция восходит к Посидонию, Клеомед еще вполне осознает, и непосредственно привлекает к рассмотрению его специальное

¹ Стоический очерк *Д. Л.* VII 151 ff.

² Клеомед: *Рем* (Rehm) в RE (также и более ранняя литература). Подробная полемика против представления Эпикура о величине Солнца в II 1 расшепляет композицию сочинения и оттесняет раздел о Солнце в том виде, как его предлагала школьная традиция. Этим объясняется тот факт, что вообще ничего не говорится о природе Солнца и о солнечных затмениях. Это верный знак того, что Клеомед действительно прямо использовал упомянутое в конце I специальное сочинение Посидония. Указание на логос в л. τῆς ἐπὶ τὸ μέσον φορέας 10, 23; 18, 18; 20, 14. Полемика против учения о зонах Посидония со ссылкой на другие р. 58. 60. Инвектива против Эпикура р. 158.

сочинение о величине Солнца. Однако он обращается с ним весьма вольно, и в остальном зачастую послушно следует школьной догме. Сама же школа в тех моментах, где он отклонялся от вульгарных представлений, отнюдь не всегда рабски ему следовала. Так, например, она пыталась с помощью теоретических доводов опровергнуть его учение об обитаемости жаркой зоны.

В своей книге Клеомед обещает и дальнейшие физические исследования, и мы можем быть уверены в том, что подобным же образом, как и небесные явления, в соответствии с восходящей к Посидонию классификацией, на занятиях затрагивались также явления атмосферные и земные.

Отличительная особенность исследования причин состояла у Посидония в том, что он повсюду не только прослеживал механические процессы, но усматривал и действие пронойи, с их помощью преследующей определенную цель. Здесь заведомо намечалась оппозиция к Эпикуру, а сочинение Посидония, использовавшееся Клеомедом, было полемическим произведением, прямо предназначенным для широких кругов и направленным против наивно-сенсуалистского утверждения Эпикура, что Солнце имеет не более чем один фут в диаметре. Клеомед воспользовался случаем провести острую общую инвективу против Эпикура — этого в высшей степени ненаучного ума, которому его собственное учение об удовольствии и его собственный утилитаризм застили взор, не позволяя увидеть силу логоса и провидения.

Эта мировоззренческая оппозиция по отношению к Эпикуру обеспечила физике прочное место в стоическом преподавании, однако вместе с тем и поставило ей четкие границы. Во многих отношениях рассмотрение ограничивалось тем, что непосредственно вело к пониманию разумного миропорядка. Однако даже если такой разносторонний ум, как Сенека, и занимался отдельными естественно-научными вопросами¹, они обретали для него свой смысл лишь благодаря указанию на то, что даже и по видимости

¹ N. Q. I pr. 14. *Шпигель* (Spiegel): I 17 (ср. II 59; VI 3 о молниях и землетрясениях). К проэмиуму к I ср. также *ep.* 65, 15–17. Позднее об отношении к Эпикуру будет сказано больше.

беспорядочные процессы подлунного мира подчиняются твердым законам и в конечном итоге отсылают к управляющему космосом принципу разума. Сенека относился к Эпикуру более дружелюбно, нежели его товарищи по школе; однако физические воззрения последнего он оспаривал при всякой возможности.

Со своими естественно-научными исследованиями Сенека всегда стремится связать нравственные наблюдения, и столь же важным, как физическое объяснение зеркала, видится ему предостережение от роскоши, которой оно служит. Однако самим этим исследованиям он может дать оправдание исходя из их собственной сущности. «Естествознание увлекает нас от низшего, уводит дух от телесного и заостряет его для его истинной нравственной задачи», — говорит он в конце введения к третьей книге своих *Naturales quaestiones*, а во введении к первой книге мы можем слышать еще и другой тон. Здесь он исходит из того, что философия есть знание о божественных и человеческих вещах, а из этих двух областей первая непременно должна обладать первенством. «Для человека не может быть ничего более высокого, чем если он возвышается над человеческим, устремляется к небу и пытается узреть сущность и действие божества. Лишь тогда ему открывается ничтожность всего земного, а сам он приближается к божеству». Может даже показаться, что на этом пути физике, которая еще у Хрисиппа достигала своей вершины в теологии, суждено превзойти этику. Однако возвышение человеческого духа в божественную сферу само по себе, как высшее раскрытие логоса, есть для Сенеки нравственное деяние. И в дальнейшем, несмотря на то, что стоическая философия все в большей мере определялась религиозным чувством, это последнее все же питалось не восхищением делами Бога в природе, но личным ощущением близости Бога, и для этого ощущения научное объяснение отдельных природных явлений было всецело безразличным. Даже Марк Аврелий, который разделяет вселенское чувство Посидония, делает из него выводы лишь в отношении нравственных задач, выпадающих на долю его самого как части мирового организма.

Этика теперь целиком и полностью ориентировалась на практику. Конечно, без теории было не обойтись, и Иерокл

демонстрирует нам, с какой основательностью ею занимались. В своих «Основаниях этики» он, в соответствии с традиционной схемой, начинает с самовосприятия и первого естественного стремления, с тем чтобы отсюда развить учение о человеческом предназначении. Новых мыслей он не привносит, однако благодаря педантичной обстоятельности и множеству примеров из жизни животных и людей он пытается оживить материал и пробудить интерес читателя. Впрочем, уже сама продолжавшаяся война с академиками вынуждала к тому, чтобы знакомить учащихся с наиболее важными спорными вопросами и снабжать их средствами для защиты; однако Музоний¹ определенно предостерегал от того, чтобы выдвигать множество доказательств одного тезиса, вместо того чтобы ограничиться одним решающим.

Даже самые замысловатые частности, которые так любил Хрисипп, не были забыты, и когда Сенека в старости принялся систематизировать этику², он посчитал своим долгом не только коснуться вопроса о том, может ли быть признано наличие действительного блага у животных и детей, но также и о том, является ли благо телесно и чувственно воспринимаемым, и являются ли сами добродетели в качестве состояний души живыми существами. В сочинении о пользе он в духе старой школьной традиции обсуждает даже самые надуманные проблемы; однако, несмотря на то, что ему самому это доставляет удовольствие, он не скрывает, что по существу подобные вещи представляют собой лишь пустую трату времени и забавную игру, безразличную для нравственной деятельности.

Чем больший происходил отход от государства и политической деятельности, тем больше на первый план выходила забота о собственной душе, а самовоспитание превращалось в преимущественную нравственную задачу. И если еще Хрисипп заявлял, что во всяком искусстве наряду с теорией необходим и практический навык, то теперь всецело возобладало убеждение, что это должно быть в особенности верно в отношении искусства жизни.

¹ *Музоний* fr. I.

² *Сенека* ep. 124. 102 (cp. 106, 3). 113; Ben. III 35 ff., V 10 ff. (особенно 12), VII 1, 2. 7, VI 5, 4. В духе школы также Const. 5. Однако ep. 117, 30 *sollertissimae nugae*, cp. 113, 26 ff.; 106, 11.

В качестве *magistra vitae* философия теперь должна была консультировать и в частных жизненных ситуациях. Так что наряду с самовоспитанием учение о долге также сохранило в ней место, закреплённое за ним Панэцием. Если, однако, у того оно занимало некую духовную середину в совершенной личности, из существа которой непосредственно проистекало сообразное природе поведение в любом жизненном положении, то Иерокл¹ в своих «*Philosophumena*» одну за другой перечисляет сферы человеческой жизни, выводя обязанности из всеобщей человеческой природы, причем не забывает доказать, что одновременно они соответствуют верно понятой пользе. Прежде всего перечисляются обязанности по отношению к богам, которых мы должны почитать как подателей всякого блага и одного лишь блага; далее следуют обязанности по отношению к отечеству, по отношению к родителям, братьям и родственникам; далее обсуждение брака, отношения к жене и ребенку, домашнего хозяйства и иных вопросов. Все преподносится трезво и в школьной манере, однако не без идущего от сердца убеждения. Полезной видится решительность, с которой Иерокл чтит брак как природоданную и богоизволенную общность и борется с эгоистической склонностью к безбрачию и к ограничению числа детей. Правда, тем самым он всего лишь пребывает в русле стоической школьной традиции, восходящей к Антипатру, непосредственно же он обязан Музонiu, который за столетие до него по той же самой методе и с той же нравственной строгостью говорил об обязанностях в практической жизни.

Для древнеримского восприятия Музония служение государственно-гражданским интересам было еще вполне саморазумеющейся задачей. Также и для Иерокла отечество есть «как бы божество второго ранга и наш наибольший родитель» (р. 50, 21 А), и он принципиально ставит служение ему на первое место среди

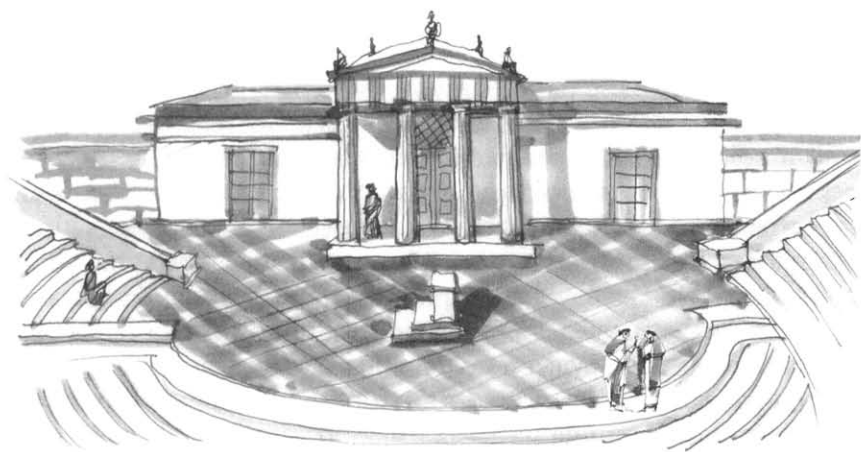
¹ Иерокл о γάμος р. 52 ff. А, особенно 53, 26 (συμβίσις как у Музония. р. 68, 5), и 55, 24 о παιδοποιία и πολιτεκνία. Идущие вплоть до буквальных совпадений соприкосновения с Музонием XIV. XV едва ли можно объяснить попыткой обойти школьную традицию. Мелкобуржуазно в οἰκονομικός р. 63 (Музоний fr. XI). Естественным образом за ними следовали также и обязанности по отношению к ближним.

всех земных обязанностей. Однако практически на первый план выдвигается частная жизнь. У него это, конечно, связано прежде всего с тем читательским кругом, к которому он обращается. Еще Музоний настойчиво внушал своим слушателям, которые отчасти происходили из лучших домов Рима, что честный труд не является позором; Иерокл ориентируется на обывателя, помогающего своей жене колоть дрова и вытряхивать постельные принадлежности. Для него политические советы излишни.

Эпиктет, как мы еще услышим подробнее, считал практические стремления и обязанности по отношению к ближним особой областью философии, однако лишь в ее опоре на учение о внутреннем человеке, о желании и уклонении, и эту часть он рассматривал как наиболее важную, как основу также и для практической деятельности. Обсуждению отдельных жизненных сфер он не придавал существенного значения: он стремился к воспитанию цельного человека, способного в любых обстоятельствах применять однажды обретенное основополагающее убеждение.

Три момента показательны для практической этики Стои эпохи цезарей: она вступает во все более тесную связь с религиозным восприятием; отход от государства и политической жизни находит свое позитивное дополнение в сосредоточенности на собственном Я и на личном спасении души, усматривающем истинную жизненную задачу в непрестанной работе над самим собой; в конечном итоге такая обращенность к собственному внутреннему миру подталкивает к тому, что все ведущие честную борьбу начинают гораздо более оформлять стоическую веру согласно собственным личным потребностям, представляя ее сообразно собственному знанию и собственной совести.

Последнее особенно важно. Ибо для истории духа гораздо более существенным, нежели все школьные занятия, является значение Стои для внутренней жизни личности. Принимая во внимание огромные человеческие массы, мы можем лишь гадать об этом значении. Однако есть персонажи еще вполне отчетливые для нас, и к ним следует обратиться, если мы желаем понять значение Стои для эпохи цезарей.



ЛИЦА

Музоний

О Корнута как человеке традиция нам представления не дает. Однако о том, сколь плодотворно возшло посеянное им семя в восприимчивых сердцах, свидетельствует стихотворение Персия. Последнему не суждено было превратиться в самостоятельного деятеля стоицизма.

Также и Музоний по крайней мере некоторое время руководил школой, будучи очень сильным воспитателем. Однако человеком школы он не был. Его стихией была сама жизнь, и его природа подталкивала его активно выступать за то дело, которое он считал правым. Эгнатия Целера, ставшего предателем своего господина, он призвал к суду, невзирая на то, что тем самым противоречил столь чтимому им самим кинику Деметрию. Когда в 69 г. сенат направил своих послов в лагерь к Вителлию, среди них был и Музоний¹, проповедовавший среди солдат о блаженстве и благословенности мира, что, правда, лишь навлекло на него насмешки и угрозы. По своему складу он был человеком, родственным Ксенофону, сочинения которого он также ревностно

¹ Тацит, Hist. IV 40, III 81. Чтение Ксенофонта: Мюншер (Münscher), Xenophon in der griech.-r m. Literatur, Philol. Suppl. XIII, 2, 122.

изучал, — практиком, нуждавшимся в философии лишь для того, чтобы обеспечить внушениям здравого человеческого рассудка теоретическое оправдание и твердую мировоззренческую основу. К Стое его влекла строгость ее нравственных требований и ее вера в силу человеческой природы. Оптимистическая вера в то, что «мы все от природы наделены способностью жить нравственно благой жизнью без греха» (fr. II), является для него путеводной звездой в его деятельности. Доказательство этого постулата он видит в том, что принадлежность ко всеобщему ставит перед каждым отдельным человеком одни и те же требования, и что каждый, будь он молод или стар, будь он мужчина или женщина, претендует на то, чтобы слыть «благим». Поэтому он определенно, хоть и не называя имен, выступает против воззрения Посидония¹, что ребенок несет в себе и скверные задатки, и высказывается в пользу учения Хрисиппа о том, что человек от природы имеет склонности лишь ко благу и что лишь впоследствии (отчасти в силу обманчивых представлений о наслаждении и страдании, отчасти по вине дурного влияния окружающих) в нем пробуждается склонность к пороку. Скверные влияния еще на ребенке сказываются с такой силой, что ему попросту необходимо душевное руководство, и даже взрослый человек должен постоянно находиться под душеспасительным наблюдением.

¹ Fr. II. Музоний нигде прямо не называет Посидония, но, тем не менее, он с очевидностью имеет в виду именно его, начиная р. 6, 12 изложение косвенного доказательства: καίτοι ἐχρήν, εἰ ὅλον ἐπείσακτον τὸ τῆς ἀρετῆς ἦν καὶ μηδὲν αὐτοῦ φύσει ἡμῖν μετῆν, ср. *Гален* "Ὅτι τ. τ. σώματος κράσεσιν, р. 78, 8 οὐ τοίνυν οὐδὲ Ποσειδωνίῳ δοκεῖ τὴν κακίαν ἐξῶθεν ἐπείσιναι τοῖς ἀνθρώποις οὐδεμίαν ἔχουσαν ρίζαν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν (ср. v. 15 οὐ γάρ ... ἐξῶθεν ἐπείσέρχεται τὸ σύμπαν τῆς κακίας, 19 τὸ ἐπείσερχόμενον). Если там *Посидоний* v. 12 продолжает: καίγαρ οὖν καὶ τῆς κακίας ἐν ἡμῖν αὐτοῖς σπέρμα, то *Музоний* р. 7, 20 возражает: τοῦτ' οὖν τίνος ἄλλου τεκμήριον ἐστὶν ἢ τοῦ ... σπέρμα ἀρετῆς ἐκάστῳ ἡμῶν ἐνεῖναι; ср. также р. 89, 15; 90, 19. Из Посидония происходят для Музония р. 30, 12 ὄρτυγες καὶ ἀλεκτρυόνες, которые ради одной лишь победы борются между собою насмерть, ср. *Гален*, Hipp. et Plat. р. 459. Об οἰκείωσις πρὸς ἀρετὴν и διαστροφή р. 9, 9; 24, 3; 26, 18; 2, 11. δεῖν αἰεὶ θεραπευομένους βιοῦν *Плутарх*, Coh. ira 453 d.

Искусство душевного врачевания также и для него есть философия, совершенно в духе Хрисиппа. Однако он понимает его на собственный лад, демонстрирующий нам, насколько мало ему по сути удалось проникнуть в дух стоического учения.

Для древней Стои ключевым являлось убеждение в том, что все существенные психические процессы отражаются в ведущем органе души, благодаря чему логос имеет возможность сохранять свою автономию и уверенность действия. Поэтому нравственная задача главным образом заключалась в преодолении аффектов, возникающих в гегемониконе; тогда как чувственные ощущения наслаждения и страдания, *πόνος* и *ἡδονή*, едва принимались в рассмотрение, поскольку их относили к восприятию и к телесным процессам, которые, так же как и внешние вещи, обретают влияние на высшую душевную жизнь лишь через представление. Даже Панэций, написавший монографию о преодолении страдания, неукоснительно придерживался той точки зрения, что все зависит от того, как поведет себя гегемоникон, когда ему в сознании представится страдание. Совершенно иначе думает Музоний. Конечно, он говорит однажды, что *софросюне*¹ заключается в господстве над аффектами, однако о сущности этой *pathe* он никогда не говорит, едва лишь ее упоминая, зато тем чаще ведет речь о *ponos* и *hedone*, которые для него образуют устойчивую понятийную пару и представляют собой подлинных врагов, угрожающих нашему душевному миру и нашей деятельности. «Бог хочет видеть человека добродетельным и более сильным, чем страдание и наслаждение» (р. 87, 4). Но для Музония важно именно практическое выполнение этой задачи: в психологическую классификацию этих чувств он не углубляется. При этом в слове *ponos* для восприятия говорящего по-гречески римлянина соединяются две разных вещи: страдание и мучительное

¹ *Софросиния* 10, 16 (почти равнозначно *ἐγκράτεια* 2, 11). *πόνος* и *ἡδονή*: кроме 87, 4 ср. 2, 10 ff.; 25, 8. 12; 23, 4, fr. XXIV. LI. *πόνος* = *dolor et labor* Цицерон, Tusc. II 35. Как Цицерон, Tusc. I. II *mors* и *dolor* рассматривает как главные предметы страха, так же Музоний *θανάτος* — *πόνος* 35, 13; 26, 13; 8, 9; 48, 17. — Ксенофонт, Mem. II 1. Музоний fr. VII. — Fr. XXXVIII носит чисто эпикурейские черты (об этом позже).

напряжение сил. То же самое, однако, он мог бы найти еще у Ксенофонта, и в одной лекции на тему о том, что *ponos* следует презирать, он (так же как и Ксенофонт в своем рассказе о Геракле на распутье) призывал не бояться *ponos*'а в служении добродетели и избегать наслаждения. Так что весьма возможно, что влияние Ксенофонта отвлекло его от постановки проблемы, принятой в его собственной школе. Вместе с тем, на него могли оказать влияние Антисфен и киники.

Что никакое преодоление наслаждения и страдания невозможно без правильного духовного настроя, и что для исцеления души необходимо также и просвещение в отношении того, что поистине есть благо и зло, конечно, предполагает также и Музоний¹. Теоретическая основа необходима, а с какой серьезностью он воспитывал в своих учениках строгое логическое мышление, мы уже видели. И для него добродетель невозможна без знания; однако для него так же разумеется само собой, что это должно быть именно практическое знание, подобно медицине и музыке. Правда, момент воли, который мог быть близок ему как римлянину, не особенно ярок в его лекциях, выдержанных в греческом духе. Тем сильнее он подчеркивает силу нравственного навыка и упражнения. Мы выросли в скверных привычках, так что истинное познание не может без труда воплотиться в действие. «Как мог бы кто-либо достичь самообладания, если бы он только знал, что нельзя предаваться наслаждению и не упражнялся бы в том, чтобы сопротивляться ему?» «По времени логос предшествует привычке; однако динамически она превосходит его, поскольку имеет большее значение для практической деятельности». Поэтому упражнение и не должно ограничиваться одним лишь интеллектом. Мы должны упражняться не только в том, чтобы всегда иметь в памяти изученные законы, но и в том, чтобы применять их на практике. Однако и этого мало. Человек есть целостное

¹ р. 2, 10 ff.; логика: р. 36. Знание: р. 33. 31, 4: ἡ ἀρετὴ ἐπιστήμη ἐστὶν οὐ θεωρητικὴ μόνον ἀλλὰ καὶ πρακτικὴ, καθάπερ ἡ τε ἰατρικὴ καὶ ἡ μουσικὴ 22, 7 — fr. V πότερον ἰσχυρότερον ἔθος ἢ λόγος, особенно 21, 23. VI περὶ ἀσκήσεως, особенно 23, 4; 25, 15; 26, 1 ff. и Стобей II 213, 16; Ксенофонт, напр., Мет. III 9, 2. 3; Панэций у Цицерона, Tusc. II 34—41.

существо, состоящее из тела и души, а поскольку тело, будучи органом для нравственных действий, а также из себя самого, оказывает влияние на душу, — то к нравственному воспитанию относится и телесная закалка, дающая нам способность сносить напряжение и противостоять соблазнам наслаждения.

Эту «аскезу» рекомендовали еще Ксенофонт и Антисфен, а также внутри Стои такие мужи, как Панэций и Посидоний, рассматривавшие человека как целостное существо и признававшие существование психофизических связей. Как у них, так, конечно, и у Музония эта «аскеза» бесконечно далека от умерщвления плоти.

Также и в случае с чисто душевным воспитанием Музоний апеллирует не только к рассудку¹. Он подчеркивает силу привычки, как истинный римлянин — ценит нравственный пример, и (как и Панэций) он обращается к нашему нравственному чувству, к боязни не столько перед осуждением со стороны других, сколько перед собственным Я.

В качестве практического идеала ему, как и Ксенофону, видится древнеспартанское воспитание², хотя и с несколько бóльшим теоретическим уклоном. Поэтому ему легко из одинаковой нравственной предрасположенности полов вместе со своей школой сделать вывод о том, что оба пола должны получать одинаковое образование. Нравственное совершенство он, как и Ксенофонт, любит обозначать выражением *kalokagathie*, происходящим из аристократической этики. Также и его постулат веры говорит о том, что последняя несет эвдемонию. Однако для него как римлянина характерно, что он видит цель не столько в эвдемонии, сколько в самом нравственном свершении, к которому он и стремится практически подготовить слушателей своим воспитанием (о мудром он никогда не говорит).

¹ 18, 8 ff.; 62; 18, 5; 35, 2 (σαυτὸν αἰδεῖσθαι) fr. XXX. Эта мысль восходит к Демокриту. Hell. Mensch 312.

² 12, 10; 3, 16. Калокагатия (Ксенофонт, Мем. I 6, 14; II 1, 20) 19, 14 и 38, 16 (φιλοσοφία καλοκάγαθίας ἐπιτήδευσις); 28, 13; 59, 14, ср. 76, 3; 109, 2 καλοκάγαθικός. Кратко затронута эвдемония 33, 5; 90, 16; 30, 8. Hell. Mensch 264.

Для отдельных случаев нравственного поведения мерилom является природа. Первое, что она вменяет нам в обязанность, есть простая пища. Для этого достаточно принимать растительную пищу, лучше всего сырую, и (как и Секст) Музоний не советует принимать «более приличествующую хищному животному» мясную пищу, поскольку она менее полезна для здоровья и ослабляет дух. Как на всецело противоприродное явление он смотрит на современный ему пиршественный разгул. Указать верный путь во всем, касающемся одежды и жилища, нам также помогает природа, и если мы последуем ей, мы отрастим бороду, которой природа снабдила мужа в качестве почетного отличия, точно так же как самцу льва она дала гриву (XVIII–XXI).

От природы человек предназначен к труду, и никакой честный труд не является постыдным¹. Но ближе всего к природе (здесь римлянин вновь заодно с Ксенофонтом) сельский труд, который Музоний даже хочет использовать в философском воспитании, и особые преимущества он, будучи италийцем, находит в пастушеской жизни, дающей человеку возможность и время для размышления и самоосознания. Из природы человека берут начало и его социальные обязательства. С необычайной теплотой он говорит о семье. Он требует строгой сексуальной этики. Мужчина должен выбирать себе женщину не по ее богатству и благородству происхождения, но должен смотреть на ее телесное и душевное здоровье. Брак же должен представлять собой совершенную телесную и духовную общность, симбиоз, в котором оба супруга не имеют ничего личного и лишь соревнуются во

¹ XI, особенно 58, 2 ταῦτα μὲν σὺν τῇ πρέποντι, σὺν αἰσχύνῃ δ' οὐδὲν αὐτῶν. πρέπον (также 104, 15; 105, 3; 88, 8; 58, 2) напоминает о Панэции, который, согласно Цицерону, Off. I 151, прославлял земледелие как самое прекрасное призвание (ср. 93, 12 евтимия). Возможно, что после вступительных слов в XI Музоний ранее говорил еще и о каком-то ином способе заработка, напр., о военной службе? Относительно автoргии также 11, 21.

Hell. Mensch 384 f. Женщина сама должна кормить детей, 11, 22. Фрагмент XV A εἰ πάντα τὰ γινόμενα τέκνα θρεπτέον теперь в более полном виде на папирусе Ренделя Гарриса у Пауэлла, Arch. f. Papyrusf. XII 177.

взаимной заботе. Однако совершенной семья становится лишь после рождения детей. «Ни одна процессия и ни один праздничный хор не представляет собой такого прекрасного зрелища как стайка детей, сопровождающая своих родителей и ведомая лишь желанием отвечать любовью на любовь» (XII–XV).

Заключение брака и рождение детей в то же время являются обязанностями гражданина перед государством. Музонию неоднократно приходилось вступать в конфликт с государством, и чтобы показать, что изгнание не является несчастьем, он не чурался в своих высказываниях и космополитических мотивов, говоря о том, что оно освобождает от гражданских обязательств¹. Однако при нормальном положении дел человек должен помогать своим согражданам и всеми силами служить своему отечеству; и сам он, без сомнения, верил, что исполняет свой долг перед обществом, даже при том, что не занимал никакой должности.

Исполнение велений природы есть в то же время исполнение воли Божества². Правда, уравнивание Бога и физиса не особенно значимо для Музония. Для его восприятия было достаточно народной веры в то, что Бог есть отец людей и богов, носитель Провидения, создавший людей, поддерживающий их и предписывающий им, что они должны делать, а чего нет; он есть также воплощение всякого совершенства.

Человек же среди всех земных существ единственный является образом Бога, и по образу Бога он должен формировать себя, если сам хочет быть совершенным. Лишь тот, кто внутренне благ, способен выполнять свои обязанности по отношению к ближним и лично вести блаженную жизнь.

Музоний, и будучи стойким, остался истинным римлянином. Ничуть не заботясь о школьной корректности, он внушал своим соотечественникам то, что считал наиболее ценным и важным в стоическом учении. Он был цельным человеком, который, живя

¹ IX, особенно р. 43. Однако обязанности по отношению к обществу 76, 7; 31, 4; 109, 8; 113, 17. Образ истинного повелителя в VIII.

² р. 88, 1 ff.; fr. XLVII; 103, 1; 71, 17; 75, 7; 78, 6; 90, 4 ff. (ἄνθρωπος μίμητα θεοῦ μόνον τῶν ἐπιτελείων ἔστιν).

в рабствующем мире, шел своей дорогой. «Ты видел когда-нибудь, чтобы я, будучи изгнан, склонялся перед кем-нибудь?»¹ — и он осуществил стоическую философию в жизни, избегнув доктринаризма Катона. Не удивительно, что на своих соотечественников ему удалось оказать сильнейшее влияние.

Сенека²

За внутреннюю цельность, доставшуюся Музонию как дар его существа, Сенеке пришлось бороться всю свою жизнь. Он был проблемной натурой, разрываемой противоречивыми устремлениями. Со стремлением к активности и жгучим честолюбием провинциала, увлекавшими его на политическую арену, в нем соединялась склонность к созерцательности и научному исследованию; с римским восприятием государства — индивидуализм нового поколения. Ни один сатирик не бичевал слабости и ущербности своего времени столь остро³; и, тем не менее, он охотно позволил увлечь себя водовороту столичной жизни. Будучи личностно склонным к аскезе, он держал бессмысленный по своей роскоши стол, ибо считал, что общественное положение обязывает его к этому. Он был искренне убежден в том, что богатство не приносит счастья, однако был весьма рад миллионам, свалившимся на него от щедрот Нерона. Он отвергал как излишние и ненужные ухищрения стоической диалектики, однако и сам предавался им в своем увлечении игрой. Та же самая радость увлекательной игры в соединении с личной ненавистью

¹ 49, 12.

² Более ранняя литература у Юбервег-Прехтера (berweg-Prchter) 158*. Также: Кнохе (Knoche), *Der Philosoph Seneca*, 1933; Регенбоген (Regenbogen), *Seneca als Denker r mischer Willenshaltung, Antike XII* 107. Миш (Misch), *Autob. I*³, 421.

³ *Egregius vitiorum insectator* Квинтилиан X 1, 129. — Правда, Апоколокинтоис Сенека позднее вспоминал с некоторым стыдом. О Клавдии, в противоположность Калигуле, он пишет очевидным образом в шадящих тонах. О современном стиле *ep.* 40; 100 (особенно § 5); 114; 115, 1; 52, 14; 59, 6; 75, 5.

заставила его позднее, после смерти цезаря Клавдия, отдать того на посмеяние придворному сообществу. Впрочем, одновременно он сочинил официальную речь памяти умершего. А ведь в свое время, будучи изгнанником, ему приходилось добивался милости императора с помощью самой грубой и навязчивой лести. От него не укрылась неестественность современной ему риторики, однако и сам он был наиболее выдающимся представителем модного стиля. Теоретически он требовал от философского изложения, чтобы, стремясь к красоте, оно ставило предмет своего обсуждения выше способа его обсуждения, однако сам при этом слишком легко поддавался искушению ради той или иной удачной остроты или ослепительной антитезы исказить свою мысль или впасть в преувеличение. Также и в целом в его сочинениях беспокойный, порывистый стремительный стиль всегда вытесняет и подавляет собой спокойный, размеренный ход научного изложения. Еще более сомнительный момент состоял в том, что риторическая школа приучила его думать о художественной речи как об отдельном мире, которому совершенно не обязательно совпадать с реальной действительностью и собственным мироощущением автора.

Перед лицом поистине трагического конфликта ему пришлось оказаться, когда, по восшествии на трон Нерона, он вместе с Бурром стал фактическим правителем империи. Он безошибочно распознал в своем одаренном воспитаннике дремлющего изверга и понимал, что управлять им можно лишь отчасти потворствуя ему и давая волю его инстинктам. Он не только поощрял удовольствия и художественные склонности, к коим тяготел юный цезарь, но и согласился после убийства Агриппины сочинить письменное оправдание убийства матери перед Сенатом¹. Конечно же, он, как и Бурр, менее всего поступал так из одной лишь жажды власти и низкопоклонства. Сенека видел, что лишь таким путем он мог выполнить свою высшую нравственную задачу, состоявшую в заботе о благе человечества. Первые годы правления Нерона, действительно, еще десятилетия спустя

¹ Тацит, *Ann.* XIV 11; Квинтилиан VIII 5, 18; также, напр., Дион Кассий LXI 20.

считались особенно счастливым временем для империи. По всей видимости, именно тогда Сенека в своем «Приглашении к философии» написал следующее: «Мудрый в поисках перехода к высшему делает даже то, чего не одобряет. Он не оставит своих добрых нравов, но приспособит их к эпохе; и вещи, служащие другим для славы или для удовольствия, он использует для практического действия» (fr. 19).

Склонность к антитезам, характерная для стиля Сенеки, происходит от противоречивости его собственного существа.

И в его понимании водительницей на жизненном пути могла быть лишь философия¹, которая одна способна вызволять человека из его душевных затруднений. Ибо сколь бы охотно ни разделял Сенека оптимистическую веру своей школы в изначальную склонность всех людей к добру, его собственный жизненный опыт, куда бы он ни бросал взгляд, показывал ему лишь глупость

¹ *Laudes philosophiae* часто, напр., ep. 90 начало. — *nulli nos vitio natura conciliat; illa integros ac liberos genuit* ep. 94, 56, cp. 108, 8; 22, 15; 31, 9; *Ben.* IV, 17. Однако *erras, si existimas nostri saeculi esse vitium luxuriam et negligentiam boni moris: hominum sunt ista, non temporum; nulla aetas vacavit a culpa*, ep. 97, 1. cp. *Ben.* I 10; *Tranq.* 7, 5. Декламации против духа времени постоянны с *Helv.* 9 ff. (*Ben.* VII 8 ff. устами киника Деметрия). Диастрофа (κατήχησις τ. πολλῶν) V. beat. 1; ep. 115, 11 ff.; 123, 6 ff. (*Ira* III 8; *Tranq.* 7 о contagio, ep. 7 опасность театра). *reccavimus omnes ... nec deliquimus tantum sed delinauimus*, *Clem.* I 6, 3, cp. *Ira* II 28; *Const.* 13, 5; *N. Q.* V 18, 16. Вполне пессимистично *Ira* II 7–10, однако 13 *nulli sunt tam feri adfectus, ut non disciplina perdoherentur*. Помощь посредством философии ep. 94, 52 ff., особенно 68; 95, 13 ff. В романтическом духе о первоначальном состоянии (по Посидонию) ep. 90, особенно § 37 (однако 46 *ignorantia rerum innocentes erant ... deerat illis iustitia* etc.) и *N. Q.* I 17, а также в особенности в трагедиях (об этом позже). — Философия как искусство врачевания души напр. *Tranq.* 1. 2, где Серен является пациентом, а Сенека ставит диагноз. Борьба против *Tyche* ep. 66, 50; 65, 4; *N. Q.* III pr. 11. V. beat. 26, 7 (*ipsam ut deos et professores eius ut antistites colite ... favete linquis!*); 26, 8 (противоположность ориентальным культам, против которых он выступает в *De superst.* fr. 34 ff.); *Const.* 3, 3; *Brev.* 14. 19, 1; ep. 14, 11; 95, 35. 64. Лжефилософы fr. 18; ep. 29, 5 ff.; 108, 36 ff.

и скверну, а ближайшее прошлое, если верить преданию, не могло быть значительно лучше настоящего. Лишь в самых истоках человечества романтическая тоска находит род, живший без различия богатых и бедных, в состоянии беззаботности и невинности, хоть и еще без определенного нравственного устремления. Очень скоро затем наступило нравственное падение, диастрофа, односторонне развившая естественное стремление к самосохранению до порочного своекорыстия, и уже сейчас ребенок до такой степени подвержен скверным влияниям, что доброе семя в нем всегда заглушается сорными злаками. Мы все как один грешники.

Однако здесь философия может быть нам спасительницей. Она привносит свет в наши сумерки, показывает, что поистине есть добро и зло, воспитывает в стремлении к правильным поступкам, исцеляет наши душевные немощи, возвышает нас над судьбой и ведет нас, если мы охотно ей следуем, к блаженству. Она предлагает гораздо лучшее, нежели все модные восточные религии, ибо она сама есть истинная религия, высшая тайна, святилище истинного богопознания и чистого богослужения, а подлинных философов надлежало бы почитать как жрецов Высшего и божественных мужей.

Философия есть самый ценный дар Божества, доставшийся людям¹. Конечно, она дана человеку в его природе лишь как способность, и необходимы напряженные личные усилия для ее развития. Однако в этом, собственно, и заключается жизненная задача человека. Ибо философия одна способна вести его к цели: она есть наука о жизни и (что для Сенеки особенно важно) о смерти (*Brev. vitae* 19, 2).

То, что мудрость как совершенное знание о божественных и человеческих вещах доступна в лучшем случае лишь немногим избранным, с давних пор признавалось в Стое. О том, насколько трудно приблизиться к последним познаниям, и сколь много предстоит еще сделать в науке, Сенека говорил не раз². Однако

¹ Ер. 90, 1.

² В ер. 89, 4–8 он отделяет философию от *sapientia* = *divinorum et humanorum scientia*. Добавление Посидония *et horum causas* он отвергает,

мы совершенно неверно поняли бы его высказывания, пожелай мы истолковать их как знак того, что «тем самым скепсис и в Стое одержал победу над догматизмом». Принципиальный скепсис представлялся Сенеке как наиболее пагубное заблуждение человеческого духа. Твердое догматическое убеждение виделось ему необходимым условием для уверенного жизненного курса, то есть тем, что давало философии ее смысл.

Для обретения непоколебимой убежденности, также и по мнению Сенеки, необходима логика. Его лично всегда привлекали исследования в области естествознания, и уже будучи в преклонных годах, он описал ряд физических явлений, тесно опираясь на Посидония и его школу, однако подчас высказывая и собственные взгляды — в «*Naturales Quaestiones*»¹. Конечно, свое внутреннее оправдание эти исследования и в его глазах получают лишь благодаря тому, что они позволяют нам распознать действующую в мире власть логоса и тем самым дают нам ясность относительно нашего собственного предназначения. Также и для него этика представляет собой вершину философии.

«Мы не властны выбирать себе физических родителей, однако можем выбирать духовных» (*Brev. vitae* 15, 3). Сам он в юные

ибо эти последние уже заключены в *scientia*. — Трудность познания природы (к которой, правда, присовокупляется еще и недостаток человеческого рвения) *N. Q.* VII 30, 3; 32; 25, 1. Однако если Бог *ipse effugit oculos*, то в качестве дополнения стоит *cogitatione visendus est* (30, 3). Конечно, обсуждая вопрос о последних причинах, Сенека заявляет, что истина превосходит нашу способность, однако тут же встает в догматическую позицию, *ep.* 65, 10. 11. В *Ben.* VII 1, 5 киник Деметрий по примеру Сократа отвергает возможность обсуждения проблем неба как превосходящих наши силы (*Ben.* IV 33 относится лишь к практическим соображениям о возможностях будущего). Сам Сенека страстно высказывается против принципиального скепсиса *ep.* 88 в конце. Неверно (Барт-) *Гёдекемейер* S. 153.

¹ В VII 22 он в решительном противоречии со своей школой и с Посидонием объявляет кометы звездами, орбиты которых всего лишь еще должным образом не исследованы. Характерным местом для его проникновения в частности является I 3—8 о радуге. В III 27 ff. выступает в защиту теории катастрофических наводнений.

годы стал учеником Аттала и оставался стойким до конца своих дней. Однако при этом для себя самого он и от своей школы решительно требовал права на собственное суждение, охотно признавая благие стороны в учениях иных философов, в частности киника Деметрия, которого высоко чтит как философа-практика¹. Даже Эпикура, в котором его собратья-стоики чаще всего видели смертельного врага, он стремился понять и защитить от упрека в том, что тот проповедовал безудержный гедонизм. В старости он даже охотно читал сочинения Эпикура и собрания его изречений, выписывая для собственной пользы и назидания отдельные его сентенции. На этом основании иные из современных исследователей пытаются представить его эклектиком и полу-эпикурейцем, однако ему самому это показалось бы абсурдным. В 33-м письме он принципиально высказывается о том, чем для него являются слова Эпикура: они представляют собой *flosculi*, собираемые для украшения плоды мудрости², точно так же служащие ему для подтверждения его собственных воззрений, как народные пословицы или изречения поэтов. Как и иные до него, Сенека ощущал, что по сути Эпикур стремился к той же цели, что и Стоя, то есть к достижению душевного мира, и — несмотря на разницу избранных путей — в некоторых пунктах с ней пересекался. Он радовался тому, что даже гедонист

¹ V. beat. 3, 2 ep. 45, 4; 33, 4. отношение к Эпикуру: NGG. 1941, 196 ff. Прямое отстаивание *invitis nostris popularibus* V. beat. 12. 13.

² Ep. 33, 2, ср. 8, 8; 21, 9; 84, 3 (как пчелы собирают нектар с каждого цветка); 2, 2. Вода и хлеб: ep. 25, 4; 2, 5; 4, 10 (110, 18). Ограничение вожделений у Эпикура ep. 16, 7 ff. Его утешительные доводы против страдания ep. 78, 7. 17; 30, 14; 24, 14; 94, 7 (также *Марк Аврелий* VII 64. 33) и против смерти ep. 77, 11; 54, 5; 65, 24 и даже *Ad Marc.* 19, 5 (*Цицерон*, Tusc. I 9 ff.); Tro. 407. Увещевание обратить себе на пользу также прошлое и будущее, однако несколько измененное в духе Панэция, в качестве источника наслаждения видевшего нравственную жизнь и черпавшего уверенность в будущем в спокойной совести, Ben. III 4, V 17, 6, VII 2, 4 и еще *Brev. v.* 8–10; V. beat. 6, ср. также ep. 15, 10 и *Мартин Бракарский* 2, 9 (GGA. 1935, 108), NGG. 1941, 223. Однако речь идет именно о целом: ep. 33, 2 ff.

хвалил способного довольствоваться водой и хлебом, и запросто мог перенять у него те или иные практические жизненные правила. Однако важны не частности, а целое. А здесь для Сенеки свою действительность сохраняет лишь стоическое мировоззрение, и в ключевых вопросах он четко проводит границы терпимости.

Удовольствие есть благо лишь для животного, и тот, кто возводит его в принцип действия, неверно понимает предназначение разумного существа¹. Эпикур, отрицая самоценность добродетели и низводя ее до служанки удовольствия, тем самым практически упраздняет нравственность. Его эгоистический утилитаризм ведет к асоциальному умонастроению, к квиетизму, превращающему душевный мир в сонливую праздность. Если он обрекает богов на такую же бездеятельность, а мир, чью упорядоченность и красоту способно видеть и око глупца, объявляет порождением слепого случая, — то это с его стороны совершенное безумие. Эпикур признает, что мерилom для нашего мышления и действия должна быть природа. Однако жить в гармонии с природой может научить лишь Стоя, видящая в логосе господствующую силу как в мире в целом, так и в отдельном человеке. Стремление к саморазвитию, присущее всем живым существам,

¹ *Voluptas bonum pecoris* ep. 92, 6. Также в особенности ep. 90, 35; *V. beat.* 6–15 (в частности против Эпикурова К. δ. 5, NGG. 1941, 190 ff.). Далее ep. 9, 8; 47 (у Эпикура ничего о дружбе); *Ben.* IV 13: *vobis voluptas est inertis otii, fovere (cod. facere) corpusculum et securitatem sopitis simillimam adpetere*, Ot. 3. 7. Взгляд Эпикура на мир как на *dementia* N. Q. I pr. 15, ср. *Ben.* II 29, IV 2–8, 28, VI 2–24; NGG. 1941, 235.

Стоя: *V. beat.* 6–15. 3. 4. Зеноновская гомология (*V. beat.* 8 в духе Хрисиппа, истолкованная как *concordia opinionum*) ep. 20, 5; 31, 8 (*aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi*); 59, 14 *sapientia = mens perfecta* 117, 12; ср. ep. 92, 2 — *Bonum* — лишь то, что облагораживает: *Ben.* V 13, 2; *V. beat.* 24, 5. *μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν* ep. 66. 74 (в § 27 невозможны степени, ср. 71, 19). 76 (продолжено в 85, 17 полемикой против Антиоха), ср. *V. beat.* 4; *Ben.* VII 2. Полемика против Антипатра, *qui aliquid tribuit rebus externis* ep. 92. Образование нравственных понятий ep. 120 (*Grundfragen* 86). Об ойкейосисе ep. 121 (опираясь на Посидония и Архедема, *Grundfragen* 4).

направляется у человека на совершенствование разума, а этот последний может заключаться лишь во властвовании над чувствами. Об этом свидетельствуют нравственные понятия, естественным образом возникающие у каждого человека. Добром для него может быть лишь то, что делает его добрым, что сообразно разуму, нравственно. Лишь нравственное может служить путеводной нитью для нашего действия, и лишь оно способно быть источником истинной, достойной человека радости. Наряду со стремлением к самосохранению и обращенностью к собственному Я, в человеке от рождения заложена и любовь к ближним, зовущая его отставить в сторону эгоистические склонности и обратиться к общественному служению. Цель же его есть душевная гармония, являющаяся как награда длительной и планомерной деятельности в согласии с велением разума и тем самым приносящая истинный душевный мир и эвдемонию.

Сенека следует господствующей школьной доктрине своего времени. Вместе с ней он оказывает почтение главам школы Зенону, Клеанфу и, в частности, Хрисиппу¹, который для него остается великим человеком, даже при том, что диалектические изыски и надуманные аллегории этого «грека» чужды Сенеке и выглядят в его глазах нелепыми. Наряду с ними в 33-м письме он называет также Панэция и Посидония. У него мы находим гораздо более свободную оценку их философии, чем у большинства стоиков

¹ Ben. I 4, 1; fr. 46. — Панэций: NGG. 1941, 221 ff. В Tranq. an. 6–17 (сперва полемика с Афинодором) Сенека весьма пространно, однако гораздо свободнее, нежели Плутарх в π. εὐθυρίας привлекает сочинение Панэция Π. εὐθυρίας и сразу же начинает с его увещевания устраивать нашу жизнь в соответствии с нашей индивидуальной природой и нашими силами). Однако, по всей видимости, это сочинение было известно Сенеке уже тогда, когда он писал Brev. v 8–10 и Ira III 30. 31 (ср. Ben. II 28. 29). Об этом NGG. 1941, 234. Там же о дальнейшем воздействии Панэция, π. προνοίας в Ben. II 26–30, IV 5. 6. 18, 3. — Мегалопсихея Панэция: Const. 11, 1 (pulcherrima virtutum omnium magnanimitas; 10, 3; Clem. I 5. 20; II 1, 1, 5, 4 (настоятельно Нерону); Marc. 1, 5, (в хвалебных тонах Марции), в трагедии Нерс. f. 310. 647. Ср. Мартин Браккарский, Form. hon. vitae cap. 3. Посидоний: ep. 90, 20.

его времени. В Панэзии его привлекает государственный и гражданский настрой, признание роли индивидуальных природных задатков, общий аристократизм, а также удивление и восторг от созерцания действия Провидения в природе. Однако более всего ему по душе маленькое сочинение о евтимии, в котором Панэций превратил стоическую апатию в позитивную жизнерадостность.

Еще глубже влияние Посидония, коего Сенека причисляет к мужам, «более всех послуживших философии». Правда, его ум, всецело настроенный на решение практических задач, был не в состоянии следовать универсализму исследования Посидония, и он активно выступал против того расширения, которое Посидоний дал понятию философии. Также и по иным вопросам он довольно часто вступает с ним в спор. Однако прекрасно осознает величие этого мужа, и именно поэтому в старости ощущает потребность продолжить с ним внутренний диалог. Сенека не только склоняется перед авторитетом Посидония в естественно-научном объяснении мира, но следует за ним и в иных областях, и даже в большей степени, нежели это позволяют основополагающие постулаты древнестойической этики, которую он, безусловно, исповедовал.

Более всего это ощутимо в антропологии, в частности в учении об аффектах, образующем собой пограничную область этики.

В споре вокруг апатии Панэций приводил тот довод, что и мудрец непроизвольно реагирует на внешнее впечатление, и как он вздрагивает от близкого удара молнии, точно так же никакая власть логоса не способна защитить его от ощущения телесной боли. Позднее эти наблюдения (вероятно, в кругах стоицизирующих последователей Секста) были положены в основу завершенной теории¹, которую Сенека нашел уже оформившейся и

¹ Для Посидония *τρόποι καὶ ὥχριάσεις* суть *πάθη περὶ σῶμα ψυχικά*. Пояснение и оценка по достоинству учения о *προπάθειαι* есть всецело заслуга Голлера (Holler), *Seneca und die Seelenteilungslehre und Affektpsychologie der Mittelstoa*, München 1934, который неверно судил лишь о Посидонии. Сенека развивает это учение в *De ira* II 1–4, однако предполагает его также и в ер. 113, 18; 116; 57 (Позилиппский грот) и особенно в *De ira* I 8, где очевидно понимание собственно аффекта в

с которой, скорее всего, познакомился у Сотиона. Согласно ей, сильное впечатление (Сенека на собственном опыте мог убедиться в этом, однажды внезапно войдя в холодный мрак Позиллипского грота) тут же вызывает телесный и душевный шок, над коим логос не властен. Однако это всего лишь «предварительная стадия», *προπάθεια*, а собственно аффект развивается лишь тогда, когда логос дает свое согласие на представление, возникающее в центральном органе души, и тем самым, как правильно описал этот процесс Хрисипп, претерпевает болезненное изменение, в результате коего он сам становится аффектом.

Цель этой теории ясна. Она стремится признать произвольные чувственные реакции, но одновременно сохранить

духе Хрисиппа (*non enim separatas ista sedes suas diductasque habent, sed adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est*). Греческий термин и учение дает *Ориген* к Ps. 4, 5 и 38, 4 (PGr. XII 560 и 689), к Матф. 26, 37 (Gr. Chr. Schr. XI p. 206 Kl.), а также Princ. III 1, 4, Иероним опирается на него в ер. 79, 9 (XXII 506) и в Комментарии к Матф. 5, 28 и 26, 37 (Pl. XXVI 28 и 218), к Иез. 18, 1. 2 (XXV 200), ср. Eph. 4, 26 (XXVI 628); в латинском переводе *antepassio* или *propassio*. *Голлер* 36 ff. Однако приблизительно так же как и Сенека, еще *Филон*, Q. в Gen. IV 73 говорит об *impetus*, коему произвольно может быть подвержен даже и *constans vir*, который, однако, не позволяет ему развиваться *usque in finem*, и Прокоп (*Вендланд* (Wendland), *Neu entdeckte Fragmente Philons* 78) обозначает это как *προπάθεια καὶ οὐ πάθος*; однако это выражение вполне могло бы быть и реминисценцией из Оригена. По существу *προπάθεια* известна также и *Плотину* I 4, 15. Согласно *Плутарху*, San. граес. 127 с. 128 b, сам термин может иметь медицинское происхождение (ср. *Сенека*, *De ira* III 10). Поскольку Плутарх в *Coh. ira* 4, в противоположность Иерониму Родосскому, отстаивает тезис о том, что гнев может быть распознан и побежден именно в его начале, и в этом можно было бы усмотреть влияние Сотиона, — мне, как и Голлеру, представляется вероятным, что Плутарх и Сенека обязаны данным учением именно ему.

В *De ira* II 4 Сенека, опираясь на свой источник и говоря о *motus qui iudicio nascitur*, различает еще и между *motus cum voluntate non contumaci* и *motus utique qui rationem evicit*, однако ничего существенного с помощью этого различения не достигает.

догму о том, что аффекты имеют свое основание в интеллектуальном процессе, в решении, выносимом логосом¹, который поэтому в здоровом состоянии должен быть способен оказывать им сопротивление. Она зиждется на вере Хрисиппа, что гегемоникон души по своей сути есть единый и чистый логос, и совершенно в Хрисипповом духе Сенека со всей определенностью заявляет, что логос и аффект отнюдь не имеют разной локализации, но представляют собой видоизменения одной и той же души ко благу или злу. Это та самая психология, с которой Посидоний стремился покончить, указывая на наличие в душе самостоятельных иррациональных способностей. Тем не менее, Сенека в своих письмах (ep. 92, I. 8; 71, 27) высказывался именно в пользу этого воззрения Посидония. Возможно, он считал это своей обязанностью именно потому, что также и сами *προπάθειαι* представляли собой процессы, неподвластные логосу. В действительности, однако, эти мгновенные «предварительные стадии», которые сам Сенека ставит в один ряд с бледностью, покраснением и дрожью, относя их скорее на счет тела, представляли собой нечто совершенно иное, нежели Посидониевы стремления, свободно развивающиеся в самом гегемониконе, и там, в качестве самостоятельных функций алогона могущие длительное время угрожать господству логоса. Ясности относительно того, как соотносятся между собой эти предварительные стадии и устремления, Сенека не вносит, а у нас в свою очередь нет права делать это за него, поскольку его интересуют лишь практико-этические суждения. А поскольку и сам Посидоний решительно выступал против «чрезмерных» влечений, он мог успокоиться на том, что в наиболее существенном пункте налицо было единство. Возможно, он даже полагал, что именно учение о «предварительных стадиях» призвано навести мост между Посидонием и Хрисиппом.

¹ Omnia ex opinione suspensa sunt..., ad opinionem dolemus ep. 78, 13; ср. Marc. 7. 8. 19, Pol. 18, 4 и De ira везде, решающим образом в I 8, 2. 3. Вполне в духе *Χρυσίππου* De ira I 3, 4 ff.: muta animalia humanis adfectibus carent, поскольку они лишены ratio. habent autem similes illis quosdam impulsus (= ὁσαυεὶ πάθη). «Предварительные стадии» и телесные реакции: ep. 99, 18; 11, 1–3; 71, 29; 74, 31, ср. 57, 3.

Так что Сенека в своем сочинении о гневе спокойно продолжил восходящую к Хрисиппу полемику против перипатетиков, энергично отстаивая ту точку зрения, что аффекты не несут пользы и равным образом не имеют основания в природе души, и задача заключается не в том, чтобы удерживать их в должных границах, а в их искоренении¹. Однако это касается лишь «собственно» аффектов и отнюдь не исключает чувственных реакций на внешние впечатления. Даже мудрецу от природы свойственно стремление к самосохранению, и поэтому он воспринимает как враждебное все, что угрожает его существу. Также и его не оставляет холодным гибель его отечества, а когда он внезапно для себя видит своего умершего друга, то на его глазах появляются слезы. Было бы бесчеловечной жестокостью требовать в этих случаях от среднего человека подавления всех чувств. Такие мысли, естественно, находят свое место прежде всего в утешительных посланиях, и однажды Сенека доходит даже до того, что — по примеру противника Хрисиппа Крантора — заявляет: такая апатия не только невозможна, но даже и не желательна. Требовать следует лишь того, чтобы человек не позволял себе увлечься этим первым природным стремлением (мы можем плакать, но не стенать) и чтобы он не пытался еще более усилить его со своей стороны, превращая его в аффект. Насколько трудно даже это одно, Сенека хорошо знал из собственного опыта. Он имел чувствительную душу и открыто признавался в том, что «безмерно оплакивал» своего друга Серена. Исходя из этого личного чувства он даже изрек свое решительное слово в адрес «достойных чувств», таких как супружеская любовь: *Indulgendum est honestis adfectibus* (ep. 104, 3).

¹ De ira I 5–21 (ср. Цицерон, Tusc. IV 47–57, ср. ep. 85, 1–16. 24–29 (Tusc. III 14 ff.)). Однако и мудрый реагирует: ep. 116, 3; Const. 10, 4; ep. 99, 18. Также Marc. 4, 1; 7, 1; Helv. 16, 1; ep. 99, 5; 63, 1 и особенно Pol. 18, 5. 6 (NGG. 1941, 231). Стоическая апатия отлична от абсолютной нечувствительности Пиррона и Стильпона: ep. 9. *Dolori tantum des quantum natura poscit, non quantum consuetudo Tranq.* 15, 6 направлено в духе Хрисиппа против *opinio officiosi doloris*. Ср. также ep. 63, 1 и *Seren* (Serenus) 14. В De ira I 16, 7 он ссылается на Зенона, согласно коему даже и мудрый сохраняет от своего прежнего состояния некоторую уязвимость. Πάθος — εὐπάθεια (cupere — velle) ep. 116, 1; 85, 26; 59, 2.

Сенека твердо и безусловно придерживается той точки зрения, что аффект в собственном смысле предполагает согласие и суждение логоса, и — в противоположность первым, произвольным движениям души — представляет собой волевой акт человека¹. Это для него столь важно, что в его представлении изменение претерпевает само понятие «пафос». Действительное «претерпевание» имеет место лишь в предварительной стадии. Сам же аффект, напротив, есть активное движение в гегемониконе, благодаря которому логос по своему свободному решению подвергает себя воздействию внешнего впечатления.

По сравнению с Хрисиппом, в практическом отношении точка зрения Сенеки представляла собой существенное смягчение². Несмотря на это, также и для него борьба с аффектами

¹ De ira II 3, 5; 4, 1.

² Увещевание Хрисиппа переждать первый наплыв аффекта (οἰδήμα, tumor, fervor), в особенности в утешительных посланиях, а также в De ira III 12. 39 tumor зачастую = аффект Thy. 519. Praemeditatio: Tranq. 11; ep. 91. 107; Marc. 9.

De ira II 18 remedia irae duo sunt: ne incidamus in iram et ne ira peccemus. Профилактику он разделяет на этап воспитания (II 19–21 по Посидонию) и позднейшее время, а с этого последнего, на свой лад и не проводя четкого различия, переходит к борьбе с острым аффектом, при этом, как в I 8 и III 10, начиная с его первых стадий, где еще возможны рациональное увещевание и саморефлексия (II 29. 30!). Поскольку, однако, в результате вторая часть вышла чрезмерно краткой, позднее Сенека написал еще одну, чисто терапевтическую книгу III (при этом в качестве третьей части кратко дав aliene irae mederi 5, 2 39–41). Ср. Раббоу 11 ff., Мюншер (M nscher) 15 ff., NGG. 1941, 237. Об ignea et fervida natura и thymos северных народов II 15 по Посидонию. Терминология: в качестве аналога πάθος еще в De ira I 19, 8 и часто позднее (напр., ep. 57, 6; 66, 17. 44) perturbatio, однако собственно термином является affectus (Const. 13, 2, также иногда = διαθείσις). О трудности перевода ἀπάθεια ep. 9.

Также и римские риторы переводили πάθος как adfectus, однако, как отмечает Квинтилиан в VI 2, 8 ff., в одном пункте приходили в затруднение. Они переняли учение о том, что оратор должен воздействовать посредством πάθος и ἦθος, однако не находили подходящего эквивалента

оставалась первоочередной нравственной задачей, а учение о предварительных стадиях даже указало ему возможность пойти дальше Хрисиппа. Поскольку Хрисипп предполагал внезапное начало аффекта и видел в нем сознательный отход от логоса, ему приходилось считать рациональное воздействие в острой фазе аффекта бесперспективным и в основном ограничиться профилактикой, имеющей целью предотвратить наступление аффекта. Это противоречило как опыту, так и потребностям жизни, а новая теория обладала тем преимуществом, что действительно давала возможность бороться с аффектами в их начальной стадии. Профилактика при этом сохраняла свою ценность, и ничто Сенека не рекомендовал столь часто и определенно, как *grae meditatio*, мысленное приготовление ко всем возможным ударам судьбы, которые, застав нас врасплох, могут лишить нас самообладания. Сенека без колебаний позаимствовал и теорию воспитания Посидония, отнюдь не считавшую своим долгом подавление иррациональных импульсов, но, напротив, стремившуюся культивировать и поощрять их, дабы они, пребывая в истинной середине между слишком многим и слишком малым, могли исполнять логосу определенную их природой службу. Сенека признал и то сильное влияние, которое телесное сложение и примесь телесных элементов оказывали на «темперамент» души, и поэтому вместе с Посидонием требовал, чтобы воспитание

для ἦθος, ибо латинское *motus* не выражало, подобно греческому слову, определенного качества. Поскольку же и в случае с ἦθος они думали в первую очередь о воздействии на слушателя, они с легкостью начали понимать его как *adficere*, а отсюда пришли к тому, чтобы также и ἦθος передавать как *adfectus*. Поэтому Квинтилиан, «согласно старой традиции», различает два рода *adfectus*, а именно *adfectus* в собственном смысле = πάθος, и второй род, который соответствует греческому ἦθος. Сам он хорошо ощущает то существенное различие, что ἦθος, в противоположность πάθος, имеет значение совокупной нравственной позиции, не возбуждая *vehementiores motus*, что практически ставит ἦθος в его отдельных проявлениях рядом с ἐλπίθειαι (*amor* — *caritas*). Другие даже определяли πάθος как *concitatos*, ἦθος — как *mites adfectus*, признавая, следовательно, лишь различие в степени.

распространялось также и на тело, формируя из него — посредством индивидуально подобранных питания и деятельности — орган, необходимый для жизни, сообразной с разумом.

Решающим при этом оставалось для Сенеки интеллектуальное влияние, освобождающее молодого человека от заблуждения вульгарных воззрений, вводящее его в твердое владение истинным знанием о добре и зле и тем самым дающее логосу силу сохранять свободу перед лицом всех теснящих его представлений, препятствуя возникновению аффектов. «*Virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto*», — завершает Сенека 90-е письмо. Лишь на этом пути мы достигаем внутренней цельности, зеноновской гомологии, душевного мира, *tranquillitas animi*, или, как еще более охотно говорит Сенека, не по наслышке знающий, что такое житейские бури, — *securitas*¹. Это слово в языковом употреблении эпохи прежде всего означало внешнюю безопасность; Сенека вновь возродил к жизни первоначальное значение, понимая под ним теперь свободу от забот и волнений, которой человек достигает в результате своей непоколебимо твердой жизненной позиции. Оно соответствует греческой «атараксии»: термину, который уже долгое время употреблялся в Стое для обозначения идеального душевного состояния вместо давно затертого слова «апатия», и который вместе с тем был способен (об этом вскоре мы еще будем вести речь) вобрать в себя значение позитивной душевной ясности и бодрости, евтимии Панэция.

Это есть душевное расположение, которое единственно может служить залогом правильного действия. Со всей остротой Сенека выступает против перипатетического воззрения, что логос для своего энергичного действия нуждается в поддержке и прищипоривающих импульсах со стороны иррациональных устремлений². Он сохраняет даже столь соблазнительное для многих отрицание сострадания. Сострадание есть аффект, лишь замутняющий ясность взора. Если мы носим в себе любовь к нашим ближним, тот мы лучшим образом окажем им практическую

¹ *Securitas*: NGG. 1941, 201 (Const. 13, 5, ep. 92, 3).

² *De ira* I 7–21. *Misericordia* и *venia* Clem. II 5–7.

помощь, к которой она нас подталкивает, если будем следовать одному лишь своему лучшему воззрению. Также не следует прощать проступки ближнего из мягкотелой слабости, освобождая его от требуемого логосом наказания. Напротив, всегда следует видеть в прегрешившем заблудшего человека, которого мы стремимся обратить на истинный путь.

В полной мере правильный душевный настрой и свобода от аффектов могут быть достигнуты лишь человеком, который вообще представляет собой совершенство логоса, мудрецом¹, которого Сенека охотно приравнивает к древнеримскому идеалу *vir bonus*, конечно, в его наивысшем проявлении. Вновь и вновь возвращается он к этому поучительному образу мудреца: совершенного человека, который соединяет в себе все добродетели, в особенности же возвышается надо всем земным величием своей души, *magnitudo animi*, будучи неуязвимым для ударов Тихе; который среди всех житейских бурь стоит, словно утес среди волн, своим безмятежным душевным спокойствием подобный безоблачной небесной выси; который все обязанности по отношению к своим ближним исполняет как естественную необходимость и который поднялся на высоту, приближающую его к самому Богу. Что с того, если такой мудрец появляется раз в 500 лет, воплощаясь лишь в таких личностях, как Геракл или Катон! Ведь он действует не своим реальным бытием, но как идеал, помогающий человеку устремиться ввысь и дающий ему надежду и силу.

Сам Сенека не мудрец и пишет не для мудрецов. Однако идеал может и должен сохранять свою силу также и в практической

¹ Мудрый: Const. 4–9 (5. 6 Сильпон!); V. beat. 15, 3 ff.; ep. 115 (*magnanimus sapiens* есть самый прекрасный образ, подаренный нам вдохновением Панэция, ср. § 6 с *Цицероном*, Off. I 15); ep. 72; 59, 14 ff. (относительно *talis est sapientis animus qualis mundus supra lunam* ср. De ira III 6, 1; Clem. I 7, 2); De ira III 25, 3 (скала посреди морских волн, как в Const. 3, 5; V. beat. 27, 3). *Vir bonus* ep. 42, 1; 115, 3 (в качестве *titulus rusticior* ep. 88, 38). Именно это прославление мудрого подталкивает к полемике против Посидония в ep. 90. — Значение «идеала» Const. в конце. «Феникс» ep. 42, 1. Геракл, Одиссей, Катон Const. 2; 7, 1. Относительно Tranq. 7, 4 NGG. 1941, 221³.

жизни среднего человека¹. Сенека написал общее сочинение об обязанностях повседневной жизни, о котором, правда, мы можем иметь лишь весьма приближенное представление благодаря извлечению епископа Мартина Бракарского в его «Formula honestae vitae». Впрочем, мы можем видеть, что Сенека не обсуждает один за другим (по примеру Музония и Иерокла) отдельные круги обязанностей, но, следуя образцу Панэция, выводит отдельные предписания из общей природы человека и из четырех главных добродетелей. О Панэции напоминает и аристократически высокая оценка *magnetudo animi*, заступающей на место храбрости, и в частности, расширение понятия катекона, оставляющее значительное пространство также и для правил общественной благопристойности. В остальном Сенека в своих сочинениях (если они вообще не были написаны — как, например, утешительные послания, или меморандум Нерону — по тому или иному

¹ V. beat. 17, 3; Ben. II 18, 4. О формулировке *Мартина* (III p. 468 Н.) и ее отношении к Сенеке *Бикель* (Bickel), Rh. Mus. LX 505 ff. и *Гомоль* (Gomoll), Hekaton, ср. GGA. 1935, 104 ff. Предположение Гомоля о том, что Сенека следовал Гекатону, ничем не подкреплено. Гораздо более вероятно, что Сенека пользовался классическим трудом Панэция, ср. в частности сар. 4 (*continentia* = *sophrosyne*), 6 ff., где предписания в отношении правильного поведения в обществе, шутки и *urbanitas*, проявления внимания к собеседнику и *decori motus et animi et corporis* полностью совпадают с *Цицероном*, Off. I 126 ff. и 103. 104, а в § 5 предложение о жилище по Off. I 139 носит явно панэцианский характер. Также и говоря о познании, Мартин 2, 4, совершенно как Цицерон, Off. I 18, первым делом предостерегает от *temere adsentiri*, затем переходит к практическому уму, а в § 10, точно так же как тот в I 19, рекомендует в качестве отдыха *studia*. *μεσότητες* в сар. 6—9 не имеют ничего общего с Сенекой.

Название «Диалог» во времена Сенеки едва ли означает нечто большее, чем просто «философские сочинения», ср. *Квинтилиан* X 1, 129; *Светоний*, Aug. 89 и др. (даже и в Ben. V 19, 8 речь совсем не обязательно должна идти о чем-то ином). Однако свою роль играет то обстоятельство, что Сенека в беседе обращается к конкретному человеку. Правда, личность адресата в большинстве случаев довольно безразлична; его лишь необходимо почтить соответствующим посвящением. Наиболее личный характер носят письма Сенеки к Луцилию.

внешнему поводу) чаще всего затрагивал лишь те вопросы, которые на тот момент занимали его лично. Он не был преподавателем, коему необходимо учитывать потребности своих учеников. И сколь ни велико было его стремление приносить своими произведениями пользу как можно большему числу людей, все же философия для него была прежде всего его личным делом: она должна была помогать ему и его близким друзьям в обретении правильного жизненного настроения. Конечно, он всегда трактовал темы своих сочинений с общих позиций, однако всякий раз подходя к ним из той или иной конкретной жизненной ситуации и настроения; и в его полной превратностей судьбе переживание все более и более решительным образом воздействовало на его философию.

Это надлежит учитывать, если мы действительно хотим понять его философский жизненный уклад¹.

¹ Последующее подробнее изложено и обосновано в NGG. 1941, 185–248 (отчасти в противоположность *Дальманну* (Dahlmann), Gnomon 1937, 366 ff.). Там же о хронологии сочинений Сенеки (в продолжении особенно *Мюншер* (Münscher), Philol. Suppl. XVI 1; *Кёстерманн* (Köstermann), Berl. SB. 1934, 684 ff.; Dahlmann). Результат по философским сочинениям:

При Калигуле: De matrimonio. Ad Marciam, около 40 г.

При Клавдии: De ira I. II (после смерти Калигулы, однако еще до изгнания, следовательно, 41 г.). Ad Helviam, из Корсики, однако не сразу же по прибытии (NGG. 1941, 230), а следовательно, около 42 г. Ad Polybium: во время британской экспедиции Клавдия (13, 2), а значит, 43/44 гг. De constantia во второй половине ссылки? Уверенность есть лишь в отношении V. beata, NGG. 1941, 238. Некоторое время спустя De ira III (ср. NGG. 1941, 238). De brevitae vitae: сразу же по возвращении в Рим, 49.

При Нероне: De clementia: 55 (I 9, 1). De vita beata: около 57 г. В это время или несколько ранее Exhortationes? De tranquillitate animi: около 60 г. Приблизительно в это же время De officiis (ср. формулировку Мартина hon. vitae 2, 12 с Tranq. 10, 6). De otio (первая и последняя части повреждены): около 62 г. De beneficiis: закончено незадолго до 64 г. (ср. 81, 3); однако начато вскоре после V. beata (II 7. 8 намекает на актуальные события 58 года, *Мюншер* 63 ff.). По всей видимости, в то

Стремление к литературному творчеству было у Сенеки в крови, и уже весьма рано пребывание в Египте дало ему повод к созданию сочинения о географии страны и религиозном культе ее жителей. Затем умер его отец, и сын создал ему биографический памятник. Еще при Калигуле на материале собственного жизненного опыта он написал свое первое философское сочинение: его обручение дало ему повод задуматься над проблемой брака и любви и изложить свои мысли в книге «*De matrimonio*»¹, где, правда, еще довольно сильно ощущается влияние школьных дебатов. То же самое следует сказать и о его труде, посвященном гневу, который он написал после смерти Калигулы, однако еще

же самое время *De providentia* (NGG. 1941, 232–237). *Naturales Quaestiones*: приблизительно 62–64 гг. *Moralis philosophia*: 64/65 г. Письма к Луцилию: (последняя часть утрачена): 63–65 г. Относительно хронологии трагедий ср. кроме Мюншера, *Герцог* (Herzog), Rh. Mus. LXXVII 51–104. Согласно *Тациту*, Ann. XIV 52, некоторые из них созданы наверняка лишь спустя продолжительное время после вступления во власть Нерона; однако, согласно *Квинтилиану* VIII 3, 31, иные из них существовали уже к началу 50-х годов. Добиться точности в отношении отдельных сочинений невозможно. Образ тирана в *Фиесте*, по всей видимости, был задуман Сенекой в качестве дополнения к *De clementia*, в стремлении дать отталкивающий пример. Эдип и Агамемнон приблизительно демонстрируют настроение *De tranquillitate* (NGG. 1941, 230¹ и 226¹). Медея, судя по v. 379, возможно, еще при Клавдии, тогда же и тесно ей родственная *Федра*. *Геркулес* спародирован в *Апоколокинтосисе*, а следовательно, создан еще до 54 г.? Задуманные по отдельности образы финикиянок, будучи «незавершенными», отнюдь не обязательно должны принадлежать к самому последнему периоду жизни Сенеки. По всей видимости, неподлинным является невыносимо подробный *Геркулес* на *Эте* (NGG. 96¹): он, так же как и *Октавия*, создан вскоре после смерти Сенеки в близких к нему кругах.

¹ NGA. 1941, 239 ff. *De situ et sacris Aegyptiorum* Сервий к Вергилию, Aen. VI 154. *De matrimonio*: *Бикель*, *Diatribae in Senecae phil. fragm.* I, Leipzig 1915, особенно 356 (с фрагментами из Иеронима adv. Iovin. Настроение в изгнании: NGG. 1941, 229. *De brevitate*: там же, S. 211 (похожие мысли у *Диона*, Or. 70, 4–6).

до своего изгнания. Гнев был тем аффектом, который по своей природе представлял наибольшую опасность для римлян (сам цезарь Клавдий¹ в официальной декларации признал себя виновным в этом грехе и торжественно поклялся всячески с ним бороться), и Сенека решил дополнить греческие книги по этому вопросу (также и его учитель Сотиион и Посидоний писали на эту тему монографии) собственным сочинением, которому он постарался придать сугубо римский характер путем не только изложения на латинском языке, но и привлечения многочисленных примеров, почерпнутых из римской истории. Традиционной тематикой дышит также и утешительное письмо к Марции, написанное в последние дни правления Калигулы; однако здесь в значительной мере дает себя знать и личное участие автора в судьбе храброй и стойко переносящей тяжелое испытание женщины. Сугубо личным опытом наполнено письмо, которое он направил с Корсики своей матери Гельвии. О том, что изгнание не может лишить человека истинных благ и великого отечества — мира, было сказано до него уже тысячу раз. Однако здесь этот постулат превращается в личное исповедание, способное придать силы духа не только его матери, но и ему самому. Безусловно, не нужно смотреть на тот уверенный тон, которым Сенека заставляет себя обращаться к матери, как на выражение его подлинного настроения. Насколько большой тяжестью легло на него изгнание, может свидетельствовать написанное вскоре после него утешительное письмо к Полибию, настоящей целью которого было снискать благоволение влиятельного мужа и вымолить себе милость цезаря. Лишь постепенно Сенека пришел к более спокойной оценке своего положения и к более твердой личной позиции. По всей видимости, именно во второй половине ссылки было написано сочинение «*Nec iniuriam nec contumeliam accipere sapientem*», в котором он дает достойный стоический ответ своим многочисленным злорадствующим недругам,

¹ Клавдий (*Светоний* 38) в своем признании совсем не обязательно должен ориентироваться на Сенеку (*Мюншер* 8); может быть даже и наоборот. *ira* в это время почти повсеместно употребляется в значении «страсть», *Нерс. Оет.* 452 (*iratus amor*). 275.

утверждая, что неправда и поношение, сколько бы злобы и коварства они в себе ни несли, не способны одолеть ни мудреца, ни того, кто стремится к идеалу мудрого, коль скоро он обладает необходимой внутренней твердостью, и бессильны ему навредить.

Лучшие годы своей жизни Сенека поневоле прожил в бездействии на негостеприимной и дикой Корсике¹. Немудрено, что ему пришлось болезненно осознать краткость человеческого бытия. Однако, привыкнув мыслить антитезами, он утешался тем, что у него, по меньшей мере, оставалось время для своей собственной жизни, тогда как там, в Риме, большинство людей были всецело увлечены внешней деятельностью и многохлопотной суетой. Эти мысли он изложил в сочинении «*De brevitae vitae*», которое он, правда, написал лишь в 49 году, после своего возвращения, когда в Риме увидел собственными глазами, что его друг Паулин, справляя должность *Praefectus annonae*, под бременем своей профессиональной деятельности не находил более и одной свободной минуты, которую мог бы посвятить себе, чтобы собраться с мыслями.

Сенека стал наставником будущего императора и, глубоко зная своего подопечного, он после вступления Нерона во власть написал для него памятное сочинение «*De clementia*», вызывавшее к великодушию юного цезаря и стремившееся пробудить в нем понимание того, что истинное величие заключается не в безграничном употреблении власти, а в заботе о благе целого («для любого человека со здоровым рассудком общее благо стоит над собственным»²), а также в мягкости по отношению к подданным.

Для самого Сенеки теперь наступило время неожиданного подъема и внешнего счастья. Однако тем самым жизнь ставила перед ним проблемы, которые с необходимостью находили отражение в его философии, оказывая на нее влияние в ключевых моментах.

Нападки врагов на его богатство и роскошь вынуждали его защищаться, однако и ему самому приходилось задавать себе

¹ Настроение в изгнании: NGG. 1941, 229. *De brevitae vitae*: там же, S. 211 (похожие мысли у Диона, Ор. 70, 4–6).

² *Sanis hominibus publica privatis potiora sunt* I 4, 3.

вопрос о том, совместим ли все еще его образ жизни с принципами Стои. Так что его сочинение «*De vita beata*»¹ явилось прорывом к самому центру стоической этики. Он, отвергнув Эпикура, определенно высказался в пользу стоических постулатов о том, что лишь нравственное представляет собой истинное благо, и одной лишь добродетели должно быть достаточно для счастья. Затем, однако, он попытался показать своим врагам, что тем самым еще не исключается должная оценка богатства: последнее для стоика является хоть и не благом, однако «проэгменоном», преимуществом (таким же — как, например, здоровье), и если это может произойти без нравственного ущерба, то мудрый спокойно может избрать удобный путь, предпочтя богатство бедности, тем более, что этот путь предоставляет ему возможность развития добродетелей, таких как щедрость и благотворительность. «Если некто не может выносить богатства, — говорит Сенека еще в пятом письме, — то это не что иное, как признак слабости». Важно лишь не становиться рабом денег, сохранять внутреннюю независимость и в любой момент быть готовым отказаться от богатства.

Сенека еще и десятилетия спустя был широко известен своей великодушной щедростью, и, конечно, он был искренне убежден, что и в богатстве он сохранял право ощущать себя стоиком. В том, что касалось буквы, он мог оправдать своим поведением любой писанный постулат стоической школы. Однако нам стоит лишь вспомнить жизненный уклад богатых стоиков из круга Циципона, чтобы ощутить, что дух Стои претерпел в нем изменение. Сенека, исходя из собственного жизненного положения, перерабатывает направленное на суровое самоограничение и воздержание учение Зенона, превращая его в светское искусство жизни, которое хоть и утверждает нравственные требования, однако с большой охотой и радостью стремится наслаждаться жизненными благами — что означало сдвиг в греческой философии, на который не решился ни один другой римлянин.

¹ *De vita beata* представляет собой ответ на упреки, предъявляемые Свиллием, однако, по всей видимости, данный еще до его процесса, состоявшегося в 58 г., *Тацит*, *Ann.* XIII 42: NGG. 1941, 187 ff., особенно 207.

Сенека пребывал в это время на вершине успеха и, имея в виду свой личный жизненный опыт, мог сказать, что Стоя дает место и радостям жизни¹. Однако вскоре милости Нерона пришел конец, и Сенека поневоле ощутил всю шаткость и опасность собственного высокого положения. В этом настроении было написано его следующее сочинение, которое, хоть и опиралось на бодрую и жизнерадостную евтимию Демокрита и Панэция, однако уже одним лишь способом передачи на латыни (*tranquillitas animi*) придавало этому понятию иную окраску. Всего лишь внутреннее спокойствие, свобода от всяческих волнений и нерушимый душевный мир — вот то, к чему он теперь стремится, и жизненную мудрость Панэция он дополняет собственным наблюдением о том, что именно богатство может послужить источником беспокойства. В еще большей степени мы задумываемся о нем самом, внимая тому, как он увещевает приведенного судьбой на головокружительную высоту мысленно приготовиться к спуску и самому по мере возможности этот спуск приближать, пока для этого еще есть время.

То были не просто слова. Ибо именно этой мыслью он обосновывает у Тацита в 62 году формальное прошение к Нерону позволить ему отказаться от части своего богатства и освободить его от дел правления (*Ann.* XIV 52–56). Правда, Нерон в милостивых словах отказывает в просьбе, однако Сенека осознает, что его время ушло, и постепенно все больше замыкается в частной жизни. Однако не было ли это вновь разрывом со стоическим учением, с которым его собственное гражданское чувство находилось в полной гармонии?² Еще в

¹ NGG. 1941, 228–238. Демокритова евтимия *Tranq.* 2, 3. Когда Сенека в конце сочинения говорит о радости празднества, об отдыхе в самозабвенной игре и воздаст хвалу энтузиазму Платона, возносящему нас над повседневностью, здесь слышно настроение Панэция, ср. *Плутарх* п. εὐθ. в конце. Конечно, мудрецу Сенека еще в *ep.* 59, 14 ff. приписывает *hilaritas* и *gaudium* на протяжении всей его жизни, ср. 23, 4. Тацит в *Ann.* XIV 52–56 использует сочинения Сенеки *Tranq.* и *De otio* в качестве биографического материала. NGG. 1941, 225.

² *Miscere otium rebus* (против Афинодора) *Tranq.* 4, 8; гораздо более решительно *De otio*, NGG. 1941, 226.

«De tranquillitate» он решительно заявил, что активная политическая деятельность является нравственным долгом гражданина, и никак нельзя легкомысленно отказываться от нее в угоду личному спокойствию. Лишь при неблагоприятных обстоятельствах позволительно сочетать с ней в верной пропорции личный досуг, *otium*. И теперь он сам всецело предан этому последнему? Мысли, которыми он был движим при этом, он изложил в особом сочинении об *отии*, в то же время приведя в нем в качестве оправдания своего шага перед обществом принципиальную позицию Стои в отношении к государству.

Стоическое учение гласит, — говорит он, — что мудрый обязан заниматься политической деятельностью, кроме тех случаев, когда нечто препятствует ему в этом. Препятствие может субъективно заключаться в его индивидуальности, и тот, кто имеет ярко выраженное научное дарование, поступит лучше, если станет развивать его на пользу более великого отечества, космополиса. Препятствием могут служить и внешние политические обстоятельства; и в любом случае человек, который уже честно исполнил свой долг по отношению к государству, в старости имеет право обратиться к другим занятиям.

Сенеке было уже за шестьдесят, когда он отошел от политической деятельности. Однако его дух все еще обладал достаточной подвижностью для того чтобы настроиться на перемену¹. Деятельность и теперь продолжала оставаться для него наивысшим благом, однако к ней относилась и научная работа, и ей он предан теперь с удвоенным рвением.

Вопрос о правильном употреблении богатства, который занимал его в период счастья и процветания, он продолжал исследовать в своих сочинениях о благотворительности². В это же время возникают и другие его великие произведения. Он глубоко

¹ *Multum interest, utrum vita tua otiosa sit an ignava ep.* 55, 4.

² Первичной клеткой для *De beneficiis* следует считать V. beat. 23, 5–24, 2; NGG. 1941, 203. Во время досуга систематический труд о *Moralis philosophia*, fr. 116–125 (ср. ep. 106, 2; 108, 1; 109, 17, использовано Лактанцием).

изучал и естественно-научные проблемы, обретая в своих штудиях внутренний покой, которого так долго жаждал. Для многих идей, волновавших его на протяжении всей предыдущей жизни, лишь теперь настало время зрелого осмысления.

Вопросы государства и гражданственности и ныне не утратили для него своей значимости. Несмотря на весь свой горький жизненный опыт, он не только отверг Эпикура, «ставившего гражданина вне государства», но и осудил в особом письме принципиальную оппозицию к монархии многих стоиков¹, забывших о том, что правителю они были обязаны стабильностью, миром и свободой, а значит — основой индивидуального существования. Конечно, Катон² оставался для него образцом истинного гражданственного настроения, ибо думал не о личной выгоде или о какой-то партии, но лишь о целом. Однако же в серьезную проблему превратился вопрос, правильно ли поступал он сам, участвуя в политической борьбе своей эпохи, где речь шла уже не о свободе государства, но лишь о том, кто именно должен стать повелителем. Поэтому Сенека мог теперь спокойно говорить о «высших задачах», к коим имеет возможность обратиться человек, не касающийся политики, и в 68-м письме он еще раз обратился к мыслям *De otio* с той лишь единственной целью, чтобы представить научную работу как наивысший род всякой деятельности. Известную замену государственной общности он находил в семье (которой он, как римлянин, придавал очень большое значение), а также в духовном общении с друзьями и единомышленниками.

Отход от государственной жизни означал сосредоточение на Я, и теперь для Сенеки наступило время осуществления давно уже наметившегося этапа развития, придававшего государственно-гражданским понятиям древнеримской этики измененное, индивидуалистическое содержание.

¹ ер. 90, 35; 123, 12. К ер. 73 ср. призыв к осторожности ер. 14, 7; 103, 5, равно как и *De ira* II 33, 1.

² Катон: ер. 95, 69; 104, 30; также к этому 14, 13. Секстий, *qui honores gerpult*, как образец в ер. 98, 13, ср. 118, 3. 4. *ad ampliora secedere* ер. 73, 4. Семья: ер. 104.

Virtus для римлян всегда несла в себе нечто от мужественной силы¹. Однако эта мужественность для нового поколения проявляет себя не в отстаивании дела государства в войне и общественной жизни, но в твердом, непоколебимом настрое, который, конечно, накладывает на человека обязательство служения обществу, однако прежде всего помогает ему в исполнении собственного предназначения и в достижении эвдемонии. Такой настрой есть совершенство логоса, который носит в себе человек, и тем самым совокупность индивидуального совершенства, единое расположение, по отношению к которому все отдельные добродетели отходят на задний план. Оно столь же мало подлежит градациям, как и эвдемония, и такого рода «мужественность» в равной мере доступна всем людям: женщине так же, как и мужчине, и рабу так же, как и свободному гражданину. Римлянин все так же любит представлять себе жизнь как схватку — *vivere militare est* (ep. 96, 5) (грек скорее будет говорить о состязании) — и все сочинения Сенеки полны военных словечек и образов. Однако это уже отнюдь не солдатский дух, ведущий народ Марса

¹ Virtus: особенно V. beat. 15; ep. 76, 15. 16; 71, 32; 76, 27 (*honestum* требует, *ut pro patria moriaris ... , pro re publica*, как в Ben. VII 16, 2 in omni quaestione propositum sit nobis bonum publicum). — Nulli praeclusa virtus est Ben. III 18, 2; 28; Pol. 17, 2; ep. 66, 3. Даже женщина способна к проявлению *magnus animus*, Helv. 19, 7, несмотря на то, что она слабее мужчины, ib. 16, 1 (весьма остро о женщинах Const. 14.). — *Автаркия* V. beat. 16; ep. 85, 17 ff.; 92, 23. — *Non intenditur virtus, ergo ne beata quidem vita* (против Антиоха) ep. 92, 24.

Vivere militare est и подобное: ep. 96, 5; Prov. 5; Tranq. 4, 1; ep. 105, 9; 107, 9 (агон, напр., у Диона Chr. ог. 8. 9 А.). Военная присяга: ep. 37, 1. — Пацифизм: N. Q. V 18, ср. ep. 73, 8; Herc. 929. — Победа над аффектами: N. Q. III pr. 10 (однако еще выше подъем к божественному там же I pr. 6); ep. 71, 37 — *Sapiens vincit virtute fortunam* ep. 71, 30. *Gloria*: ep. 123, 16 и особенно ep. 102, 12–17 (*claritas post mortem* благо). Александру неведома истинная gloria, Ben. I 13, 2. Ср. также Clem. I 1, 3. *Libertas*: N. Q. III pr. 16; ep. 17, 6; 65, 20 ff.; 51, 9; 80, 5; 37, 3. 4; V. beat. 3, 4. *Populus*: ep. 94, 60 и 52. 69; 99, 17. Также *publicus* Brev. 1, 1. Пословица *verbum publicum* ep. 95, 1, отсюда также постулаты *Эпикура* ep. 8, 8; 21, 9; 33, 2. Смерть есть *publicus finis generis humani* ep. 70, 2; 24, 16.

от завоевания к завоеванию. Сенека страстно исповедует пацифизм, клеймящий всякую войну как безумие и преступление против человечества. Точно так же как Сципион своей победой над врагом, старый Катон в его глазах послужил народу своей борьбой с нравственным упадком. Всякий человек должен вести войну с внешними препятствиями и искушениями; и даже если человеческий дух имеет в себе силы совладать с любой судьбой, то все же добродетели приходится вести ради этого ожесточенную и продолжительную борьбу. Самая же прекрасная победа достается на долю тому, кто одерживает верх над самим собой и над своими страстями.

Славу, бывшую некогда наивысшей целью римского устремления, еще Цицерон низвел до степени всего лишь сопутствующего добродетели явления, в частности отделив подлинную славу (т. е. хвалу, воздаваемую теми благими, коих история поставила судьями) от одобрения невежественной толпы. Теперь за этим последним закрепилось имя *gloria*, которая тем самым превращалась в зыбкий обман, тогда как для истинного сияния славы, достигающегося человеку лишь во мнении способных к суждению, в качестве перевода греческого *εὐδοξία*, был создан собственный термин *clarita*, получивший, правда, свое распространение главным образом лишь внутри школьных стен.

Libertas утратила свой нимб высшего политического блага. «Рим будет существовать лишь до тех пор, — говорит Сенека в памятном сочинении к Нерону (I 4, 2), — покуда будет способен мириться с браздами монарха». Равным образом под истинной свободой понималась теперь свобода не гражданского права, а естественного, внутренняя независимость, не страшась ни смерти, ни нищеты, ни людей, ни гнева богов, и освобождающая нас от наихудшего рабства — тирании собственного тела, с его удовольствиями и влечениями. Эта независимость есть наивысшее благо человека, которое может дать лишь философия.

Сам же *populus* из обязывающего естественного сообщества превращается в аполитичное «общество», в массу «многих», от которой нам надлежит сторониться, если мы не хотим заразить ее безнравственностью.

Римский характер Сенека унаследовал от своего отца, и римлянином он оставался в своих мыслях и чувствах¹. Кропотливые философские изыскания «греческих» наставников были ему не по душе. Как и Цицерон, свои философские сочинения он писал на латинском языке и охотнее всего ссылался на пример великих представителей своего народа. В его учении о добродетели находят себе место и ценности древнеримской этики, такие как бережливость и простота, хоть им и приходится получить свое твердое основание в философии, а *fides* является для него «самым священным сокровищем человеческого сердца».

Понятие интернационального в двуязычной, однако в государственном и культурном отношении единой империи естественным образом выпадало. Даже эллинистический космополис — основанное на естественном праве общечеловеческое государство — утрачивал свой смысл именно потому, что империя его практически собой замещала. Однако все еще оставалась стоическая идея человечества. Более того, лишь теперь она имела возможность развиться в свою полную силу. Если Сенеке пришлось отказаться от политической деятельности, то его могла утешать мысль о том, что в своем подлинном отечестве, мире, он обретал гораздо более широкое поле деятельности². Однако более важным здесь является другое, а именно — его живая вера

¹ Отец: *Helv.* 17, 3; 10, 7. *maiores Ben.* III 6, 2; VII 16, 3 *fides parsimonia frugalitas ep.* 88, 29. 30. Совершенно в римском духе *Const.* 5, 4 *sine aliquo detrimento vel dignitatis vel rerum extra nos positarum* (ср. *ep.* 99, 20). Увещевание думать о *persona Pol.* 6; *Marc.* 2; ср. также *Pol.* 15, 5; 17, 6. Относительно целого *Регенбоген* (*Regenbogen*), *Antike* XII 107.

² *De otio* 4. — *Sociale animal* = ζῷον κοινωνικόν (для πολιτικόν отсутствует точный коррелят) *Clem.* I 3, 2 (в противоположность Эпикуру); *Ben.* VII 1, 7, ср. *De ira* I 5. 6 и особенно *ep.* 95, 52 (цитируется *Теренций*, *Heaut.* 77). В панэцианском духе *Ben.* IV 18, 3: *ratio et societas* дали человеку господство над миром. *Hominibus prodesse natura me iubet Clem.* I 1, 3. *Humanitas*, напр., в *ep.* 81, 26; 88, 30; 5, 4; 115, 3. *De ira* заканчивается так: *dum inter homines sumus, humanitatem colamus. Hum.* против *minores N. Q.* IV *pr.* 18, против рабов *ep.* 47; *Ben.* III 18–28, ср. *De ira* I 6. Милостыня: *Clem.* II 6, 2. *Inimicis mitis et facilis V. beat.* 20, 5. Негуманными являются *homicidia* гладиаторских боев *ep.* 7, а также

в то, что человек есть *socialis animal*, и что столь же естественным образом, как стремление к самосохранению, в нем коренится расположение к ближним, с которыми он связан в горе и в радости. Эта вера внушает Сенеке простую формулу, способную служить руководящей нитью всему нашему практическому поведению, понимание которой избавляет нас от необходимости каких бы то ни было частных предписаний. Ибо эта вера пробуждает *humanitas* — не то общее образование Цицероновской поры, а *philanthropia*, умонастроение, близко к сердцу воспринимающее все, что касается другого человека, всегда сочувствующее чужому горю, избегающее любой излишней жестокости и призывающее к помощи и поддержке везде, где ближний в них нуждается. Прекраснее всего эта «благородная человечность» выражается по отношению к слабым и нижестоящим. Сенека столь же мало как и его современники думает о том, чтобы упразднить рабство как общественный институт — да и зачем, если добродетель и блаженство не зависят от внешнего положения? К тому же, как римлянин, он знает, что суровость и сила всегда были необходимы. Однако и в рабе он почитает человека, который как нравственная личность может стать благодетелем своего господина, и в этом случае заслуживает даже более высокого почтения, нежели свободный. И если Сенека подает милостыню нищему, то при этом старается не устыдить его своим подаянием, и дает не из аффекта сострадания, а потому, что его сердце зовет его оказать ближнему человеческую помощь.

Нравственно ценным здесь, как и всюду, является не внешнее действие, но тот дух, в котором оно совершается. Этому с давних пор учила Стоя, в частности, проиллюстрировав свое учение на примере Харит — свободного служения в любви, при котором она считала существенным, чтобы между дающим и принимающим возникала взаимная внутренняя склонность. Опираясь на труд Гекатона, Сенека в своих книгах *De beneficiis*¹ перенес это

нечувствительность к чужому страданию. — Гейнеманн, RE. Suppl. V 306; *Puxter* (Richter) S. 61. Hell. Mensch 45 f.

¹ *De beneficiis*: NGG. 1941, 233–237. 243 f. *Voluntas-actio* особенно IV 21, 4; I 5–7; VI 7; VII 15, ср. ep. 81, 3 ff. *Qui libenter beneficium accipit*,

чисто греческое воззрение на римскую почву. Также и он не говорит, что было бы естественно для римлянина, об одном лишь благодеянии, но не забывает упомянуть и о правильном принятии дара, и для него как внешний акт, так и его воздаяние, представляют собой лишь материал, в котором может находить свое выражение дух дарителя и принимающего, даже если внешнее действие затруднено какими-либо привходящими обстоятельствами. Тот, кто оказывает другому услугу из одного лишь тщеславия, каприза или по случайности, не является благодетелем; а с другой стороны, хоть получатель и должен сделать все, чтобы на деле показать свою благодарность, однако, если у него нет такой возможности, то достаточно правильного умонастроения. «Кто с благодарной радостью принимает благодеяние, тот уже оплатил за него». Благодеяние — не сделка. Оно несет свою награду в себе самом, и для ее сущности величина подаяния столь же мало важна, как и в случае с жертвой. Также и богам поднесенная в кротком умонастроении горсть жертвенной трапезы — вспомним о лепте вдовы — будет гораздо угоднее, нежели украшенные золотом гекатомбы безбожных.

Так обстоит дело во всех областях¹. Жена, лишь из страха хранящая верность, не может быть названа целомудренной. Тот, кто не имел сознательного намерения навредить, не заслуживает наказания. Однако вознамерившийся убить другого — отравитель, даже если он по недосмотру использует безвредное средство. Все преступления еще до своего исполнения совершаются в духе того, кто их замыслил. Нравственность не есть внешняя законность. Она простирается и на наши неисполненные желания и потаенные мысли. Тем самым расширение и утончение

reddidit II 30 ff. Взаимность II 18, ср. сравнение Хрисиппа с игрой в мяч II 17, 3; 32, 1. *mutuum gaudium* II 31, 2, ср. II 18. *Beneficium* = *benivola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo*, in id quod facit pro-na et sponte sua parata (нечто вроде *προαίρετική*, NGG. 1941, 244) I 6. Жертвоприношение I 6, ср. ep. 115, 5. Не *negotiatio* VI 12; IV 13. Как каторгтома I 5, 3, ср. VII 17.

¹ Ben. IV 14, V 14 (по Клеанфу); Ira II 30; Const. 7, 4; ep. 95, 40 ff. и особенно Ira II 28. ср. fr. 20.

этических понятий достигает той глубины, которая уже напоминает нам о Нагорной проповеди.

Однако наши тайные мысли, кроме Бога, известны еще одному: это мы сами¹. Ибо Бог дал нам в нашей сокровенной глубине постоянного, неусыпного стража, для которого ничто из наших деяний не сокрыто, и этот страж есть одновременно неподкупный судия, коему мы обязаны отчетом в каждой своей мысли и в каждом слове, сходящем с наших уст. Это — совесть, *conscientia*, которая тем самым возводится в ранг суда последней инстанции над нашими деяниями — суда, который вознаграждает и карает нас. «Я ничего не хочу делать ради чужого мнения, но сделаю все ради собственной совести».

Таким образом, здесь впервые за все время нашего наблюдения греко-римской философии совесть начинает рассматриваться как живая сила. Конечно, Стоя с давних времен учила видеть внутри себя самого последний авторитет для всякого мышления и деяния². Против Эпикура, предостерегавшего от совершения преступления лишь потому, что сам преступник будет терзаем страхом перед грядущей расплатой, она со всей определенностью заявляла, что и без всякого страха перед расплатой одного лишь сознания совершенного злодеяния достаточно для того, чтобы совершивший его испытывал муки, что и будет его истинным

¹ Осорбенно ер. 97, 15; Ben. III 1, 4; Clem. I 13, 3; Phaedra 162. — Bona conscientia: Ben. II 33, 3; IV 12, 4; ер. 23, 7; 43, 5; Clem. I 1, 1. — Exhort. Кусто fr. 14. 24; N. Q. IV рг. 15; ер. 8, 1; 41, 1, ср. Ben. VI 42, 2. У Апулея в *de deo Socr.* 16 отсюда вырастает личный демон. *Nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam* V. beata 20, 4. 5.

² Подробнее GGA. 1913, 642 и NGG. 1942 S. 466 (Hell. Mensch 344). Там же и против попытки *Цукера* (Zucker), *Syneidesis-Conscientia*, Jenaer Rektoratsrede 1928, вывести понятие совести из Эпикура, коему известен лишь страх перед грядущим наказанием. Стоическая полемика против него у *Цицерона*, Legg. I 40. О Панэции (*Плутарх*, П. εὐθ. 19). Также ср. Thes. 1. 1. под *conscientia* и Словарь Бауэра (Bauer) к Н. 3. на *συνείδησις* (также литература). У *Стобея* III р. 602, 1 высказывание «Пифагора» об укорах совести. Также и пифагорец Иерокл, комментируя стихи *Сармен аугеум* 40–43, где ежевечерняя самопроверка вменяется человеку в обязанность, напоминает о *δικαστήριον τῆς συνείδησεως*.

наказанием. Однако ее интеллектуалистский настрой мешал ей проследить эту мысль далее, и даже Панэций, находивший в сознании нравственной жизни источник чистейшей радости и противопоставлявший ей муки совести преступника, по всей видимости, не сделал отсюда никаких дальнейших выводов. Напротив, как раз народной этике римлян голос совести, заявляющий о себе даже и безо всякой разумной ясности, был очень хорошо знаком, и Цицерон в своих речах мог с успехом к нему апеллировать. Однако совесть должна была найти теоретическое признание в философии еще до Сенеки. Ибо в одно время с ним ее ценят также Филон и Павел, несмотря на то, что из еврейской традиции они не могли бы позаимствовать даже самого имени. О том, с какой стороны Сенека получает свой импульс, он говорит сам, описывая, как каждый вечер он предстает перед судом своего «стража и цензора» и честно и без прикрас излагает ему все, что он делал и говорил в течение дня (*De ira* III 36). Ибо эту привычку, по его собственному признанию, он перенял у Секстия, к которому он имел близкое отношение через своего учителя Сотииона. Сам же Секстий следовал в этой своей вечерней проверке примеру пифагорейцев (*Carmin.* aug. 40 ff.), и мы охотно поверим, что именно в этом кругу значение совести получило также и теоретическое осмысление и отсюда перешло как к эллинистическим евреям, так и к римским философам. Сам Сенека охотно прислушивался к внутреннему голосу исходя из своего религиозно-этического восприятия, не особенно задаваясь вопросом о том, каким образом эта совесть может соотноситься с интеллектуализмом его школы.

Сосредоточенность на Я и на чувстве ответственности перед собственной совестью подталкивала к непрестанной работе над собой. Нравственное образование, начинающееся с осознания человеком своего несовершенства, с признания необходимости твердого целеполагания в своей жизни, и затем, через теоретическое обучение и практические упражнения, ведущее к продвинутому уровню, дабы в конечном итоге осуществить лишь «природосообразную», руководствующуюся лишь разумом жизнь, с давних пор было в Стое существенной частью практической этики, а то, что цель должна быть достигнута лишь собственными усилиями

и путем самовоспитания, разумелось само собой. Однако лишь с приходом Сенеки, после того как публичная деятельность утрачивает свою привлекательность, нравственное самовоспитание начинает всецело занимать человека, накладывает печать на все его существование и дает ему собственное содержание.

Также и здесь все то, чем Сенека был движим внутренне, прокладывало себе путь к литературному выражению. Соответствующую содержанию форму он нашел в письмах к Луцилию, где ему удалось в непринужденной манере вести беседу о своих внутренних и внешних переживаниях, тем самым оказывая воспитательное действие на своего юного друга (а вместе с ним и на позднейших читателей), к чему он по своей природе стремился¹. «Так я говорю с самим собой,» — заканчивает он в 26 письме свое рассуждение о смерти — «ты же представь себе, что я заодно говорил и с тобою!» Собственное стремление и жизненная борьба должны пробудить в его друге отклик и желание подражать. Советы, которые он дает ему, зачастую являются лишь объективацией тех увещеваний, которые он адресует себе самому.

«Освободись для себя самого!»² — вот то первое изречение, которое Сенека предпосылает всему собранию писем к Луцилию. «Нам отмерен лишь краткий срок. Используй его для своей истинной, своей внутренней жизни!» Для этого нужно отнюдь не бегство в уединение — «я живу в самой человеческой гуще и не позволяю мешать своей работе ни громоханию телег, ни шуму ремесленников», — а внутренняя собранность и сосредоточенность на нашей подлинной задаче. Она трудна. Но если канатные плясуны употребляют бесконечные усилия в стремлении добиться совершенства в своем искусстве, то не следует ли и нам желать того же в нашем искусстве жизни?

¹ О самопредставлении Сенеки в письмах к Луцилию наиболее глубоко *Misch* (Misch) 240 ff. — ep. 26, 7; 28, 10.

² *Vindica te tibi!* ep. 1 (cp. *Brev. vitae* 2, 4). *Vitare turbam* ep. 7, 1; 8, 1; 10, 1 (*fuge multitudinem, fuge etiam unum!* cp. *N. Q.* IV pr. 20); ep. 53. 68; *V. beata* 1, 4; *De otio* 1, 1. Однако опасность изоляции ep. 25, 5. Похожие мысли в речи Диона П. ἀναχωρήσεως. — ep. 56, 1–5. — Канатный плясун *Ira* II 12, 4.

Самое первое есть строгая, честная самопроверка, которую воспитал в нем Сотион в духе Секстия. Эту привычку Секстия Сенека сохранял на протяжении всей своей жизни, с добросовестностью врача наблюдая симптомы своего душевного состояния, а порой даже с удовлетворением констатируя нравственный прогресс¹. Такое самопознание само по себе подталкивает к дальнейшей работе над собой. «Я радуюсь тому, что ты видишь перед собой лишь одну цель: день ото дня становиться лучше», — пишет он Луцилию, желая служить ему в этом примером. Лишь на такое продвижение направлена его мысль. Даже самое малое переживание становится для него поводом к нравственному наблюдению. Смерть друга, или пожар Лугдунума — все напоминает ему о бренности земного бытия. Взгляд на виллу богатого бездельника служит для него напоминанием о том, что следует с пользой употреблять свой досуг. Полонка, приключившаяся в пути, вынудившая его с небольшим багажом продолжить путь на крестьянской телеге, учит его, как мало нужно человеку для довольства. К нравственной рефлексии добавляются возвышение духа с помощью теоретических штудий, погружение в природу вселенной, в божественный элемент, который может быть обнаружен как в природе, так и в человеческой груди. Он читает хорошие книги и, несмотря на свой преклонный возраст, все еще посещает лекции. Однако он очень хорошо знает, что нравственное продвижение достигается не обязательно лишь на путях разума. Сколь бы необходимо ни было достижение знания, без которого все отдельные советы не могут возыметь никакого действия, все же его опыт свидетельствует о том, что философия в целях практического воспитания не может отказаться от паренетической части², и в жизни порой

¹ De ira III 36, 3 (ср. Brev. 3, 3; ep. 50, 4 ff.); Симптомы: Tranq. 1, 2. Прогресс: ep. 71, 36. Эпикурово *initium est salutis notitia peccati* ep. 28, 9. *hoc unum agis ut te meliorem cotidie facias* ep. 5, 1, ср. V. beat. 17, 3. — Происшествия: ep. 101. 91. 55. 87 (ср. 57 о Позилиппском тоннеле). — Достижение божественного: N. Q. I рг. — ep. 115 (образ богоравного мудреца). — Книги и лекции Brev. 14; ep. 76.

² Необходимость *παραινετικός* (*para paesertiva*) как дополнение к *διδασκαλικός τόπος* ep. 94 (против Аристона; большое количество

требования и предписания, похвала и упрек — действуют гораздо лучше, нежели просто поучение. Это верно также и в отношении самовоспитания. «Как спокоен, как глубокий и свободен сон после проверки самого себя, когда дух заслужил похвалу или выслушал увещание, и когда его собственный тайный наблюдатель и цензор выносит приговор о его сущности!» Нам следует избегать заражения скверной других людей¹ и с тем большим рвением искать общения с благими, которое оказывает неприметное, однако тем более глубокое воздействие. Ничто не помогает нам в такой степени (это одно из практических жизненных правил, которому учит также и Эпикур), как избрание для себя той или иной личности — будь то из числа живущих, или из числа выдающихся мужей прошлого, — перед которой мы будем ощущать такую же ответственность, как перед собственной совестью. Героическая смерть Леонида скорее воодушевляет и вселяет мужество, нежели все изысканные силлогизмы Зенона. Особенно важна затем привычка и длительное упражнение. «Время от времени включай в свой распорядок два-три дня поста, дабы приучить себя к умеренности! Ибо следует и на призраке готовить себя к действительной битве с судьбой». Тело также надлежит укреплять. Однако слишком большое количество спортивных занятий не идет на пользу: «обратись поскорее от тела к духу!»

Однако решающим фактором в самовоспитании для Сенеки остается воля². Это целиком и полностью незеллинское,

школьного материала); однако лишь он обеспечивает совершенную уверенность и гомологию, ер. 95 (отчасти, как и многое другое в 94, наверняка согласно Посидонию, хотя 95, 51 ff. в конечном итоге согласно Панэцию). *Quam tranquillus eqs. De ira* III 36, 2.

¹ *Contagio De ira* III 8; *Tranq. 7. bonorum conversatio* ер. 94, 40 ff. *Эпикур*: ер. 11, 8; 25, 5. Образец: *De otio* 1, 1 ср. ер. 82, 21 (Леонид); 83. Поэтому бесчисленные *exempla, bona et mala* (*De ira* III 22, 1). — *Эгерманн* (Egermann), *Neue Jahrb.* 1940, 21 ff. — Аскеза: ер. 18, 5. 8. Тело: ер. 14, 1; 15, 1–5; 83, 3.

² Воля: NGG. 1941, 241 ff. *Hell. Mensch* 210. 304. *Voluntas* приобретает значение лишь со времени написания *Benef.*, ср. I 5. 6; II 35; VII 15; IV 21 (*voluntas*, в качестве синонима которой также *animus*, имеет

римское восприятие, которое лишь с его приходом водворяется в Стое. У Цицерона оно еще оттеснено на задний план греческой теорией. От последней не мог быть свободен никто из пользовавшихся в своей философии греческим языком, как, например, Музоний. Сенека писал и думал на латыни. Работая над «*De beneficiis*», он непроизвольно подставил вместо дианойи (истинного умонастроения дающего и принимающего), которой греки придавали решающее значение, волю, *voluntas*, и, однажды обретя собственную форму, римское восприятие проникло и в другие области этики. Из стоического стремления к самосохранению под его рукой вырастает инстинктивная воля к жизни. Свою же истинную силу воля развивает в нравственном воспитании: «*Quid tibi opus est, ut bonus sis? velle*». Как и совесть, воля не становится у Сенеки частью какой-либо психологической системы. «Никто не может сказать, откуда возникает его воля» (ер. 37, 5). В любом случае она не есть производное интеллекта: *velle non discitur*. Воля к благу происходит из глубин души, и необходима напряженная работа для того, чтобы она привела к ясности в отношении цели и возымела своим результатом благое умонастроение. Ее одной также не достаточно. Лишь с помощью знания о благе становится возможным высшее, чистое воление. Однако практически воля ставится даже выше знания, и увещание приобретает форму обращения к силе воли. «Пусть уж лучше глупцу недостает знания, нежели воли!» Древняя Стоя разделяла людей на мудрых и невежд; у Сенеки к этому разделению добавляется противоположность доброй и злой воли.

С удовлетворением Сенека однажды констатирует: «Воля к продвижению есть большая часть самого продвижения. Это я

решающее значение для *actio*). Затем весьма часто в письмах; так ер. 82, 15; 121, 7. 24 (воля к жизни), ер. 80, 4; 116, 8; 34, 3; 71, 36; 16, 1 (*adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit, quod bona voluntas est*); 37, 5 (*non consilio adductus illo, sed impetu impactus est*); 81, 13 (*velle non discitur*); 95, 37. *Bona voluntas* непосредственно рядом с *virtus* Ben. V 3, 2, ср. ер. 92, 3; Ben. IV 21, также еще V. beat. 8, ср. Ben. I 6, 3, а также ер. 115, 3. Ср. также *Персий* V 53. 89.

знаю твердо: я хочу, и хочу от всего сердца»¹. Мудрость же, к которой следует стремиться, теперь заключена для него в том, что «человек должен всегда одного и того же хотеть и одного и того же не хотеть». Это содержание Зеноновой гомологии, единство направляемого логосом мышления и деятельности, к которому он сам с давних пор стремился и за которое он боролся на протяжении всей своей жизни. «Скажи себе, что великая вещь — быть цельным человеком!» *Magnum rem puta, unum hominem agere!* (ep. 120, 22).

Этой оценкой воли римлянин проделал брешь в интеллектуализме древней Стои.

Цель человека есть жизнь в гармонии с природой²; и он, благодаря своим способностям, может достичь ее собственными силами. Его совесть есть непогрешимый путеуказатель для его поступков. Однако над совестью, в качестве еще более высокого авторитета, стоит то самое божество, что поставило нам ее стражем: божество, которому мы обязаны нашей жизнью, перед которым мы несем ответственность и от которого не укроется ничто из происходящего.

Высказываемое Сенекой о сущности Бога поначалу всецело держится в рамках стоической теологии. Именно с ее помощью он объясняет тот факт, что мы можем называть Бога множеством имен³. Римский народ почитает его как Юпитера. Философ

¹ Ep. 71, 36. — К ep. 20, 5 *quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle* ср. NGG. 1941, 247. Это римская замена для Зенонова καθ' ἑνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ср. 52, 1. *aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi* 31, 8.

В качестве προκόπτων он ощущает себя еще в V. beat. 17. Он закладывает здесь гораздо более умеренный масштаб, нежели Хрисипп, ср. ep. 35; 71, 28; 72, 6 ff. и особенно 75, 8–14, где он различает три ступени προκόπτοντες.

² Ep. 41, 2; 73, 15; Exhort. fr. 24; ep. 83, 1; Ben. V 25, 4; Clem. I 1, 4.

³ Множество имен: Ben. IV 7; N. Q. II 45; ср. ep. 93, 1. *Fatum: N. Q. II 35–38; Oed. 980 ff. Necessitas sua* N. Q. I pr. 3; II 36; Prov. 5, 8; Ben. VI 21, 2; 23, 5. Мантику Сенека в N. Q. признает в качестве школьной догмы, однако сам к ней не обращается. *ipse est hoc quod vides totum* (N. Q. II

видит в нем логос, управляющий Вселенной и присутствующий во всех разумных существах. Бог есть также фатум, непреложная закономерность всего происходящего, которая не ограничивает его всемогущество и свободу, поскольку он сам положил ей начало и подчиняется ей по собственной воле. Ибо тот, кто может желать лишь наилучшего, с необходимостью всегда желает одного: *semper parat, semel iussit*. Бог, однако, одновременно есть физис, начало всякого становления и роста, и мудрая, все целесообразно устрояющая проноия. Наконец, он есть сама вселенная, из которой все существа черпают свое бытие. «*Iuppiter est quodcumque vides quodcumque moveris*», — говорит Лукан в духе своего дяди (IX 580). «Бог есть Вселенная, — говорит он сам, — которую ты видишь и которую ты не видишь». Ибо в познании Бога нас не должен вводить в заблуждение тот факт, что мы столь же мало можем видеть Его своими телесными очами, как собственную душу. «Нам должно видеть Его в нашем мышлении».

Для Сенеки совсем не является противоречием, если иной раз он обозначает Бога как всего лишь «самую важную часть мира»¹. В этом случае он стремится подчеркнуть духовную природу Бога в противоположность материи. То, что дух использует последнюю как основу для образования и построения мира, а никак не создает ее из самого себя, для Сенеки, как и для его школы в целом, представляет собой неоспоримый факт. Однако новое религиозное чувство ведет к тому, что отношение этих двух факторов сдвигается. Строго монистическое мышление древней Стои исходило из нераздельности действительного и страдательного принципа, видя в Боге и материи лишь две стороны одной изначальной субстанции. Сенека ощущает здесь противоположность. Его вера требует божества как творческой первоосновы

42), вполне сознательно (как полагают Герке и Рем) в написанном несколько позже месте N. Q. I pr. 13 дополняет: *quod vides totum et quod non vides totum*, без какого бы то ни было различия или перемены во мнении. *effugit oculos; cogitatione visendus est* N. Q. VII 30, 3.

¹ *pars maxima mundi* N. Q. VII 30, 4. *prima et generalis causa* (= *ratio faciens* в противоположность материи) ep. 65, 12. *nos aliunde pendemus ...*, *deus ipse se fecit* fr. 15, ср. ep. 92, 1. Материя: Prov. 5, 9; ep. 58, 28.

всякого бытия, а косная материя становится, как у Платона, причиной несовершенства и бренности. Бог есть *causa sui*, тогда как все прочее обладает лишь производным бытием.

Тем не менее, также и для Сенеки Бог по-прежнему продолжает быть телесной пневмой¹, а в монистическую основу картины мира он столь же мало пытается внести изменения, как и в имманентность божества. Он сохраняет в неприкосновенности и учение о мировых периодах, правда, в этическом смысле придавая ему особый смысл постольку, поскольку оно время от времени дает осквернившемуся человеческому роду возможность очищения и обновления. Неизменная сущность божества никак не затрагивается этой переменной в образовании мира.

Антропоморфные представления народной религии Сенека, естественно, отвергает, весьма прохладно относясь и к самому традиционному культу². За небесными светилами он, вместе со всей школой, признает божественную природу. Однако серьезного значения это для него не имеет. Его мироощущение монотеистично, и мы вновь и вновь встречаем у него те или иные обороты, дающие понять, насколько близка была ему личная концепция Бога. Вместе с Посидонием он прослеживает закономерность всякого становления, вместе с Панэцием признает действие Провидения в природе и воздает хвалу красоте мира. Он на опыте убеждается (здесь, пожалуй, различим отзвук настроений Посидония), что живописный ландшафт, древняя роща, таинственная пещера, или с первозданной силой бьющий из-под земли источник — пробуждают в человеке ощущение творческой силы природы и вселяют в его душу благоговение. Однако решающим моментом его религиозности является личное отношение человека к Богу.

¹ ер. 95, 52; N. Q. I pr. 13. 14; VII 30. Экпиросис: N. Q. III 30, 8; ер. 9, 16 (ср. *Эпиктет* III 13, 4 ff.).

² fr. 31 ff. Также против аллегории Хрисиппа Ben. I 4. Этимологическое истолкование Ben. IV 8. Звезды и светила Ben VI 21–24, ср. fr. 16. Личное Божество fr. 16. 24; Ben. V 25, 4. По Панэцию Ben. II 29, IV 5–8 (Гельвеций 8), ср. NGG. 1941, 234. «Роща» (Hain) и т. д. ср. прекрасное место ер. 41, 3.

Сенека не разделяет узкого верования древней Стои в то, что все создано ради человека¹. Однако он с благодарностью признает вместе с Панэцием, что Бог через логос и стремление к общности сделал человека господином мира и из бескорыстной любви оказывает ему величайшие благодеяния. Сущность Бога есть благодать. «В заблуждении пребывает тот, кто считает, что боги не желают причинять вред: они на это попросту не способны». Поэтому ни один здоровый человек не может испытывать страха перед Богом. Бог любит людей и в особенности добрых. Однако именно поэтому после кончины Ипполита хор у него задает мучительный вопрос: «Великая Матерь богов, природа, почему, управляя явления на небе и Земле вечными законами, в человеческой жизни ты позволяешь править Фортуне?» («Федра», 959). А проблема: «Почему добрым приходится претерпевать в своей жизни превратности, если существует Провидение?» — становится для Сенеки темой специального сочинения.

Твердую почву для решения предоставляет ему стоическое убеждение в том, что доброго не могут настичь подлинные бедствия, ибо истинное благо он носит в себе, и внешние вещи просто не способны причинить ему вреда². Он, конечно, ощущает превратности, однако он преодолевает их. Да и для самого Бога не может быть более прекрасного зрелища, нежели зрелище того, как Катон даже в смерти побеждает внешнюю судьбу. Конечно, жизнь и для доброго представляет собой борьбу. Однако как истинный солдат, и даже как гладиатор, добрый радуется, видя перед собой противника, на котором он может испытовать свою силу. Постоянное счастье размягчает, а Бог любит своих детей не

¹ De ira II 27, 2; Ben. VI 20. Благодеяния Бога: Ben. II 29, 3; IV 5. 6. 18; VII 31. errat si quis illos putat nocere nolle: non possunt ep. 95, 49; De ira II 27, 1; ep. 75, 17; Ben. VII 31, 4. Deos nemo sanus timet Ben. IV 19, 1, ср. VII 1, 7; Prov. 1, 5; 2, 7.

² Разделы De providentia 3, 1; последний пункт вполне в духе Сенеки не обозначен отчетливо; однако сочинение имеет энергичное завершение, а его текст никоим образом не может быть признан поврежденным. Ср. также ep. 96, 4. 5; 74, 20. Воздаяние в пределах рода Ben. IV 31. non pareo deo sed adsenitor ep. 96, 2.

как мать, которая балует их и нежит, но как отец, который обеспечивает им спартанское воспитание. Кого Бог любит, того он делает твердым, дабы закалить его для всякой борьбы. Бог также использует борющегося и побеждающего доброго как пример для других людей. Сам же добрый знает, что Бог любит его и желает ему блага, что в этом мире, который не может существовать без материи, победа без борьбы невозможна, и он с радостью принимает необходимость, распознавая в ней волю Бога. «Я не подчиняюсь Богу, я просто с Ним согласен». Добрый никогда не может быть несчастен.

Тем самым мучительное сомнение превращается в благодарность божеству за то, что оно дало нам силу для победы. Эта сила может прийти лишь с высоты, лишь от божества. Ибо здесь, на Земле, все немощно, бrenно и, как заметил еще Гераклит, существует в вечном течении и подвержено постоянным изменениям¹. Даже великие царства исчезают, а цветущие города становятся жертвами землетрясений или пожаров. Наиболее же бrenным является человек: это слабое существо, приходящее в мир нагим и беспомощным и могущее пасть от дуновения. Он не более чем мяч-игрушка в руках Фортуны. С детских лет Сенека был слаб здоровьем. Неудивительно, что тело, сколь бы ни было оно необходимо для физического существования, он часто воспринимает как тягость, как хрупкий сосуд, как клетку и тюрьму духа и нередко предается настроениям Федона, томясь по освобождению.

Однажды он вспоминает, что и Посидоний говорил о «ничтожной и бrenной плоти, пригодной лишь для принятия пищи»². Однако, как и у Посидония, дуалистическое настроение,

¹ Гераклитово *pánva pēi* ep. 58, 22 ff., ср. 91 (пожар в Лугундуме). Человек: Marc. 11; ep. 65, 16 ff. (*poena, vincula*); 24, 17 (*pondus*); 77, 16 (*saccus* ср. N. Q. I pr. 4); 88, 34 (*cavea*); 92, 33 (*onus nesessarium*); 102, 22 (*carcer*), однако необходимо ep. 14, 1; 23, 6. *ludos facit fortuna* ep. 74, 7. Весь материал у Гуснера (Husner), *Leib und Seele in der Sprache Senecas*, Philol. Suppl. XVII 3.

² Ep. 92, 10. ep. 95, 52 (ср. 92, 30). Божественность души: ep. 31, 11; 41, 2. 5; 120, 14; 926 30; 66, 12; 39, 3 (пламя); 124 (особенно § 14, 23; *aemulator dei* — возведенное в степень платоновское *ομοίωσις θεῷ*).

ведущее к таким высказываниям, касается у Сенеки лишь этически-религиозного рассмотрения и ничего не меняет в основном монистическом облике мира. «Эта Вселенная, в коей заключено божественное и человеческое, едина». И — так же как и у Посидония — унижение тела и животного начала в человеке должно лишь указывать на его подлинную цель и его истинное Я. Ибо и для Сенеки человеческий дух родствен Богу и по сути есть не что иное, как бог, временно пребывающий в человеческом теле. Он есть божественная сила, которая не утрачивает своей сущности, даже если она, подобно солнечному лучу, падает на землю; и, оказавшись на земле, продолжает сохранять свою обращенность к небу, подобно огню, естественным образом устремляясь вверх. Совершенства же своего она достигает, возвысившись надо всем человеческим в лицеизрении божественного.

Сенека охотно разделит бы и веру Посидония в загробное продолжение жизни индивидуальной души, и в утешительных письмах он яркими красками живописует жребий блаженных духов на небе¹. Но здесь же он вспоминает и об эпикурейском утешении, заключающемся в том, что смерть как конец жизни есть ничто, а потому в ней нет места никакому ощущению боли. Несмотря на то, что в своих письмах он рассматривает вопрос о бессмертии как серьезную проблему, все же по существу вера в

Животные столь же мало, как и дети, обладают *sensus boni*, а потому и не могут обладать истинным благом, ер. 124, особенно 15, даже если они, будучи *aloga*, лишены аффектов (*De ira* I 3, 4 ff.). Человек, опускающийся до животной степени: ер. 103, 2. *hominem deo metiri* ер. 71, 6. Подъем духа к божественной сфере: *N. Q. I* рг.

Душа как тело ер. 106, 4, как пневма ер. 50, 6, *sacer spiritus* 41, 2.

¹ Марс. 25, 26; Пол. 9 (продолжение, правда, лишь вплоть до *экипирисиса* (Марс. 26, 27); однако в эпикурейском духе Марс. 19, 5; Пол. 9, 3 — ер. 57, 8 ff. (душа не может быть мгновенно уничтожена посредством телесного воздействия); ер. 102 (сон; однако § 26 *aeterni natalis*. 27); 79, 12; 93, 9. 10. — *Aut finis aut transitus*: ер. 65, 24, ср. *Prov.* 6, 6; ер. 71, 16; 99, 30 и 36, 9 (*nulla res eum laedit qui nullus est*); 76, 25 (*si modo .. manent* как 63, 13), ср. 54, 5; 77, 11 и Тро. 408 (по-эпикурейски: смерть = состояние до рождения), fr. 28.

продолжение жизни представляет собой для него лишь прекрасный сон, от которого он, впрочем, не особенно склонен пробуждаться; и если однажды он высказывает радость о смерти — как о дне рождения к вечной жизни, — то все же как научный мыслитель он вместе с Цицероном останавливается на альтернативе: *mors aut finis est aut transitus*.

Намного важнее, чтобы человек освободился от страха смерти¹, не позволяющего ему наслаждаться жизнью, лишаящего его покоя и делающего его не способным на мужественный поступок. Наша воля к жизни может сопротивляться смерти; однако последняя представляет собой действие природного закона, коему мы подвластны от рождения. Она — не несчастье, но зачастую даже избавление от страданий бытия; она приносит нам то вечное успокоение, по которому мы тоскуем.

Таким образом, несмотря на дуалистическое настроение, Сенека остается человеком посюсторонним, и сознание силы древней Стои остается в нем несломленным. Он также считает, что мудрый² сможет посостязаться своей *arete* и своим блаженством с Юпитером; более того, здесь он его превосходит, ибо то, что у Бога лежит в его сущности, мудрый добывает благодаря своим

1 N. Q. VII 32, 4 ff., VI 2, 6; ep. 36, 10 ff. (никоим образом не индивидуальное переселение души); ep. 82, 15 (смерть ἀλλότριον для воли к жизни). *exserpit illum magna et aeterna пах* Marc. 19, 6, ср. Pol. 9, 7; Agam. 596 ff. 797. Часто *cotidie morimur*, напр., ep. 24, 15 ff.; 58, 22 ff.; Herc. 874.

2 Мудрый: Prov. 1, 5; 6, 6; ep. 73, 12. 13 (согласно Секстию; лишь: *Iuppiter diutius bonus est* как 53, 11); 25, 4 (как у Эпикура); N. Q. VI 32, 5. — Стихи Клеанфа ἄρου δέ μ' и т. д., переведенные в ep. 107, 11. *Deo parere* везде, напр., Prov. 5, 5 (со ссылкой на киника Деметрия!); V. beat. 15, 6; ep. 76, 23. *non pareo deo, sed adsenior* 96, 2. — Молитва: ep. 41; 31, 5 (Thy. 390). Наряду с этим, конечно, *roga bonam mentem* ep. 10, 4; N. Q. III pr. 14. Кроме того, Ven. IV 4, 2 (молитва принята у всех людей); V 25, 4 (собственно излишне, ибо Бог знает все); N. Q. II 37 (учение о *συνεπαρμένῃ* показывает возможность исполнения молитвенного прошения). — Против культа Аттиса и Исиды и т. д. V. beat. 26, 8; *Superst. fr.* 30–44 (41 субботы евреев как 95, 47). Также против римского церемониала и *civilis theologia fr.* 35. 33.

собственным усилиям. Как и Клеанф, Сенека с верой склоняется перед волей божества; однако ему отнюдь не свойственно чувство абсолютной зависимости. «Тебе не нужно просить Бога об истинном благе, о духе. Ты можешь получить его от себя самого. Бог рядом, он с тобой, он в тебе» (ep. 41). Еще менее того стоик станет просить Бога о ничтожных внешних вещах. Тем не менее, он по примеру отцов складывает руки в молитвенном призывании, дабы вознести благодарность Богу, истинному Родителю и Кормильцу, с тем же самым почтением, которое он оказывает земным отцам, воздавая ему благоговейное почитание, правда, в духе учения Посидония: истинный культ состоит в том, чтобы, приобретая истинное познание о сущности благого божества, отвергать все антропоморфные представления и, в частности, все отвратительные ритуалы восточных модных религий, приближаясь ко всякому Богу с чистым, исполненным веры, сердцем. «Если ты хочешь снискать милость богов, будь добр! В достаточной степени почитает их тот, кто подражает им» (ep. 95, 50).

Из такого рода религиозности проистекает и его позиция по отношению к проблеме, которая в эпоху правления цезаря была особенно актуальна и, в частности, долгое время занимала Сенеку в старости. То, что человек может распоряжаться своей жизнью и на тщательно взвешенных основаниях полагать ей предел, для Сенеки, как для всей его школы и для большинства эллинов, не подлежало сомнению¹. Однако человек не должен искать смерти из недостойной мужа слабости или чванливого пресыщения жизнью, но имеет на это право лишь в том случае, если тело и душа настолько отказывают ему, что он не может приносить пользы ни себе, ни ближним, или если внешние обстоятельства делают для него невозможной жизнь в соответствии с естественным предназначением разумного существа. Платону его религиозность возбраняла покинуть пост, указанный ему Богом; Сенека благодарит Провидение за то, что оно сделало уход из жизни легким

¹ Εὐλογος ἐξαγωγή: ep. 70 (§ 14 против Платона); 58, 32 ff.; 98, 15 ff.; 24, 22 ff. и особенно Prov. 6, 7. patet exitus также Marc. 20, 3; De ira III 15, 3; ep. 12, 10 (Эпикуп!). Об ep. 78 позднее. Бенц (Benz), Todesproblem 56 ff. Hell. Mensch 99.

для человека. Лишь такая надежность дает ему уверенность перед лицом судьбы и обеспечивает внутреннюю свободу. Ибо если жизнь угрожает стать невыносимой, добровольная смерть всегда остается для него последним выходом и спасением.

«Когда дух дошел до того, что стал презирать блага счастья; когда он поднялся над страхом и уже не пытается объять необъятное в жадной надежде, но научился искать богатства в себе самом; когда он изгнал из себя страх перед богами и людьми и знает, что со стороны людей может бояться лишь немногого, со стороны же Бога — вообще ничего; когда, презирая все вещи, столь же терзающие человеческую жизнь, сколь и украшающие ее, он пришел к ясности относительно того, что смерть не рождает множество зол, но, напротив, знаменует собой конец многих из них; когда человек посвятил свой дух добродетели, и, куда бы тот его ни позвал, считает свой путь гладким; когда он, будучи общительным и созданным для совместной жизни существом, смотрит на мир как на большую семью, объемлющую собой всех людей, открывает свою совесть перед Богом, всегда словно бы живя на улице, ибо он больше опасается себя самого, нежели других, — тогда он недостижим ни для каких бурь, утвердившись на твердой почве под ясным небом и обладает тем совершенным знанием, которое полезно и необходимо»¹ (Ben. VII 1, 7).

Сенека был не только философом, но и сочинителем трагедий, совмещая одно с другим в неразрывном единстве². Ибо сколь бы несообразной ни казалась попытка объяснить творения его поэтического воображения философскими мотивами, все же неоспоримым остается тот факт, что Сенека, как и его великие

¹ Подобные же обобщения N. Q. III pr. 10 ff.; V. beat. 15, где присовокупляются еще *deo parere* и *amor fati*.

² *Германн* (Hermann), *Le théâtre de Sénèque*, Paris 1924; *Регенбоген* (Regenbogen), *Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas*, Vortr. Bibl. Warburg, 1927/1928, S. 167; *Фридрих* (Friedrich), *Untersuchungen zu Senecas dramatischer Technik*, 1933; *Эгерманн* (Egermann), *Seneka als Dichterphilosoph*, Neue Jahrb. 1940, S. 18; *Кнохе* (Knoche), *Senecas Atreus, ein Beispielspiel*, Antike XVII 60.

греческие предшественники, на основе собственного мировоззрения, своими драмами стремился оказать также и воспитательное воздействие.

Конечно, в том, что касалось его трагедий, он пребывал в совершенной зависимости от литературного геноса и поэтической традиции; однако, когда он в силу этого однажды вывел в одной из сцен ужасы загробного мира, а в уста своих героев вложил речи о любовных похождениях Зевса, он мог быть уверен, что его читатели были выше таких недостойных представлений и менее всего полагали, что он сам способен верить в их реальность¹.

Безусловно, Сенека не был драматургом. Он писал драмы лишь для чтения и никогда не помышлял об их воздействии на зрителя. Равным образом мало он заботился о драматизме сюжета. Последний в большинстве его пьес был известен заранее. Он глубоко воспринимал трагизм человека, и не только ту борьбу, которую ему приходится вести с произволом слепой Фортуны, но и борьбу с собственным ослеплением, в результате коего человек сам навлекает на себя несчастье². В частности, в согласии со своим жизненным опытом, он часто возвращался к постулату Эсхила о том, что слишком большое счастье и чрезмерная власть пробуждают ото сна Гибрис³, которая соблазняет человека поставить себя по ту сторону добра и зла. Он ощущал трагизм того, что в результате политических козней маленький Астианакс⁴, унаследовавший от своего отца его героизм и представлявший собой опасность грядущего возмездия, был устранен столь вопиюще бесчеловечным способом. Ему был очевиден и трагический конфликт долга, в который человек может быть поставлен жизненными обстоятельствами. «Nil possum pie pietate

¹ Herc. 4 ff.; Agam. 824 (Herc. 750 ff.; Oct. 1696. 1895). Против таких поэтических измышлений Brev. 16, 5; V. beat. 26, 6; fr. 37. 119; ep. 24, 18. fr. 37. 119; ep. 24, 18.

² Phoen. 632; Phaedra 1123; Oed. 85 ff. — Oed. 5 ff.; Agam. 57 ff.; Agam. 57 ff.; Tro. 259 ff. (Oct. 34. 897).

³ Гибрис: Tro. 203 ff. 335; Thy. 176 ff. (217 sanctitas pietas fides privata bona sunt; qua iuvat reges eant). 911.

⁴ Астианакс: Tro. 536 ff. 504. 1093 ff.

salva facere», — сетует, стоя между двумя своими сыновьями, Иокаста¹. Он, как и его великие греческие предшественники, ощущал весь трагизм общечеловеческого жребия, конфликт между собственной волей и внешними событиями; однако, как и они, он верил также и в величие человека, который — если только он этого хочет — может совладать со своей судьбой, и эта вера имела твердое основание в его стоическом убеждении.

Сценические персонажи также были даны Сенеке его предшественниками, и там, где он продолжает работать над ними самостоятельно, он не наполняет их изнутри новой жизнью, но придает им типические черты². Если в своем памятном сочинении к Нерону он противопоставляет друг другу образ тирана, который, действуя по принципу «*Oderint dum metuant*», безгранично использует свою власть, и истинного царя, заслуживающего любовь своих подданных, — то конкретным дополнением этому служит его «*Фиест*», в котором Атрей гордится именем тирана и видит величие своего положения в том, что оно позволяет ему попирать ногами все нравственные законы, не обращая внимание на голос народа, в то время как его брат, умудренный своим жизненным опытом, готов сложить с себя власть, доставляющую ему лишь опасности и хлопоты. Дабы не оставить сомнений в собственной точке зрения, Сенека здесь непосредственно после сцены, в которой Атрей открывает свою сущность, вставляет песню, где хор (песня явственно напоминает третью римскую оду Горация) в качестве истинного царя превозносит мудрого, презирающего все земное и не могущего быть поколебленным никакими обстоятельствами. В «Троянках» Сенека помещает диалог, в котором — в противоположность юному сорвиголове Пирру, не ведающему человеческого снисхождения к побежденным — Агамемнон выступает как представитель просветленной истины, которого само величие победы привело к пониманию

¹ Иокаста: *Phoen.* 380 (мотив в несколько более скудном выражении *Herc. Oet.* 1027).

² *Clem.* I 11–13; *Thy.* 176 ff. 540. 446 ff. 470 и хор 339 ff. 362 по Горацию). Слабым подобием великого преступника Атрея является Лук (*Lucus*), *Herc.* 489. 353. 400. — *Tro.* 203–370.

переменчивости счастья и к познанию: «Minimum decet libere cui multum licet» (336). В «Hercules Oetaeus»¹ (правда, скорее всего написанном не самим Сенекой, а кем-то из близких к нему мужей) герой, в котором сам Сенека усматривал воплощение стоического мудреца, представлен бескорыстным и самоотверженным борцом против любой неправды и миротворцем, мужем, который со стоической твердостью идет на смерть и благодаря своей *virtus* обретает бессмертие. И всецело по образцу тирана, который был дан Сенекой в «De clementia», в «Октавии» изображен сам Нерон, который, несмотря на увещания Сенеки, упорно продолжает держаться постулата «Fortuna nostra cuncta permittit mihi» и «Oderint dum metuant».

Как и в «Фиесте», так и в других произведениях Сенека использует хоровые песнопения с целью непосредственно внушить читателю свое нравственное убеждение². Его хор спокойно преподносит стоическое учение о фатуме. Он говорит о ничтожности всего земного, противопоставляет обманчивому величию тихое счастье простой жизни, предается — подобно Ипполиту в «Федре» — романтическим настроениям и хвалит время, когда Арго еще не успела нарушить законы природы своим мореплаванием и не освободила путь для человеческого любостяжания.

Однако подлинный интерес поэта (так же как и философа) в нем вызывают страсти, бушующие в человеческой груди и направляющие его к гибели³. Его предшественником в этом был Еврипид; однако если тот всегда видит перед собой целого человека, из сокровенной глубины которого восстают чувства,

¹ О Herc. Oetaeus NGG. 1941, 226¹. Oct. 437 ff., особенно 451. 458 (442 clementia!). Страстное Oderint dum metuant способен произнести и Эдип в Oed. 703. Геракл как мудрец Const. 2, 1.

² Oed. 980; Oed. 882–910 и Agam. 57–107 (*modica vita*, настроение Tranq., повторенное в Herc. Oet. 675–689; NGG. 1941, 226¹). Романтика Med. 579 ff. (по этому поводу N. Q. V 18). 301 ff., ср. Phaedra 483 ff. 526 ff.; Oct. 385 ff. (устаами самого Сенеки).

³ Еще страшнее, нежели в результате деяния Эдипа, свершенного по неведению (Oed. 25. 371. 942), законы природы извращаются по вине страсти, Phaedra 173. 176; Agam. 34; Phoen. 478, ср. Thy. 107. 765 ff.

то у Сенеки аффекты обретают собственную жизнь, а их течение — даже независимо от действия в целом — представляется нам в отдельных картинах, краски для которых предоставлены стоическим учением. Еще в философских сочинениях искусство риторического представления, «экфразиса», соединяется с интуитивным проникновением в самые сокровенные душевные процессы, дабы с пластическим правдоподобием изобразить безумие и отвратительное уродство страстей. Однако еще более непосредственное действие оказывают на читателя сцены, в которых перед его взором предстают неистовая ярость Медеи или доходящая до степени телесного недуга любовная страсть Федры¹. Хрисипп усматривал сущность аффекта в сознательном отказе от всякого размышления. У поэта Сенеки разум говорит устами доверенного лица², и Федра отвечает своей кормилице: «То, что ты говоришь мне, верно; я хорошо знаю это сама. Но мое безумие заставляет меня следовать худшему. Мой дух по своей воле устремляется в пропасть», — и ей очень хорошо удается применение той диалектики страсти, о которой говорил Хрисипп, и которая прекрасно умеет в собственных целях обойти любой разумный аргумент.

Погружение в душу своих персонажей (правда, ненароком) выводило трагика за рамки философской теории. Из большого монолога, в котором у Еврипида созревает решимость Медеи на страшное злодеяние, Хрисипп вырвал слова, коими она объясняет, что ее страсть всецело побеждает в ней разум, перетолковав их в духе своей интеллектуалистской теории³. У Сенеки мы можем наблюдать многократно усилившуюся в своем пафосе и напряжении борьбу между разумом и страстью, а также между жадной мести и тщетно сопротивляющейся ей материнской любовью, и

¹ Med. 840 ff.; Phaedra 360 ff. и к этому De ira I 1, 4, II 35, 3; Tranq. 2, 12. Также Oed. 957 ff.; Herc. Oet. 245 ff.

² Характерно, что *satelles* Атрея и *nutrix* Федры меняют свои взгляды, едва лишь исполнив свою разумную миссию — Thy. 245; Phaedra 177 ff. 238 ff. 699. 1193. Наряду с этим момент воли, 140 *honestum primum est velle*, 249.

³ Med. 1078 (SVF. III 473). Ср. мою Trag die I 263.

ни один читатель не испортит себе эту сцену тем соображением, что речь здесь по существу идет о Хрисипповом и общестоеческом учении о борьбе противоречащих друг другу суждений.

Так Сенека-поэт (общие размышления философских сочинений предоставляли ему для этого гораздо меньше возможности) изображал в человеческой душе бушевание чувств и настроений, силу материнской любви, ревность и жажду мести, бурю безумной ярости и одерживающую над человеком верх телесную боль, страх смерти и мужество перед ее лицом, — делая это с такой глубиной вживания в человеческую душу, для которой его аттические образцы могли послужить ему не более чем импульсом¹. Однако выводов, которые могли следовать отсюда для теории психологии, Сенека не сделал.

В прозаических сочинениях Сенека всегда поясняет общие мысли на примерах. Люди и судьбы, которые он изображает как поэт, конечно, не являются иллюстрациями к его философской теории. Однако то, что его персонажи повсюду и неоднократно подчеркивают свой парадигматический характер², отнюдь не случайно.

Как в прозаических сочинениях, так и в трагедиях непосредственно сказываются личные переживания поэта-философа. В «Финикиянках»³ Сенека в обособленной и всецело самостоятельно задуманной сцене обращается к теме добровольного ухода из жизни. Старик-Эдип в своем изгнании излагает перед Антигоной причины, заставляющие его искать смерти, поскольку вся его жизнь противоестественна и никому не нужна. Ее возражение, что величие души выражается и в терпеливом вынесении жизни, не производит на него должного действия. И тем не менее, есть нечто, что в конце концов заставляет старика жить дальше. Это та любовь, *pietas*, с которой относится к нему его

¹ Tro. 605 ff. 642 ff.; Agam. 108 ff.; Oed. 926 ff.; Oed. 926 ff.; Herc. Oet. 307 ff. Об обращении к *animus* Лео (Leo), *Monolog im Drama*, Abh. G tt. Ges. X 5, 106 ff.; Ср. также Clem. I 9.

² Phoen. 320. 331; Tro. 4; Thy. 243; Herc. Oet. 1852. Ср. Tro. 1092 ff.; Эгерманн (Egermann) 21 ff. Конечно, еще Soph., Oed. 1193.

³ Phoen. 310. *aliquando et vivere fortiter facere est* ep. 78, 2; ср. Herc. 1316.

дочь. В 78-м письме Сенека говорит о том, что в юности отчаяние перед лицом своей болезни часто едва не доводило его до самоубийства. Останавливали его лишь любовь и почтение к своему старому отцу, питавшему к нему нежную любовь.

Весьма легко преломить над головой Сенеки шпагу, провозгласив его человеком половинчатым и даже назвав его ханжой. Гораздо труднее по достоинству оценить противоборство его внутренних стремлений и их укорененность в его эпохе. О Меценате сам Сенека сказал так: «Он обладал великим и мужественным духом, жаль только, что дух этот был ослаблен счастьем»¹. Также и для самого Сенеки милость Нерона представляла собой опасность. Однако время своего расцвета он во всяком случае использовал для того, чтобы свершить великое на благо человечества. Никто не сможет отказать ему в честности устремления. Внутреннюю же опору давала ему стоическая вера. Ему не всегда удавалось соотносить свою жизнь со Стоей. Однако он умер стойко. И перед лицом своей смерти он мог сказать своим друзьям, что самое прекрасное завещание, которое он им оставляет, есть его образ жизни. Его сочинения продолжают читать уже на протяжении тысячелетий, и не только благодаря блеску и искрометности литературного стиля.

Эпиктет²

Эпиктету также пришлось испытать на себе власть внешней судьбы. Однако решающее событие в его жизни произошло не тогда, когда его господин Эпафродит даровал ему гражданскую свободу, а когда от Музония он услышал благую весть о внутренней свободе, приносящей блаженство даже тем, кто рожден в цепях, давая им власть над всеми вещами. Эта свобода «жить, как хочется», беспрепятственно следовать своей сущности — есть благо, к которому от природы стремится всякое живое существо. «Посмотрите на птишек: чего только ни сделают они,

¹ ер. 92, 35 и 19, 9. Смерть: *Тацит*, *Ann.* XV 62.

² Кроме книг *Бонхёффера* (Bonhöffer) см. также *Миш* (Misch), *Autob.* I³, 441.

чтобы упорхнуть на свободу, если их запирают в клетке!¹ Иные из них предпочитают погибнуть от голода, нежели выносить такую жизнь. Так велико их стремление к естественной свободе, к жизни, в которой они — сами себе господа и не испытывают утеснения». «И что же тебе здесь не по нраву?» «Как только ты можешь говорить такое? Моя природа в том, чтобы летать, куда я хочу, жить под свободным небом и петь, что я хочу. Ты отнимаешь у меня все это и спрашиваешь, что в этом плохого?» (IV 1, 26).

К свободе, которой животное ищет инстинктивно, человеку приходится идти сознательно. Путь указывает ему жизненное искусство, философия, освобождающая его от заблуждений и внутренних оков. То, что выполнить такую задачу под силу лишь Стое, превратилось для Эпиктета (в пору учения у Музония) в постулат веры, который он защищал с упорством закоренелого догматика и со всей страстью религиозного фанатизма.

Поэтому он считает лишним задерживаться на отдельных вопросах полемики. В учебных занятиях Эпиктет не может обойти их стороной. Однако в своих лекциях он попросту отделяется от эпикурейцев как от теоретических представителей безнравственности², опровергающих самих себя, когда, практически следуя стремлению своего естества, они бескорыстно заботятся о своих детях или хотят послужить людям своими сочинениями. «Скептика же я быстро бы излечил, будь я его рабом. Вместо масла я бы полил его голову рыбным рассолом, и он весьма скоро убедился бы в том, что следует верить свидетельству чувств» (II 20, 28 ff.). Платона же он признает как представителя

¹ ἐλεύθερό ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται IV 1, 1.

² Эпикур: III 7, I 23, II 20, 6, III 24, 28. Последователи Пиррона и академики I 27, 15. Платона во fr. 15 он берет под защиту против неверного истолкования κοινὰ αἱ γυναικες. Кроме того, ср. Указатель Шенкля s. Πλάτων. Сократ и Диоген IV 11, 19 ff., III 24, 60 ff. Также Сократ IV 5, II 6, 26; Диоген I 24, 6, III 22, 24 ff. Рассказ о том, как Диоген у Антисфена внимает словам о внутренней свободе (III 24, 64 ff., IV 1, 114), описывает событие, пережитое самим Эпиктетом. Зенон лишь в Ench. 33, 12. О Катоне речь не идет вообще, однако упоминается современник Эпиктета Гельвидий Приск I 2, 19. — Хрисипп I 4, 30.

идеалистической этики и свидетеля жизни и учения Сократа, который и для него продолжает оставаться родоначальником стоической философии. Сократ являет собой пример и практической жизни. Рядом с ним и даже прежде него стоит киник Диоген. Однако истинную теорию можно найти лишь в ортодоксальной Стое, в частности у Хрисиппа — первооткрывателя истины, духовного отца и кормильца человечества, который гораздо более достоин божественных почестей, нежели Триптолем, научивший мир возделыванию зерновых культур.

Однако Эпиктет довольно скоро приспособил стоическое учение к собственным нуждам, объединив со своей точки зрения все, что представлялось ему существенным, в краткую и емкую систему, дав собственные формулировки. Система эта — на тот момент, когда Арриан стал его учеником — давно уже устоялась и, более того, успела несколько закостенеть. Он вновь и вновь внушал своим слушателям небольшое число основных постулатов, стараясь дать им все новое и новое жизненное применение.

Веще большей степени, нежели у других стоиков, философия у Эпиктета сосредоточивается на практической этике¹. Конечно, он не сомневался в том, что для познания самого себя и для обретения ясности о своем предназначении человеку необходима четкая картина мира. Однако для этого достаточно было знания того, что человек является составной частью управляемого Богом космоса, объединяя в самом себе животное и божественное. У него напрочь отсутствовал интерес к естествознанию, а физика в его преподавании находила себе место лишь в той мере, в какой она была необходима для антропологии и теологии. Также и в том, что касается логики, он спокойно признавался, что относительно таких трудных вопросов, как, например, пресловутый «Кириеонт», он не имеет никакого твердого мнения. Однако он не только считает логику необходимой частью предварительного образования, ибо она дает способность к научному мышлению и воспитывает последовательность в поступках, но отводит ей в своих занятиях гораздо более значимое место.

¹ Fr. 1.

Панэций¹ в своем учении о долге говорит, что всякая добродетель содержит в себе три элемента: теоретическое суждение о вещах, власть над влечениями посредством логоса и правильное поведение по отношению к ближним. Родственно ему и, по всей видимости, именно им внушено то членение этики, которое мы находим у Сенеки и почти в точности — у платоника Евдора. Согласно этому членению, этика делится на теоретическое наставление о ценности вещей, учение о стремлениях и о поступках (θεωρητικόν, ὀρητικόν, πρακτικόν). Это воззрение Эпиктет преобразовал для своих целей, выведя в качестве результата членение всей этически ориентированной философии. Он проводит разделение не между стремлениями и действиями, но внутри души между желаниями (позитивными и негативными), направленными на наше субъективное благо (ὀρέξεις и ἐκκλίσεις), и стремлениями, регулирующими наше поведение в отношении нашего окружения, которые он именует термином ὁρμαί. Последний

¹ Панэций у Цицерона, Off. II 18. Евдор у Стобея II 42, 13 (Δέρρι (D r r i e), Hermes LXXIX 20). Сенека ер. 89, 14. Эпиктет: III 2, 1 Τρεῖς εἰσι τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις ..., ὁ περὶ τὴν ἀνεξαρτησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις (5 τρίτος ἐστὶν ὁ ἤδη τοῖς προκόπτουσιν ἐπιβάλλων, ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων ἀσφάλειαν, ἵνα μὴδ' ἐν ὕπνοις λάθῃ τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα φαντασία μὴδ' ἐν οἰνώσει μὴδὲ μελαγχολῶντος). Относительно последнего топа ср. II 17, 33, I 18, 23, III 12, 14, где особенно ясно проступает его практико-этическое значение, IV 4, 13 (разделение каталептических и акаталептических представлений); логические вопросы, напр., III 2, 6. Прочие многочисленные места об этих трех топах у *Бонхёффера* I 22, а также у *Шенкля* в Index, особенно S. 693. Родственно, но не идентично разделение в Ench. 52.

Согласно этим трем топам, насколько было возможно, построил свой Encheiridion также и Арриан. В соответствии с общепринятой классификацией он ведет речь об ὀρέξεις и внутренней жизни человека, а затем при помощи сигнального слова καθήκοντα сар. 30 четко обозначает второй топ. В 31. 32 выводятся сперва обязанности по отношению к богам, в 33 в духе Панэция дается обзор, посвященный прочим обязанностям, затем следуют частности. Третий топ удостоивается лишь краткого упоминания в 52.

в его школе охватывал собой и чисто субъективные желания и устремления. Первая задача философии — как в теоретическом, так и в практическом отношении — состоит в контроле над желаниями, поскольку такой контроль является предпосылкой и для правильного внешнего действия, и для исполнения обязанностей по отношению к ближним, каковое исполнение образует вторую область нашего нравственного поведения. Для того же, чтобы мы не только правильно поступали в отдельном случае, но обрели уверенность, способную придать нам силу сопротивления перед лицом любого манящего влияния, философу требуется и нечто третье: «часть, относящаяся к синкататезису». Имеется в виду углубленное занятие логикой, благодаря которому лишь становится возможным научное обоснование этики и благодаря которому человек обретает непоколебимый фундамент как для того или иного отдельного решения, так и для всей жизни в целом. Однако эта часть для практика Эпиктета служит началом философских занятий отнюдь не как θεωρητικόν. Напротив, он настоятельно подчеркивает, что такое углубление философского познания предназначено лишь для «продвинутых», которые уже обрели опыт в области желаний и устремлений, находясь на пути к тому, чтобы — подобно идеальному мудрецу древней Стои — «даже в безумии и опьянении» не отречься от своей нравственной позиции. Таким образом логика вырастает далеко за рамки лишь пропедевтического целеполагания в духовном обучении. Однако тем самым она не превращается в самоцель, оставаясь целиком и полностью служительницей этики.

Такое тройственное членение философии не имеет ничего общего с прежним делением на логику, физику и этику. Оно возникло из практических соображений и, конечно, не повело к четкому разделению этих частей в преподавании.

Желание, стремление к действию и согласие суть три функции, посредством коих наша душа реагирует на приходящие извне представления¹. Стоя издавна проводила четкое различие между представлениями, приходящими к нам помимо нашей

¹ ἔργα ψυχῆς IV 11, 6, III (с заключением ὅλως ἐν χρήσει φαντασιῶν), IV 1, 74; Ench. 1, 1. παρακολουθεῖν τῇ χρήσει как привилегия человека I

воли, и самостоятельным действием, посредством коего мы встаем к ним в то или иное отношение. Для Эпиктета правильное «пользование представлениями» посредством логоса (χρῆσις τῶν φαντασιῶν) превращается в центральное понятие, ибо именно оно обеспечивает человеку его автономию по отношению ко внешнему миру. Конечно, представлениями пользуется также и животное, однако оно следует им без размышления. Человеку же Бог как часть его существа дал способность сопровождать представления собственным суждением и на этом основании не только составлять себе общую картину мира, но и осознанно и целенаправленно выстраивать собственную жизнь. «Человек есть смертное существо, способное разумно использовать свои представления». Это основоположный факт, исходя из которого нам следует определять задачу человека.

Эпиктет также требовал прежде всего ясности относительно блага, к коему стремится всякое живое существо, и заставлял своих учеников заучивать наизусть традиционное разделение вещей на блага, зло и *adiaphora*. Однако он знал, что относительная оценка «природосообразных вещей» привела к известным трудностям и компромиссным решениям внутри его школы¹. Ему самому всякая половинчатость была ненавистна. Великая преступница Медея² пользовалась у него большей симпатией, нежели те, кто ничего не совершают всем сердцем и, исповедуя философские принципы на словах, не живут в соответствии с ними. Поэтому сам он предпочитал двойное деление, не терпящее никакой средней ступени. Ему, конечно, по душе, когда Арриан начинает свое небольшое пособие программными постулатами: «Из сущего одно находится в нашей власти, другое же не в

6, 12 ff., II 8, 4 ff., 14, 15, ср. IV 10, 14. θνητὸν ζῷον χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς III 1, 25.

¹ IV 5, 30, I 27, 12. Конечно, также и он на практике проводит ценностные различия между *adiaphora* и требует τὸ τὴν ἀξίαν ἀποδίδοναι ἐκάστω и εὐλογιστεῖν при ἐκλογῇ II 23, 6. 23 ff., IV 3, 11, I 2, 10. 15. Однако безусловной ἀξία обладает лишь внутреннее IV 3, III 10, 15.

² Медея и половинчатые: II 17, 19–21, ср. IV 2, II 2, 8 ff., особенно 13, III 15 = Ench. 29, IV 10, 25; Ench. 13.

нашей власти. В нашей власти находятся суждение, стремление к действию, желание, избегание — одним словом все, представляющее собой нашу деятельность; вне же нашей власти — тело, обладание, уважение, почести, звания, одним словом — все, что не есть наша деятельность. И то, что стоит в нашей власти, по своей природе таково, что ему невозможно воспрепятствовать, или его удержать; то же, что не в нашей власти — бессильно, раболепно, подвержено препонам и зависит от чужого произволения. Заметь же теперь: если ты то, что по своей природе раболепно, рассматриваешь как свободное, а на чужое смотришь как на свою собственность, ты будешь встречать преграды, сетовать, приходить в гнев, хулить богов и бранить людей. Если же ты рассматриваешь как свое лишь то, что действительно твое, на чужое же смотришь как на чужое, каково оно и есть в действительности, то никто не в силах будет иметь над тобой власть, и никто не сможет тебе помешать; ты никого не будешь бранить и ни на кого не станешь жаловаться; ты ничего не будешь делать против своей воли, никто не будет тебе вредить, и у тебя не будет врага; ибо ничего не случится с тобой, что могло бы тебе повредить».

Это «членение вещей», этот «*dihairesis*», представляет собой фундамент этики Эпиктета¹; он есть та великая и простая истина, от которой, по его мнению, зависит жизнь; и он с неумолимой строгостью делает из нее практические выводы. «Ты должен быть цельным человеком; никто не может служить двум господам: ты не можешь одновременно заботиться о внешних вещах и о том, что внутри тебя. Ты должен быть готов, как Сократ, пожертвовать телом, добрым именем, детьми и женой, если ты хочешь сохранить в чистоте твое внутреннее и достичь своей истинной жизненной цели».

Ибо кто прилепляется сердцем ко внешним вещам и поэтому желает или избегает тех из них, что не находятся в его

¹ μόνον ἐκείνης τῆς διαιρέσεως μέμνησο, καθ' ἣν διορίζεται τὰ σα καὶ τὰ οὐ σα II 6, 24, ср. II 19, 15. 17. μία ὁδὸς ἐπὶ εὐροίαν, ἀπόστασις τῶν ἀπροαιρέτων IV 4, 39; 6, 9; Ench. 19, 2. ἓνα σε δεῖ ἀνθρώπων εἶναι, ἢ ἀγαθὸν ἢ κακόν· ἢ τὸ ἡγεμονικόν σε δεῖ ἐξεργάζεσθαι τὸ σαυτοῦ ἢ τὰ ἐκτός III 15, 13; IV 2, 6; 10, 25; Ench. 13. — Ench. 1, 4; IV 1, 111. 159 ff.

власти, сообразуя с ними свои дела, с необходимостью совершает ошибки, погружается в страдания и заботы и всегда чувствует себя несчастным¹. Тот, кто не понял, что собственность и владение, а также тело и жизнь на этой Земле даются нам лишь на время и в любой момент могут быть истребованы назад природой, никогда не достигает покоя, враждуя с Богом и миром. Кто превыше всего ценит удовольствие, деньги или честь, тот не только с необходимостью теряет свою душу, но и лишает себя своего наивысшего блага, делая самого себя рабом вещей и людей, которые этими вещами рапоряжаются. Несвободны они все: не только солдат из комедии, сетующий на то, что ему приходится выполнять все требования своей возлюбленной, но и люди состоятельные и имеющие власть, которых честолюбие привело к высшим ступенькам должностной лестницы. Эпиклету доставляет особое удовольствие именно к последним обращаться не «господин такой-то», а «слуга», ставя им на вид, что они не только служат цезарю, но вынуждены обхаживать всякого влиятельного человека, даже вольноотпущенного или раба и при этом бояться: однако — не получить побои, как слуги, а — «как и подобает другу цезаря» — лишиться своей головы.

Внешние господа, однако, могут получить над нами власть лишь в том случае, если найдут себе союзников в нас самих². Истинные тираны гнездятся в нашей собственной груди: это ложные ценностные суждения и любовь к наслаждению и власти. От них нам следует освободиться, если мы хотим правильно вести свою жизнь. Лишь тот, кто возводит себе в принцип «разделение вещей», великое «или — или», может соблюсти в чистоте свое внутреннее — так, как этого требует его природа. Лишь он может все, чего он хочет, ибо он хочет лишь того, что он может.

¹ Ench. 2 (и 11), а также приводимые Шенклем (Schenkl) параллельные места. *Περὶ ἐλευθερίας* IV 1, особенно § 6 ff. 33 ff. 81 ff. 144 ff. Кто внутренне обращается к другому Κύριε, тот раб; однако τὰ πράγματα προτέρους τούτων κυρίου εἶχμεν 59, ср. I 29, 60, II 2, 26, III 24, 70. Обращение ἀνδράποδον вместо Κύριε напр., IV 1, 146, III 22, 49.

² IV 1, 86 ff.

«Не желай, чтобы происходящее происходило так, как ты этого хочешь, но желай, чтобы оно происходило так, как оно происходит; тогда твоя жизнь будет идти в согласии с твоим желанием!» (*Ench.* 8). Тот, кто думает так, никогда не согласится с представлением, пытающимся показать ему ту или иную внешнюю вещь как благо, никогда не станет любой ценой избегать болезни и смерти, но будет избегать лишь того, что вредит его душе¹; от желания же ему, откуда высшее благо — совершенство — все еще остается для него недостижимым, лучше всего отказаться вообще. Обязанности по отношению к ближним он исполняет как сами собой разумеющиеся, ибо ему не придет в голову пренебрегать интересами других ради внешних вещей. В своих действиях, однако, он не будет держаться за внешний успех, ибо он знает, что последний зависит не только от его воли². Именно это чувство в любых обстоятельствах обеспечивает ему спокойствие и превосходство. Даже на аудиенции у цезаря или на судебном процессе, в котором речь идет о его жизни и смерти, его не оставляет сознание того, что важным для него является лишь сохранить свой нравственный настрой, и он всегда держит перед своим мысленным взором изречение Сократа: «Анит³ и Мелет могут убить меня, но повредить мне они не могут». Он никого не признает господином над своей внутренней жизнью. Ни одну внешнюю вещь он не ценит столь высоко, чтобы продать за нее свою внутреннюю независимость. Никакой удар судьбы не способен вывести его из внутреннего равновесия. Ему также знакомы мгновенные реакции. Однако он не позволяет представлению увлечь себя. Он хранит внутренний покой, апатию,

¹ *Ench.* 2 (τὴν ὀρεξίν παντελῶς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀνελε), IV 4, 33; I 4, 1. 2; III 13, 21; 22, 13. μεθ' ὑπεξαίρεσέως ὁρμῶν *Ench.* 2, 2, ср. fr. 27 и еще *Сенека*, *Tranq.* 13, 2; *Ben.* IV 34, 4 (cum exceptione). Основоположная мысль Эпиктета обращена в христианское русло у *Климента Ал.*, *Paed.* III 36, 3.

² II 2, III 9; 6, 20 ff., I 30, II 13, 14, IV 1, 132 f.; *Ench.* 33, 12.

³ «Анит»: I 29, 18; *Ench.* 53. — I 19, 9 ff., IV 1, 56 ff., III 22, 49 ff. Непроизвольная реакция fr. 9; однако учения о проπάθειαι Эпиктет не дает. μὴ συναρπασθῆναι ὑπο τῆς φαντασίας *Ench.* 19. 20 (также параллели). II 18, 24. 28.

или, как предпочитает говорить Эпиктет, атараксию¹. Его душа обладает крепким здоровьем (εὐστάθεια), обеспечивающим «благое течение жизни», εὖροια, и тем самым эвдемонию. Тот, кто таким образом удаляется в свое внутреннее и освобождается от стремления к внешним вещам, не подвержен никакому чуждому принуждению. Он живет так, как хочет: лишь такой человек истине свободен.

Из этого основоположного настроения само собой вытекает, как именно нам следует пользоваться теми или иными отдельными представлениями. «Упражняйся в том, чтобы при всяком неприятном представлении тут же говорить: “Ты всего лишь представление, и отнюдь еще не равно представляемому предмету”. Затем исследуй его и проверь с помощью имеющихся у тебя критериев, в первую же очередь и более всего убедись, касается ли оно вещей, стоящих в нашей власти, или вещей, нам не подвластных! И если оно касается вещей, неподвластных нам, тогда

¹ Термин «атараксия» проник в Стою задним числом из обиходного словоупотребления, коему в особенности следовал Эпикур, однако еще до Цицерона, который πάθος переводит как perturbatio, возможно, следуя Панэцию. Этот термин с тем большей легкостью мог утвердиться у греков на месте сомнительного «апатия», что πάθος для непосвященного был слишком многозначным понятием, а соответствующий глагол тарάσσειν был весьма легок в употреблении, тогда как от πάθος никакого соответствия произвести было невозможно. Эпиктет часто ставит ἀταραξία и ἀπάθεια вместе и употребляет в III 2, 16 δίχα тарαχῆς в том же значении, что и в III 1, 8 δίχα πάθους. В II 23, 44 он говорит πενθεῖν φθонеῖν, ἀπλῶς тарάσσεσθαι там, где еще древняя Стоя едва ли употребила бы πάσχειν, но скорее некое описание вроде ἐν πάθει γίνεσθαι (ср. Ench. I, 3 тарαχθήσῃ; III 11, 2, IV 5, 27). Слово πάθος технически употребляется у Эпиктета лишь в связи с тройственным разделением душевных функций, напр., III 2, 3, а также в более общем смысле, напр., II 9, 20, ср. I 18, 1 (I 28, 3): ἀρχὴ τοῦ συγκαταθέσθαι τὸ παθεῖν ὅτι ὑπάρχει.

εὐστάθεια (у Эпикура fr. 68 о телесном здоровье) напр. II 5, 9 и зачастую как предварительное условие наряду с ἀπάθεια εὖροια ἐλευθερία (напр. fr. 4). Зеноновское εὖροια напр., I 4, 3. 5, IV 4, 4. 5. 39. ἀπάθεια ἀλυπία ἀφοβία ἀταραξία, ἀπλῶς ἐλευθερία IV 3, 7.

будь всегда готов сказать: мне нет до тебя дела!»¹ (Ench. 1, 5). Это «мне нет до тебя дела» по существу есть волшебное заклинание, превращающее даже смерть в детскую страшилку и закрывающее доступ в наше внутреннее всем превратностям жизни, равно как и ее соблазнам.

От «разделения вещей» зависит наш общий жизненный уклад. Именно поэтому в учении Эпиктета оно вытесняет собой все остальное. Эпиктет не только избегает затертых долгим употреблением школьных выражений, но и вообще едва упоминает о множестве вещей, прежде занимавших серьезное место в стоической этике². Несущественной у него становится относительная оценка «природосообразных вещей». О том же, что аффекты являются наиболее опасными врагами душевного мира и нравственных поступков, он утверждает при любой возможности. Правда, об их существовании он вообще не говорит. Однажды мимоходом он замечает, что Медея³ убивает своих детей потому, что считает полезной свою месть Ясону, и здесь мы можем видеть, что он хорошо знаком с дебатами, ведущимися на эту тему в его школе.

¹ οὐδὲν πρὸς ἐμέ Ench. I, 5, I 29, 7. 24. Волшебный жезл Гермеса III 20, 12. Смерть как μορτολόκειον (в духе Платона) II 1, 15. Духовную сосредоточенность на существенном Эпиктет время от времени обозначает как ἐπιστρέφειν, ἐπιστροφῶς ἔχειν (напр., IV 1, 81); Бенц (Benz), Todesproblem 79.

² Так, напр., ὁμολογουμένῳ τῇ φύσει встречается лишь в III 1, 25 в качестве пояснения λογικῶς. «Лишь если смотреть на человека отдельно, жизнь и здоровье для него κατὰ φύσιν, во взаимосвязи же космоса — нет». II 5, 25.

³ Медея I 28, 7, ср. II 17, 19 (по Эврипиду как у *Χρυσίππῃ* SVF. III 473; также в IV 1, 147 он намекает на упомянутую там слабость Менелая по отношению к Елене). τὸ δόγμα ταρασσεῖ II 16, 22, I 19, 8, III 3, 18. γένεσις πάθους θέλειν καὶ γενέσθαι I 27, 10, ср. III 2, 3 и другие места, где речь идет о топе περὶ τὰς ὁρέξεις. Разделение ἴδια и ἀλλότρια, напр., IV 1, 81 ff., ср. IV 6, 8. 9. στενάζειν и συνεπιστενάζειν разрешено, однако не ἔσθαι I 18, 19; Ench. 16 (Панэций!). По отношению к заблуждающимся ближним Эпиктет рекомендует скорее сострадание, нежели гнев, хотя он знает, что это не согласуется с мнением школы, I 28, 9 (εἴτερ ἄρα!), I 18, 3.

Однако, в противоположность Посидонию, он решает вопрос в пользу интеллектуализма Хрисиппа. Но для практической этики довольно понимания того, что лишь ложное ценностное суждение о внешних вещах и вызываемое им извращенное желание вызывают аффект, и что разделение на свое и чужое защищает нас от страха, горя и страстных влечений.

Равным образом и о «добродетели бедных, о которой так много говорят», он упоминает относительно редко¹, сколь бы фундаментальной ни была мысль о том, что достоинство человека, так же как лошади или собаки, следует искать лишь в его истинной сущности, то есть в разуме. Из отдельных добродетелей наиболее важной является для него возвышенный образ мысли, мегалопсихия², которая у него, как и у Панэция, выступает на передний план, считаясь даже более важной, нежели храбрость, поскольку именно благодаря ей человек возвышается над всем земным.

В качестве истинного душевного настроения добродетель также и для Эпиктета есть «знание о том, как следует жить»³; знание же «о добром и злом», которое для Стои является фундаментом всякой нравственности, вытесняется у него другим понятием. Это понятие проайресиса.

В древней Стое употребление этого термина вообще не отмечается. В доксографии проайресис причисляется к разновидностям практического устремления и этимологически определяется как «выбор до выбора» (αἵρεσις πρὸ αἱρέσεως, SVF III 173), то есть как первичное, предварительное решение. Однако он имеет столь же мало значения как и другое понятие, которое стоики принимают во внимание и объясняют лишь ради полноты. Панэций, по всей видимости, пользовался этим словом, опираясь на Аристотеля, дабы обозначить спонтанное воление в противоположность навязанному [рассудком]. Однако лишь

¹ III 16, 7. — III 1, IV 5, 12 ff.

² Мегалопсихия (или мегалофросиния II 5) II 16, 41, I 9, 32; 12, 30 и часто рядом с ἀνδρεία.

³ ἐπιστήμη τοῦ βίου IV 1, 63. Материал о prohairesis у Бонхёффера I 118. 259, ср. Index II 263. Панэций у Цицерона, Off. I 29. 115, II 31.

Эпиктет наполнил его вполне определенным содержанием, сделав этот термин центральным понятием своей этики.

Для него проайресис также является «предварительным решением», однако само понятие относится не к единичному случаю, но имеет принципиальный характер¹. Ибо правильное отдельное решение зависит от правильного применения понятий о добром и дурном; а поскольку эти понятия, развиваясь у нас естественно, тем не менее нуждаются в прояснении и анализе посредством логоса, необходимо ясное, разумное принципиальное предварительное решение о том, что мы должны рассматривать как благое и полезное для нас, а что — нет. Именно такое предварительное решение и есть проайресис. Оно есть предпосылка для любого отдельного решения, не в качестве единовременного акта, но в качестве твердой духовной позиции, из которой проистекают все наши практические поступки². На

¹ О стоическом учении о нравственных понятиях и prolepseis Grundfragen 82 ff. У Эпиктета φυσικαὶ προλήψεις I 22, 9, ἐννοίας φυσικὰς καὶ προλήψεις II 17, 7, ἔμφυτος ἐννοία II 11, 3, однако всецело в духе Хрисиппа, в противоположность ἐννοιαὶ ἕκ τινος τεχνικῆς παραλήψεως διδασκόμεναι, не есть врожденная идея. Неверно Бонхёффер I 187 ff. и (Барт-) Гёдекемейер ((Bart-)G deckemeyer) 197. Hauptstellen I 22, II 17 (πῶς ἐφαρμοστέον τ. προλήψεις τοῖς ἐπὶ μέρους; последнее часто терминологически, ср. Шенкль 670). Расчленять = διαρθροῦν как у Хрисиппа II 17, 7. 10. 13. Поскольку prolepseis находят свое языковое выражение в ὀνόματα, Эпиктет с Антисфеном может обозначить их разъяснение как ἀρχὴ τ. παιδεύσεως (I 17, 12, ср. II 17, 13 и особенно II 10); однако одно, конечно же, не идентично другому.

² Относительно проайресис (Index Шенкля) особенно II 10, а также I 17, 26; в III 23, 5 Эпиктет в духе Панэция утверждает, что человек, с одной стороны, должен относить всю свою деятельность ко всеобщей человеческой природе, а с другой, ἰδίᾳ πρὸς τὸ ἐπιτήδευμα ἐκάστου καὶ τὴν προαίρεσιν, т. е. к единожды принятому решению о жизненном призвании. В этом про-, следовательно, Эпиктет, так же как и доксография, ощущал временной момент, однако сюда могло примешиваться также и сравнительное «предпочтение» (II 23, 43).

προαίρεσις καὶ χρήσις τ. φαντασιῶν III 22, 103, I 30, 4. Иногда προαίρεσις οἷα δεῖ IV 5, 32, I 18, 8), а иногда χρήσις τ. φαντασιῶν οἷα δεῖ (I 12, 34; 20,

нем зиждется правильное «использование представлений», а поскольку оно предполагает теоретическое познание, оба понятия у Эпиктета зачастую связываются и могут даже замещать друг друга. Проайресис также теснейшим образом связан с великим диайресисом — разделением вещей, которое, согласно Эпиктету, представляет собой основу образа жизни. Ибо правильный проайресис заключается именно в том, что мы ограничиваем свои желания и устремления теми вещами, которые состоят в нашей власти, и отказываемся от внешних вещей. Тем самым проайресис может превратиться чуть ли не в обозначение внутреннего человека, сосредоточивающегося на самом себе¹. «Ты не плоть и волосы, но проайресис. Если прекрасен он, прекрасен будешь и ты сам», — восклицает Эпиктет, обращаясь к юноше, придающему слишком большое значение своей внешности (III 1, 40). Именно проайресис делает нас свободными. Ибо если он ограничивается нашим собственным действием, ему никто не может воспрепятствовать: ни цезарь, ни Бог.

Проайресис есть решающий фактор в нашей жизни. Ибо мало того, что тело и чувства являются его слугами, но он также полагает цель и меру всем духовным навыкам и искусствам, ибо он один обладает мерилом ценности и способен судить, когда и как мы можем с пользой применить наши способности, и лишь он один через правильное использование внешних вещей производит благо². Сами по себе внешние вещи суть лишь материал

5. 15; IV 6, 34) становится единственным, что состоит в нашей власти, и обозначается как οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ. προαίρεσις и τὰ ἐφ' ἡμῖν I 22, 10; 25, 4. Отсюда προαιρετικά и ἀπροαίρετα I 4, 1. 2 и часто = τὰ ἐφ' ἡμῖν и τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν *Ench.* 1, 5.

¹ Ср. IV 5, 11. 23. — I 1, 23; 18, 17; II 23, 19; III 3, 10.

² II 23. οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ προαίρεσις ποιά ... τί οὖν τὰ ἐκτός; ὅλαι τῇ προαιρέσει I 29, 1, ср. I 4, 20, IV 5, 6, II 5, 1 (αἱ ὅλαι ἀδιάφορα, ἡ δὲ χρῆσις αὐτῶν οὐκ ἀδιάφορος), Index Шенкля s. ὅλη. Личным оборотом ἴδιον ἡγεμονικόν обозначается как hyle для καλὸς καγαθός III 3, 1. Ο κατὰ φύσιν ἔχουσα и т. д. см. Index Шенкля s. προαίρεσις. Далее II 1, 4, II 8 (τίς οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ;), III 3, IV 5, 32 (εἰ δ' οἷα δεῖ προαίρεσις, τοῦτο μόνον ἀγαθόν ἐστίν, ср. IV 12, 7, II 23, 19 (κακία μόνη αὕτη γίνεται ἢ ἀρετὴ μόνη).

для действия, а «материалы безразличны, употребление же их — нет». Лишь в проайресисе заключено поэтому благо человека, и если краеугольным камнем стоической этики был постулат о том, что лишь нравственное есть благо, то Эпиктет, исходя из своего созерцательного мышления поставил вместо нравственного правильный проайресис, который «соответствует природе человека», «такого, каким он должен быть» (κατὰ φύσιν ἔχουσα или οἷα δεῖ). Он есть духовный основополагающий настрой нравственной личности, ее *agete* и потому источник эвдемонии.

Таким образом, проайресис вытесняет у Эпиктета «знание о хорошем и плохом» с его этической ключевой позиции. Нравственное решение человека для него более важно, нежели обладание знанием. Бесспорно, это решающий шаг на пути к тому, чтобы признать волю определяющим фактором в человеческой жизни. Однако сам Эпиктет не помышляет о том, чтобы отвергнуть интеллектуализм Хрисиппа. Его Медея следует своей страсти также лишь потому, что она пребывает в заблуждении относительно истинного блага¹. И у него также аффект вызывается именно суждением. Бесчисленное количество раз он повторяет постулат: «Не сами вещи возбуждают нас и определяют наши действия, но суждение, “догма”², благодаря которой мы субъективно придаем или не придаем им ценность». Именно благодаря догме мы трепещем перед тираном, которого не боится ребенок. Догма о том, что изгнание есть зло, заставила Полинейка начать братоубийственную войну. От наших ценностных суждений зависит наша эвдемония, наши действия и наша ценность в глазах ближних. Однако и проайресис Эпиктет определенно обозначает как догму. Он есть общее, принципиальное суждение о ценности вещей. Конечно, он с необходимостью воплощается в желания

¹ Медея I 28, 7.

² Догма: III 9 (2 παντὶ αἴτιον τοῦ πράσσειν τὸ δόγμα), II 16, 24, IV 7, 1 ff., 5, 29 (Этеокл и Полинейк, зато I 28, 12 χρήσις τ. φαντασιῶν), I 11, 33; 19, 8; Ench. 5 (ср. II 1, 13 ff.: смерть как μορμολύκειον). Догма решает относительно ценности деяния и человека: IV 8, 3; Ench. 45; III 12, 12. Украшать приходится ἐκεῖνο ὃ πεφύκαμε, τὸν λόγον, τὰ δόγματα, τὰς ἐνεργείας IV 11, 33. Prohairesis как догма I 17, 26.

и в практические устремления и содержит в себе решимость к определенному образу жизни. Но вместе с тем он остается актом интеллекта, и «воление» лишь вторичным образом вызывается представлением цели, которую указывает нам наше рассудочное решение¹. Таким образом, неверно переводить слово «проайре-сис» попросту как «воля». Однако этот термин отличен и от *voluntas* Сенеки. Этика Эпиктета не волюнтаристична. Она представляет собой дальнейшее развитие сократического основопо-ложного воззрения.

Чаше всего самостоятельное значение воли приходит на ум Эпиктету, когда он как воспитатель обращается с увещанием к своим слушателям. «Нужно лишь употребить волю, и дело сделано», — восклицает он, обращаясь к малодушному (IV 9, 16). Но если Сенека мог сказать: «*Quid tibi opus est, ut bonus sis? velle*», — то Эпиктет с определенностью констатирует: «Недостаточно одной воли, чтобы стать совершенным. В искусстве жизни нужно и кое-чему научиться» (II 14, 10); и самовоспитание, которое и для него представляет собой первоочередную нравственную задачу, носит у него гораздо более интеллектуальный характер.

Начало философии состоит в том, чтобы освободиться от высокомерного самодовольства, обратить внимание на разлад и спор в вульгарных представлениях о добром и полезном и

¹ Неверно (*Барт-Гёдекемейер* S. 198. Об этом GGA. 1942, S. 68. При перечислении трех философских топов Эпиктет часто называет также ἐπιβολή и πρόθεσις, однако предполагает эти понятия в качестве известных, не дает им объяснения и даже не говорит, к какому топу они относятся. Они родственны ὁρμαί, однако имеют преимущественно интеллектуальное звучание. В II 17, 29. 33 ἐπιβολή есть духовный настрой, ожидание и тенденция, с которой приступают к выполнению жизненной задачи, такой как философия, ср. речь *Εφρατα* IV 8, 19. ἐπιβολαὶ ἀνομιολογοῦμεναι II 14, 22 (ср. II 24, 14) следует, согласно *Хрисиппу*, SVF. III 471 а объяснять как противоречивые суждения (*Zenon und Chrysipp* 204). πρόθεσις есть намерение, о котором можно забыть (II 23, 37) и которое можно изменить (*Ench.* 51, 1). Ср. *М. Аврелий* IV 51 (принцип жизни). Время от времени сюда добавляется еще и *παρασκευή*, духовная подготовка к практическому действию IV 11, 6, III 22, 43. Относительно целого *Бонхёффер* I 257 ff.

осознать необходимость занятия личной позиции в этом жизненно важном вопросе¹. Затем твердую точку зрения дает нам двухчастное разделение сущего и осознание того, что мы можем исполнить свое предназначение лишь в том случае, если ищем блага в себе самих, а не во внешних вещах, которые не в нашей власти. Эта краеугольная истина должна быть очевидна всем. Ибо всякий человек от природы создан для истинного и благого. Это настолько несокрушимое убеждение Эпиктета, что проблемы скверной природной предрасположенности или дурной наследственности для него вообще не существуют². Гораздо труднее на основании этого знания прийти к твердому проайресису, находящему свое выражение во всем нашем образе жизни как устойчивый духовный склад.

Поэтому Эпиктет, как и Сенека, делает упор на постоянном самовоспитании и непрестанном самонаблюдении³. Прямо указывая на пифагорейцев, он рекомендует усвоить их регулярную самопроверку и считает даже, что ее следует проводить не только в тихие вечерние часы, но и вообще после всякого предпринятого действия. Он также ценит уединенное размышление и предостерегает от скверного окружения. Он не устает повторять,

¹ II 11 τίς ἀρχὴ φιλοσοφίας; при этом § 6. 8 ἀποβαλεῖν οἴησιν как в II 17, 1. 39, III 23, 16, ср. I 26, 15 (в сократовском духе!). Различие этических воззрений у разных народов I 22, 4, ср. I 11, 12, II 11, 15. προκοπή I 4 ff. Ценность сократовской эленктики II 14; 26, 4; III 21, 19; 23, 33.

² III 3, 2, I 28, 1 ff. (со ссылкой на Платона πᾶσα ψυχὴ ἄκουσα στέρεται τῆς ἀληθείας как в II 22, 36), IV 5, 30, I 27, 12. Больше у Бонхёффера II 128 ff. Поэтому также полемика против Посидония не такая, как у Музония. Также ему знакома Хрисиппова диастрофа посредством πιθανότης τ. φαντασιῶν I 27, 3 ff., II 22, 6, III 12, 14, и κατήχησις τ. πολλῶν (мыслится с ἔθος I 27, 5, ср. III 16).

³ IV 12 (προσοχή), III 22, 104. Пифагорейцы: IV 6, 32 ff., III 10, 2. Далее III (13 ἐρημία), III 16 (συμπεριφορά), I 4 (προκοπή). — Практическая аскеза: III 13, 21; 14, 4. — От нее он отличает теоретическую μελέτη (II 9, 13), однако не следует последней строго. Бонхёффер II 147. 151 с прим. 14. 16. Контекст, относящийся к fr. 10 а, нам, к сожалению, не известен. Об аскезе в частности III 12; 3, 14; 24, 108; IV 1, 111; I 18, 18; Ench. 12. 51. ἔθος II 9, 13 ff., III 12. Цель — верная догма fr. 16, IV 12.

что необходимо постоянное упражнение, если мы хотим достичь нравственного успеха. Для этой цели можно заняться (однако отнюдь не ради внешнего эффекта!) практической аскезой: например, некоторое время ограничивать себя в пище и избегать употребления вина. Однако самое существенное — это духовное самовоспитание. Конечно, для него недостаточно теоретически представлять в своем уме заученные постулаты и перерабатывать их внутри себя сообразно с разумом: необходимо упражняться в их практическом применении перед лицом любых влекущих представлений (в частности таких, которые в нашем положении являются наиболее опасными для нас), восходя при этом от легкого к трудному. Ибо велика власть привычки. Но последняя для Эпиктета в свою очередь приводит к укреплению практического разума, научая человека проводить разделение между «своим» и «чужим». Ибо наши действия определяются именно ценностным суждением о вещах, и даже в самовоспитании истинная задача заключается в усвоении правильной догмы, из которой сами собой проистекают правильное желание и правильное устремление.

Несмотря на высокую оценку проайресиса, воля в мышлении Эпиктета так и не заняла существенного места. Напротив, в его интеллектуализм неожиданно проникает чувственный момент. Когда Эпиктет хочет изобразить нравственное совершенство, он в первую очередь, а чаще всего даже и единственно, упоминает два качества: *aidos* и *pistis*¹. *Aidos* еще для древней Стои

¹ *Aidos*: SVF. III 431. 432. *Музоний*: fr. XXX. *Эпиктет* fr. 14 δέδωκέ μοι ἡ φύσις αἰδῶ καὶ πολλὰ ἐρυθρίῳ, ὅταν τι ὑπολάβω αἰσχρὸν λέγειν, против Эпикура как в III 22, 14. Особые требования к женщине *Ench.* 40, о прелюбодеянии II 10, 18; 4, 2; I 22, 23. Как εὐλάβεια II 1, 11.

Pistis: II 4, 1 ὁ ἄνθρωπος πρὸς πίστιν γέγονεν καὶ τοῦτο ὁ ἀνατρέπων ἀνατρέπει τὸ ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου, II 10, 22. 23 οὐδὲν ἔχομεν αἰδήμον φύσει ... οὐκ ἔχομεν φύσει τι πιστόν ... φύσει ὠφελητικόν κτλ.; влияние *fides*: верно еще у *Гейнце* (Heinze), *Geist des R. mercurius* 57. — αἰδῶς и πίστις весьма часто вместе, напр., *Ench.* 24 (как качества хорошего друга и гражданина), IV 13, I 28, 23, IV 5, 14 и *Index* Шенкля 506. Вместе они составляют нравственную личность IV 1, 161 (Сократ). *Aidos* у греков: *Hell. Mensch* 311 f.

представлял собой разумное душевное движение — боязнь справедливого укора. Панэций ценил его как естественное принятие в расчет этического и эстетического восприятия ближних. От Музония Эпиктет мог услышать, что от упрека со стороны мы лучше всего защищены, если испытываем нравственную боязнь перед самими собой. Для Эпиктета айдос становится основополагающим нравственным чувством, которое дано нам от природы, благодаря которому человек — и только он один — непроизвольно краснеет, если он говорит или слышит нечто непристойное, и которое предостерегает его от любой нравственной оплошности, защищая от нее лучше, нежели пребывание в окружении четырех стен своего дома — самый надежный аргумент против утверждения Эпикура о том, что от природы не существует ничего постыдного. Айдос есть благоговение перед собственным человеческим достоинством как неприкосновенной святыней.

Если айдос касается преимущественно внутренней жизни человека, то область пистис есть отношение к ближним. Она также коренится в чувстве, а именно в стремлении человека к общению, однако практически представляет собой нравственное совершенство последнего и обозначает надежность в исполнении обязанностей, которая доверяет другим и требует доверия к себе, представляя собой основу любой социальной деятельности. Если айдос берет свое начало из древнего эллинского восприятия, то для пистис очевидным будет влияние римского *fides*.

Сами айдос и пистис немыслимы для Эпиктета без правильного интеллектуального настроя, без верного «разделения сущего». Каким образом они относятся к нему психологически, нам опять-таки не известно; однако безусловно, что они коренятся для него в тех чувствах, что даны нам от рождения в человеческой природе и оказывают свое действие еще до всякого теоретического познания.

Айдос и пистис дополняют друг друга, лишь в своем соединении образуя нравственное совершенство. Ибо сосредоточенность на внутренней жизни отнюдь не означает для Эпиктета обесценивания внешней деятельности. Наравне с желаниями, направленными на наше внутреннее, к природе души

принадлежат также и практические стремления, побуждающие нас к исполнению наших обязанностей, катеконов¹.

Ближайшую сферу этих катеконов образует наше тело. Воззрение, согласно коему человек есть единое существо, состоящее из тела и души, у Эпиктета, несмотря на его принципиальный монизм, уступило место резко дуалистической антитезе. Тело для него также относится к тем вещам, «которые нас не касаются», и — дабы указать своим учащимся на единственно необходимое — он говорит об этом «бренном образе» в самых презренных выражениях². Однако это жалкое тело необходимо для нашего существования; более того, сама природа вложила в нас любовь к нему. Поэтому природосообразно и является нашей обязанностью давать ему пищу и ухаживать за ним; «а когда я был еще юн, оно требовало от меня и кое-чего еще» (fr. 23). Монашеская аскеза незнакома Эпиктету. Конечно, он предостерегает не только от того, чтобы наряжаться на женский манер, или в угоду моде отказываться от украшения мужа — бороды, но и от того, чтобы в ущерб душе чересчур много заниматься спортом. Однако, по его разумению, такое же непонимание человеческой природы выказывают киники, когда намеренно запускают свое тело. Здесь раб Эпиктет демонстрирует такое же восприятие, как и (в остальном игнорируемый им) аристократ Панэций. Разница лишь в том, что выражается он несколько резче: «Тот, кто не моется хорошенько и не полощет каждое утро свои зубы, тот свинья и ставит

¹ III 2, 2. 4, II 17, 31, ср. все иные места о трех топах философии. Отношение *aidos* и *pistis* к ним показывает I 3, 4 ὅσοι πρὸς πίστιν οἴονται καὶ πρὸς αἰδῶ καὶ πρὸς ἀσφάλειαν τῆς χρήσεως τῶν φαντασιῶν.

² τὸ σῶμάτιον πηλὸς κομπῶς πεφυραμένος I 1, 11, ср. IV 11, 27; 1, 100, νεκρὸς I 19, 9, III 22, 41, ψυχάριον εἰ βσάξον νεκρόν fr. 26, ср. III 10, 15 и (τὸ σῶμάτιον οὐδὲν πρὸς ἐμέ) III 22, 21. Уход за телом: I 16, 9 ff. (Барт), Ench. 41 и особенно IV 11 (в частности § 11 и 27, а также 19 ff.: даже Диоген и Сократ отнюдь не запускали свою внешность), fr. 23. Ученик, уделяющий своей внешности чрезмерно большое внимание, все же милее ему, чем неряха и грязнуля — IV 11, 25, III 1. Естественно, что чистоплотность души стоит значительно выше, III 1, 42. Поведение в обществе: Ench. 33.

себя ниже собак и лошадей, соблюдающих свое тело в чистоте». Чистоплотность (и в этом он тоже следует Панэцию) вменяется нам в обязанность не только нашим собственным человеческим достоинством, но и оглядкой на мнение наших ближних. Однако, не останавливаясь на этом, Эпиктет дает также предписания относительно общественных приличий и о том, как следует вести себя в обществе, на званом обеде или в театре.

Будучи человеком глубоко оригинальным и своеобразным, он вполне солидарен с высокой оценкой, которую Панэций дает индивидуальной личности¹. Один вполне может как раб подавать своему господину ночной горшок, другой же лучше примет смерть, нежели совершит что-либо недостойное себя. Третий, может быть, ощущает в себе ту естественную силу, которая заставляет быка стать во главе стада, когда на него нападает лев. Такое следование этой своей сущности природосообразно и нравственно. «Придай своей личности характерный облик, который тебе следует хранить независимо от того, пребываешь ли ты в одиночестве, или среди других людей» и сообразуй с ним все свои поступки! (Ench. 33).

Собственной сферой наших обязанностей является общество. Эпиктет со всей возможной настоятельностью повторяет: «Не впадайте в заблуждение: всякое живое существо от природы ни к чему не прилежит более, чем к собственной пользе!» (II 22, 15). Однако природа устроила так, что разумное существо, человек, так же как и Бог, может достичь собственной выгоды лишь в том случае, если он одновременно служит общей пользе². Это не внешний закон: наряду с любовью к себе человеку свойственна и естественная склонность, *cikeiosis*, к ближним, которую даже эпикуреец, несмотря на свой теоретический эгоизм, не

¹ I 2 (πὼς ἂν τις σφῆζοι τὸ κατὰ πρόσωπον ἐν παντί, ср. § 7. 14. 28. 30), Ench. 37 (ἐὰν ὑπὲρ δυνάμιν ἀναλάβῃς τὸ πρόσωπον, по-панэциански!), Ench. 33 нач., I 25, 14 (σφῆζειν τὸ πρέπον как в IV 6, 26, ср. III 24, 46. 61, далее III 23, 4 κοινὴ — ἰδίᾳ ἀναφορά).

² I 19, 11–15; *Οἰκείωσις* III 24, 11. *Эпикур* I 23. *Олимпия* IV 4, 27. *κυνάρια* II 22, 9. В общем II 22, III 3, 5 ff., IV 5, 32, fr. 4–8. Сократ: III 24, 58 ff., IV 1, 162.

может отрицать. Эта склонность заставляет нас искать общества других людей — «Есть ли зрелище более приятное, чем видеть в Олимпии множество народа?» — и помогать им в меру своих сил. Правда, этой естественной любви к ближним угрожает ложная оценка внешних вещей, и как щенки мирно играют друг с другом, но тут же устраивают свару, стоит лишь бросить им кусок мяса, точно так же и у людей даже семейные узы разрываются в спорах об обладании вещами. Однако от этого нас бережет правильное отношение к вещам. Хоть оно и учит нас, что даже отец или брат не могут быть нам столь близки, как наша собственная нравственная личность (Сократ не позволил мысли о жене и детях удержать его от принятия смерти, как то предписывал ему его внутренний голос), однако оно с помощью осознания ничтожности внешних вещей убирает с нашего пути любое яблоко раздора, освобождая дорогу для истинной любви и дружбы.

Поэтому и Эпиктет считает лишним для себя подробно говорить об отдельных обязанностях¹. Кто имеет верный общий настрой, тот во всех отношениях, в которые его ставит жизнь, будет делать верный выбор и даже глупости ближних не позволит ввести себя в заблуждение. «Если твой отец плох, или твоя жена сварлива, то это их дело. Ты же должен исполнять то, что тебе пристало как сыну или супругу». Служить благу других есть даже более высокая обязанность, чем забота о собственной душе. «Что касается меня, то я желаю, чтобы когда смерть настигнет меня, я был занят свершением чего-то человеческого, общепольного, благородного. Если же это невозможно, то пусть хотя бы мое внутреннее остается чистым» (IV 10, 12).

Наше самое тесное окружение образует семья. Брак безусловно необходимо почитать как святыню², полового общения до брака следует по возможности избегать, или, во всяком случае, практиковать в дозволенных законом границах. Прелюбодеяние

¹ καθήκον = τὰς σχέσεις τηρεῖν τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἱόν κτλ. III 2, 4, ср. IV 6, 26 (τὸ πρέπον σφίζειν) и Index Шенкля s. σχέσις. IV 5, 4. 31; III 3, 5 ff.; 11, 5 и особенно Ench. 30 с параллельными местами Шенкля.

² Ench. 33, 8, II 4, I 28, 23.

является грехом не только против общественного долга, но и против собственного нравственного чувства.

Брак и рождение детей, равно как и справление тех или иных обычных служебных должностей тем, кто имеет на это право, относится к числу гражданских обязанностей. То, что человеку надлежит исполнять также и их, для Эпиктета разумеется само собой¹. Однако, конечно, у него нет того гражданского умонастроения, которое было свойственно Панэцию. Как воспитатель, он рассматривает должностную карьеру прежде всего с той точки зрения, что для молодого человека она должна быть целью его политического честолюбия; и он настоятельно подчеркивает, что хоть и следует воздавать кесарю кесарево, но при этом не должно забывать отдать Богу Богово. Насилие над совестью противоречит природе и божественному порядку. Однако и во внешнем отношении государственная власть имеет свои границы. Сократ предпочел пожертвовать своей жизнью, нежели исполнить несправедливый приказ властей. При этом Эпиктет энергично защищается против возможного упрека в том, что он пытается воспитывать плохих граждан. Именно тот, кто понял, что внешние вещи не суть главное, будет наиболее бескорыстно и верно исполнять свой долг по отношению к обществу.

На место гражданского умонастроения для сына эпохи цезарей приходит человечность², которая, как и у Сенеки, выступает не как общее раскрытие человеческой природы, но как филантропия. Человек, в противоположность дикому животному, по природе своей есть мягкое, созданное для взаимной любви существо, которое и пороки ближнего понимает как простые заблуждения, прощает их ему и, насколько это в его силах, пытается ему помочь. Нас не слишком удивляет, когда Эпиктет особенно

¹ Гражданские обязанности напр. II 23, 38. Должности IV 10, 21. Позиция по отношению к государству IV 7, особенно 33 ff., I 29, 9 ff., I 30. Гражданин космоса I 9, 1, II 10, 3.

² λέγομεν ἥμερον εἶναι τοῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν (согласно Платону, Soph. 222 b) καὶ φιλᾶλλον καὶ πιστὴν IV 1, 126; 5, 10, 17; fr. 25, ἥμερον ζῶν καὶ κοινοῦνικόν II 10, 14, IV 5, 17, ἀνεκτικὸν ἀλλήλων II 10, 23; 22, 36 (объяснено посредством συγγνωμονικὸς ὡς πρὸς ἀγνοοῦντα), IV 5, 17. Рабы I 13.

подчеркивает, что также и рабы являются нашими братьями, имеющими право на человеческое обхождение. Эпиктет — первый стоик, который из собственного опыта и всей своей жизнью исполняет постулат о равенстве всех людей. Конечно, деятельной любовью в христианском смысле его гуманность также не становится, ибо ведь бедность и внешняя нужда истинного человека «никак не касаются».

Братьями все люди являются¹, поскольку все они происходят от Бога и равным образом носят в своей груди божественную искру, потомка Божества, который лучше представляет божественную сущность, нежели какой бы то ни было мертвый памятник. Вся человеческая жизнь, равно как и все мировые события обретают для Эпиктета смысл лишь в силу того, что за ними он ощущает руку Божества. Ему известна традиционная схема, согласно которой философия сперва доказывает существование богов и Провидения, затем демонстрирует очевидность их благодати и, наконец, поощряет к подражанию Богу. Однако он наполняет ее собственным, личным восприятием.

Будучи стоиком, он исповедует веру в имманентного миру Бога, который, как дух, придает форму всем вещам в мире². Он сохраняет старое определение о том, что космос есть образование, состоящее из богов и людей, с той лишь разницей, что вместо богов он ставит Бога в единственном числе. Он говорит о «делах физиса» и приравнивает друг к другу божественный и естественный закон. Тем не менее, его религиозность носит совершенно новый, личный характер.

¹ ἀδελφός, ὃς ἔχει τὸν Δία πρόγονον ὥσπερ σύ I 13, 3; 19, 9; II 16, 44. Душа как ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ II 8, 11, ср. I 17, 27; 14, 6 (более ценно, нежели мертвое agalma); II 8, 18 ff. Теологическая схема (λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι) II 14, 11 ff., ср. *Сенека* ep. 95, 50.

² Бог как *nus* или *logos* II 8, 2. Определение космоса I 9, 4. ἔργα τῆς φύσεως I 16, 9; 29, 16. При экипирисисе Зевс возвращается в свое внутреннее III 13, 4. 7, ср. *Сенека* ep. 9, 16. Не имеет особого значения, если Эпиктет безо всяких сомнений однажды говорит о «богах» во множественном числе. πάντα θεῶν μετὰ καὶ δαιμόνων III 13, 15 есть намек на известное изречение Фалеса.

Непосредственно опираясь на Посидония, Эпиктет однажды (I 14) говорит, что космос представляет собой органическое единство, в котором всякое становление и рост происходит по единому божественному закону, все элементы состоят друг с другом в симпатическом отношении и, в частности, человеческая душа столь тесно срастается со всемирным Божеством, что способна постигать его сущность и дела¹. Однако цель, к которой он стремится, есть, не как у Посидония, наполняющая собою весь мир жизнь, а вездеприсутствие и всеведение Бога, которому известны наши самые потаенные мысли. Как и Посидоний, Эпиктет ощущает в своей груди божественного даймона, который, как наше истинное Я, как логос, направляет и охраняет наши дела, и это конкретное представление в нем настолько живо, что понятие совести всецело отходит на второй план. Но с последним понятием в его вероучении связывается новое отношение к самому Богу. Для Стои звучит совершенно непривычно, когда он заканчивает свое размышление следующим образом: «Поэтому, когда вы закрываете за собой двери и гасите внутри свет, никогда не говорите себе, что вы одни! Вы никогда не бываете одни, но здесь с вами Бог и ваш даймон. А разве им нужен свет, чтобы знать, что вы делаете?» Это слова человека, который думает лишь о спасении своей души и ощущает непосредственное присутствие своего Бога, которому он (именно потому, что он сам несет в себе божественную частицу) подотчетен в своих делах и мыслях.

Охотнее всего Эпиктет называет своего Бога Зевсом, и он требует, чтобы мы серьезно относились к вере в Отца богов и людей, который, по благодати своего существа, заботится о своих

¹ I 14 (ср. III 24, 9 ff.), ср. *Рейнгардт*, KuS. 116; *Тейлер*, Neuplaton. 99. Относительно I 14, 12 ἐπίτροπον ἐκάστω! παρέσθησεν τὸν ἐκάστου δαίμονα καὶ παρέδωκεν φυλάσσειν αὐτὸν αὐτὸν αὐτῷ ср. custos Сенеки (fr. 14); однако отсутствует приравнивание к conscientia (Hell. Mensch 344). Зато в II 8, 23 παρέδωκέ σοι σεαυτόν, ср. IV 12, 11 δεῖ ἀρέσκειν ... τῷ θεῷ καὶ μετ' ἐκεῖνον <ἐμοί> ἐμὲ ἐκεῖνος κτλ. (такое дополнение следует внести после IV 8, 17, где Ефрат говорит: ἐποιοῦν ... πάντα ἑμαυτῷ καὶ θεῷ). Мы подотчетны лишь Богу, а отнюдь не земным правителям: III 22, 56, IV 7, 19 ff. Ср. II 8.

детях¹. Однако и там, где он говорит о «Бог», этот последний носит вполне личные черты. Эпиктет не отказывается от пантеизма, однако вывод о том, что Бог присутствует и в уличной грязи, шел бы вразрез с его восприятием.

По своей благости Бог сотворил нынешний мир и все, что его наполняет². Ему мы, люди, обязаны своим физическим и духовным существованием. Он дал нам глаза и уши, все наше тело и все, что необходимо для его пропитания и потребностей. Правда, возможно, что в телесном отношении он гораздо лучше оснастил некоторых животных. Однако безумие, если на этом основании эпикурейцы начинают ставить под сомнение Провидение! Ведь тем самым человек лишь освобождается от заботы о животных, тогда как в своем логосе он обладает силой властвовать над ними и использовать их. Вместе с логосом Бог дал нам единственное истинное благо — внутреннюю свободу, которую мы в полной мере осознаем именно тогда, когда рассматриваем ее как дар Провидения. Ибо Бог не был бы благим отцом, если бы не дал нам того блага, на котором зиждется его собственное блаженство, и не сделал ту часть своего существа, которую вложил в нас, свободной от всякого принуждения.

Для Эпиктета вера в Провидение утрачивает всякий смысл, если допустить мысль, что забота и попечение Бога не простираются на отдельного человека³. Это не означает, что он заботится о нашем внешнем благополучии, до которого ведь нам «нет дела». Однако всякий человек должен ощущать, что своим высшим благом он лично обязан Богу. Конечно, лишь наше внутреннее недоступно для принуждения. Тело Бог не мог сделать свободным, так как для его создания ему требовалась материя, с которой неизбежно связывались несовершенство и бренность.

¹ I 3; 13, 3; 9, 6; III 24, 15 ff.

² I 12, 16, II 23, 2 ff. Сравнение с животными: I 16. Свобода: I 17, 27, III 3, 10, IV 1, 90, fr. 4.

³ I 12, 6. Несвобода тела: I 1, 8 ff., IV 1, 100, III 22, 40. «ἀλλ' αἱ μύξαι μου ῥέουσιν» I 6, 30, II 16, 13, IV 11, 9. Ср. I 24; 29, 33 ff. (46 ὡς μάρτυς ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκλήμενος, ср. III 24, 113; 26, 28), далее III 22, 57; 20, 9 ff.; 24, 113 (γυμνάζει), I 6, 32 ff. (Геракл).

Тогда приходит придира-брюзга и начинает хныкать: «У меня течет из носа!» «Дружище, но ведь Бог дал нам руки, чтобы мы могли высморкаться!», и Бог вообще дал нам силы, чтобы мы могли преодолевать действительные препятствия. Кто осознает эту силу, будет даже рад, если Бог поставит перед ним трудные задачи, давая ему возможность упражнения, чтобы использовать его как свидетеля или пример для других. Не будь Гидры, не было бы и Геракла. Теодицея не представляет собой для Эпиктета проблемы. «Как никто не ставит перед собой цели, чтобы стрелять мимо цели, так и от природы в мире нет зла» (Ench. 27).

Кто обрел верное отношение к вещам, «своим» и «чужим», никогда не забудет, что Бог дал ему внутри его самого неотъемлемое благо, и будет с благодарностью принимать все, что исходит из руки Божией: не только насущный хлеб, но и те трудности, что встречаются ему в мире¹. Стоя с давних пор учила верить в судьбу и жить в согласии с ней. У Эпиктета слово «геймармене» в написании Арриана вообще не встречается. Однако с тем большей настойчивостью на ее месте выступает милостивая воля Бога, которой мы должны безоговорочно предаться: не потому, что борьба с ней бессмысленна, но потому, что Бог как добрый отец может желать лишь нашего блага и гораздо лучше нас самих знает, что нам полезно. С такой верой мы будем с благодарностью принимать из руки Божией все, что нам необходимо для жизни, и даже в мелочах, даже в еде и питье будем думать о том, чтобы наше деяние было угодно Богу. Мы будем также и в тех трудностях, которые случатся с нами, усматривать божественную волю, будем с радостью трудиться на том посту, который он

¹ I 12 (π. εὐαρεστήσεως). 13 (πῶς ἕκαστά ἐστι ποιεῖν ἀρεστῶς θεοῖς). II 23, 5 f. Стихи Клеанфа Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ как изречение, подлежащее запоминанию Ench. 53 (с параллельными местами). Однако εἰμαρται лишь мимоходом II 17, 30, καθεῖμαρται II 6, 10. Напротив, ἐπεσθαι θεῷ постоянно, ср. особенно I 12; IV 1, 90–110; 7, 12 ff.; I 4, 18 ff.; II 16, 28. 42; fr. 3. 8 и в частности Ench. 31, 1. Против бессмысленного θεωμαχεῖν III 24, 21, IV 1, 101, против малодушного πόθεν πάγω; I 9, 8, III 26. Жизнь как στρατεία, где Бог указывает каждому свой пост, III 24, 31, как драма, в которой он призывает нас исполнять свои роли, fr. 11, Ench. 17. ὁ δοὺς ἀφαιρεῖται IV 1, 101; 10, 16.

нам укажет, не будем чрезмерно заботиться о том, что нам есть, и не станем роптать, если он вновь отнимает у нас даже то самое любимое, что он нам подарил, если того требует закон природы.

Если же превратности жизни становятся слишком сильны, то дверь для нас остается открытой, и мы можем уйти из жизни, не в строптивом восстании против Бога, но в убеждении, что он сам дает нам знак к уходу, ибо природосообразная жизнь для нас более невозможна¹. Смерть же есть не что иное, как естественный конец отдельного существа, которое, согласно мировому порядку, распадается на свои элементы, дабы на его место могло прийти другое. В личное продолжение жизни за гробом Эпиктет не верит. Однако растворение во Вселенной есть для него возвращение домой, к Богу, которого жаждут многие из тех, кто воспринимает свое тело как оковы.

Добровольное подчинение Богу и его закону не ограничивает нашей автономии. Присяга², которую мы приносим этому властителю, означает лишь, что мы следуем нашему собственному даймону и нашей собственной природе³ и должны обрести наивысшее благо, которое стоит больше, чем все блага мира. Именно тот, кто подчиняется Богу, поистине свободен, именно он является господином всех вещей. Ибо столь часто неверно истолкованный постулат о том, что сильнейший должен

¹ Смерть как сообразное с законами природы новое распределение элементов III 13, 14. II 1, 17. 18. ἡ θύρα ἥνοικται постоянно (Index Шенкля s. θύρα). Сам Зевс открыл ее III 8, 6, однако ἐξαγωγή есть лишь εὐλογος и разрешен лишь если Зевс дает знак, III 24, 101; 26, 29; I 29, 28 f.; II 15, 5 ff. Бенц (Benz) S. 36 ff. 75 ff.

О том, что стремление прийти к Богу (I 9, 10 ff.) отнюдь не предполагает веры в продолжение индивидуальной жизни, свидетельствуют III 24, 92 ff.; 13, 13 ff.; IV 7, 15. 27. Ср. *Бонхёффер* I 65 f.; II 26 ff.

² Присяга I 14, 15. Apatheia как плод предания себя на волю Бога III 5, 7, ср. III 24, 43, IV 4, 32 и (ὁμογνώμωνῆσαι τῷ θεῷ καὶ μηκέτι μήτε θεὸν μήτ' ἄνθρωπον μέμφεσθαι как в Ench. 1, 3) II 19, 26. ἐλευθέρος εἰμι καὶ φίλος τοῦ θεοῦ, ἵν' ἐκὼν πείθωμαι αὐτῷ IV 3, 9; 1, 158; III 24, 117. τὸ κρείσσον περιγίνεται τοῦ χειρόνος I 29, 13. 19; III 17, 6; 22, 101.

³ IV 7, 20 ff. 30; II 16, 37; I 24, 20; 25, 7 ff. — *Panegyris* IV 1, 90—110 (особенно 104 ff.). Физическая работа III 26, 7.

властвовать, на самом деле означает, что наше внутреннее, наш проайресис возвышается надо всем внешним.

Лишь для религиозного взгляда совокупная жизнь обретает смысл и правоту. Тот, кто рассматривает ее с чисто человеческой точки зрения, неизбежно будет смотреть на нее как на пустячную детскую игру, в которой вместо орехов и смокв драка происходит за обладание деньгами и должностями. Для верующего любая деятельность, духовная так же как и физическая, становится служением, которое Бог указывает ему на благо целого. Жизнь же превращается для него в священную мистерию, в которой ему дано право принять активное участие.

При этом он будет непрестанно помнить о Боге¹. Он почтительно присоединится к тому культовому почитанию, которое народ оказывает своим отдельным богам, не побрезговав также и мантикой, несмотря на свое знание о том, что провидцы могут предсказать ему нечто лишь о внешнем течении [событий], и что Бог говорит скорее через Хрисиппа, нежели через каркающего ворона. От клятвы он, насколько это будет возможно, вообще воздержится. Наилучшее служение Богу есть внутренняя чистота и вера, всякое событие воспринимающая как дар Бога.

Если же большинство людей слепы в этом отношении, то не должен ли быть хотя бы один, кто возблагодарит Бога? «Что делать мне, немощному старцу, если не хвалить Бога? Если бы я был соловьем, я бы пел песню соловья, если бы был лебедем — пел бы песню лебедя. Но я человек, одаренный разумом, а потому мое призвание — хвалить Бога» (I 16 в конце).

Поэтому для Эпиктета его призвание воспитателя представляет собой таинство, священную задачу, ради которой его избрал сам Бог². Если бы собственное тело не являлось для него препятствием, он, возможно, следовал бы этому призванию и в иной

¹ Ench. 31. 32. 18, ср. II 7; I 6; 17, 20 ff.; II 16, 17. Критика поэтических мифов III 24, 18, веры в загробный мир III 13, 15. Аллегореза отсутствует.

² *δοστικὸν πρᾶγμα* III 21, 17; 1, 19 ff. 36. Возмущение осквернителям храма философии fr. 10, III 23. Идеализированный киник III 22, краткий повтор в IV 8, 30 ff.

форме. Ведь в его время вокруг было достаточно много людей, стремившихся принести спасение не только ограниченному кругу молодых людей, но всему человечеству. Правда, эти киники не шли дальше внешнего и отталкивали Эпиктета своей нечистоплотностью и скверными манерами. Однако за этой карикатурой Эпиктет угадал идеал, который мог повлечь его за собой. Абстрактная фигура мудреца значила для него немного, и своим слушателям он охотнее представлял образ мужа, который, будучи человеком из плоти и крови, здоровым телом и душой, в качестве *καλὸς καὶ ἀγαθός*, как он любит говорить вместе с Музонием, исполняет свою нравственную задачу. Если бы такой муж ощутил в себе призвание отказаться от семьи и имущества и не только нести человечеству благую весть о том, что человек, тем не менее, может быть счастлив, но и продемонстрировать это своим примером, — то это была бы божественная миссия, такая, какую на благо всего человечества и не только для своих современников, но и для отдаленных потомков, выполнили Диоген и Сократ.

Эпиктет не уходил из гражданской жизни и не думал о том, чтобы разыгрывать перед своими слушателями совершенного человека. Он ощущал всю тяжесть нравственной задачи и с тем большей страстностью призывал к напряжению всех сил для ее выполнения. «Покажите же мне хотя бы одного юношу, который не играет в игрушки! Покажите мне стойка, способного не только произносить стоические постулаты! Клянусь Богом, хотел бы я увидеть хотя бы одного стойка!»¹ Он был воспитателем милостью Божией, способным найти правильный тон с каждым:

σοφός технически лишь во fr. 9 (не вполне ἀπαθής), I 23, 3 (об эпикурейском мудреце!), нереально III 22, 67, IV 11, 24, иронично II 21, 11, III 13, 22, IV 1, 6. σοφία никогда. *καλὸς καὶ ἀγαθός* см. Index Шенкля.

¹ II 19, 20 ff.; 16, 17; 17, 29. О том, что Эпиктет как воспитатель постоянно держит перед своим взором человека в целом, свидетельствует его любимое изречение, принадлежащее ему одному. О человеке, который своим деянием отрицает *αἰδώς* и *πίστις*, он говорит: «Он теряет, разрушает в себе свою нравственную личность», ἀπόλλυσι (противоп. τηρεῖ, σφῆζει) τὸν αἰδήμονα, τὸν πιστόν I 28, 23, II 4, 2, III 7, 36, IV 1, 161. τ. ἄνθρωπον II 9, 3, τ. φιλόπατριν III 20, 5, ср. IV 3, 3 διασώσεις τὸ αὐτοῦ

с юным учащимся так же, как и с высшим чиновником из провинции, — умея взбудоражить их и захватить своими взятыми непосредственно из жизни и идущими от сердца словами. Его огненным духом проникнуты даже записи его лекций. Так что и сегодня еще они оказывают влияние, которого едва ли кто-либо сможет избежать.

Марк Аврелий

Хромой фригийский раб и повелитель мировой империи — какие разительные противоположности!¹ И, тем не менее, оба они нашли в стоической вере то, что было необходимо им как

πρόσωπον (т. προαίρεσιν IV 4, 23, а также IV 5, 11). Согласно Эпиктету, по всей видимости, также и *Порфирий*, Abst. I 44 ἀπώλεσε τὸν ἄνθρωπον.
¹ *Эпиктет* I 7, в ряду с Хрисиппом и Сократом VII 19. Соприкосновения с ним у *Брейтгаунта* (Breithaupt), De M. Aurelii Antonini commentariis, G ttingen 1913, S. 45 ff. Особенно важно: три душевных функции у *Эпиктета* XI 37, VIII 7 (XI 10). Отсюда также χρίσις (φαντασία) — ὁρμή — ὄρεξις VIII 28, IX 7, ср. VI 50. В остальном, однако, ὄρεξις лишь в V 34, VI 45, и в целом он, как и древняя Стоя, употребляет ὁρμή в общем смысле для обозначения стремления, так что термин включает в себя и ὄρεξις, особенно как показатель ζῶον (наряду с φαντασία) или в противоположность πρᾶξις. μεθ' ὑπεξαίρεσσεως ὁρμῶν IV 1, V 20, VI 50, VII 41, XI 37.

ἐλεύθερος ἔσο IV 3, 9. νοῦς ἀνεμπόδιστος, ἀκώλυτος VIII 7, V 34, VII 16, 4 и часто τὰ ἐνεργήματα τῆς διανοίας ἐπ' αὐτῇ (в противоположность σωματικαί или αἰσθητικαί πείσεις) VI 32, III 6, V 26, VI 51, VII 55, 4, IX 16. τοῖς κατ' ἀλήθειαν κακοῖς ἵνα μὴ περιπίπτῃ ὁ ἄνθρωπος, ἐπ' αὐτῷ τὸ πᾶν ἔθεστο II 11, 3. προαίρεσις лишь в прямой цитате из Эпиктета XI 36, напротив, часто προαιρετικός и ἀπροαίρετος, также αἰδώς и αἰδήμων (XII 4 αἰδεῖσθαι ἑαυτόν), наряду с этим также πίστις III 7, X 13 и (вместо Dike в цитате из Гесиода) V 33, ср. IX 42, 11.

Ο ἡδονή VIII 19. Специфическая природа и телос V 6. 15. 16, X 8, 6. ὑποκατακλινομένου τοῦ ἐν σοὶ θειοτέρου μέρους τῇ ἀτιμωτέρᾳ καὶ θνητῇ μοίρᾳ τῇ τοῦ σώματος (в духе Посидония) XI 19. τὸ ἔνδον .. εἰ δεῖ εἰπεῖν, νῆθρωπος X 38. ἐλευθερία μετὰ τοῦ τοῦ εὐμενῶς καὶ ἀπλῶς! καὶ ἐλευθέρως VIII 51, 3. Никто не может помешать в достижении телоса: III 12; V 10, 7; 16, 3. ὁμολογουμένως τῇ φύσει βιοῦν III 4, 7 (III 9).

нравственным и религиозным существам. Цезарь воспринял как благословение, что Рустик указал ему на Эпиктета, а о том, насколько лекции последнего захватили его, свидетельствует каждый листок его записей; и гораздо более весомым, нежели какое бы то ни было отдельное высказывание, является то влияние, которое Эпиктет оказал на все его понимание жизни.

Также и в глазах Марка Аврелия решающим фактом является то, что человек проводит четкую границу, отделяющую его внутреннее, его разумное Я, от внешнего мира, в том числе и от своего тела. Также и он убежден: каждому живому существу природой предписано свое собственное предназначение. Предназначение человека не может лежать в чувственном наслаждении: «Как может человек быть созданным для наслаждения? Может ли вынести такое твоя собственная мысль?» Это предназначение нельзя искать в теле, которое роднит нас с животными, но лишь в активной деятельности нашего истинного Я, в его спонтанных, соответствующих его разумной природе мышлении, устремлении и деятельности. Лишь развитие «истинного человека» может быть нашей целью. Каждый человек сам должен решать, хочет ли он следовать своей животной, или божественной части. Путь ему указывает *aidos*, нравственный инстинкт, врожденное чувство человеческого достоинства, не позволяющее ему осквернить демона в собственной груди, сделав его игрушкой манящих представлений, и указывающее ему задачу исполнения обязанностей по отношению к Богу и людям. С Эпиктетом Марк Аврелий един также и в убеждении, что нам прежде всего следует иметь ясность относительно того, что состоит в нашей власти, а что нет. Успех наших внешних действий зависит не только от нас, и забывающий об этом с неизбежностью будет совершать ошибки и испытывать душевные волнения. От этого нас защищает лишь сосредоточенность на спасении нашей души. Благодаря такой сосредоточенности мы возвышаемся над внешними вещами, обретаем душевный мир и эвдемонию. Ибо Провидение всецело вложило в руки человека определять свою внутреннюю жизнь. В своем внутреннем человек так же свободен, как Бог. Никто не может помешать ему в осуществлении собственной сущности, а стало быть, в достижении им своей жизненной цели.

Это общее и основоположное воззрение Эпиктета, которого придерживается и Цезарь. Однако из него он выводит для себя лично то, что ему необходимо в его положении и с его образом мыслей.

«Будь свободным человеком!» — убеждает также и Марк Аврелий. Однако если в «Я свободен!» Эпиктета нам всегда слышится: «Я никого не боюсь и ни одного человека не признаю господином над собой», — то эти слова в устах цезаря приобретают иное звучание. Над ним нет никого более могущественного. Но зато ему самому приходится остерегаться злоупотребления властью, и ему нельзя позволять совлечь себя с истинного пути ни тому сильному сопротивлению, с которым ему приходится сталкиваться, ни склонности к удовольствиям и удобству. Свобода для него есть независимость духа от всех внешних и внутренних влияний, направленных на то, чтобы помешать ему в выполнении трудной, возложенной на него Провидением, задачи. И именно эта задача выводит его за пределы идейного круга Эпиктета. Он также исполнял свои обязанности по отношению к ближним, а свое призвание воспитателя считал священным. Однако самым важным советом в практической жизни у него был такой: «Всегда помни о том, что можешь и не достичь внешнего успеха, дабы твой душевный мир не нарушался разочарованиями!» В свое время и ему самому приходилось выслушивать это поучение. Но при этом он не забывает и о другом: «Не в пассивном отношении, но в активном действии лежит благо и успех разумного существа, созданного для государственного сообщества» (IX 16), и он вновь и вновь напоминает себе самому, что именно на этом своем посту он обязан употребить все свои силы в позитивной работе на благо государства. «Неправ часто оказывается и тот, кто упускает возможность сделать что-либо, а не только тот, кто что-то делает» (IX 5).

К вещам, которые препятствуют нашему Я в исполнении его истинной задачи, относится также и тело — это мертвое образование из праха и костей, как М. Аврелий говорит вместе с Эпиктетом¹. Однако неожиданно то, что он не просто, по приме-

¹ σαρμάτιον (саркия) — πνευμάτιον (ψυχή, с όρμη и φαντασία как анимальная способность III 16, ср. VI 16, 1, III 6, 2, X 26) — νοῦς (ἡγεμονικόν II 2, ср.

ру других стоиков, противопоставляет его душе. «Из трех частей состоишь ты: тела, пневмы и духа», — объявляет он однажды (XII 3), и это трехчастное деление образует собой основу его антропологии, к которой он вновь и вновь возвращается. К телу относятся чувственные восприятия, наряду с «изворотливыми и грубыми движениями плоти», которые мы воспринимаем как телесное наслаждение и страдание, к пневме — представления и стремления, которые, согласно стоическому учению, являлись признаком анимальной души, так что М. Аврелий даже употребляет вместо слова «пневма» слово «душа». Специфически же человеческое существо образует лишь дух, *нус*, как М. Аврелий предпочитает гроворить вместо «логос» — носитель мышления, гегемоникон души. Для М. Аврелия это тройственное деление выглядит саморазумеющимся, и очевидно, что он познакомился с ним еще в своей школе, однако оно совершенно нетипично для Стои. Ибо в Стое было известно лишь двоякое деление. Несмотря на то, что она четко отделяла душу человека от души животного, она безусловно удерживала ее единство, предполагая, что сам логос у человека исполняет как высшие, так и анимальные функции; и пневму она рассматривала как материальный субстрат души в целом, в то время как М. Аврелий ограничивает ее лишь анимальной душой, противопоставляя ее нусу как особой части человеческого организма. То, что пневма является носителем витальных функций живого существа, считалось тогда общим местом в частности благодаря деятельности

XII 3, *προαιρετικόν* VIII 56, часто также *διάνοια*) XII 3. 14, II 2, III 16, VI 28, VIII 41, XI 20. Тело *λύθρος καὶ ὀστάρια* II 2, 2, ср. VII 68, X 33, 6, IV 41. *σώματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὁρμαί, νοῦ δόγματα* III 16, 1 ср. VI 28, VIII 41. *ψυχὴ ἀναθυμίασις ἀφ' αἵματος* V 33, 4, VI 15, 3. *πνεῦμα* = *ἄνεμος ῥοφοῦμενος καὶ ἐξεμούμενος* II 2, 3, ср. VI 15, 3, относится к *ἀερώδες καὶ πυρώδες* X 7, 5, IV 4, XI 20, 1, ср. IX 36. *ὁ ἐκάστου νοῦς θεός* XII 26. *δαίμων* особенно III 16, V 27. *νοῦς καὶ λόγος* X 33, 4. *νοῦς* сведен к логосу IV 4. Лишь душа (считая и *dianoia*) в противоположность телу VI 32. *λεῖα ἢ τραχεῖα κίνησις τ. σαρκός* V 26, 1, X 8, 2.

Простое указание на пневматических врачей (*Φαρκυхарсон* (*Farquharson*) S. 496)) обходит стороной собственно проблему.

пневматической врачебной школы (о ней еще будет идти речь в дальнейшем). Однако и она отнюдь не считала, что центральный орган души имеет отличную от нее самой сущность¹. Предварительную ступень к психологии М. Аврелия можно усматривать в учении Посидония, согласно коему истинная сущность человека есть чистый логос, его родственный Богу «демон» (М. Аврелий также использует этот термин), который лишь в соединении с телом приобретает анимальные функции. Однако и Посидоний строго придерживался единой пневматической субстанции совокупной души, и лишь у Плутарха, где его идеи уже переработаны в духе Платона, мы встречаемся с субстанциальным разделением и противопоставлением нуса и psyche. Тенденция возвышать гегемоникон человека как сущностно отличный над пневмой анимальной души соответствует общему духу времени. Мы обнаружим ее и у христианина Климента Александрийского. Однако следует отметить, что М. Аврелий тесно соприкасается с современными ему гностами Василидом и его сыном Исидором, поскольку они, так же как и он сам, наряду с духом предполагают в человеческой душе потоки пневмы, из коих происходят стремления, технически обозначая их тем же самым выражением «придатки» (προσαρτήματα), которое употребляет и он

¹ *Плутарх* de facie 943 a. 944 f. 945 a. GGA. 1926, 303. *Климент Александрийский*, Strom. II 112, I Oi δ' ἀμφὶ τὸν Βασιλεῖδην προσαρτήματα τὰ πάθη καλεῖν εἰώθασι, πνεύματά τέ τινα ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ, где проσαρτήματα, согласно 113, 4, очевидным образом употребляется чисто техническим образом; к этому *М. Аврелий* XII 3, 4 ἐὰν χωρίσῃς τοῦ ἡγεμονικοῦ τὰ προσηρτημένα ἐκ προσπαθείας. О возникновении этого воззрения *Бюссе* (Bousset), RE. VII 1520, GGA. 1914, 736. *Кюмон* (Cumont), Rel. or. 265. Родственно учение Порфирия о том, что родственная Богу душа, intellectualis anima, в качестве ὁψυχα имеет spiritualis anima, которая подвержена чувственности и аффектам и в процессе нисхождения через планетные сферы принимает индивидуальные черты (особенно в De regressu animae, у *Августина*, C. D. X 9. 27. 32, ср. *Биде* (Bidez), Vie de Porphyre, Gand 1913, S. 88 ff. 27*, ср. о демонах Abst. II 38, Sent. 29). Это представление продолжает затем свою жизнь у неоплатоников ((*Юбервег*)-*Прехтер* ((Überweg)-Prächter) 629. (Неверно *Бенц*, Todesproblem 41 ff.)

сам. Там происхождение этого представления ясно: оно возникает из широко распространенной ориентальной веры, что человеческая душа, по мере своего прохождения через планетные сферы, воспринимает в себя составные части, которые чужды ее первоначальной сущности. М. Аврелий, конечно же, не имеет ничего общего с этими восточными представлениями. Однако кое-что из них могло просочиться в стоическую школу еще до него. Затем Порфирием и позднейшими неоплатониками была подготовлена почва для восприятия подобных идей.

Как части тела происходят из элементов космоса, а пневмы души — из всеобщей воздухообразной сущности, точно так же, согласно М. Аврелию, должно обстоять дело и с нусом¹; и как существует лишь один вещественный субстрат мира и лишь одна анимальная душа, пусть даже она разделена на бесчисленные отдельные существа, точно так же существует лишь одна духовная субстанция (*νοερά οὐσία*), которой принадлежит и к которой стремится вернуться всякий дух. О том, какого рода этот дух, М. Аврелий не высказывается нигде. Поскольку же он проводит аналогию между ним, телом и пневмой, нигде не говоря о принципиальной противоположности, нам следует думать, что он также и для духа имел в виду вещественный, хоть и отделенный от земных элементов, субстрат. В любом случае ему столь же мало, как и Посидонию, удалось осуществить сознательный разрыв со стоическим материализмом, даже при том, что его антропология, под влиянием общего течения эпохи, безусловно, знаменует собой шаг в этом направлении.

Каков именно был внутренний мотив, подталкивавший М. Аврелия к этой антропологии, которой даже Эпиктет еще совершенно чужд, вполне очевидно. Это было желание изолировать нус человека также и от нижних слоев душевной жизни, дабы тот мог всецело соответствовать своей наивысшей задаче. Еще древняя Стоя относилась чувственные ощущения боли и наслаждения, *ponos* и *hedone*, к телу, так что они могли лишь через посредничество представления приобрести влияние на гегемоникон.

¹ *μία οὐσία κοινή, καθ' διαίρησιν ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις, μία ψυχή, ... μία νοερά ψυχή κτλ.* XII 30, ср. IX 8. 9, IV 4, XI 20, X 7, 5, IX 36.

Труднее было с устремлениями, происходившими из него самого и в случае противного природе развития угрожавшими господству логоса. Эта опасность могла выглядеть устраненной, стоило лишь также и их выдворить из гегемоникона и приписать отличной от него *psyche*, одновременно строго придерживаясь положения о том, что чувственная жизнь в целом зависит от ценностного суждения о вещах¹. «Все есть субъективное мнение, и оно в твоей власти», — есть поэтому то самое изречение, которое М. Аврелий вместе с Эпиктетом всегда держит в своей памяти. «Выбрось мнение прочь, и ты спасен!» «Почитай способность образовывать свое собственное мнение, ибо в ней заключено все [необходимое], дабы в твоём гегемониконе не возникло мнения, противоречащего природе и свойствам разумного существа!» Ибо ведь сами вещи не касаются нас, воздействуя на нас лишь через представление, да и то если мы не просто объективно принимаем их, но добавляем к этому ценностное суждение. Если мы помним о том, что лишь то для нас есть благо или зло, что нас внутренне улучшает или ухудшает, то даже смерть не может нас утратить², ибо мы распознаем в ней природный процесс, который в согласии с миропорядком обеспечивает распад индивидуума и переход его составных частей в иную форму бытия. Еще менее в душе возникнет страстное стремление к вещам, к коим прилежит сердце глупца.

Конечно, аффекты и для М. Аврелия представляют собой наихудшую опасность³, так что однажды он вместо слова «этика»

¹ XII 22, 25, III 9, πάνθ' ἐπὶ ὁλήνῃς также XII 8, 26, II 15. ὁ βίος ἐπὶ ὁλήνῃς IV 3, 11. τὰ πράγματα οὐχ ἄπτεται τῆς ψυχῆς IV 3, 10, VI 52, V 19, VII 2, VIII 14, XI 18, 11. Далее IV 7, 11, VII 14, V 26, IV 39, XI 16, VIII 40.

² VIII 1, 6, IV 8, VII 22, 52, X 33, 8, V 15, 3 (τὸ συμπληρωτικὸν τοῦ τέλους, τὸ ἀγαθόν), VI 33 (τὸ κατὰ φύσιν). То, что свойственно в равной степени добрым и злым, само по себе не может быть ни добрым, ни злым IV 39 и (в религиозном употреблении) IX 1, 9 Τὰ μέσα ἀδιάφορα V 36, XI 10, 4, 16, VI 32 (τῇ διανοίᾳ ἀδιάφορα, ὅσα μὴ ἐστὶν αὐτῆς ἐνεργήματα). ἅμα μέντοι τοῦ κατ' ἀξίαν ἐν τοῖς μέσοις στοχάζομαι III 11, 5.

³ φυσιολογεῖν, παθολογεῖν, διαλεκτικεύεσθαι VIII 13. Аффекты II 5. 10 (ἐμπαθῆς ποστροφή ἀπὸ τοῦ αἰροῦντος λόγου), как τροπαὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ

попросту ставит «учение об аффектах»; однако последнее по сути исчерпывается утверждением Хрисиппа, что аффекты суть ошибочные суждения, представляющие собой отход от логоса и природопротивное изменение (τροπή) гегемоникона. Конечно, тело с необходимостью охватывается аффектом извне и способно вовлечь в аффект и душу, сообщая ей переживаемый им «пафос». Однако нус может оставаться свободен от него, если только он употребляет свою силу. «Осознай наконец, что ты носишь в себе нечто более сильное и божественное, нежели то, что приводят в возбуждение твои страсти и что вообще способно двигать тебя туда и сюда, словно марионетку!» (XII 19). Здесь он добавляет в духе Хрисиппа: «Что есть сейчас мое мышление (διάνοια)? Страх, подозрительность, вожделение, или нечто подобное?» В остальных случаях он относит аффекты скорее к ψυχή, к анимальной душевной жизни, или говорит вообще о душе, попадающей под власть аффектов. Важнее, чем психологическая ясность, для него этическое убеждение: «Непреоборим будет твой гегемоникон, если он всецело сосредоточится на себе самом и удовольствуется этим. Крепок дух, свободный от аффектов» (VIII 48). Правильная оценка вещей не допускает возникновения аффектов, обеспечивает душевный мир, самоутверждение и свободу от всех мешающих воздействий.

М. Аврелий легко преодолевал телесные соблазны¹. Он со спокойной совестью может себе сказать, что он с раннего детства

VII 16, ср. VI 8, III 7, 4, V 36, 4, VII 58, IX 2, XI 19. Телесные недуги: VII 16. πόνος и ῥδονή κ σωματικῇ αἰσθησίς IV 3, 6, V 26, II 12; *Dianoia* не может признавать их в качестве κακά и ἀγαθά: VI 33, VII 64, IX 1, 9, II 16, 4. 17, III 4, 4, VII 55, 4; 66. В отношении боли он, так же как и Сенека, усваивает себе аргументацию Эпикура, VII 64. 33; ср. IX 41. Вообще ἔξεστί μοι μὴ ὑπολαβεῖν VII 14, ср. IV 7. 39, VII 2, VIII 47. νευροπλαστεῖν как в XII 19. Излюбленный образ для иллюстрации влияния стремлений. Гнев и боль как слабости XI 18, 21.

Победа над аффектами II 17, III 4, 4. Апатия должна быть возможной: XI 18, 21, VI 16, 8; однако она не есть бесчувствие; Секст был ἄμα μὲν ἀπαθέστατος, ἄμα δὲ φιλοστοργότατος I 9. Часто ἀτάραχος. Признание μετάνοια VIII 10.

¹ I 3; 17, 4. 13; V 1; VII 60; Дион Кассий LXXI 34, 2.

вел простой образ жизни и был воздержан в своих половых отношениях, несмотря на то, что в своем браке был отцом как минимум 13 детей. Правда, если он просыпается в полевом лагере на холодном Севере, он охотно пробыл бы в постели еще некоторое время; однако ему достаточно краткого воспоминания о своем долге, и его дух одерживает победу. Лишь благодаря упорству и силе воли ему удалось настолько закалить свое от рождения слабое и болезненное тело, что он легко переносил тяготы и лишения военного похода. Однако о них он нигде не говорит. Он помнит лишь о том, что тело должно стоять в подчинении духа.

Гораздо больше забот у него с людьми, с которыми ему приходится иметь дело¹. То, что человек может жить лишь в обществе, и что именно для него, которого Бог поставил во главе человечества как быка во главе стада, единственной задачей является «переходить от одного общепольного деяния к другому» (VI 7), было непреложным основанием его мышления. Однако люди создают ему значительные трудности. «Рано поутру сказать себе: я повстречаюсь с человеком навязчивым, неблагодарным, дерзким, коварным, недоброжелательным и лишенным чувства общности», — так начинает он свои размышления (II 1). «Даже наиболее достойного можно выносить лишь с трудом» (V 10, 4). «Повсюду люди, которые взаимно друг друга презирают и, тем не менее, окружают друг друга лестью, которые низкопоклонствуют друг перед другом, дабы превзойти соперника» (XI 14). Такие наблюдения он делает ежедневно, и мысль о том, чтобы вооружиться против таких обстоятельств, дабы они не смогли отвлечь его от его долга, является основным тоном его размышлений.

Вновь и вновь он напоминает себе: «Есть много людей без всякого нравственного чувства. Было бы безумием требовать невозможного или ожидать, что лично тебя их скверна пощадит или обойдет стороной. Люди не меняются, хотя бы ты разорвался на части, пытаясь их переделать. Но тем не менее они остаются твоими ближними, и мы, как члены одного тела, зависим

¹ XI 18, 1. К XI 14 ср. IV 3, 4. Худшее существует ради лучшего, неразумное ради разумного, люди же существуют друг для друга: V 16, 5. 30; VII 55, 2; XI 10, 3; 18, 2.

друг от друга¹. Все люди родственники тебе, и состоят из той же плоти и крови, и даже из того же духа. Да и разве ты сам свободен от недостатков? Вспомни, как многим ты обязан другим! Другие ведь тоже действуют не из радости творить зло: даже преступник ищет (как это заложено в природе всякого живого существа) лишь того, что представляется ему полезным. Он делает это ложным путем, однако лишь потому, что пребывает в заблуждении, и его столь же мало можно привлекать к ответственности за его деяние, как сумасшедшего. Именно тогда, когда ты полагаешь себя в обладании истинным познанием, скажи себе, что и другой руководствуется определенными оценками! Тогда ты поймешь его и не станешь на него гневаться, но простишь его и попытаешься научить его лучшему. Удастся ли тебе это, от тебя, конечно, не зависит: ты не властен над душой другого. Если того требует общий интерес, ты должен выступить против злодея со всей строгостью. Однако даже если кто-либо противится тебе с силой, скажи себе, что ты должен был быть готов к подобному, и храни спокойствие! Ведь повредить тебе другой не может. Вредишь себе лишь ты сам, если позволяешь его поведению привести себя в страстное возбуждение и соблазнить к неправильным действиям. Если другой совершает ошибки, то это его дело; ты же делай все, что в твоей власти, и храни себя от запятнания! Гнев есть наихудшее из того, что ты можешь претерпеть извне».

«Никогда не отказывайся от доброжелательности по отношению к ближним, но сохраняй свою самостоятельность! Тот, кто позволяет себя запугать, совершает такую же ошибку, как и

¹ Для своего собственного поведения по отношению к ближним он в XI 18 устанавливает десять правил. Также IX 42, VIII 4, далее (συγγενεῖς и т. д.) II 1, III 4. 11, (αὐτὸς ἀμαρτάνεις) X 30, XI 18, 7, (τὰ παρὰ τῶν ἄλλων) Книга I, (δι' ἄγνοιαν ἄκοντες ἀμαρτάνουσιν) III 11, 4, VII 22. 62, IX 42, 6, XI 18, 4, VI 57, (У всякого свои собственные dogmata, φέρεται πρὸς τὸ συμφέρον) VIII 14, VI 27, (συγγινώσκειν) VII 26, ср. VIII 14, V 28, VI 20 (μεταδίδασκειν) XI 18, 16, VI 50, IX 11, 1; 42, V 28. Однако πειρῶ μὲν πείθειν αὐτούς, πρᾶττε δὲ καὶ ἀκόντων VI 50, ср. IX 29, V 20, VIII 56, IV 26. οὐ βλαβῆναι ὑπὸ τνος αὐτῶν δύναμαι и т. д. II 1, IX 42, 7, ср. VII 22, X 33, 8. σεαυτὸν μὴ τάρασσε IV 26, ср. VI 26, VIII 51, VII 65, IX 27, XI 18, 14.

гневливый. Будь готов с охотой учиться у сведущих, но не обращай внимания на суждение тех, у кого не может быть собственного мнения. Поступай справедливо и не бойся никого, кроме себя самого! Оставайся верен себе независимо от того, что о тебе говорят! Таков уж жребий царей — творить благо и терпеть поношение. Ты же должен хранить свои священные принципы и сохранять свое превосходство, не в суетной надменности, но с единственной целью исполнить указанную тебе Богом задачу»¹.

От Эпиктета цезарь перенял обобщающий лозунг: «Терпи и воздерживайся!» — Ἀνέχου καὶ ἀπέχου². Воздержание, т. е. отказ от недозволенных удовольствий и эксцессов, давалось его натуре легко. Гораздо труднее ему было выносить человеческую низость. Но «следуй примеру богов, которые также терпят в вечности множество скверных людей и даже не оставляют их своим попечением!» Также и для М. Аврелия поэтому к терпению и воздержанию добавляется позитивное творение блага, и оно является для него не просто обязанностью, а самой прекрасной привилегией человеческой природы. Нет большей глупости, чем сетовать на неблагодарность! Благое деяние не требует ни признания, ни благодарности, ни воздаяния. Оно несет свою награду в себе самом, ибо оно внутренне возвышает человека. «Не уставай приносить пользу себе самому, принося ее другим!» (VII 74, XI 4).

«Я никогда намеренно не причинил человеку боли», — с чистой совестью может сказать о себе М. Аврелий (VIII 42), и все горькие жизненные опыты не смогли сделать его мизантропом. «Человеку свойственно любить и заблуждающихся» (VII 22).

¹ τὸ εὐμενὲς ἀνίκητον XI 18, 15, ср. IX 27; однако XI 9. Учение: IV 12, VI 21, VII 5, однако μὴ περιβλέπου ἄλλότρια ἡγεμονικά VII 55, ср. V 3, VIII 53, IX 27, X 13. αἰδεῖσθαι ἑαυτόν XII 4, II 6, VIII 51. βασιλικὸν μὲν εὖ πράττειν, κακῶς δὲ ἀκούειν он, по всей видимости, записал для себя как изречение *Антисфена* (VII 36) XI 13. τὰ ἱερὰ δόγματα X 9.

² *Эпиктет* fr. 10, IV 8, 20. М. Аврелий V 33, 6. ἀπέχεσθαι еще в XI 18, 7, 37, I 16, 30, IX 1, 8, относительно ἀνέχεσθαι ср. IV 3, 4, V 10. 19. 20, XI 13. 33. Будь сам ἀνεκτός! VI 12. (Ἀνέχου καὶ ἀπέχου как тема проповеди у *Августина* Sermon. 38.) Боги VII 70. ἀνθρώπους εὖ ποιεῖν καὶ ἀνέχεσθαι αὐτῶν καὶ ἀπέχεσθαι V 33. Доброе дело: VII 73, IX 42, 10, XI 1, 2, V 6.

«Содержи свое внутреннее бодрым и ясным с помощью просто-ты, нравственного чувства и безразличия по отношению ко всему, что находится между добродетелью и пороком¹, и люби род человеческий!» (VII 31). Здесь к исполнению долга его призывают не рассудочные наблюдения. Здесь говорит глубокая любовь к людям, которую он, несмотря ни на что, носит в своем сердце.

Однако еще одно он добавляет напоследок: «Следуй Богу!» Ибо и для него нравственное чувство неразрывно связано с религиозным. Самоутверждение нравственной личности, конечно, стоит настолько в центре его мышления, что теоретически он готовит себя для любого случая². «Смерть приносит либо бессознательность, либо продолжение существования в иной форме жизни. В любом случае мне нет причины ее бояться». «Если есть Бог, то все хорошо. Если же в мире есть только слепой случай, то не поступай хотя бы ты по образу слепого случая!»³ «Может быть, существуют лишь атомы и случай, а может быть, есть и органическое единство мира и Провидение, но в любом случае человеческая природа предписывает тебе войти в единство и исполнять свои обязанности по отношению к ближним». Однако такие высказывания проистекают лишь из потребности удостовериться в своей нравственной задаче; они никоим образом не означают отказа от метафизического убеждения. «Вновь и вновь ставь перед своим мысленным взором альтернативу: либо Провидение, либо атомы!» — говорит он в IV 3, 5, однако тут же добавляет: «и из скольких доказательств следовало, что мир есть нечто вроде государства»; а в следующей записи он повторяет себе стоическое

¹ φιλοστοργία напр. II 5, XI 18, 18.

² III 3, VIII 58. Подробнее в VII 32 Περὶ θανάτου· ἡ σκεδασμός, εἰ ἄτομοι· εἰ ἔνωσις, ἥτοι σβέσις ἢ μετὰστασις, то есть, внутри стоического учения существует две возможности, ср. VI 4, VIII 25, V 33, 5 (VII 50).

³ IX 28 (VIII 17, VI 44, IV 27), X 8 (IX 39, VI 4. 10). Конечно, αὐτοῖς γε τοῖς Στωικοῖς δυσκατάληπτα δοκεῖ τὰ πράγματα V 10. Однако к IV 3, 5 ср. еще IV 27. VI 44, 4 εἰ δ' ἄρα περὶ μηδενὸς βουλευόνται, — πιστεύειν μὲν οὐχ ὅσιον, ἢ μηδὲ θύμεν κτλ., т. е., во всеобщем почитании богов утрачивается их смысл. Антитеза ἄτομοι — φύσις ἢ τὰ ὅλα διοικοῦσα, то есть, Эпикур — Стоя, также XI 18, 2.

доказательство бытия Бога, состоящее в том, что наш дух с необходимостью должен происходить из всеобщего духа, объединяющего все разумные существа как бы в едином государстве. Тем, кто сомневается в существовании богов, поскольку не видит их, он говорит: «Из их действия, которое я вновь и вновь переживаю, я узнаю, что они есть, и склоняюсь в благоговении» (XII 28). Более нежели на какие бы то ни было логические доказательства, он полагается на свое чувство: «Если нет богов, или они не заботятся о человеческих делах, то какой же смысл в моей жизни?» (II 11).

Он так же твердо стоит на почве стоической веры в Бога, а узы, связывающие ее с этикой, он скрепил лишь еще теснее. В конце первой книги он благодарит богов не только за их внешние дары и за те сны, которые они посылали ему во время его болезни, но и за то, что они пробудили в нем мысль о природосообразной жизни и привели его к нравственности и философии, тем самым возвысив его внутренне. «Для всего этого нужны божественная помощь и произволение»¹. Ибо ведь Бог хочет, чтобы человек уподобился ему. Поэтому для М. Аврелия и превращается в глубочайшую и серьезнейшую проблему вопрос о том, есть ли смысл человеку в молитве обращаться к богам, прося их помочь ему в нравственном продвижении (IX 40). Он сам возражает себе, что такое продвижение, согласно учению его же собственной школы, есть всецело личное достижение самого человека. «Но почему же всемогущие боги не могут помочь нам в том, что состоит в нашей власти?» Тем самым он заходит гораздо дальше, нежели общее молитвенное прошение Клеанфа о том, чтобы Зевс снял покров с человеческих глаз², и отдельных высказываний позднейших. У него мы ощущаем, что непоколебимое доверие человека к собственной нравственной силе стало исчезать, и его чувство тоскует по помощи свыше.

¹ Словами πάντα γὰρ ταῦτα θεῶν βοηθῶν καὶ τύχης δεῖται завершается I. Также и Tyche происходит от физиса, геймармене, или пронойи, II 3, 1.

² Roga bonam mentem! также *Сенека* ер. 10, 4; *Марк Аврелий* сам в XII 1 πάντα ἐκεῖνα, ἐφ' ἃ διὰ περιόδου εὖχῃ ἐλθεῖν, ἥδη ἔχειν δύνασαι. Проблема молитвы как в IX 40, однако в игровой обработке у *Максима Тирского* V 8.

Цезарь молился богам своего народа не только при официальных культовых церемониях: он был посвящен и в мистерии¹. Однако как философ он мыслит строго монотеистически. Конечно, религиозность Эпиктета, повсюду ощущающего присутствие личного Бога, ему чужда, и о Зевсе, о котором тот упоминает непрестанно, М. Аврелий говорит очень редко. Он верит в стоическое вселенское Божество. «Единый мир из всего, и единый Бог во всем» (VII 9). Его можно называть разными именами. Сам он говорит то о логосе, формирующем все бытие в вечности согласно установленным периодам, то о вселенском духе, пребывающем в единстве, несмотря на свое видимое разделение на бесчисленные индивидуальные духи. Однако охотнее всего он ведет речь о вселенской природе, φύσις τῶν ὅλων, которая из одного материала вылепляет и лошадей, и людей, — которая все свершает и все дает, но и все может отобрать назад. Она есть тот изначальный творческий принцип, который при сотворении мира в качестве Провидения ощутил желание помыслить о будущих вещах и выделить порождающие силы для отдельных субстанций и процессов, так, чтобы последние развивались в строгой закономерности, покуда отдельные вещи не исполнят свое предназначение и не будут вновь приняты в лоно первоначальных сил мирового разума, σπερματικῇ λόγῳι, дабы стать семенем для нового развития. Индивидуальные явления преходящи. Однако в вечном круговороте природа создает из своих элементов новое и заботится о постоянном омоложении космоса, не нуждаясь для этого в каком-либо материале извне.

¹ Дион Кассий LXXXI 31, 3. Зевс лишь в V 27, XI 8 (V 7). Конечно, Юпитер был бы римлянину ближе, однако греческий язык записей не позволял ему быть упомянутым. Светила как ὁρατοὶ θεοὶ XII 28. Бог-Логос: VII 9, V 32, VI 1. 5 (лишь ὁ τὰ ὅλα διοικῶν VI 42). Нус: V 30, XII 2. 30, II 1, 3. Физис: VII 23, X 14, II 9, X 6, XI 18, 2, как творческий изначальный принцип IX 1, 10. Здесь σπερματικῇ λόγῳι как в IV 14, VI 24, множественное число собирательное IV 21. Космос как γεννήσας IV 21, XII 1, 5. Непрестанное омоложение VII 25, XII 23, 3, VIII 50, 2. Одна субстанция и один дух IV 40, VII 9, IX 8.

Самое глубокое впечатление на М. Аврелия оказала вера Посидония в то, что мир представляет собой единый организм, в котором, благодаря присущей ему силе напряжения и природному стремлению вещей к соединению, все переплетено со всем в удивительном родстве и причинной связи, так что не только родственное стремится к родственному, но все элементы состоят во внутреннем взаимодействии и симпатии, соединяясь друг с другом предписанным вселенской природой путем и образуя отдельные организмы¹. Мир есть совершенное живое существо, из которого происходит всякая жизнь и всякое движение. Отдельные существа представляют собой лишь части или, правильнее сказать, члены этого всеобъемлющего организма и имеют оправдание своего существования лишь в этом своем отношении к нему.

Мир движется всеведущим божественным Провидением, которое по своему существу может творить лишь наилучшее и при этом ниоткуда не испытывать помех². Если мы хотим отдать ему должное, нам, конечно, необходимо проводить различие между

¹ VI 38 (διὰ τὴν τοινικὴν κίνησιν καὶ σύμπνοίαν καὶ τὴν ἔνωσιν). VII 9. 13, IX 9 (συνπάθεια как в IV 27), VII 19 (τῷ ὅλῳ συμφυῇ, ср. VIII 34, XI 8), Рейнгардт, *KuS.* 179 ff. θαυμαστὴ οἰκειότης τῶν γινομένων IV 45, πάντα πάντων τῶν γινομένων συναίτια IV 40. Как и у Посидония, двоякая симпатия, 1. между различными ступенями бытия, такими как тело и душа, 2. между родственными, как между одним духом и другим V 26 (ср. IX 9, XII 30), GGA. 1926, 296. Характерно, что мировоззренческую противоположность он сводит к альтернативе ἄτομοι — ἔνωσις VII 32 (в качестве второго члена ἡ φύσις X 6. 18, οἱ θεοὶ VIII 17), ср. VI 10. Мир как τέλειον ζῶον X 1, 3, ср. IV 40 (μία αἴσθησις, μία ὁρμή). 23, V 4, VI 36, VII 10. μέλη, не μέρη VII 13, ср. II 1. 3, VI 42, VIII 7. Тем самым еще нет никакой уверенности в том, что он сам читал Посидония.

² Провидение: XII 5, II 11, VI 1, X 7. — κατ' ἐπακολούθησιν IX 28, III 2, VI 36. 42. 44, 3, VII 75, VIII 50 (ἐν τῷ ἐργαστηρίῳ ξέσματα как у Оригена против Цельса VI 55). Причина несовершенства — ὑλικόν, который он часто противопоставляет αἰτιῶδες, V 13, VII 29, VIII 11, IX 25. 37 (XII 10. 18. 29). σφύζουσι τὸν κόσμον αἱ τῶν συγκριμάτων μεταβολαί II 3, ср. II 3. 17 (Index s. μεταβολή). Об ιδίως ποιᾷ XII 30, IX 25, X 7, 9. Смерть φύσεως μυστήριον IV 5, ср. XII 23, II 12. 17, IX 3. 21. Объяснение зла из ὕλη (κατ' ἐπακολούθησιν) и из интересов ὅλων также и у современника

его первичными намерениями и явлениями следствия, образовавшимися по ходу развития (κατ' ἐπακολούθησιν), поскольку для образования мира материя была необходима. В любой мастерской есть опилки и стружки. Их мы также должны рассматривать во взаимосвязи целого. Тогда кое-что из этого, например, пена у пасти разъяренного кабана, будет в глазах наблюдателя не лишена и некоторой эстетической привлекательности. Грязь на дороге или шипы на стебле розы могут представиться нам как несовершенство. Но и такие вещи становятся понятны в рамках целого, и даже порок, с необходимостью появившийся в качестве побочного явления при самоопределении человека; даже брюзга и противник Провидения занимают свое место в миропорядке. Именно в нем прежде всего определено и задано, чтобы все индивидуальные явления сменяли друг друга в непрестанном изменении. Смерть — так же как и рождение — есть «тайнство природы»: событие, обусловленное природным ходом вещей и именно благодаря уничтожению частичного существа служащее сохранению целого. Однако само собой разумеется, что в мире, как и во всяком организме, главенствуют интересы целого¹. Что полезно для общего, то в конечном итоге будет полезным и для отдельного члена. С этой точки зрения нам следует рассматривать все, что происходит с нами в нашей жизни. Никто не властен избежать от начала определенного течения событий — геймармене вновь находит безоговорочное признание у М. Аврелия. Однако, человек имеет перед животным то преимущество, что

М. Аврелия *Максима Тирского* XLI 4 (также μεταβολή, подкрепленная словами Гераклита).

¹ VI 54, II 3, X 1. 6. 20, XII 23. εἰμαρμένη напр., V 8, X 5, φιλεῖν τὰ συγκλωθόμενα III 16, 3, VII 57, V 8, III 4, 5 (ср. VIII 7), XII 1, 3. VIII 7, πᾶν κῶλυμα ὕλην ἑαυτοῦ ποιεῖν VIII 35, X 33, 2. ἡ τῆς ἀρετῆς κίνησις θεϊότερόν τι VI 17, ср. XII 15. IV 49, V 18, VIII 1, X 3. εὐμοῖρος = ἀγαθὴν μοῖραν σεαυτῷ ἀπονείμας V 36, 4. συνεργεῖν VI 42, V 6, 6, II 1, VI 40. 42, VIII 54, IX 23, X 6. ἀπόστημα κόσμου ὁ χωρίζων ἑαυτὸν τοῦ τῆς κοινῆς φύσεως λόγου IV 29, ср. IX 23, VIII 34, XI 8. ἀκολούθησον θεῷ VII 31, ср. V 27, XII 11. — ὁ ἀδικῶν ἀσεβεῖ IX 1, XI 20. Точно так же еще *Дион*, *Ог.* III 53. Так же, как *Марк Аврелий*, и *Порфирий*, *Ad Marc.* 14.

он способен понять смысл происходящих событий и включить их в широкую взаимосвязь. В силу этого он будет принимать все, что бы ни принесла ему пряжа мойры, как нечто богоизволенное, что — будучи частью мировых событий — также и для него не может быть злом. Он будет рассматривать это как материал, на котором ему надлежит явить свою нравственную силу, и будет благодарить Бога за то, что тот даровал ему внутри его самого благо, которое поднимает его над всем происходящим извне, а тем самым даже и над геймармене. Благодаря своему дару он охотно будет способствовать сохранению целого и его благу. Ему придется начать с малого круга. Тот, кто пренебрегает обязанностями по отношению к ближним, тот отделяет себя от человеческого сообщества, а тем самым одновременно от Бога. В лозунге «Следуй Богу!» для М. Аврелия заключено не только предание себя на волю Бога, но и активное побуждение и позитивная задача. Поступающий несправедливо, а также тот, кто делает удовольствие принципом действия и боится пожертвовать хоть чем-нибудь ради общества, тот прегрешает против божественной воли. Он не верит в Бога, и его деяния — грех.

Однако он прегрешает не только против вселенского Бога, но и против демона в своей собственной груди¹. «Жить с богами! Живет же с богами тот, кто всегда показывает им, что его душа довольствуется своим жребием и делает все, чего хочет демон, которого Зевс поставил хранителем и водителем каждому человеку, и который является частью его собственного существа. Демон этот есть дух и разум для всякого» (V 27). Веления этого демона имеют столь же обязательную силу, как и веления вселенского Бога. Подчиняться собственному демону и хранить его незапятнанным есть тоже служение Богу.

О душе М. Аврелий говорит, что она, как и наше тело, лишь на некоторое время переживает смерть, а затем преобразуется и вновь восприимлет в лоно всепорождающего мирового

¹ ὁ ἐν σοὶ θεός III 5, 2, ср. XII 26 ὁ ἐκάστου νοῦς θεὸς καὶ ἐκεῖθεν ἐρρήκεν (III 3, 6 νοῦς καὶ δαίμων). ἔξεστί μοι μηδὲν πράσσειν παρὰ τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμνα V 10, 6. ὁ τὸν ἑαυτοῦ νοῦν καὶ δαίμονα καὶ τὰ ὄργια τῆς τούτου ἀρετῆς προελόμενος III 7, 2, ср. II 13, III 4, 4. τὸν δαίμονα μὴ φύρειν III 16, 3.

разума¹. То же самое, без сомнения, должно быть верно и в отношении демона. Во всяком случае, М. Аврелий нигде не высказывает для него надежды на индивидуальное продолжение жизни. Однако это отнюдь еще не умаляет его значения для посюстороннего бытия.

«Природа, все [исходит] из тебя, все [свершается] в тебе, и все [возвращается] в тебя» — говорит М. Аврелий (IV 23). Однако это вселенское чувство имеет свой противовес в четко выраженном сознании Я, в уверенности, что человек благодаря своему демону носит «интеллигибельный характер» и должен утверждать себя как нравственная личность в потоке мировых событий².

Все земные вещи пребывают в непрестанном изменении³. «Ничего так не любит всеобщая природа, как преобразовать вещи и творить новое того же рода» (IV 36). Повсюду царит умирание и становление. Гераклитово непрерывное течение вещей ни на миг не переставало интересоваться философов в эпоху цезарей. Однако, если платоник Плутарх использует означенное представление как образ противоположности неизменному бытию нематериального божества, то в сознание стойка оно приносит лишь мысль о совершенной ничтожности и бренности всего земного. Эта мысль время от времени встречается еще у Сенеки, у М. Аврелия же она становится господствующей чертой всего мирозерцания.

¹ IV 21 (Psyche, по всей видимости, включает здесь в себя и daimon). 14.

² *Misch* (Misch), *Autob.* ³ 468.

³ Гераклитов поток у *Плутарха* de E 18 ff., *М. Аврелий* IV 46, IX 28. ἡ οὐσία οἷον ποταμός ἐν διηγεσέῃ ῥύσσει V 23. ποταμός ὁ αἰών IV 43, χειμάρρους VII 19, IX 29. Ср. II 17, VI 15. Также IV 3. 36, V 13, VII 18, IX 35, XII 21. Бесконечность пространства и времени XII 32, IX 32, X 17. ὅλη ἡ γῆ στιγμή IV 3, 8, VIII 21, VI 36. τὸ ἀχανές τοῦ αἰῶνος IV 50, V 23, IX 32, XII 7, ср. VI 15 (στρουθάριον παραπετόμενον). Безразлично, как долго жить: XII 36, IV 47. 50, VI 23. πάντα ὁμοεδῆ, συνήθη, οὐδὲν καινόν VI 37. 46, VII 49, VIII 6, IX 14, VII 1, XI 1 (παλιγγενεσία и τεσσαρακοντούτης). τὰ ἀνθρώπινα ἐφήμερα IV 48. 35, VI 47, VIII 25. Траян и т. д. IV 32. 33, X 27. 31. *Александр* VI 24. Гибель целых городов: IV 48. Дерущиеся собаки V 33, 2, VII 3 (согласно *Эпиктету* II 22, 9). παντὸς καὶ σποδός XII 27. 33, X 31. То же самое настроение еще у *Филона*, Jos. 126 ff. (Deus imm. 172 ff.) и др., однако цезарь переживает его лично и заново.

Какой смысл пытаться схватить рукой пролетающего мимо воробья, прилепиться сердцем к скоропреходящим явлениям, проносящимся мимо нас в потоке событий, и жертвовать им нашим внутренним покоем? Это становится нам совершенно очевидно, если мы поместим вещи в бесконечность пространства и времени. Что может нам казаться великим, если даже Земля есть всего лишь крохотная точка в космосе? Какое значение имеет, жить ли нам еще три дня, или десятилетия, если мы помним о вечности? И еще одно: все то, что производит на нас впечатление и кажется нам значительным, уже существовало когда-то. Тот, кому исполнилось сорок лет, тот в сущности пережил уже все, что может дать человеческая жизнь. Ибо все повторяется, не только в различных мировых периодах, но и в нынешнем историческом течении. Поколение Траяна ушло. Но сменились только личности, жизнь же и дела людей остаются прежними. Уже были князья и императорские дворы. Но как Александр, так и его конюх — оба подвержены одному и тому же смертному жребию и должны будут уступить место другим. Все земное — лишь дым и пепел, и вещи, вокруг которых происходит постоянная борьба (цезарь говорит это так же, как и раб Эпиктет), — не что иное как кости, вокруг которых шумит собачья свара.

Отдельное существо всецело теряется в бесконечности времени и пространства, как на картинах Каспара Давида Фридриха человеческая фигура исчезает в безмерной дали ландшафта. В его внешней жизни нет ничего, что обладало бы постоянством и ценностью¹. Для римлянина, скорее всего, кое-что от своего нимба еще могла сохранить слава. Но что может значить в настоящем суждение толпы, которая сегодня почитает тебя как бога, а завтра проклинает! После смерти же память о тебе вскоре будет стерта волнами сменяющих друг друга поколений. «Посмертная слава» — это забвение.

На первый взгляд, этот путь должен закончиться в безнадежном пессимизме. Однако именно здесь начинается

¹ ἡ ὑστεροφημία λήθη II 17, ср. III 10, IV 16. 19. 33, VI 10. 16. 18, VII 21. 34, VIII 44, IX 30. 34. Частота мест, в которых он ведет речь о δοξάριον, показывает, насколько глубоко коренилась в его душе мысль о славе.

поворот в мышлении цезаря¹. Ибо как бы мимолетно и ничтожно ни было наше бытие, все же человек должен бросить на чашу весов нечто, что уравновешивало бы все остальное. Это его нравственная личность, его демон, его божественная часть. И именно потому, что наша жизнь так быстро проходит, он заключает: «Используй свое время!», — не в смысле *Care diem* для удовольствия, но для исполнения твоего человеческого предназначения. Прошлое лежит позади тебя, будущее же неизвестно. Но настоящее ставит тебе задачи и дает тебе возможность принять участие в работе на благо целого в качестве члена великого мирового организма. И если ты в каждое мгновение с серьезностью и энергией, с благорасположением и добросовестностью выполняешь то, что требуют от тебя всеобщий разум и твой демон, то твоя жизнь обретает ценность. Тогда ты живешь славно, тогда ты сможешь преодолеть все препятствия, не покинешь самовольно назначенный тебе пост, но и не станешь привязываться к земному бытию; и когда твой Господь даст тебе знак отправляться в путь, последуешь ему с внутренней готовностью.

Тем самым пессимизм преодолен, и на его место приходит благодарность Провидению за то, что оно указало человеку задачу, которая придает смысл его жизни, и за то, что оно дало ему силы на то, чтобы ее исполнить и справиться со всеми трудностями.

Ему самому Провидение доверило на сцене главную роль. Но для постигшего бренность всего земного, конечно, и *Imperium Romanum* утрачивала свое величие, а *Roma aeterna* превращался во всего лишь фантом². М. Аврелий ощущал себя римлянином.

¹ ἐὰν τὸ παρὸν ἐνεργῆς ἐπόμενος τῇ ὀρθῇ λόγῳ ἐσπουδασμένως, ἐρρωμένως, εὐμενῶς καὶ μηδὲν παρεμποεούμενος, ἀλλὰ τὸν ἑαυτοῦ δαίμονα καθαρὸν ἐστῶτα τηρῆς, ὡς εἰ καὶ ἤδη ἀποδοῦναι δεοί,... εὐζωήσεις III 12, ср. VI 32, VIII 2. 36, IX 6, XII 1, 2. 3, III 6. περιμένων τὸ ἀνακλητικὸν ἐκ τοῦ βίου εὐλutos III 5, V 29, ср. III 7. 16, VIII 33. — ἐξαγωγή есть лишь εὐλογος, если человек становится неспособен жить в согласии с человеческой нравственностью, III 1, X 8. 32.

² II 5. Относительно ὡς Ῥωμαῖο καὶ ἄρρην ср. III 5, относительно σεμνότης I 9, V 5, XI 3. Стих Энния: V. Avidii Cassii 5, 7 как Цицерон, Resp. V 1. В

«Помни всякую минуту о том, что ты римлянин и муж, и о том, что тебе надлежит исполнять свое дело с добросовестностью и истинным достоинством, являя человеколюбие, свободу и справедливость!» — здесь под греческими словесными покровами видны древнеримские идеалы *virtus*, *gravitas* и *iustitia*. В одном официальном послании цезарь признает себя сторонником мнения, высказанного в стихе Энния: *Moribus antiquis res stat Romana virisque*, — и, как и его приемный отец, получивший благодаря этому прозвище Пий, он был полон решимости хранить римскую традицию. Гражданское чувство было у него настолько в крови, что он привнес его даже в космополис. Еще для эллинистических основателей Стои космополис представлял собой государственное, сохраняемое в единстве законом разума, сообщество. Однако это представление отошло на второй план перед лицом всеобщей идеи человечества (*Menschheitsidee*). Для римлянина М. Аврелия понятия мирового государства и мирового гражданства обрели осязаемость и пластическую наглядность. «Как Антонин, своим государством и отечеством я имею Рим, как человек же — весь космос» (VII 44). «Разумное существо есть непосредственно также и политическое существо» (X 2). Он действительно ощущал себя гражданином мирового государства, который как таковой был обязан всеми своими силами служить целому и, подобно древнему *civis romanus*, соотнобразовывать с этой задачей все свои помыслы. В этом заключалась для него природосообразная жизнь.

Внутри космополиса, этого «древнейшего и почтеннейшего» государства, отдельные государства также сохраняют свое право на существование, но представляют собой лишь его части, в известной мере будучи лишь домочадцами. Читая записи М. Аврелия, которые он делал среди трудных боев на границе империи, то и дело приходится удивляться, сколь мало значения он придает актуальным событиям. Лишь единожды он упоминает

качестве образца Антонин Пий: I 16, 21. Гражданин космополиса XI 21, IX 12, 23, III 7, X 33, 8, V 22, X 6, 6, II 16, 6 (τέλος δὲ λογικῶν ζῶων τὸ ἕπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεσβυτάτης λόγῳ καὶ θεσμῷ), ср. X 15. Весьма часто ζῶων λογικόν и πολιτικόν связаны. Отдельные государства ὁππερ οἰκίαι III 11, 2.

свои успехи. «Паучок горд, если поймает муху, иной — когда ловит зайчишку, еще иной — если ему попадаютсся сарматы» (X 10): такова перспектива, из которой он рассматривает битвы против натиска северных народов, коим, тем не менее, вскоре по праву суждено быть увековеченными в Риме триумфальной колонной.

С самого начала чувство стойка по отношению к империи было с неизбежностью двойственным¹. «От Севера я перенял представление о демократическом государстве, управляющемся на принципе равенства и свободы слова, и царства, которое прежде всего уважает свободу подданных» (I 14). Здесь продолжает свою жизнь идеал Катона, могущего жить лишь в республике. Марку Аврелию выпало на долю быть абсолютным властителем². С гораздо большей охотой он посвятил бы себя в уединении своей философии. Однако Провидение распорядилось иначе, и он безропотно подчинился его велению. Он сделал все, что было в его силах, чтобы укрепить уже шаткое в своих основаниях здание империи, и место в Капитолии, которое отвел ему современный Рим, им действительно заслужено. Он заботился о социальном благополучии граждан. Еще более близкой задачей для философа-властителя было работать над их нравственным совершенствованием. Конечно, при этом он отнюдь не питал иллюзий. «Не строй себе надежд на платоновское государство! Будь доволен, если дело хотя бы мало-мальски движется вперед!» (IV 29). На благодарность он также не рассчитывает. Он знает: из тех людей, за которых он так много сражался, молился и о которых так искренне заботился, многие с радостью воспримут его смерть, и иной скажет про себя: «Наконец-то мы сможем вздохнуть свободно без старого учителя. Он не поступал скверно по отношению к кому-либо из нас, однако я все же вижу, что в глубине своего сердца он смотрел на нас сверху вниз» (X 36). Однако все это не должно ввести его в заблуждение. «Завтра, если ты проснешься в раздражении и досаде, вспомни,

¹ φαντασίαν λαβεῖν πολιτείας ἰσονόμου κατ' ἰσότητα καὶ ἰσηγορίαν διοικουμένης. Это старые демократические лозунги, ср. Staatsgedanke S. 47 и 161 (относительно ἰσονόμου skolion на убийство тирана).

² IV 3, VIII 1. Философия — истинная мать VI 12, ср. VIII 9. Далее IV 12. 28. В X 15 он готовится даже к своему убийству. Ὀρθροῦ и т. д. V 1, ср. V 6.

что тебя будят для выполнения твоей человеческой задачи! Ты создан не для удовольствия, а для деятельного служения обществу».

В своем властном положении он видит прежде всего нравственную опасность¹. «Не превращайся в цезаря! Оставайся тем простым, добрым человеком, которого стремились сделать из тебя философия! Бойся богов и заботься о людях! Жизнь коротка. Земное бытие приносит единственный плод: веру в помыслах и общественно-полезную деятельность. Следуй во всем примеру твоего отца Антонина Пия! Поступай даже в малом так же как и он, по тщательном размышлении, с равной энергией, с милосердием и без суетного тщеславия! Выноси несправедливый упрек, радуйся откровенной критике! Проверяй людей, но остерегайся недоверия! Живи просто и с верой без суеверия, дабы ты, когда приблизится твой последний час, мог ожидать его с такой же спокойной совестью, как он!» (VI 30).

В таком духе М. Аврелий провел свою жизнь, примирившись с нею. Правда, радостный возглас Эпиктета «Я свободен!» уступает у него место приглушенному «Будь ἵλεως!»² Это греческое слово непросто перевести на немецкий. Оно обозначает для М. Аврелия мир души, который человек обретает, если он со своими помыслами и делами может устоять перед своим собственным судом, если он может явить по отношению к своему ближнему, даже прегрешающему, даже противнику, любовь и благожелательность, вверяя собственную жизнь Богу, так что ему удастся «примирить» все бремена, на него возлагаемые, принимая их «спокойно», без противления, и если и не с радостью, то все же со светлым утверждением.

¹ μὴ ἀποκαίσαρσθῆς VI 30. О примере Антонина Пия подробнее в I 16; 17, 5 (позднее записано как VI).

² ἄρὸν με καὶ βάλε, ὅπου θέλεις· ἐκεῖ γὰρ ἔξω τὸν ἐμὸν δαίμονα ἵλεων, τοῦτ' ἔστιν ἀρκούμενον εἰ ἔχοι καὶ ἐνεργοίη κατὰ τὸ ἐξῆς τῇ ἰδίᾳ κατασκευῇ VIII 45, ἵλεως πρὸς πάντας IV 37. «Если ты всецело сосредоточишься на твоём гегемониконе и на твоей насущной задаче, δυνήσῃ ἀταράκτως καὶ εὐμένως καὶ ἰλέως τῷ σαυτοῦ δαίμονι διαβῖναι XII 3, 4. ἵνα μὴ γογγύζων ἀποθάνῃς, ἀλλ' ἵλεως ἀληθῶς καὶ ἀπὸ καρδίας εὐχάριστος τοῖς θεοῖς II 3. ср. X 36, 6. Также ср. Index Шенкля. Часто старый образ γαλήνη, так, напр., VIII 28, VII 68, 2. εὐφροσύνη ἀνθρώπου ποιεῖν τὰ ἴδια ἀνθρώπου VIII 26.

М. Аврелий также осознает, что ему необходимо постоянно работать над собой¹. «Думай лишь о единственно насущном! Избегай распыления и отбрось прочь даже полюбившиеся ранее книги! Смотри вовнутрь! Внутри источник блага, который всегда может вновь забить свежей струей, если ты хорошенько копнешь, и к тому же возле него ты всегда, как только захочешь, найдешь спокойный час!»

Отсюда в нем возрастает потребность вести беседу с самим собой, и именно среди тревожного беспокойства военного лагеря ему приходится сосредоточивать мысли для того, чтобы, «как это свойственно разумной душе, произвести самонаблюдение, разъять самого себя на части, придать себе желаемую форму, и лишь таким образом пожать плод, могущий послужить к собственной пользе»². «Героическая» честность, которую он вменяет себе в обязанность наряду со справедливостью в обращении со своими ближними, отличает и его подход к собственному испытанию: он ничего от себя не скрывает и ничего не приукрашивает. «Твоему острому рассудку людям не приходится удивляться. Зато есть весьма многое, что ты не можешь извинить своей природной склонностью, и даже тех или иных ошибок ты избегаешь лишь потому, что слишком труслив или думаешь о людском суде». И он столь же честен, когда в резких словах призывает себя к серьезности. Но нигде скромность и доброта его натуры не очевидны так, как в первой книге, когда он прослеживает своим мысленным взором весь путь своего становления, дабы поблагодарить всех людей, когда-либо способствовавших его развитию. Ни одна мельчайшая деталь не забыта, и даже в своем распутном сводном брате Вере он усматривает хорошую черту: «Ему удалось, благодаря своему характеру, побудить меня тщательно следить за собой».

Эта книга заканчивается благодарностью богам за их благое водительство. Это при том, что жизнь его изобиловала

¹ εἰς αὐτὸν συνειλοῦ VII 28. ср. 59, VI 3, IV 3, далее III 4. IV 24, X 2. ἄφεξ τὰ βιβλία II 2. 3, III 14.

² XI 1. 7, III 12. — δριμύτητά σου οὐκ ἔχουσι θαυμάσαι V 5, ср. XI 18, 7. ἄλλισ τοῦ ἀθλήου βίου IX 37, X 1, 4. Определенное воззвание к воле отсутствует. ἔθος XII 6. Вep I 17, 6.

трудностями: внешние войны и опасный мятеж внутри страны, бич моровой язвы, опустошившей Италию, в его собственной семье — жена, которая отплатила ему за подлинную любовь позорной неверностью, и его сын, которого он с самого начала определил в наследники трона и не отменил своего решения (это ставили ему в трагическую вину), несмотря на то, что тот вырос полной противоположностью своего отца¹. Счастлив в обычном понимании этого слова он никогда не был. Во всех его записях есть что-то от личной резины и усталости близкой к своему закату культуры. «Все в вечном суетливом движении. Вечное повторение одного и того же. Долго ли еще?» (VI 22). Нередко им овладевает тоска по смерти, в которой он, наконец, обрел бы истинный покой. Однако держаться ему помогает его религиозная вера и его стоический принцип: «Я выполняю свой долг, и ничто не сможет заставить меня свернуть с моего пути» (VI 22). В глазах некоторых из своих сотрудников он, «старая философствующая женщина на троне», был недостаточно решителен и деятелен. Однако общее мнение эпохи гласило, что он был чистым, честным и благочестивым, истинно добрым человеком. Замену внешнему счастью он обрел внутри себя. Понятие эвдемонии и для стоика сохраняло то значение, которое оно имело в древнеэллинической религиозности: «Кто носит в себе доброго демона, тот обладает эвдемонией, тот равен блаженством богу» (VII 17).

«Когда же приблизится твой конец, — заключает он свое обращение к самому себе, — тогда уходи с миром. Ибо мир у того, кто призывает тебя».

¹ фон Виламовиц, Keiser Marcus, Berlin 1931, S. 9. О Фаустине материал у фон Родена, RE. I 2314 (спасти ее честь пытается Фаркухарсон). Против желания умереть IX 3, 3, V 10, X 28. ὁρθός VII 2, V 14; с поправкой ὁρθός, οὐχὶ ὁρθούμενος III 5 (из-за VII 5. 7), ср. VII 12. Philosopham aniculum назвал его *Авидий Кассий* (vita Av. C. 1, ср. 14, 5). — *Дион Кассий* LXXI 30, 2; 34, 5. — εὐδαιμονία ἐστὶ δαίμων ἀγαθός VII 17 (подобным же образом Альбин 28 и подробно Дион Рг. XXIII–XXV, III 5, Филон у *Евсевия*, Рг. ev. VIII 14, 8); *Порфирий*. Письмо к Аневону 44; *Ямвлих*, Myst. IX 8. Это восходит к Посидонию (*Страбон* X 3, 9 p. 467) и в конечном итоге к *Ксенократу* fr. 81. ἀπὸ οὖν ἵλεως καὶ γὰρ ὁ ἀπολύων ἵλεως XII 36.



СТОЯ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ЭПОХИ

В эпоху цезарей о своей приверженности к учению Стои заявляли мужи с самым разным положением в жизни и самым разным духовным обликом. Их объединяла вера в силу логоса, властвующего как в мире в целом, так и в их собственной жизни. Частности системы можно было предоставить школе, либо забыть о них вообще. Основоположная же мысль оставалась неизменной, оправдывая себя в практической жизни. Стоики в эпоху разложения являли собой нравственную совесть общества. Против них была направлена ярость Нерона: довольно было сказать ему, что нравственная строгость Стои есть не что иное, как упрек против его собственного образа жизни¹.

В мировоззренческом плане Стоя и эпикурейство по-прежнему оставались двумя противоположными полюсами, Академия же и Ликей лишь постепенно набирали силу и влияние. Их этика пользовалась репутацией компромиссной. «В ваших практических делах вы не стоики; большинство — эпикурейцы, некоторые — перипатетики, но и то лишь в слабой степени»².

¹ Тацит, Ann. XVI 22.

² Эпиктет II 19, 20 (ср. Филон, Somn. II 9). Кебес (Kebes) 13, 2 в качестве сторонников псевдопайдеи в конце называет еще ἡδονικοί и

Такие слова Эпиктет бросает в лицо своим слушателям. Но и в том, что касается концепции мира, альтернатива для М. Аврелия может быть лишь одна: атомистическое учение о случае, или стоическая вера в Провидение. Другие школы, по его мнению, вообще не входят в рассмотрение. Также и общественность воспринимала прежде всего противоположность между по сути атеистическим утилитаризмом Эпикура и верой в Провидение и нравственное предназначение человека, которую наиболее ярко представляла Стоя.

Еще до рождения Христа всеобщая уравнительная тенденция производила ощущение, что и Эпикур, и Зенон в сущности стремятся к одной и той же цели. Однако истинное понимание точки зрения Эпикура, какое продемонстрировал Сенека, все же представляло собой лишь исключение. В целом же господствовала непримиримая вражда, которая чаще всего отказывалась от конкретных разбирательств по отдельным вопросам и прорывалась в яростных общих нападках. Все же налицо были те или иные проблемы, требовавшие обсуждения. Особым камнем преткновения было стоическое учение о геймармене, и эта тема затрагивается в труде эпикурейца Диогениана, где он выступает против Хрисиппа, пользуясь обильным традиционным материалом. Возможно, что именно по этой причине стоик Филопатр вновь принялся освещать тот же предмет уже с точки зрения Хрисиппа.

В этой междоусобице даже одному кинику случилось стать на сторону эпикурейцев — Эномаю Гадарскому¹, который, вы-

περίπατητικοί. Ср. также Юлиан ер. 17 а. Е. — Сенека: ср. М. Аврелий VII 64. 33, IX 41. Эпиктет в II 20, 37 ставит эпикурейцев рядом с кинидами. Ср. также Клеомед II 1 р. 166; Дион Рг. XII 36 ff., а также полемику у Филона, Prov. II 66. Также и для Плотина II 9, 15 Эпикур, отрицающий Провидение и полагающий удовольствие как цель, являет собой резкую противоположность последователям καλόν и божественной веры. Отчетливее всего ощущали эту противоположность христиане, и в особенности глубоко — Афинагор, Res. 19.

¹ Фрагменты диогенианцев у Евсевия, Рг. ev. IV 3, VI 8; Герке (Gercke), Fleckeis. Jahrb. Suppl. XIV 701. 748. Продолжение дебатов у Немесия

ступая против обмана оракула, вернул в свою речь и полемику против Хрисиппа: тот, по его мнению, превратил свободное решение человека чуть ли не в рабство. В остальном между Стоей и киниками сохранялись добрососедские отношения, и теоретические баталии исключались уже хотя бы потому, что киники стремились быть исключительно практиками. Когда однажды такой муж как Деметрий вознамерился создать завершенную систему учения, ему поневоле пришлось прибегнуть к серьезным заимствованиям в Стое.

Гораздо более сложно складывались отношения с двумя великими школами, которые теперь усилились, обретая новую жизнь¹. Академия со времен Антиоха отвернулась от скепсиса, однако ревностно продолжала борьбу Карнеада против новых догматических школ, используя весь объем заготовленного им арсенала. Представление об этом споре мы получим, если обратимся к полемическим сочинениям Плутарха против Стои. Здесь радовались всякому случаю уличить Хрисиппа в несообразности, однако прежде всего занимались систематической критикой, целью которой было проследить по отдельности пути стоической мысли и показать практическую невозможность их проведения в жизнь. Если при этом у Плутарха логика и теория познания отходят на второй план по сравнению с физикой и этикой, то дело здесь отнюдь не только в его личных интересах. Платоники теперь вновь присягали на верность априорному познанию Платона и заменяли стоическое учение о «естественно образующихся понятиях», φυσικὰ ἔννοιαι, понятием врожденных идей. Однако

35. Эномай у Евсевия VI 7, 2 (SVF. II 978). Против астрологии также Фаворин у Геллия XIV 1. Об оспаривании геймармене и астрологии со стороны иудеев и христиан Вендланд, *Philos Schrift über die Vorsehung*, 1892 S. 27 ff.; Болль (Boll), *Fleck. Jahrb. Suppl.* XXI 181; Шмекель 165 ff.; Гундель (Gundel), *RE.* VII 2624. Об остальном позже.

¹ Относительно «среднего платонизма» Юбервег-Прехтер (Überweg-Prächter) § 70 и Витт (Witt), *Albinos*. Плутарх: *Hermes* LXXIV 1 ff. φυσικὴ ἔννοια: Альбин 4. Фаворин: *Гален* I 41. 42 (Scr. min. I 82 f.); одно из сочинений было адресовано Эпиктету.

о принципиальном оспаривании сенсуализма мы ничего не слышим. Фаворин выступал против каталептического представления. Но он был всего лишь последышем, представлявшим академический скепсис.

Особым нападкам подвергались основные позиции Стои¹. Плутарх, опираясь на одного из перипатетиков, написал монографию об этической добродетели, в которой он подробно опровергал интеллектуалистскую психологию Хрисиппа и вытекающие из нее этические следствия. В другом сочинении он продолжил старый спор по вопросу о том, причастны ли животные к логосу, отвечая на него утвердительно в постоянной полемике против Стои. Точно так же поступал Цельс, противник христиан, дабы на этом основании повести острую борьбу против представляемого христианами и Стоей антропоцентризма, не понимающего, что Бог заботится обо всем мире, простирая свое попечение на все живые существа. Когда вышедший из школы Гая автор комментария к *Теэтету* сделал попытку показать, что альтруистская этика не может быть основана на ойкеойсисе как естественном стремлении к самосохранению, с которым лишь впоследствии связывается склонность к ближним, но что ее можно вывести лишь из трансцендентального принципа, из самого по себе благого, из сущности Божества, которой человек должен стремиться подражать, — это было прорывом к самому центру этики. Таким образом мы приблизились к тому моменту, где трещина между платонизмом и Стоей расходится наиболее глубоко. Это вопрос о том, можно ли успокоиться на чувственном мире, или же следует полагать по ту сторону от него некое нематериальное бытие как изначальную основу и масштаб для всего земного. Но на этом мы остановимся после того, как внимательно рассмотрим религиозное движение эпохи цезарей, накладывающее свой отпечаток в частности и на платонизм.

¹ Плутарх *De virtute morali* и *De sollertia animalium*. Цельс у *Орпегна* IV 74–99, стоические термины особенно 84 (S. 120 ff. Bader). Комментарий к *Теэтету* col. 5, 14–8, 1; *Grundfragen* S. 10.

Новые перипатетики видели свою истинную задачу в том, чтобы дать научное объяснение сочинениям и учению Аристотеля. Однако это было невозможно без полемики с современными теориями, и в частности со стоической. Сочинение, которому следует Плутарх в «*De virtute morali*», происходило из круга Андроника и в ходе полемики против Хрисиппа всего лишь полагало основание для развития собственной психологии, которая, правда, не обходилась без значительных заимствований из идейных кладовых Посидония. К этому же времени относится переданная Филоном лекция александрийского перипатетика, который выступал против стоического учения о мировых периодах и отстаивал вечность космоса¹. Вскоре затем спор разгорелся по всему фронту. Он растянулся на столетия и достиг своего апогея около 200 г. у Александра Афродисийского, «второго Аристотеля»; однако даже и тогда, когда давно уже не существовало никакой живой Стои, комментаторы Аристотеля использовали стоическое учение в качестве образа противоположности, на фоне которого они излагали свое собственное.

Дебаты велись в духе науки, предполагающем готовность учиться и у своего противника. Значения стоической логики перипатетики не оспаривали², пусть даже и указывая при этом, по примеру Антиоха, на импульсы, полученные Стоей от самого Аристотеля. Гипотетические силлогизмы они, конечно

¹ Филоне π. ἀφθαρσίας κόσμου NGG. 1942, 415.

² Симпликий в SVF. II 172. Критику частных можно проследить в SVF. II и IV (S. 188 ff. 216). ποιόν, πὼς ἔχον, πρὸς τι, а также σχέσις ἕξις διάθεσις SVF. II 378 ff.; *Pum* (Rieth), *Problemata* IX. Относительно κράσις δι' ὅλων Александр в специальном сочинении Π. κράσεως καὶ αὐξήσεως, ср. De an. 1. mant. p. 139 (*Альбин* 11), ο φαντασία De an. 68, 10 ff., объяснение процесса видения De an. 1. mant. p. 130, против телесности свойств там же 122, о душе 118 (ὅτι πλείους αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις καὶ οὐ μία), о Боге, напр., De mixtione 11 (SVF. II 310). Критика стоических доказательств телесности души 113 ff. (SVF. II 793) как в платоновской школьной традиции (*Немесий* 2; *Тертуллиан* de an. 6).

же, признавали, однако не довольствовались тем, что оправдывали наряду с ними категорические, но с научной основательностью углублялись во все тонкости стоической силлогистики. Они отделили аристотелевские категории от четырех стоических родов бытия; с той же научной добросовестностью обсуждали и другие спорные вопросы онтологии и пользовались четкими понятийными разделениями древней Стои, которые в их собственной школе давно уже были оттеснены практическими тенденциями, стремлением по возможности яснее выявить воззрения Аристотеля. Однако они не позволяли себе затеряться в частностях, и великая мировоззренческая противоположность формулировалась ими с большей ясностью, нежели это имело место в традиционной, преимущественно негативной, критике платонических последователей Карнеада. Главным образом они оспаривали стоический материализм, признававший как сущее лишь телесное, и перепроверяли с этой точки зрения физические учения, такие как отрицание непроницаемости тел (*κράσις δι' ὅλων*), взгляд на свойства как на потоки пневмы, объяснение представления и чувственного восприятия через механическое прикосновение, однако прежде всего стоические доказательства телесности души и стоический взгляд на сущность души, противопоставляя им собственную веру в чистую духовную природу Бога и в нематериальные формы и силы. Подчас при этом не обходилось без обратного воздействия. Учитель Александра Аристокл¹ понимал аристотелевский нус совершенно в духе стоического логоса — как силу, проникающую собой весь мир и посредством соединения с соответствующим телесным организмом созидающую также и индивидуальный дух. В целом, однако, границы строго соблюдались.

Также и в споре против стоической геймармене платоники и перипатетики участвовали в равной мере, ибо те и другие равно стремились в любых обстоятельствах удержать человеческую свободу воли. Правда, стоическое понятие нерушимой

¹ *Александр*, De an. 1. mant. 110–113; *Целлер* III 1, 815. О Стое Александр упоминает сам р. 113, 14.

цепи причин было настолько неоспоримым и для них самих, что они его не отвергали, а лишь ограничивали. Александр в своем специальном сочинении о геймармене¹ признает, что она господствует в мире звезд как непреложная необходимость. Для подлунного региона он приравнивает ее к физису, который согласно твердому закону регулирует все естественные события, однако здесь в качестве непосредственного и непреложного жизненного опыта принимает постулат о том, что человеческий дух не побеждается ее силой, а потому довольствуется в основном опровержением встречных аргументов Стои. Для платоника Гая и его школы геймармене приравнивается к чувственному миру, где события определяют звездные боги и демоны; однако они не властны над царством духа, из которого происходит и человеческий нус — высшего Божества, властвующего исключительно по свободной воле и благоусмотрению. Согласно его воле также и человек может принимать свободные решения относительно своей жизни и своих поступков. Неотвратимы лишь следствия его деяний; они подлежат строгому причинному соединению геймармене. Сама же она берет свое начало в Провидении Бога, который устраивает все целесообразно и в соответствии с твердым законом.

Скорее всего, из круга Гая происходит и обзорное сочинение о трех возможных воззрениях на события в мире людей, которые

¹ Александр п. *εἰμαρμένης*, особенно р. 169, 19 ff. (ср. De an. 185, 11 и Атик у Евсевия, Pr. ev. XV 12, 2). — Альбин сар. 26 (подобным же образом Инполит, Дохог. 569, 19); Апулей, De Plat. I 12, далее восходящие к платоновскому источнику рассуждения у Пс.-Плутарха п. *εἰμαρμένης* (особенно с. 4. 5), Халкидий с. 143 ff. 155 ff. 179 и Немесий с. 38. 44 (Герке, Rh. Mus. XLI 266; Тейлер, Philobolia 71), а также Василий, Nom. 2 к Нех. 5 (Гронау, Poseidonios 65). Пс. Плутарх 9, Немесий 44 и Апулей I 12 связывают с этим учение о трех проноях, высшая из которых является источником возникновения геймармене, тогда как вторая и третья (относящиеся к звездным богам и демонам) связаны с геймармене или подчинены ей. — Влияние стоической теодицеи на Цельса, напр., у Оригена IV 70.

дает Тацит в своих «Анналах» (VI 22). Здесь учению Эпикура о случае противопоставляется вера в геймармене, у него же самого четко разделены два воззрения: косное астрологическое, согласно коему все однажды и навсегда предопределено положением звезд, и более мягкое, которое придерживается свободного решения человека и считает, что причинная связь определяет собой лишь следствия. Под последним воззрением подразумевается стоическое, и действительно: Стоя сама была заинтересована в том, чтобы отграничить свое воззрение от астрологического и при этом вывести на первый план свою веру в свободу человеческой воли.

В таких случаях мы отчетливо видим, что попутно Стоя оказывает и вполне позитивное влияние; нам и вообще не следует за полемикой упускать из виду другую сторону. Платоники и перипатетики эпохи цезарей стремились вновь пробудить к жизни классическую философию аттического периода; однако столь же мало как, например, платоновская общественная этика, всецело коренившаяся в полисе, могла быть пересажена на почву Римской империи, — столь же мало и в остальном оказывалось возможным преодолеть пропасть, разделяющую эти времена. Несмотря на все классицистские устремления, продолжала существовать тесная связь с духом эллинизма, и как раз философия произвольно двигалась в рамках тех самых форм мышления, что были выработаны в Стое. В логике имело место даже взаимопроникновение стоического и перипатетического учений¹. А влиятельный платоник Евдор еще в эпоху Августа в построении своей этики целиком и полностью опирался на Стою². Сперва он разделил

¹ Отчетливо у Климента Александрийского, Strom. VIII 4 ff.

² Евдор у *Стобея* II 42, 7–45, 6. *πάθος* в стоическом понимании как *ὁρμή πλεονάζουσα* 44, 5. Через александрийского математика Диодора Евдор перенял кое-что также и из физики Посидония, Дильс, *Doxogr.* 22. О влиянии Посидония на Диодора *Рейнгардт*, KuS. 201. О значении Евдора в новом оживлении догматического элемента в платонизме и для оценки пифагорейства *Дёрри*, *Hermes* LXXIX 25.

ее по примеру Сенеки, ер. 89, 14 (т. е. следуя именно древнему стоическому образцу), на учение о ценностях, стремлениях и действиях, и в дальнейшем также оперировал чисто стоическими понятиями, такими как стремление и пафос, катекон и катортома. То, что и платоновская этика равным образом должна иметь своей вершиной учение о телосе, было очевидным еще для Карнеада и Антиоха. В отличие от эпохи Антиоха, ныне платоники, так же как и перипатетики, стремились вывести свою систему из сочинений своих учителей, и — опираясь на «Теэтет» 176 и родственные ему места (возможно, здесь не обошлось без импульса, полученного от платоновской экзегезы Посидония) — еще до Августа сформулировали в качестве жизненной цели человека богоуподобление (ὁμοιωθῆναι θεῷ)¹, которое имеет в качестве предпосылки теоретическое познание Бога, но которое должно быть осуществлено в действии. Однако, когда на этом основании Альбин² заключает, что здоровье и богатство сами по себе не представляют собой блага, являясь лишь материалом для человеческого действия и имея возможность стать «благами» лишь в результате разумного употребления; и когда он еще более заостряет сказанное, утверждая, что и для платонизма верен постулат о том, что нравственное есть единственное благо, а для блаженства достаточно одной лишь добродетели, — он тем самым подменяет платоновскую этику стоической и стремится показать, что первая вполне может поспорить в нравственной строгости со второй. Подобные же высказывания мы можем слышать отнюдь не только в пределах школы Гая:

¹ ὁμοιωσις θεῷ как платоновская цель жизни еще у платоника Арея (Стоб. II 49), позднее саморазумеющаяся догма, ср., напр., Д. Л. III 78; Альбин 28; Анулей II 23; Инполит I 19, 17. Устойчивость школьной традиции можно наблюдать в постоянстве употребления одних и тех же иллюстративных примеров: Theätet 176, Tim. 90 а, Госуд. 613 а, Зак. 716. (так же и у Климента, Strom. II 131–133, V 95. 96). Альбин делает добавления. Ср. NGA. 1943, S. 164 и Дёрри S. 32.

² Альбин 27, ср. Д. Л. III 78, Аттик у Евсевия, Pr. ev. XV 4, 2 ff., Анулей II 13 и (более осторожно в вопросе об автаркии) 23.

представление платоновского учения у Диогена Лаэртского (III 79) заканчивается утверждением, что еще Платон по существу требовал «жизни в согласии с природой».

Напротив, перипатетики твердо придерживались положения, что человек как целостное существо, состоящее из души и тела, несмотря на приоритет добродетели, для достижения эвдемонии не может обойтись без телесных и внешних благ. Однако в отношении метода они также ориентировались на стоическую этику¹. Они по ее примеру исходили из первого природного устремления, и непосредственные последователи Андроника Ксенарх и Боэт даже и по существу соглашались со Стоей в том, что предмет первого «присвоения», ойкейосис, есть собственное Я человека, тогда как позднейшие в духе Аристотеля заменяли его на «беспрепятственную свободу отправлений собственного существа». Но еще у Александра, посвятившего этому вопросу особый раздел, отчетливо прослеживается влияние Стои.

Особенно резко обе школы оспаривали приговор, который стоическое учение вынесло иррациональным устремлениям, и в духе Крантора противопоставляли апатии метриопатию². Однако

⁰ Перипатетические дебаты об ойкейосисе у *Александра de an. I. mant. 150* (τὼν παρὰ Ἀριστοτέλους περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου), ср. *Филиппсон*, *Philol. LXXXVII 460*, *Grundfragen 42*. Так же как и Стоя, Александр в 153, 3 различает между ойкейосисом взрослого человека и им же μηδέπω λογικὸν παιδίον.

² *Альбин 32. 30* (Метриопатия, однако ἄγρια πάθη, равно как и злорадство, исключаются. ἡδονή, согласно Филебу и другим платоновским сочинениям, обсуждается более подробно, однако ее ценность умаляется как ἐπιγεννηματική; πάθος не есть κρίσις и не есть ἐφ' ἡμῖν, но есть κίνησις ἄλογος ψυχῆς ὡς ἐπὶ κακῷ ἢ ὡς ἀγαθῷ. В качестве πάθη ἀπλὰ καὶ στοιχειώδη признаются лишь ἡδονή и λύπη, а отнюдь не смешанные чувства, такие как φόβος и ἐπιθυμία). Против апатии также Тавр у *Геллия XII 5* (со ссылкой на Панэция), Герод Аттик у *Геллия XIX 12* и в особенности *Плутарх*, *Virg. mor.* — В разделе перипатетики Арей у *Стобея II 38, 19* в качестве аристотелевского определения πάθος дает сперва ἄλογος ψυχῆς κίνησις πλεοναστική (объясняемое как πεφυκῖα ἐπιδέχεσθαι πλεονασμόν), затем более полно: κίνησις τοῦ

ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς πλεοναστική κατὰ φαντασίαν ἡδέος ἢ λυπηροῦ. Андроник определил pathos как κίνησις ἄλογος δι' ὑπόληψιν κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ, где подразумевается τὸ τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς μορίου κίνημα. Его младший товарищ по школе добавил поправку: κίνησις ἄλογος ἔχουσα τι μέγεθος, однако предпринял и еще одно, более важное изменение. Ибо именно с ним связано определение, которое *Немесий* р. 216 ставит рядом с определением Андроника: κίνησις τῆς ὀρεκτικῆς δυνάμεως αἰσθητῇ ἐπὶ φαντασίᾳ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ, и в нем гораздо более значимой, нежели αἰσθητῇ, которое в духе Боэта обосновывается через δεῖ τοῦτο καὶ ἀξιόλογον εἶναι (ср. анонимный комментарий к *Nik. Eth.* XX р. 130, 19), является замена ὑπόληψις на φαντασία. Ибо гипопсис вызывал сомнения с очевидностью потому, что мог быть истолкован как уступка стоическому интеллектуализму. Развитие в целом мы можем наблюдать в комментарии к «Никомаховой этике» *Аспазия*, который в р. 42, 27 ff., имея в виду 1104 b и 1105 b 2 у Аристотеля, рассматривает вопрос о πάθος. Начиная с 44, 12 он сперва критикует стоиков, которые определяют πάθος как ὁρμὴ σφοδρά (не технически, но даже у Плутарха, *Virt. mor.* 441 d, согласно Андронику, σφοδρότητα προσλαβούσης), или как ὁρμὴ ἄλογος, λαμβάνοντες τὸ <ἄλογον> ὑπεναντίον τῷ ὁρθῷ λόγῳ, затем устанавливает, что в Ликее ни у одного из древних определения пафоса найти невозможно, а потому дает определение Андроника и исправление Боэта ἔχουσα τι μέγεθος. Затем он говорит против Андроника, что и без синкататезиса и гипопсиса, одной лишь φαντασία достаточно для возбуждения аффекта, и исходя из Аристотелевых 1104 b 5 и 1105 b 21, предлагает от себя в качестве определения: κίνησις τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς ὑφ' ἡδέος ἢ λυπηροῦ. Наконец он обсуждает γενικά πάθη Стои, сам проводит разделение между ощущением и вожделением, требует на этом основании θάρσος в качестве противоположности к страху, и отделяет ἐπιθυμία, которую он соотносит с θυμός и понимает как ὁρεξις. В качестве высших родов аффектов он наконец сам, пусть и не без некоторого колебания, вместе с Альбином полагает ἡδονή и λύπη; подобным же образом (лишь более тесно опираясь на Аристотеля) *Немесий* р. 216, а также еще ранее автор *Макк.* IV 1, 20 (ἡδονή и πόνος), который следует не стоическому, а перипатетическому учению об аффектах, в частности в том, что касается суждения о πάθη, которые αὐτκράτωρ λογισμός не искореняет, но, подобно садовнику, ухаживает за ними и облагораживает их (1, 30, тот же образ, что и у

сам факт того, что учение об аффектах, существовавшее в аттической философии лишь в зачаточном виде, сделалось центральным предметом этики, может быть понят лишь с учетом примера, поданного Стоей. Так что и в остальных аспектах этика обеих школ развивалась в постоянном диалоге и споре со стоической. Когда Александр¹ в особом сочинении оспаривает автаркию добродетели, он, как и в случае с геймармене, представляет нам не что иное, как всеми научными средствами проведенное опровержение Стои. Но в своих рассуждениях о естественном происхождении справедливости он, так же как и стоики, исходит из общественной природы всех разумных существ и даже перенимает кое-что из их способов доказательства; и когда в другой раз он отстаивает взаимное переплетение добродетелей, то свидетельством влияния Стои может быть отнюдь не только термин «сопутствование».

Плутарха 451 с и *Фемистия*, Μετριοπαθής p. 434, 14; похоже *Плутарх* 443 с, *Аспазий* 44, 16 и Герод Аттик у *Геллия* XIX 12, 7 ff.).

Основные мысли и аргументы Андроника вновь и вновь видим у последующих комментаторов. Атаки на апатию у Фемистия и других, жизненная необходимость чувственной жизни (Trieblebens) в особенности у *Филопона* (к De an. 125, 11; 104, 14 ff.; 235, 6).

В особенности откровенно использует понятия стоического учения об аффектах происходящее наверняка из неоплатоническо-перипатетической сферы сочинение Πλουτάρχου φιλοσόφου (имеется в виду неоплатоник?) Πότερον ψυχῆς ἢ σώματος ἐπιθυμία καὶ λύπη (*Плутарх* VII 1 ff. B.), которое, по всей видимости, могло быть создано около 400 г. (Пос. 593¹), ср. особенно сар. 1 (SVF. III 378 ff. 391 ff., четверичное разделение аффектов, ἐπαρσις и т. д.), 7 (SVF. III 391 ff., определение *Хрисиппа* ἐφ' ᾧ συστέλλεσθαι καθήκει и I 205. 206 πλεονάζουσα ὁρμή, здесь также σφοδρόν как у Аспазия). В сар. 6 о Посидонии.

¹ *Александр* de an. 1. mant. 159 ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν (разыгрывает против Стои ее понятие ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν, особенно 160, 4; 163, 32 ff., то есть обращается против отстаивавшейся последователями Хрисиппа, однако позже оттесненной на задний план формы учения — следствие критики Карнеада), 156 ὅτι φύσει τὸ δίκαιον (он не говорит о законе разума, однако противопоставляет различным взглядам на право отдельных народов признаваемые всеми людьми ἄγραφα νόμιμα, p. 157, 31 ff.), 153 ὅτι ἀντακολουθεῖσιν αἱ ἀρεταί.

В случае с данным учением платоники сделали оговорку, что в «несовершенных добродетелях» и, тем более, в пороках, проявляются различия индивидуальной предрасположенности¹. В остальном они, как показывают очерки Альбина и Апулея, также и в существе дела еще более сблизились со Стоей. Апулей завершает свое представление платоновской этики изображением идеального человека, представляющего собой не что иное, как стоический образ мудреца, лишь поверхностно переработанный в платоновском духе. И когда его современник Аттик² от-

¹ Альбин 29. 30 (относительно εὐφύαι как ἀρεταί ср. Цицерон, Fin. V 36); Апулей, Plat. II 5. 6; Ипполит, Doxogr. 569, 18. В стоическом духе у Альбина в особенности определение σοφία в сар. 1, определение ἀρετή (29) = διάθεσις ψυχῆς ... σύμφωνον παρέχουσα τὸν ἄνθρωπον κτλ., ὁρθὸς λόγος 29, нераздельность добродетелей 29 (Hippol. I 19, 18), φυσικὴ ἔννοια (4), которая, правда, перетолковывается на платоновский лад, иное также в сар. 6, касающееся гипотетических силлогизмов, у Апулея, напр., в I 15. 16 (о целесообразности строения человеческого тела, с основополагающими идеями Тимея), II 22 (bonos omnes inter se oportet amicos esse, ср. SVF. III 635), 24 (определение государства представляет собой дальнейшую разработку определения Панэция у Цицерона, Resp. I 39) и, прежде всего, все изображение мудрого II 20–23 (в платоновском духе лишь 23 ὁμοιωθῆναι θεῷ и полемика против εὐλόγος ἐξαγωγή, который даже Плутарх Tranq. 17 допускает в качестве последнего средства, далее 21 μελέτη θανάτου). Poleмика против Стои, напр., у Альбина 10 (против телесности Бога), 11 (ποιότητες ἀσώματοι), 26 εἰμαρμένη, ср. Иппол. I 19, 19), 30 (οὐκ ἴσα τὰ ἀμαρτήματα), 32 (учение о πάθῃ) и в Комментарий к Теэтету 5, 24 ff. и 11, 22. Сближение со стоической этикой началось еще с Антиоха; однако никоим образом не следует (как, напр., Bunt, Albinos) возводить к нему частности. — Интересно, что под стоическим влиянием θυμοειδές и ἐπιθυμητικόν в божественной душе получают в качестве прообраза ὀρμητικόν и οἰκειωτικόν (Альбин 25 а Е.).

² Аттик у Евсевия, Рг. ev. XV 4, 2 ff., 12, 3 μία δύναμις ἔμψυχος διήκουσα διὰ τοῦ παντός, 5, 2 ff., ср. перипатетическую полемику в анонимном «Комментарии к Никомаховой Этике», Comm. Ar. XX 248, 22. Неверная полемика против стоического понимания справедливости у Иеракса, Стоб. III 366, 1. Подробнее у Юберверг-Прехтера § 70. О позиции Цельса в отношении Стои К. Шмидт (K. Schmidt), Jahrb. Philos. Fak. Göttingen 1922, 69 ff.

деляет платоновское учение от аристотелевского, он ненароком приписывает Платону стоическую автаркию добродетели и учение о проноие.

Если Александр и платоники почти не обращают внимания на Эпикура, то они, очевидно, усматривают в Стое единственную школу, которая в научном отношении может стоять вровень с древними учителями философии. То же самое впечатление мы выносим из примерно тогда же написанного сочинения скептика Секста Эмпирика. Идет ли речь о вопросах теологии, или теории познания, логики или этики, всякий раз опровержению в первую очередь подлежат именно стоические постулаты. Столь сильно было научное положение школы еще на исходе второго столетия.

Теперь же окинем взглядом специальные науки. Римская юриспруденция, как и прежде, полагала, что обязана своими притязаниями на научный характер тому, что основывалась на стоическом учении о естественном происхождении права. Языкознание¹ следовало согласно собственным законам тем путем, который был предложен Дионисием Фракийским; однако сколько бы ни вносилось здесь отдельных изменений и дополнений, стоическая основа сохранялась, как в части общего построения, так и в отношении частей речи, словоизменения и терминологии. И вплоть до самого конца эпохи античности мы можем время от времени наблюдать очередные приливы древнестоического мышления. Квинтилиан болезненно переживал тот факт, что в риторике невозможно обойтись без занятий философией. Ей и в дальнейшем приходилось пользоваться достижениями стоической диалектики, и если такому ритору, как Теон, приходилось говорить в своей школе на общие темы (например, о проноие), — для него было вполне естественным попросту повторять стоические идеи. Приблизительно во время Корнута неизвестный автор по имени Гераклит написал небольшую книжку, в которой он, как юный поэт, взял под свою защиту Гомера от

¹ К древнестоическому учению о грамматических временах обращаются еще *Стефан* Σ Dion. Thrax 250, 26 и *Присциан* VIII 51 ff. (Begründung S. 176). Риторика Теон, Prog. 12; *Филиппсон*, Symb. Osl. XXII 20.

нападок Платона и Эпикура. Это удалось ему лишь при помощи аллегорического метода Стои; со стоическим же идейным наследием работал также писавший в сходном духе автор сочинения о Гомере, сохранившегося под именем Плутарха.

Наиболее зримым, наглядным образом стоическое влияние проявилось в естественно-научном мирообъяснении. Благодаря Посидонию интерес к этим вопросам возрос столь необычайно, что в эпоху цезарей образованный человек непременно должен был знать что-нибудь об отливе и приливе, а также о возникновении молнии и грома, а сам Посидоний в той же степени властвовал над *communis opinio*, как Аристотель в эпоху средневековья. Правда, многочисленные учебные пособия, в которых распространялись его воззрения, в целом довольствовались скухими формулами и голыми определениями, и зачастую против глубокого знания Посидония победу вновь одерживала старая вера. Было удобнее придерживаться схематического образа земной поверхности, разделенной океаном на четыре острова, или, как и ранее, говорить о необитаемости жаркой зоны¹, нежели принимать во внимание научные исследования Посидония.

От отдельных объяснений Посидония непосредственно или опосредованно зависели и представители специальных наук, которые, в соответствии с его трехчастным членением, писали о земных, атмосферных и небесных явлениях. В частности, его указание на то, что в строении почвы, в орошении, во флоре и фауне, а равно и в своеобразии человеческих обитателей того или иного ландшафта выражается действие одних и тех же сил, придающих целому характер единства, — оказало свое плодотворное влияние на этнографию.

В результате обрело популярность и убеждение Посидония в том, что научная работа должна состоять в исследовании причин, несмотря на то, что способных заниматься ею действительно в его духе было совсем немного. Равно и его мысль о том, что все отдельные науки составляют единство и обретают свой

¹ О жаркой зоне Клеомед р. 58 f.

истинный смысл лишь в том случае, если служат общему познанию мира, была для шедших вслед за ним в целом черсчур высока. Тем не менее, даже Страбон¹ понимал, что в своей описательной географии он не может обойтись без математики, физики и астрономии. Ритор Квинтилиан, как и врач Гален, признавал необходимость философского образования, а архитектор Витрувий, опираясь на Посидония, проследил развитие строительного искусства от самых истоков человечества через различные эпохи и народы, ибо он усматривал священность своего призвания в том, что в нем действовал тот же логос, который создал и всю человеческую культуру.

Однако бесконечно важнее всех отдельных частных было то влияние, которое Посидоний оказывал на мировоззрение в целом. Если Плиний начинает вторую книгу своей «Naturalis historia» с утверждения о том, что вселенную справедливо рассматривать как единое и вечное Божество, то здесь прежде всего говорит дух римской Стои, приобретший, правда, некоторую новую религиозную окраску. Конечно, стоическая телеология обрела свою классическую форму еще благодаря труду Панэция о Провидении. Его мысли, при дальнейшей передаче в школьной традиции, сплывались с мыслями позднейшего времени, и в этой форме, как мы еще сможем убедиться позднее, они оказывали воздействие на всю позднюю античность и, в частности, на христианство. Однако в наибольшей мере их научному углублению способствовал лишь Посидоний, и лишь он из глубины своего религиозного чувства наполнил их духом, вполне отвечавшим новому пробуждающемуся мироощущению. Ведь особенность его исследования заключалась в том, что наблюдение механических процессов у него всегда связывалось с телеологическим объяснением, и что во всем происходящем он усматривал действие божественного Провидения. В частности, его вера в происхождение всякой жизни из всеобъемлющего, исполненного божественным

¹ Страбон I 1, особенно § 13; Рейнгардт, Pos. 43 ff.; Витрувий II 1, 3 b–7, VI 1, ср. Гидрология VIII 3; FGt.H. 87 F 121. 123; Рейнгардт, Pos. 43 ff. 79. 402 ff.

духом мирового организма, стала определяющей для всего мировоззрения и всей жизненной позиции Марка Аврелия. Учение о симпатическом притяжении, в котором состоят друг с другом в пределах космоса даже самые удаленные друг от друга предметы, было особенно охотно подхвачено астрологами. Однако по меньшей мере для некоторых из них наиболее существенным при этом было религиозное приобретение. Когда Манилий¹ в своей написанной при Тиберии дидактической поэме изображает упорядоченность и закономерность звездных движений, оказывающих свое благотворное воздействие также и на человеческую жизнь, он хочет тем самым преодолеть заблуждение тех, кто утверждает, что мир есть всего лишь произведение случая. Как римлянин, он вступает в состязание с Лукрецием, одухотворенным пророком Эпикура, сам же он исповедует стоическую веру в единую божественную пневму, проникающую весь мир и во взаимодействии соединяющую между собой все его части. Мужество же к написанию своих сочинений он черпает из сознания, что человеческий дух родствен Богу; что он происходит от неба и к небу возвращается; и что здесь, на Земле, он может выполнить свое высшее предназначение, если ему удастся «ясным оком» проникнуть в тайны божества.

¹ I 247 ff. 483 ff. (против Эпикура с явными для всякого читателя намеками на Лукреция), 521 ff., II 60 ff. (63 симпатия и жизнь вселенского целого), 82 (*deus et ratio quae cuncta gubernat*), IV 1 ff. (фатум, который, однако, не снимает нравственной ответственности) и особенно 867 ff. (подобным же образом II 105 ff.) о возвышенности родственной Богу души человека, который благодаря своему логосу и своей *arete* подчиняет себе всю землю. (887 *an dubium est habitare deum sub pectore nostro in caelumque redire animas caeloque venire?* 907 *victorque ad sidera mittit sidereos oculos*, ср. Посидоний у *Секста* Emp. VII 93). Ср. *Болль*, *Fleck. Jahrb. Suppl.* XXI S. 218–235 и относительно *Tetrabiblos* S. 131–163 Птолемея, который, однако, неверно стремится возвести к Посидонию даже чисто астрологические моменты, тогда как S. 155 ff. он правильно показывает, что Птолемей в учении о геймармене согласен не с Посидонием, а с перипатетиками, такими как Александр Афродисийский.

Это интонации, явно идущие от Посидония. Однако нам следует остерегаться возлагать на него ответственность за астрологическую систему как таковую. Во втором столетии географ Птолемей в «Тетрабиблосе» ощутил потребность дополнить свое научное описание Земли более глубоким объяснением мира. С этой целью он привлекает учение Посидония, согласно которому Солнце и мир звезд оказывают влияние на климат, ландшафт и народонаселение; однако на место физических связей у него приходят таинственные астрологические отношения. Таким путем дух нового времени преобразует полученное в традиции идейное наследие в соответствии с собственным восприятием.

Также и эсхатологические представления¹ получили могучий импульс благодаря тому, что они могли теперь ссылаться на такой научный авторитет, как Посидоний. Здесь природой самого предмета было суждено, чтобы ростки, им насажденные, именно в этой области получили самостоятельное развитие и бурно разрослись. Импульс, полученный от Посидония, еще не исключает собственной фантазии, и даже оппозиции по отношению к нему.

Вскоре после поэмы Манилия было написано маленькое сочинение «О мире»², посвященное некоему Александру, которое на этом основании позже стали приписывать Аристотелю. Оно начинается с объяснения природы, которое — правда,

¹ Рейнгардт, KuS. 308 ff.

² О П. κόσμου (кроме Целлера III 1, 653 и Канелле, Neue Jahrb cher XV S. 529 ff.) NGG. 1942 S. 480, где я показал, что автор стоит в центре той же самой религиозно-философской проблематики, что и Филон Александрийский и образует параллельное ему явление в эллинистической философии. Тиберий Юлий Александр как предполагаемый адресат у Бернея (Bernay), Ges. Abh. II 278–282. Бог, согласно 399 a 31, ὁράτος ἀλλῶ πλὴν λογισμῷ как у Филона, а также Сенеки, NQ. VII 30, 3, согласно 399 b 14, так же как и душа, может постигаться лишь из своих действий (как у Цицерона, Tusc. I 70 и у Филона). Сравнение с царским двором как в В.З., ср. Сменд (Smend), Alttestamentl. Religionsgeschichte² S. 97. 446 ff. Кюмон (Cumont), Rel. orient. 190. 299.

при посредничестве руководств — во многом опирается на Посидония, однако, в конечном итоге сводится к теологии, решительно возражающей против стоического учения об имманентности Божества: ибо недостойно Бога мыслить его присутствующим даже в самом презренном и отвратительном. Конечно, Бог есть причина всего сущего. Но лишь его *dynamis*, его творческая и поддерживающая сила простирается вплоть до самых нижних сфер. Сам же Он в чистом и незапятнанном величии, невидимый и непостижимый для мышления, восседает на небесном троне, откуда Он, будучи сам неподвижен, в первую очередь приводит в движение звездные сферы, а затем вызывает в бытие всю полноту жизни. Незвестный автор оспаривает стоическое мировоззрение, опираясь на перипатетические идеи. Однако отнюдь не свойствен перипатетикам тот жар религиозного чувства, что подтолкнул его к написанию сочинения. Сравнение Бога с персидским великим царем, который также не везде присутствует сам, а управляет своим царством с помощью разветвленного аппарата чиновников, происходит из круга восточных представлений. В сочинении, написанном, по всей видимости, в Александрии, ощутимо живет уже иной дух, о котором позднее мы скажем подробнее. Александр, которому оно посвящено, был, по вероятному предположению, племянник Филона Тиберий Александр, который, несмотря на свое еврейское происхождение, дослужился при Нероне до должности губернатора Египта.

Наглядный пример того, каким образом было принято вести научную полемику с Посидонием, мы видим в сочинении Плутарха о лике Луны. Плутарх здесь определенно ссылается на рассмотрения в рамках платоновской школы. Он энергично отстаивает против Посидония учение о том, что Луна не является смешанным телом, состоящим из огня и воздуха, но состоит из земляной субстанции и получает свой свет исключительно от Солнца, однако в частности перенимает довольно многое из результатов исследований Посидония, пытаясь сражаться с противником на его собственном поле.

Особенное влияние со стороны Стои испытала в то время медицина¹. В эпоху Клавдия врач Афиней основал «пневматическую» школу, поставив в центр своей системы учение о пневме. Правда, это еще до него сделал Гиппократ, однако тот лишь примитивным образом приравнял пневму души к вдыхаемому воздуху. Напротив, Афиней, опираясь на современное учение Стои, определил ее как теплое дуновение, повсюду созидающее органическое единство, жизнь и одухотворенность, а в качестве врожденной (σύμφυτον) пневмы являющееся носителем индивидуальной жизни также и в отдельном организме; так что посредством изменения в его строении вызываются все физиологические и патологические процессы. Вместе со Стоей он локализовал врожденную пневму в сердце и отделил ее от вдыхаемого воздуха. В качестве основных составных частей тела, правда, врач признал не четыре элемента, а — мыслимые вещественно — качества: теплое, холодное, влажное и сухое, которые он приписывал пневме. Также и в остальном он полагался на свои специальные научные познания, однако столь намеренно подчеркивал связь со Стоей, что Гален получил законный повод назвать Хрисиппа духовным прародителем пневматиков.

Также и главный представитель методической школы — живший при Траяне и Адриане и проявлявший многосторонние

¹ Велльманн (Wellmann), Die pneumatische Schule, Philol. Unterss. XIV S. 7. 132 ff.; Рюше (Rüsche), Blut usw. S. 275. Особенно Гален VIII 631 и (о пневме) I 457 ff., XIV 698 f. σύμφυτον πνεῦμα еще у Аристотеля. Руф (SVF. I 127), что, в противоположность Зенону, врачи различают пневму и тепло. — Диллер (Diller), Arch. Gesch. Med. 1936, 191, считает, что псевдогиппократовское сочинение Π. τροφῆς написано кем-то из круга Афиней. Это едва ли возможно, ибо еще Эротриан считает его подлинным. 23 ξύροια μία ξύμπνοια μία, ξυμπάθεα πάντα — это вполне по-стоически, однако мыслимо еще до Посидония. Автор Π. εὐσχημοσύνης заявляет (5. 6), что медицина объемлет в себе истинную жизненную мудрость, а врач есть φιλόσοφος ἰσότητος. Это отнюдь не «стоическое влияние» (Флейшер (Fleischer), Neue Deutsche Forsch. 240, 67 ff.), но лишь отрицание цеховой философии.

интересы Соран¹ — примкнул в своем труде о душе к стоикам и попытался в качестве медика найти подтверждения их доказательств в пользу телесности души.

На своем пути через пневматическую школу Стоя смогла оказать воздействие даже на воззрения Галена² о сущности и значении пневмы. В остальном же к стоикам, которые, не имея специальных знаний, осмеливались судить о душе и теле, он относился с нескрываемой неприязнью. Еще юношей ему среди прочих философов довелось слушать в Пергаме и одного стоика, и он составил собственные конспекты сочинений Хрисиппа. Позднее Гален в целом ряде книг критиковал его логику и метод доказательства, однако вместе с тем нельзя отрицать и некоторых полученных им от Хрисиппа импульсов. В целом он не испытывал к Хрисиппу симпатии, видя в нем варвара из Киликии, чинившего в своей терминологии насилие над эллинским языком, доктринера, без раздумий отбрасывавшего прочь все опытные факты, очевидные для врача. Он страстно выступал против интеллектуалистской психологии Хрисиппа и защищал против нее платоновское троичное деление души, которое он сумел вычитать даже у Гиппократов. При этом ему доставляло удовлетворение, что в своей критике он мог ссылаться на Посидония, тем более, что тот признавал существование психофизических отношений и влияние телесной «конституции» на душевный «темперамент». Вообще он весьма ценил

¹ Соран у Тертуллиана De An. 6. 8.

² Гален V 41, XIX 39. 43. 47 (= Scr. min. I 31, II 116. 119. 123), VIII 631. Рюше, Blut usw. S. 285. Влияние Посидония сильно в "Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἐπονται, особенно p. 819 f. = Scr. min. II 78, Пос. 581. Также и разделение животного и человеческого разума у Немесия, по всей видимости, опосредовано Галеном. Об отношении Introductio logica к Стое и к Посидонию Шмекель, Posit. Philos. 533 ff. 602 ff. Относительно учения о причинах в De causis contentivis и De causis procatarcticis см. Grundfragen 109. Относительно П. ἀποδείξεως Егер (Jaeger), Nemesios 1913, S. 16. О влиянии Посидония Рейнгагарт, Pos. 105. 353 (ἐμφυτοὶ δυνάμεις). 238 (процесс видения) и KuS. 14 (элемент в организме).

Посидония и всегда привлекал его для объяснения физиологических процессов.

Влияние Стои, однако, простиралось далеко за пределы научных кругов. Учение о естественно складывающихся, общих для всех людей, понятиях, κοινὰ ἔννοια¹, сделалось настолько всеобщим достоянием, что его даже весьма охотно обращали против Стои такие ее противники, как платоник Плутарх и перипатетик Александр. Но и в остальном стоические формы мышления и логические категории уже давно и глубоко проникли в народное сознание. Стоические определения добродетелей относились для еврея Филона к вещам, которые «были известны всякому, кто имел понятие об образовании» (L. sp. IV 145). Такие термины, как синкататезис и катекон, сделались неотъемлемой частью словаря. Пособия по стоической терминологии всегда могли рассчитывать на читателя. Стоические способы выведения заключений, методы доказательства и даже столь тонкие понятийные различия, как между нравственным опасением [неправильно поступить] (αἰδώς) и аффектом стыда (αἰσχύνη), или между оправданной радостью (χαρά) и удовольствием (ἡδονή) — были знакомы и понятны абсолютно всем. Даже традиционные понятия римской этики наполнялись стоическим содержанием.

Также и стоическая картина мира в ее основных чертах была знакома каждому, и для многих личная вера в Провидение и пронизывающий всю вселенную логос в духовном плане представляли собой замену традиционной религии. В частности римляне продолжали истолковывать религию своих отцов в стоическом духе, и если еще Варрон стал привлекать к рассмотрению чужие религии и под влиянием Посидония

¹ Плутарх, Comm. not.; Александр de fato 165, 16. 25 («пролепсис касается лишь самого факта геймармене, тогда как о ее сущности спорят» — в духе Стои, как и Цицерон, N. D. II 13, Tusc. I 36); 172, 17; 182, 21; 196, 14. Также, напр., неопифагореец Гипподам, Стоб. IV 34, 17; Плотин VI 5, 1. 4 и часто христиане. αἰδώς — αἰσχύνη и χαρά — ἡδονή, напр., Плутарх, Virt. mor. 9; Дион Прузский XIII 7, XXXVI 60 и особенно Филон («Исаак» = χαρά). Об этом позднее.

славить евреев за то, что они, так же как и древние римляне, почитали Бога в безобразном культе, то теперь по этому пути совершалось уже дальнейшее движение. Родственник по духу и последователь Варрона, Корнелий Лабейон¹ ссылаясь (приблизительно во втором столетии) на оракул Аполлона Кларского (Apollo von Klaros) с целью принципиально показать, что последний есть тот же самый бог, которого призывают как Гелиоса, как Либеры и как Яо = Яхве. И уж тем более жителям Ближнего и Среднего Востока аллегорическое истолкование мифов предоставляло хорошую возможность приспособить свою народную религию к современному восприятию и наполнить ее эллинским духом.

Еще более важным, однако, оставалось этическое влияние. С тех пор как религиозный авторитет и даже *mos maiorum* утратили свою обязательную силу, одна лишь философия способна была указывать путь, и этой философией для большинства была Стоя. Ее учение распространялось не только в рамках школы, но и посредством бесчисленного количества популярных сочинений и лекций. Последние никоим образом не представляли собой прерогативу одних лишь киников и стоиков; однако даже если какой-либо иной философ начинал

¹ Лабейон всецело относится к традиции, идущей от Варрона и Нигидия. Приравнивание Сола (под влиянием Посидония?) к Зевсу, Либеру, Яо и т. д. (Макр. I 18, 20). Точное время не определено. Против Бёма (Böhm), *De Cornellii Labeonis aetate*, Königsberg 1913, поместившего его еще до Светония, В. Кроль (W. Kroll), *Rh. M.* LXXI 309 ff.; однако я нигде (вопреки Беренс (Bärens), *Hermes* LII 39) не нахожу ничего специфически неоплатонического (ср. Бюссе (Bousset), *Arch. f. Religionsw.* XVIII 138 ff.). О Платоне как *semideus* наряду с Геркулесом и Ромулом (!) верно Бём S. 51. Из стоического учения о том, что люди пришли к вере в злые божества в результате пережитого на опыте вредоносного воздействия сверхчеловеческих сил (πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν SVF. II 1009), Лабейон, имея в виду этрусский и римский культы (Фебрис и т. д.), вывел свое различие *Di mali et boni*, за которым, впрочем, не было нужды ходить далеко, ибо оно также следовало уже хотя бы из персидского дуализма.

говорить о ничтожности внешних вещей, опасности аффектов, или рассуждать на какую-либо иную нравственную тему, он произвольно впадал в уже знакомые и притягательные интонации и привычные мыслительные ходы радикальных школ. Даже умеренный Плутарх¹, который, будучи эллином, любил красоту мира, не переносил никакой грубости и по этой причине довольно часто вступал в спор со Стоей и своими друзьями-стоиками, — не только нашел в сочинении Панэция о евтимии самое точное выражение для своей собственной жизнерадостности, но и везде, где считал это нужным, ревностно и совершенно в духе ортодоксальных стоиков выступал против безумной жажды богатства или против порока, который делает несчастным даже того, кто обладает всеми внешними дарами счастья. Он был как никто другой укоренен в почве своей малой родины; однако когда необходимо было утешить друга, изгнанного из своего родного города, в его речи начинали звучать те же космополитические интонации, что и у стоика Музония. Благая весть о человеческой свободе, еще Цицерона вдохновлявшая на риторические красоты, а Горацию дававшая повод к сатирам на уличных проповедников, теперь с тем же пылом и при помощи тех же аргументов проповедовалась как Эпиктетом и юным Персием, так и евреем Филоном и Дионом Прузским, а на одной из отвесных скал в Писидии еще и сегодня можно прочесть эпigramму, вдохновенно несущую эту весть в мир.

Также и в Гераклитовых² письмах мы читаем, что эфесцы — рабы собственных похотей, тогда как свободу может дать лишь

¹ П. φιλοπλουτίας, Εἰ αὐτάρκης ἢ κακία πρὸς какоδαίμονίαν и П. φυχῆς 5 ff. (даже в частностях являющие тесное родство с Музонием IX). Похожим образом Фаворин π. φυχῆς. — Свобода: Цицерон, *Parad.* V; Гораций, *Sat.* II 7; Персий V; Филон, *Quod omnis probus liber*; Дион, *Or.* XIV. XV. LXXX; Эпиктет IV 1; Писидова (pisidische) надпись у Кайбеля XXIII 542.

² ер.9, 5, ср. вообще ер. 9, а также 4. 7 Бернес (Bernays), *Die heraklitischen Briefe*, Berlin 1869. Свой тезис о том, что эти письма написаны в антиязыческой тенденции иудеев или христиан, либо же (4) переработаны в ее духе, Б. не доказал, ср. Вендланд в «Wendland und Kern, Beitr. zur

нравственный настрой. С этой мыслью затем связывается острая полемика против глупости людей, живущих в вечном раздоре со своими ближними, вместо того чтобы любить в них себе подобных, и обвиняющих Гераклита в безбожии потому, что тот отвергает недостойные формы их культа и потому, что для них самих истинное познание Бога, Правителя вселенной, Властителя космополиса, гражданами коего являются как боги, так и люди, недоступно. Без колебаний автор романа в письмах вкладывает стоические речи в уста древнего эфесца, которого сами стоики считали своим духовным праотцом.

В начале эпохи цезарей появилась маленькая книжечка Кебеса, которого весьма скоро отождествили с известным из Платонова «Федона» пифагорейцем¹. Это произведение, агитирую-

Geschichte der griech. Philosophie und Religion», Berlin 1895, S. 39; однако автор действительно вполне мог быть близок к этим кругам.

¹ Весьма сомнительно, что автор Pinaх, который еще у Лукиана пользуется высоким авторитетом как *πρωτρεπτικός πρὸς τοὺς νέους* (Merc. cond. 42, Rhet. praes. 5), стремился сам себя выдать за древнего пифагорейца, ср. фон Арним, RE. XI 102. Правда, ближайшую параллель дает надгробный рельеф, который Кейль и Премерштейн (Keil und Premerstein) обнаружили в древней Филадельфии и которому Бринкманн (Brinkmann), Rh. M. LXVI 616 дал верное объяснение. На нем тезка и сторонник древнего Пифагора представляет решение о выборе жизненного пути под древним пифагорейским символом Υ с реминисценциями на миф о Геракле, а на пифагорейское воспитание намекает и сам Pinaх, говоря о древнем экзегете: *Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον* (!, ср. Сотион у Д. Л. IX 21) *ἐξηλώκως βίον*. Однако Υ и история Геракла (об их связи Альперс (Alpers), Hercules in bivio, G ttingen 1912, S. 8) охотно применялись в то время также и в Стое, ср. Pers. III 56; Seneca, V. beata I (NGG. 1941, S. 186. 195), наряду с воспоминаниями о Гесиоде *Erga* 287 ff. и знаменитой картиной Клеанфа, живописующей о том, как добродетели у Эпикура служат *hedone* (Цицерон, Fin. II 69). И точно так же как Сенека, Кебес исходит из того, что по причине всеобщей диастрофы людям сперва необходимо освободиться от своего невежества (5. 6.). Также всецело стоическим, особенно 20, является понимание добродетелей как *ἐπιστήμαι* (ср. 25, 3; 32, 2 *ἐπιστήμη τῶν*

щее в пользу философии; вместо традиционной увещательной речи оно избирает новую, более соответствующую способности понимания и вкусу подрастающего юношества литературную форму. В одной катехезе здесь дается объяснение аллегорической картины, иллюстрирующей различные жизненные возможности с целью указать путь к истинной пайдеей, а тем самым к эвдемонии. Согласно устоявшемуся стилю этих *protreptikoi*, автор агитирует лишь в пользу философии вообще, однако недвусмысленно намекает, что сам он в своих занятиях отстаивает строгую этику в духе Стои. Невозможно, однако, однозначно решить, исповедовал ли он определенно стоические убеждения.

Как эта популяризированная Стоя воздействовала на новые духовные течения, проложившие себе путь в эпоху цезарей, мы проследим позднее. А пока что вспомним еще об одном муже, чья деятельность лучше всего проиллюстрирует нам глубокое влияние стоицизма на подлинное эллинство.

Дион Прузский¹, будучи юным ритором, поддерживал меры Веспасиана против философов в своих полемических

συμφερόντων), коим надлежит стать βεβαία καὶ ἀσφαλὴς ἔξις, ср. 35, 5; 32, 2; SVF. II 130. 93–95; далее 23, 4 οὐκ ἔχει ἐν ἐτέροις τὰς ἐλπίδας τῆς εὐδαιμονίας ἀλλ' ἐν αὐτῷ 26, 3 ἀπάντων κυριεύει и особенно в конце доказательства того, что богатство не может быть ни ἀγαθόν, ни κακόν, ср. в частности к 40 *Сенека* ер. 87 (SVF. III 151. 152. 122. 123. 165). Победа над пороком 22 как у *Сенеки*, N. Q. III рг. 10, ер. 71, 37. Ту же сферу, что и Πίναξ, демонстрирует и *Дион*, Ор. IV (аллегореза 83 ff., особенно 109 ff., διττὴ παιδεία 29 ff.).

¹ Дион: *фон Арним*, Dion von Prusa, Berlin 1898; *В. Шмид* (W. Schmid), RE. V 848 и в его *Истории [греческой] литературы*. Время написания полемических сочинений: фон Арним 150. О своем становлении как философа Дион повествует сам Ор. XIII. 150. Однако Музония он, по всей видимости, слушал еще ранее. О его чтении Антисфера с уместной осторожностью пишет *Шмид* 868. Свобода и эвдемония: Ор. XIV. XV. LXXX. XXIII. XXIV. Как и Марк Аврелий, Дион видит эвдемонию в том, что демон того или иного человека добр (особенно XXIII 6, III 5), и этот демон есть для него также ὁ ἴδιος ἐκάστου νοῦς (IV 80); однако религиозных чувств это представление у него отнюдь не вызывает, а в IV 82 ff. оно и вовсе превращается не более чем в аллерию.

произведениях против «этих враждебных государству элементов», несмотря на то, что прежде он некоторое время посещал лекции Музония. Однако же, когда он затем сам был изгнан Домицианом, философия оказалась единственной силой, способной помочь ему приспособиться к новой жизни. Правда, для этого ему оказалось довольно простой этики старых сократических сочинений, несущей весть о том, что человек внутри себя, в своем фронеизисе обладает силой для того, чтобы в любом жизненном положении быть господином своей судьбы и жить свободно и счастливо. Романтическое пресыщение культурой облегчило ему практическое следование доктрине: его потребности были минимальны. Древнее эллинское стремление знакомиться с новыми людьми и народами обрекло его на странническую жизнь: он проводил ее в обществе простых пастухов и крестьян, знакомясь и с естественными, еще не испорченными цивилизацией народами Севера. Он был убежден, что его собственное внутреннее богатство непременно должно было нести пользу также и другим. Так что в итоге он постепенно превратился в бродячего проповедника. Однако он не помышлял о том, чтобы, по примеру киников, поставить себя принципиально вне гражданского сообщества. Он был эллином с традиционным старым жизнеощущением полиса. Поэтому сразу же, как только Нерва отменил приговор об изгнании, он вернулся в Прузу: не только для того чтобы привести в порядок свои дела на родине, но и для того, чтобы все свои силы и опыт поставить на служение родному городу. Он занимался одновременно воспитанием, политикой и общественной деятельностью и в частности (что очень по-эллинически) выступал за крупномасштабное строительство, имевшее придать городу достойный, красивый вид. В результате, обретая признание, он в то же самое время нажил себе множество врагов и недоброжелателей¹, и в конце

В императорских речах прослеживается мысль о римском гении (фон Арним). Самое действенное из всего, что написал Дион, есть единое по своей форме и содержанию изображение простых пастухов в Эвбее.

¹ Будучи уже стариком, в 111/112 году он был даже официально обвинен в своей деятельности, ср. *Плиний* ер. X 81. 82. По всей видимости,

концов вынужден был без особенных сожалений оставить маленький город, поменяв его на более широкое поле деятельности. Траян привлек его к своему двору, и теперь Дион получил возможность в полной мере осуществить свою программу, гласившую, что «призвание истинного философа в том, чтобы вести [за собой] людей», ибо теперь он мог обратиться с советом или увещанием к владыке мировой империи. Траян был практиком, солдатом и управленцем, однако он высоко ценил тесно связанную с жизнью философию, видя в ней духовную силу, а потому с удовольствием внимал теоретическим размышлениям Диона о государстве и империи. Но с еще большим удовлетворением он осознал тот факт, что ныне философия в лице одного из самых именитых своих представителей заключила официальный мир с монархией, и при этом он сам, в противоположность «тирану» Домициану, на весь мир провозглашался ею как истинный царь, единственной целью своих деяний ставящий благо своих подданных.

Довольно долгое время Дион провел в Риме в качестве доверенного лица цезаря. В дальнейшем он хотел стать вождем и воспитателем своих эллинов. Он не проповедовал, как киники, на улицах, но выступал на собраниях всей общины, которой от знаменитого мужа подчас приходилось выслушивать и острые слова критики. То, что великое время эллинства прошло, а споры между собой греческих городов ныне представлялись не более чем «перебранкой из-за тени осла», тогда как подлинная власть находилась в других руках, — было вполне ясно Диону¹. Тем не менее, подобно Плутарху, он хранил гордость за свой народ и не устанно призывал соотечественников своей нравственностью, образованностью и культурными достижениями — быть достойными своих предков.

Философия, которую он при этом проповедовал, была философией здравого человеческого рассудка «согласно нравственным

это произошло незадолго до его смерти. *Фон Арним* 508 ff. τοῦ γ' ὄντως φιλοσόφου τὸ ἔργον οὐχ ἕτερόν ἐστιν ἢ ἀρχὴ ἀνθρώπων *Or. XLIX* 13. Императорские речи (I–IV) Дион повторил также и в провинции.

¹ XXXIV, а также в особенности заключительная часть XXXI (157 ff.).

понятиям, общим для всех людей»¹. Свой вклад в нее, по всей видимости, внес еще древний воспитатель народа Гомер (естественно, в обычном нравственном истолковании) наряду со своим великим противником Платоном; однако ее основа представляла собой смягченную Стою, в которой тщательно избегались все неэллинские элементы. В равной степени здесь было сведено на нет влияние кинизма, которому сам автор был подвержен еще до своего изгнания. Наиболее глубоко его связывал со Стоей подлинный гуманизм, который даже в самом незначительном человеке видел отпрыска Отца всех — Зевса. Филантропия для Диона является столь же руководящим понятием, как для Эпиктета свобода; и более того, это понятие вдохновляет его на практическую работу. В Прузе он проявлял деятельную заботу о бедных, держа в поле зрения и общие социальные проблемы. Основную язву своего времени он стремился исцелить, вполне конкретно предлагая переселять городских пролетариев в деревни или, по меньшей мере, предоставлять им возможность честно работать и тем самым помочь им вести достойное человеческое существование.

В своих речах Дион учил и стоической космологии²: опираясь на Клеанфа, он с поэтической фантазией разворачивал грандиозную картину строения космоса и мировых периодов. При этом, однако, им руководил не только интерес к естественно-научному объяснению: вечный миропорядок, в котором все

¹ ζῆν κατὰ τὰς κοινὰς ὑπολήψεις, Синезий у фон Арнима II 315, 28, конечно еще в оппозиции к философии. Против Платона он написал четырехтомный труд Ὑπὲρ Ὀμῆρου. Материал по стоицизму Диона в издании Арнима II 371—377, ср. Шмид, RE. 858 ff. Кинический характер в особенности речей, посвященных Диогену, VI. VIII—X, радикальнее всего VI 16—20. Позднее он решительно дистанцируется от киников, XXXII 10 (ср. 62), XXXIV 2. Социальные темы: Or. L 3. 4 и конкретные предложения VII 33—40 (планы обеспечения работой в городе, к сожалению, в конце отсутствуют). Бедность есть ἰερόν χρῆμα VII 9.

² О космологии Борисфена (29—58) Hermes LXXIV 27. Уже в этой речи космополис представляется как образец для земного полиса. С определенностью затем XL 35 ff., XLVIII 14 ff., XXXVIII 11. Сочинение Εἰ φαιρτὸς ὁ κόσμος упоминает Суда.

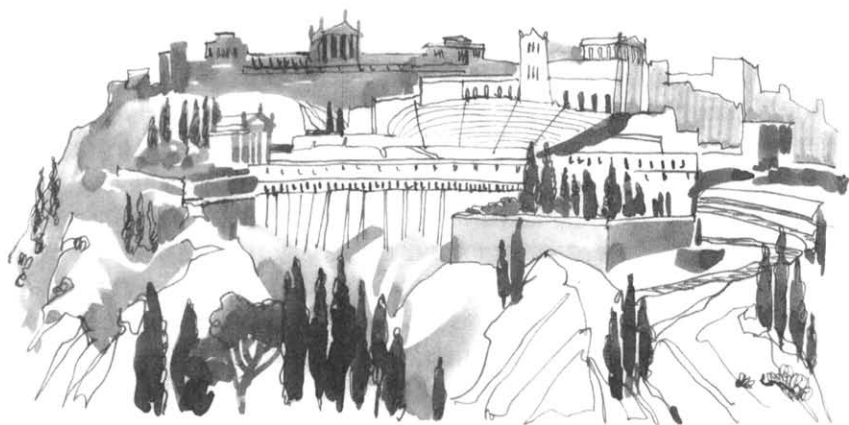
происходит в соответствии с твердыми законами и в котором четыре элемента, взаимодействуя в совершенной гармонии, порождают наблюдаемый космос, до тех пор, покуда три из них в предопределенный момент по свободной воле не отказываются от своего бытия в пользу ведущего, дабы он — одаренный разумом божественный огонь — мог приступить к творению нового, прекрасного в своей юности мира, должен служить людям примером и призывать их к гармоническому единомыслию, к гомоноие как в пределах их маленького полиса, так и мирового царства.

О религиозной проблеме Дион говорил в 97 г. на панэллинском олимпийском празднестве, заявив: «Религия принадлежит к сущности человека, поскольку она возникает в родственной Богу и произошедшей от Бога духовной природе человека. Наиболее чистым богопознанием обладали первые люди, поскольку они были еще непосредственно связаны со всемирным божеством. В историческом развитии оно, в силу многочисленных влияний, претерпело изменения и замутилось, однако может быть восстановлено и обретено вновь с помощью философии». Тем самым он признавал себя исповедником веры Посидония. Однако в одном пункте он от нее отходил, и об этом хотел сказать именно здесь: он не мог разделить осуждения культа священных изображений. Конечно, ни одно подобие не способно передать божественного вселенского духа. Однако человеческое сердце нуждается в чувственных символах, и ни один из них не является более достойным Бога, чем земной сосуд духа — человеческий образ, в котором Фидий в совершенной красоте и величии представил Зевса.

В Олимпии Дион говорил, обращаясь ко всей нации. Стоическую космологию он впервые представил в Ольвии на Борисфене. Следовательно, даже на этом, столь удаленном форпосте эллинской культуры он мог рассчитывать на известное знакомство со стоическим образом мысли или, по меньшей мере, на восприимчивость к нему. До такой степени этот образ мысли стал частью общего наследия эллинского духа.

Часть 4

**НОВЫЕ
ДУХОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ
И КОНЕЦ СТОИ**



ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЕ ИУДЕЙСТВО. ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

На протяжении целой половины тысячелетия Стоя оказывала определяющее влияние на античный мир. Своей верой в примат логоса в небе и на Земле, своей благой вестью о том, что человек собственными силами способен победить любую судьбу и исполнить свое предназначение, она давала необходимую нравственную и религиозную опору семитам, эллинам и римлянам, государственным мужам, рабам и цезарям. Она представляла собой не теоретическое построение, но искусство жизни, духовное движение, воздействию коего суждено было распространиться далеко за пределы круга формальных приверженцев. Еще на исходе второго тысячелетия ее научный авторитет был непоколебим, а в тот день, когда стоические убеждения открыто и не только словом, но и делом, стал исповедовать повелитель мировой империи, Стоя пережила свой триумф. Однако уже несколькими поколениями позже она прекратила свое существование в качестве живой силы, и лишь отголоски ее учения все еще разносились в дебатах продолжающих жить философских школ.

Как это понимать? Здесь перед нами проблема, дающая повод к размышлению не только в отношении истории данного конкретного мировоззрения.

Но один факт обращает на себя внимание с самого начала. Судьбу Стои делит с ней и ее соперник, эпикурейство. Оно также было порождено кризисом, в котором после крушения свободного полиса греческий дух вынужден был искать новые ориентиры, и его смерть приходится на то же самое время, что и смерть Стои. Таким образом, мы становимся свидетелями истории эллинского жизнеощущения. Когда в рамках этого жизнеощущения пришло время для нового духовного настроя, подошла к своему концу и эпоха прежних философских систем.

Поэтому наша задача должна заключаться в том, чтобы проследить духовные течения, появившиеся в эпоху цезарей и посмотреть, как проходила и к чему привела их встреча с эллинизмом и, в частности, со Стоей.

Такие мужи, как Зенон и Хрисипп, оборвали все связи, соединявшие их со страной своего рождения и со своим народом, обретая для себя в Греции новую физическую и духовную родину. Однако со временем у некоторых народов Востока самосознание окрепло настолько, что даже при соприкосновении с эллинской культурой им удавалось сохранять чувство собственного своеобразия и равноценности. К их числу принадлежали евреи, которые, в частности, в Александрии, попали в сферу притяжения греческого языка и образования. Подавляющее большинство их даже и там держалось настолько обособленно, что навлекло на себя упрек в мизантропии. Правда, иные все же поддались блеску чужого мира, позволив переманить себя на другую сторону. Однако между теми и другими стояло большое количество образованных, которые — хотя бы уже из одного лишь чувства духовного состязания — были полны решимости усвоить себе эллинское образование. При этом, однако, они и не думали отказываться от обычаев и религии отцов. Да и греки со своей стороны уже не могли противопоставить им живой народной религии, а сознание юности греческой культуры, никогда их не покидавшее, естественно провоцировало евреев ссылаться на древность своих священных книг и, более того, даже пытаться представить их в качестве источника равным образом и греческого познания.

Еще в начале первого дохристианского столетия было написано сочинение, стремившееся показать, что евреи несравненно раньше греков уже обладали не только философией, но и мудростью вообще, каковую мудрость и вешали уста Соломона¹. Соломон предвосхитил многое из греческой философии: платоновское учение о презэкзистенции души, стоическое о пронойе и об «одаренной разумом пневме», проникающей собой все отдельные души и несущей им жизнь, а равным образом выведение четырех основных добродетелей из мудрости. Однако эта мудрость не есть производное человеческого логоса, а дар Бога; пневма есть дыхание жизни, которое Бог вдохнул Адаму; пронойя выказывает себя прежде всего в заботе, которой Бог в ходе истории окружил свой избранный народ, сам же Бог есть личный Творец, создавший мир из безобразной материи и сообщил ему нечто от своей силы и славы. Таковую «мудрость» можно было без колебаний признать за древними священными писаниями народа.

Более подробное доказательство зависимости греческой философии от Ветхого Завета попытался дать в частности «Аристобул»² — в действительности муж, под этим именем

¹ Фоске (Focke), *Die Entstehung der Weisheit Salomonis*, Göttingen 1913, датирует сочинение, по всей видимости, приблизительно верно, восьмидесятыми годами до Р. Х. (незадолго до того он высказывает предположение о том, что с. 1—5 написаны в Палестине). Особенно 6, 7; 14, 3; 17, 2 (пронойя); 8, 19 (презэкзистенция); 7, 22 (πνεῦμα νοερόν, множество эпитетов в гимническом стиле, как у Клеанфа fr. 557); 15, 11; 8, 7 (четыре главных добродетели), 116 17 (hyle).

² Аристобул: NGG. 1943, S. 141; Шмид-Штелин (Schmid-Stählin) § 648; Целлер III 1, 277. Фрагменты у Евсевия, Пр. Ев. XIII 12 (§ 8 — его собственная иудейская αἵρεσις, ср. VIII 9, 38) и VIII 10 (§ 10. 11 как XIII 12, 11 о седьмом дне творения и твердой τάξις природы, 12—16 истолкование епифании на Синае согласно Посидониеву разделению атмосферных явлений κατ' ὑπόστασιν и κατ' ἔμφασιν). Уже сам по себе переработанный в стоическом духе (об этом позже) орфический гимн XIII 12, 5. 6 он, по всей видимости, сам, перерабатывает еще раз в соответствии с обычным в иудейской полемике методом фальсификации в духе теизма, так что он становится свидетельством ветхозаветного откровения, ср. Orph. fr. 245—247 Керн, Целлер 284¹. Своего

представивший себя учителем Птолемея Филометра, дабы тем самым обеспечить своему сочинению большой авторитет. Он также непременно стремился оставаться учеником Моисея, однако прошел хорошую философскую школу, вследствие чего христиане позднее даже стали называть его перипатетиком. Свою ученость, однако, он использовал не только для полемики, заимствовав в Стое аллегорическое истолкование мифов, дабы с его помощью очистить образ Яхве от всех антропоморфных черт, которые ничуть не меньше претили его собственному современному восприятию, нежели восприятию эллинов. Посидониев способ природообъяснения он также поставил на службу собственной вере и даже сделал попытку в одном решительном пункте приравнять друг к другу эллинское и иудейское мышление, объяснив в истории сотворения отдых Бога на седьмой день так, что Бог в единовременном акте создал мир из ничего, но одновременно дал ему твердый природный порядок, благодаря которому с этого момента его дальнейшее вмешательство сделалось ненужным.

Чем теснее становилось соприкосновение с духовной жизнью эллинов, тем более всеобъемлющей должна была становиться потребность во внутреннем диалоге и полемике. Священные писания собственного народа для евреев не утратили авторитета; однако аллегореза и этимология, перенятые у Стои в качестве научно признанного метода, в сочетании с не ограниченной никаким твердым методом интерпретацией, предоставляли широкое пространство для такого истолкования, которое бы соответствовало духу современности и вместе с тем давало возможность участия греческому мышлению. Сочинения Филона, непрестанно ссылающегося на своих предшественников, дают нам наглядное представление об оживленном движении в иудейском истолковании Писаний, начавшемся в Александрии. Тем не менее,

царственного ученика он в VIII 10, 2 увещевает вполне по-стоически воспринимать изречения В. 3. не *εἰς τὸ μὴ ὁδῆς*, но *φυσικῶς*. — *Пс.-Аристей* дает лишь банальные изречения без какого-либо философского налета (лишь в 222 различимо Хрисиппово определение *ὁρμῆς*, SVF. III 160, а также 256 — *μετριοπαθῆς*).

Филон остается единственным, кого мы можем воспринимать как личность, и в этом заключается его духовно-историческое значение.

Филон¹ (род. около 20 г. до р. Х.) происходил из благородной, уже в значительной мере эллинизированной семьи. Его родным языком был греческий, и еврейского он уже не изучал. Со всей жадностью своего стремления к образованию и всей свойственной его народу способностью к адаптации, он с юности устремился к духовным сокровищам Греции, в особенности к философии, но отнюдь не для того чтобы потерять в ней себя, но с тем чтобы с ее помощью лучше понять веру отцов и привести ее в гармонию с собственным чувством. Чисто философский юношеский период, который вплоть до недавних пор у него предполагали, на самом деле никогда не имел места. Философские сочинения, которые ошибочно относили к юношескому периоду, согласно недвусмысленным признакам, принадлежат уже к его зрелому периоду и лишь показывают нам, насколько сильным даже и позднее оставался интерес Филона к такого рода проблемам. Конечно, они в целом по характеру отличаются от тех сочинений, в которых он истолковывает священные книги, или агитирует в пользу своей религии, однако автор здесь никоим образом не отказывается от иудейского характера своего мышления.

¹ Из литературы о Филоне я назову кроме *Эд. Шварцца*, NGG. 1908, 537–558; *Целлера* (Zeller) III 2, 385–467 и *Лейзеганга* (Leisegang), RE. XX 1 ff., лишь *Брейе* (Br hier), *Les id es philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1907; *Гейнеманна* (Heinemann), *Philons griechische und j dische Bildung*, Breslau 1932; *Бюссе и Грессманна* (Bousset-Gressmann), *Die Religion des Judentums im sp thellenistischen Zeitalter*, Berlin 1906, 438–455; *Фёлькера* (Vlker), *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien (Texte u. Unterss. XLIX 1)* 1938 и (собрание материалов) *Туrowsки* (Turowski), *Die Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philon von Alexandria*, Diss. K nigsberg 1927, и отсылаю в остальном к моему исследованию, NGG. 1942, 409–487, где я показал, что сочинения 'Αλέξανδρος ἡ περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλευθερον εἶναι написаны лишь в зрелом возрасте (ср. Alex. 73. и роль Тиб. Юлия Александра). О его студиях ср. его Congr. 74.

Филон претендует на право называться философом и сознательно дает повод для сравнения себя с греческими школами. Однако он поступает так, будучи полностью уверен в своей способности дать при помощи своей Моисеевой «философии» нечто бесконечно более высокое и по существу отличное от философии греческой¹. Он неоднократно цитирует определение мудрости Посидония, согласно которому она есть «знание о божественных и человеческих вещах и об их причинах»², однако именно это определение доказывает ему недостаточность профанной философии. Ибо человеческий рассудок, на который последняя опирается, не способен к истинному познанию. На это у самих греков указали скептики, длинный трактат из которых Филон помещает в свои сочинения. Философия оказалась не в силах определить даже сущность человеческой природы и души; и если после этого она покусается на вещи небесные и даже берется исследовать их причины, то это неслыханная дерзость. Ибо причина всего сущего есть Бог, и для его познания человеческого рассудка недостаточно. Платону было ясно, что чувственные явления, пребывающие в непрестанном становлении и исчезновении, должны иметь свою причину в вечно неизменном сущем; Стоя из целесообразного строения космоса сделала верный вывод о духовной причине и о божественном Провидении, однако

¹ Филон хочет κατὰ Μωσῆν φιλοσοφῖν, в качестве γνῶριμος καὶ φοιτητῆς Μωσέως (места в Указателе по Филону Лейзеганга s. Μωσῆς и γνῶριμος). — σοφία = ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν τούτων αἰτίων Congr. 79 (ср. Q. G. I 6, III 43) в полемическом применении Migr. 136, ср. Fr. II p. 654. Сочинение, написанное в среде школы Энесидема (фон Арним, Quellenstudien zu Philon, Philol. Unterss. XI 53–10) Ebr. 171–206. Бог часто τὸ αἴτιον или τὸ πρεσβύτατον τῶν αἰτίων (Ebr. 75). NGA. 1942, 432.

² Особенно Prov. I 9–23 и 31–33. L. all. III 97 ff. (L. sp. III 187). Praem Poen. 40 ff. (Q. G. II 34; Fragg. II p. 669 M.). Однако Бог должен открыть себя сам, L. all. III 100; Praem. Poen. 44; L. sp. I 41 ff.; Mut. 7 ff. Образ небесного дождя L. all. II 32; Fuga 138. 166. — Моисей Post. C. 101. Благодаря ему еврейский народ возвышается даже над самыми глубокомысленными философами: Virt. 65, ср. L. sp. II 166; NGA. 1942, S. 434.

в сущность этого истинного Бога она тем самым еще отнюдь не проникла. Лицемерие Бога не есть результат работы человеческого интеллекта, но благодать, которую сам Бог посылает сердцу подобно небесному дождю. Бог сам, насколько он вообще постижим для нас, должен открыть себя пригодному для этого и им самим избранному человеку. Через одного из таких богоизбранных мужей — через Моисея — Бог говорил со своим народом. На этом зиждется преимущество иудаизма, а вместе с тем и уникальность иудейской философии. Ибо она не только указывает нам путь познания и не только являет собой истинную мудрость Бога, но и несет в себе самой залог истинности своего учения, ибо опирается не на человеческую речь, но на слова Бога, на откровение.

Человеку же перед лицом этого божественного откровения подобают отнюдь не своеволие и безбожная самонадеянность, стремящиеся сделать человеческий дух мерой всех вещей, а безоговорочная вера: такая, какую исповедал и передал своим потомкам родоначальник еврейского народа¹ (Быт. 15:2). Тем самым низводится с престола то знание, которым так гордится греческая философия, и на его месте воцаряется *pistis*, вера.

Тем не менее, профанная философия сохраняет свою ценность². Если она хочет рассчитывать лишь на себя, то она,

¹ Прототип *δοκσισοφος* и *φίλανθος*, а также *οἱσις* — Каин, *Sacr. Ab. et C.* 2. 21; *Det. pot. ins.* 32. (*Шварц* 539⁵). Его потомком является Протагор с его тезисом *μέτρον πάντων χρημάτων ἀνθρώπος* *Post. C.* 35, тогда как, согласно Моисею, Бог есть мера, *Somn.* II 193 (согласно *Платону*, *Заκ.* 716 с), ср. *Q. G.* IV 8. — *Pistis* Авраама *Abr.* 262 ff., *L. all.* III 228, ἡ τῶν ἀρετῶν βεβαιότης *Virt.* 216, ср. *L. all.* III 228. *Бюссе-Грессманн* S. 514. *Рейтценштейн*, *Misterienrel.*³ S. 234. *NGA.* 1942., S. 434. *Фёлькер* 239.

² В *Congr.* 140 ff. он под влиянием Посидония (ср. *Сенека* ep. 88, 25 ff.; *Апельт*, *Comm. Jen.* VIII 118–121; *Рейнгардт*, *Pos.* 50) обозначает *technai* как вспомогательные дисциплины всеобъемлющей науки о принципах, однако в § 79 — приведя Посидониево определение *σοφία* — переносит это на отношение философии к мудрости, т. е. к Моисеевой философии (также *Somn.* I 205). Подъем от философии к истинному познанию он изображает в аллегорическом истолковании истории Авраама (изменение имени Аврам на Авраам и странствия), ср. *NGA.* 1942, S. 430 (и *Кюн*, *Υψος* S. 61 ff.).

несомненно, несет в себе опасность, ибо тогда она легко попадает в плен к чувственному и соблазняет к политеизму и служению звездам. Однако, став служительницей мудрости, она может, наравне с общим образованием и отдельными науками, приносить пользу в качестве пропедевтики и вспомогательной дисциплины. Наблюдение небесных явлений и сократические размышления о нашем собственном Я и о вещах в нашем ближайшем окружении в этом случае укажут духу путь за пределы чувственного и направят его внимание на умопостигаемый мир. Ученик же Моисея тем более имеет право использовать сокровища греческой философии, что сама она лучшему из того, что знает, научилась у Моисея.

Из философии для Филона заранее выпадало эпикурейство, ибо для него, так же как и для стоиков, была очевидна органическая связь безнравственности и безбожия. Среди прочих школ в его эпоху первенство удерживала за собой Стоя¹, которая в целом хранила старую школьную традицию, однако, в частности, в объяснении природы, испытывала влияние Посидония. Также и в сочинениях Филона мы вновь и вновь наталкиваемся на следы деятельности Посидония, но этим еще отнюдь не доказано, что сам Филон прочел какое-либо из его сочинений. Однако повсеместно уже заявляло о себе иное религиозное ощущение, восстававшее против стоического материализма и монизма и находившее свое выражение не только в неопифагорействе и у отдельных перипатетиков, но прежде всего придававшее иной облик платонизму. Ибо для последнего *Тимей* стал теперь главным свидетельством в пользу платоновского учения и источником религиозного познания, поскольку идеи стали пониматься как мысли трансцендентного Бога, который еще прежде видимого мира сотворил умопостигаемый.

К Стое Филона привлекало прежде всего телеологическое природообъяснение². Также он перенимает у нее различ-

¹ Первое впечатление от объема стоического влияния дает SVF. IV 205 ff.

² Стоическая телеология особенно в сравнении человеческого тела с Ноевым Ковчегом Q. G. II 1 ff., особенно 3. 7. 9. К последующему Prov. II 55–58 (χρόνος τόπος κενὸν λεκτά); определения космоса Incorr. mundi 4 (в платоновском духе Prov. I 21), времени (там же 52 и Orif.

ние телесного бытия и бестелесного «не-сущего», к которому относятся пространство, пустота, время и общие понятия. Он повторяет определения космоса и времени, данные Хрисиппом, и отстаивает воззрение о том, что сферический космос благодаря собственному равновесию способен на одном месте удерживаться в пустом пространстве. В сочинении о сотворении мира (8) он даже усматривает у Моисея стоическое предположение об активном творческом и страдательном первоначальных принципах, каковое предположение склоняет к признанию существования несотворенной материи. Он не боится и время от времени заимствовать из аристотелевских диалогов пятую сущность, эфир; в целом же он представляет стоическое учение о четырех элементах, их свойствах и их взаимном переходе одно в другое, а также об их разделении на четыре космических региона. Из стоических учебных пособий он выписывает отрывок о видах смешения, а также учение о четырех ступенях бытия: гексисе, физисе, психе и разумной душе; а из одного специального сочинения он знакомится с воззрением Посидония, что и животные от природы обладают инстинктом самосохранения и известной разумной способностью, однако логос свойствен одному лишь человеку. Особое впечатление производит на него теория о пневме и свойственной ей силе напряжения¹. Он часто говорит о движении

26). В Prov. I 7 он полагает, что вопрос о сотворении также и материи достоин по меньшей мере рассмотрения. Ср. Mos. II 267; Q. G. II 13; NGA. S. 439. — $\epsilon\acute{\epsilon}\mu\lambda\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ Reg. div. her. 283; Q. Ex. II 73; Q. G. III 6. Четыре элемента (при этом так же как в SVF. I 504 и 120 различается два вида огня, Reg. div. her. 136), напр., V. cont. 3; Prov. II 41; Q. Ex. II 81. 88. Туровски 14 ff. — Смесь: Conf. 184 = SVF. II 472, ср. о родах $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ Incorr. mundi 79; Рейнгардт, KuS. 19. *Hexis* и т. д. Deus imm. 35 ff. = SVF. II 458 (сокращенно L. all. II 22 f.; Somn. I 136). О разуме животных и логосе Alex. 77 ff.; Hermes LXXVI 1 ff.; NGA. 1942, S. 425.

¹ Пневма: Q. Ex. II 120. Учение о тоносе: Deus imm. 35; Plant. 9; Fuga 112; Reg. div. her. 242 ($\pi\upsilon\epsilon\nu\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\iota\ \tau\omicron\nu\omicron\iota$); Sacr. Ab. et C. 68. Геносис и гармония особенно Migr. 180. 220, L. sp. I 16, Reg. div. her. 242, Prov. I 32. 21 Q. Ex. II 77. 78. 118 ($\delta\epsilon\omicron\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ Fuga 112). — Луна: Somn. I 145, L. sp. II 143, Prov. II 76. — Радуга Q. G. II 64. Список планет: Рейнгардт, KuS. 133 ff.

напряжения, *τοῦ κινήσεως*, представляющего собой наложение и противоборство центробежного и центростремительного движений, на котором зиждется единство организма, и с удивлением констатирует, что божественный логос прочными узами (*δεσμός*) связывает между собой все части космоса, соблюдая в гармонии даже противоположности.

Если при этом он предпочитает употреблять термин *heno-sis* и говорит о симпатии и взаимодействии, в которых состоят между собой даже самые отдаленные части космоса, то здесь мы легко можем заметить влияние Посидония, хоть при этом и не ожидаем, что витализм последнего будет подхвачен и Филоном. Также и некоторые частности, которые мы видим у Филона, явно переняты им от Посидония: так, например, воззрение о Луне, о ее материальном составе, а также о лунном лице и влиянии Луны на земные события. Напротив, Филон отвергает воззрение Посидония о том, что радуга возникает в результате простого отражения, так как Бог поставил ее в облаках в качестве знака для людей, а когда он перечисляет планеты, ему совершенно безразлично, считать ли более близкой к Земле Венеру вместе с Посидонием, или Меркурий¹, присоединяясь к вульгарному мнению. Совершенно неудачной была попытка получить из одного лишь Филона все мирообъяснение греческой философии.

Учение о мировых периодах и *экипирисе* Филон отвергает по религиозным мотивам²; равным образом он не принимает учения о *геймармене*, так как оно вынуждает к отрицанию свободы

¹ О М. *Апельт*, *Comm. philol. Jenens.* VIII 1 *ср.* BphW. 1909, 935.

² О том, что сам он с неодобрением относится к перипатетическому учению о вечности мира, он намекает в конце *Incorr. mundi*. Он решительно отвергает *экипирис*, который некоторые истолкователи стремились усмотреть даже в Священном Писании — *Rer. div. her.* 228, L. sp. I 208. Против *геймармене* *Prov.* I 77 ff., *Rer. div. her.* 300 ff., *ср.* Q. G. I 21. В *Prov.* I он следует некоему стоицизирующему платонику, II написана в чисто стоическом духе (теодицея I 56 ff., II 12 ff.). *NGA.* 1942 S. 416 ff. Относительно стоических мыслей Филона о Провидении см. также *Филиппсон*, *Symb. Osl.* XXI–XXIII.

воли. Напротив, он с охотой принимает стоическую веру в Провидение, которое все в мире устроит разумно и во благо человеку. Тесно опираясь на стоический образец, он отстаивал это учение против доводов эпикурейцев и скептиков. В теодицее и для него наиболее важным было то, что доброму человеку никакая внешняя судьба не может причинить вреда.

Весь видимый космос, который Стоя объясняет и который она один только и признает, для Филона, однако, есть лишь область сотворенного, лишь основание, над коим возвышается сфера изначального бытия и божества¹. Для этого же последнего Филон нашел философское объяснение не в Стое, а в современном ему платонизме с его верой в умопостигаемый мир, νοῦτος κόσμος, который является прообразом чувственного, и в царство идей, которые суть не что иное, как мысли трансцендентного Бога. Поводом к перенятию этих воззрений послужило двукратное повествование книги Бытия о сотворении человека (1, 26–30 и 2, 4–7), которое еще до него еврейские истолкователи объяснили тем, что прежде чем создать чувственного человека, Бог создал по своему образу и подобию умопостигаемого. Отсюда был всего лишь шаг до того, чтобы распространить это наблюдение на весь остальной мир. Для Филона во всяком случае краеугольным камнем его учения о сотворении мира является мысль о том, что Бог, подобно архитектору, сперва составил в духе строительный план всего космополиса, и лишь затем реализовал его в чувственном мире (Opif. 16 ff.), а сама мысль, равно как и сравнение, при этом наверняка происходят от платонизма. Без предшествующего «Тимея» мирообъяснение Филона немыслимо.

Вера в Бога своих отцов при этом остается для Филона неприкосновенной². Если же Филон, как и Аристобул, не допускает в образе Бога каких бы то ни было человеческих черт, то это вполне соответствует как уже очищенному иудейскому восприятию, так и духу платонизма. Стоическим же можно назвать тот пыл, с которым Филон любой аффект, такой как гнев и

¹ Opif. 17 ff., NGA. 1942, S. 438.

² Vom Zorne Gottes S. 8. 9.

раскаяние, провозглашает несовместимым с божественным величием и потому протестует против буквального истолкования Священного Писания, которое лишь из педагогических соображений, принимая во внимание слабость человеческого восприятия, использует подобные выражения в отношении Бога.

Поскольку Бог в своей сущности для нас непостижим, вопрос о том, следует ли его мыслить себе телесным или бестелесным, Филон оставляет теоретически открытым¹, однако с очевидностью представляет его вместе с Платоном как возвышающийся надо всем чувственным нематериальный дух.

Однако, если Бог отодвигается в недостижимую, неприступную даль, вера начинает испытывать потребность в посреднике между ним и миром². С удовлетворением Филон узнает еврейских ангелов в демонах, которые после Посидония обрели гражданство в греческой философии. Как и Посидоний, Филон мыслит себе воздушный регион населенным бессмертными душами, которые отчасти соединяются с человеческими телами, отчасти же остаются от них свободными, и именно в этом случае могут служить в качестве «посланников» Бога и посредников. Из сочинения Посидония о мантике он также повторяет объяснение снов, в которых душа, в силу своей родственной Богу природы и благодаря общению со свободными от тела духами, или с самим Богом, видит будущее. Однако он ограничивается чисто внешним перенятием троичного деления: в дух учения Посидония он не проникает, и по существу все мантические сны являются для него богопосланными.

Наряду с ангелами, однако, еврейской теологии известны и иные посредники между Богом и миром³. Это, в частности,

¹ L. all. III 206, Fuga 164.

² К последующему Брейе 112 ff., Бюссе-Грессманн 320 ff. (особенно 342¹), NGA. 1942, S. 439 ff. Демоны: Gig. 6. 12–16, Somn. I 136–141, Q. G. IV 188, Plant. 14 (самые чистые души, живущие непосредственно на границе с эфиром, называются у эллинских философов героями. Посидоний?). — Тройственное разделение снов: Somn. I 1, II 1, ср. Цицерон, Div. I 64; Рейнгарт, Pos. 457.

³ NGA. 1942, S. 441. В П. κόσμος встречается лишь единственное число δυνάμις, у Филона же чаще всего δυνάμεις, однако, напр., в Mig. 181,

такие качества Бога, как мудрость, которые было принято представлять себе как самостоятельные сущности, при этом, однако, не вполне выделяя их из божественного бытия. Филон объединил эти последние под именем *dynameis* (которым в его время вообще было принято обозначать божественные «силы» второго ранга), однако опираясь при этом, также как и псевдоаристотелевское сочинение о мире, непосредственно на неоперипатетическую теорию. Последняя, в противоположность стоическому учению об имманентности Бога, выдвинула мнение, что достойным Бога может быть только то представление, что он по своей сущности стоит вне мира, в мир же распространяется лишь его сила, с помощью которой он может осуществлять свое образующее, охраняющее и вездесущее действие. Ибо именно этот момент также и Филон считает решающим.

В качестве божественной ипостаси еврейские теологи на основании повести о сотворении признавали также и «Слово» Божие; однако лишь Филон на место мудрости поставил логос как изначальную силу¹, из которой берут начало все остальные

Conf. 137 нередко единственное в значении обобщения. Подобным же образом, хоть и в менее четком выражении, обстоит дело у Аристобула у *Евсевия*, Rg. Ev. XIII 12, 4.

¹ Против уравнивания филоновского Логоса со стоическим резко *Шварц* S. 546 ff. У евреев «Слово» как ипостась встречается весьма редко, однако, напр., Sap. Sal. 9, 1. Еще Аристобул у *Евсевия*, Rg. Ev. XIII 12 говорит лишь, что слова в Быт. 1 следует понимать как ἔργων κασκευάς. У *Филона* логос как изначальная сила Cher. 27, Fuga 94. Вполне в стоическом духе логос предстает в Plant. 9 как носитель τινική κίνησις (οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον κτλ. как в SVF. II 454), ср. Fuga 112 и другие места, где логос выступает как δεσμός. Однако Orif. 151 ff. 165 ἡ μὲν οὖν κοινὴ πρὸς τὰ ἄλογα δύνამις οὐσίαν ἔλαχεν αἷμα (ср. Rer. div. her. 61; L. sp. IV 23, Q. G. II 59 Det. pot. 80, Fr. II 668, точнее αἵματι πέφυρται Rer. div. her. 64), ἡ δὲ ἐκ τῆς λογικῆς ἀπορρνεῖσα πηγῆς τὸ πνεῦμα Det. pot. 83. ἔδοξε τῷ νομοθέτῃ διττὴν τὴν οὐσίαν εἶναι ψυχῆς, αἷμα μὲν τῆς ὅλης, τοῦ δ' ἡγεμονικωτάτου πνεῦμα θεῖον Rer. div. her. 55; NGA. 453 ff.; *Рюше*, Blut usw. S. 364 ff. и Seelenpneuma S. 18 ff.

dynameis. При этом определяющим для него было то ключевое значение, которое этому понятию придавали в Стое, и под ее влиянием на передний план (различение между *ἐνδιάθετος λόγος* и *προφορικός* ему знакомо) он вместо произнесенного «Слова» выдвинул другую сторону логоса — мыслящий дух. Однако и этот последний должен был претерпеть внутренние изменения, прежде чем он мог стать частью картины мира Филона. Правда, его действие внутри космоса еврейский теолог изображает в совершенно стоическом духе. Логос это разумный принцип, регулирующий все, а также то связующее звено, что удерживает мир в целостности и своим движением напряжения всюду порождает органическое единство и жизнь. Однако вместе с тем он не просто связан с платоновскими идеями, которые он объемлет в себе как божественный дух (Opif. 20, 24), но он меняется в своей сущности, превращаясь из имманентного вселенского божества, которым был для Стои, в посредника между Богом и миром, в силу, которая проникает в мир и делает понятным воздействие трансцендентного Бога.

Образ логоса переливается у Филона самыми разнообразными красками. Так же как и Стоя, он говорит во множественном числе о *σπερματικῷ λόγῳ* — изначальных силах, всегда присутствующих в материи и направляющих развитие к определенной разумом цели. Используя стоическое выражение, он обозначает логос как наиболее общее среди сущего, но вместе с тем, однако (как, впрочем, и умопостигаемый мир) — как «первородного Сына Божия»; и, в качестве заступника за людей, логос становится на одну ступень с ангелами. Значимость греческого слова, равно как и акт переноса и необходимость истолкования Писаний, приводят к самым разнообразным представлениям. Исходя из нашей формы мышления, мы не вправе стремиться достичь их примирения.

Напротив, стоическая проноия не превратилась у Филона в самостоятельную ипостась. Однако Филон придал ей особый иудейский характер тем, что проиллюстрировал ее действие на примерах истории своего народа и — наряду с благостной заботой — особо выделил действие ее карающей десницы.

Филон предпринял попытку ввести в свою теологию и греческое понятие физиса. Он охотно говорит о всеобщей природе и нередко приписывает ее действию то, что ранее говорилось им о Боге. Принципиально, однако, «всеобщий физис» остается творением Бога и сущностно от него отличен; насколько же мало та специфически греческая мысль, что природа следует исключительно своим собственным законам, которую ведь допускал еще Аристобул, могла войти в сознание Филона, мы убеждаемся, наблюдая, с каким очевидным наслаждением он пересказывает повесть о чудесах, которыми Бог ради своего народа отменял действие законов природы.

По образу божественного логоса Бог создал умопостигаемого человека. Для земного же он затем создал тело из лучшей хюле и снабдил его анимальной душой, которая (согласно Лев. 17:11 и Втор. 12:23) пребывает в крови. Однако эти две еще не образуют в совокупности «истинного человека». Ибо Бог вызвал его к жизни лишь благодаря тому, что вдохнул в него еще и свою божественную пневму, нус. Это лучше всего иллюстрирует нам повествование о грехопадении, которое с необходимостью нужно толковать аллегорически. Согласно ему (в силу существовавшей экзегетической традиции, для Филона это не подлежало сомнению) чистую, истинную сущность человека образует его нус, тогда как символизируемый женой эстезис, поддающийся соблазнам удовольствия и соблазняющий также и нус, принадлежит анимальной душе. Это для Филона основы его антропологии, которые были заложены Моисеем однажды и навсегда и которые с помощью греческой философии могут получить дальнейшее объяснение, но никак не могут быть отменены.

Дыхание жизни, которое Бог вдохнул в Адама, для наивной веры древнего еврейства, естественно, имело еще вполне материальную природу¹. Филон оказался в центре проблематики той эпохи, которая уже научилась, хоть и не всегда с полной ясностью, проводить различие между материальным и нематериальным. Слово «пневма», которым Септуагинта передавала

¹ Antike und Abendland I 48.

еврейское *ruach*, обозначавшее собой носитель высших душевных функций, было известно Филону преимущественно в его стоическом значении, а Стоя, бесспорно, понимала его материально. Однако словоупотребление Н. З. показывает, что само понятие охватывало собой весьма разные представления и, в частности, служило религиозному чувству для того, чтобы — в противоположность телесно-чувственному — обозначать «дух». Также и Филон, побуждаемый собственным ощущением, склонялся именно в эту сторону и, вероятнее всего, должен был (в согласии с платонизмом) рассматривать подобие Божие, равно как и самого Бога, как «чистый дух»¹, то есть, всецело нематериально. Противоположность воззрений тем самым несколько смягчалась, а для нефилософских умов отчасти маскировался тот факт, что и Стоя в свой черед стремилась к тому, чтобы по меньшей мере Божество возвысить над сферой земного, признав в качестве его субстанции чистый, «небесный» огонь, эфир или свет (αὐγή). В частности, когда Посидоний представил человеческие души исходящими от Солнца подобно его лучам, легко возникла мысленная связь с религиозными идеями Востока, который любил восхвалять Бога как «свет», не особенно задаваясь вопросом о том, имеется ли тем самым в виду символ Бога, или характеристика его сущности. Филон не был тем мужем, который смог бы занять решительную точку зрения в этой путанице представлений. Также и для него Бог есть «изначальный образ света» (*Cherub* 97), однако, разумеется, он пребывает вне материального

¹ Человеческий *Nus* как Бог οὐ καταληπτός L. all. I 91, *Somn.* I 30. τὸ δ' ἐμφυσώμενον δῆλον ὡς αἰθερίου πνεύματος κρείσσον, ἅτε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα L. sp. IV 123, ср. *Opif.* 146. τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ εἶδος οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο, διεπλάσθη, καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος, ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις ἐδημιουργοῦντο *Deus imm.* 46; *Рюше*, Blut usw. 388 ff. Но ἐνθέρμον καὶ πεπυρωμένον πνεῦμα *Fuga* 133, *Mut.* 180 и даже *Plant.* 24 δεινόν, εἰ ... τῇ τοῦ θεοῦ πνεύματος ... φύσει κοῦφον ὁ νοῦς ν οὐκ ἐπελαφρίζεται. В духе древней Стои Бог как эфир *SVF.* I 154. 530. Два вида огня *SVF.* I 120. 504. — О колебаниях Филона и его склонности к чистому спиритуализму *Рюше*, *Seelenpneuma* 31 ff.; *Лейзеганг*, *Der heilige Geist* I 1, S. 96.

мира; не может происходить от материального мира и нус, которым Бог одарил человека по своему подобию. Однако, несмотря на все свои спиритуалистские склонности, Филон под влиянием Стои представлял себе пневму (многозначности понятий он так никогда для себя и не прояснил) все же, скорее, материально, так что спокойно говорил об эфирной, и даже о теплой и огненной пневме человеческого духа. Существенно для него было лишь, что «истинный человек», нус, образован не из земных элементов, что он относится к «бестелесным» душам воздушного региона, входит в человека извне, а в момент смерти вновь покидает тело. При этом он едва ли проявлял сколько-нибудь значительный интерес к индивидуальному продолжению жизни после смерти¹. О том, что нус еще до своего соединения с телом потенциально несет в себе функции анимальной души, он упоминает однажды мимоходом, однако больше нигде к этой теме не возвращается.

В качестве непреложной догмы Филон неустанно твердит о стоическом восьмеричном делении души². Однако повсюду, где к тому побуждают взаимосвязь или истолкование Писаний, он, наряду с этим, дает и платоновское троичное деление, нигде не разъясняя отношения к восьмеричному делению и ни словом не упоминая о том, что логос, тюмос и эпитиметикон представляют собой лишь способности гегемоникона. Напротив, он говорит о них как о действительных «частях» души, предполагая в духе Платона их пространственное разделение, хотя он знает, что Посидоний, связавший оба разделения, отверг это воззрение. По

¹ Plant. 14 τὰς μὲν γὰρ εἰσκρίνεσθαι λόγος ἔχει σῶμασι θνητοῖς (ср. Orif. 67). Согласно Gen. 15, 15, Nus после смерти человека возвращается «к праотцам», Neuentdeckte Fragm. S. 67. Прежде чем обрести τὴν κατ' ἐνέργειαν αἴσθησιν, он обладает множеством dynameis, L. all. II 22–24.

² О восьмеричном делении Orif. 117, причем постоянно, платоновское троичное деление L. all. I 70 ff., III 114 ff. и зачастую с локальным разделением, причем III 115 εἶναι μὲν τῶν φιλοσόφων τὰ μέρη ταυταδυνάμει μόνον διέκριναν ἀλλήλων, τινὲς δὲ καὶ τόποις. θυμός и ἐπιθυμητικόν к анимальной душе Reg. div. her. 64. Nus как гегемоникон Agr. 30, Reg. div. her. 232. Nus — Logos — Aisthesis: ср. Index S. 494 и NGA. 1942, S. 456. φαντασία и ὄρμη в стоическом объяснении L. all. I 29. 30, Deus imm. 43. 44.

существо для Филона важно не психологическое воззрение, а религиозная оценка. Последняя же была предписана ему священным Писанием. Поэтому на место стоического гегемоникона у него приходит нус. Ему он часто подчиняет собранный воедино эстезис и речевую способность, λόγος профорικός, и таким образом приходит к собственному троичному делению: нус — логос — эстезис. Однако еще более охотно он, пребывая в плену истолкования *Быт.* 3, противопоставляет нусу лишь эстезис, и тем самым последний обретает такое значение, какого он никогда не имел в Стое. Ибо для Стои он представлял собой лишь физиологический процесс, в ходе которого приходящие извне впечатления передаются в центральный орган души, тогда как все высшие психические процессы, даже такие как представление и устремление, происходят лишь в этом центральном органе. Это имело для Стои решающее значение, ибо тем самым вся высшая душевная жизнь переходила под контроль логоса. Филон отмечает стоическое учение о представлении и устремлении, однако ему не удается уяснить для себя всех мотивов и всех следствий этой теории. В свете повествования о грехопадении, эстезис превращается для него в репрезентацию чувственной природы человека в целом, в самостоятельную способность души, которая в качестве противоположности божественного нуса охватывает собой все устремления, происходящие из чувственной природы и перенимает функции греческого алогона. Это, естественно влечет за собой далеко идущие следствия.

Ни одно философское учение не произвело на Филона столь сильного впечатления, как стоическое учение о борьбе с аффектами¹. К нему он возвращается снова и снова. Стремясь

¹ Аффекты. Определение L. sp. IV 79. Четверица L. all. III 139, Praem. Roen. 71, ср. Abr. 236, Ebr. 105, Congr. 92. В качестве устойчивой формулы πάθη — νόσοι — ἀρρωστήματα (Index S. 119). ἄλογος ἔπαρσις и т. д. L. all. III 246. 115, Post. C. 26. Однако πάθη κ αἰσθησις Fr. II p. 668, L. all. II 50, особенно L. all. II 4 ff., 6 τὸ δὲ ἄλογον αἰσθησις ἐστὶ καὶ τὰ ταύτης ἔκγονα πάθη, καὶ μάλιστα εἰ εἰ μὴ κρίσεις εἰσὶν ἡμέτεραι (об этом NGA. 1942, S 458). Hedone как ἀρχή L. all. III 113. Колебания Филона в учении об аффектах подчеркивает Фёлькер 80 ff.

объяснить заповедь «Не пожелай...», он кладет в основу определение пафоса. Четверичное количество аффектов и их стоическое обоснование являются для него столь же неоспоримыми фактами, как и пять чувств. Ему известны тончайшие подробности этого учения. Он даже обнаруживает знакомство с полемикой Посидония против взгляда Хрисиппа на аффекты как на суждения. Однако его самого его психологический дуализм приводит к воззрению, в корне отличающемуся как от стоического, так и от платоновского, которое он всегда склонен был к нему примешивать. Ибо поскольку аффекты никак не могли бы происходить от божественного нуса, они для Филона вообще относятся не к гегемоникону, а к стороне эстезиса, превращаясь в его «потомство». Они происходят от чувственной природы, на которую при грехопадении в первую очередь оказывал воздействие змей. Поэтому Филон при истолковании третьей главы книги *Бытия* даже полагает *hedone* в основу всех аффектов, не обращая внимания на то, каким образом это может соотноситься с его прежним четверичным делением, согласно коему она есть лишь один из равнозначных аффектов.

С религиозной точки зрения меняется и оценка аффектов¹. Сострадание, раскаяние, страх и даже страстный гнев облагораживаются, если они исходят из верующего сердца. В целом, однако *pathē* по-прежнему продолжают рассматриваться как слабости, которые не только несовместимы с божественной сущностью, но которые должны встречать отпор и со стороны человека, дабы нус не был низведен до чувственности. Правда, их полное подавление будет под силу лишь такому совершенному человеку, как Моисей. Однако каждый должен стремиться как минимум к умеренности. Метриопатия и апатия — ключевые слова, для философских школ обозначающие собой непримиримые

¹ Virt. 144, Abr. 17 ff., L. sp. I 187 (μετάνοια) L. sp. III 126, Исх. II 279 (гнев). πάθη как βοηθοί L. all. II 5, Cher. 58–61, однако цель есть *apatia* L. all. III 129 ff. (Моисей как образец ἀπάθεια, Аарон — метриопάθεια). χαρά как τῶν εὐπαθειῶν ἀρίστη Praem. Poen. 32, Migr. 157; Исаак как γέλως или χαρά Index S. 12, ср. 312. 850; ἐλπίς = χαρά πρό πρό χαράς Mut. 163, Exsecr. 161, Abr. 7 ff., Post. C. 26, NGA. 461.

противоположности — для Филона становятся ступенями нравственного прогресса. Совершенно новую оценку получают добрые чувства Стои, *eupatheiai*. В частности, радость, *χαρά*, становится идеальным душевным настроением; и к ним присоединяется радость ожидания, надежда.

Во всей этике Филон воспринимал Стою как духовно родственное течение; в частности, ее центральное положение о том, что лишь нравственно доброе есть благо, было, несмотря на уступки, которые он время от времени делал перипатетическому учению о ценностях, настолько близко его сердцу, что он мог воспринимать его только как заимствование из Моисеевых Писаний¹. Однако за внешним сходством также и здесь кроется глубокое различие мировоззренческого восприятия. Для Стои нравственно прекрасное было полным раскрытием логоса, гармоническим совершенством человеческой природы; для Филона нравственность была создана заповедью Бога. Он полагал высочайшую ценность в том, чтобы доказать, что Моисеев Закон пребывает в согласии с природой. Однако ему едва ли пришло бы в голову вместе со Стоей выводить нравственные заповеди из человеческого физиса. Греческая этика была автономна, иудейская же всецело управлялась религиозным чувством. Именно поэтому для Филона любой нравственный проступок представлял собой грех против заповеди Бога. Понятие греха, которому не было места в греческой этике, было для него саморазумеющимся². Поскольку, однако, склонность ко греху с необходимостью дана в человеческой природе, Филон не может разделить и стоического оптимизма в том, что человек собственными силами способен

¹ Post. C. 133, Q. G. IV 167. *Adiaphora* как *ἀγαθὰ δευτεραῖα* Q. G. II 76. 79, ср. *Ret. div. her.* 285. — Моисей в качестве *σκοπός* имеет лишь *τὸν ὀρθὸν τῆς φύσεως λόγον* Быт. I 48, ср. II 211; L. sp. III 137. 112, II 13; *Ret. div. her.* 182; *Opif.* 143; *Шварц*, NGG. 1908, 550².

² *Кнут* (Knuth), *Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandria*, Jena 1934. Ср., напр., L. all. III 237. *Hell. Mensch* S. 39. — Относительно *ἵλεως τοῦ τοῦ θεοῦ δύναμις* *Fuga* 95 и *Index* S. 408, ср. еврейские жертвы *εἰς ἁμαρτημάτων ἄφεσιν* L. sp. I 190. *παντὶ γεννητῷ συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν* *Исх.* 147.

осуществить свое предназначение. Зато этот оптимизм манит его перспективой милости Бога, который прощает кающегося грешнику.

К признанию греховности и к раскаянию человека побуждает совесть¹, голос которой Филон слышит столь же отчетливо, как и римлянин Сенека. Также и на него при этом действуют не только современное народное восприятие и религиозное направление его эпохи, но и та философская теория, происхождение которой нам, скорее всего, следует искать в кругах пифагорейства. Позднейшему иудейству, во всяком случае, это значение совести незнакомо.

Стоические определения добродетелей, «известные любому хотя бы наполовину образованному», принимает также и Филон²; однако еще более высоко, нежели знание, для него стоит вера. «Царица добродетелей» есть благочестие, однако рядом с главными греческими добродетелями своего места требуют также и другие. Особенно высоко Филон ставит филантропию, которая в его эпоху (пусть и не для философской теории, однако

¹ О совести *Фёлькер* 95–105; *Штельценбергер* (Stelzenberger) 186 ff.; ср. NGA. 1942, S. 466; Hell. Mensch 344. Если τὸ συνειδός встречается часто, то ἡ συνειδήσις — лишь трижды, да и то не в качестве специфического термина. О том, что у Сенеки совесть есть обвинитель (ἐλεγχος), судья и увещатель, неотступный сопровождающий, который в своей сущности тождествен нусу, истинному человеку, Fr. II p. 649, Det. pot. 23, Deus imm. 182 ff. и места в Index S. 739. Как λόγος θεῖος и ἄγγελος Deus imm. 134. 182, Fuga 117. Совесть приобретает у Филона более выраженный религиозный характер, однако ведет свое происхождение не из иудаизма (там лишь в эллинистически окрашенной sapientia 17, 10).

² Особенно L. all. I 63 ff. (где, правда, как и во всех иных случаях, тут же примешивается платонический элемент). Post. C. 128, ср. QOPrL. 83. L. sp. IV 145. Справедливость (L. sp. IV 136–238, ἀπονεμητικὴ τῶν κατ' ἀξίαν L. all. I 87) имеет в качестве своего принципа ἰσότης, ср. «гимн» к ней в L. sp. IV 230–238, NGA. 1942, S. 469. Pistis Virt. 216. Eusebeia L. sp. IV 147. Филантропия Virt. 51–174. NGA. S. 470. *Гейгер* (Geiger), Philon von Alexandria как социальный мыслитель, T b. Beitr. Altertumsw. XIV. Иногда добродетели также как μεσότητες, напр. Migr. 147.

для народного сознания) у греков, и еще того более, в качестве *humanitas*, у римлян, стала выражением социального настроения. В еврейском Законе он поэтому охотно превозносит деятельную заботу о бедных и слабых, которая даже в Стое не особенно культивировалась, ибо Стоя полагала, что внешние обстоятельства не могут оказывать влияния на блаженство человека. Узко-националистические определения Закона Филон, исходя из своей стоической веры, стремился перетолковать, относя их к космополису.

Склонность Филона к строгой стоической этике еще более усиливалась благодаря дуалистическому настроению, находившему себе пищу в платонизме. Придавая этическому моменту гораздо большее значение, нежели всем прочим, он не устает повторять о том, что единственно важно: человеку надлежит освободиться от тела и от чувственности, с тем чтобы нус мог беспрепятственно подняться к родственному для себя миру духа и Бога¹. Это не означает ни отхода от практической жизни — от бегства в одиночество Филон прямо предостерегал, — ни кинического отказа от культурных благ. И если даже в старости он мог всецело предаваться своим штудиям и испытывать во время своей работы минуты восторга (его посещало сознание, что сам Бог, как это случалось с древними пророками, овладевал его духом, делая его причастным к интуитивному познанию), то все же

¹ Ср. NGA. 1942, S. 472 и *Фёлькер* 279 ff. (314 Филон «не экстатик»). Предостережение против *μονωτικὸς βίος* Fuga 23–52, ср. L. all. III 156, II 29. Прославление простой жизни первобытных времен имеет отнюдь не «кинический», но общеэллинский характер. Идеал есть соединение обоих *ἄριστοι βίοι* — *θεωρητικός* и *πρακτικός* Fuga 36, Decal. 101, Быт. 48. «Экстаз» только в Reg. div. her. 249–274 (69, ср. Q. G. III 9). Пророческий опыт Филон изображает на греческий лад как *κατοκωχή* и *κορυφαντίαν*, однако это у греков уже всего лишь образное выражение для описания одухотворенных мгновений осознания и постижения, а личные опыты Филона (Somn. II 252, Cher. 27, Mig. 34) отнюдь не носят характер «экстатический». Как «таинство» (Филон Cher. 42 ff.) характеризовал свою теологию еще Хрисипп.

по своей природе он был не экстафиком и мистиком, а ученым и теологом. Однако его концепция человеческого предназначения была всецело религиозной. Он определенно называл себя приверженцем Зеноновой формулы природосообразной жизни¹, однако истолковывал ее как последователь Бога. Под этой формулой он, однако понимал, в отличие от Эпиктета, не радостную опору на проноию, а следование божественному Закону, и если даже он зачастую использует Хрисиппово определение закона разума, то все же для него этим законом остается заповедь Яхве. Поскольку человек создан по образу Божию, само собой возникало то следствие, что его цель есть «богоуподобление», *ὁμοίωσις θεῷ*, в том виде, как его требовал современный ему платонизм. Филон добросовестно следовал культу своего народа; однако вместе с Посидонием он разделяет то убеждение, что истинное служение Богу состоит в чистоте поступков и помыслов.

Филон ощущал в себе потребность возвышать свой дух, устремляя взор на идеальный образ, что также сближает его со Стоей². Поэтому все парадоксы, которыми стоик наделил своего мудреца, он усвоил себе, и в особом сочинении вполне в духе Стои защищал постулат о том, что лишь нравственно добрый может быть поистине свободен. Однако и мудрый в его глазах нуждается в покаянии. Совершенным образом «благ» для него лишь верующий, во всем следующий Богу, и истинную свободу приносит лишь служение Богу, которое отстраняет от человека земные влияния и дает ему господство над всеми вещами. И если, согласно Стое, мудрый, подобно птице Фениксу, появляется

¹ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν QOPrL. 160, Plant. 49, особенно Migr. 128, где он (так же как и платоник у Арея, Стоб. II р. 49) истолковывает это как ἔπεσθαι θεῷ. Определение номоса как в SVF. III 323, Jos. 29, ср. Исх. 4. 47 ff., Opif. 143, Praem. Poen. 55, Migr. 130. — ὁμοίωσις θεῷ Fuga 63 (с цитатой из Теэтет р. 176), L. sp. IV 188, Decal. 73, Opif. 143. 144. — Чистый разум (reiner Sinn) как богослужение Deus imm. 8, Det. pot. 20, Cher. 95. 98 ff. и особенно L. sp. I 257 ff.;

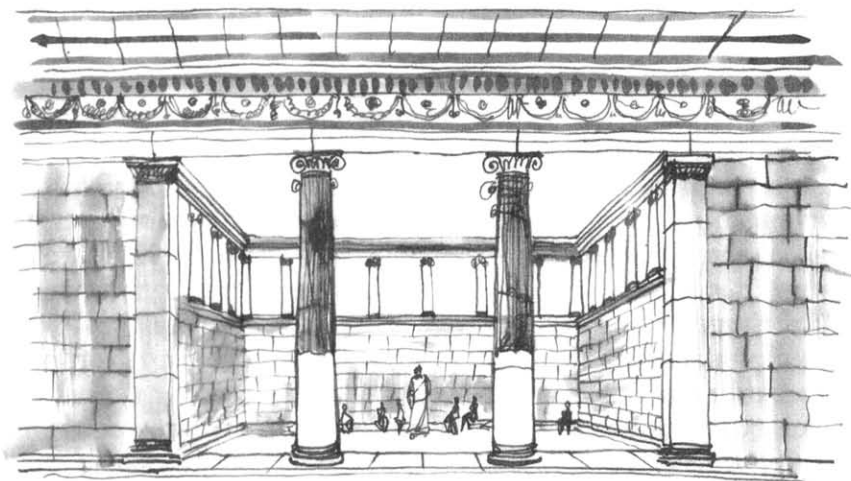
² Кроме QOPrL. (благочестивый 20. 62, о ессеях 75–91), ср. особенно Sac. Ab. et C. 127 и Sobr. 56–58. τὸ μετανοεῖν σοφοῦ Fuga 157. — Эвдемония: Фёлькер 340 ff.

лишь единожды в каждые 500 лет, то Филон с триумфом заявляет, что на земле Иуды у ессеев есть целая община, воплощающая в жизни нравственный идеал.

Человек слаб и опутан грехами; однако если он от всего сердца предан Богу, тот позволяет ему стать причастником радости, *харá*, испытать непрестанное внутреннее ликование, познать «святой смех», который Исаак символизирует в своем имени и жизни. Тогда человек, благодаря милости Бога, обретает совершенную эвдемонию, стоя «уже по ту сторону границ человеческого блаженства» (Sobr. 56).

Филон является для нас свидетельством исключительно сильного на тот момент влияния Стои и в то же время демонстрацией того, что могла противопоставить ей иная духовность: глубокую религиозность, соединявшую с верой в трансцендентного божественного Творца мира сознание собственной слабости и зависимости, и потому вверявшую все свое бытие Богу, ожидая спасения не от собственной силы, а от божественной милости. Едва ли Филону своими истолкованиями Закона удалось привлечь на свою сторону хотя бы одного стойка; однако умонастроение, коим он был движим, не ограничивалось одним лишь иудаизмом.





РЕЛИГИОЗНОЕ ТЕЧЕНИЕ ЭПОХИ. ГНОЗИС И ГЕРМЕТИЗМ ¹

Филон — лишь один из наиболее достопримечательных представителей огромного всеобщего движения, охватившего в то время мир. Духовный обмен между народами, вызванный эллинизмом, не в последнюю очередь оказался плодотворным для религиозной жизни. Соприкосновение с незнакомым миром идей неизбежно вело к осмыслению сущности и ценности собственной веры, давало тем самым новый импульс религиозному чувству и даже во многом пробуждало миссионерские устремления. Из Месопотамии и Ирана, из Сирии и Египта через другие страны шел поток религиозных идей, и даже далеко на Западе наряду с иудейским Богом своих приверженцев нашли также Исида и Митра. Многих при этом влекла магия незнакомой, ориентальной, с его ритуалами и литургиями, оказывающими

¹ *Ведланд*, *Die hellenisch-römische Kultur*², 1912, S. 149—186 (с литературой); *Керн* (Kern), *Die Religion der Griechen* III 126 ff.; *Рейтценштейн*, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*³, 1927; *Капустедт* (Kahrstedt), *Kulturgeschichte* 369 ff. 410 ff. и в особенности *Кюмон* (Cumont), *Rel. og.* Из всего многообразия религиозной жизни я выделяю здесь лишь ту черту, которая важна для моей темы.

сильное воздействие на чувства. Однако наиболее существенным было все же то, что при снятии национальных границ резко возросла значимость общечеловеческих моментов. В частности, грекам и римлянам — у которых древняя общепринятая религия давно утратила свою действенность и едва ли могла воскреснуть благодаря введению нового культа правителей — была теперь дана иная форма веры в Бога, обращавшаяся к каждому отдельному человеку и отвечавшая естественной заботе каждого о спасении собственной души. При перенесении на чужую почву те или иные самобытные черты терялись; утрата различий и проявления синкретизма были неизбежны. В частности, при встрече с греческой философией в древние мифы и символы вкладывалось новое содержание, а живые образы ориентального верования иной раз превращались в застывшие и безжизненные призраки, представлявшие теперь уже не более чем символы умственной абстракции. В целом, однако, новые рамки духовного пространства оказались достаточно широки, чтобы вместить в себя самых разнообразных народных богов.

Однако именно ввиду различия божественных культов и множества имен богов — для все более широких масс становилось очевидным последнее единство божественного. Эпоха созрела не только для почитания отдельных богов, таких как Исида или Митра, но и для монотеизма, не терпевшего наряду с одним Богом никакого иного, — и иудеи и христиане хорошо осознавали, что здесь в их распоряжении было одно из наиболее эффективных средств воздействия и пропаганды. Однако и там, где продолжали придерживаться политеизма и, по староотеческому обычаю, приносили жертвы и молитвы знакомым образам, часто за ними и над ними поднимался один Бог: истинный Господь мира, Зевс Всевышний, *Deus exsuperantissimus*, *Sol invictus*, или называемый каким-либо иным именем. И они сами собой взаимоуравнивались. Для римского теолога Лабеоны Гелиос, Зевс и Яхве слились в одну личность, а платоник Цельс считал несущественным, называют ли те или иные народы верховного Бога Зевсом, Саваофом, или Аммоном (Ориген V 41). Многие — так же, как Филон — отказывались как-либо называть Неназываемого,

или почитали его просто как «Бога», или как Дух, или нус. Общим же для них было более или менее ясное чувство того, что это высшее Божество не только стоит над народными отдельными богами, но и возвышается надо всем земным и представляет собой первооснову всего сущего.

Далеко под этим Божеством лежал чувственный, преходящий мир, в плену которого пребывал человек как малое отдельное существо, и именно в противоположность всемогущему Богу человек ощущал ничтожность и неключимость собственной сущности. Это было чувство, при всем многообразии религиозной жизни получавшее все большее и большее распространение. Из него же происходила и глубокая тоска — стремление высвободиться из земных границ и так или иначе получить доступ к божественному миру. Это стремление еще более усиливалось благодаря пришедшей из вавилонской религии звезд вере в геймармене, которая тяготела над душами подобно ночному кошмару. Ибо то была не стоическая геймармене, идентичная благому Провидению, так что перед ней можно было склониться в ясной убежденностью и с радостью в сердце: то была непонятная, непреложная и неумолимая власть судьбы, с самого рождения заковывавшая человека в цепи, определявшая собой все его дела и страдания в мире и довольно часто выступавшая перед ним как враждебная и даже злобная сила. Избавление от этой власти звезд не могла принести философия вообще, и менее всего Стоя, которая также внутренне была привязана к — пусть и иначе понимаемой — геймармене, требуя от своих адептов подчинения ей. Но зато поднялось огромное количество пророков, провозглашавших благую весть о том, что слабый человек несет в себе божественную частицу, нус, который дан ему всевышним Богом и который неподвластен планетным богам, и вызывавшихся с помощью магического искусства или мистические посвящения не только проложить человеку после его смерти дорогу через планетные сферы к небу, но и уже здесь, на Земле, привести его к высшему Богу, помочь ему достичь возрождения и новой жизни, в которой он сам будет обожествлен. Для большинства верующих при этом смысл религии таинства исчерпывался в

сакраментальном действии и экстатическом наслаждении. Иные надеялись одновременно приблизиться к самому Богу с помощью непосредственного постижения его сущности. Однако этот «гнозис» был не рассудочным познанием философии, как для Филона, но интуитивным видением и верой, ждущейся на благодати открывающего себя Бога.

Сколь притягательной силой обладал «гнозис» как ключевой термин¹, мы можем убедиться при рассмотрении многостороннего гностического движения, которое начало свое победное шествие в эпоху цезарей и достигло своего высшего расцвета на христианской почве.

Гнозис также представлял собой религиозное течение, своей практической целью ставившее освобождение души от ограниченности. Однако такое освобождение было для него лишь частью всеобщих космических событий, и достичь его могли лишь верующий, способный увидеть в происходящем руку Бога и подняться до него в духовной работе. Сам Бог был первоосновой всякого бытия и был настолько возвышен над всеми человеческими понятиями и представлениями, что ему по большей части приписывали лишь апофатические определения, ибо он мог быть постигаем лишь в гностическом «видении». Однако от него, как чаще всего предполагали гностики, путем эманации произошли другие божественные сущности, приведшие к чувственному бытию и сделавшие возможным возникновение мира. И из этой божественной сферы вышел также и «первый человек» (или иной посредник) ради спасения душ. Питательной почвой для такой веры была религиозная фантазия Востока. Однако мужи-предводители движения имели касательство и к философии и стремились у нее учиться. Их трансцендентальное представление о Боге граничило с платонизмом, и платоновское разделение умопостигаемого и чувственного миров нашло свое соответствие в разделении божественной и посюсторонней сферы, зачастую доводившемся гностиками до степени

¹ Бюссе, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907 (ср. его статью Gnosis und Gnostiker в RE.).

грубого дуализма. Епископ Ипполит ставил в упрек Валентину¹, что тот-де был в большей мере платоником и пифагорейцем, нежели христианином. Если же последний объяснил возникновение материи, предположив, что низший из эонов внутри божественной сферы, София, подпал под влияние страсти, pathos, что означает переход духовного к материальному, — то он едва ли бы смог додуматься до столь странной теории, если бы ему не было наперед хорошо известно понятийное значение слова pathos и, в особенности, стоическое воззрение, что материя представляет собой страдательный принцип, и что страсти низводят дух в чувственность. Этому у Валентина соответствует необходимость для Софии вновь очиститься от страстей, дабы иметь возможность оставаться в мире богов (тогда как плод ее

¹ Валентин: *Ипполит* VI 21. 29; *Тертуллиан* Praescr. 7. Pathe sophia: *Ириней* I 2 (определенно $\alpha\theta\omicron\varsigma$, *Ипполит* 31 — лишь $\lambda\upsilon\pi\eta$, однако и он предполагает $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ как термин Валентина, *Тертуллиан*, Adv. Valent. 9 ff. passio); 4, 2 ff. (4, 5 $\iota\alpha\iota\varsigma$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\pi\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ как в Exc. Theodot. 44, $\delta\iota\omicron\rho\theta\omega\iota\varsigma$ *Ипполит* 32. 36); 5, 1. 4; *Ипполит* VI 29 ff.; *Климент*, Exc. Theodot. 44; 45; 67, 4. Согласно Иринею Тертуллиан Adv. Valent. 9; 10; 13–17; Adv. omnes haer. 4. Влияние стоического учения о pathos несправедливо отрицает *Рейтценштейн*, Die Göttin Psyche, Sb. Heidelberg 1917, S. 57 ff., хотя, возможно, здесь участвуют и иные импульсы (ср. арабское сочинение De castigatione animae 4, 9 ff.) и при отдельном выведении из «четырех первых аффектов» (*Ипполит* 32, 5; четверица также и у *Ириней* I 4, 1; 5, 44 2, 3) употребляются лишь $\lambda\upsilon\pi\eta$ и $\phi\omicron\beta\omicron\varsigma$ (наряду с этим постоянно $\alpha\pi\omicron\rho\iota\alpha$, на четвертом месте $\alpha\gamma\upsilon\omicron\iota\alpha$ — также у *Ириней* II 18, 1, IV 18, 5; ср. Jos. Kroll S. 401 — или $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\eta$ (которая, собственно, имеет иное значение) или $\iota\kappa\epsilon\tau\epsilon\iota\alpha$. Истинно по-гречески *Ириней* II 17 ff. возражает, что $\pi\alpha\theta\eta$ невозможно помыслить себе в божественном эоне. Ср. также гностические истолкования Prov. 1, 7 у *Климента* Strom. II 36. 37, который в Exc. Theod. 30. 31 хочет показать, что если бы валентиниане были последовательны, им пришлось бы признать $\pi\alpha\theta\eta$ также и у всевышнего Бога. Некоторые мотивы у валентиниан, по всей видимости, удвоились лишь задним числом. Enthymesis, которая дает импульс Богу к самопредставлению, определенно обозначается у *Климента*, Exc. Theodot. 7, 1, как интеллектуальный акт, как $\gamma\upsilon\omega\iota\varsigma$, а следовательно (*Бенц*, Victorinus 319), воспринимается не как акт воли.

страсти, вторая София, Ахамот, исключается из божественной сферы как «выкидыш»), а для Искупителя — быть дважды посланным в мир, дабы исцелить сперва Ахамот, а затем и людей, от их страстной порчи.

Также, согласно его современникам — гностику Василиду и его сыну Исидору¹ — нравственная задача человека состоит в преодолении аффектов и животных устремлений; и то, что вместилище этих аффектов они ищут в потоках пневмы, вновь напоминает нам о Стое. Однако Марк Аврелий, у которого мы также видели нечто подобное, отклоняется в этом пункте от своей школы, а у самих гностиков вместо греческой психологии мы находим мистико-фантастическое представление. Ибо наросты этой пневмы образуются на поверхности души при ее схождении с неба как некий ее «придаток»; и, как у Валентина, сюда примешивается широко распространенная на Востоке вера в то, что демоны могут поселяться в человеческой душе. Гнозис вообще довольно часто и охотно (такой вывод позволяют сделать даже наши весьма отрывочные сведения) обращался к философским идеям²; однако в целом он все же оставался религиозным движением, руководствовавшимся главным образом чувством и фантазией: он зачастую отказывался от строго логически выстроенной системы, полагая, что обладает более высоким, созерцательным познанием.

¹ *Климент*, Strom. II 112, 113, который как для *Валентина* (114, 6), так и для *Василида* (113, 2) предполагает, что πνεύματα суть демоны. Подобную же функцию имеет и ἀντίμυζον πνεῦμα Pistis Sophia.

² Так, напр., Исидор у *Климента*, Strom. III 3, 1 использует эпикурейскую классификацию желаний, а сын Карпократа Епифан там же 6, 1 ff. — по всей видимости, неопифагорейское — определение справедливости как κοινὴν μετ' ἰσότητος и ее значение как космического принципа (родственно мыслям о мире, о которых говорит *Фукс*, Neue Phil. Unterss. III 96 ff.), для того, чтобы согласно принципу κοινὰ τὰ φίλων оправдать свободное общение полов. Ср. Strom. IV 18, 1 (ссылка гностиков на пессимистическую оценку становления у Платона). О Бардесане позднее, равным образом о Маркионе, который в своей глубинной сущности не является «гностиком».

Несколько иную позицию занимал по духу родственный гнозису герметизм¹, ссылавшийся на откровения высшего Нуса египетскому богу Тоту: последний в результате эллинизации превратился в Гермеса Трисмегиста. Родом герметизм, по всей видимости, из Египта. Однако его характер откровенно синкретический, и, получая импульсы из Ирана, он в то же время обнаруживает готовность обогащаться из источников греческой философии. Поскольку он давал простор для выражения самым различным направлениям, будет уместно сказать, что в доступных нам сочинениях направления эти представлены отнюдь не равномерно, а сами сочинения не дают оснований говорить об их принадлежности к тому или иному единому мировоззрению.

В некоторых из них живет нечто от эллинской радости и любования красотой чувственного мира, от духа, в котором Панэций и Посидоний наблюдали и понимали природу. В двух областях Посидоний мог оказывать обратное действие в частности на восточную религиозность, так как ему самому пришлось испытать на себе ее влияние. То была прежде всего вера в происхождение души из небесного региона, в ее предназначение к победе над чувственностью и в ее воскресение после смерти. Эту веру разделял и гнозис²; однако здесь она чаще всего получала особую окраску благодаря заимствованному из религии звезд представлению о том, что душа при своем погружении в материю принимает на себя качества тех семи планет, чьи сферы она проходит. Эти качества определяют ее индивидуальность, и она вновь слагает их с себя при своем подъеме. Совсем иной дух живет в описании, которое мы читаем в герметической «Kore Kosmi», излагающей фантастическую, весьма вольно опирающуюся на Платонова «Тимея», космогонию. Здесь своеобразие души

¹ *Рейтценштейн*, Poimandres, Leipzig 1904, и в Studien der Bibl. Warburg VII, особенно S. 14 ff. и 154. Богатый материал у *Йозефа Кролля* (Jos. Kroll), который, правда, не разделяет слоев внутри Corpus Hermeticum, что исправляет *Бюссе* в своем содержательном обсуждении GGA. 1914, 699 ff.

² *Бюссе*, RE. VII 1520; *Кюмон*, Rel. orient. 265. Κόρη Κόσμου Стоб. I p. 410 ff., особенно 410, 8. 23 (пояснено 468, 9). *Рейнгардт*, Pos. 379 ff.

как отдельного человека, так и целого народа, объясняется тем, что душа, несмотря на свое небесное происхождение, состоит в теснейшем контакте с доставшимся ей телом и с окружающим миром, испытывая на себе их влияние. Безусловно, здесь еще прослеживается воздействие мировоззрения Посидония, даже несмотря на то, что герметик переплавляет его идеи, провозглашая самым умным народом своих египтян и твердо отстаивая нетелесность души, так что между ней и телом ему приходится поместить еще и некую среду: парообразную оболочку, развивающуюся из смешения вещественных элементов тела.

Вторым было то центральное значение, которое Посидоний в своей картине мира отводил Солнцу¹, то почитание, которое он оказывал Гелиосу как родителю и хранителю всякой физической и духовной жизни. У него это почитание питалось воспоминанием о солнечном культе, господствовавшем у него на родине, в Сирии, и сохранявшем свою силу на протяжении многих столетий. Неудивительно, если похожий тон мы обнаруживаем не только в речи цезаря Юлиана, обращенной к Гелиосу и родственным ему духам, но и в шестнадцатом герметическом трактате. Это, однако, не мешает автору принципиально и решительно отвести прочь философскую риторику; и отличие от картины мира Посидония становится очевидным, когда Гелиос становится здесь всего лишь посредником, который в качестве демиурга переводит жизненный поток от всеединого Бога и из умопостигаемого мира в мир чувственный.

Другое герметическое сочинение совершенно в духе стоической телеологии говорит о красоте и целесообразности строения человеческого тела², а начало псевдоапупеевского диалога³, где

¹ *Кюмон*, *La th ologie solaire; Рейнгардт*, KuS. 365 ff.; *Hermet.* XVI, особенно 7–16 (с сильной примесью демонологии); далее 2 и (νοητός — αίσθητός κόσμος) 12. 17.

² У *Лактанция*, *Inst.* II 10, 14, который на этом основании помещает в один ряд Гермеса, стоиков и Цицерона как сторонников веры в Провидение.

³ *Пс. Апулей*, *Ascl.* 1–14a, у Скотта верно отделено как особый трактат. Ср. особенно сар. 6. 8–11. В заключение 8 (человек, благодаря своей

Гермес поучает Асклепия об истинной философии, представляет собой прямо-таки стоическую хвалебную песнь красоте мира и величию человека. Бог поставил человека в космосе, дабы в нем присутствовало разумное существо, способное с удивлением и благоговением воздать должное совершенству творения и вместе с тем — с помощью своего логоса, своих интеллектуальных способностей и умений — сделаться господином всего земного. О Панэции напоминают здесь даже частности рассуждения. Если же тут говорится о богоизволенном призвании человека соединить с теоретическим погружением в структуру космоса практическую работу по осуществлению божественной воли, то это отзвук целеполагания у Посидония. Правда, герметик придает мысли более религиозную окраску и, как и Филон, не упускает случая заявить о том, что человеческому познанию не дано способности действительно постичь последние причины.

Гораздо более важно, однако, что и в этих сочинениях стоическим идеям, прежде чем они обосновались в мышлении их авторов, пришлось подвергнуться глубокому преобразованию; ибо пантеизм должен был уступить место совершенно иному мироощущению и представлению о Боге (или, по меньшей мере, стать к ним в подчиненное положение). Наставление Асклепия Гермес начинает с постулата: «Все есть одно, и одно есть все»¹;

коллективной работе, своим artes и disciplinae, господствует над миром), ср. Цицерон, Off. II 12–15; Ant. Führert. 95. Ascl. ii p. 310, 18 N. speciem, quam ille divina intentione formavit, adminiculo sui corporis digno opere cunctaque componit; — здесь, несмотря на формальное изменение, можно усмотреть прямой отзвук συγκατασκευάζειν из формулы телоса Посидония. Однако 310, 9 causas quae verae sunt proprie per-videre non potest, как у Филона. Также и заключение о том, что первоначально простая и обращенная исключительно к божественному философия была замутнена посредством расщепления на отдельные науки (13), напоминает о Посидонии. Наряду с этим, как в Π. κόσμου, τέμνη οὐσία (с. 6 р. 303, 7). Также и в Ascl. 27 в качестве темы звучит: Bonus est mundus, dei imago; однако сам Бог стоит вне мира.

¹ Omnia unum esse et unum omnia, utpote quae in creatore fuerint omnia, antequam creasset omnia cap. 2 (повторено в 20), ср 3. 10. Hermet. V 9. 11, также XI 20. (Похожим образом Λόγιον Ἰησοῦ из Бенезы;

однако при этом зримый космос продолжает оставаться для него всего лишь вторым Богом, имеющим свою сущностную основу в надмирном истинном Божестве, а указанный постулат говорит лишь о том, что вся полнота жизни заключена в сущности Все-Единого, и что все, что существует и происходит, вызывается силой и благой волей этого единого Бога. Это форма, в которой здесь — несколько иначе, чем у Филона — стоический пантеизм должен быть сплавлен в высшем единстве с верой в трансцендентного Бога. В том же самом смысле следует понимать дальнейшие слова Гермеса: *Omnia a deo et in ipso et per ipsum*, — однако тут же и на одном дыхании он настаивает на разделении чувственного мира и высшего духовного. Еще сильнее эта же тенденция выражается в пятом герметическом трактате. В духе Стои в нем выводится телеологическое заключение от целесообразности мира к творящему Богу, и вполне по-стоически звучит, когда мы слышим: «Ничего нет во Вселенной, что не было бы самим Богом. Он есть сущее и не-сущее; ибо сущее он сделал видимым, а не-сущее он носит в себе»; однако одновременно мы узнаем, что Бог, даже если он становится зримым благодаря своему действию в мире, превосходит в своей сущности все человеческие обозначения и представления; и если в конце верующему дается указание молиться: «Ты есть то же, что и я; ты есть то, что я совершаю; ты есть то, что я говорю», — то все же здесь имеет место совершенно иная чувственная окраска, нежели у стоика, которому известен Бог внутри мира и который ощущает логос в собственной груди как равный по своей сущности — сущности космоса.

Рейтценштейн, Poimandres 239: ἔγειρον τὸν λίθον καὶ ἐκεί εὐρήσεις με и *Martyrium Petri*, там же 243.) Понятие жизни, которая творчески пронизывает собой весь космос, особенно ярко выступает в *Hermet. XII* 15 ff., *XI* 8 ff. (*Ascl.* 29 *mundus animal vivensque semper*), однако его изначальное основание есть трансцендентный Бог, сущность которого, согласно *Poimandr.* 9. 17, ζῶν καὶ φῶς (ср. *XII* 18 и др.). *Ascler.* 20 *voluntas eius est bonitas omnis. haec eadem bonitas omnium rerum est ex divina eius nata natura*, ср. 26 и *Бени*, *Victorinus* 316. Об этой воле Бога позднее больше.

Все же здесь вполне ощутимо сказывается все еще длящееся воздействие греко-стоического мироощущения¹. В прочих герметических трактатах, в частности в «Откровении Поймандра», напротив, господствуют выраженный дуализм и пессимистическая оценка мира. Бог и чувственная сфера стоят друг к другу в резком противопоставлении, и посредникам — таким как второй нус, или первобытный человек (логос по отношению к ним отходит на второй план и очевидным образом появляется лишь позднее²) — приходится перебрасывать мост через эту пропасть. Человек опутан узами материи, подвержен власти звезд. Мы слышим неутешительную антитезу: «Бог благ, человек же скверен». Однако она не должна была представлять собой последнее слово. Человек требовал в соответствии с благой вестью, чтобы по меньшей мере одна часть его несла в себе искру божественного света, являлась отпрыском нуса, и чтобы милостью Божией последний мог быть освобожден из телесного плена. Так что и герметизм, как и мистерии, сконцентрировался на таинственном

¹ Бюссе, GGA. 1914, 706 ff. Логос: Poimandr. 5–9. 31 и (особенно явно произведенное задним числом уравнение с Νοῦς δημιουργός) 10. 11, далее XIII 8. 18 и фрагменты у Кирилла, написанные под сильным влиянием библейской истории сотворения, Скотт I 544 f.; Кроль S. 55 ff.; Бюссе, GGA. 1914, 713². Гипостазирована и божественная воля, Βουλὴ, Θέλημα I 8, ср. XIII 2. 19. 20, IV 1, V 7, X 2; Ascl. 20. 26; Кроль 27. Специфическое понятие dynamis, в том виде как мы его знаем в П. κόβου и у Филона, отсутствует. — Влияние стоической аллегорезы, истолковывавшей бога Гермеса как носителя логоса, так что последний мог быть приравнен к Тоту, на религиозные спекуляции Востока Бюссе, Kyrios Christos 381, сильно преувеличил.

² Стоб. I 275, 22, ср. Hermet. X 12. Палингенезия и пророческое посвящение: XIII, ср. заключительную часть Поимандра (в 26 τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι мы не только вспомним о мистериях, но и ощутим, что платоновский telos = ὁμοιωθῆναι θεῷ здесь превзойден). — Логосом обладают все люди; в вопросе же о том, является ли Nus достоянием лишь немногих (так в IV 3), или все они носят в себе его искру, не развивая, однако, ее в себе — единства не было, Кроль 253 ff.; Бюссе, GGA. 1914, 724 ff. — Освобождение человека от геймармене, которая не властна над духом, Ямвлих, Myst. VIII 6–8.

посвящении, благодаря коему верующий может достичь видения Бога, не только богоуподобляясь, как это ставили своей целью платоники, но и — благодаря новому рождению — достигая обожения. При этом, как и для религий мистерий, для герметизма люди делятся на два класса: на избранных верующих, посвящающих свою жизнь Богу, чтящих его духовными жертвами, хвалением или благоговейным молчанием и имеющих поручительство в том, что их дух после смерти пробьется через планетные сферы и возвратится к Богу, и на массы, которые, не имея спасения, пребывают во власти чувственности¹.

Для философского мышления этот чисто религиозный мир восприятия оставлял весьма мало места. Тем не менее, в космогонии и антропологии здесь все еще сказывалось остаточное действие платонизма. Однако интерес к природообъяснению отсутствовал, и еще более характерно то, что специальная этика для такой веры оказалась излишней. Сама собой неоднократно являлась склонность к аскезе, однако налицо были и совершенно иные черты. Тот, кто познал обожение, был выше человеческой сферы и ее масштабов. «Кто лицезреет Бога, тому нет надобности говорить о добродетели и этике», — такова, согласно Плотину, точка зрения гностика.

Родственным герметизму было также и общество, которому при Марке Аврелии «теург» Юлиан в качестве вероисповедания возвестил «халдейские оракулы»². Также и здесь целью является

¹ Везде и всюду царствует платоновское тройственное деление души (XII 4. 6, XVI 15; *Стоб.* I 323, 18; 274, 5; *Кроль* 277); однако с ним соединяются и другие представления, напр., такие как последовательность ступеней νοῦς — ψυχή — πνεῦμα — αἴμα X 16 ff. Душа как ἀσώματος οὐσία *Стоб.* I 281. 320. О геймармене *Бюссе*, GGA. 1914, 701. Она состоит в подчинении у *pronoia* *Стоб.* I 82. 74. 79; Ascl. 39 (ср. *Poimandr.* 19). Воля Бога как *necessitas* Ascl. p. 44, 9 совершенно так же как *Сенка*, NQ. I praef 3. Не по-стоически ο λύπη и χαρά — ἡδονή *Стоб.* I 288, 20. — Этические масштабы не действительны для ἐλλόγιμοι: XII 5–8.

² *Плотин* II 9, 15; *В. Кроль*, De oraculis Chaldaicis, Bresl. philol. Abh. VII, 1894 и Rh. M. L 636 ff.; *Тейлер*, Die chald ischen Orakel und die Hymnen des Synesios, Schr. K nigsb. Gel. Ges. 1942 (по всей видимости, верно

освобождение заложенной в человеке божественной искры от насилия физиса, геймармене, господствующей под Луной. Платоновским является разделение умопостигаемого и видимого космоса и вера в единого высшего, потустороннего Бога. Однако здесь же присутствует сильная примесь стоического материализма. Ибо божественная субстанция есть огонь. Последний, правда — как это было еще в древней Стое — отделен от обычной огненной стихии, однако обозначен в полностью стоических выражениях как творящий, духовный огонь (*νοερὸν πῦρ*); и непосредственно о Клеанфе напоминает тот факт, что творческая сила этого небесного огня усматривается в молнии. И все же философское мышление не привело к Стое. Ибо если этот огонь помогает борющемуся человеку достичь спасения, а богослужение общины принимает форму прямо-таки огненного культа, то все же и здесь мы пребываем в чисто религиозной сфере, которая явным образом определяется огненной религией и мистикой Ирана. Правда, по всей видимости, стоические идеи вошли даже в мистерии Митры: в частности, учение о четырех элементах¹.

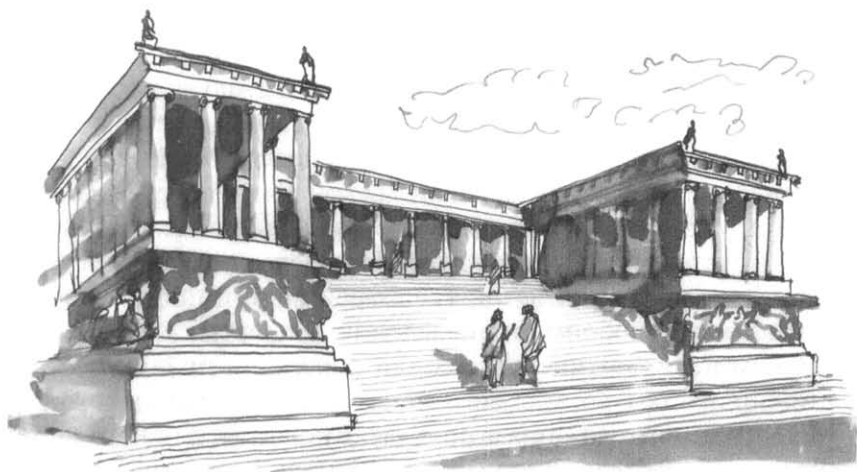
Напротив, совершенно иной дух господствует в орфическом собрании гимнов, написанном приблизительно в то же самое время для малоазиатской общины. Здесь чувства обращены к посягустороннему, и эллинские и варварские боги, которым возносят молитвы о благословении и земном благополучии, все до единого принадлежат видимому космосу. Именно поэтому такая религиозность могла войти в союз со стоическим пантеизмом, которому удастся даже совершенно вытеснить традиционные

рассматривает Юлиана в качестве автора Logia). *Νοερὸν πῦρ* у Прокла и Дамаскина (p. 23. 42 Kr.) и Пселл (Psellos), Нур. 25; Бог-Отец как *ἱερὸν πῦρ* p. 13 Kr., там же *νοῦ γὰρ νοῦς ἐστὶν ὁ κόσμου τεχνίτης πυρίου (ἐργοτεχνίτης 19). πρῆστῆρ 20 ff.* Геймармене — физис 48 ff. Помощь огня и огненный культ 53 ff., у Синезия одухотворено (*vergeistigt*) (*Τεϋλερ 29*).

¹ О стоических мотивах сперва Петерсен, Philol. XXVII 402 ff., ныне Квандт (Quandt) в примечаниях к своим Orphici Hymni 1941, далее Циглер (Ziegler), RE. XVIII 1323 (с более ранней литературой); Вилламовиц, Glaube der Hellenen II 515; особенно Н. 10 (Φύσις), 64 (Νόμος), 62. 63 (Δίκη и Δικαιοσύνη).

орфические черты в представлениях о мире. Дионис и Мать Богов сохраняют свои позиции; однако в остальном древние божественные образы воспринимаются в духе стоического истолкования как формы проявления всемирно-божественного. Гера есть воздух, Дике проводит в жизнь стоический принцип равенства, Пан становится вселенским Богом. Среди призываемых божеств появляется и стоический Номос, который управляет природными событиями, одновременно указывая человеку его жизненную цель, и особое место получает всеохватный, одушевленный огненной пневмой физис — одновременно источник вечной жизни, неотвратимая судьба и благое Провидение. Однако эта стоическая природная вера уже не имела будущего. В литературном смысле гимны еще сохраняли свою действенность. Однако они едва ли долго использовались в качестве назидательной книги в живой общине.





РЕЛИГИОЗНЫЙ ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ. НЕОПИФАГОРЕЙЦЫ И НЕОПЛАТОНИКИ

Философия также не осталась в стороне от настроений эпохи. Даже в Стое то религиозное движение, которое придал ей Посидоний своей собственной, индивидуальной верой, в эпоху цезарей сообщилось всей школе, пробудив стремление к жизни с Богом. Однако при этом представление о Боге и благочестие все же, как и прежде, определялись пантеистическим мироощущением и рациональным мышлением. Совершенно иначе новая эпоха воздействовала на философские направления, которые сами по себе порождали родственную религиозность. Сюда относились прежде всего неопифагорейцы. Уже первый из них, кого мы имеем возможность идентифицировать как личность, современник Цицерона Нигидий Фигул, не только выказывал огромный интерес к восточным религиям, но и испытывал склонность к мистике и оккультизму; и несмотря на то, что развитие здесь протекало не прямолинейно, все же указанная черта постепенно проявлялась в школе со все большей силой.

Мужам, стремившимся пробудить пифагорейство к новой жизни, не оставалось ничего иного, как пересматривать данные в традиции основоположные мысли под углом зрения проблем

современности, внося в них дополнения и обновления. Как отчетливо дает нам понять наш самый ранний источник — писавший еще во времена Цицерона Александр Полигистор¹ (Diog. Laert. VIII 25–35), поначалу не существовало намерения перенимать также и стоические учения, такие как о геймармене и пронойе, или о тепле как носителе всякой жизни и переходе элементов друг в друга. Гораздо более близкой была мысль опираться на представления о мире духовно родственных мыслителей Платона и Аристотеля. В эпоху цезарей внутри пифагорейства боролись между собой два направления. В то время как одни под влиянием перипатетических теорий допускали проникновение в мир лишь силы Бога, самого же его считали настолько трансцендентным, что даже название «дух» полагали для него недостаточным, — другие отстаивали пантеизм в духе Стои и с определенностью заявляли, что Бога следует мыслить не вне космоса, но, как носителя его сил, имманентным миру. Однако первое направление постепенно одержало полную победу.

¹ В конечном итоге в основе повествования Александра Полигистора лежит теория четвертого столетия (*Вельманн*, *Hermes* LIV 225), однако последняя была модернизирована уже в рамках школы. В стоическом духе в особенности § 27. 28. 25, а также питание души от крови (30), ср. *Юбервег-Прехтер* (*Überweg-Prächter*) S. 517. Опираясь на критику Карнеада, *Секст*, *Math.* IX 127, предполагает у пифагорейцев стоическое учение о всепроникающей пневме (ср. Цицерон, *Resp.* III 19). — Относительно зависимости Окелла от Ликея основоположные мысли высказывает в своем издании *Гардер* (*Harder*), затем *Тейлер*, *Gnomon* II 590 ff. (Критолай), *Бейтлер* (*Beutler*) в *RE*. Под влиянием Стои, скорее всего, § 10, ср. *SVF.* II 550. У *Псевдо-Тимея* p. 103a ἀτόνως ἔχεν ποτὶ τὰ πάθεα и πλεονάζειν, а также то влияние, которое αἱ τῶν σωμάτων κράσιες, ἔθεα и διαίτα оказывают на душу, указывают на Посидония, однако здесь возможно посредничество Андроника, ср. *Плутарх*, *Virt. mor.* 451. В эпоху цезарей строго трансцендентально Аполлоний Тианский у *Евсевия*, *Pr. en.* IV 13, Онат у *Стобея* I p. 48, *Архим* ib. p. 280, 15. Напротив, οἱ ἀμφὶ Πυθαγόραν у *Климент*а, *Prot.* 72 (*Пс.-Юстин*, *Coh.* 19): ὁ θεὸς εἷς, οὗτος δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τὰς διακοσμήσιος, ἀλλ' ἐν αὐτῇ, ... ἐργάτασιν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἔργων (*NGA.* 1942, S. 486).

Также и в области этики неопифагорейцы примкнули к умеренным позициям Ликейя, защищая постулат о том, что для блаженства человека кроме добродетели необходима еще и известная мера внешнего везения и божественной милости. У Псевдо-Архита¹ мы видим даже резкую полемику со стоическим учением об апатии и об автаркии добродетели.

Однако своей полной остроты противостояние достигло лишь после того, как во времена династии Флавиев каппадокиец Аполлоний Тианский² превратил пифагорейство в философскую религию и начал странствовать, неся проповедь в качестве ее пророка. Подобно гностикам и герметизм, он проповедовал веру в единого всевышнего Бога, которому можно поклоняться лишь в духе, лучше всего без слов, и почитать лишь в чистоте жизни, а никак не служа образам или принося жертвы; однако

¹ Архит у *Стобея* III р. 55 ff. (особенно 56, 13 ff. против апатии как Метоп там же р. 75, 8; однако IV р. 83, 12 ἀρεμία и ἀπάθεια как плод добродетели, ср. Pythagorassprache III 268, 6 и 299, 14; 300, 1). Определение ἀρετά = τελειότηας φύσιος *Стоб.* III 66, 13, V 909, 19 и 917, 7 (ср. SVF. III 257), οἱ ἐν μονάδι σπερματικοὶ λόγοι в качестве пифагорейского мотива у Сириана к Аристот., *Met.* р. 142, 16. *Прехтер*, *Philol.* L 49 ff.

² Об Аполлонии лучше всего *Эд. Мейер*, *Hermes* LII 371 ff. (наряду с полемикой против Agnostos Theos *Нордена*, а также с указанием, что письма отчасти являются безусловно подлинными, или, в любом случае, представляют более старую традицию, нежели у Филострата). Важен фрагмент из Π. θυσίων у *Евсевия*, *Pr. ev.* IV 13 = *Dem. ev.* III 3, 11 (также нет необходимости в λόγος προφορικὸς при молитве). Как мага изображал Аполлония, по всей видимости, еще Мойраген, против которого полемизирует Филострат. У *Филострата* V 37 Ефрат увещевает Веспасиана: φιλοσοφίαν τὴν μὲν κατὰ φύσιν ἐπαίνει, τὴν δὲ θεοκλυτεῖν φάσκουσιν παραιτοῦ. Эта формулировка у Филострата настолько уникальна, что, по всей видимости, она происходит из I 13 упомянутого сочинения *Ефрата* (ср. ер. 16. 17. 52). θεοκλυτεῖν (как у *Гелиодора* III 17) наверняка не случайно напоминает θεοπτεῖν герметики.

Для Κόρη Κόσμου философия и магия принадлежат к одному ряду (*Стоб.* I 407, 4), тогда как, согласно *Зосиме* I 7, Гермес отвергает магию. — Выведение из Индии и ее климата: *Филострат* VI 11 р. 112. 113, VIII 7 р. 156. 162, VI 15, ср. ер. 34.

вместе с тем вменял человеку в обязанность добросовестное следование культу народных богов и соблюдение пифагорейского ритуала, отдавая своей проповеди все силы своей внушительной личности, не только выступая как Божий посланник, одаренный сверхчувственными способностями, но и будучи таковым признаваем. Все его направление в целом привело к резкому столкновению со стоиком Ефратом, тенденциозно сводившим различие между ними к тому, что Стоя строит свою философию на естественной основе, тогда как Аполлоний, якобы, в своем заблуждении ссылается на голос Бога. Тем самым Ефрат, очевидно, стремился низвести учение Аполлония на ступень гностической псевдофилософии. Однако повредить Аполлонию такой характеристикой ему не удалось. Его ближайшие ученики возносили хвалу Аполлонию именно как великому магу; и в эпоху, охваченную тоской и жаждой чудесного, он все более и более вырастал в легендарную фигуру, в святого, который сам имел право заявить претензии на божественность. Настроению эпохи здесь соответствовало и то, что эта философия уже не ощущала себя эллинской, но стремилась производить себя из древней мудрости Востока. Если ранее эллины гордились тем, что аттический климат более всего способствует развитию духа, то теперь то же самое герметики принялись утверждать уже о Египте, а пифагорейцы — об Индии: стране, где восходит Солнце, и человек ближе всего пребывает к Божеству и первоисточнику жизни.

Соединение восточной религиозности с греческой философией сириец Нумений¹ во втором столетии буквально установил в качестве своего рода программы. В традиции он характеризуется то как пифагореец, то как платоник. Сам он говорил о себе как о приверженце Платона; однако последний был для него последователем Пифагора и в то же время представлял собой «не что иное, как говорящего на аттическом наречии Моисея». Стоя, опираясь на Антиоха, смотрела на Нумения как на дитя

¹ Нумений: *Бейтлер* (Beutler), RE. Suppl. VII 667. Особенно fr. 9 (с 34 Леемана). 13 (Μωυσῆς ἀττικίζων). 11. 38 (δυνάμεις — множественное число! — богов). 14–18. Согласно Нумению, также и полемика Халкидия против Стои с. 289–294, ср 295.

платонизма, признавала заслуги Антиоха в обновлении догматизма, однако упрекала его в том, что он фальсифицировал учение Платона, примешав к нему стоические идеи. Сам он ясно ощущал здесь мировоззренческую противоположность и оспаривал стоический материализм, признающий как существующее лишь телесное, равно как и пантеизм, не способный понять, что в мире присутствует лишь сила Бога. Однако решительнее всего он отвергал монизм. Ибо его, так же как и гностиков, непрестанно мучил вопрос о возникновении зла, и на этот вопрос он не находил в Стое удовлетворительного ответа. Ибо невозможно, чтобы зло происходило от Бога, который есть высшее проявление всякого блага, и столь же мало оно может происходить от лишенной качеств, образованной Богом материи. Ответ, по его мнению, может дать лишь дуализм, постулирующий материю как самостоятельный принцип зла наряду с Богом.

К пифагорейству склонялись и платоники эпохи цезарей¹, и над ними также властвовали прежде всего религиозные настроения. В качестве цели человеческой жизни они провозглашали богоуподобление, и также в остальном их мышление искало последнюю точку приложения в Божестве. Исходным опытом была для них противоположность между чувственными, преходящими явлениями и умопостигаемым миром, царством Бога, чьи мысли суть идеи, изначальные формы и прообразы материальных вещей; и их не особенно смущал тот стоический аргумент, что сам физис несет в себе первичные силы (Keimkrafte) всякого будущего

¹ Материал у *Юбервег-Прехтера* § 70. Ο λόγος σπερματικός *Халкидий* 294, *Плутарх* de Iside 49 ff., особенно 53–55. 59. 62 а. Е. 64. 67 (53 Исида в платоновском духе как πανδεχής, παρέχουσα γεννᾶν ἐξ ἑαυτῆς ἐκείνῳ — sc. τῷ λόγῳ — καὶ κατασπείρειν εἰς αὐτὴν ἀπορροάς) при эллинистическом истолковании египетских богов; однако ипостасью для самого Плутарха логос не становится. — О Боге, напр., Цельс у *Оригена* VI 64 (οὐδὲ οὐσίας μετέχει ὁ θεός). 65. *Плутарх* особенно de E. 18 ff. Демонология: *Плутарх*, особ. Def. or. 10. 13; Is. 25. 26; De facie 30 (Soury, La d monologie de Plutarque, Paris 1942); Цельс у *Оригена* VII 68, VIII 53 ff.; *Альбин* 15; *Анулей* de deo Socr. 6 ff. и de Platone I 11.

развития и не нуждается в прототипах. Плутарх лишь в такой мере идет навстречу Стое, что принимает в свою картину мира ее логос в качестве божественного разума, от которого исходят, «проистекают» изначальные силы, дабы придать форму материи. Учение же об имманентности, которое низводит Бога до грязи и уродства, также и для него остается вершиной неблагочестивого умонастроения. Мысль о том, что непостижимый для человека в своей сущности и, более того, возвышающийся над бытием Бог пользовался при сотворении мира помощью существ-посредников, была выведена из буквально истолкованного «Тимея»; а вера в демонов, которые по велению Бога охраняют жизнь как человеческого рода в целом, так и отдельных людей, получила дальнейшее развитие, ибо она предоставила возможность оправдания народных представлений о богах и традиционных культов. Плутарх в старости живет всецело в плену этой веры в демонов; однако дельфийский Аполлон, коему он служил в качестве жреца, был для него действительно богом, далеким и отрешенным от всего земного, единственным представляющим собой истинное бытие.

Из этого настроения сам собой вытекает страстный протест против стоического постулата о том, что Бог не может мыслиться без материи. И сколь охотно платоники заимствовали веру в проною¹, в благостное попечение всевышнего Бога, столь

¹ Проноя: Аттик у *Евсевия*, Рг. ev. XV 5, 2 ff.; *Альбин* и др. Возникновение зла из hyle у *Цельса* (Ориг. IV 65, VIII 55), Гарпократион у *Ямвлиха* (Стоб. I 375, 15 ἀπὸ τῶν σωματικῶν), Аттик у Прокла к Тим. I 391, 10 (из связанной с hyle злой души). О Максиме Soury, *Apres us de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr*, Paris 1942, 66. — *Плутарх* особенно De an. progr. 5 ff. и De Iside 45 ff. (определенно против Стои 1015 b. 369 a. 781 f.). *Целлер* III 2, 183 ff. — Также и принятый в штыки Тертуллианом христианский «художник» Гермоген отверг Хрисиппово положение, что зло есть необходимая антитеза добра, (*Терм.* 15), и вывел его из некоей вечной материи, в которой присутствует не сам Бог подобно меду в сотах (SVF. II 1036), но лишь его отсвет (декор как *Adv. Marc.* I 13; *Сенека*, Med. 95, неверно измененное Кройманном) и его магнетическая сила (42 desiderat materia formationem в духе Аристотеля).

же мало могла удовлетворить их стоическая теодицея. Ибо, поскольку Бог по своей сущности мог желать лишь блага, на него никоим образом, даже и косвенно, нельзя было возлагать ответственность за зло. При случае, конечно, Максим Тирский (Ог. XLI 4. 5), опираясь на Стою, объяснял бедствия (Ūbel) как всего лишь побочные явления, обусловленные материализацией идей, выводя зло из свободы воли человека. В целом, однако, движение продолжалось по тому же пути, который в своем позднем сочинении указал сам Платон, говоря о злой мировой душе. Даже радующийся миру Плутарх почти теми же аргументами, что и Нумений, защищал против Стои необходимость искать происхождение зла в особом принципе; а поскольку материя, в которой иные последователи школы усматривали этот принцип, представлялась ему неподходящей для этого в силу отсутствия качеств, он пришел к вере в некую противостоящую Богу силу, в подтверждение существования которой он ссылался не только на злую мировую душу Платона, но и на Тифона египтян и иные образы восточных религий.

Однако такой грубый дуализм с течением времени уже перестал казаться удовлетворительным. Слишком сильна была метафизическая потребность привести всякое бытие и любые события к одному единственному первоначальному основанию¹. Стоическая форма монизма, согласно которой Бог и материя от начала сущностно представляют единое целое, была для платоников, конечно, неприемлема. Так что оставалась лишь возможность каким-либо образом вывести возникновение материи, а тем самым и несовершенства, из самого высшего Бога. Этим путем двинулся Плотин.

Также и Плотин, будучи последователем «блаженных древних», ощущал себя всего лишь истолкователем Платона². Одна-

¹ Еще Евдор возвел ὅλη κ' ἐν, Алекс. Афр. в *Арист.*, Метаф. р. 59. *Г. Дёрри*, *Hermes* LXXIX 34 ff.

² Плотин: кроме *Целлера* III 2 S. 500–734 ср. также *Макс Вундт*, *Plotin*, 1919; *Кристеллер*, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin* (Heidelb. Abh. z. Philosophie XIX), 1929; *Отфрид Бекер*, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, 1940; *Бенц*, *Marius Victorinus. O [книге] Фрица*

ко он ясно осознавал, что именно на животрепещущие вопросы современности последний отвечал не более чем намеками, каковые ему самому, как сыну иной эпохи, предстояло углубить и разработать исходя из собственного духа, с тем чтобы прийти к удовлетворительному общему воззрению. Конечно, школьная традиция вполне могла предоставить ему для этого материал, а его учитель Аммоний¹ долгое время не выпускал его из-под своего влияния; однако в целом мир платиновской мысли носит характер его собственной, оригинальной личности. Он длительное время пребывает во внутреннем диалоге и полемике с Аристотелем и Стоей. Также и с гностами² его по существу многое связывает, что он сам признает именно в ходе полемики против них. Однако от них его отделяет весь образ его мысли. Ибо если даже он, так же как и они, усматривает наивысшую духовную деятельность в интуитивном видении, в «прикосновении» к божественному, которое он ставит много выше рационального познания³, то все же он знает, что человек приходит к этой цели лишь в результате напряженной духовной работы. Он философ, всюду усматривающий проблемы и средствами мышления прослеживающий любое затруднение вплоть до его последних следствий.

Плотину как никому иному ясно и принципиально удалось осуществить уход от материалистического образа мысли эллинизма. Что не материя порождает жизнь и дух, но что, напротив, причины всякого бытия следует искать в нематериальном,

Гейнеманна Plotin, 1921, и о самой по себе оправданной попытке проследить становление Плотина, ср. Гардер в его обсуждении платиновского издания Брейе (Paris 1924 ff.), Gnomon 1928, S. 646 ff. Наилучшее пособие представляет собой гардеровский перевод, 1930 ff.

¹ На Аммония и Нумения Немесий ссылается в сар. 2 в качестве опоры своей полемики против телесного понимания души в Стое.

² II 9, особенно § 6. Отношение Плотина к гнозису нуждается в исследовании. Интересно, напр., что важное для нас понятие ἐπιστροφή (Бекер 23 ff., вопреки Бенцу S. 210 ff., само по себе не есть волюнтаристское понятие) играет роль и в космогонии Валентина, хотя и имеет здесь несколько иную окраску (Иреней I 4. 5).

³ VI 7, 36 (ἀναλογία и ἀφαίρεσις как у Альбина 10).

духовном¹ — есть для него факт, едва ли нуждающийся в обосновании. Поэтому в опровержение атомистики Эпикура он говорит лишь несколько слов. Однако и Стоя, на его взгляд, отстаивает тот же самый вопиющий материализм, но лишь в завуалированной форме. Ее учение о родах бытия он должен отвергнуть уже потому, что оно исходит из телесного бытия. В частности же он упрекает стоиков в том, что, рассматривая самого Бога как телесного, они тем самым указывают ему вторичное место по отношению к материи, вещественному субстрату всех вещей, и из первичного принципа превращают его во всего лишь «состояние» материи (ὑλὴ πὺς ἔχουσα) — вывод, который, правда, любой стоик с возмущением бы отверг. Все «достопочтенное» учение о «состоянии», согласно Плотину, есть неудавшаяся попытка преодолеть недостаточность материализма. Ибо если стоики объясняют душу как «пневму в определенном состоянии» и потому говорят об «одаренной разумом пневме» или о «мыслящем огне» (ἐννοῦν πνεῦμα, νοερὸν πῦρ IV 7, 4), то тем самым они признают, что сама по себе пневма недостаточна для объяснения психологических данностей. В действительности же восприятие, ощущение, мышление и любая духовная или нравственная деятельность не могут быть выведены из материи, и главное заблуждение Стои заключается в том, что она пребывает в плену телесного и чувственного², вместо того чтобы понять, что над ними располагается совершенно иная сфера душевно-духовного, и что абсурдно лишать дух, который единственно дает нам возможность познания и суждения о явлениях, его первичного положения.

Это всецело платоновское восприятие, и по духу именно на Платона и Аристотеля Плотин мог сослаться, утверждая в качестве сущностной характеристики, что лишь материальному выпадает на долю страдание, тогда как нематериальное носит сугубо активный характер и не подвержено никакому воздействию

¹ Эпикур: IV 7, 3. Критика стоической γένη τῶν ὄντων VI 1, 25–30 (Бог как ὑλὴ πὺς ἔχουσα 26. 27 как II 4, 1). Далее IV 7, 4 (τὸ πολυθρόλλητον πὺς ἔχον) — II 1, VI 1, 28 а. Е.

² III 6 П. τῆς ἀπαθείας τῶν ἁσωμάτων, ср. VI 4, 8; 5, 3; I 1, 2; V 9, 4. Понятие πάσχειν VI 1, 21–28, особенно 21. 22. Порфир., Sent. 18. Ямвлих, Myst. I 10.

извне. Под «страданием» он подразумевает при этом любое качественное изменение, происходящее под сторонним влиянием. Однако особенное значение это воззрение обретает для него благодаря тому, что к упомянутому «страданию» относятся и в точном смысле обозначенные как *πάθη* аффекты, и что «апатией» нематериального духа обеспечивается свобода от всех расстройств, вызываемых чувственными влияниями. Здесь нам необходимо отметить результат влияния стоического учения об аффектах.

Собственно философскую проблему представлял для Плотина вопрос о том, каким образом мир чувственных явлений относится к истинному миру нематериального бытия, точнее сказать, каким образом его следует выводить из последнего. Буквальная концепция «Тимея», согласно которой Бог создал мир в результате единовременного акта, была для него столь же невозможной, как и игра фантазии гностиков¹, которые между высшим Богом и миром располагали произвольно изобретенные промежуточные звенья. Сам он нашел решение в мысли о том, что всякое истинное бытие одновременно несет в себе силу, от которой исходит определенное действие. Это должно быть в высшем смысле верно также и в отношении единой первоосновы всякого бытия, которая для Плотина также лежит по ту сторону всех человеческих понятий, однако все

¹ О гностиках II 9, 6. Деятельность бытия IV 8, 6, V 4, 1, VI 7, 8, III 2, 2. Свое воззрение об *ἀρχικαὶ ὑποστάσεις* (V 1) Плотин непрерывно повторяет. Подробно у *Целлера* 529 ff. (551 и 560 ff. об «эманации»), V 2, 1 *τὸ τέλειον* .. *οἷον ὑπερρῶν*, однако V 1, 3 *δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖ οὐκ ἐκρέουσιν, ἀλλὰ μένουσιν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ* (sc. *ἐνέργειαν*), *τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην*. — Как V 2, 1, так и IV 8, 6 и III 2, 2 ясно показывают, что гипостазирование происходит *οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι*, но благодаря метафизической необходимости (*φύσεως δευτέρας ἀνάγκη*). В трактате VI 8, правда, Плотин утверждает, что в Первоначальном Едином мышление и воление блага, совпадая, вместе конституируют благо; однако он при этом подчеркивает, что все эти понятия для трансцендентного Единого действительны лишь «в известной мере» (*οἷον*) (б. 13. 16), и для него важно лишь спасти абсолютную свободу и самоопределение высшего Божества, тогда как вопроса о выведении бытия он вообще не касается (против Бенца *Тейлер*, *Gnomon* 1934, 498). Материя как *στέρησις* II 4 (особенно 14), I 8, 11 ff., ср. IV 3, 9.

же может мыслиться лишь как благо, а следовательно, также и как высшее действующее. Это изначальное Единое есть бесконечный источник силы, из которого помимо всякого сознательного акта с естественной необходимостью нечто перетекает, «эманирует», не в том смысле, что тем самым убывало бы нечто от субстанции или сущности изначального Единого, однако с тем следствием, что в результате возникает нечто новое, всецело от него зависящее, но вместе с тем являющееся самостоятельной сущностью — процесс, который фантазия может наглядно представить себе на примере света, испускаемого Солнцем. Это второе есть Нус, в котором уже скрыто присутствуют двойственность мышления и мыслимого, духа и бытия, и, еще более того — все множество идей умопостигаемого космоса. И теперь этот процесс идет дальше, в соответствии с законом, согласно которому произведенное всегда менее совершенно, нежели произведшее его начало. Нус производит Душу, которая отчасти пребывает обращенной к духу, отчасти же сама несет в себе столь сильное стремление к творению, что хочет придавать форму увиденному в духе и таким образом производит чувственные вещи. Она использует для этих целей чувственную материю. Однако эта последняя есть не что иное, как низшая ступень процесса развития, при котором испускаемое изначальным Единым уже обращается в темноту, бытие и небытие. Она есть по своей сущности чистая лишенность (στέρησις), однако именно в силу отсутствия образа и формы — причина несовершенства и скверны в чувственном мире.

На смену грубому дуализму тем самым приходит мысль о ступенной последовательности¹, ведущей от истинно сущего и совершенного вниз до не-сущего и дурного. Некая последовательность ступеней бытия была известна и в Стое; формально она приходит на ум, когда Плотин подчеркивает единство бытия, объемлющее в себе также и чувственные явления, и заявляет, что «все существует в едином Боге»². Однако это означает для него лишь, что

¹ О последовательности *ἕξις φύσις ψυχῇ λόγος* IV 7, 11, V 9, 5.

² Особенно VI 5, 6; 7, 32; 5, 9. 12; ср. V 5, 13 *τὸ πρῶτος καὶ τὰ γὰθὸν ... ἀμὶ γὲς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων* и VI 8, 16 *πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ* (ср. *Порфир.*, *Sent.* 31).

«все исходит из Одного», что всякая жизнь происходит от одной всеобщей силы, и что все обязано ей своим бытием, в той мере, в какой оно ему вообще причастно. «Благо есть причина всех вещей, однако оно не смешивается ни с чем и возвышается надо всем сущим» (V 5, 13). Как и у герметиков, трансцендентность Бога столь же мало упраздняется его вседейственностью в мире, как и его вездесущностью, ибо Бог пребывает не в пространстве или в вещах, но одновременно «везде и нигде».

Таким образом, несмотря на монистические склонности, Плотин состоит в резком противоречии с пантеизмом Стои¹. Тем не менее, он (как отмечает уже его ученик Порфирий) вобрал в свою картину мира как перипатетические, так и стоические элементы. Однако для этой цели им пришлось претерпеть внутреннюю трансформацию².

В отношении трансцендентного мира Плотин едва ли мог научиться чему-нибудь у Стои, а частности природообъяснения мало его интересовали. Когда однажды он ощущает необходимость затронуть такую физическую проблему, как всеобщее смешение (κράσις δι' ὅλων), он едва выходит за рамки рассмотрения аргументов «за» и «против». Тем более глубоко впечатление, произведенное также и на него общей концепцией видимого мира Посидония. Как и Марк Аврелий, Плотин испытывает радость от представления о космосе как едином, всеобъемлющем живом существе, о том, что все живые существа оправдывают свое существование и

¹ Порфирий, V. Plotini 14.

² Формальная логика стоит для Плотина на ступени элементарного образования, I 3, 4; 8, 2, V 8, 4. Критика стоического понятия времени III 7, 8. Платиновское понятие συναίσθησις (Беккер S. 28 ff.), по всей видимости, получило свой импульс от Стои. Относительно κράσις δι' ὅλων II 7, ср. IV 7, 10. В II 1, 7. 8 он ставит физическое учение Стои о двух видах огня (SVF. I 504. 120) на службу метафизической спекуляции — Единство целого и симпатия особенно IV 4, 32 ff., IV 3, 8, II 3, 7 (συνηρτῆσθαι δεῖ ἀλλήλοις τὰ πάντα ... σύμπτωια μία), III 1, 5; Те́йлер, Neoplaton. 90 ff.; Рейнга́рдт, KuS. 119 f. Процесс видения IV 5. 1—3. 8, I 6, 9. Звезды и планеты II 3 (§ 9 ἀρετὴ ἀδέσποτον как в IV 4, 38), IV 4, 35 ff., ср. III 1, 6. Молитвы IV 4, 26. Мантика II 3 (особенно 7), IV 4, 33 до 35. 39, III 1, 6, IV 3, 12. Магия II 9, 14, IV 4, 40.

имеют предназначение лишь как члены великого организма, и что все они, даже разделенные далеким пространством, состоят между собой в симпатической связи, во взаимодействии и в общности восприятия. С «защитниками учения о симпатической связи» он согласен в том, что процесс зрения следует объяснять исходя из этого взаимодействия между однородным, и что лишь будучи солнечным, глаз способен видеть Солнце. Однако прежде всего исходя отсюда он понимает то воздействие, которое звезды — не намеренно, однако с природной необходимостью — распространяют на огромное расстояние, вплоть до человека и его окружения, впрочем, не затрагивая при этом его внутреннее, его дух. Благодаря симпатическому притяжению для него приобретают смысл молитвы к звездным богам, а также мантика как искусство, которое в движениях звезд благодаря причинной связи событий может прочесть будущее. Даже магия предстает теперь в ином свете. Ибо если даже он и отвергает дерзость, стремящуюся при помощи волшебных средств подчинить своей воле небесных богов, то все же ему известна «истинная магия» как подражание «первому волшебнику», природе, которая на основе симпатического притяжения устанавливает таинственные связи также и между душами.

Как и Посидоний, Плотин с восхищенным удивлением взирает на полноту жизни, своими потоками пронизывающую космос, и обнаруживает ее не только в «живых существах», но повсюду: в воздухе, в огне, и даже в, по видимости, мертвом теле Земли¹. Он объясняет это совершенно так же, как и Посидоний — указывая, что именно Земля кормит растения и производит их, именно она побуждает к росту даже камни, покуда они пребывают с телом Земли в органической связи, именно она вызывает к бытию и хранит живые существа, именно она сама в конечном итоге несет в себе не только движение, но и, безо всяких человеческих органов — восприятие, и, подобно звездам в вышине (именно поэтому ее почитают как Деметру) должна обладать и духом.

¹ Особенно IV 4, 36, IV 7, 11 (также *πυρίωνα*, *Рейнгардт*, KuS. 62 ff.), наверняка по Посидонию, ср. *Страбон* VII 316, V 224; *Тейлер*, *Neoplaton.* 74, где сказано много нового). В IV 4, 26 Плотин гипотетически рассчитывает на то, что *φυτικόν* души есть *πνεῦμα*.

Симпатия же, на коей зиждется зрение¹, есть для Плотина взаимодействие между нематериальной душой и рациональной формой, конституирующей чувственную вещь; при этом он тщательно исключает все материалистические моменты — такие, например, как наполненный светом воздух, рассматривая его как необходимую среду. Жизнь же для него отнюдь не есть, как для виталиста Посидония, изначальный феномен, происходящий из положенного природой единства творческого и страдательного принципов, но есть нечто, привносимое в материю извне, со стороны души. Всякая земная жизнь есть лишь подобие, лишь тень истинной жизни, а возникновение жизни обусловлено не теплом и пневмой, а нематериальным началом: в конечном итоге — тем Изначальным Единым, что возвышается над жизнью и бытием. Первичная жизнь есть та актуальность духа, то созерцание, та *theoria*, которая предшествует всякому действию. И если, согласно воззрению Стои, связанный с материей логос в своих различных градациях придает форму бытию, то Плотин (III 8) противопоставляет этому воззрению парадокс, согласно которому именно видимость (*Schau*) определяет собой жизнь во всех ее формах, лежит в основе всякой жизнетворящей деятельности природы и в своей последней эманации действует даже на самых нижних ее ступенях. По примеру стоиков он часто говорит о *spermatikoi logoi*², определяющих развитие той

¹ Зрение: IV 5, 1—3; *Рейнгардт*, KuS. 188. Жизнь: особенно V 3, 8, VI 7, 11 ff. (12 ἔστι δ' αὐτῶν ἡ οἷον ροὴ ἐκ μιᾶς πηγῆς, οὐχ οἷον ἐνός τινος πνεύματος ἢ θερμότητος μιᾶς ἀλλὰ κτλ.), 15 VI 6, 7 (дух как αὐτοζῶον), III 8, 8 (νόησις ἢ πρώτη ζωή). Изначальное единое по ту сторону ζωῆ и νοῦς, однако их причина V 5, 10, VI 7, 15. Относительно II глубоко *Бекер* S. 88 ff. Явный намек на стоическую ступенную последовательность III 8, 8. Согласно III 8, 1 а. Е. Плотин стремится внести коррективы и в стоическое понимание физиса растений.

² Λόγοι σπερματικοί V 9, 6, VI 7, 5, IV 3, 10, V 7, 3, VI 2, 5, III 3, 1, IV 4, 39 (над ними λόγος τοῦ παντός) и прочие места у Брейе в Указателе s. *Raisons séminales*. *Бекер* S. 90; *Ганс Мейер*, Keimkr fte S. 63. — Физис: IV 4, 13, III 8, 2. 3, VI 6, 7, V 9, 6. — Логос: III 2, 2. πρὸ λόγου VI 9, 10. λόγος προφορᾷ — ἐν ψυχῇ I 2, 3, V 1, 3.

или иной сущности; однако они для него не являются присущими материи первичными силами логоса, но представляют собой рациональные формы, которые в качестве творящих сил души извне действуют в живом организме на материю. Физис не есть имманентная космосу изначальная божественная творческая сила, но он тождествен «низшей душе», низшей представительнице духовного мира, которая, из любопытства выступая из его пределов, без всякого намерения и бессознательно творит чувственность. Сам Логос в результате отодвигается со своего главенствующего поста на второе место, становясь отражением и порождением Нуса, развивающимся лишь тогда, когда Душа в рефлектирующем мышлении обращается к переменчивым явлениям. Он действует в чувственном мире, придавая ему форму и объединяя противоположности в гармонии. Однако в великой последовательности изначальных сущностей: Первоначальное Единое — Нус — Душа он не имеет собственного самостоятельного места.

На космологии Стои зиждется оптимизм, с которым она обращается к миру, и это та область, в которой Плотин¹ получил от нее наиболее важные импульсы, с тем, чтобы теоретически развить мировоззрение, основанное на собственном жизнеощущении. В своей полемике против «неэллинских» гностиков он подчеркивает, что, несмотря на известные точки соприкосновения, кое-что определенно отделяет его от них: это пессимизм, с которым они усматривают в мире исключительно скверное. Конечно, также и для них, как и для Платона, чувственно-преходящий мир стоит значительно ниже умопостигаемого, однако он все же есть отображение последнего и несет на себе отблеск сверхчувственной красоты. Поэтому Плотин, совершенно в духе Стои, воздает хвалу красоте и упорядоченности зримого мира, проявляющейся даже в самом малом живом существе и в роскоши цветения растительного мира. Если при этом эстетическое восприятие заявляет о себе у него с большей силой, нежели у Зенона и Хрисиппа, то причиной тому влияние Платона и его

¹ II 9, 6 ff., особенно 17. Красота космоса: II 9, 8 ff., особенно 16. 17, III 2, особенно 3. 4. 13. 14.

«Пира». Однако в его радости по отношению ко всему естествен-но-прекрасному можно усматривать скорее воздействие миро-восприятия Панэция.

При этом Плотин никоим образом не помышляет о том, чтобы отрицать бедствия или пытаться упразднить их через истолкование¹, и вопрос об их происхождении также и для него представляет собой жгучую проблему. Однако его мышление не допускает самостоятельной злой мировой души: ему известна лишь «низшая» душа, которая в своем естественном стремлении дерзает выйти из пределов духовного, а материя, которая при возникновении чувственного мира дает субстрат, хоть и является для него причиной зла, злом в себе, к коему всякое отдельное зло всего лишь причастно; однако она не является таковой в качестве самостоятельного богопротивного принципа, но лишь в качестве низшего звена эволюционного ряда (*Entwicklungsreihe*), который от первоосновы бытия, от блага, спускается вниз. Она есть то лишенное качеств, то не-сущее начало, которое было необходимо для проникновения духовного в чувственное. Тем самым скверное превращается в не-благое, в несовершенное. «Скверное есть недостаток благого». Поэтому в то время как гностики с видимым сладострастием расписывают действие злого принципа, стремление Плотина заключается в том, чтобы показать действие дурного в контексте своей картины мира как осмысленное. На место обвинительной критики приходит, как и в Стое, защитительная теодицея, причем здесь он примыкает к Стое во всех существенных моментах.

Он не гнушается даже аргументами полезности Хрисиппа²: ядовитые животные и клопы также полезны для человека.

¹ I 8, хорошо объяснено Эрнстом Шрёдером, трактат Плотина *Πόθεν τὰ κακά*, Rostock 1916. *ἀμετρία hyle* как *αὐτοκάκον* I 8, 8. Последняя ступень развития: I 8, 7, III 2, 5; 3, 4, V 5, 19. *τὸ κακόν* = *ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ* III 2, 5 (II 9, 13, V 5, 19).

² II 3, 18 (κ λανθάνει δὲ τὰ πλεῖστα διὰ τί ср. SVF. II 1172), III 2, 9 (SVF. II 1163). — Бедность и «несправедливое распределение» III 2, 5. 6, II 9, 9. — *ἐπόμμενα τοῖς προηγουμένοις* IV 3, 16, II 3, 18. — Материя: I 8, особенно § 6. 7 (II 3, 16). Разнообразие III 2, 11. Вселенная: особенно IV

Болезнь и нищета для человека целительны, или даны ему в качестве заслуженного наказания. Однако они вообще не являются действительным злом; ибо для благого внешние вещи не значат ничего. Поэтому также бессмысленно удивляться и возмущаться неравномерности распределения «внешних благ». Иные виды зла суть лишь по природе необходимые явления, сопровождающие добро, да и вообще (будучи платоником, Плотин особо это подчеркивает) чувственный мир с необходимостью несовершен, ибо обременен материей, а последняя отрицательно влияет на осуществление рациональных форм. Без материи, однако, не существует видимого мира. Следовательно, в этом последнем — о чем говорила не только Стоя, но и еще Платон («Theat.» 176a) — необходимо должно существовать зло как противоположность благу. Мир не мог бы состоять только лишь из однородного; дурное точно так же принадлежит к пестрому разнообразию полноты жизни Вселенной, как темные краски принадлежат картине. Нам следует всегда устремлять взор на целое (All) — по примеру Марка Аврелия не устает повторять Плотин, — если мы хотим понять в нем зло. Жизнь бесчисленных существ в космосе происходит из одного первоначального источника, однако в то же время все они имеют собственную природу и следуют своему стремлению к самосохранению. Неудивительно, если в борьбе за существование животные пожирают друг друга, а люди поступают друг с другом несправедливо. Страждущему может казаться, что это идет «против природы». Однако все это вполне соответствует вселенской природе, согласно которой все существа преходящи и должны уступить место другим; и судьбы отдельных существ не могут нарушить гармонии целого. Человек же должен осознавать, что он по своей природе несовершенен,

4, 32 ff., II 3, 16, III 2, 11. 17 (17 a. E. τὸ παρὰ φύσιν ταῖς ψυχαῖς τῇ παντὶ κατὰ φύσιν), 3, 1, IV 3, 16. ἀλλήλοφαγία у животных и взаимная несправедливость людей III 2, 15, IV 4, 32. Стремление к самосохранению, согласно стоическому учению, выражается в οἰκείωσις и ἀλλοτρίωσις (также III 6, 1. 3 и IV 4, 44) IV 4, 32. В духе платонизма οἰκείωσις πρὸς τὸ κάλλος I 6, 6 (2), III 5, 1. Человеческие дела как игра III 2, 15. «Подобно разумному слуге» IV 4, 34. 35.

что он являет собой нечто среднее между животным и Богом, и что его деятельность есть не более чем игра на арене миров, в которой он должен всего лишь, как разумный слуга, охотно исполнять веления своего господина, руководящего игрой. И какие у него есть основания жаловаться, если ему обеспечена эвдемония и внутренняя независимость от мирового хода?

Естественно, с этой точки зрения выходит, что Плотин перенимает стоическую веру в Провидение¹, хотя ему и приходится воспринимать последнее не как сознательно рефлектирующее попечение, чуждое Нусу, а как естественно-необходимое воздействие духа на низший мир, всему придающее прекрасную форму и даже скверное обращающее ко благу.

Даже нравственно дурное имеет свою последнюю причину в природной необходимости, согласно которой душа перешагивает сферу духовного, дабы обратиться к чувственности. Это верно также и в отношении отдельной души. Тем не менее, Плотин придерживается слов Платона («Государство», 617е) о том, что душа выбирает себе земную судьбу по своей свободной воле. В результате своего вхождения в чувственность она, правда, попадает под власть закона причинности², властвующего над земными событиями. Однако эта геймармене ограничена чувственным; она, следовательно, способна оказывать воздействие на внешнюю судьбу, на тело и, косвенным образом, на низшую душу, однако подчинить дух она не в силах. Нус, божественная часть и истинное Я человека по своей сущности свободно, а «добродетель не

¹ III 2, 3, VI 8, особенно § 6 ἡ γὰρ βούλησις θέλει τὸ ἀγαθόν· τὸ δὲ νοεῖν ἀληθῶς ἐστὶν ἐν τῇ ἀγαθῇ. В случае с νοῦς θέλει τὸ ἀγαθόν совпадает с θέλειν ἑαυτόν. В случае с Ἐν — обозначает конституцию собственной сущности, Бенц 298 ff.

² Геймармене и ее границы: III 1 П. εἰμαρμένης (особенно § 6 ff. 8 душа как πρωτουργὸς αἰτία), VI 8 П. τοῦ ἐκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἐνός (особенно § 5 ff.), III 4 П. τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος (особенно § 5), II 3, 9 ff. (14 πάντως γὰρ ἀκολουθεῖ ἀλλήλοις πάντα, ср. IV 3, 15; II 3, 9 ἀδέσποτος ἀρετῇ), III 2, 9 ff.; 3, 4. 5 (внешний раздражитель действует на человека по-разному, а значит, не принудительным образом). — Воздаяние II 9, 9, III 2, 8. 13. IV 4, 45, 3, 8. 13. 16. — Польза κακία: II 3, 18, III 2, 5.

знает себе господина». Этой свободы человек, конечно, лишается, когда он позволяет своим плотским страстям вовлечь себя в глубину чувственности вместо того, чтобы следовать своему истинному волеию, направляющемуся исключительно на благо и на духовную сферу. Однако и это есть его собственное решение, за которое он ответствен и за которое получает возмездие от Дике, даже в будущей жизни. Однако и порок во взаимосвязи целого может послужить ко благу. Он побуждает к художественному творчеству, понуждает к правде и нравственному сознанию.

Антропология Плотина определяется тем напряжением, которое, по его мнению, присутствует между нематериальной душой и телом. О том, что душа соединяется с телом лишь на время земного существования и лишь в процессе этого соединения вырабатывает как вегетативные и воспринимающие способности, так и *thymos* и *epithymetikon*, — ему было известно еще из платонизма. Это воззрение одновременно связывало его и с Посидонием, и его непосредственное влияние мы можем ощутить, когда Плотин подчеркивает психофизические взаимосвязи¹ и приписывает телесному сложению, зиждущемуся на материальных элементах, сильное, пусть и ограниченное воздействие на душу. Однако при этом он тщательно устраняет все, что было бы несовместимо с нематериальной сущностью души. Согласно закону градации, последняя сперва излучает некое отображение, «низшую душу»², физис, долженствующий взять на себя анимальные функции в организме. Однако и она все еще пребывает внутри нематериального мира. Она не есть пневма, но лишь окружена пневмой, светящейся, происходящей из небесного региона, тончайшей материей, которая необходима ей для соединения с земным, грубо материальным, телом.

Поэтому он решительно опровергает материалистическую концепцию души Стои³, отвергает ее предположение о

¹ III 6, 3. 4. Κράσις τοῦ σώματος II 3, 2, III 1, 5. 6, IV 4, 21. 28. 31; 3, 29, I 8, 8 и вообще рассуждение о влиянии звезд III 1, II 3. — εἰδωλον, ἵχνος души I 1, 7, V 7, 5, VI 4, 15, IV 4, 28.

² II 1, 7; 2, 2 (τὸ πνεῦμα τὸ περὶ τὴν ψυχὴν). *Рюше*, Seelenpneuma 52.

³ IV 7, 3—11. Против частей души IV 2, 2; 7, 7; при этом, однако, он предполагает (как и Посидоний в отношении гегемоникона), что единая

субстанциально различных частях души и, в постоянной полемике с ее учением, развивает собственную концепцию психических явлений. Тот «отпечаток» (τύπωσις), который мы получаем в восприятии внешних вещей, есть процесс в телесном чувственном органе, и его следует строго отделять от перцепции души. Чувственная боль в пальце ноги не есть восприятие расположенной там части души, сообщаемое ею центральному органу, но лишь поражение тела, которое, прочем, последнее может испытывать лишь потому, что получило свою жизнь от души. Примерно то же самое можно сказать и по поводу вожделений и даже, как показывает прилив крови к сердцу и возбуждение желчи, в отношении гнева. Эти телесные реакции, конечно, вызывают в соседних регионах души движения, чувства и желания, которые затем достигают сознания высшей души, побуждая ее к представлениям и суждениям. Однако эти последние суть не «страдания», но действия души, в коих она, в силу своей собственной сущности, занимает позицию по отношению к *pathema*, возбуждению тела. Особенно явным это становится в тех случаях, когда в качестве импульса выступает не телесный процесс: например, при гневe, вызванном суждением о несправедливости, не касающейся тела; при страхе перед

душа образует свои ἐνέργειαι в различных органах тела, IV 3, 23. — Относительно τύπωσις I 1, 7, III 6, 3, IV 6; 3, 26; 7, 6. При этом ошутимо сказывается влияние старой академической критики, ср. SVF. II 56. — Боль: IV 2, 2 и 7, 7. Вожделения и гнев: IV 4, 19—21. 28. К последующему, кроме того, III 6, 3. 4 и I 1, 5 (где против Стои также показано, что δόξα καὶ κρίσις τοῦ κακόν τι παρεῖναι не обязательно вызывает λύπη, ср. III 6, 4 ἐκπληξίς ἐπὶ προσδοκωμένῳ κακῷ). Против Стои также III 6, 1. 3: πάθη не суть формы гегемоникона. — О чувствах, имеющих свои ἀρχή в самой душе, I 1, 5, III 5. — Τὸ λεγόμενον παθητικόν III 6, 4. 5. Там определенно: ἔστι μὲν τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς μέρος τὸ παθητικόν οὐ σῶμα μὲν, εἶδος δὲ τι ... εἶδει δὲ οὐδενὶ δεῖ παρεῖναι ταραχὴν ἢ ὅλως πάθος. Лишь приблизительно, таким образом, он сам время от времени говорит о *pathetikon* или о *πάσχειν ἄλογον* (IV 4, 43, где стремится показать, что также и демоны в качестве существ-посредников суть οὐκ ἀπαθεῖς, ср. III 5, 6). Неверно *Кристеллер* S. 30. Старое заключение Карнеада ὁδὸς εἰς φθορὰν ἢ παραδοχὴ τοῦ πάθους III 6, 8, ср. V 9, 4, III 6, 1. 2. *Порфирий*, Sent. 21 как у Панэция и Посидония, ср. *Цицерон*, Tusc. I 79; *Сервий* к Aen. VI 724; *Арнобий* II 27.

смертью; и, прежде всего, при эросе — стремлении к прекрасному и совершенному, происходящему из самой глубинной сущности души. Субъектом низших чувств и стремлений является человек, состоящий из души и тела. Однако следует строго придерживаться того, что нематериальная душа как таковая пребывает свободной от всякого страдания, в том числе и низшая («так называемый *pathetikon*»), которая, по мнению Плотина, несправедливо получила это название, несмотря на то, что он и сам иной раз делает уступки вульгарному словоупотреблению. Ведь и она также есть эйдос, нематериальная, творящая форму сила, а «у эйдоса не может быть ни возбуждения, ни вообще страдания». К этому воззрению Плотина склоняет его общее представление о невозможности страдания нематериального, каковую невозможность он особо подчеркивал в отношении души, ибо всякое страдание есть ступень, предшествующая гибели, и потому — угрожало бы бессмертию души. В то же время здесь сказывается и влияние стоического убеждения в том, что *pathe*, аффекты, суть наихудшие враги души, лишаящие ее высшего блага, свободы.

Таким образом, для Плотина апатия относится к сущности души в качестве ее истонного достояния¹; однако она сохраняет для него смысл и как нравственная задача, как требование не допускать влияния телесных аффектов на представление и суждение, дабы наше истинное Я сохранялось в чистоте и незапятнанности. В земном бытии этой цели достигают лишь немногие, и в абсолютном смысле апатия осуществляется лишь тогда, когда душа после полного отделения от тела вновь целиком и полностью пребывает в мире нематериального.

От борьбы против отдельных аффектов Плотин может отказаться², ибо он всецело концентрируется на общем призыве

¹ III 6, 5 (имея в виду именно Стою), ср. III 6, 2, I 2, 2. 3. 5. Полного искоренения *pathe* он требовать не мог, поскольку они положены в природе *οὐνθετων*; однако мудрый должен по возможности представлять собой лишь дух и потому быть *ἀπαθής*, I 4, 4. 7. 8. 15. Ср. IV 7, 15.

² Особенно VI 9, 9 ff. *ὁμοιωθῆναι θεῷ* как цель с опорой на Тезтета I 2, согласно Пирю I 6, 6, достижимое посредством *οἰκεῖωσις πρὸς τὸ καλόν*.

к бегству из чувственности, а это последнее для него достигает вершины в освобождении от земного посредством экстаза, в котором человек есть только дух, и в соединении с изначально единым не просто достигает богоподобия, но сам становится Богом.

Некоторые философы, — говорит Плотин, имея в виду стоиков, — несколько возвышаются над землей, однако все еще пребывают в ее плену, ибо увязают в поступках и в выборе низших вещей¹. Но эвдемонии человек не может обрести во всего лишь «природосообразной жизни», или в выборе «первого природосообразного»: она может быть найдена лишь в специфической жизни по духу, мышление же стоит гораздо выше всякого действия, которое происходит из отношения к чувственности. Конечно, Плотин признает ценность и за практическими добродетелями; однако эту ценность он усматривает преимущественно в том, что они «очищают» душу от запятнания телом; и он совсем уж далек от того, чтобы, например, подобно Посидонию, принять в определение жизненной цели человека наряду с теоретическим наблюдением еще и практическое участие в работе мира. У него нет также ничего более от чувства полиса, свойственного Платону. Он отговаривает от участия в политической деятельности², и Платонополис, который он хотел основать в Кампании под покровительством цезаря Галлиена, не стал бы платоновским идеальным государством, не стал бы также и академией для выращивания вождей, а был бы жизненным и исследовательским сообществом отошедших от жизни ученых. Философия не была для Плотина, как для стоиков, практическим искусством жизни, будучи лишь осуществлением βίος θεωρητικός. Однако стоический мудрец стал настолько привычным и всеобщим философским идеалом, что и Плотин душевный настрой своего совершенного человека, его возвышенность над внешним миром, его внутренний мир, его истинную свободу и вообще его эвдемонию

¹ V 9, 1, IV 4, 44. Практические добродетели I 2 (катарсис!). Критика «природосообразной жизни» I 4, 1–3.

² I 4, 14, IV 4, 44, ср. *Порфирий*, Vita 7. Платонополис Порфирий 12.

изображает всецело по стоическому образцу¹. Он усваивает себе даже парадокс Хрисиппа о том, что для блаженства несущественна временная протяженность, и несмотря на некоторые сомнения, которые он питает в отношении стоического учения о добровольном уходе из жизни, он завершает свой трактат об эвдемонии (I 4) указанием на то, что если внешнее положение складывается слишком неблагоприятно, у мудрого всегда есть возможность отложить в сторону инструмент, на котором он уже успел вдоволь наиграться.

Мир идей Плотина был выражением личности, привнесшей в учение Платона свое собственное Я. Однако личность эта оказалась настолько могущественной, что была способна удерживать во власти своего обаяния весь последующий платонизм.

Его наиболее значительный ученик Порфирий был по своему складу более филологом, нежели философом²; однако от своей финикийской родины он унаследовал глубокий религиозный интерес, а его склонность к βίος θεωρητικός сделала его восприимчивым к мысли о том, что лишь жизнь духа и возврат к нусу

¹ I 4, 4 ff. сплошь стоические мысли (12 ἵλεως ὁ σπουδαῖος ἀεί как у Марка Аврелия). Свобода νοῦς VI 8, 1–7, III 1, 9. К I 5 εἰ ἐν παρατάσει χρόου τὸ εὐδαιμονεῖν SVF. III 54. εὐλογος ἐξαγωγή, согласно I 9 (несправедливые подозрения у Гейнеманна) самое большее ἐκ περιστάσεως αἰρετόν, ср. IV 4, 44. Порфирий рассказывает (11), что Плотин удержал его от ἐξαγωγῆ.

² Становление Порфирия: *Bude* (Bidez), *La vie de Porphyre*, Universit de Grand, *Recueil de travaux* 43, 1913 (Π. τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας относится к раннему времени, эллинского духа больше в Π. ἀγαλμάτων). Также *Целлер* II 2, 693–734. Учение о добродетели и метриопатия и т. д. *Sent.* 32 (дальнейшее развитие *Плотин* I 2; при этом р. 20, 18 антаколюция. Ямвлих идет дальше, предлагая пятый класс иератических добродетелей, *Целлер* 770). ἀποχὴ ἐμψύχων лишь для φιλόσοφοι *Abst.* I 27, II 3. 52. В *Abst.* III речь идет всецело о dikaiosyne в противоположность Стое (III 2; упомянутый наряду с ней в I 3. 4. 26 Ликей полностью отходит на второй план). Относительно III 19 и 25 *Grundfragen* 10. ὁμοιοῦσθαι θεῷ δι' ἀπαθείας *Abst.* II 43. 34, I 57, Marc. 13. 26, δι' ἀβλαβείας *Abst.* III 26. Душа животного *Столб.* I 458, 12. Она причастна к логосу: *Abst.* III 2–17.

подобают человеку. Более резко, нежели Плотин, для которого это было чем-то саморазумеющимся, простой данностью его природы, он поставлял в качестве нравственной задачи для человека полностью освободиться от чувственности, от эстетизма и пате (то и другое для него, как и для Филона, тесно родственны и составляют неразрывное целое) и вообще от любых телесных уз. Для человека, живущего практической жизнью, правда, достаточно, если он в кругу своего общения сможет обуздывать собственные аффекты. Такая метриопатия, однако, представляет собой лишь самую низшую ступень нравственности. Выше, нежели «политические» добродетели, стоят «катарсические», с помощью коих совершенствующийся стремится очистить себя от запятнания плотью. Но совершенства достигает лишь тот, кто решительно и всецело посвящает себя жизни духа, и его влечет к себе апатия, четвертая и последняя ступень, прообразом которой является нус; она единственно способна привести к осуществлению богоподобия — конечной человеческой цели. Это учение о добродетелях следует импульсам, полученным от Плотина, однако Порфирий самостоятельно развивает их, возможно, под влиянием Филона. Ибо еще у последнего метриопатия появляется в качестве предварительной ступени к апатии; однако лишь у Порфирия — подобное мы найдем и у христианина Климента — отсюда вырастает различие двоякой нравственности, служащее для того, чтобы из массы средних людей выделить представителя βίως θεωρητικός, «философа», который только и способен достичь совершенства. Поэтому лишь для него действует обоснованный Порфирием в особом сочинении запрет на мясную пищу, происходящий у него не из религиозных мотивов (он не верит, что души людей могут переселяться в тела животных), но служащий средством этического воспитания, аскезой, имеющей целью приучить давать телу лишь безусловно необходимое.

Высокой оценкой апатии Порфирий в конечном итоге обязан Стое; однако его аскетическое требование приводит его к научному антагонизму с ней. Ему приходится доказывать стоикам, что употребление в пищу мяса безнравственно, ибо оно разрывает естественную связь ойкейосиса, на которой зиждется еще и

правовое обязательство. Ибо эта связь охватывает собой не только людей, как учит Стоя, но и все живые существа, в том числе и животных, которые хоть и специфически отличны от человека по причине отсутствия у них духа, однако все же причастны восприятию и даже в некоторой степени логосу, а посему человек, если он хочет уподобиться всеблагому Божеству, не должен причинять им вред без крайней необходимости.

От стоического материализма его отделяло все его мировоззрение. В частности, в психологии он, широко развернув, продолжил борьбу, которую в литературе и в устных дебатах ранее вел со стоиком Медием его первый учитель Лонгин¹, и это несмотря на то, что с тех пор именитых представителей Стои уже значительно поубавилось.

Тем не менее, в отдельных случаях он не только охотно учился у Стои, но даже и преодолевал с ее помощью ту нескритичность веры, которую, несмотря на свою научную одаренность, он принес с собой в качестве наследия Востока². В своем истолковании представлений

¹ Лонгин: *Евсевий*, Pг. ev. XV 21 и *Прокл* к Платонову «Государству».

² Порфирий п. ψυχῆς у *Евсевия*, Pг. ev. XV 11 (душа), 16 (Бог), ср. 17, далее *Столб.* I 347 ff. (348; 349, 23; 350, 13). Против антропоцентризма Abst. III 20, против πρῶτα κατὰ φύσιν как telos III 27, против положения о том, что всякое действие происходит благодаря механическому соприкосновению, Sent. 6. В Комментариях к аристотелевским Категориям он в р. 86, 22 исходит из опровержения стоической полемики, однако, напр., употребляет πῶς ἔχον в стоическом смысле. Стоическим является также и определение τύχη *Столб.* II 171, 10, κότος и ῥήνις Quaest. Nom. I 310, 7; 312, 19. 20. συμπάθεια fr. 23, τάσις при рассмотрении процесса зрения (SVF. II 863 ff.) Sent. 43, 2. διάθρωσις τῶν ἐμφύτων ἐννοίων *Marc.* 10. μόνος ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλής *Marc.* 16. В частности, он весьма высоко чтит стоика Хайремона и охотно прибегает к использованию его идеализации египетской религии и ее жрецов. Влияние Аполлодора п. θεῶν: *Рейнгардт*, De Graecorum theologia S. 80 ff., однако под астрологическим углом, *Биде* 152. Стоическая аллегореза особенно в De antro nympharum. Гермес как σπερματικὸς λόγος ὁ διήκων διὰ πάντων у *Евсевия*, Pгаер. ev. III 114 d о Зевсе: λόγοις σπερματικοῖς ἀπετέλει τὰ πάντα. Об ἄλογος πίστις христиан Ca. Christ. fr. 73, l. 4 (rusticani). 5. 6 Н.

о богах он во многом примкнул к Аполлодору Афинскому, однако вместе с тем усвоил себе и аллегорический метод Стои. Но все же его главное стремление по-прежнему состояло в том, чтобы с помощью веры в единого трансцендентного Бога привести к единству веру во множественность форм проявления божественного в видимом мире. Еще Плотин предполагал развитие божественного во множественность. Однако у него это было по большей части теоретическим убеждением. Для Порфирия же политеизм был кровным делом, и благодаря своей обширной учености он стал опаснейшим противником христианства, в котором он, несмотря на его признание личности Христа, видел основанную не на научном знании, но лишь на вере в авторитет, религию невежественных масс.

Аллегорическое истолкование он использовал и для того, чтобы, по примеру Диона Прузского, оправдать культ изображений, возникающий из потребности человека видеть непостижимое хотя бы в символах¹. Гораздо большую трудность представляли собой для него жертвоприношения. Слова Аполлония Тианского о том, что высшего Бога следует почитать без жертвоприношений, в чистоте помыслов и в безмолвной молитве, всецело совпадали с его собственным воззрением. Он мог допустить приношение даров чувственным богам; однако кровавые жертвоприношения претили ему ничуть не меньше, чем христианам, и он справился с проблемой, развив из существовавших в его

¹ Культ изображений: П. ἀγαλμάτων у Евсевия, Праер. ev. III; *Bude* S. 1^r. Аполлоний: Abst. II 34. Демонология: *Целлер* 726 ff. и *Vom Zorne Gottes* 138. 144 ff. Там же о неназванных платониках, которые, согласно *Порфирию*, Abst. II 37–43, учредили особое царство злых демонов под началом собственного, враждебного Богу владыки. Здесь в конечном итоге основу составляет иранский дуализм, как полагают Кюмон и Бюссе (*Буде–Кюмон*, *Les mages hellénisés*, Paris 1938, I 178 ff. и II 275 ff.); однако сюда также примешивается и влияние христианских представлений. — Там же и государственные жертвоприношения демонам (Abst. II 43).

Об учении о πνευματικὴ ψυχῇ, которое служит воєра в качестве ὄχημα, см *Рюше*, *Seelenpneuma*, который прослеживает также и родственные представления у позднейших неоплатоников и других.

школе начатков систематическую демонологию и затем — точно так же, как и его христианские противники — заявив, что кровавые жертвоприношения приносились государством могучим и имевшим большое влияние на человеческую судьбу, демонам. Греховное заблуждение христиан состояло лишь в том, что они приравнивали этих демонов к языческим богам, тогда как в действительности те представляли собой стоящие гораздо ниже их и уже погрязшие в чувственности переходные сущности.

Эта демонология даже позволила Порфирию сделать серьезные уступки магии и теургии¹; однако он строго ограничивал их чувственной стороной человеческой жизни, царством геймармене и физиса, тогда как дух человека возвышается над ними и не нуждается в этих средствах для достижения Бога.

И даже при таких ограничениях Порфирий не мог подавить в себе сомнений в отношении общепринятой теургической практики. Это способствовало выдвижению его сирийского ученика Ямвлиха. В своем труде о мистериях тот предпринял довольно широко задуманную попытку их оправдания, сводившуюся к тому, что жертвы и молитвы призваны не воздействовать на чувственные потребности богов; но напротив, глубинный смысл истинных сакральных действий состоит как раз в том, чтобы высшие существа, которые по своей природе свободны от аффектов, по своей милости снизошли до верующих, дабы освободить от аффектов также и их, избавив их от господства геймармене. Пользуясь этим методом, ему в дальнейшем удалось не только представить теургию в целом как наиболее надежный путь к Богу и эвдемонии, но и защитить самые сомнительные ритуалы. Именно Ямвлих преобразовал философскую религию Плотина в политеистическую и полидемонистическую систему, широко

¹ Ограничение теургии, которое Порфирий ревностно отстаивал в юности (*Эйтрем* (Eitrem), *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, *Albae Vigiliae* V 62 ff.), сферой геймармене (= φύσις, Прокл к Тим. III 272, 17) особенно в *De reg. animae* (*Биде* 25'), Августин, С. D. X 9. 27. Сомнения в Письме к Анебону (*Биде* 80), против которого Ямвлих направляет свое сочинение *De myst.* (устами египтянина Аваммона, отсюда и некоторые странности); ср. особенно I 10 ff. 21, V 7. 9. 11. 26, VIII 7.

открывшую врата для суеверий и мистики, найдя место для любого уродливого порождения народной фантазии или изощренной спекуляции. От древней веры эллинов, по отношению к которой сириец вообще испытывал недоверие, при этом мало что осталось, и еще того меньше осталось от древнего эллинского понятия природы. Для него разумелось само собой, что боги вмешиваются в закономерный природный ход и могут его изменить¹. Несмотря на это (или, скорее, именно поэтому) Ямвлих уже своими современниками был удостоен прозвища «божественного», приобретя в своей школе определяющее влияние.

Правда, мост в прошлое не был при этом полностью разрушен, и даже у Ямвлиха² подчас встречаются отдельные следы Посидониевой картины мира, проглядывающие под слоем трансцендентальных наложений. О том, какие усилия даже в эту позднюю эпоху предпринимались с целью по меньшей мере внешне сохранить идейное наследие древности, свидетельствуют руководства по истории философии, и такой, например, флорилегиум, как у Стобея, в котором Стое отведено подобающе значительное место, тогда как Эпикур видимым образом отступает на второй план.

У неоплатоников³ (в частности, в школе Прокла) полемика со стоическим учением была продолжена. Однако глубокого

¹ *Столб.* I 43, 2, ср. 80. 81; *Protr.* 110, 6. Бог и Нус превыше геймармене *Myst.* VIII 6–8.

² ἡ ἔνωσις καὶ ἡ συμπάθεια τοῦ παντὸς καὶ ἡ ὡς ἐφ' ἑνὸς ζῶον συγκίνησις *Myst.* III 16. 24; однако не физис, а Бог является здесь решающим III 27, V 7. Об объяснении мантики в III 3 ср. *GGA.* 1926, 296.

³ В особенности александриец Теосевий, опираясь на своего учителя Иерокла, весьма почитал Эпиктета (Суда) (*Прехтер*, Hierokles der Stoiker S. 30; в духе Эпиктета, напр., *Comm. in c. aug.* 434 b). О Симпликии (*Юбервег-Прехтер* S. 634. *Фемистия* (Rh. M. XXVII 442) стоическая этика располагает посредине между киниками и перипатетиками. — В своем труде П. *πρόνοιας* Иерокл как защитник свободы воли выступил против стоического учения о *βία* геймармене (*Фотий* p. 172 a 12; b 9; 461 b 24). *συμπάθεια* в космосе у Прокла к платоновскому «Государству» II 258, 10–259, 22, *πρόνοια*, напр., I 207, 29. *λόγοι σπερματικοί* действуют внутри физиса, однако их следует в качестве *ἀτελείς* и *σωματοειδείς* отделять от идей как действительных формальных принципов, *Комм.*

влияния она не могла возыметь хотя бы уже потому, что неоплатоники все более и более исключительно сосредоточивались на трансцендентном мире. Даже практическая этика была настолько запущена, что более трезво мыслившая александрийская школа обратилась назад к Эпиктетову «Энхиридиону». С ее подачи Симпликий подготовил его комментированное издание и даже принял его в качестве пособия в собственном преподавании. В остальном наибольшее действие оказывали идеи стоической теодицеи, а также учения о Провидении и жизненном единстве видимого космоса; в частности при экзегезе «Тимея» обычно привлекались и стоические воззрения. Об этом мы сможем прочесть еще и у греческих отцов Церкви. Однако и римский платоник Халкидий¹ может помочь нам осознать, сколь большое количество ценного идейного наследия стоиков несли в себе традиции.

Мы прикоснемся уже к более глубоким душевным слоям, узнав, что к числу утешений философии, доступных в заточении Бозию, относятся не только «стоическое» спокойствие и убежденность в ничтожности внешних вещей, но и воспоминание о гимне Зевсу Клеанфа².

к Тим. II 193, 22; Parm. IV 883 ff. Cous.; Ганс Мейер, Keimkräfte 70. О теодицее Прокла Целлер 873; Ямвлих, Myst. IV 8.

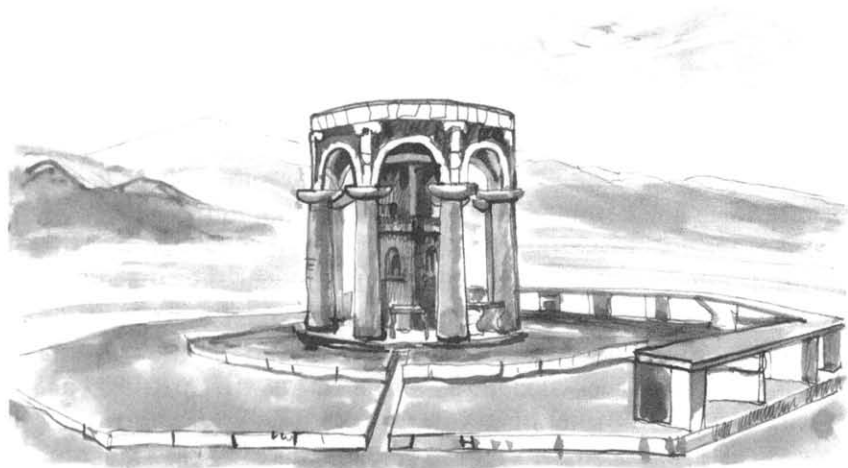
¹ Халкидий в некоторых разделах, которые он включает в частную экзегезу, так 141–190 о εἰσαρμένῃ и ἐφ' ἡμῖν (отчасти восходит к школе Гайя; в 144 и 176 προποία понимается как voluntas dei), далее 220. 221 (227) против телесного понимания души (подобным же образом Плотин и Александр Афр.), 289–294 (311) об учении о Боге и материи (по всей видимости, согласно Нумению, ср. 295). Больше у Свитальски (Switalski), Des Chalcidius Kommentar zu Platons Timaeus (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters III 6 S. 28 ff., который в духе своего времени хотел рассматривать Посидония в качестве первоначального источника. В действительности о нем напоминает лишь весьма небольшое, напр., 100 a regione vitalium, id est a sole animae vigorem infusum esse mundano corpori). В 195 использован стоический компендиум об аффектах, в 298 — стоическое учение о διαστροφῇ (165), по-видимому, неверно понятое.

² Бозий I 4, II pr. 5, III 9 с. 22 ff., ср. Клигнер, De Boetii consol. philos., Philol. Unterss. XXVII 41. 55. Стихотворение I 5 навеяно Сенекой, Phaedra 959 ff. Против стоического учения о познании V с. 4.

Когда цезарь Юлиан предпринял попытку возродить древний эллинизм с его религией и философией, его вдохновлял образ философа-правителя Марка Аврелия, а наряду с Пифагором, Платоном и Аристотелем к числу воспитателей человечества должны были принадлежать Зенон и Хрисипп¹. Однако на философию Юлиан смотрел глазами сирийца Ямвлиха, а в его пантеоне свое место получили также Митра и Великая Мать Богов. В воодушевлении, с которым он агитировал в пользу Гелиоса, было еще нечто от прежнего мироощущения Посидония, который в Солнце почитал великого подателя жизни; однако место Зевса норовил занять бог Востока. Древнее эллинство было мертво, и его гальванизация невозможна.



¹ *Биде*, La vie de l'empereur Julien, Paris 1930. Марк Аврелий: Особенно Conv. 317 с. 335 с. Стоя: Lettres p. 168, 16 ff. и Or. VI 185 с.



ХРИСТИАНСТВО

Новая религиозность, властно прокладывая себе дорогу повсюду в античном мире эпохи цезарей, состояла в более или менее осознанном антагонизме с рациональным мышлением и материализмом Стои. Последняя поначалу еще сохраняла свою притягательную силу благодаря строгости отстаиваемых ею нравственных принципов. Именно поэтому, когда новое движение выдвинуло подобные же нравственные требования, защищая их с еще большей остротой и придавая им еще большую привлекательность и жизненную силу благодаря связи с религиозными идеями, это не могло не означать для Стои серьезной опасности.

Родственность Стои своей собственной вере христиане ощущали уже давно: еще до того как они представили Сенеку тайным христианином, приписав ему обмен корреспонденцией с Павлом, и до того как после незначительной обработки приспособили для собственных нужд книгу поучений Эпиктета¹. Стоик же, впервые услышав о Христе — чудотворце и изгнателе демонов из никому не известной Галилеи, который был казнен как преступник и якобы воскрес из мертвых, — конечно, сперва качал

¹ Antike und Abendland I 42—54. Гарнак, Altchristliche Literatur I 763.

головой. Однако, дав себе труд ознакомиться с проповедями Иисуса, он с удивлением видел, сколь многое в них было полностью согласно с учением его собственной школы¹. Серьезность жизненного решения, не допускавшая служения двум господам; указание на единое на потребу, перевешивающее все блага мира; утончение этики, подвергающей нравственному суду даже самые тайные движения человеческого сердца, признающей лишь умонастроение и оценивающей вдовью лепту выше, нежели гекатомбы богатых; требование безусловной честности, сделавшее излишними любые клятвы, и чистоты сердца, единственно способной приблизить человека к Богу; чувство общности, видевшее в Боге отца всех людей, а даже в самом ничтожном рабе — брата, — все это было знакомо стоику из собственного учения. Даже несмотря на то, что Иисус всю свою этику свел к заповеди Бога и любви к ближнему, стоик мог с ним согласиться и после беспристрастной проверки даже признать, что исходящая непосредственно из сердца и являющаяся всюду, где необходимо облегчить скорбь, «агапе» была способна пробудить в человеке совершенно иные нравственные силы, нежели *oikeiosis* и *philia*, которая происходила из ощущения родства всех разумных существ и которой именно Стоя — благодаря своему воззрению о том, что для эвдемонии неважны внешние обстоятельства — должна была препятствовать в осуществлении деятельной помощи.

Соприкосновения простирались вплоть до сходства словесных выражений². Как Иисус, так и Эпиктет предостерегал

¹ Материал к последующему у *Штельценбергера* (Stelzenberger) и *Бонхёффера* (Bonh ffer), *Epiktet und das Neue Testament* (RVV. X), 1911. *Эпиктет* Ench. 33, 5. О Матф. 22, 39 f. *Климент* Strom. V 97.

² *Эпиктет* I 9, 8. Музоний в Папирусе Харриса, Arch. f. Papyrusf. XII 177. Ср. особенно $\tau\acute{\iota}\ \delta\acute{\iota}\colon\ \acute{\alpha}\rho\tau\acute{\iota}\theta\eta\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\iota\ \tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}\nu$; с Матф. 6, 26 $\omicron\upsilon\delta\delta\epsilon\ \sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\tau\eta\acute{\iota}\kappa\alpha\varsigma$. Тем не менее, по всей видимости, отсутствует необходимое основание для того, чтобы вместе со *Снеллом* (Gnomon 1937, 578) предполагать там и тут зависимость от одной более ранней диатрибы. Также и *Векслер* в своей увлекательной книге *Hellas im Evangelium*, Berlin 1936, слишком быстро от действительно имеющих место сходств сделал заключение о наличии причинной

малодушного от заботы о том, «Что мы будем есть?»; а Музоний отвечал на вопрос нищего: «Откуда я возьму деньги, чтобы вырастить множество детей?» — указанием на пташек, которые кормят своих птенцов, хотя они много слабее человека и не делают запасов. Кто не вспомнит здесь о Нагорной проповеди или притче о птицах небесных, которые не сеют, не жнут и не собирают в копны, «но Отец Небесный питает их»?

Последние слова, правда, отсутствуют у Музония, и на то есть своя глубокая причина. Ибо Иисус указывает человеку не на него самого, но увещевает его верить Богу; и при всех сходствах в отдельных частностях мы не имеем права не замечать той пропасти, что отделяет его чисто религиозное восприятие от гуманистической этики Стои. Особенно наглядно эта пропасть проявляется в одном. Для мышления грека начальным и конечным пунктом является понятие природы. Природа для него есть та сила, что управляет великим мировым ходом по своим собственным, вечным законам. Она определяет также и сущность человека, и нормы для его поступков, ибо нравственность есть не что иное, как полное развитие разумной природы человека. В родном языке Иисуса не было слова, которое соответствовало бы греческому понятию физиса, и для него мир был творением Бога, создавшего его из ничего (мысль — как для стоика, так и для эпикурейца — совершенно невозможная) и определявшего в нем дальнейшее течение событий. И не собственный разум, а Бог возвестил человеку о том, что ему надлежит делать, а от чего воздерживаться, что хорошо, а что плохо, и как поступать нравственно. Безнравственное деяние было здесь не идущим вразрез с законами природы, но непослушанием Богу, грехом; целью человека была не природосообразная жизнь в согласии с логосом, а жизнь в Боге и по заповеди Бога. Его эвдемония здесь на Земле заключалась в мире, который выше, чем всякий разум, и она получала свое завершение в потустороннем блаженстве. И если

связи. Против его стремления представить Иисуса как последователя бродячих философов-проповедников говорит хотя бы уже тот факт, что упомянутые бродячие философы-проповедники обрели сколько-нибудь существенное значение лишь после смерти Иисуса.

Стоя верила в силу человека, способного благодаря собственному познанию и стремлению исполнить свое предназначение, то Иисус хоть и требовал от человека собственных усилий и дел, однако вместе с тем давал надежду немощным на благодать милосердного Бога и прощение грехов. У стоиков эпохи цезарей мы отчетливо видим, как возрастает потребность в установлении личных отношений с Богом. Однако последний, как и прежде, представлял собой сущностно единый с человеческим духом мировой разум, совершенно отличный от Отца Небесного, с которым Иисус состоял в непосредственном общении и к которому он стремился привести также и других.

Иисус сформулировал свои нравственные требования в изречениях, теснейшим образом соприкасавшихся с идеалистической этикой Стои. Однако они выросли из совершенно иной душевной почвы. Они проистекают у него из собственного переживания, из неприятия окостенелого законничества своего народа, из его разбивающей любые партикулярные рамки любви к ближнему, из уверенности в своем знании Божьей воли и в своей способности ее исполнить, из тайны его личности. Ни одной своей чертой традиция не свидетельствует о его владении греческим. Тем не менее, нельзя исключать возможности того, что он был поверхностно знаком с популярной греческой философией. Однако с совершенной уверенностью можно утверждать, что он не мог получить оттуда сколько-нибудь серьезных импульсов.

С другой стороны, у стоиков не было оснований рассматривать всерьез проповедь какого-то варвара, не удосужившегося построить философское мировоззрение или создать завершенное в научную систему учение. И сколь бы многое в их этике ни связывало их с христианской религией — того, что их разделяло, было значительно больше. «Стоики, — говорит ставший христианином Юстин (Apol. II 7, 8), — показывают своей этикой, что они несут в себе семя божественного логоса; однако они заблуждаются в своем учении о принципах и о нематериальном бытии». И именно вокруг этих принципов и предстояло разгореться той борьбе, в которой в конечном итоге решилась судьба Стои.

После смерти Иисуса в один ряд с проповедью его учения выступила проповедь о его личности и ее значении для спасения. Подчас эта последняя занимала даже более важное место: еще Павел со свойственной его уму четкостью развил ее до степени целостной теологии.

Родной город Павла Тарс издавна представлял собой плодотворную почву для Стои, и как раз лишь недавно стоик Афинодор как философ-властитель милостью Августа реорганизовал всю общественную жизнь и долгое время руководил ею¹. Несомненно, что здесь такой говоривший по-гречески еврей из высшего сословия, как Павел, имел возможность до некоторой степени усвоить себе греческое образование и, в том числе, прийти в соприкосновение со Сторой. Точно так же при имевшихся на тот момент возможностях сообщения разумеется само собой, что Павел в Тарсе и в Иерусалиме ознакомился с иудейской теологией Александрии, сколь бы отрицательно ни было принято относиться к последней в его кругах. Однако он отнюдь не был сродни Филону, с помощью эллинского идейного багажа стремившемуся модернизировать религию своих отцов. Он действовал с гениальной односторонностью и вполне готов был пережить коренной перелом, но никак не желал терпеть половинчатостей.

Поначалу фанатичный приверженец Закона и потому беспощадный враг новой общины, он пережил свой Дамаск и превратился в столь же страстного исповедника того, кого прежде преследовал. На этом пути он — как в этическом, так и в религиозном отношении — вырос далеко за пределы иудаизма; он стал апостолом язычников, возвестив явившееся во Христе спасение всем людям. Но это деяние спасения он объяснял себе в рамках унаследованного им и полученного в результате воспитания образа мысли. Закон и справедливость оставались стержневыми моментами его проповеди: поскольку люди были слишком немощны для того, чтобы соблюдать Закон, Бог по своей милости

¹ Относительно последующего ср. мое сочинение *Paulus und die Stoa*, которое должно выйти в *ZntWiss. Бёлих (B hlig), Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter, Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. Test., N. F. II 1913.*

послал своего Сына, который принес за них свою жизнь в качестве умиловительной жертвы, дабы тем самым был соблюден Закон, и этой жертвой открыл дорогу новой праведности по вере.

Эта теология была настолько не-эллинской, насколько это вообще возможно, и идеи греческой философии могли занимать здесь лишь сугубо второстепенное место¹. В начале Послания к Римлянам Павел развивает стоическое учение о естественном познании Бога из его дел, однако лишь для того, чтобы в духе иудейской традиции показать, что язычники не имеют оправдания в своем идолослужении и всецело заслуживают гнева Божия — он без колебания употребляет это столь возмутительное для греков выражение, хотя представление о физическом аффекте давно уже утратило свою живость. Он также признает, что многие язычники «от природы исполняют требуемое Законом». Однако тем самым он придает греческой (естественно, хорошо знакомой ему) анти-тезе физиса и номоса совершенно иной смысл. Ибо номос для него является отнюдь не человеческим установлением, и равным образом не стоическим, коренящимся в природе законом разума, но исключительно данным Богом Законом, который, однако, Бог открыл не только евреям в десяти заповедях, но и «начертал в сердцах язычников». Этот божественный Закон остается единственной нравственной инстанцией. Автономной, «естественной» нравственности не существует точно так же, как не может существовать независимого от Бога физиса. В доказательство этого «естественного» этического откровения Павел ссылается также и на совесть, которую он точно так же ценит, как и Сенека. Однако то же самое иудейская теология сделала еще до него, а для него совесть — благодаря его теистическому чувству ответственности перед Богом — приобретает совершенно новый характер.

¹ Римл. 1:18 (к ὁρῇ θεοῦ ср. Vom Zorne Gottes 10 ff.) до 2:29, особенно 2:14–16. Греческий термин φύσις, безусловно, хорошо знаком Павлу, так, напр., Римл. 1:26 (παρὰ φύσιν) и 1. Кор. 11:14 (αὐτὴ ἡ φύσις διδάσκει) в значении (богосозданного) природного порядка, Римл. 2:14 (φύσει) как естественная расположенность. Совесть: Римл. 2:15. Свобода: особенно Римл. 6:12 ff. а также 2. Кор. 6:10 (ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες).

О «естественном» же исполнении Закона язычниками Павел вообще говорит лишь для того, чтобы заставить поглядеться в зеркало гордого исполнением Закона иудея, и это учение внутри его теологии является хоть и не «чужеродным телом», однако все же звеном, состоящим лишь в весьма свободной связи с организмом в целом. Он более нигде к нему не возвращается.

Так же как и Эпиктет, Павел с ликованием говорит о своей внутренней свободе, делающей его рабом Бога, но вместе с тем и господином всех вещей; однако для него не может идти речь ни о какой связи со стоическим мудрецом, которой ищет Филон: для него существует лишь свобода, которой христианин обладает по благодати Божией. Он так же, как и Стоя, всю ценность полагает в общем душевном настрое; однако если та заявляла: «Всякое действие, не происходящее из твердого знания о благе, является ошибочным», — то от него мы слышим: «Все, что не от веры исходит, есть грех» (Римл. 14:23). Он не думает о том, чтобы, подобно Филону, строить философию на основании, положенном Моисеем, но стремится проповедовать единое на потребу — веру во Христа, и ради этого единого он готов отказаться от всей мудрости мира. Отдельные обороты и мысли могут напоминать нам о Стое; однако внутренне он остается ею незатронутым, и пневма, которой он воздает хвалу как носительнице новой жизни, не имеет ничего общего со стоической. Она происходит, как и сам «пневматик» и его «гнозис», от эллинистической мистики.

Правда, совершенно иное впечатление мы получаем от речи, которую, согласно повествованию Деяний, Павел произносит перед Ареопагом, дабы возвестить афинянам истинного Бога, которого они почитают в своем предчувствии, в действительности его не зная¹. Нам определенно говорится, что Павел

¹ Ср. несколько иной поворот его мысли у Диона. Относительно ἐν αὐτῷ γὰρ ᾧ ὡμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν 17, 28 ср. кроме христианских мест у *Рейтценштейна*, Poim. 239 ff. особенно *Лукан* IX 580 Iuppiter est quodcumque vides quodcumque moveris и *Schol. Statius' Thebais* VI 338 anima (mundi) dat mortalium animis cunctis species motumque et vitam (*Тейлер*, Neoplaton. 97), а также *Цицерон*, N. D. I 83; *Эпиктет* I 14, 6 и συκινεῖσθαι душ *Цицерон*, Div. I 110; *Филон*, Somn. II 1 и I 1.

адресуется к философски образованным слушателям. В качестве их представителей называются мировоззренческие антиподы: стоики и эпикурейцы. Практически же Павел обращается лишь к стоикам, ибо лишь с ними единственно может быть налажено взаимопонимание. Для них он ставит во главу угла постулат: «Бог, сотворивший мир и всё, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет и не требует служения рук человеческих»; и затем говорит: «От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: “мы Его и род”. Итак мы, будучи родом Божиим, не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого»¹. Тем самым подготовлена почва для собственной проповеди о «неведомом Боге».

То, что преподносит здесь Павел, есть завершенная теория, на стоическое происхождение которой он сам указывает цитатой из Арата. Точнее, нам следует сказать: это в самой сжатой форме хорошо известное нам воззрение о естественном богопознании и историческом развитии религии, которому учил Посидоний и которое претерпевает здесь изменение лишь постольку, поскольку имеет свою вершину не в призыве к философскому богопознанию, а в проповеди об истинном Боге. Лишь исходя из пантеистического вселенского чувства Посидония утверждение: «В Нем наша жизнь, движение и бытие», — обретает свой полный смысл, даже если христианин понимает его теистически, как мы имели возможность наблюдать подобное еще у Филона, у герметиков и неоплатоников.

Действительно, христианские миссионеры, направлявшиеся к язычникам, едва ли могли действовать более искусно, нежели усвоив себе взгляды мужа, пользовавшегося у язычников

¹ Деян. 17:24 (приведено по тексту русского синодального перевода). — *Прим. перев.*

авторитетом в религиозных вопросах. В Павле, который известен нам по своим сочинениям, в частности, Посланию к Римлянам, у нас, правда, нет оснований предполагать такой изворотливости и такого проникновения в языческую философию¹. Христианин из язычников, Лука, воспользовался правом художественной историографии свободно излагать речь действующих лиц. Однако в смысле духовно-историческом, тем не менее, весьма значимым остается тот факт, что уже в столь раннюю эпоху результатом миссионерского движения стало восприятие духовного наследия эллинизма христианством.

В молодом христианстве также возникло течение, требовавшее посредников между миром и Богом, и насколько велика здесь была опасность появления целого роя полубожественных существ, можно видеть из Послания Павла к Колоссянам², в котором он наставляет их в том, что лишь во Христе обитала вся полнота божественного. Если же он при этом заявляет, что через Христа все создано, а все предшествовавшее было лишь преддверием к нему, то это, безусловно, не случайно напоминает спекуляции Филона в отношении логоса. Коренное же различие состоит в том, что у Павла абстрактный логос заменяется на конкретный образ Спасителя. Конечно, исторический Иисус для Павла отходит всецело на задний план в сравнении с вечным Христом, божественным духом, пневмой, чью сущность и действие апостол ощущает как в себе самом, так и в общине. Однако этот Христос явился ему самому под Дамаском, говорил с ним, и Павел сознательно избегает изображать его как простую абстракцию или ипостась.

Стремление мыслить Слово Божие, Дух, Премудрость как самостоятельные сущности³ давало о себе знать в те дни в самых

¹ В. Шмид, *Philologus* XCV 79 — последний, кто пытается доказать, что именно Павел является автором речи, обращенной к Ареопажу.

² Кол. 1:15–20; ср. 1 Кор. 8:6 εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα. Далее 2 Кор. 3:17 ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν и Бюссе, *Kyr. Christos* 142 ff.

³ Кребс, *Der Logos II*, Leipzig 1899; Бюссе, *Kyrios Christos* S. 374 ff. Гермес: Корнут 16 (согласно методу Аполлодора) и Варрон у Августина, *C. D.* VII 14 (переоценено у Бюссе, *Kyr. Chr.* 381 ff. и др.

разных областях Востока. Стоическое истолкование божественного посланника Гермеса как логоса оказывало здесь самое большее побочное действие. Ибо оно едва ли выходило за рамки общего объяснения отдельных богов, не отводило Гермесу никакого привилегированного места наряду со вселенским божеством и не получило внутри школы никакого религиозного значения. Даже слияние Гермеса с египетским богом Тотом, во всяком случае, как раз в герметизме, не смогло обеспечить никакого места для логоса. Скорее, такие представления сами собой происходили от повсюду наблюдавшегося стремления объяснить для себя воздействие далекого от мира Бога на посюстороннее бытие. Также и в христианстве должна была довольно рано появиться вера в то, что Христос, которого в культе почитали как Господа и Сына Божия, есть божественный логос. Как вполне известное это воззрение предполагает уже Евангелие от Иоанна¹, когда оно безо всяких объяснений начинает с определенных высказываний об этом логосе: «В начале был логос, и логос был у Бога, и Бог был логос. Он был в начале у Бога. Все через него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть»². Если логос здесь обозначен как Бог (Gott), однако все же отделен от «Бога» (с артиклем) (dem Gotte), несмотря на то, что неразрывно с ним связан, то это происходит — как показывает в точности соответствующее объяснение Филона Быт. 31:13 (De somniis I 228 ff) — из александрийской библейской экзегезы и теологии. Логос между тем успел обрести столь самостоятельный статус, что

¹ Подробнее см. Paulus und die Stoa. Там же против гипотезы Бультмана (Bultmann) в его Комментарии о том, что пролог Евангелия в действительности представляет собой культовую песнь общины Крестителя, которую евангелист всего лишь снабдил полемическими «примечаниями» (особенно в в. 6–8 и 15). Логос без Genitiv'a: Шварти; NGG. 1908, 556. Однако Апок. 19:13 κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (1 Послание 1:1 περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς).

² У автора: Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei dem Gotte, und Gott war der Logos. Dieser ist es, der im Anfang bei dem Gotte war. Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden ist. — Прим. перев.

мог стоять без «Бога» в родительном падеже. Как и для Филона, для христианина он есть не только творящее мир «Слово», ибо о его космологическом значении говорится, по сути, лишь в первых словах. Однако он и не есть только стоический вселенский разум. Ибо если еще Филон преобразовал его в посредника между Богом и миром, то в Евангелии вообще отсутствуют черты, которые бы напоминали нам о Стое. Логос здесь — не разум, но источник истинной жизни, божественная действительность, свет, который светит во тьме. Он есть экспонент не философского мышления, но религиозного чувства, а это последнее питается решительным парадоксом, гласящим, что логос стал плотью, чтобы освободить человечество. Об этом «ставшем плотью» логосе и возвещает нам Евангелие. Однако бросается в глаза то обстоятельство, что в дальнейшем оно почти не пользуется понятием логоса — Христос говорит о себе, что он есть путь, истина и жизнь, но нигде не называет себя логосом. И если острый протест пролога, бесспорно, направлен против воззрения, что Иоанн был светом мира (с очевидностью выражающего претензии общины Иоанна), нам придется предположить, что в этой последней евангелист уже обнаружил понятие логоса. Во всяком случае, бесспорно, что он не вывел этого понятия самостоятельно. Однако торжественные, словно вытесанные на камне строки, в которых он выражает свое исповедание логоса, в его собственной общине тут же превратились в своеобразный символ веры. Они отчетливо поставлены в начало Первого Послания; но и в Апокалипсисе последний суд предваряется появлением божественного логоса. Однако представление о логосе Бога вообще было настолько близко тогдашнему христианству, что оно весьма быстро распространилось в качестве выражения веры в надвременного Христа.

Этика в Иоанновых кругах всецело определяется «новой заповедью»: «любите друг друга!» — и в ней не прослеживается никакого влияния Стои. Точно так же обстоит дело и во всем Новом Завете в целом. Известную эллинизацию влекло за собой уже само использование греческого языка. Однако именно основоположные понятия философской этики в Новом Завете либо отсутствуют

вообще (как, например, εὐδαιμονία), или встречаются лишь крайне редко — ἀρετή, кроме Посланий Петра, лишь один единственный раз употреблено у Павла; либо они, как δικαιοσύνη в значении праведности, угодной Богу, получают новый, религиозный, смысл¹, тогда как центральная для христианства ἀγάπη² не была известна в язычестве даже по имени. Лишь время от времени (наиболее явно в Послании к Евреям 5:14) мелькает стоическая терминология, а в Послании Иакова в третьей главе есть популярно-философская проповедь о злоупотреблении языком; однако все это никак не достигает центрального стержня христианского вероучения.

Также и христианская этика следующей эпохи сохраняет свой оригинальный характер. Она перенимает иудейское наставление о пути жизни и смерти, однако держится в стороне от любых философских влияний³. Говорят не о добродетели и фроне-зисе, но о любви, кротости и терпении; и если епископ Климент Римский, имевший еврейское происхождение, однако получивший эллинское образование, призывает коринфян к единству, он определенно в эллинско-стоическом духе указывает им на то, что такое единство является охраняющим и поддерживающим принципом повсюду в космосе; однако это остается не более чем литературным украшением, а природный закон, управляющий в мире, есть дело Бога.

Везде на Востоке упорно сохраняется глубоко укоренившаяся вера в то, что наши чувства и стремления вызываются

¹ Ср. NGA. 1943, S. 33. Относительно Иак. 3 *Геффкен* (Geffcken), *Kynika und Verwandtes*, 1909, S. 45 ff. Автор Послания к Евреям знает, что πάθη несут соблазн, и потому объясняет συμπάθησαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν (4, 15) посредством совершенно негреческого и связанного с dativ метριοπαθεῖν (5, 2).

² Относительно ἀγάπη *Крёнерт*, *Gnomon* VI 148².

³ Пастырь Ерма неоднократно говорит об ἀρετή; однако он ставит ее наряду с христианской dikaiosyne (Mand. XII 3, 1, VI 2, 3; Sim. VIII 10, 3), или даже подчиняет ее последней, Mand. I 2; Sim. VI 1, 4. — 1. Klem. 20, ср. *Дион*, Or. XL 35 ff.; *Григ. Наз.*, Or. VI 12; *Фукс* (Fuchs), *Augustin und der antike Friedensgedanke* (N. Philos. Unterss. III) S. 96 ff. Родственно Епифан у *Климента*, Strom. III 6.

демонами, использующими наши телесные органы для удовлетворения собственных похотей, а также оказывают губительное влияние на наш внутренний мир¹. Если при этом отдельные чувства, такие как гнев, приписывают действию определенных духов, то здесь могли иметь место соприкосновения со стоическим учением об аффектах; в целом же, однако, этот круг представлений избежал эллинского влияния.

Демоны, однако, воздействовали не только на душу отдельного человека, но и на дух целого сообщества². Из этой предпосылки христиане выковали свое самое острое оружие против языческой религии. Связав ветхозаветную веру в Сатану и в падших ангелов с введенным в философию Ксенократом и далее распространившимся в позднем платонизме представлением о том, что Бог входит в соприкосновение с людьми не прямо, а через посредство демонов, которые в качестве опосредующих существ охраняют жизни людей и принимают их жертвы и молитвы, — они развили теорию о том, что языческие боги суть не что иное, как отягощенные человеческими аффектами и похотями демоны, которые не по праву получали божественные почести, пытались поставить себя на место истинного Бога и соблазняли людей к ложной вере.

Водительство в литературной борьбе против старой религии приняли на себя мужи, сами пришедшие из язычества и желавшие оправдать свой переход перед лицом общественности³.

¹ Вейнель (Weinel), *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter*, Freiburg 1899. Ерм., Mand. V 2, 4 πικρία — θυμός — ὀργή — μῆνις, ср. SVF. III 395. 397. Варнава ер. 16, 7 (неверно истолковано Климентом Ал., Strom. II 116, 4). Позднее на эту тему больше.

² Vom Zorne Gottes 129 ff. Hell. Mensch 71.

³ Апологеты: Геффкен, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, и (с должной оценкой позитивных моментов) Люх (Puech), *Les apologistes grecs*, Paris 1912. Гарнак, *Dogmengeschichte* I 496—550. «Вторая апология» Юстина, по всей видимости, представляет собой некое расширение, которое он предпринял во втором, предназначенном для широкой публики, издании, ср. BphW. 1916, 1140. В этом приложении сар. 3 с πάντες οὖν непосредственно опирается на сар. 2, и Раушен с

Они прошли эллинскую школу, пусть даже она и была столь поверхностной, как у Феофила, или обращалась в слепую ненависть ко всему эллинскому, как у ассирийца Татиана. Если уж даже миссионерская проповедь вынуждала к тому, чтобы настраиваться на эллинский ход мысли, то теперь эти «апологеты», сами того не зная и не желая, приносили греческое духовное наследие в свой новый мир. Поскольку все большее количество язычников из образованных слоев обращалось к новой религии, возникла естественная необходимость в новой надстройке и расширении (*Entschränkung*) христианского учения.

Что же в то время все более и более приводило философски образованных греков к христианству? На это нам дают недвусмысленный ответ сами обращенные.

Прежде всего: мир достаточно долго наблюдал за тем, как философы пытались постичь истину, так и не приходя к единому результату, и требовал себе твердого основания для познания; и если ранее противоречие мнений склоняло многих к скепсису, то теперь новый род прибеж к спасительному откровению, требовавшему отказа от претензий на собственное знание, но взамен полагававшему конец любым копаниям и сомнениям.

Среди многочисленных религий откровения, борющихся между собой за человеческие сердца, христианство продемонстрировало свое превосходство над философией уже тем, что оно в гораздо большей степени стало практическим искусством жизни ради служения целому¹. В частности деятельная любовь, которой в христианских общинах были окружены нуждающиеся вдовы и сироты, бедные и больные, была чем-то до сих пор в античном мире неизвестным и притягательным. Поэтому новообращенные указывают на нее с гордым удовлетворением. Однако и в остальном они в тоне искреннего воодушевления (пожалуй, наиболее горячо в скромном послании, адресованном

полным правом отверг перестановку сар. 8; однако я цитирую согласно принятому порядку глав. Ср. наконец *Вольфг. Шмид*, *ZntWiss.* XI 87 ff. *Юстин*, *Dial.* 3–7, ср. *Климент*, *Strom.* VII 89 ff.

¹ Особенно *Юстин*, *Apol.* I 67, 6. Новая жизнь: *Арист.* 15, 4; *Юстин*, *Apol.* I 14 ff.; *Афинаг.* *Suppl.* 11; *Тертуллиан*, *Ad. nat.* I 8; *Минуц.* 31, 8; 32, 3.

Диогнету) говорят о том, что вместе с христианством начинается новая жизнь, производящая в человеке коренную перемену. Однако христиане умели не только жить по своей вере, но и умирать за нее. Юстин говорит, что окончательно решил принять крещение, увидев мужество христианских исповедников перед лицом смерти¹.

Решающее значение, однако, имела здесь лишь та притягательная сила, которой обладало христианское учение как таковое. При этом чистота его этики и строгий монотеизм, отвергавший всякий компромисс с народной религией и современным культом звезд, а также не замутненный представлением о божественном логосе (Святой Дух тоже еще не успел достичь обособления) — были привлекательны в еще большей степени, нежели сама идея искупления².

С решительным исповеданием новой веры апологеты связывали борьбу против языческой религии и ее безнравственных мифов, естественным образом ссылаясь при этом на ту предварительную работу, которую уже давно успела провести философская критика в самом язычестве. Однако и в христианстве теперь почва была подготовлена настолько, что встреча с философией могла оказать плодотворное действие на его собственное учение³.

В своем представлении цезарю Юстин в гл. 15 кратко суммирует основные этические изречения Иисуса, и вполне верится, что ему удалось бы произвести впечатление также и на языческого читателя. Однако для объяснения мужества христиан он, как и Эпиктет, приводит слова платоновского Сократа: «Вы можете меня убить, но повредить мне вы не в силах»⁴, и нравственные призывы Иисуса связываются у него

¹ Юстин, *Apol.* II 12.

² Гарнак, *Dogmengeschichte* I 532.

³ Богатый материал у Геффкена, *Zwei Apologeten*.

⁴ ὁμοίως δ' ἀποκτεῖναι μὲν δύνασθε, βλάψαι βλάψαι δ' οὐ Юстин, *Apol.* I 2, 4 (45, 6), ср. Платон, *Apol.* 30 с; у Эпиктета I 29, 18; *Ench.* 53, 3 (также у Климентя, *Strom.* IV 80). — Эвдемония: Юстин, *Dial.* 3. 4; 8, 2 и в качестве заключения 142, 13 как у Диогнета 10, 2 (относительно мысли о том, что посредством εὐεργετεῖν «мы для принимающего становимся

с идеями и понятиями греческой этики. Христианский образ жизни превращается в «божественную добродетель» (θεία ἀρετή *Apol.* II 2, 13). Эвдемония, ни разу не упомянутая в Новом Завете, становится теперь жизненной целью, коей способен достичь лишь христианин. Разум (ὁ ὀρθὸς λόγος) предстает как путеводная нить, и прежде всего в обиход принимается понятие физиса. Юстин идет гораздо дальше Павла, распространяя Закон на одних лишь евреев и одновременно устанавливая более высокую инстанцию, действующую как для домоисеевых образов Ветхого Завета, так и вообще для всех людей. «Тот, кто творит всеобщее, коренящееся в природе, вечное благо, коему следовал сам Моисей, тот угоден Богу». В природе человека заложена для Юстина способность познания добра и зла, и он совершенно в стоическом духе говорит (*Dial.* 93): «Естественным нравственным познанием обладают все люди, если только под скверным влиянием общества («или» — добавляет он как христианин — «нечистого духа») они не утратили, или, вернее сказать, не заглушили свои естественные понятия (τὰς φυσικὰς ἐννοίας)». Так, и Афинагор говорит о том, что людей от животных отличают «свойственные им от природы номос и логос». Также и в остальном (и не только в отдельных случайных высказываниях, как у Павла, но принципиально) физис признается в качестве нравственной нормы. Всомогушество Бога, коему неведомы ограничения природного закона, остается неприкосновенным. Однако когда Афинагор подчеркивает, что мир прекрасен, и чувственная красота есть творение Бога, в этих словах звучит новая оценка «природы».

Богом», ср. Цицерон, *Lig.* 38. Богоуподобление через благодеяния также у Климента, *Strom.* II 97, 1; 102, 2. 6); ср. *Минуц.* 38, 4. — λόγος ὀρθός Юстин II 2, 2; 7, 7; 9, 4. — Закон: *Dial.* 11–29. τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια κατὰ *Dial.* 45, 3. 4 (прежде Моисей); 47, 2; 93, 1. ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ *Apol.* II 14. ὁ ἐμφοτος νόμος καὶ λόγος и ἡ κοινὴ καὶ φυσικὴ ἐννοια Афинаг., *Res.* 24. 14. 14 нач. Также о физисе Афинаг., *Suppl.* 26, 1; 3, 1; Юстин, *Apol.* II 2, 4; *Минуц.* 16, 5 и др. κάλλος Афинаг., *Suppl.* 16, 1; 34, 1.

Testimonium animae naturaliter Christianae известно и Тертуллиану (Apol. 17, 6), а из «естественных понятий» и природы человека Афинагор исходит даже в сочинении, где он стремится подвести греков к принятию столь малопонятной для них догмы о воскресении плоти¹. Согласно человеческой природе, — говорит он (14–24), — тело и душа состоят в теснейшем взаимодействии и в равной мере участвуют в желаниях и аффектах, в добрых и злых деяниях. Так что ответственность за них несет не одна лишь душа, но существо в целом, и было бы несправедливо, если бы на последнем суде воздаяние постигало одну только душу, а тело воскрешено не было. Концепция человеческой природы (и термин τὸ σὺναιφότερον, обозначающий совокупное существо) здесь заимствованы у перипатетиков. Но в то же время здесь мы впервые на христианской почве видим стоическое четверичное деление аффектов и определения добродетелей; стоическим является также и фон, т. е. мысль о том, что человек, ради которого создано все остальное, как и всякое иное живое существо, должен иметь положенную в его природе жизненную цель, даже если христианин находит такую цель лишь в вечной общности с Богом.

Человек ответствен за свои действия, ибо имеет свободу воли². Что такая свобода свойственна человеку от природы, для апологетов считалось основой этики и саморазумеющимся постулатом веры. Борьбу против стоической геймармене, которая для них естественным образом из этого постулата вытекала, они вели тем же оружием, которым пользовались современные им платоники и

¹ Подробнее ZwTh. XLVII 241. τὸ σὺναιφότερον неоднократно 18. 25, как у Александра Афр. de anima libri m. 104, 34 ff. и др. Аффекты и добродетели сар. 21. 22. Проноия 18. Телос 12. 13. 24, ср. Suppl. 25, 4. Соприкосновения с *Пс.-Плутархом*, de lib. et aegr. 7 и συμπάθεια тела и души (15. 21) слегка напоминают Посидония. Согласно *Афинагору* Тертуллиан, Ар. 48, 4.

² Свобода воли: *Геффкен* S. 244, особенно *Юстин*, Ар. I 43, II 7, 3; Dial. 102, 4; 88, 5; *Афинаг.*, Suppl. 24, 4; *Тат.* 7. 8; *Феофил* II 27. Согласно *Минуц.* 36, 2, фатум = quod de unoquoque nostrum deus fatus est включает в себя свободу воли.

перипатетики. Собственными путями шел лишь сириец Бардесан (Bardesanes¹) (154–222), который, согласно Евсевию, некоторое

¹ Бардесан: особенно *Шедер* (Schaefer), Zschr. f. Kg. LI (1932), 21–73; *Га-аза* (Haase), Zur bardesanischen Gnosis, Texte und Unterss. XXXIV 4 (1910) и Рем (Rehm), Philologus XCIII 218–247. Согласно в целом совершенно достоверному сообщению *Евсевия*, Н. Е. IV 30, Бардесан был автором многочисленных диалогов на сирийском языке, среди которых также Π. εἰσαρμένης πρὸς ἁντωνῖνον (последний был неверно приравнен позднейшими, а потому и Евсеваем, к Марку Аврелию — προφάσει τοῦ τότε διωγμοῦ, однако, относится не только к этому сочинению и отнюдь не обозначает его как апологетическое; в действительности Антонин, вероятно, был собеседником или близким другом, которому и было посвящено произведение); все они были сделаны доступными для греческой публики благодаря переводам, выполненным его учениками. Таким образом, существовали издания на обоих языках. Они, по всей видимости, представляли собой более или менее свободные переработки, и подвергались многочисленным дополнениям (особенно GL. 32 f. = *Евсевий* VI 10 p. 276 b f.) и взаимным влияниям, что мы и можем столь часто наблюдать в рукописных источниках; и, как и в случае с ними, все попытки представить отношение переработок в виде ясной стеммы так и не привели к сколько-нибудь общепризнанному результату. Бесспорно, что основные мысли имеют своим источником отнюдь не Климентины (так у *Гильгегельда Гейнтце* (Hilgfeld Heintze), Der Clemensroman und seine griechische Quellen, Texte und Unterss. XL 2, S. 101 ff.), но исходят от *Бардесана* (также и разделение φῶσις и εἰσαρμένη GL. 15 = *Евсевий* VI 10, 1 ff., в котором Рем 240 хочет отказать Бардесану на том основании, что Диодор Тарсийский, согласно весьма краткому реферату у *Фотия*, cod. 223, ничего о нем не говорит. Однако ему важно лишь показать, что Бардесан все еще отводил геймармене весьма большое пространство влияния. Разделение, как отмечает сам Рем в прим. 71, присутствует также у *Климента* Res. VIII 44, и Бардесан подобным же образом нашел его у Александра Афр.). Довольно верный образ сочинения Бардесана дает сохранившийся на сирийском языке диалог ученика Бардесана *Филиппа* (Patr. Syr. I 2 p. 490), который позднее, в соответствии со своей наиболее интересной заключительной частью, получил название «Книга законов [разных] стран» (GL.), хотя в действительности он представляет собой в целом хорошо построенный трактат о свободе воли и геймармене.

время был учеником гностика Валентина, однако затем сделался противником его учения. Он признавал, что тело человека подчинено природному закону, а его внешней судьбой управляет геймармене, однако с тем большей определенностью заявлял, что человек в своей духовной сущности, в своей воле и своем мышлении создан Богом свободным. Особое впечатление произвела его полемика против «научной» астрологии в том виде как ее представлял Птолемей. Против учения о том, что своеобразие народов

Некоторые разделы, взятые из одной редакции этого диалога, Евсевий привлекает для своего Праер.ев. VI 10 (Рем. 224). Однако к Бардесану весьма близко примыкали также и Климентины — еще дооригенистическое основное сочинение, а затем и сохранившиеся для нас Узнавания. Последние в VIII сперва передают защиту пронойи (как у *Филона*, Ргов., начиная с сотворения мира, затем в 21–34 следует позитивное доказательство существования пронойи, далее опровержение доводов противной стороны, и, наконец, в IX 1–15 — некоторые моменты теодицеи) и присовокупляют к ней после довольно внешнего перехода и весьма неточного перечисления содержания (IX 18) в IX 19–31 — указания Бардесана на *потіма* народов. Набор тем приводит к той абсурдности, что оппонент вынужден принять на себя роль сперва враждебного по отношению к Провидению эпикурейца, а затем астролога. Невежество автора демонстрируют его высказывания об Эпикуре VIII 17.

Для своего собрания *потіма* Бардесан, конечно же, использовал более ранний материал; однако его представление всецело диктуется его собственным взглядом сирийца. Ему же принадлежат также монографии об Индии и Армении. Сам он с юных лет весьма тяготел к астрологии (диалог 18) и даже позднее не отказался от нее всецело (20. 21. 46). Новую постановку проблемы у Бардесана может проиллюстрировать в особенности сравнение с *Филоном*, Ргов. I 84, у которого ничего еще не говорится о том, что евреи придерживаются своих обычаев даже будучи заброшены в другие концы мира (против этого GL. 44 = *Евсевий* VI 10, 42; также Ориген у *Евсевия* VI 11, 69). Здесь неоспорима связь со взглядами, представляемыми Птолемеем. Нет нужды вместе с *Шедером* (Schaefer) (S. 27) подвергать сомнению тот факт, что Бардесан в течение некоторого времени был подвержен обаянию Валентина (*Евсевий*, Н. Е. IV 30), даже если позднее он совершенно освободился от этого влияния.

определяется звездами, он показывал на богатом этнографическом материале, что нравы народов не только могли меняться под воздействием воли правителя, но и что внутри одного народа в пределах одного и того же района земного шара зачастую сосуществовали совершенно различные нравственные воззрения, тогда как, с другой стороны, евреи и христиане, независимо от места жительства, во всем мире неизменно придерживались своих обычаев. Это ясно показывало, что люди в строительстве своей жизни не испытывали на себе принуждения звезд.

Даже в своей исключительной области — в представлении о сущности Бога — христианство могло получать импульсы от философии¹. Особенно актуальной и животрепещущей оказалась здесь полемика со Стоей, этика которой воспринималась как необычайно родственная. Также и в теологии христиане кое-что переняли от нее, как, например, телеологическое доказательство бытия Бога, так же как и учение о Провидении, в известных границах — учение о естественном богопознании, и даже представление об экпиросисе, хотя последнему пришлось претерпеть трансформацию от периодического естественного процесса в единовременный суд Бога. Христиане также охотно признавали, что именно стоики провозгласили веру в единого Бога. Однако камнем преткновения оставалось не только то, что последние в своей «физической теологии»² оправдывали народных богов как

¹ Юстин, Dial. 2–8. Стоическое доказательство Бога: Аристид 1, 1, *Минуц.* 17 и др. Проноия: Афинаг., Res. 18, 19 (πρὸς μὲν οὖν τοὺς ὁμολογούντας τὴν πρόνοιαν καὶ τὰς αὐτὰς ἡμῖν παραδξαμένους ἀρχάς); Suppl. 24, 3; Юстин, Ар. II 5, *Феофил.* I 5. 6, II 38, *Минуц.* 17. 19, 10 (названы стоики), ср. 36. 37, где он использует de providentia Сенеки. Антропоцентризм: Афинаг., Res. 12; *Diogn.* 10; *Феофил.* I 6. Экпиросис: Юстин, Ар. I 20. 57. 60, 8, II 7, 3; Тат. 6. (3). 25; Афинаг., Suppl. 19, 2; *Феофил.* II 37 («заимствовано из АТ».); *Тертулл.*, Ар. 47, 12, 48, 14 (различение двух видов огня, как у Теодора по *Клименту Ал.*, Exc. Theod. 81, и у самого Климента, Ecl. Proph. 26, согласно SVF. I 120. 504); *Минуц.* 34.

² Афинаг., Suppl. 22 (против φυσικὸς λόγος); *Минуц.* 19, 10 и подробная полемика Тертуллиана с Ad nat. II. Варрона — Вселенский Бог: Афинагор, Suppl. 15. 16, ср. 6. 22. 24, а также критика 19, 2; Тат. 25, 2

формы проявления единого Божества: решающим, скорее, было их понимание сущности самого Божества, их вера в его имманентность и его материальную обусловленность. Было вполне очевидно, что Бог и хюлэ для стоиков представляли собой два разных принципа; однако оба они все же были неразрывно друг с другом связаны, а Бог оставался для них «творящим огнем». «Мы, христиане, напротив, — заявляет Афинагор (Suppl. 15. 16), — строго отделяем Бога от материи и поклоняемся не материалу, но Творцу, который придает ему форму как отличной от себя сущности».

Однако не были ли христиане едины со Стоей в том, что Бога следует понимать как пневму?

Действительно, для христиан с самого начала было обычным делом обозначать сущность Божества как пневму; однако это слово было многозначно и оставляло свободу для самых различных представлений¹. Если Септуагинта пользовалась им, чтобы передать еврейские слова *ruach* и *nephesch*, обозначающие душу как носительницу жизненной силы, она, конечно, свободно связывала с этим «дыханием жизни» материальное представление. Филон склонялся к одухотворению этого понятия, однако под влиянием Стои остался в плену материалистического воззрения. Если же, напротив, Иисус в Евангелии от Иоанна (4:24) говорит: «Бог есть пневма, и которые поклоняются ему, должны поклоняться в пневме и в истине», то здесь при этом, очевидно, мыслится нематериальный «дух». То же самое мы будем предполагать у Павла, когда он обозначает Господа как пневму, которая пребывает одной и той же,

(*οὐμά τις εἶναι λέγει τὸν τέλειον θεόν, ἐγὼ δὲ ἀσώματον*, ср. 4, 1); *Тертулл.*, *Ad nat.* II 4 (два *ἀρχαί* Стои). *Ириней* II 14, 4. — Абсурдность *positum* (*deum*) *extra mundum Stoici, intra mundum Platonici* у *Тертулл.*, *Ad nat.* II 2, Ар. 47, 7, как и все подобные ошибки (*Феофил* II 4), будет легче всего понять, если мы вспомним, что Стоя в этот период уже не представляла собой живой силы.

¹ Кроме Лейзеганга ср. *Рейтценштейн*, *Myst.* 308 ff. (об употреблении слова *рнеума* у язычников) и богатый материал в словаре Бауэрса (также литература).

даже раздавая всей общине различные дары благодати (2 Кор. 3:17; 1 Кор. 12), или когда говорит в Посланиях о том, что своей пневмой, хоть и не телом, пребывает с теми, к кому обращается. Однако вера в пневматическое тело отнюдь не представляет для него каких-либо затруднений (1 Кор. 15:44). И если он, как и иные язычники, зачастую резко противопоставляет пневму плоти, или даже душе, то все же в первую очередь стремится выразить противоположность между божественным и богопротивным, так что мы всякий раз лишены возможности спросить, следует ли нам подразумевать под нею нематериальный дух, либо тончайшую, неземную субстанцию — например, некий световой флюид, как долгое время представлял себе Бога еще Августин. И уж тем более нечистые пневмы, поселяющиеся в человеческом теле, или скитающиеся по пустынным местам, имеют, несмотря на свою невидимость, материальную природу. Четкое разграничение было достигнуто здесь прежде всего в результате полемики со Стоей, решительно представлявшей себе божественную пневму как нечто телесное. Именно как результат этой полемики пробудилось сознание того, что подобное материалистическое воззрение противоречит христианскому ощущению. Татиан говорит о Боге как о пневме, однако в противоположность Стое утверждает, что эта пневма не проникает собой материю (4), и далее (12) различает пневму двух родов: животное-материальную и божественную, которая своим присутствием помогает человеку отыскивать истинный путь и благодаря которой единственно человеческая душа обретает бессмертие. Постулат о том, что Бог по своей сущности есть пневма, был канонизирован в Евангелии от Иоанна 4:24, однако лишь теперь стало постепенно проясняться и обретать черты твердого церковного вероучения, что под этой пневмой может подразумеваться лишь нематериальный «дух»¹.

Прояснение здесь было облегчено благодаря тому, что материалистическое представление о Боге Стои уже долгое время решительно оспаривалось платониками и перипатетиками,

¹ Однако Тертуллиан, несмотря на свое *nam et deus spiritus est* (Apol. 21, 11), спокойно защищает свою стоическую точку зрения.

Напротив, в другом отношении Стоя смогла оказать определенное воздействие на христианскую веру в Бога.

Для философски образованного христианина один момент неминуемо представлял особые затруднения: то были слишком уж человеческие черты, коими наивная вера ветхозаветного иудаизма наделила образ Бога. «Руки» и «стопы» Бога еще можно было воспринимать как образные обороты; однако этот Бог ощущал также гнев, раскаяние и ревность, а последние во мнении грека представляли собой душевные слабости и нравственные изъяны, от коих надлежало быть свободным даже человеку. Маркион Синопский¹ со всей остротой осознал поставленную проблему, вызвав тем самым тяжелый кризис в Церкви. Едва ли Маркион был истинным эллином; в пользу этого предположения свидетельствует его фанатическая враждебность по отношению к миру, его аскетическое стремление к умерщвлению плоти и в особенности его отвращение ко всему, что связано с половой жизнью, к зачатию, рождению и браку. Однако в философском отношении он был достаточно сведущ, чтобы посчитать совершенно невозможной мысль о подверженности Бога аффектам, а значит, «страданию». Поэтому уже в то время как Павел, в иных вопросах являющийся для Маркиона авторитетом, еще без сомнения говорит о гневе Божиим, и в то время как Сивиллины

¹ О Маркионе *Гарнак*, *Texte und Unterss.* XLV, который, однако, из-за своего общего понимания Маркионова «религиозного опыта» (об этом *Бауэр*, *GGA.* 1923, S. 5 ff.) приходит к совершенно неверной оценке влияния философии (S. 18'). Примеры к сказанному в *Vom Zorne Gottes* S. 20–22. Особенно *Тертулл.*, *Praescr.* 7, 3 *Inde Marcionis deus melior de tranquillitate* (= δι' ἀπάθειαν): a Stoicis venerat, Marc. II 27 (= *Prax.* 16) placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo. *Praescr.* 30, 1 *Stoicae studiosus*. Злонамеренным является сопоставление с типом безбожия Эпикура, *Adv. Marc.* I 25, II 16, V 19. Стоическое определение раскаяния (*Столб.* II р. 102, 25) Маркион использует у *Тертулл.*, *Adv. Marc.* II 24. Признанное Панэцием заключение Карнеада quod dolorem accipit, id accipiat etiam interitum necesse est (там же II 16), оспоренное Тертуллианом в отношении Бога.

книги¹ даже с известным сладострастием применяли его в качестве средства устрашения для неверующих, Маркион усматривал в этих аффектах верное доказательство неполноценности иудейского Бога и использовал их как главный аргумент с целью показать отличие ветхозаветного, всего лишь «справедливого» Бога-сотворителя от поистине «благого» Бога, Отца Христа — отличие, которое было очевидным для его восприятия в целом. И он был тем мужем, который не побоялся сделать отсюда выводы. Он отверг Ветхий Завет в качестве источника веры, одновременно пытаясь вытравить всякое иудейское влияние также и из Нового.

Здесь Церковь оказалась в весьма трудном положении. Естественно, что она не могла разделить радикальные выводы Маркиона; однако его антагонизм по отношению к предполагаемым аффектам Бога соответствовал ее собственному восприятию. «Даже человека я называю необразованным, если он поддается гневу или боли», — говорит Афинагор (Suppl. 21), а Юстин² представляет себе блаженство как будущее состояние, в котором люди, свободные от аффектов, живут в общении с Богом. Апатия была нравственным идеалом для людей. Возможно ли теперь приписать аффекты Богу? Были христиане (мы знаем о них из Псевдоклиментовых³ сочинений), которые не нашли иного вы-

¹ Сивиллины книги: I 362, II 170, IV 166, VIII 1. Стоические моменты, которые в них содержатся, носят совершенно общий характер. ἄστροπτον и οὐ μετανοητικὸν τὸ θεῖον также *Макс. Тур.* V 3. Цельс и Ориген едины относительно того, что ἀληθὲς τὸ ἕξω παντὸς πάθους εἶναι τὸν θεόν (Ориг. VI 65).

² *Юстин*, Ар. II 1, 2, I 10, 2; 57, 2; Dial. 124, 4; 45 а. Е.; 69 а. Е. Под πάθη подразумевается страдание вообще, однако в специальном смысле речь идет также об аффектах. Практически *Афинагор*, Res. 21 требует от человека лишь обуздания аффектов. Идеал apathie в частности у *Пс.-Юстина*, Λόγος πρὸς Ἑλλήνας. Сам Бог ἀνώτερος πάντων τῶν τῶν παθῶν у *Аристида* S. 4 G.

³ *Климент*. Res. III 39. 44, ср. 42. 46, II 38, безусловно, согласно «основному сочинению», для которого спор с Маркионом был все еще актуален. Vom Zorne Gottes 25 (Также о Тертуллиане и Иринее).

хода, как только предпринять по примеру того же Маркиона масштабную фальсификацию Священного Писания, удалив из него все сомнительные места. Большинство же христиан сперва предпочло обходить их молчанием и на практике исповедовать очищенное Маркионово представление о Боге. Однако наиболее удобный выход указал еще Филон, который, как и Маркион, под влиянием греческой философии пытался решить ту же самую проблему и истолковывал антропоморфные черты ветхозаветного Бога как простое приспособление к человеческой способности восприятия, и мы вскоре увидим, как по его примеру александрийская теология нашла такое решение затруднения, которое позволило сохранить Ветхий Завет, не отказываясь от него, вместе с тем признав отсутствие аффектов у Бога, несмотря на сознание того, что данное воззрение возросло не на христианской почве. «Бог Маркиона есть философский Бог: он пришел от стоиков», — говорит Тертуллиан (*Adv. Marc.* II 27; *Praesc.* 7, 3); и в данном случае это не было одним из обычных подозрений, которым клеймили еретиков. Ибо Маркион в своей критике действительно пользовался стоическими определениями и аргументами.

Еще одна проблема должна была встать перед эллином-христианином. Он происходил из народа, который гордился своей древней культурой и своими духовными достижениями и имел право на такую гордость. Должно ли было все это обесцениться, если лишь Христос открыл миру истину? При этом христиане сами охотно ссылались на то, что их вера подкрепляется учениями греческих философов. Правда, иудео-христианская апологетика утверждала, что речь идет о заимствованиях из Ветхого Завета. Однако эллин, как по внешним, так и по внутренним причинам, не мог с этим согласиться. Юстин стал искать лучшего объяснения и нашел его с помощью учения о логосе.

Теология логоса признавалась теперь всей Церковью за исключением узкого круга «алогов», отвергавших сочинения Иоанна¹. Наряду с «логосом, ставшим плотью», долженствующим

¹ *Гарнак*, *Dogmengeschichte* I 525 ff.; *Аалль* (*Aall*) II 236 ff. Значение искупления Иисуса: *Юстин*, *Dial.* 30; *Ap.* I 13, 3, II 6; *Гарнак* 542. Также, согласно валентинианцам, Христос освобождает от власти

прийти, дабы сокрушить господство демонов и воздействовать на людей в качестве идеального воспитателя и примера, теперь, под воздействием традиции, идущей от эллинистического иудаизма, большее значение стал обретать вневременной логос, через посредство коего Бог открывал себя от сотворения мира. Точно так же как и Филон, Юстин в диалоге с Трифоном иудеем говорит, что именно через этот логос Бог в многообразных образах обращался к своему еврейскому народу. Однако для эллина величие и дела Бога не могли быть достоянием лишь одного избранного народа. Уже в своем представлении цезарю Юстин утверждал, что такой муж как Сократ, смерти коего не без причины добивались демоны, заслуживал носить имя «Христос», ибо жил в согласии с заповедями логоса (5; 46, 4; 44, 10). В следующем издании того же сочинения он на заложенной основе разработал уже достаточно четко очерченную теорию, материалом для которой послужило учение Стои о *logoi spermatikoi*¹. Последние он понимал не в физическом смысле, как зачаточные силы, согласно закону разума определяющие будущее развитие природных вещей, но перенося их в духовно-этическую область и видя в них нечто вроде *semina virtutum*, также нашедших признание в Стое — существующие в зародыше нравственные предпосылки души, — и на этом

геймармене и сил, действующих через звезды, *Климент*, *Exc. Theod.* 72. — В качестве личности, через которую являет себя Бог, у *Юстина*, *Dial.* 55–62 (*Ap.* I 63; *Dial.* 127. 128) логос встает на место ветхозаветного «ангела Яхве». Рядом с ним стоит σοφία у *Юстина*, *Dial.* 61; 126, 1; *Афинаг.*, *Suppl.* 24, 1; *Феофил* I 7. II 18 (ко обоим обращено ποιήσμεν *Быт.* 1, 26), II 22.

¹ *Ap.* II 8, 1 διὰ τὸ ἐμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου (ср. 13, 5), 13, 3 ἕκαστος γὰρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικῷ θεῷ λόγῳ τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγγετο; однако лишь христиане живут οὐ κατὰ σπερματικῷ λόγῳ, ὃ ἐστὶ «Χριστοῦ», γινώσκιν (8, 3). Вопреки *Гансу Мейеру*, *Keimkräfte* 88, Юстин уже ощущает в человеке субстанциальное присутствие логоса.

Относительно *semina virtutum* — *Grundfragen* 95. Наряду с ними у *Цицерона*, *Tusc.* III 2 и в иных местах *igniculi* как у *Татиана* 13, 2 и *Климента*, *Prot.* 74, 7, ἔναυσμα. Относительно ἀμυδρῶς ὁρᾶν *Apol.* II 13, 3 ср. *Иерокл*, *Col.* 7, 52 и др.; *Grundfragen* 2. 4.

основании заявлял, что семя логоса (он употреблял только единственное число) насаждено в каждом человеке, давая ему способность естественного познания, и у таких мужей как Сократ оно достигало столь высокого развития, что они, по меньшей мере отчасти, могли постичь истину и познать логос, то есть самого вечного Христа (Apol. II 8. 10. 13). Правда, стоическая идея органического развития при этом утратилась, и примешался христианский образ семени, которое Бог сеет в наших сердцах. В существенный момент превратилось противопоставление семени зрелому плоду, темного предчувствия — ясному и совершенному познанию, которое принес исторический Христос (13). Однако, так или иначе, здесь впервые была сделана попытка признания великих идей нееврейского мира дохристианской эпохи и выведения их из того же логоса, который говорил устами пророков и самого Христа. Этот вечный, вневременной логос, однако, представлял собой не что иное, как стоический мировой разум в христианских одеждах. Это открыто высказал Тертуллиан, упомянув также в связи с христианским учением, что логос в качестве силы Бога принадлежит к его сущности, однако в акте сотворения мира выступает из нее в качестве самостоятельного «второго Бога», определенно указав на стоическое разделение *logos endiathetos* и *prophorikos* (будучи римлянином, он говорит о них как о *ratio* и *sermo*¹). У греков это разделение также угадывается, хотя до Феофила (II 10. 22) они избегали употребления философских терминов, и уже в первом миссионерском послании, в «*Kerygma Petri*», нам отнюдь не случайно приходит на память Стоя, когда Господь в нем обозначается как «*nomos* и *logos*» (fr. I). Юстин² отвергает

¹ Особенно Apol. 21, 10 ff. Подробнее об этом позже. λόγος профорικός напоминает у *Татиана* 5, 1 προφηδὲ λόγος (Пюх 160); *Афинагор*, Suppl. 10, 3. В стоическом духе у него также 6, 3 ὅφ' οὗ λόγῳ δεδήμιούργηται καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα. — В качестве высшей *dynamis* Бога (как у Филона) логос у *Юстина*, Ар. I 32, 10; 23, 2; Dial. 105, 1; *Афинаг.*, Suppl. 10, 2; *Тат.* 5, 1; *Теоф.* II 22; *Тертуллиан*, Ар. 17, 1; 21, 11.

² *Юстин*, Ар. II 7. 8. Напротив, несущественно, когда в Ар. I 21. 22 в качестве аналогии логосу он, наряду с другими сыновьями Зевса, упоминает Гермеса.

учение о принципах и материализм Стои, однако ссылается на ее этику как на подтверждение действия *logos spermatikos*, а в качестве его представителя выступает наряду с Сократом равным образом гонимый демонами стоик Музоний. Тем самым идея логоса, в Евангелии от Иоанна имевшая чисто религиозные очертания, вновь получает опору на мир философских идей стоиков, который, собственно и был ее первоначальной родиной.

В то же самое время все большее и большее влияние начинает оказывать на христианство еще и гнозис, довольно скоро сумевший заключить союз с христианской идеей искупления, а также принять личность Спасителя и его Евангелие. Как мы уже видели, гнозис оказался восприимчив равно и к философской мысли. Однако в его картине мира доминировала лишь кое-как прикрытая спекуляцией религиозность Востока, а вместе с ней ее поток нес фантастику и мистику в таких объемах, что эллинские черты при этом оттеснялись и размывались. Отнюдь не гнозис принес нам «острую эллинизацию» Евангелия, но как раз именно деятельность «апологетов», начавших борьбу против эллинизма, однако, будучи ренегатами, поневоле оставшихся в плену эллинского мира идей.

Еретическим гностикам Ириней Лионский противопоставил церковную догматику¹, которая стремилась держаться исключительно «правил веры», Библии и апостольского предания, принципиально отвергая в качестве кощунственной дерзости любые попытки проникнуть человеческим разумом в божественные тайны, несмотря на то, что сама эта догматика оказалась не в силах провести такую программу на практике. В центре внимания

¹ Гарнак, *Dogmengeschichte* I 552 ff. Против спекуляции Ириней, *Confut.* II 25–28. При этом, однако, 28, 4: у человека мышление и речь суть отдельные друг от друга действия: *Deus autem totus existens mens et totus existens logos quod cogitat, hoc et loquitur, et quod loquitur, hoc et cogitat cogitatio enim eius logos et logos mens, et omnia concludens mens ipse est pater*, ср. II 13, 8 (*Deus totus nus et totus logos*, как в IV 11, 2); 13, 2; 29, 3. Познание Бога: III 4, 2; 25, 1. τὸ ἐφ' ἡμῖν (ἀντεξούσιον) IV 37–39. Бог ἀπαθής II 18, 1. 6; 13, 3. Vom Zorne Gottes 23. О «воле Бога» у Ириней позднее.

были здесь факты священной истории и историческое явление Спасителя. Что Иисус Христос являл собой вочеловечившийся божественный логос, и что этот логос в качестве Слова, которое от начала было у Бога, сотворил мир и явил себя в истории, для Иринея уже было твердой, устоявшейся церковной догмой. Более того, он пошел еще дальше, заявив, что Бог сам по своей сущности есть дух и логос. Однако это отнюдь не означало уподобления стоическому мировому разуму, но представляло лишь попытку, несмотря на обособление божественного логоса, сохранить идею единого, объемлющего в себе всякое совершенство, божества. Логос, в котором открывает себя Бог, был для Иринея, как и для Иоанна, чисто религиозной концепцией, а спекуляции о нем Юстина он сознательно обходил стороной. При этом он также признавал естественное познание Бога. С апологетами он разделял веру в Провидение и в свободу воли, которой оно наделяет людей, однако его образу мыслей было близко и учение о бесстрастии Бога, хотя он и избегал углубляться в рассмотрение этой проблемы.

Иринея принес Церкви ясно продуманное, чисто христианское учение о спасении. Однако время уже требовало большего. Притягательная сила гностических ересей не в последнюю очередь объяснялась тем, что любая их религиозная идея всегда представляла собой часть общего видения Бога, мира и человека, и если христианство хотело выстоять в состязании с иными духовными течениями, ему необходимо было выйти за рамки ограниченного учения о спасении и достичь уровня религиозного мировоззрения. Однако у Иринея, как и у апологетов, ничего подобного найти было нельзя. Ибо эти последние хоть и претендовали на то, чтобы дать «варварскую философию»¹, которая, благодаря своей связи с божественным откровением, намного превосходила профанную; однако указанная философия оставалась всецело обращенной к религиозной жизни и в своей существенной части ограничивалась защитой

¹ Юстин, Dial. 8; Ap. II 10; 12, 5; 15; Там. 31, 1; 35, 1 (τῆς καθ' ἡμᾶς βαρβάρου φιλοσοφίας, что часто можно видеть и у Климента); Мелитон у Евсевия, Pr. ev. IV 26, 7. Гарнак, Dogmengeschichte I 505 ff. Наряду с откровением λογισμός τῆς πίστεως у Афинаг., Suppl. 8, 1.

традиционных постулатов веры. Для греков это не была «философия», и если христиане с гордостью ссылались на то, что *vita nuova* доказала свою силу даже в случаях со старыми женщинами и простыми ремесленниками, то в глазах таких мужей как Цельс и Порфирий это, наоборот, низводило христианство до статуса религии необразованной толпы¹. Эпиктет и Марк Аврелий отнюдь не признавали мужество христианских исповедников перед лицом смерти как поистине нравственное достижение, ибо оно происходило не от научной убежденности, не от логоса и знания о благе, а лишь от привычки и традиции. Напротив, Церковь никогда не могла позволить скомпрометировать ценность наивной и простодушной веры, и как раз по причине опасности ересей иные образованные христиане начинали питать сомнение во всяком стремлении постигать рассудком, считая философию особенно опасной, если вообще не рассматривая ее как порождение дьявола. Однако все же было достаточно много и тех, для кого постулат Ириней: «Истинный гнозис есть учение апостолов и система вероучения Церкви»², — не был достаточным и кто вместе с тем, так же как и гностики, испытывал потребность в построении общей картины мира, будучи по всей своей природе способным достичь этой цели лишь на пути ясного эллинского мышления. Наибольшей живостью научный дух эллинов все еще обладал в Александрии. Так что отнюдь не случайно, что именно здесь была предпринята дерзкая попытка создания «церковного гнозиса», а развитие христианской проповеди — доведено до уровня систематического, научно обоснованного мировоззрения.

Приблизительно при Марке Аврелии Пантен основал здесь христианскую высшую школу³. К сожалению, о нем самом мы

¹ Юстин, Ар. II 10, 8, I 60, 11; Афинаг., Suppl. 11, 3; Тат. 32, 1; Геффкен S. 183. 185. — Цельс у Оригена III 18. 44 ff., VIII 55. Порфирий ср. Цельс у Минуция 8, 4; 12, 7 и противника христианства у Лактанция, D. Inst. V 2, 17. — Эпиктет IV 7, 6 (относительно антитезы *ὑπὸ ἔθους* — *ὑπὸ λόγου* ср. Музоний V; Филон, V. contemp. 12, Abr. 184). Марк Аврелий XI 3 (ср. VIII 48 *καὶν ἀλόγως παρὰ τῆς αἱ*).

² IV 33, 8.

³ Относительно последующего NGA. 1943, S. 31–108. Пантен: Евсевий, H. eccl. V 10. Против попытки Бюссе (Schulbetrieb S. 156 ff.) прояснить

знаем весьма мало: он для нас пребывает в тени личности своего ученика Климента, который при Септимии Севере стал его последователем и смог оказать сильное влияние не только как учитель, но и как автор сочинений. Достоверно нам известно лишь, что Пантен до своего обращения был стойким и перенес стоический метод преподавания в христианство. Климент также вышел из языческой философии и отнюдь не думал отречься от нее. Он был убежденным христианином, однако вместе с тем эллином по всему своему образу мысли, а возможно, и по своей крови, и его идеалом было эллинское христианство: христианская вера, которая бы предоставляла место для великих идей эллинов. Это резко отделяет его от Филона, которого он сам считал своим предшественником и на которого во многом опирался. Ибо Филон всегда оставался верным Закону евреем, усвоившим себе чуждое духовное наследие греков лишь для того, чтобы привести свою традиционную религию в соответствие с современным восприятием. Климент также не был, подобно Филону, поверхностной натурой, способной удовлетвориться поверхностными компромиссами: он испытывал потребность в цельном мировоззрении, во внутреннем сплавлении различным идейных элементов.

Как и Филон, Климент был убежден, что философии надлежит исполнять роль не более чем служанки-Агари, а ее значение не выходит за рамки пропедевтического¹. Ибо полное откровение было принесено лишь Христом. Однако для Климента вне всяких сомнений стоял тот факт, что уже философия обладала по меньшей мере частичным знанием, а потому была необходимой также и для христианина. У него не было полной уверенности относительно объяснения этого факта (даже традиционное

из [текстов] Климента образ мысли Пантена Мунк, *Unterss. ber Klements von Alexandria*, 1933, S. 151 ff. Литература о Клименте NGA. 1943, S. 31. Наиболее важно — De Faye, *Cl ment d'Alexandrie*², Paris 1906.

¹ О философии *Str.* I 30–32, VII 6, 4, I 94, 1, I 18, 4; 20, 1 (θεϊαν δωρεάν Ἑλλῆσι δεδομένην), VI 42, 1; 156 ff.; 41, 7. Она не противоречит Закону Моисея: *Strom.* I 28, VI 159, 9, ср. VII 11. «Третий Завет» (διαθήκη) VI 42. NGA. 1943, S. 37. ἡ ὄντως αἰώνιος φιλοσοφία *Strom.* VI 54. О воздействии этих идей на веру в philosophia perennis Пфистер (Pfister), *Ztschr. f. Kg.* XLI 1.

воззрение о том, что свои лучшие мысли греки заимствовали из Ветхого Завета, он не смог решительно отвергнуть); однако он без колебания утверждал, что в конечном итоге и философия также должна быть сводима к внушению божественного логоса. Более того, он осмелился заявить, что Бог точно так же обращался посредством нее к грекам, как посредством Закона обращался к евреям. Она, по его мнению, есть «третий Завет», который Бог заключил с человечеством. «Истинная философия», «вечная мудрость» представляла в его понимании дар Бога человечеству; однако последний открывал себя разными путями, а не единственным.

Среди философов нет ни одного, кого Климент ставил бы так высоко и так много читал, как Платон; наряду с многими другими христианами, он воспринимал веру Платона в нематериального Бога как духовно родственную себе. Тем не менее, решающее влияние на него оказала все-таки Стоя.

Все, что Климент хотел сказать в отношении своего христианского идеала, он намеревался представить в обширной трилогии¹, в которой себе самому отводил роль не более чем глашатая божественного Логоса. Опираясь на Посидониево разделение практической этики, он начал с «*Protreptikos*», в коем логос агитировал в пользу новой веры и стремился пробудить должное умонастроение. Далее за ним следовал «*Paidagogos*» — наставление в практическом христианском житии, где в духе Стои уделено большое внимание врачеванию аффектов, образующих собой серьезную преграду для нравственной жизни. Увенчать собой весь труд должно было теоретическое сочинение, «*Didaskalios*», которое с помощью символического истолкования Священного

¹ Относительно дальнейшего *Де Файе* (De Faye) 45 ff. NGA. 1943, S. 43 ff. Протрептикос, ὑποθετικὸς, θεραπευτικὸς λόγος (два последних объединены у Климента в *Paidagogos*) Paed. I 1. 2 согласно Посидонию (у Сенеки ep. 95, 65); Рейнгардт, Pos. 56. Также его εἰκονισμός (Сенека ep. 95, 66) у Климента, Paed. I 2 и III 41 ff. В *Didaskalikos* Клименту с самого начала видится не только теоретическая этика, но и всеобщее вероучение, которому на основе φυσιολογία позднее надлежит породить учение π. ἀρχῶν καὶ θεολογίας, Str. IV 3, Q. d. s. 26, 8.

Писания должно было подвести к более глубокому его пониманию, сделав возможным научно обоснованное знание о Боге и о конечных причинах бытия. Однако для этой третьей части обнаружилась необходимость в написании множества кропотливых предварительных работ, которые Климент объединил в сборнике пестрых «Ковриков», «*Stromatais*». Их написание заняло у него много времени, и к осуществлению запланированной трилогии он так никогда и не вернулся. Труд его жизни, таким образом, представляет собой торс, которому недостает головы — теоретического вероучения, а тем самым, теологии. Здесь нам приходится полагаться на те намеки, которые он делает в иных сочинениях.

Свою роль здесь сыграло, пожалуй, и то, что для Климента, так же как и для стоиков его времени, его «христианская философия» (*Str.* VI 67, 2) была в первую очередь практическим искусством жизни. Правда, это искусство должно было основываться на научном познании и методе, и — так же как Музоний и Эпиктет — Климент видел логику необходимой как в целях защиты от противников, так и для развития собственной мысли. Он сделал подробные выписки из современных ему учебных пособий, в коих сочетались стоические и перипатетические элементы¹, и столь тщательно их изучил, что мог затем поставить извлеченные знания на службу собственному делу. Более того, он даже предпринял попытку научного оправдания с помощью философской логики многократно оспаривавшегося принципа откровения христиан. Опираясь на учение перипатетиков о том, что последние принципы и аксиомы уже не могут быть рационально доказуемы, но непосредственно воспринимаются разумом как бесспорные, он сделал отсюда вывод, что познание Бога и первоначальных основ всякого бытия вообще не может быть достигнуто средствами человеческого рассудка, но последние

¹ Ныне выдержки, касающиеся логики и учения о причинах, сделанные Климентом и сохранившиеся в его наследии, можно найти в *Str.* VIII, ср. В. Эрнст (W. Ernst), *De Clementis Alexandrini Stromatum libro octavo qui fertur*, G ttingen 1910, который показывает, каким образом Климент использует их в своих сочинениях. Относительно *pistis Str.* VII 95; 98, 3 согласно VIII 4, 1; 6, 7 ср. II 8, 4; *NGA.* S. 42.

могут быть явлены лишь в собственном откровении Бога, которое требует со стороны человека веры.

В отношении физики Климент занимает ту же позицию, что и Эпиктет. Отдельные природные события и процессы не представляют для него особого интереса. Однако космология в целом необходима для подготовки к теологии. Но здесь его путь по существу расходится с путем Стои¹. Он резко протестует против пантеизма, который мыслит себе Бога присутствующим даже в самом низменном материале. Платоновское разделение чувственного и умопостигаемого мира есть для него постулат веры, несмотря на то, что эти идеи едва ли значат что-либо в его картине мира. Все его мышление концентрируется на самом Боге, стоящем по ту сторону даже и умопостигаемого.

Стоическое воззрение, согласно коему Бог по своей сущности есть пневма и тело, он отвергает, ибо, по его мнению, оно упускает из вида, что Творец с необходимостью должен отличаться от своего творения. Слова Господа «Бог есть пневма» (Ин. 4, 24) он, конечно, не пытается опровергнуть, однако — истолковывая их — утверждает, что пневма «в собственном смысле» означает нематериальную, возвышающуюся над телесностью и

¹ Protr. 66, 3; Str. I 51, 1. — Str. VI 163, II 102, 6, V 38, 6. Пневма: Str. V 89, 2 (Полемика против стоиков, *φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν θεὸν καὶ πνεῦμα κατ' οὐσίαν*); Fr. 39 (из П. *προνοίας*) *Τί θεός; θεός ἐστίν, ὡς καὶ ὁ κύριος λέγει, πνεῦμα. πνεῦμα δὲ ἐστὶ κυρίως οὐσία ἀσώματος καὶ ἀπερίγραπτος*. Иоанн 4:24 цитируется лишь в Eхс. Theod. 17, 3. *Ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος* Protr. 43, 2. Естественно, часто *θεοῦ πνεῦμα*. — Об отдельном христианском направлении, которое приписывало Богу, или, во всяком случае, духам, телесность, Климент сообщает в Eхс. Theod. 10–16. 27, ср. Колломп (Collomp), *Revue de Phil.* 1913, 19 ff. (*Бюссе*, *Schulbetrieb* 156 ff.). — Ср. также Климент, Str. VI 68, 1 (*τῆς τελείας ὄντως ἐπιστήμης ἐπέκεινα κόσμου περὶ τὰ νοητὰ καὶ ἔτι τούτων τὰ πνευματικώτερα ἀναστρεφόμενης*), V 71, 3 и Fr. 48 из Maximus Conf., который в своем объяснении трудных мест Дионисия Ареопагита (PGr. XCI 1085) сообщает, (что) *οἱ περὶ Πάνταλον τὸν γενόμενον καθηγητὴν τοῦ Στρωματέως μεγάλου Κλήμεντος* несли (имели) идеи, мысли Бога, понимаемые как его *θελήματα*, и Дионисий последовал в этом за ними. Поэтому, по всей видимости, и сам Дионис ссылался на Климента как на представителя «александрийской школы».

пространством, сущность. Очевидно имея в виду широко распространённое воззрение Стои, сам он намеренно избегает называть Бога пневмой и лишь единожды употребляет это слово по отношению ко Христу. К Богу все человеческие понятия и наименования неприменимы в силу своей недостаточности.

В частности, нам следует ясно осознавать, что человеческие слабости и аффекты несовместимы с божественным величием¹. Это еретик Маркион понял вполне правильно. Однако, когда он на этом основании отрицает Ветхий Завет, Климент по примеру Филона видит в этом непонимание педагогических намерений Бога, который обращается к людям на понятном им языке и грозит им своим «гневом», дабы предостеречь их от преступления его заповедей. Бог есть хранитель справедливости, и он должен карать за непослушание закону. Однако в его сущности есть и благодать, не упускающая ни одного средства удержать людей от падения и последующего наказания.

Ибо потусторонность Бога отнюдь не означает для Климента его отстраненности от мира. Ведь мы повсюду в мире ощущаем его действие. Так что для религиозного чувства изначальная основа всякого бытия в то же время может стать благим Отцом, личным Богом, к которому мы можем приближаться с детской доверчивостью.

Еще ближе к нам, людям, стоит логос, через посредство коего Бог открывает себя и действует в мире². Теологию логоса Климент нашел в своей Церкви уже выработанной: и, как для апологетов, точно так же и для него, логос является не только вечным Сыном, но также и «Словом», которое есть сила и мудрость Бога. Однако у самого Климента к этому присовокупляется еще одна черта. Если у римлянина Сенеки, вопреки интеллектуализму его школы в целом, наряду со знанием, большое значение приобрела воля, то Климента в том же самом направлении толкало его

¹ Бог ἀπαθής и т. д. Str. IV 151, II 81; Paed. I 62–74; 27, 3; Str. II 72, 2 (Vom Zorne Gottes 30). «Бог есть любовь» Q. d. s. 37, 2, ср. Str. VII 42. Бог φῶς ἀπρόσιτον, однако в то же время φιλοκτήριμων и т. д. Ecl. proph. 21.

² Аалль (Aall), Logos II 382 ff.; Патрик (Patrick), Clement of Alexandria, Edinburgh 1914, 97 ff. и др.; NGA. S. 86; Str. IV 156, I 169, 4, VII 8, 5 ff.

религиозное чувство. «Твоя воля да будет!» — такова ежедневная молитва каждого христианина. «Без воли Божией не происходит ничего» — эти слова стали для него основополагающей догмой. Еще Ириной говорил о воле Бога, который из Провидения создал пространство, время и все природные вещи, придав им субстанцию. Климент развил отсюда представление о том, что предвечный Христос есть не только логос, но и «благая воля благого Отца»¹.

Воля Бога имеет двойную цель². По велению Бога Логос создал мир; и — как и Филон — Климент, согласно стоическому

¹ *Максим Исповедник* в PG. XCI 276 (p. 152 Comb.) дает обзор прежних воззрений на θέλησις. Он начинает с Иренея, который в послании П. πίστεως к диакону Деметрию обозначает θέλησις καὶ ἐνέργεια как παντὸς χρόνου καὶ τόπου καὶ αἰῶνος καὶ πάσης φύσεως ποιητικὴ τε καὶ προνοητικὴ αἰτία, а θέλησις τῆς νοερᾶς ψυχῆς как ὁ ἐφ' ἡμῖν λόγος, ὡς αὐτεξούσιος αὐτῆς ὑπάρχουσα δύναμις, или же похожим образом. Затем следуют определения Климента из П. проνοίας, которые отчасти соприкасаются с *Ирением* (Fr. 40 St., NGA. 76 f.) и позднейших, среди коих, по всей видимости, на Климента опирался *Афанасий* (Fr. 41 St.). С уверенностью полагаться на эти данные нельзя, поскольку Максим для своей борьбы с монофелитами черпает свой материал из ранних Отцов Церкви, не особенно утруждая себя разбором (о Немесии он сообщает согласно сар. 34, хотя речь там идет не о θέλησις, а о проαίρεσις. В случае с Климентом цитата во Fr. 41 ἐν τῷ ἔκτῳ τῷ Στρωματέων неверна). Однако ср. в отношении Иренея также Confut. II 30, 9, где он, выступая против гностических спекуляций об ипостасях, заявляет, что достаточно знания о том, что Бог все сотворил в свободе et est substantia omnium voluntas eius. У Климента логос как θέλημα παντοκράτορικόν в Str. V 6, 3, как ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν βούλημα Paed. III 98, 1. Стоическое учение о том, что Бог творит благо не по намерению, но по природной необходимости (SVF. II 1117. 1118), он оспаривает в Str. VII 42, 4; NGA. S. 75.

² Paed. I 27, 2. Вполне в духе Стои (учение о тоносе!) [изображается] космологическое действие логоса Protr. 5 (как у *Филона*, Plant. 9; NGA. 1942, 445), ср. SVF. II 439 ff., особенно 454 и *Клеанф* fr. 503. Мир существует ради человека, Paed. I 6, 5, III 1000, 2; Str. VII 48, 1. Воля Бога σωτηρία человека Paed. I 27, 2; Str. VI 52, 1. πάντα ὁ λόγος καὶ ποιεῖ καὶ διδάσκει καὶ παιδαγωγεῖ Paed. III 99, 1 неизменно.

учению, изображает, как этот логос в силу своей энергии напряжения пронизывает космос от самого центра до поверхности и от поверхности до центра, животворит его и образует из него единый организм. Этот мир создан ради человека. Так учила и Стоя. Однако если та возносила хвалу Провидению за то, что оно произвело все, в чем человек нуждается для своего физического бытия, снабдив также и его самого логосом, то согласно Клименту божественная воля в собственном смысле направлена на спасение человеческой души. И ключевая задача также и логоса заключается в том, чтобы приводить в исполнение эту волю. Поэтому он говорил с евреями через Закон и пророков. Его забота, однако, относилась не к одному лишь избранному народу. Он — учитель и воспитатель всего человечества, приведший на путь естественного познания в частности греков — философов, поэтов и законодателей. И, наконец, он явился на Земле, дабы в качестве Сына, единственно знающего Отца, насколько возможно непосредственно открыть для людей сущность Бога. Он сохранил свою божественную, возвышающуюся над чувственностью и аффектами, природу, но стал человеком, таким же как они, чтобы дать им идеальный пример их собственной жизни и пробудить в них силу следовать за собой¹. Он избавил их от обмана идолослужения и безнравственности. Он и есть прославленный в философии истинный врачеватель душ, исцеляющий людей от их внутренних болезней и страстей.

Как и у Юстина, у Климента образ логоса определяется не Иоанновым прологом, а стоическим учением о мировом разуме. Однако о *σπερματικῇ λόγῳ* он не говорит. Представление о присутствующих в отдельных человеческих душах разумных зачаточных силах слишком плохо соотнобразовывалось с личным характером логоса, отказываться от которого Климент не хотел. Земная жизнь Христа, правда, для веры Климента не имела решающего значения. Будучи эллином, он не мог взять на

¹ Желание соблюсти Иисуса свободным от *πάθη* приводит Климента к самой последней грани докетизма, Str. VI 71, 2, VII 7, 5 (NGA. S. 87). Иисус как образец для подражания: Protr. 8, 4. Целитель душ: Paed. I 3. 4; 6, 1; Str. I 100, 1; Q. d. s. 29, 3.

вооружение учение Павла о том, что Христос должен был принести себя в качестве умиловительной жертвы за людей, а потому страдания и смерть Христа отходили для него на второй план. Да и в остальном единичные факты священной истории жизни Спасителя были для Климента гораздо менее значимы, нежели вневременная, вечная действенность логоса. Однако эту последнюю он настолько сильно ощущал как в современности, так и в своей собственной жизни, что представление о мировом разуме все же отступало на второй план перед образом богочеловеческого воспитателя и советчика. Безличную пронойю, которую христианин исповедует вместе со Стойей, заслоняет собой Сын Божий¹, который от избытка любви к людям, сотворенных им, стремится привести их ко спасению. И — как и Бог-Отец — также и его логос оставался для Климента личностью, Спасителем и Благим Пастырем, которому он со всей общиной посвящает торжественную благодарственную и хвалебную песнь в конце Paidagogos'a.

Логос был давно уже знаком христианам. Гораздо более трудным для них было принять понятие физиса, ибо здесь эллинское и христианское восприятие были разделены глубокой пропастью. Для греков физис представлял собой самовластную, наполняющую собой мир силу, регулирующую природные события по своим собственным законам и не терпящую вторжения извне; и одновременно физис диктовал единственную норму для человеческих поступков. Ибо нравственность была ничем иным, как полным развитием человеческой природы; и не стоящий над ним Бог повелевал человеку, что он должен делать, но его собственная сущность и природный закон. Несмотря на это, понятие физиса было практически перенято еще апологетами, а Климент и в этом вопросе стремился достичь принципиального примирения. Стоическое отождествление Бога с физисом ему, правда, пришлось отвергнуть как недостойное Бога и безбожное (Str. II 101, I). Ибо физис был всего лишь творением Бога; однако строгую закономерность природных процессов он безоговорочно

¹ Str. VII 8, 1; ср. Protr. 6.

признал¹, когда — опираясь на еврейского апологета Аристобула — объяснил его как установленный самим Богом порядок. Его единственная оговорка заключалась в том, что всемогущий родоначальник этого миропорядка для особенных случаев должен иметь возможность и отклонять ход вещей от нормального русла. Тем самым вера в чудеса получала метафизическое обоснование. Климент, однако, весьма редко к нему прибегал.

Однако тот, кто создал природный порядок, и тот, кто дал нравственный закон, — это один и тот же Бог². Так что разумеется само собой, что тот и другой пребывают друг с другом в гармонии. То, что Бог предписывает человеку в декалоге, есть именно то, что соответствует его природе и приводит ее к полному развитию. Определение Хрисиппа о том, что природный закон, номос, есть здравый ум, повелевающий человеку, что он должен делать, и запрещающий то, от чего ему следует отказаться (*SVF* III 314), само заимствовано из Ветхого Завета (*Str.* I 166, 5). Заповеди Божии суть высшая, единственная инстанция во всех нравственных вопросах; однако по тому же пути (Стоя в точности так же понимала отношение логоса в отдельном человеке к логосу Вселенной) ведет человека и его собственная природа, его истинное Я, созданное по образу Бога.

Физис есть лишь творение Бога, принципиально отличное от Творца³; однако для эллинского восприятия Климента он все же остается всеобщей матерью, чьи священные мистерии преисполняют его благоговением, и противодействовать которой ему — так же как и древним эллинам — представляется неблагочестием и *hybris*⁴.

¹ Fr. 37. 38; *Ecl. proph.* 17. 18. — *Str.* VI 32, 3–34, *cp.* Fr. 42 (*Str.* I 163, 1; *Protr.* 8, 1).

² *Str.* I 182, 1. Изучение человеческой природы как нравственная задача *Paed.* I 100, 3; *Str.* I 60, 4.

³ *Paed.* II 85, 3; 96, 2; 83, 3; 95, 3, III 19, 3.

⁴ *Str.* I 83, IV 5. 153, Register s. αὐτεξούσιον и (405) τὸ ἐφ' ἡμῖν. — *Str.* IV 124, 2 (θεόδοτος τὸ ἐφ' ἡμῖν); *Q. d.* s. 10; *Ecl. proph.* 22. — Идеальный гностик ἀναμάρτητος *Str.* IV 75, 2, VII 14, 2, 80; *Ecl. proph.* 15, 2, 30, собственным усилием VII 48, 6, однако с Божьей помощью, VII 48,

Хочет ли человек следовать заповеди Бога, или нет, находится в его собственной власти. Ибо, поскольку лишь свободное решение имеет нравственную ценность, такая свобода была дана ему от Бога в качестве особой привилегии. Это эллинское краеугольное убеждение, которое Климент вместе с апологетами непоколебимо пронес через все детерминистские затруднения Стои, сохранив его неотягощенным верой в первородный грех. Отсюда для него, однако, следует, что благой Бог должен был дать человеку также и способность из самого себя исполнять свое предназначение. В Клименте все еще живет сточеское сознание нравственной силы. Он знает, что среднему человеку приходится уповать на милость Божию и прощение грехов. Однако он верит и в то, что Христос может жить без грехов, и если он достигает совершенства, то в первую очередь благодаря собственным усилиям и достижениям. Религиозное чувство требует лишь того, чтобы Бог давал стремящемуся и труждающемуся человеку свою благосклонную поддержку.

Душевное действие, в котором человек принимает решение, Климент обозначает стоическим термином как синкататезис. Однако последний ненароком превращается у него из суждения рассудка в акт воли. Ибо как Бог, так и человек обладает волей как самостоятельной функцией наряду с мышлением и познанием, и даже прежде них самих. «Воление, — заявляет Климент в Str. II 77, 5, — предшествует всему остальному; силы логоса от природы предназначены быть служанками воли». И затем добавляет: «Только пожелай! — говорит Господь, и ты сможешь»¹. Именно эти слова он, как воспитатель, по примеру Сенеки повторяет в тех случаях, когда нужно утешить или ободрить кого-либо. «Если ты только хочешь, если ты действительно хочешь, то добудь то, чего тебе не хватает, и Бог откроет тебе дверь!» Если греку известно лишь воление, обращенное на более или менее ясно понятый

1. 2, V 7, 2; 82. 83; Q. d. s. 21, 2; NGA. S. 100 (получает развитие при рассмотрении проблемы молитвы VII 41, ср. 39, 3; 44, 3; 46; 79, 3).

¹ Q. d. s. 10, 2. 3, ср. Protr. 117, 2; Str. VII 20, 7. 8. θέλησις, согласно Fr. 40 = φυσικὴ αὐτοκράτορος τοῦ αὐτεξούσιος κίνησις или нечто подобное, лишь βούλησις есть ἡ περὶ τινος θέλησις (Fr. 41).

и представленный объект, то Климент, как христианин, определяет волю (θέλησις) лишь как свободное движение, данное в природе самоопределяющегося нуса. В этом очевидным образом проявляется изменение общей позиции. Этика Климента носит волюнтаристский характер.

На собственном решении человека, а отнюдь не на некоем заранее данном в его индивидуальной сущности предназначении к спасению, зиждется также и вера. Об этом Климент, в отличие от гностиков, не устает говорить с особой настоятельностью. Даже *pistis*¹ представляет собой синкататезис: не в качестве суждения рассудка, но как выражение благочестивого умонастроения, пробуждаемого катехизисом, — и с помощью данной Богом благодати крещения становится неотъемлемым достоянием человека. Она есть идущее изнутри согласие, которое, даже не ведя поисков Бога, утверждает и славит его бытие (Str. VII 55, 2). Она обосновывает состояние благодати, которого может достичь христианин, не умеющий ни читать, ни писать, и которое обеспечивает ему блаженство. Однако эта *pistis* есть всего лишь низшая ступень христианства, последнее же находит свое завершение лишь в гнозисе, который с помощью научного исследования и мышления достигает более глубокого понимания Писания и истинного видения Бога. В этом гнозисе Климент хочет соединить между собой эллинскую науку и христианскую веру. Однако решающим остается религиозное чувство. Ибо наука требует ясного понимания того, что знания о Боге и последних основаниях всякого бытия можно ожидать лишь от собственного откровения Бога. Лишь на вере может строиться гнозис. Не может существовать науки без предпосылок.

¹ О *pistis* см. особенно Str. II 4 ff. Против гностиков II 10 ff., V 3, 2 и (*pistis* как абсолютное состояние благодати) Paed. I cap. 6, ср. Str. I 38, 5 χάρις δὲ ἡ πίστις. πίστις = θεοσεβείας συγκατάθεσις Str. II 8, 4 (55, 1 также κρίσις и ὑπόληψις как συγκατάθεσις). О *pistis* и *gnosis*, напр., *De Φαῖε* (De Faye) 185 ff.; *Штелин* (St hlin), Die p dagogische Hochschule I 92–105; NGA. S. 78. — Уже для Василида *pistis* была ψυχῆς συγκατάθεσις, ср. Str. II 27, 2 (II 9, 1), точно так же и для Цельса (*Ориген* III 40).

Вера есть сила, проникающая собой всего человека и гораздо более надежно, нежели стоическое знание, обеспечивающая ему гомологию, последовательность и единство образа жизни, и сказывающаяся во всех частностях его мышления и поступков¹. Если Павел в Римл. 14:23 заявлял: «Все, что не от веры происходит, есть грех», — то Климент формулирует свое основоположное воззрение в стоической терминологии: «Всякое действие гностика совершенно (т. е. является каторгомой), всякое действие простого верующего, пожалуй следует называть средним, ибо оно еще не совершается в согласии с логосом, всякое же действие язычника есть грех» (Str. VI III, 3). Следовательно, согласно этой формулировке, действие даже посредственного христианина стоит гораздо выше действия язычника; и в тех же вдохновенных тонах, что и апологеты, Климент изображает новую жизнь, которая начинается вместе с крещением, благодаря новому рождению в духе и просветлению свыше. Однако это не мешает ему ценить рафинированную этику эллинов и, в частности, учиться у Стои.

И из этой этики он исходит в своей антропологии, говоря о пневме как о носителе жизненной силы². Однако от «пневмы плоти» (πνεῦμα σαρκικόν), которая, как в человеке, так и в животном, обеспечивает возможность функционирования анимальной души, Климент под влиянием Быт. 2:7 четко отличает пневму, не унаследованную вместе с зачатием, но данную от Бога, которая единственно конституирует истинного человека, созидает его по

¹ Str. VII 55, 1 ἔστιν γὰρ ἡ γνώσις τελείωσις τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου (SVF. III 197 ff.), διὰ τῆς τῶν θεῶν ἐπιστήμης συμπληρουμένη κατὰ τε τὸν τρόπον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν λόγον, σύμφωνος καὶ ὁμόλογος αὐτῇ τε καὶ τῷ θεῷ λόγῳ (SVF. I 179). — Крещение и новая жизнь: Paed. I 25 ff.

² Str. VI 134–136 (135, 1 προσεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικόν, ᾧ διαλγίζομεθα, οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολὴν γεννώμενον, ... αἴτιον καὶ τοῦ τὸ ἄλογον μέρος ἐνψυχῶσθαι τε καὶ μόριον αὐτῆς (sc. τῆς συστάσεως) εἶναι. αὐτίκα τὴν μὲν ζωτικὴν δύναμιν, ἣ ἐμπεριέχεται τὸ θρεπτικόν τε καὶ αἰζητικόν, καὶ καθ' ὅλου κινητικόν, τὸ πνεῦμα εἴληχεν τὸ σαρκικόν, τὴν προαιρετικὴν δὲ τὸ ἡγεμονικόν ἔχει δύναμιν. *Рюше*, Blut u. s. w.S. 402 ff. К этому у верующего присовокупляется еще также τὸ ἀγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα 134, 2.

подобию божественного логоса и в качестве «гегемоникона» берет на себя функцию управления. Следует ли нам мыслить себе эту высшую пневму, как и самого Бога, нематериальной, — из его слов не явствует. В любом случае его психология несет в себе сильную дуалистическую черту, и если даже Климент не формулирует ее, по примеру нефилософичного Филона, в рамках антитезы нус — эстезис, то все же здесь сама собой возникла склонность к платоновскому пониманию. Однако едва лишь речь заходит об этическом применении, он все же целиком и полностью опирается на Стою¹. Вместе с ней он в качестве самой первоочередной задачи видит исцеление аффектов, увлекающих человека в чувственность и делающих его рабом внешних вещей. Благодаря Стое, как и в целом благодаря своему эллинско-философскому мышлению, он был невосприимчив к вере в то, что страсти имеют своей причиной вселение в человека злых духов. Он не мог разделить интеллектуалистского понимания аффектов как суждений; однако вместе со Стоей он видел в них самого опасного врага логоса. Однако вместе с Филоном ему пришлось сделать одну оговорку с религиозной точки зрения: раскаяние, сочувствие и страх Божий он должен был исключить из списка проклятий. Правда, для обоснования ему вновь пришлось обратиться к Стое и ее различению пафоса и евпатейи. Но, тем не менее (точно так же, как и враг христианства Порфирий) он принял стоический идеал и требовал от христианина, чтобы тот, если он хочет быть совершенным, не успокаивался на метриопатии, но устремился бы к достижению апатии, которая у Бога-Отца и у Христа (также и у явившегося на Земле) дана в их природе и может служить примером и для стремящихся к совершенству людей.

¹ Paed. I 3; 4, 2. — Str. II 110–117 (против демонологического понимания аффектов); Ecl. proph. 46. Четыре основных аффекта как ὀρεῖς ἐκκλίσς и т. д. (SVF. III 391 ff.) Paed. I 101, никогда не как δόξα. Платоновское тройственное разделение, напр., Paed. III 1, 2. Сострадание и раскаяние, напр., Str. IV 38, 1; Q. d. s. 39 διττὸς ὁ φόβος Paed. I 87; Str. 53, 4; Ecl. proph. 20, 4 и особенно Str. II 32 ff. (40 страх Божий не есть πάθος). ἀπάθειαν, οὐ μετριοπάθειαν Str. VI 74, 1, ср. VI 105, 1 (метриопатия — несовершенная предварительная ступень). Подробнее NGA. S. 54 ff.

В наибольшей степени Климент опирается на Стою в своих правилах практической жизни¹. В соответствии с методом, коему следуют также Музоний и Иерокл, он говорит об отдельных областях повседневной жизни; однако и по существу в основу он кладет лекции Музония, дополняя их извлечениями главным образом из Священного Писания, других языческих авторов, а также примерами из собственного опыта. Как и стоики со времен Панэция, он не упускает случая дать те или иные указания в отношении правил благопристойности — также и в общественном обхождении его христиане не должны уступать образованным язычникам. Существенным, конечно же, остается нравственное воспитание. В отдельных случаях он ссылается на заповеди Божьи и на Священное Писание, однако равным образом по примеру Стои и на физис, который непогрешимо указывает нам путь во всем, что касается пищи и одежды, половой жизни и всего нашего поведения. Мы ничего не должны предпринимать против его воли. Женщинам следует вместо украшений и нарядов полагаться на свою естественную прелесть. Также им не следует носить серьги, ибо прокалывая мочку уха, человек совершает насилие над природой.

Как и Музоний, Климент находит природосообразную жизнь в простоте и безыскусности. Однако против еретиков он защищает употребление вина и брак². Он не помышляет ни о том, чтобы отрицать культуру, ни, тем более, о том, чтобы проклипать тело как вместилище зла. Он эллин, а отнюдь не аскет. Что Бог создал для пользы человека, то человек может и должен

¹ Места Музония (согласно Луциевым *Aromnemonemata*) в аппарате Штелина. Правила благопристойности: Paed. II, особенно 31 (эллинская *εὐσχημοσύνη*). 33. 60 и (о тесных контактах и общении с Панэцием у Цицерона, Off. I 103. 104. 133–137) 45–59. NGA. S. 58. Физис: особенно в вопросе о сексуальной этике II 83–101 (86, 3 цитата из Римл. 1:26), а также III 1 ff. (об истинном *κάλλος*). Серьги: Paed. II 129, 3, III 56, 3.

² Вино: Paed. II 19–34, особенно 32. Брак: Str. III, особенно 82, 3; 86, II 140, 1. Лишь *ἐγκράτεια* требует в Str. III 57 ff. Ср. монографию Пері *ἐγκρατείας*, на которую он ссылается в Paed. II 94, 1 (NGA. S. 46').

употреблять¹. В своей проповеди, посвященной словам Господа о том, что удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царство небесное, он поясняет, что это изречение не следует понимать буквально. Не обладание как таковое несет нравственную опасность, но внутренняя привязанность к нему, которая отвлекает нас от высших задач. Кто остается господином над богатством, тот даже находит в нем желанную возможность с помощью благотворительности подвизаться в духе Божиим. Это те же самые мысли, которыми разбогатевший стоик Сенека оправдывал свой образ жизни. Климент говорит как христианский духовник, стремящийся оказать помощь состоятельным членам общины в их затруднениях и невзгодах и призывающий их через деятельную любовь стяжать истинные сокровища, награда коих на небесах. Тогда они, как он изображает в ином месте, смогут доказать миру, что стоический парадокс (гласящий: мудрый есть обладатель истинного богатства) может оправдываться лишь в отношении христианина.

Христианин всецело согласен со Стоей в том, что — как в благотворительности, так и в прочих духовных вещах — важно не внешнее действие или успех, но единственно умонастроение. Стоический постулат: «Лишь нравственное может быть благом»², — звучит для Климента настолько по-христиански, что он вновь задумывается о том, не был ли он заимствованием из Ветхого Завета. И особенно важной становится для него догма о том, что к нравственно благому необходимо стремиться ради

¹ Paed. II 9, 2, ср. 11 (мясная пища не запрещена). — Относительно *τίς ὁ σφύόμενος πλούσιος* (15, 3; 20, 2 богатство — *adiaphoron*, однако согласно 14, 1, в то же время и *hyle* для благих дел) и Paed. III cap. 6; NGA. S. 63. Для обозначения внутренней привязанности Климент в качестве твердого термина употребляет *προσπάσχειν*, *προσπάθεια* (в частности *ἀπροσπάθως βιοῦν*), которое при случае употребляет уже и *Эпиктет*; там же S. 62.

² *μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν* Str. V 96, 5; Paed. II 121, 3 (согласно *Филону*, Q. G. IV 167). — *δι' αὐτὸ αἰρετόν* Str. IV 135, 4, VI 99, 3. — Никаких внешних мотивов: Str. IV 29, 4; 135. 136. 147. 148. — Упреки философов: *Цельс* (Ориген с. *Цельс* III 78, ср. *Юстин*, Apol. II 9). Ориген всецело опирается на Климента, защищаясь от упрека (79, 80).

него самого, независимо от последствий. Ибо к упрекам философов в адрес христиан относился и тот, что те творили благо лишь из страха перед Божьим наказанием, или в надежде на потустороннее воздаяние. Климент считает такое позволительным лишь на самой низшей ступени христианства. Гностик для того, чтобы творить благо, в качестве движущей пружины не нуждается даже в перспективе вечного блаженства. Стоя способствует Клименту в том, чтобы очистить и углубить христианство.

Климент отнюдь не помышляет как-либо завуалировать связь своей этики со стоической¹. Напротив. Первую книгу «Paidagogos» он заканчивает обобщением, в котором ясно указывает на определения Стои и кладет в основание ее идеи и терминологию. Однако стоическое согласие со «здравым умом» превращается у него в послушание божественному логосу; десять заповедей дают гораздо более надежную систему жизненного искусства, нежели любое человеческое учение о нравственности, а на место познания приходит вера. Таким образом, стоическая этика содержит для христианина зерно истины и имеет пропедевтическую ценность; однако свое завершение и исполнение она находит лишь в христианской вере, которая чистым образом следует божественному логосу.

Тем самым антагонизм философии и христианства разрешается в восхождении от низшего к высшему. И это та убежденность, сформировать которую Климент непрестанно пытается как у своих языческих, так и у христианских читателей. Прежде всего именно ею дышит изображение совершенного христианина, которое он дает в *Stromateis* (VI. VII)² в качестве «завершения этики». Сюда примешивается одна нестоическая черта, когда в

¹ Paed. I 101 ff.: NGA. S. 90, также о знакомстве Климента с отдельными учениями Стои.

² Str. VI 1, 1, VII 110, 4. Об ἐξομοιωσθαι θεῷ NGA. 1943, S. 92. Согласно Оригену, Princ. III 6, 1, это есть telos «большинства философов». Увещевание «стать Богом» (Protr. 8, 4) имеет не буквальный смысл, на самое большее указывает на уподобление логосу (Str. VII 16, 6; 13, 3); ибо стоическое учение о том, что человек обладает той же arete, что и Бог, кощунственно, Str. VII 88, 5.

качестве жизненной цели христианина он вместе с платониками называет «богоуподобление» (ἐξομοιοῦσθαι θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). Однако эта формула была настолько в духе эпохи, что подчас ею пользовался даже Эпиктет (II 14, 12), а слова: «Посему будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный», — приближали ее к сознанию христианина, даже если он при этом ясно понимал, что такое требование никогда не сможет быть удовлетворено буквально. В целом, однако, идеальный образ христианина, который рисует Климент, следует понимать лишь как ответ на образ стоического мудреца, имеющий целью усовершенствоваться и заменить его собой.

Гностик есть истинный мудрец, ибо лишь он один обладает таким знанием о божественных и человеческих вещах, которое происходит от самого божественного логоса, а потому не может быть поколеблено человеческими рассудочными основаниями¹. Он единственно приходит к лицезрению Бога, к ἐποπτεία, как

¹ Гнозис как ἐπιστήμη ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου (SVF. II 93 ff.) Str. II 47, 4, ср. Регистр Штелины IV 227, κατάληψις βεβαία καὶ ἀσφαλής Str. VI 61, 1 (Регистр 706) как SVF. II 93 ff. ἀναπόβλητος ἕξιν IV 139. 142, 4, VII 46. 47 (SVF. III 240. 237 ff.). — Добродетели: Str. VII 17–19, ср. 65. 66 (стоические определения II 79, 5), справедливость как εὐποιία и μεταδοτική Str. VI 60, 3, VII 69. 80, 1, любовь VII 68, 1, IV 111; 135, 3; 146, 1, постоянно. ἁγία τριάς вера, надежда, любовь Str. IV 54, 1. — Свобода, напр., Раед. III 58, 3; Str. III 44, 4; Ecl. proph. 19. 20. Судьба: Str. IV 55, VII 63 ff. — σὺδραμεῖν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ Str. IV 132, 1, ср. VII 78, 4 (Анит и Милет могут лишь убить меня, но не повредить мне» Str. IV 80, 4 как у *Эпиктета*, Ench. 1, 4). — Эвдемония в смерти: Str. IV 95. 96, ср. IV 52. 57, 1, VII 45. — μόνος εὐσεβὴς ὁ γνωστικός VI 1, 1 в качестве темы Str. VI, VII, согласно схеме Посидония (*Сенека* ep. 95, 50 ff.) VII 22–57. Молитва: VII 38–49 (сходная позиция *Марка Аврелия* IX 40); ὁμιλία πρὸς τὸν θεόν VII 39, 6; 42, 1; 49, 1; 40, 2. 3 и особенно 73, ἑορτή Str. VII 35, 5; 49, 3; 113. (Подобным образом еще *Филон*, L. sp. II 46).

Изначальный образ мудрого представляет собой πάσοφος Μωυσῆς, истинный βασιλεύς, βοηθέτης и т. д., Str. I 151 ff. (особенно 168, 4), согласно Филоновой «Жизни Моисея». — Порфирий ad Marc. 16 ψυχὴ δὲ σοφοῦ ἀρμόζεται πρὸς θεόν, αἰεὶ θεὸν ὁρᾷ, σύνεστιν αἰεὶ θεῷ .. μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλής, μόνος εἰδὼς εὖξασθαι. Под влиянием Климента?

Климент охотно выражается, обращаясь к языку мистерий. Однако он осуществляет и практический идеал. Уже четырьмя основными добродетелями он обладает в более совершенной мере, нежели стоический мудрец, ибо он всегда имеет перед своими очами заповедь Бога, и в частности праведность превращается у него в деятельную помощь; однако к этому у него добавляются и христианские добродетели, святое триединство (Dreiheit) веры, любви и надежды, из коих любовь стоит выше и является более священной, нежели всякое знание. Он носит в своей груди истинное богатство, внутренний мир и свободу, благодаря которой он, добровольный служитель Бога, становится господином над всеми вещами. Ему не страшна судьба, ибо во всем, что с ним случается, он еще более живо, нежели стоик, распознает благую волю божественного Отца. Он знает, что ни один человек не может причинить ему вреда, и поэтому он единственный обладает эвдемонией (это слово вновь обретает у Климента всю полноту религиозного звучания) как своим неотъемлемым достоянием. Если философов приводил в восхищение фантастический образ мудреца, который и в пыточном застенке остается блажен, то Климент может указать на многочисленных мучеников, которые практически перед лицом смерти хранили воодушевляющее сознание того, что Бог для своих чад может желать только лучшего. Гностик поистине является верующим, ибо он, как того требовал Посидоний, благодаря своему познанию божественной сущности, достойным образом чтит Бога: не внешними культовыми действиями и жертвоприношениями, но в чистоте сердца и поступков. В определенные часы он присоединяется к общине для молитвы и возношения хвалы Господу. В действительности же вся его жизнь есть одно непрерывное празднование, непрестанная молитва. Ибо молитва (тут благочестие Климента находит свое наиболее оригинальное и прекрасное выражение) в своем глубочайшем смысле есть не что иное, как беседа и непосредственное общение с Богом. Именно это совершенно личное отношение к своему Богу, начинающееся еще в земном бытии

Молитва философа как *óμιλία καὶ διάλεκτος πρὸς τοὺς θεοὺς* также у *Макс. Тир.* V 8 Н. Проблема молитвы также у *Иерокла* к *Сарт.* aug. 48. 49.

и завершающееся в потустороннем, в конечном итоге выводит совершенного христиана значительно выше и далеко за рамки языческого идеала, оставляя далеко позади даже благочестие неоплатоников, от которых мы также слышали нечто подобное.

И наконец: мудрец-стоик, конечно, может ощущать себя гражданином мира. Однако истинная, самым логосом основанная и управляемая общность есть не удерживаемый воедино законом разума космополис, а Церковь, без благодатных средств которой совершенный христианин хоть и может обойтись, но которая, тем не менее, как великая наставница и хранительница веры и как богоизволенное объединение единомышленников, является для него духовной родиной, что было не под силу эллинскому полису¹.

Климент ознаменовал собой высшую точку процесса эллинизации христианства. При этом Стоя еще раз доказала свою жизнеобразующую силу. Однако в то же время при этом стала очевидной и опасность, которую несло с собой возникновение нового движения. Ибо последнее оказалось в силах вобрать в себя наиболее притягательные идеи Стои, а своей верой в личного Бога оно в гораздо большей мере отвечало духовному стремлению эпохи, нежели на то была способна сама Стоя.

Некоторое время лекции Климента слушал Ориген, получив от него мощнейшие импульсы². Однако последний был

¹ Церковь на месте космополиса Str. IV 172, а также, напр., Paed. I 27, 2; Exc. Theod. 40, 2; Paed. III 98, 1; Str. VII 92, 3; 100, 7; Paed. I 18, 4; Str. III 103, 3; NGA. 1943, S. 102; *Толлinton* (Tollinton), Klement of Alexandria, London 1914, II 102–134.

² Ориген: De Faye, Orig ne, 3 Bde., Bibl. de l'cole des hautes tudes, Sc. rel. 37. 43. 44, Paris 1923–1928; Hal Koch, Pronoia und Paideusis, Arb. z. Kg. 22, 1932 и RE. XVIII 1036; *Фёлькер*, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Beitr. z. hist. Theol. 7, 1931; *Лизке* (Lieske), Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, M nst. Beitr. z. Theol. 22, 1938; *Гарнак*, Dogmengeschichte I 650 ff. Об отношении Оригена к Клименту NGA. 1943, S. 107¹. Исследования: *Евсев.*, Н. Е. VI, особенно 19, 5–8 (по Порфирию) и 12. Преподавание: *Евсев.* VI 18, 3; *Григорий Богосл.* в его прощальной речи 93 ff.; письмо к Григ. I и 4. Эрос: *Григ.* 83 в духе Оригена,

аскетической натурой, и открытое миру и утверждающее культуру христианство учителя было ему чуждо. Будучи воспитан своим отцом в строго христианском духе, он лишь тогда под руководством платоника Аммония Саккаса стал более глубоко проникать в философию, когда начал собственную преподавательскую деятельность, дабы не уступать противникам своей веры. Он ввел в свое преподавание наряду с математикой также логику, физику и этику в качестве пропедевтических предметов, знакомя учащихся со всеми философскими системами — за исключением атеистических. Однако когда Григорий Чудотворец в платоновских тонах поблагодарил его за то, что Ориген возжег в нем Эрота для всего истинного и прекрасного, учитель все же посчитал необходимым пояснить, что самоценностью обладает лишь изучение Священного Писания, и что для этого необходимо молить о Божьем благословении.

Ориген дополнил заложенную Климентом основу сочинением о последних основаниях бытия. Он, как и его учитель, писал *stromateis*, в которых для оправдания христианства привлекал также и философские постулаты, а следуя пожеланию своего покровителя Амвросия, предпринял даже попытку опровержения противника христиан Цельса. Однако его истинным призванием было истолкование Библии, которым он занимался не только в своих комментариях, но и в проповедях. В соответствии с методом александрийской филологии, он с неутомимым прилежанием собирал материал и уделял внимание языковому употреблению, критике текста и интерпретации. Однако от александрийцев он также усвоил, что литературное произведение следует понимать прежде всего из него самого¹. В противоположность Клименту, он принципиально избегает в своей экзегезе каких бы

у которого особенно в комментариях к Песни Песней ἔρως заступает на место христианской ἀγάπη (особенно Prol. 63, 6; *Koch* (Koch) S. 33 ff.). — К логике, физике, этике, согласно Комм. к Песн. Песн. ἐνοπτική = *inspectiva*: по всей видимости, старая ошибка вместо ἐποπτική, ср. Fr. 73 к Luc. IX p. 269; *Климент*, Str. I 176; *Плутарх* de Is. 382 d.

¹ Ср. *Климент*, Str. VIII 2, 4 с *Ориг.*, Princ. IV 1, 1. Стоики: Ca. Cels. IV 45, V 20, IV 54. Херемон и Корнут: C. Cels. I 59, ср. Порфирий у *Евсев.*,

то ни было цитат из языческих поэтов, и даже в философии довольствуется лишь случайными, чаще всего полемическими, намеками. Он ценит философов, в особенности Платона, а также «непрезренную» школу стоиков, упражняется в аллегорическом методе на сочинениях Херемона и Корнута, и даже читает популярную работу Хрисиппа «Врачевание аффектов». Однако философия все же стоит для него несравненно ниже веры даже самого простого христианина¹, и он чаще всего называет ее, наряду с еретиками, враждебной силой, уводящей с истинного пути. Как и Климент, он стремится через простую веру вести к гнозису, к научному познанию христианских истин; однако он избегает пользующегося дурной славой обозначения «гностики». Он хочет быть «мужем Церкви» (Ном. Luc. 16 р. 109, 15). Единственный авторитет для него представляет собой изложенное в Писании божественное откровение. Платоновское тройственное деление души само по себе приемлемо для него; однако «это представляемое некоторыми греками учение не подтверждается Священным Писанием; в нем мы находим лишь иное тройственное деление, согласно которому человек состоит из духа, души и пневмы». Тем самым проблема разрешена, и так же точно он поступает во всем.

Тем не менее, он, как осознанно, так и бессознательно, весьма многое заимствовал из философии, а с помощью

Н. Е. VI 19, 8; *Иерон.*, ер. 84, 3. Хрисипп часто используется против Цельса; ὁ θεραπευτικός цитируется в Ca. Cels. I 64, VIII 51.

¹ Философы не пришли к истине, ибо не имели веры, К Римл. 2:14 (PGr. XIV 499). Pistis стоит ниже gnosis (напр., К Матф. 12:15), однако последний имеет градации, и, согласно Ca. Cels. VI 13, ἡ καλουμένη γνῶσις занимает место между pistis и χάρισμα θεῖα σοφία. *Де Файе* III 239; *Фёлькер* 80. — Платоновское тройственное деление особенно часто в Комментариях к Псалмам, напр., к Пс. 54:5 и 143:1, где он ссылается на утраченный подробный трактат. πνεῦμα — ψυχή — σῶμα: К Римл. 1:18 (PGr. XIV 473), 1:10 (468); К Иоанн. 32:18, 218; 6:11, 66 (следовательно, не в духе Аристотеля), ср. *Методий de lepra* 11; *Григ. Нисск.* Orif. hom. 8 (приравнено к ступенной последовательности: φύσις — ψυχή — λόγος). Согласно этому же методу Ориген отвергает πέμπτη οὐσία, Princ. III 6, 6, ср. К Иоанн. 13:21, 126.

аллегорического метода сумел многое вчитать в Священное Писание. Он хорошо понимал, что для общего мирообъяснения, которого его эпоха требовала от христианства, Библия могла дать лишь намеки, которые ему следовало развить в духе церковной традиции. Естественно, однако, что сделать это он мог лишь на почве господствовавших в его время воззрений, предоставив последнее слово остроте собственного восприятия.

Будучи учеником Аммония, он ясно осознавал великий мировоззренческий антагонизм между стоическим материализмом и платонизмом, отделявшим чувственное восприятие от рационального познания, а царство умопостигаемого — от материального мира. Именно в своей полемике с Цельсом он не оставил сомнений в том, что в данном вопросе он как христианин стоит всецело на стороне Платона¹. Это равным образом неминуемо подводило к более четкому оформлению понятия пневмы. Цельс ставил христианам на вид, что они, так же как и материалисты стоики, определяли Бога как пневму. Ориген возразил: «Когда у нас называют Бога пневмой, мы тем самым не имеем в виду, что он есть тело. Ибо с целью отделения от чувственных явлений Писание обычно называет умопостигаемые сущности *pneumata* и “пневматические”. Эти обозначения, однако, следует понимать лишь образно, точно так же как “свет” или “опалаяющий огонь” в качестве символов Бога» (Пр. Цельса VI 70. 71); высказывая то же самое еще более подробно в Комментарий к Ин. 4:24 (XIII 21–25). Неоплатонизм служит обрамлением для всего его мировоззрения в целом; однако он наполняет его христианским содержанием, и прежде всего — благодаря собственной, глубоко личной позиции, с помощью идеи спасения — ему удастся увидеть в великих мировых событиях новый смысл.

Также и для него Бог есть трансцендентный Творец всего, в том числе и материи, естественным образом возвышающийся над нею². Сперва он творит умопостигаемый мир как царство

¹ Против стоического материализма также Ca. Cels. I 21, III 75, IV 14, VII 37, ср. Римл. 3:1 (PGr. XIV 503). Бог как *πνεῦμα ἀσώματος* Princ. I 1.

² К последующему особенно *Koh* S. 25 ff, у которого хорошо разработана мысль о божественном воспитании, но который не обращает

духов, которые по своей природе также представляют собой нематериальные сущности, однако нуждаются для своего существования в материальном субстрате тончайшего рода, в эфирной пневме, светоподобном теле¹. Но поскольку они злоупотребляют свободой своей воли для уклонения от Бога, они опускаются со ступени чистых разумных духов (νόες) до уровня «душ» (принимая во внимание стоическую этимологию, которая выводила ψυχή от ψύχεσθαι, Ориген решается предположить в качестве причины, что они «охладели» в своей любви к Богу) и как таковые привязываются к грубоматериальным телам чувственного мира. Однако этот процесс отнюдь не означает посланную Богом кару. Напротив, он стремится воспитать их и дать им возможность очищения и нового подъема. Смысл мировых событий заключается в том, чтобы падшие духи, и даже сам Сатана, однако прежде всего души людей, постепенно, пусть даже по истечении ряда мировых периодов (Ориген отсылает к Стое, при этом, однако, отвергая ее учение о точном повторении событий², которое исключало бы возможность исправления) вновь достигают своей первоначальной чистоты и нематериальности. Целью этого религиозно-этического оптимизма является апокатастисис — восстановление первоначального совершенства, исключаяющего всякую мысль о вечном проклятии и с необходимостью ведущего к совершенному одухотворению христианской эсхатологии.

Итак, Ориген, наряду с платониками и гностикami, видит первооснову всякого бытия в нематериальном, превосходящем

внимания на влияние Климента. Согласно Оригену, также Василий, Н. в Нех. 1, 5 (мир διδασκαλείον καὶ παιδευτήριον τῶν ἀνθρώπων ψυχῶν).

¹ Princ. II 2 и II 8, 3. То, что Ориген осторожно преподносит здесь в качестве предположения о refrigescere ψυχή (мы должны думать, что νόες имеют эфирное тело), в 543 г. в Константинополе было заклеимено как тяжкая ересь. Ср. *Рюше*, *Blut* S. 412 ff., *Seelenpneuma* 40 ff.

² Против ἀπαράλλαξις Princ. II 3, 4; Ca. Cels. IV 12. 67, V 20. Из заключительного мифа в платоновском «Государстве» Ориген развивает мысль о том, что жизнь, в которую рождается человек, определяется его предшествующим поведением, Princ. III 3, 5; 1, 22.

всякие человеческие понятия, божестве¹. Однако для него она не есть мыслительная абстракция, изначальная сила, выход которой из берегов вызвал посредством природного процесса череду производных существований, но есть личный Бог, который, как у Климента, по своей благодати и в результате осознанной воли, с помощью логоса творит мир во всем его многообразии. О том, что в этом Боге немислимы человеческие аффекты и слабости, Ориген вновь и вновь утверждает в своих проповедях именно простым членам общины². Однако в результате систематического развития применявшегося Филоном и Климентом аллегорического истолкования, ему удастся удержать очищенный образ ветхозаветного Бога и одновременно преобразовать стоико-позднеплатоновскую апатию в заботу благого Бога-Отца, где тот, принимая во внимание человеческую способность понимания, словно детям, грозит людям своим гневом и наказанием, дабы воспитать их и привести к внутреннему очищению и к спасению их души.

¹ Бог: Princ. I 1; *Де Файе* III 23 ff.; *Кох* 19 ff. Общая метафизическая основа проступает именно в книгах против Цельса, напр., VI 58–65, особенно 64, ср. 70, VII 46. А. Миура-Штанге (A. Miura-Stange), *Celsus und Origenes*, Beih. ZntW. 4, 1926, 59 ff. $\text{ἰκανὴ θεοῦ ἡ βούλησις ποιῆσαι γενέσθαι}$ C. Gen. к cap. 1, 12 (PGr. XII 2), ср. Princ. II 3, 6 p. 124, 3, De or. 5, 6, Hom. 1. Reg. 1, 11. Христос ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς ἐγενήθη Princ. I 2, 6 natus ex eo est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens. et ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc quod vultm ср. IV 4, 1, I 2, 9. 13. Христос εἰκὼν τοῦ πρώτου θελήματος. К Иоанн. 13:36, 234. Ориген не говорит, что Христос есть воля Бога, и равным образом он не делает вывода, как позднее Арий, о том, что происшедший из Божьей воли логос относится к числу разумных (intelligibel) творений, ср. *Бени*, Victorinus 329 ff.

Как и Ориген, творящую из ничего божественную волю исповедуют *Евсевий*, Dem. IV 1, 6; *Триетер*. 12, 6; *Григорий Нисский*, *Hexah.* PGr. XLIV col. 69, *Ориф.* hom. 23 col. 212; *Василий*, *Hex.* 1, 2; 2, 2. 7; 3, 2, которому и в этом следует *Амвросий*, и прочие.

² Апатия и имеющее воспитательную цель снисхождение к человеческой способности понимания: Vom Zorne Gottes S. 31 ff., особенно H. Jer. 18 и 20, Ca. Celsum (с которым он един в вопросе об апатии, VI 65) IV 71 ff., к Пс. 2:5. ff. (PGr. XII p. 540 f.), К Римл. 1:16 (к ст. 1:18).

Между Богом и людьми христианину также знакомо царство духов; однако, говоря об их классах, Ориген не доверяется произволу гностической фантазии, а определяет их, руководствуясь Посланием к Колоссянам, с той лишь разницей, что — идя вслед за греками — включает в их число духов звезд¹. Тот же Ветхий Завет с его учением о падении ангелов дает ему ключ и к пониманию их судеб, правда, лишь в соединении с философской теорией. Вместе с Климентом он рассматривает как очевидный факт свободу воли, которую Бог дал всем духам, поскольку без нее невозможна никакая нравственность, а тем самым и вообще никакая духовная жизнь. При этом он охотно усвоил себе столь популярную в его эпоху полемику против астрологии и стоическое учение о геймармене. Однако ведь свободу воли безусловно признавали и стоики, и как раз заявление Хрисиппа, что действительная причина поступков человека заключена не во внешнем раздражителе, а в его свободном решении, Ориген воспроизводил неоднократно и со всей обстоятельностью. Трудности детерминизма его никак не заботили. Достаточно того, что и с этой точки зрения нравственная оценка и воспитание сохраняли свой смысл и оставляли возможность подъема после падения.

Естественным образом злоупотребление свободой воли исключено для Логоса, рожденного прежде всех духов вечного Сына Божия, в коем открывается истинная воля Отца². Он есть

¹ Princ. I 4. 5 и (звездные духи) 7. — Свобода воли: Princ. III 1 и De or. 6 (отсюда SVF. II 988–990). Также, напр., C. Rm. 5, 10 (PGr. XIV 568 *libertas arbitrii semper naturae rationabili permanebit*); 8, 11 (p. 637); Ca. Cels. IV 3 (ἀρετῆς εἰς ἀνέλης τὸ ἐκούσιον, ἀνέλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν). Доказательства Писания Иоанн p. 554, 16, Матф. 10:11. Polemica против астрологии из C. Gen. III у Евсевия, Pr. ev. VI 11 (Philoc. 22), ср. Вендланд, *Philos Schrift ber die Vorsehung*, Berlin 1892, S. 24 ff.

² Логос: Princ. I 2, C. Joh. I, II XIII 36, ср. Фёлькер и Лизке. О Провидении. Кох. Порядок небесных явлений как источник богопознания Ca. Cels. VIII 52. По отношению к природе и космологической деятельности логоса Ориген в остальном не проявляет никакого интереса и, конечно же, также и в Комментарий к книге Бытия он не предлагает никакого природообъяснения (Кох S. 216 ff.), но лишь, как в Ca. Cels.

посредник, с помощью коего Бог сотворил мир и поддерживает его существование, он есть носитель божественного Провидения. Вместе со Стоей Ориген признает эту проною и в организации видимого мира, хотя он в действительности и не способен оценить ее красоту и целесообразность. На Стою он определенно ссылается также в полемике против Цельса, дабы получить свидетельство того, что Бог все создал ради человека, и он повторяет стоические доводы в пользу учения, что животные не причастны к разуму. С особенной радостью он принимает стоическую

IV 74 ff., трактует об *omnia hominum causa* (по всей видимости, в соответствии с этим кое-что у Немесия 1, ср. Скард *Symb. Osl.* XV 23). Против разумности животных *Ca. Cels.* IV 88 ff.

Теодицея: зло с необходимостью дано вместе со свободой воли и — в духе Стои (SVF. II 1169. 1181) — логическим образом необходимо в качестве противоположности благу *H. Num.* 9, 1, *H. Gen.* 1, 10 (ср. *Методий de lib. arb.* 19, 10), равно как и телесные немощи. Оно поставляется Богом на службу экономии целого (*Ca. Cels.* VI 44; *Hom. Num.* 9, 1, 13, 7, 14, 2; *Кох* 126), интересы которого предшествуют интересам отдельных людей (*Hom. Jer.* 12, 5). Наряду с этим вторично в целом многое несовершенное, *κατ' ἐπακολούθησιν* как *ξέσματα* плотника (= *Марк Аврелий* VIII 50) *Ca. Cels.* VI 55. 53, ср. VII 68. Однако в действительности все эти вещи суть отнюдь не зло, но для верующего ἀδιάφορα, *Ca. Cels.* VI 54. 55, *Кох* S. 145 ff., и для него (Иов!) они даже полезны как γυμνάσιον (*H. Num.* 13, 7, 14, 2; *H. Jer.* 14, 14), как повод и возможность испытать свою силу и добродетель, *H. Gen.* 1, 10; *H. Num.* 13, 7; *H. Jer.* p. 214, 18 (*Методий de vita* 3 и к книге Иова 40:3). Все это вполне по-стоически; однако на первый план выходит платоновско-христианский мотив: Ὁν γὰρ ἀγαλῆ Κύριος, παιδεύει (PGr. XII 775), как у *Методия* в *de vita* 5, 4. Земное наказание предохраняет от вечного, *H. Ez.* 5, 1; *Sel. Ex.* 20, 6 (PGr. XII 127), и служит к назиданию и к очищению, *Ca. Cels.* VI 56, *H. 1, 1* и 2, 5 к *Ps.* 37 (PGr. XII 681. 688). «Бог не искушает нас сверх нашей возможности» (*Princ.* III 2, 3). Идея воспитания также у *Методия de vita* 3. 5. И если даже ἀπλούστεροι терзает кажущаяся несправедливость происходящего, то они могут утешаться мыслью о потустороннем воздаянии, *H. 2, 2* к *Ps.* 36 (PGr. XII 660), 5, 2 (p. 677), ср. *Методий de vita* 6. Больше об этом у *Коха* 96 ff. 209 ff. Однако само зло для Оригена, так же как и для Плотина по своей сущности *bono carere* (*Princ.* II 9, 2).

теодицею, которую он, правда, как христианин, дополняет указанием на потустороннее воздаяние и на педагогические цели Бога, который для воспитания человека посылает ему также и страдания. «Кого Бог любит, того воспитывает».

Ибо как и Климент, Ориген опознает власть Провидения прежде всего в отеческой заботе, с которой Бог при посредничестве Логоса ведет людей к их спасению. Логос с самого начала был великим воспитателем человеческого рода. О непосредственном воздействии логоса на отдельных язычников (таких, например, как философы) Ориген, правда, не говорит. Он придерживается слов Павла о Законе, начертанном в сердцах язычников. Этот Закон для него есть «не что иное, как природный закон, который с помощью общих для всех людей понятий, κοινὰ ἔννοιαι, запечатлен в нашем гегемониконе и по мере созревания логоса достигает все большей ясности»¹. Это — как по идее, так и по форме — стоическое учение о естественном познании, и на него ссылается Ориген в своей полемике против Цельса, а также в иных местах. Однако, как доказывает ему соответствие со Священным Писанием, такое познание есть не выражение

¹ οὐκ ἄλλος ἐστὶ τοῦ κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας φύσει ἐγγεγραμμένου τῷ ἡγεμονικῷ ἡμῶν καὶ τρανότερου μετὰ τῆς συμπληρώσεως τοῦ λόγου ὁσημέραι γενομένου (последнее в духе Стои как С. Matth. 13, 16 p. 221, 4 и С. Joh. 1, 37, 273, ср. SVF. II 83; ранее Хрисиппово определение номоса, SVF. III 314) С. Röm. 6, 8 (= Philoc. 9, PGr. XIV 580), далее С. Röm. 2, 8. 9 (PGr. 485 f.); 3, 6. 7 (p. 509. 511); 3, 6. 7 (p. 509. 511); С. Threnoi p. 271, 15. Естественное познание еще С. Röm. 1, 16 (p. 472) и 2, 7 (p. 484). — lex naturae = lex dei (в противоположность к Моисееву lex scripta) С. Röm. 3, 2 (p. 505), ср. Ca. Cels. V 37. 40 (I 4. 5). — Подобным же образом *Мефодий*, Res. II 6, 4 и, согласно Оригену, *Евсевий*, Pr. ev. VI 6, 49 (φυσικὸς νόμος). 51, далее *Тертуллиан*, Adv. Judaeos 2.

Совесть как spiritus velut paedagogus animae quidam sociatus et rector, подобным же образом *Сенека*, С. Röm. 2, 9 (PGr. XIV 486), однако в остальном она упоминается редко.

κοινὰ ἔννοιαι Ca. Cels. VIII 52, Princ. IV 1, 1 (однако они недостаточны для познания), Comm. ser. Math. XI p. 134, 19, ср. Ca. Cels. IV 84, VII 46.

имманентного мирового разума, а откровение божественного логоса, к которому причастны все разумные существа.

Свое зримое выражение божественная забота нашла в том, что логос явился на Земле, приняв тело и душу человека¹, даже если при этом он сохранил свою божественную природу (здесь сказывается влияние на христологию стоического учения о пифосе) чистой и незапятнанной аффектами и прочими человеческими слабостями. Христос пришел как истинный врач², дабы исцелить людей от их душевных страданий. Как агнец Божий, он взял на себя грехи людей и искупил их души у Дьявола. Тем не менее, далее, для отдельного человека верно изречение Павла (Эф. 6:12) о том, что его жизнь есть непрестанная борьба против сил мрака. Ибо, в противоположность Клименту, Ориген всецело пребывает во власти восточного представления о том, что злые духи оказывают воздействие на нашу душевную жизнь³.

¹ Лишь (человеческая) душа Иисуса омрачена, Princ. IV 4, 4, Sel. к Ps. 54, 4 (PGr. XII 729). Однако даже и она, как он выводит из Матф. 26:37 ἥρξατο λυπεῖσθαι, подвержена лишь предварительным стадиям аффекта, проπάθειαι, ср. Comm. ser. к этому месту, XI p. 206 и Sel. Ps. 4, 5 (PGr. XII p. 561). Vom Zorne Gottes 64.

² Христос archiatros Н. 1, 1 к Ps. 37; Н. Lev. 8, 1; Princ. II 10, 6; Н. Jerem. 12, 5. — С. Matth. 13, 8. 9.

³ Стоическим является определение души как φανταστική καὶ ὁρμητική Princ. II 8, 1, ср. III 1, 2. В С. Matth. 13, 16 (= SVF. III 477) он даже ссылается на ἀκριβοῦντες τὰ τῶν παθῶν — он избегает употребления имени «стоик» в стиле комментария, — которые ограничивают все πάθη καὶ ἀρρωστήματα καὶ νοσήματα τῆς ψυχῆς существами с полностью созревшим разумом и потому не признают их возможности у детей, которым может быть свойственно лишь «нечто аналогичное» страху и т. д. — Действие «бесчисленного множества» различных демонов в частности в Princ. III 2; Н. Jos. 15, 5; 1, 6; С. Joh. 20, 26, 325 ff. (гневливые и т. д. как δαιμονῶντες, ср. Princ. III 2, 2 а. Е.). «Οἱ σοφοὶ πάντων γένος ἀμαρτήματος .. ἀπὸ κριμάτων μοχθηρῶν οἶονται γίνεσθαι, мы христиане из бесовского действия» С. Joh. 20, 40, 378. — «Врачи объясняют эпилепсию физическими причинами, мы же с Евангелием — присутствием нечистого духа» С. Matth. 13, 6. — Христос αὐτολόγος καὶ αὐτοσοφία καὶ αὐτοαλήθεια Ca. Cels. III 41. (согласно этому Евсевий, Dem. ev. IV 2,

Конечно, он одобряет стоическое объяснение стремлений и определенно заявляет, что они возникают в самой душе, в животной природе человека. Однако нравственную опасность они начинают представлять лишь в том случае, если мы позволяем им расти и тем самым даем вход демонам, которые не только в целом соблазняют человека, но и — в качестве особых духов распутства и непотребства, любостяжания и прочих аффектов — только и ждут того, чтобы водвориться внутри нас и оказывать свое действие. Воспрепятствовать им мы можем лишь в том случае, если вместо них примем в свое сердце Христа. Ибо он, как «сам Логос» (αὐτολόγος) есть воплощение всякого познания и всякой добродетели, и там, где он живет, он изгоняет зло и дает силы для нравственного движения по направлению ко гнозису. Ориген представляет себе это обитание логоса внутри человека столь же конкретно, как и вселение в него демонов. Однако столь же мало здесь, как и там, ему видится какой бы то ни было *unio mystica*. Он стремится вести членов общины не в направлении экстаза и мистических переживаний, но по пути ясного постижения и нравственной самодисциплины. Однако даже и теперь его образ мысли отделяет глубокая пропасть от интеллектуализма Стои; и несмотря на то, что он строго придерживается постулата о том, что от нашей свободной воли зависит, примем ли мы в себя Христа или Сатану и сможем ли неуклонно двигаться по избранному пути, — все же в нем гораздо сильнее живет ощущение того, что

1), περιεκτικὴ πασῶν ἀρετῶν ἀρετὴ καὶ περιεκτικὸς παντὸς οὐτινοσοῦν λόγος V 39, ἡ οὐσιώδης ἀρετὴ Sel. Num. 24, 8 (PGr. XII 274), ὁ κατ' ἀλήθειαν λογικὸς κατασκευάζων C. Joh. 1, 37 267, = τὸ ἡγεμονικόν ib. 6. 38, 189, Cat. Joh. p. 497, 20. — Для сторонников «мистики логоса» в недостаточной мере ясно (вопреки *Фёлькеру* 140 и *Лизке* 149), что Ориген рассматривает присутствие Христа и присутствие демонов как абсолютно параллельные явления. Единственное место, которое *Фёлькер* (139) может привести в пользу экстаза, H. Num. 27, 12, было посвящено толкованию имени Фарра, лишь мимоходом обозначающего некоторую промежуточную стадию, а отнюдь не наивысшую точку подъема. Истина достигается молитвой, напряжением сил гегемоникона и подробным изучением Писания, Cat. Matth. fr. 138 (p. 69 ff.).

нам приходится уповать на озарение Логоса и на Божию благодать. Собственные усилия и достижения человека остаются необходимы, однако они «лишь присовокупляются к благодати»¹.

В скончании вещей, согласно Павлу, «Бог будет всем во всем» (1 Кор. 15:28). Тогда и человеческий дух вновь, будучи очищен от всего материального, преисполнится одного лишь Бога; однако же и тогда он, как только подобие Бога, или, скорее, его логоса, останется сущностно отличен от Бога. Он может довольствоваться лишь «уподоблением Богу»². К такому богоподобию ведет прежде всего апатия, которой человеку следует достигать в постепенном подъеме от метриопатии. Тем самым Ориген также выражает солидарность с древним стоическим идеалом, однако осмысляя его иначе. Ибо для христианина апатия есть уже более не правильный настрой, необходимый ему для жизни в этом мире, но — освобождение от всего земного и подъем к более высокой форме бытия. И таким образом вся жизнь христианина обретает свой смысл лишь через отношение к Богу³. Его

¹ Особенно Н. Matth. 4, 3, Н. Lev. 12, 7, С. Joh. 32, 22, 287. — Καθαρείοτης ψυχῆς ἀπάθεια ἐκ χάριτος Θεοῦ προσγινομένης καὶ σπουδῆς τοῦ ἀνθρώπου Sel. Ps. 17, 21 (PGr. XII 609), ср. Princ. III 1, 19; 2, 5; Н. 2, 1 к Ps. 36 (PGr. XII 660); Cat. Joh. p. 493, 19. — Также и Ориген непрестанно призывает к воле человека, Са. Cels. III 69, приводя в пример funambuli, как Сенека в De ira 12, 4, а позднее нередко Августин.

² Ὁμοιωθῆναι θεῷ как «цель большинства философов» Princ. III 6, 1, ср. Григорий Th. 13. 14, однако у Оригена упоминается лишь мимоходом (места у Коха 80²). Против стоического уравнивания ἀρετῆ Бога и человека Са. Cels. VI 48. Правда, гиперболически о нусе С. Joh. 32, 27, 338 ἐν οἷς θεωρεῖ, θεοποιεῖται.

Πᾶς ὁ παιδευόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀπαθὴς γενήσεται ... παιδεία γάρ ἐστι метριопάθεια παθῶν Sel. Ps. 93, 5 (PGr. XII 778, ср. к 49, 17 p. 723). Апатия как μακαριότης, εἰρήνη и т. п. постоянно, отчасти наряду с гнозисом (напр., Sel. Ps. 1, 1, XII p. 530), отчасти как его следствие (напр., к Prov. 27, 9; PGr. XVII col. 241), как благодать Божия Sel. Ps. 17, 21, ἀπὸ τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἀληθινῶν δογμάτων προσγινομένη Ps. 118, 171 (PGr. XII 818). О специфически христианской окраске верно Фелькер S. 152.

³ Summum bonum для христианского философа заключается не в обладании тремя классами благ, но в vita aeterna, С. R m. 3, 1 (PGr. XIV

целью является не совершенство человеческой природы, а блаженство, которое в непосредственной связи с Богом вырастает за человеческие пределы.

Это та духовная сфера, в пределах которой Ориген движется и в своих гомилиях, и (как и у многих иных проповедников) повседневность при этом погружается у него в иллюзорность. Он отнюдь не помышляет о том, чтобы, подобно Клименту, в духе Стои дать практические правила для каждого жизненного положения. Еще того менее ему приходит в голову рекомендовать «природосообразную жизнь». Как мысль о природном законе не мешает ему восхищаться чудесами Божьими, точно так же и физис не может существовать для него как нравственная норма¹. Стоические парадоксы о мудром он упоминает лишь затем, чтобы продемонстрировать превосходство христианина: они никак не влияют на формирование христианского идеала.

Ориген занимался также изучением стоической этики и из словаря некоего Герофила, посвященного стоическому словоупотреблению, делал выписки с определениями и разъяснениями понятий². Также и в иных областях он получал импульсы из мира

503), истинное же благо есть — как у *Эпиктета* — *προαιρετικόν*, точнее, однако, для христианина — *μικτὸ ἐκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως* Sel. Ps. 4, 6 (PGr. XII 565 ff. 571).

¹ Бог не может [творить] ничего *παρά τὴν ἑαυτοῦ φύσιν* (напр., ничего скверного), однако вполне способен [творить] *ὕπὲρ τὴν κοινωτέραν νοούμενην φύσιν* Ca. Cels. V 23. Неподвижность Солнца, согласно Н. Jos. 11, 1, в качестве *divinae virtutis*, не нуждается ни в каком историческом объяснении. Рационалистические рассуждения Comm. ser. Matth. XI 272 ff. — Также и язычники обладают общими понятиями о благе и зле и живут нравственно (Ca. Cels. VIII 52), однако «природный закон» есть закон, начертанный в сердцах людей Богом. Стоические парадоксы С. Joh. 2, 16.

² *ἐκ τῶν Ἡεροφίλου περὶ Στωικῆς ὀνομάτων χρήσεως* в начале комментария к Псалмам PGr. XII 513 определения телоса и Бога. Отсюда, по всей видимости, также определения души, Princ. II 8, 1, голоса, Н. Gen. 3, 2, добродетелей, С. R m.3, 1 (PGr. XIV 502); Н. Jer. 8, 2 (*Григорий* Th. 133 в духе Платона *τὰ ἑαυτῶν πράττειν*), закона, С. R m. 3, 6 (XIV 509) и 6, 8 (583) и в особенности посидониевское определение мудрости Ca.

стоических идей. Однако он уже не живет в нем, подобно Клименту. Этот мир знаком ему из книг и через посредство платоников, но уже не как сила, действующая в настоящей жизни.

Сюда присовокупляется еще следующее. В сравнении с той гениальной естественностью, с которой Климент сплавляет эллинские и христианские идеи, у Оригена заметна осязаемая настороженность. В его проповедях и комментариях, предназначенных для всей общины, он везде и всюду осознанно сохранял дистанцию от язычества, стремясь проповедовать чисто христианское учение. Однако он был не только проповедником, но и ученым теологом, получившим от Климента в наследство идеал научного христианства. В своей школе, в которой он намеревался вырастить небольшой избранный круг юношей в духовников и привести их к гнозису, он по примеру Панэция и Климента давал стóрогое научно-философское образование. И тем самым Ориген обеспечил дальнейшее влияние на Церковь эллинской науки и в особенности стоической мысли.

В большей степени, нежели Ориген, потребность уделять внимание философии¹ в своих сочинениях испытывал также и

Cels. III 72; Princ. II 11, 6, 7; C. Matth. 17, 2 нач. (без αἰτίων H. Jer. 8, 2). Взаимное сопутствие добродетелей (antakoluthie) Comm. ser. Matth. XI p. 146, 4, Καταληπτικὴ φαντασία C. Cels. VIII 53, I 42, против ἀργὸς λόγος Ca. Cels. II 20 (SVF. II 957), εὐλόγος ἐξαγωγή (позволено лишь для того, чтобы избежать отречения от Христа) Ca. Cels. VIII 55. Часто учение об *adiaphora*, напр., Ca. Cels. IV 45 (дочери Лота!); C. Matth. 11, 12. Экипирисис (не природный, но изволенный Богом процесс), напр., Ca. Cels. IV 12, Comm. ser. Matth. XI p. 129, 12. — Относительно τυγχάνοντα, προσηγορίαι, κατηγορήματα (SVF. II 183. 184. 173) Philoc. 14 = C. Gen. 1, 16 (PGr. XII 22, φασὶν οἷς ἐμέλησε τῆς τῶν σημαινόμενων ἐξετάσεως, Герофил?). λόγοι σπερματικοί Ориген использует в целях учения о воскресении (переживший тело λ. σπερματικός образует себе новое тело, ср. Arol. *Памфила* 7, Cels. V 23, как у *Методия*, Res. I 24. 25; зато также аристотелевский εἶδος, ср. *Методий* I 22, 3 и III 3–6), а также учения о сверхъестественном рождении Христа, Ca. Cels. I 37.

¹ Хотя Методий и говорил о греках, что они стремятся не столько к ἀλήθεια, сколько к δόξα, под последней он, тем не менее, подразумевал не «славу» (Bonwetsch), а «кажимость» (Афинагор, Suppl. 7). О

его противник Мефодий, и мы постоянно застаем его манипулирующим таким, например, понятием как «физис». Однако рост растений для него представляет собой уже не материальный процесс, а результат действия творящей мудрости Божией, «которую иные древние называли физисом и пронойей, ибо она все порождает и заботится о всяком росте» (De resurg. II 9, 12). Свободная воля, без которой не может быть никакой нравственности, также и для него является основополагающей догмой. Влияние Стои видно в теодицее, в идеале апатии и особенно в телесном понимании души. Однако ее действие лишь литературно. В живом состязании и идейном обмене христианство находится лишь с платонизмом.

Традицию александрийской школы продолжил Евсевий¹, который в своем обширном двухтомном труде, как и Климент,

свободной воле кроме De lib. arb. Res. II 3, 1, Symp. 8, 16. О теодицее (особенно De vita и Комментарий к книге Иова) приблизительно так же, как и Ориген. Бог блажелателен по отношению к нам, даже если он намеренно избегает нас баловать. — Душа телесна; ἀσώματον γὰρ σῶματι ... οὐκ ἄν ποτε συμπάθοι Res. III 18, 2 (в качестве стоического учения обсуждалось *Александром Афр.* de an. libri mant. p. 117, 10 = SVF. II 792). Также и то, что говорит Мефодий в Res. II 27 о κράσις, тесно связано с проблемой, о которой пишет Александр (относительно οἶον ὑδατι συκραθέντα χωρίζουσι ср. SVF. II p. 153, 18 ff. 33 — Филон! — Александр de mixt. p. 221, 27; 232, 1). ὁμοίωσις θεῷ Мефодий признает как раз в сочинении против Порфирия p. 507, 13 B., ср. Symp. 1, 4. Апатия, переданная Богом человеку (Symp. 8, 16, 221) в качестве жизненной цели через страдания Христа (особенно в конце Symposion), против Порфирия p. 506, 26 и Res. III 23, 4. При рассмотрении четырех основных аффектов рядом с λύπη выступает φρόνος, а на место ἐπιθυμία приходит ὀργή De lepra 5.

¹ *Евсевий*, Pr. ev. I 1, 11: христиане обосновывают свою веру не ἀλόγῳ πίστει καὶ ἀνεξετάστῳ συγκαταθέσει, но δι' ἀποδείξεως ἐναργούς, ср. I 5, 2; Dem. ev. I 1, 15. Согласно Евсевию и Клименту *Феодорит*, Gr. aff. cur. I. Эллинн: Pr. ev. I 5, 10; 2. «Еврейская» изначальная религия: I 9, 13, VII 6; Dem. I 2, 5, IV 9, 10; Theoph. Syr. I 42. — φύσει καὶ αὐτοδιδάκτοις ἐννοίαις, μᾶλλον δὲ θεοδιδάκτοις Pr. ev. II 6, 11, ср. VI 6, 49, X 1, 5; Dem. VIII pr. 7; Triet. 2, 4; 4, 2; 13, 12. — Платон: Pr. ev. XI–XIII, особенно XIII 13,

приводит доказательство того, что христианство не есть слепая вера, но именно как религия откровения есть рационально доказуемое научное мировоззрение. Евсевий ощущал себя эллином, однако оправдывал отход от политеизма мыслью (воскрешающей в памяти Посидония) о том, что подобный отход есть не что иное, как необходимый возврат к чистому богочитанию первоначальных, домоисеевых времен. Будучи более ученым, нежели философом-мыслителем, он, тем не менее, уже потому признавал истинное содержание в философии, что общие для всех людей «естественные» понятия, коим она дает дальнейшее развитие, сами по себе представляют откровение божественного Логоса. Правда, даже у Платона не хватило последовательности и мужества порвать с политеизмом. Однако Евсевий демонстративно дает понять, насколько он, несмотря на это, ценит его, и склонен обращать внимание скорее на общее, нежели на разъединяющее. Время от времени у него можно встретить стоические идеи, и он даже предпочитает ссылаться на стоическое объяснение представлений об отдельных богах, так как может использовать его в своей полемике против политеизма. Однако вера в

66; 14, 3 (Theoph. Syr. II 41); 18, 17 (острее Theoph. Syr. II 24–41). Его вера в Провидение (Зак. X.) Pr. ev. XII 50. Критика Стои Pr. ev. XV 14 ff. Tripertita theologia Pr. ev. IV 1. Логос, ὃν εἰσάγουσιν οἱ Ἑβραίων λόγοι (Pr. ev. XIII 3, 43), придает космосу единство и прочность (Dem. ev. IV 5, особенно § 13 τοὺς τῶν μελλόντων ἔσεσθαι δημιουργικοὺς λόγους ὑφιστάμενος, ср. V 5, 7), посредством своего семени производит все разумное, всякое знание, делая людей λογικοί (Triet. 2, 4; Theoph. Syr. I 43. 44), однако он не = физис или геймармене (Triet. 11, 17), но, будучи Сыном Божиим, он есть посредник между Богом и физисом (Dem. ev. IV 6, 3), который, хотя и πασιῆτωρ, всецело следует божественному номосу и логосу (Pr. ev. VII 10, 6. 7); он отличен от профорикὸς λόγος, Theoph., gr. Fr. 1, ср. Triet. 12, 4; Dem. ev. V 5, 8. Божественная творческая воля (без упоминания логоса) Dem. IV 1, 6; Triet. 12, 2. — Против геймармене Pr. ev. VI 6 (58 εἰρμὸς αἰτιῶν ... ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων φορᾶς καθήκων); Triet. 13, 12 (= Theoph. Syr. II 16), согласно Эномаю, Pr. ev. IV 2, 14 ff. Против материализма Pr. ev. XV 14 ff. (сперва doxai согласно Арию, затем полемика Порфирия, Лонгин и Плотин), Theoph. Syr. II 21. 43, Pr. ev. III 9, 9. — Хрисиппово определение номоса Pr. ev. VII 9, 1.

Провидение и теология Логоса суть для него не стоические учения, а истонное и неотъемлемое достояние человечества. Он решительно и обстоятельно выступает против геймармене и телесного представления о душе и божестве, однако при этом опирается не на собственные мысли, а на предшествующую критику, в частности на неоплатоников. Среди множества авторов, сочинения коих он конспектирует, нет ни одного стоика. Его основное доказательство в пользу истинности христианства состоит в том, что последнее смогло завоевать весь мир. К преодоленным на этом пути силам относится и Стоя.

Природообъяснение Евсевий, так же как и Ориген, считает излишним¹. Однако вскоре и в среде христиан потребность в общем образовании возросла настолько, что Василий решился в проповедях о главах Священного Писания, посвященных сотворению мира, дать своей каппадокийской общине краткий обзор общего естествознания. Как христианин, он настойчиво

¹ Pr. ev. XV 61. 62, со ссылкой на Сократа. — Девять гомилий Василия к Шестодневу PGr. XXIX, дополненные проповедью на тему изречения (Deut. 15, 9) *Πρόσεχε σεαυτῷ* (PGr. XXXI p. 16 ff.), в котором он вновь узнает греческое *γνώθι σαυτόν*, и продолженные его братом Григорием Нисским в его сочинениях П. т. *ἐξαήμερον* и П. *κατασκευῆς ἀνθρώπου* PGr. XLIV. — Н. Нех. 4, 2 (θεοῦ φωνὴ φύσεώς ἐστι 28). При этом именно здесь Василий во всем остальном неотступно следует школьному сочинению, в котором в Метеорологию II 1 Аристотеля были внесены поправки в соответствии с учением Посидония о едином и взаимосвязанном мировом океане (*Гронау*, *Genesisexegese* 87 ff.). Еще более явственной, нежели здесь, связь со школьным преподаванием выглядит у *Григория Нисского*, Нех. 93 ff., который защищает перипатетическое учение о постоянной общей массе влаги посредством *ἀλλ' οἶδα τὸν ἀντιπίπτοντα λόγον* (96) против доводов, которые могли быть выдвинуты с посидониевой точки зрения (ср. в частности объяснение метеоритов посидониевыми воззрениями у *Д. Л.* VII 152 и *Schol. Arat.* 1091, *Гронау* 128). Об этом обычном в школьной практике приведении довода и его последующем опровержении см. *GGA.* 1930, 142. С другой стороны, *Василий*, Н. Нех. 3, 8, выступая против перипатетического учения о вечности мира, опирается на поборников теории *ἐκπирωσиса* в среде Стои.

подчеркивал, что именно «Божье слово сотворило природу», и что именно его веление дало природе тот закон, согласно которому вода течет вниз. Однако то, что говорилось им сверх этого основания, представляло собой результаты эллинской науки, в том виде, в каком они давно уже были изложены в огромном количестве школьных сочинений и пособий. В эмпирическом естествознании, в частности в ботанике и зоологии, Аристотель уже в то время считался учителем всякого знания. В метафизических вопросах авторитетом был Платон с его «Тимеем». Однако естественно, что школьное преподавание использовало и позднейшие исследования, а тем самым оно вобрало в себя значительный элемент стоического мировоззрения. Однако именно он и привлекал к себе христиан. Ибо сколь бы резко они ни продолжали отрицать материализм и геймармене, они в той же мере приветствовали все, что говорили стоики о Провидении¹, лежавшем в основе и их собственного учения. И если даже простой христианин мог остановиться на детской вере в Небесного Отца, успокоив мучительные сомнения, вызываемые несправедливостью происходящего на Земле, надеждой на потустороннее воздаяние, то все же уму теолога настойчиво являлась проблема, уже на протяжении столетий находившаяся в центре философских рассуждений — вопрос о смысле и происхождении зла². И

¹ Неоплатоновскую критику стоического учения о телесности души повторяет *Немесий* 2. — Против астрологии как *Евсевий*, Pг. ev. VI, также *Василий*, Н. Нех. 6, 4 ff.; *Клим.* Res. 16 ff.; *Григорий Нисский*, Καθ' εἰσαγωγὴν, PGr. XLV 145, и с откровенным поворотом также против Стои, тщетно пытающейся спасти ἐφ' ἡμῖν, *Немесий* 35. 37. 44. Критика неоплатоновского учения 38.

² Относительно последующего *Гронау*, Theodizee. Христианскую теодицею in пусе предлагает *Василий* в своей проповеди "Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός (PGr. XXXI 329). Воздаяние в потустороннем особенно *Феодорит*, Pгов. IX. Священная история и забота о каждом отдельном, напр., *Немесий* 42. Необходимость скверного как противоположности благого: *Мефодий*, Lib. arb. 19, 10; *Лактанций*, Inst. div. V 7. VII 5 (*Гронау*, Theodizee 117). Физические немощи: *Василий*, "Ὅτι οὐκ ἔστιν 3. 4, Н. Нех. 2, 5 и др., *Гронау*, там же 35 ff. Ср. *Феодорит*, Pгов. VI. VII (различия между бедным и богатым, господином и слугой в человеческом

в непрекращающейся борьбе против эпикурейского учения о случайности, как и против астрологического фатализма, наибольшую службу все еще могло сослужить оружие, выкованное в Стое. Конечно, для христианина постановка проблемы была несколько иной, так как божественное Провидение он наиболее наглядно усматривал в истории спасения и в заботе Бога об отдельном человеке, и это вело к тому, что в центре внимания христианина в большей степени был план воспитания человека со стороны Бога, нежели подчинение интересам космоса. Равным образом и стоическую теорию о том, что некоторые несовершенства возникли при сотворении мира лишь ненамеренно, в процессе преследования высших целей, теперь охотнее обходили стороной, так как она явным образом вредила представлению о всемогуществе Всевышнего. Однако ключевые идеи Стои сохраняли свое значение и для христиан. Ими было принято даже Хрисиппово логико-метафизическое обоснование зла как необходимой антитезы добра. Они следовали Стое, когда устраняли физические немощи и беды истолкованием, говоря, что они на самом деле совсем не суть «зло», ибо не затрагивают внутреннего человека, либо мыслили их в рамках плана спасения Бога, который как строгий, однако благожелательный воспитатель, желает дать верующим возможность преодоления препятствий и упражнения своей силы, в то же самое время карая преступников и тем самым стремясь одновременно исправить их самих и предостеречь их ближних. В любом случае Бог желает людям лишь блага, даже если мы не всегда способны понимать Его намерения. И точно так же в случае с нравственным злом они были всецело согласны со Стоей в том, что причина зла кроется единственно

сообществе неизбежны); *Немесий* 44 р. 352 (учение о благах как у Антиоха). Намерения Бога знать невозможно: *Гронау* 57. Моральное зло и αὐτεξούσιον: *Василий*. "Ὅτι οὐκ ἔστιν 6; *Григорий Нисский*, Orif. 4. 16, Gr. Katech. 31, de an. et res. col. 80 ff. *Клим*. Rec. VIII 51 ff. IX 4. *Немесий* 41, *Симеон* р. 340 D π. Αἰτία ἐλομένη, ὁ δὲ θεὸς ἀναίτιος *Евсевий*, Pr. ev. VI 6, 49, ср. *Немесий* 38 р. 306; *Григ. Нисск.*, Gr. Kathech. 5 а. Ε. Διαστροφὴ сходно с SVF. III 228 *Григорий*, Hom. in C. C. 2 и Hom. in Eccl. 8 (PGr. XLIV col. 804 и 736). — Pronoia как βούλησις θεοῦ *Немесий* 43.

в человеке, злоупотребившем данной ему Богом в качестве высшего блага и необходимо связанной с природой разумного существа свободой воли для того, чтобы отвратиться от Бога и последовать соблазнам чувственности и вредным влияниям окружающего мира. Здесь Святое Писание своей верой в сатану поставило перед христианами особые проблемы. Однако столь же решительно, как они отвергали дуалистическое выведение зла из некоего независимого от Бога принципа, они неуклонно придерживались вместе со Стоей и Платоном того постулата, что сам Бог не несет ответственности за злоупотребление его дарами. «Вину несет избирающий. На Боге нет вины».

С теодицеей было неразрывно связано доказательство Провидения из строения естественного мира. Телеологическое природообъяснение с самого начала было шедевром стоического учения, получило затем благодаря сочинению Панэция о Пронойе и исследованию Посидония каноническую форму и с этого времени, в ходе передачи в школьной традиции, непрерывно развивалось и совершенствовалось в отдельных деталях¹. Однако его действие распространилось далеко за рамки собственной школы и сделалось сокровищницей для всякого защитника веры в Провидение. Поэтому в четвертом столетии построенная на стоическом фундаменте телеология принадлежала к настольному чтению всякого христианского теолога. Сам Евсевий вплеl в свою *Теофанию* хвалебную песнь господству человека, которому «природа» подчинила все в мире, снабдив его логосом, дающим ему способность вести духовную жизнь, создавать культуру и использовать в своих целях даже далеко его превосходящих в телесном отношении животных². То, что он при этом говорит в

¹ Старая школьная схема *mundum a dis administrari, consulere eos rebus humanis* (Cicero, N. D. II 3,) еще у *Феодорита*, Prov. I–V, VI–IX. Также, напр., *Немесий* 42.

² Евсевий вставляет в Theoph. Syr. I 44–66 (ср. *Феодорит*, Prov. V) хвалебную песнь совершенству человеческого логоса, несмотря на то, что это довольно плохо согласуется с его собственным намерением показать необходимость искупления (I 78, ср., напротив, особенно 63. 65–67). Здесь он даже не подверг изменениям тот момент, что

именно природа вложила власть в человеческие руки (р. 63, 6 Gr.), и это при том, что в остальном он серьезнейшим образом переработал свой языческий источник в христианском духе. Сам источник уже отражал в себе то долгое развитие, которое телеологическому объяснению пришлось проделать внутри стоической школы. Панэцианское происхождение особенно очевидно в § 48 ff., где, совершенно так же как у Цицерона, N. D. II 150 ff и Off. II 12 ff., выводятся различные *technai* человека (напр., в 53 даже судопроизводство как в Off. 15; в 56. 57 человек представлен как существо, поддерживающее природу и подражающее ей, как в N. D. 152). Однако в 47 воззрение Панэция о том, что человеческие чувства в качестве органов логоса превосходят чувства животных (N. D. II cap. 58), вытеснено учением Эпикура, который допускал физическое отставание человека от животных, дабы тем явственнее подчеркнуть, что последний, тем не менее, благодаря своему логосу заставляет служить себе самых сильных и быстрых животных. Христианская мысль (Григорий, Orif. 7; Климент Res. IX 6; Василий, Н. Нех. 6, 1; Августин, С. D. VIII 15 и др.), по всей видимости, восходящая к Посидонию, о том, что именно *χρεία* побуждает человеческий логос к полному развитию его силы, лишь едва заметно прослеживается в 49 ff. Зато мы обнаруживаем Посидониеву мантику сновидений (65), и о нем же заставляет вспомнить то, что Евсевий в 60–62 говорит о творческой силе человека, который соревнуется в ней с самим Богом, и которая выражается в историографии, изобразительном искусстве и в изготовлении предметов сферической формы (ср. Филон de ebrietate 89 ff. и об изобразительном искусстве вообще Швейццер, Neue Heidelberger Jahrb cher 1925, S. 107 ff., далее Порфирий у Евсевия, Pr. ev. XI 28, 15 и др.).

Той же традиции, кроме Василия и Григория (в названных произведениях) следуют Дионисий, П. φύσεως у Евсевия, Pr. ev. XIV 23–27 («Эпитома» согласно 26, 6. 9); Феодорит, Prov. I–V и особенно Гомилии III 32–66 и Recognitionen VIII 21–34 у Климента. Эта традиция знакома и Немесию, однако он лишь кратко указывает на эти известные ему вещи (о строении тела: ἅτινα τοῖς φιλοπόνοις ἔξεστιν ἐκ διαφόρων συγγραμμάτων ἀναλέγεσθαι 42 р. 336, ср., напр., cap. 14). Римлянин Арнобий, враг всякого антропоцентризма, искажает эту телеологию до карикатуры. Напротив, ей, кроме Лактанция, Orif. dei, и Халкидия, следуют также Амвросий, который дополняет свою переработку Шестоднева Василия своим собственным наблюдением о строении

частности, не только в своей идее, но и в словесных выражениях, настолько точно совпадает с мыслями Цицерона, которые он, опираясь на Панэция, высказывает в Off. II 12–15 и Nat. Deor. II 147–153, что относительно стоического происхождения здесь не может быть никакого сомнения. Еще до него ученик Оригена Дионисий, который в Александрии стал руководителем школы и епископом, написал сочинение о природе, в котором с помощью этой же телеологии опровергал Эпикура; и если он при этом из всего богатого материала о «всеведущей пронойе», коим располагал, дал лишь одну эпитому, то Василий, его брат Григорий Нисский и множество других христиан представили этот материал с тем большей подробностью¹ (притом, как вновь демонстри-

человеческого тела (Exat. VI 54–74), и *Августин*, С. D. XXII 24. Об этом позднее. Подобным образом еще некоторые герметики.

Этот материал впервые был взят в разработку в «Genesisexegese» Гронау, чья книга сохраняет свою ценность даже при том, что ее главный тезис (использование Комментария к «Тимею» Посидония) давно утратил актуальность (в ту пору вообще было принято слишком многое возводить к Посидонию).

¹ Общая композиция явственна, напр., у *Климента*, Hom. III 32–36 и *Феодорита*, Prov. I–V, а также у *Дионисия* (Евсев., Pr. ev. XIV 26) и (в рамках проповеди последовательность обратная) у *Василия*, Пр. σεαυτῷ 6–8. Относительно частностей и параллелей с Цицероном я отсылаю к Гронау и *Клименту Гентце*, 76 ff. Упомянуть следует лишь *Василия*, Нех. 1, 10 (согласно некоторым physikoi, ἡ ἐπὶ τὸ μέσον φορὰ αἰτία ἐστὶ τοῦ τῆν γῆν ἀκίνητον μένειν) и *Григория Нисского*, Opif. 8–10 (человеческое тело как орган логоса). По физиологическим вопросам консультациями телеологических медиков пользовались еще стоики; отчасти непосредственно привлекали их также христианские епископы, многие из которых сами проявляли живой интерес к медицинским вопросам. Так, напр., в особенности Немесий многое позаимствовал из *Галена* (Егер, Nemesios 13 ff.; *Скард*, Symbol. Osl. XVII. XIX. XXII). На них, однако, ссылается, как Дионисий у *Евсевия*, Pr. ev. XIV 26, 9, так и Григорий Нисский в своих рассуждениях о целесообразности строения человеческого тела, Opif. 30 (параллели к этому у *Климента*, Rec. VIII 30 ff.; *Лактанций*, Opif. dei XI; *Василий*, Пр. σεαυτῷ 8; *Феодорит*, Prov. III; *Гронау*, Genesisexegese 157 ff. и

рует сходство с Цицероном, в точности следуя не только отдельным мыслям, но и архитектуре стоического изложения в целом). Также и они изображают противоположность и одновременную гармонию элементов; обращают внимание на структуру мироздания, свидетельствующую о едином замысле творения; говорят о движении частей в направлении центра, благодаря которому Земля занимает постоянное место внутри этого мироздания; о закономерности и упорядоченности небесных явлений и всех природных событий; о целесообразном строении растений и животных, обеспечивающем сохранение не только отдельного существа, но и целого вида; и они заканчивают гимном человеку, где совершенно в духе Панэция говорится о том, что уже само человеческое тело есть образование, отличное от животного; что все его признаки: прямохождение, а также руки и органы речи — предназначены служить органом логоса; и что этот логос делает человека способным к жизни по духу и (в силу свободы его воли) в согласии с нравственным законом, в то же самое время помогая ему обрести господство над миром.

Связь со старыми школьными спорами обнаруживается, когда Климентовы «Recognitionen» со стоической точки зрения оспаривают учение Стратона, согласно которому целесообразность вещей объясняется также и без предположения о разумно творящей природе¹. В этом сочинении в основе лежит также еще

206 ff.). — Созидание культуры и господство над миром кроме *Евсевия*, Theoph. I 48 ff. и Triet. 6, 7, b., также *Василий*, Пр. σεαυτῷ б и др. Доказательство бытия Бога из целесообразности строения мира как твердый исходный пункт, напр., у *Григория Нисского*, Gr. Katech., PGr. XLV col. 12 и *Немесия* 42 р. 334.

Стоическое определение языка у *Василия*, Н. Нех. 3, 2, дня (= ὁ ὑπὸ τοῦ ἡλίου πεφωτισμένος ἄνθρωπος, в стоическом духе согласно SVF. II 693 ff.) 6, 8. Взаимное сопутствие добродетелей у *Григория Нисского*, Gr. Katech. 20. Polemika против стоических попыток *Григория*, Orif. 12, опираясь на медиков, представить сердце как средоточие гегемоникона.

¹ Rec. VIII 20. 24. 28. 34. «Как только мы начинаем мыслить природу как наделенную разумом, мы с тем же успехом можем назвать ее Богом» (20, как *Лактанций*, Inst. div. II 8, 21). Ср. *Григорий Нисский* de an. et

Посидониево¹ разделение природных явлений на небесные, атмосферные и земные, да и в целом мы, несмотря на возросший уровень образованности, еще раз имеем возможность ощутить, в сколь значительной мере универсальные исследования Посидония были плодотворны для *communis opinio*. Его воззрения относительно величины Солнца и Луны; о влиянии, которое оказывает близко расположенная к Земле Луна на приливы и отливы и на рост живых существ на Земле; его объяснение атмосферных явлений и естественных погодных знамений; его разделение земных зон по направлению тени и еще многие из добытых им знаний были, по меньшей мере, внешне, знакомы образованному христианину, — пусть даже ему, исходя из своей веры, приходилось отвергать те или иные стоические постулаты (такие как теорию о постепенном усилении и преобладании огненной стихии, ведущем к *экипирисису*), точно так же как перипататик должен был отвергать их исходя из своей формы мышления.

res. 33 ff. — В Rec. VIII 22 сперва следует *quae de excelsorum* (= μετέωρα) *disciplinis traduntur a Graecis*, в 23 — *sublimia*, а в 24. 25 — *terrena*.

¹ Посидоний: смешение элементов (вода в теле Земли, искры в камне и т. д.) *Василий*, Н. Нех. 1, 7. Воздух как жизненный элемент, так же как у *Цицерона*, N. D. II 83 *Григорий Нисский*, Нех 88 (против преобладания огня там же 93 ff.). Величину Солнца в духе Посидония наглядно иллюстрирует (при этом οὐ πηχυαῖος) *Василий* Н. Нех. 6, 9. Объем 180.000 стадий там же 9, 1, ср. *Григорий Нисский*, Нех. р. 93 (ссылка на οἱ τὰ μετέωρα πεφίλοσοφῆκότες). Удаление от Земли и движение телеологически оценивает *Григорий*, Нех. р. 117; *Василий*, Н. Нех. 3, 7 (*Гронау*, *Genesisexegese* 139). Влияние Луны: *Василий*, Н. Нех. 6, 10 ff.; *Климент* Rec. VIII 46 (согласно вульгарному воззрению, освещена лишь Солнцем, *Григорий Нисский*, de an. et resurr. 32; *Василий*, Н. Нех. 6, 3, ср., однако, *Григорий*, Нех. 117). Физическое объяснение дождя, грома, ἄλωες, ῥάβδοι, метеорологических знаков *Василий*, Н. Нех. 3, 4; 6, 4 (*Гронау* 24 ff. 74 ff.). Ἑτερόσκειοι и т. д. *Василий*, Н. Нех. 6, 8. Гармония чувственного мира (перенесена Григорием на νοητά — αἰσθητά) из противоположного (ὁ τῆς συμπνοίας εἰρμός) *Григорий Нисский*, Gr. Katech., PGr. XLV 6. Как «ясное» око Солнца, точно так же и человеческая душа способна распознать родственное ей, т. е. божество — *Григорий* там же 5; *Гронау*, *Theodizee* 25 ff.

Известно было и учение об ойкейосисе, побуждающем всякое живое существо к сохранению и развитию собственной природы, человека же — к раскрытию своего логоса в духовно-нравственной жизни¹, и известно не только в своей общей стоической форме, но и в том особом облике, который придал ему, исходя из своего интереса к биологии, Посидоний. И его разделение индивидуального человеческого ума и животного родового инстинкта, так же как и его теорию о постепенном прохождении ступеней бытия мы можем обнаружить у Немесия в его сочинении о природе человека, где епископ собрал довольно многое из древнего эллинского идейного наследия. Правда, естественным образом, свои познания ему приходится заимствовать чаще всего из вторичных источников, таких как Гален, и из учебных пособий. Даже мысль Посидония о том, что духи для взаимопонимания не нуждаются в чувственных органах, неоднократно появляется у Василия²; о Посидонии напоминает нам, несмотря на объединение с библейским повествованием о сотворении мира, также и то, что хорошо философски образованный брат Василия Григорий Нисский говорит в своем сочинении «Душа и воскресение» о судьбе и предназначении человеческой души. Бог, как он говорит, создал душу по своему подобию как чистый дух и лишь после грехопадения снабдил ее низшими анимальными силами, дабы она была связующим звеном

¹ *Василий*, Пр. σεαυτῷ 2, Н. Нех. 7, 5 и особенно 9, 3. 4 (напр., τὰ κέρата τῷ μόσχῳ, καὶ οἶδε ποῦ τὰ ὄπλα αὐτῷ ἐμφυῖσται, к чему приводит квазисиллогистика собаки на распутье). О *Немесии* р. 40 ff. и 121 ff. *Hermes* LXXVI 1 ff. В целях опровержения стоических доказательств телесности души *Немесий* в сар. 2 ссылается на платоников (р. 73, ранее упоминаемых как Аммоний и Нумений), ср. *Тертуллиан* de an. 6. Из этой школьной традиции также и данные о психологии Зенона и Панэция сар. 15. Против понимания души как красиса телесных элементов сар. 2 р. 87 ff.

² *Василий*, Н. Нех. 3, 2, Пр. σεαυτῷ 1. — *Григорий Нисский*, de an. et res. PGr. XLVI col. 48 ff. 96 ff. 148 ff., Opif 14. 16 ff., особенно 18, Gr. Katch. 8, de mortuis XLVI col. 505 ff., особенно 512. 521 524 f., de virg 12. *Пс.-Григорий* in verba Faciamus hominem PGr. XLIV 264. В частности представление Григория колеблется в зависимости от истолкования Быт 1:27 и 3:21.

между нематериальным и чувственным миром. Таким образом получается, что душа в своем земном соединении с телом развивает и аффективную способность, включающую в себя *thymos* и *erithymetikon*, и может быть освобождена от этих страстей, дабы вновь обрести свою первоначальную природу, лишь в результате процесса очищения после смерти. Однако здесь нам следует воздержаться от предположения о зависимости. Ибо с подобными же представлениями мы встречаемся в эту эпоху и в других местах, и они могут возникать под влиянием платонизма и неопифагорейства, а также религии Солнца. Сам Григорий говорит о «многократно обсуждавшейся проблеме»¹, а платоновское влияние мы ощущаем у него не только в его нематериальном понимании души, но и в его взгляде на аффекты. Вера в то, что последние возникают как результат действия злых духов², распространенная особенно в среде монахов, чья распаленная в постоянном уединении

¹ PGr. XLVI col. 49, ср. *Григорий Наз.*, Carm. I 2, 10, 59 ff.: σοφὸν τ' ἀκούω.

² Наиболее резко у *Руфина*, Hist. monach. 7. 29. Напротив, церковная реакция у *Геннадия de eccl. dogm.* 83: *Daemonas per ἐνέργειαν non credimus substantialiter illabi animae, sed applicatione et oppressione uniri.* Также в сочинениях *Климента*: Rec. II 71 *amant isti spiritus immundi inhaerere corporibus hominum, ut ipsorum ministerio cupiditates suas expleant*, ср. V 33, Hom. IX 10, далее Rec. IV 18 *suggerunt aliis occasione corporeae necessitatis delicias sequi, aliorum iracundiam excusant per abundantiam fellis, aliorum insaniam nigri fellis vehementia colorant etc.* (ср. Hom. IX 12), где античному учению о влиянии телесного красиса на аффекты приходится выступать в качестве объяснения того, что люди под влиянием демонов обманывают сами себя. Учение о действии κράσις на γνώμη отчетливо в Hom. XX (особенно 5) и уже в XIX (особенно 20). Аскеза и молитва против духов Hom. IX 10 ff. τὰ παθοποιὰ πνεύματα Hom. IX 21. Против этого влияние психологической концепции греков Hom. XIX 21 ff. Последняя, естественно, всецело господствует в сочинениях об отдельных аффектах, которые, опираясь на более ранние образцы, дали миру *Василий* (см. его проповедь о гневе) и *Григорий Назианзин* (см. его стихотворение на ту же тему, С. I 2, 25). Экзорцизм, которым заканчивает *Григорий* (v. 525 ff.), имеет целью лишь риторически наглядно представить аналогию с δαιμονώντες.

фантазия приводила подчас к довольно диким представлениям, чаще всего, однако, смягчалась тем, что демоны изображались не вселяющимися в человека субстанциально, а лишь оказывающими на него воздействие извне. Григорий, как и большинство философски образованных христиан, видит в аффектах чисто психические процессы, имеющие своим источником анимальную природу человека. Концепция же их сущности определяется уже более не стоическим учением, а платоновской психологией¹, которая в эту эпоху, несмотря на наличие христианских оговорок, обрела характер догмы; и если еще Немесий, как и современные ему грамматик, использует старое руководство, в духе Посидония стремящееся соединить стоические определения аффектов с платоновским тройственным делением души, то Григорий развивает теорию, которая уже без оглядки на Стою выводит аффекты исключительно из тюмоса и эпитиметикона.

Поскольку аффекты принадлежат природе душевно-телесного организма, для Григория², так же как и для Платона,

¹ Платоновская психология как христианская догма, напр., у *Феодорита*, Gr. aff. cur. V 76 ff., ср. *Григорий Нисский*, de an et res. 49. — *Немесий* 17–21, Пос. 604 ff. (также о грамматиках; ср. также *Халкидия* 195). 'Нδονή и λύπη *Григорий* в an et res. 56 выводит из θυμός и ἐπιθυμητικόν. Интеллектуалистская концепция аффектов отсутствует у каппадокийцев; даже четверичное число основных аффектов встречается крайне редко (напр., у *Григория Назианзина*, С. I 2, 33, 85, однако с θάρσος вместо ἐπιθυμία, как у перипатетиков), зато, напротив, весьма часто можно видеть совершенно не систематические перечисления, где встречается θυμός. Часто встречаются указания на психофизические связи, в частности на аристотелевское определение гнева как ζῆσις τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος (de an. 403 a 30), напр., *Немесий* 21; *Григорий Назианзин*, С. I 2, 25, 35 ff. *Григорий Нисский*, Opif. hom. 12 col. 160.

² *Григорий* de an. et res. 57 ff., ср. Opif. 18, Epist. canon. PGr. XLV 224; *Феодорит*, Gr. aff. cur. V 76 ff., Prov. VI, а также *Климент*, Hom. XIX 21 ff. и (в отношении гнева) *Василий*, Adv. iratos p. 88 f. и *Григорий Назианзин* I 2, 25, 354 ff. Против этого относительного оправдания аффектов *Симеон Месопотамский* S. 227 D гр. — Против апатии в случае смерти близких *Василий* в Iulittam 4 и De grat. act. 5 (указание на Иисуса!), *Григорий Назианзин* ep. 165 и др.

отсюда следует, что в продолжение земной жизни они не могут быть искоренены, однако под водительством духа могут служить последнему (как о том свидетельствует и Священное Писание) в качестве ценных помощников в его религиозно-нравственных задачах¹. Точно такого же мнения придерживались и другие христиане; и, в частности, когда речь шла о смерти, они часто — опираясь на античную утешительную литературу — говорили, что христианину подобает не бесчувствие при виде страдания, но соблюдение меры в болезновании: ибо ведь и Христос проливал слезы возле могилы Лазаря. Это с необходимостью вело к метриопатии, которую платоники со времен Крантора отстаивали как идеальный душевный настрой. Однако с этим направлением пересекалась иная тенденция. Своим происхождением она была обязана отнюдь не влиянию Стои (несмотря на то, что последняя в то время при содействии популярной философии начинала оказывать все более усиливающееся воздействие на христианскую проповедь; и несмотря на то, что Эпиктет как нравственный образец занял место рядом с Иовом, а написанное им руководство путем незначительных изменений было переработано в практическое христианское учение). Решающее значение здесь

¹ Ср. проповеди Василия (и стихотворения Григория Назианзина) о гневе, зависти, богатстве и т. д. и его утешительные речи (Ztschr. f. wiss. Theol. XLVIII 82), а также увещательную речь к юношеству (о ней *Бюттнер* в его Diss., München 1908). *Диркинг* (Dirking), S. Basilii de divitiis et paupertate sententiae etc., Münster 1911. Об Астерии Амасийском *Бретц* (Bretz), Texte und Unterss. XL 1, 58 ff. — Эпиктет: издание Шенкля S. XIX. XX. Цитируемая Василием ер. 151, ср. *Феодорит*, Gr. aff. cur. VI 73. Эпиктетово разделение ἐφ' ἡμῖν и οὐκ ἐφ' ἡμῖν, напр., у *Нила* в de paup. voluntaria PGr. LXXIX 55. 56. Как Юлиан, так и его христианские противники охотно читали Марка Аврелия. Во всяком случае, Григорий Назианзин в своих стихах не только по существу (особенно часто о бренности всего земного и Гераклитовом потоке, коим охвачены все вещи), но также и в стилистическом плане (афористичность; бессознательное перечисление и противопоставление понятий) весьма напоминает самонаблюдения цезаря. Даже сравнение с попыткой поймать летящего мимо воробья (*М. Аврелий* VI 15) вновь встречается у *Григория*, Or. VII 19.

имела скорее склонность к уходу от мира, получившая поразительно быстрое распространение в уставшем от борьбы человеческом роде. Даже те, кто не бежал в одиночество пустыни, находили христианский идеал в жизни, где дух «закрывает очи для мира» (μύει τοὺς ὀφθαλμούς), чтобы, как мистики, всецело посвятить себя жизни с Богом, погружаясь в его тайны¹.

Формулу же для такого освобождения от мира дала апатия, которая тем самым обрела для христиан новое значение и, в частности, у монахов заняла центральное место в их этике². Как во дни Сенеки, неустанное стремление к ней сделалось содержанием жизни, с той лишь разницей, что теперь к строгой самопроверке и самовоспитанию добавилась аскеза. Значение подчиненного твердым правилам нравственного упражнения, правда, весьма высоко ценила еще Стоя; и сам Сенека, точно так же как и Эпиктет, даже

¹ Напр., Григорий Назианзин, Ор. 20 нач. и Carm. II 2, 1, 47 ff., как Плотин I 6, 8.

² Ежевечерней проверки совести требует Василий в конце S. asc. I (PGr. XXXI 323). Апатия как цель монашеского жития постоянно у Василия (напр., Sermo asc. I), у обоих Григориев, Руфина и особенно у Евагрия (ср. ядовитое письмо Иеронима 133), Нила (методическое самовоспитание в de praestantia monachorum, особенно 6, 13), у «Макария» и Иоанна Ликонопольского, написавшего особый Диалог о душе и аффектах человека (ed. Dederling, Uppsala 1936, ср. VII ff.). Οἱ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπάθειαν κτησάμενοι Евагрий, Car. pract. 34, PGr XL col. 1232, ср. 22 col. 1228, далее 2 и 36 и sent. 5, 39; 7, 3 (335. 427 Frankenberg). Ὁ μὲν θεωρητικός (= монах согласно сар. 41 p. 328) ἀπαθὴς ἔσται παντάπασιν ..., ὁ δὲ σπουδαῖος μετριοπαθὴς Немесий 19. Ὁ ἀπαθὴς терминологически как почетный титул монаха, напр., у Палладия, Hist. Laus. II p. 34, 10; 117, 2 B (PGr. XXXIV 1058). Ср. Цёклер (Zckler), Askese und M nch tum, 1897, и наконец, (с литературой) Стратманн-Кезелинг, Askese im Reall. f. Antike u. Christentum S. 678 a. Восемь пороков (сперва можно указать у Ефрема) γαστριμαργία, порνεΐα, φιλαργυρία, ὀργή, λύπη, ἀκηδία, κενοδοξία ὑπερηφανία, возможно, формально испытывают влияние со стороны четырех аффектов, однако по существу (вопреки Штельценбергеру S. 379 ff., который, вводя в заблуждение, говорит о «дважды четырех рядах пороков Стои») развиты вполне самостоятельно (также и в качестве octo spiritus malitiae!).

рекомендовали сделать себе привычку время от времени проводить несколько дней в посте или в воздержании от вина. Однако у них аскеза оставалась исключительно нравственным средством воспитания, и ее целью было укрепить логос и обеспечить ему господство над стремлениями. Напротив, у христиан со времен Павла (не Иисуса) мы наблюдаем «аскетические» наклонности чисто религиозного рода, постепенно распространяющиеся прежде всего в кругах сектантов (Климент чувствовал себя обязанным заявить против них свой протест) — однако и не в них одних — и достигающие своего апогея в четвертом столетии. Здесь аскеза из простого средства превратилась в самоцель, а с мыслью о самовоспитании и желанием сосредоточения на жизни, посвященной Богу, связывались более или менее явная дуалистическая тенденция умерщвления плоти как почвы, на которой произрастают поползновения ко злу, и желание уйти от всех искушений мира, однако прежде всего вера в возможность посредством добровольного отказа от семьи, обладания и наслаждения жизнью достичь более высокой ступени богоугодной жизни. В монастыре личное устремление могло получить поддержку со стороны сообщества единомышленников и бдительного и строгого наставничества вышестоящих. От нравственного «упражнения» Стои эта религиозная аскеза была целиком и полностью отлична как по своим мотивам, так и в своей практике, однако имела с ней тот общий момент, что стремилась предостеречь человека от всех чувственных соблазнов. Таким образом она также могла поставить апатию в качестве своей последней цели. По примеру Филона уже Климент и Ориген стали рассматривать ее как более высокую ступень христианского совершенства после метриопатии. Теперь оба эти понятия превратились в символы двух различных христианских форм жизни. Евагрий называет монахов «людьми, достигшими апатии», и ее же имеет в виду Немесий, говоря, что ведущий созерцательную жизнь совершенно свободен от аффектов (*ἀπαθής*), тогда как нравственный человек, ведущий жизнь практическую (*ὁ σπουδαῖος*), должен упражняться во власти над аффектами в метриопатии.

Апатия с тех пор оставалась девизом и терминологически употребительным почетным титулом монашества — даже тогда,

когда оно заменило стоическое учение о четырех основных аффектах развитой на основе собственных опытов и переживаний системой восьми главных грехов. Апатия давала возможность различного истолкования¹. Тот, кто понимал ее чисто внешне: как презрение к миру и независимость от человеческого суждения, — мог даже соревноваться в бесстыдстве с переживавшим как раз в этот момент второе рождение кинизмом. Для Евагрия она была равнозначна нравственному совершенству человека, являлась матерью любви, которая в соединении с истинным познанием дает ему право войти в Царствие Небесное. Однако свой наиболее прекрасный цветок она явила в утонченной мистике мессалийца Симеона Месопотамского, за которым мы, в соответствии с новейшими исследованиями, должны признать авторство так называемых «Гомилий Макария». Здесь апатия есть неперемное условие для обручения души с небесным женихом, в результате которого она становится сущностно едина с Богом.

Тем самым получает свое завершение наметившаяся еще у Оригена трансформация стоического идеала апатии, которую этот идеал претерпевает на христианской почве². Апатия представляет собой уже не самоутверждение логоса, обеспечивающее человеку независимость и душевное спокойствие в мире, дающее ему возможность выполнить его нравственную задачу; теперь апатия — это происшедшее с Божьей помощью освобождение от уз мира, открывающее путь в направлении более высокой жизненной формы и дарующее мир с Богом, который превыше всякого разума.

¹ Сарапион у *Палладия*, Hist. Laus. 37 (*Рейтценштейн*, Hist. monach. und Hist. Laus. 1916, S. 68). *Шпротманн*, Die arabische Makariostadition, Diss. theol., G ttingen 1934, S. 23 ff., и *Дёрриес*, Symeon von Mesopotamien, Texte und Unterss. LV 1, 1941. Ср. особенно большое письмо PGr. XXXIV col. 409. 417, Hom. 18, 10, далее у *Дёрриеса* S. 146. 155. 172 и в частности полемическое письмо 227–229. Необходимость благодати Божией 204. 351. 362.

² Свободная обработка «Энхейридиона» предназначена в особенности для будущих монахов. *Хризостом*, Adv. oppugn. vitae monach. II (PGr. XLVII). Стоическому тезису "Οτι τὸν αὐτὸν μὴ ἀδικοῦντα οὐδεὶς παραβλάψαι δύναται Хризостом посвятил особую проповедь, PGr. LII 459.

Древний философский идеал, тем не менее, не предан забвению. Именно монашескими кругами был принят на вооружение в качестве воспитательного средства Эпиктетов «Энхиридион», а Иоанн Златоуст украшает образ совершенного монаха, который он противопоставляет языческим критикам (так же, как Климент украшает образ идеального христианина), парадоксальными чертами стоического мудреца.

«Отец Небесный свободен от аффектов; свободен от них также и истинный монах»¹ — утверждает Василий в «Constitutiones asceticae» (18, 4). Представления о человеческом совершенстве и о сущности Бога взаимно друг друга обуславливают. Спорные догматические вопросы, волновавшие умы в четвертом столетии, были совершенно чужды эллинскому образу мысли. И тем не менее, воздействие самого этого образа мысли было настолько сильным, что по меньшей мере в одном пункте все противоборствующие стороны были едины. Еще в третьем столетии стремление к строгому монотеизму привело христиан к тому, чтобы при употреблении стоической категории относительного состояния (πρός τι πῶς ἔχον) выдвинуть учение о том, что во Христе явился сам Отец и по отношению к людям сделался доступным страданию. Однако этот «патрипассионизм»² со всех сторон был встречен в штыки, и с тех пор твердой догмой признавалось, что

¹ Перед ἀπλοῦστεροι Григорий Назианзин спокойно говорит о гневе Божиим, однако иначе, нежели теолог Carm. I 2, 25, 371 ff. Vom Zorne Gottes 108. Юлиан со своими нападка на аффекты Яхве очевидным образом ломился в открытую дверь и был удостоен опровержения лишь Кириллом (там же, 116). Атетеза дающих повод к соблазну мест в В. 3. в Климентовых Гомилиях, без всякого сомнения, восходит к тому времени, для которого борьба против Маркиона была еще актуальной.

² Патрипассионизм и Стоя: Хагеманн, Die r mische Kirche usw. 345 ff.; Гарнак, Dogmengeschichte I 737¹; Vom Zorne Gottes 58. Относительно Praxeas у Тертуллиана adv. Pr. 7, согласно которому логос есть лишь sonus oris, aer offensus intelligibilis auditu, ср. определение φωνή у Диогена Вавилонского, fr. 17. — Относительно πάθη в христологических дебатах см. Vom Zorne Gottes S. 66 ff., об Арии S. 69, о Евстафии S. 76.

нематериальное божество чуждо страданию в какой бы то ни было форме. Именно в этом пункте разделились мнения в христологии. Арий в аффектах (присутствие которых, по свидетельству Евангелий, демонстрировал сам Христос и которые следовало не относить на счет принятой логосом «плоти», но приписывать ему самому и его личности в целом) усматривал решающее доказательство того, что этот логос был всего лишь подобосущен Отцу. Напротив, сторонники равносущности делали ставку на доказательство того, что аффекты, которые они также признавали за Иисусом, принадлежали лишь человеческой половине существа Спасителя. Тем самым, конечно, возникали все трудные вопросы о сущности Христа и его двух природах. Однако при этом даже для противников Ария безусловной предпосылкой оставалось то, что божественная пневма во Христе как таковая существует и пребывает ἀπαθές; и, в отличие от Ария, единомышленник Афанасия Евстафий и каппадокийцы продвигали воззрение, что в состав человека, с которым объединился божественный логос, входит и человеческая душа, и что именно ей, а никак не логосу, следует приписывать аффекты.

Таким образом, постулат об ἀπαθές τὸ θεῖον («страдание в какой бы то ни было форме исключено для божества») оставался непреложным фундаментом учения о Боге, представляя собой наследие эллинского духа, нашедшее свою убедительную формулировку благодаря Стое.

Того, что во Христе явился божественный логос, не оспаривал и Арий¹. Однако с тем большей решительностью со своей

¹ Арий у Афанасия, Adv. Ar. I 5. 6. Гипостазированная Θέλημα (наряду с Βουλή и Νοῦς) Бога см Hermet. XIII 2. 19. 20 (ср. Анулей, Asclep. III 20. 26; Бенц, Victorinus 310 ff.); точно так же у Василида согласно Клименту, Str. IV 86, 1. Птолемей: Иринеи I 12, 1, Инполит VI 38, 5 (Тертуллиан, Adv. Val. 33 Voluntas). NGA. 1943, S. 74. Арий у Афанасия I. 6 (θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι τότε δὴ πεποίηκεν ἓνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν Λόγον κтл.). Сам Афанасий Adv. Ar. III 63–66 (τὰ μὲν γενητὰ ... βουλήσει γέγονεν, ὁ δὲ υἱὸς οὐ θελήματος ἐστὶ δημιουργημα ἐπιγεγονὸς καθάπερ ἡ κτίσις). При этом он упрекает монотеизм Ария в том, что тот следует четырехголовому гнозису Валентина, разделяя логос и вводя τὴν

строго монотеистической точки зрения он заявлял, что этот логос отличен от Отца и не есть «истинный Бог». Из стоического разделения логоса на ἐνδιάθετος и профорικός он поэтому развил учение о том, что следует четко различать между логосом, вечно и нераздельно присущим божеству, и другим, «Словом», которое Бог лишь создал особым актом воли, как первенца всего творения. Это привело его к тому, чтобы одновременно прояснить понятие, происходившее не из греческой философии и потому до сих пор употреблявшееся христианами весьма неопределенным образом. То была «воля» Божия. Новые религиозные течения (и не только одно лишь христианство, как мы уже могли видеть) гораздо серьезнее воспринимали эту волю, нежели древний эллинизм, не признававший за волей никакой самостоятельной функции наряду с познанием. Поэтому в герметизме, как и у гностиков, «воля» Божия встречается даже в качестве особой ипостаси, а ученик Валентина Птолемей с ясным различием — рядом со своим изначальным Богом как представителем интеллекта и воли — поставил Эннойю и Телесис. Все эти спекуляции Иреней считал возможным разрешить единственным указанием на то, что все создано одним и тем же Богом, и его воля есть субстанция всех вещей. После этого Климент без особых колебаний назвал Христа волей Отца, а Ориген говорил о нем как о рожденном из воли Бога, впрочем, не делая отсюда никаких отчетливых выводов относительно сущности Сына. Теперь Арий настаивал на необходимости отличать волю как психическую функцию от ее действия и результата

Οὐαλεντίνου (т. е. Птолемея) ἔννοιαν καὶ θέλησιν, 65, ср. 64. 66. О Павле Самосатском ср. места у Гарнака, *Dogmengeschichte* I 726², об Аполинарии — Vom Zorne Gottes S. 77, особенно fr. 2. 150, а также (ученики Аполинария) 176–180.

О воле в арианском споре *Бени*, Victorinus 414 ff. (однако метафизика воли никоим образом не является превичным идейным мотивом у Ария).

Под христианским влиянием такие неоплатоники, как Халкидий в его переводе Платонова «Тимея» 30a. 36d. 38с, делали гораздо более сильный акцент на воле Бога, нежели сам Платон (*Бени* 343).

этого действия — в качестве следствия вывода, что сотворенный волей Бога Христос по своей сущности отличен от самой этой воли. Афанасий возражал ему, что Логос, благодаря которому, согласно Евангелию от Иоанна, произошло все, — сам не может, подобно всякому творению, произойти из воли Божией; но он сам есть Божия воля — которая, точно так же как логос и мудрость — принадлежит к его вечной сущности. Острые психологические формулировки были ему не по душе, и лишь на римской почве было прояснено отношение между волей и интеллектом. Тем не менее, также и на Востоке воля в христологических вопросах стала приобретать все большее значение. Уже Павел Самосатский мог усматривать единство Иисуса с Богом лишь в единстве воли. Аполинарий, защищавший единство личности Христа и любой ценой желавший его спасти, заявлял, что как аффекты, так и воля должна сказываться о богочеловеке как о целостной сущности; и вскоре воля Христа превратилась в проблему, которой суждено будет занимать умы теологов еще на протяжении столетий.

Иначе протекало развитие на Западе. Здесь поборники христианства чаще всего не были выходцами из философской среды, а имели риторическое или юридическое образование и привыкли распоряжаться полученными знаниями согласно своим потребностям и благоусмотрению, не особенно заботясь о мнении знатоков. Уважение к науке, бывшее в крови у истинного грека, было им чуждо, и они не думали о признании ее результатов в качестве высшей инстанции, с которой было бы необходимо соотносить собственное суждение. Тем самым оставалась свободной дорога для субъективизма, препятствовавшего единству и прямолинейности развития. Правда, в качестве противовеса ему могло служить древнеримское почитание авторитета, беспрекословно склонявшееся перед однажды избранным и испытанным вождем. Слово *fides*, в значении доверительного предания себя во власть Бога, звучало для римлянина гораздо более убедительно и достопочтенно, нежели для греков *pistis*, которая произвольно воспринималась в качестве некоего дополнения к знанию и потому относилась к познанию второго

ранга¹. Запад был почвой, на которой произросло *Credo, quia absurdum est*, которое исповедовал (по меньшей мере по смыслу) еще Тертуллиан. Привязанность к политической общности все еще ощущали разве что те мужи, в чьих жилах текла истинная италийская кровь². Тертуллиан с высокомерной насмешкой отвергает любые апелляции к гражданскому чувству и любви к отечеству — как выражение устаревших взглядов, преодоленных современной индивидуалистической философией, Эпикуром и Зеноном. Его горячий африканский темперамент толкал его на все более радикальные пути, что в конце концов закончилось его разрывом с Церковью. Для большинства же она стала (как, например, для Киприана) подлинной родиной, которая в своей *regula fidei* предлагала человеку опору в мышлении и действии.

Как и философия, религия означала для римлян практическое выстраивание личной и церковной жизни. Теоретические вопросы интересовали их лишь в той мере, в какой они были непосредственно связаны с этим выстроением, либо же диктовались необходимостью защитить свою веру. Философское мышление было гораздо менее развито, нежели у эллинов. Трезвому римскому умонастроению всецело претил платоновский идеализм с его бегством в умопостигаемый мир, столь властно овладевший мышлением христиан-греков. Последний еще и потому должен был отступить на второй план, что латиняне по большей части черпали свое философское образование не из оригинальных трудов великих представителей Эллады, а из популярных руководств и сочинений Варрона, Цицерона и Сенеки (что, однако, обеспечивало им весьма близкое знакомство с их идейным миром³). Даже и поныне еще римский дух воспринимал Стою как духовно себе родственную. Однако римляне не стремились, подобно Клименту, к гармоническому компромиссу и слиянию, а следовали собственной склонности к четкому проведению

¹ Praescr. 7 ff.; Kox, RE. V A 839.

² De pall. 5 *Nemo alii nascitur moriturus sibi* Платон (ep.9) ἔκιστος ἡμῶν οὐχ αὐτῷ μόνον γέγονεν и т. д. отвергает. Военную службу отвергает Тертуллиан, Idol. 19, Cor. 12; естественно, мягче Apol. 42.

³ Зелинский (Zielinski) S. 87–130.

границ, резко противопоставляя новую истину старому заблуждению.

Наиболее рельефным образом этот антагонизм с греческой стихией мы можем наблюдать у современника Климента Тертуллиана¹. Тертуллиан понаторел в философии лучше иного грека и был готов у нее учиться. Однако гораздо более значимым, нежели любое производное учение или труд философов, было для него изначальное духовное достояние человечества, выраженное в «общих понятиях»², а также весьма часто (он стремился показать это, пользуясь методом Хрисиппа) в обычном словоупотреблении. Это было естественное познание, которому отдавал должное еще Павел, из целесообразного строения космоса делавшее вывод о существовании Бога-Творца и охватывавшее собой знание о добре и зле, веру в вечную жизнь и конечный суд. На это «свидетельство души» Тертуллиан для подтверждения христианской веры ссылается с тем большей охотой, что оно представляет не один лишь «здравый человеческий рассудок», но начертано в нашем сердце самим Богом.

¹ Тертуллиан: *Хуго Кох* (Hugo Koch), RE. V A 822 ff.

² Test. an. 1. 2. 5 (testimonia animae quanto naturalia, tanto divina), Res. 3. 5, Scap. 2 (unum deum colimus, quem omnes naturaliter nostis), Adv. Marc. I 3, V 16. Философия и publicus sensus De an. 2; Test. an. 5. В сочинении De testimonio an. получает дальнейшее развитие все то, что было лишь кратко намечено в Apol. 17, и в числе прочего данное там указание на такие языковые обороты, как quod deus dederit — ср. ссылку Хрисиппа на κοινὴ φόρᾱ SVF. II 891. 892. 890 — он повторяет не только в Test. 2—4, но также и в De an. 41 и Adv. Marc. I 10. К этой излюбленной мысли Тертуллиана мимоходом в 18. 11 обращается Минуций (обратное немыслимо), и в свою очередь связывает это место с *Тертулл.*, Apol. 17 — изготовленный из фрагментов Минуция и Тертуллиана абрис христианской теологии, имеющий хождение под ложным заголовком Суррианус Quod idola dii non sint (также *Лактанций*, D. I. II 1, 7). То, что ловкий, черпающий из всех возможных источников писака Минуций зависит от всегда оригинального Тертуллиана, а не наоборот, после *Гейнце*, S chs. SB. LXII 10 и др., показал, наконец, *Аксельсон* (Axelson), Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix, Lund 1941.

Конечно, течение этого родника естественного познания отнюдь не всегда бывает незамутненным, и уж безусловно, философия не вправе противопоставлять собственный авторитет авторитету Священного Писания. Принципиально Тертуллиан видит здесь лишь антагонизм. «Что общего у Иерусалима с Афинами, и у Соломоновых палат с жилищем Зеноновым?»¹

Именно поскольку он сам сознает, что «страдает страстной лихорадкой»², он способен по достоинству оценить идеал, «относительно которого, несмотря на различие мнений в остальном, все философы пребывают в единстве» — идеал душевной гармонии, не позволяющей вывести себя из равновесия никакому натиску; и иное из того, что философы говорят по этому поводу, само по себе выглядит для него убедительным. Однако он сосредоточен на разработке не общности, а антагонизма. Лишь христианин способен достичь этого душевного мира; ибо тот обретается не собственным разумом, а благодатью Божией. Из веры в Бога (который, так же как Христос, является образцом долготерпения) христианин черпает то спокойствие души, *patientia*, которое — будучи выражением любви к Богу — терпит все, памятуя о том, что сказано: «Мое возмездие»; сносит всякое человеческое оскорбление, и в любой потере и несчастье распознает Божий промысел; а укрепляясь своей верой в воскресение, может противостоять и смертному страху. Невоздержанность, неподчинение Божьей воле — есть изначальная вина сатаны, корень всякого зла.

Христианин резко отличается от стоика в своей оценке раскаяния, которое есть для него отнюдь не низкий и недостойный аффект, а самим Богом изволенная и ведущая к спасению перемена умонастроения³. Когда Тертуллиан хочет укрепить муже-

¹ Praescr. 7.

² De patientia (*aeger caloribus impatientiae* 1). Философское влияние 10 а. Е.; (*non est lugendus qui antecedit* тема утешительных писем); 15 (риторический экфрасис).

³ De patientia. Для язычников оно есть *passio animi de offensa sententiae peioris* (Paen. 1), для Маркиона — *confessio mali operis alicuius vel erroris*, для христианина же (особенно у Бога) = *simplex conversio sententiae*

ство христианских мучеников перед лицом смерти, римлянину невольно приходит на ум образ *militia dei*, и он не упускает случая указать в качестве прообразов на Лукрецию, и даже на Клеопатру; однако утешение в темнице должна приносить не философия, но Дух Святой, дарующий слабой плоти силу для завоевания победы в этой тягчайшей борьбе.

Как и стоики, Тертуллиан указывает на природу как на мерило нравственности, не усматривая здесь никакой проблемы, ибо ведь природа — так же как Писание и церковное повиновение — происходит от Бога. «Все, что противно природе, заслуженно считается у всех людей безобразным и отвратительным; однако у нас о подобном говорят еще и как о святотатстве по отношению к Богу, Господу и родоначальнику природы» (*De corona* 5)¹. Природа же эта была извращена Сатаной, соблазнившим людей к несправедному обычаю. Если Геракл или Ахиллес носят женские платья, то уже язычники могли ощущать здесь попрание природы. Однако против природы идут также и всевозможные белила, румяна и наряды, имеющие целью улучшение Божьего дара, употребление золота для сотворения статуй богов, и равным образом ношение пурпурных одеяний и венков на голове. Все это недостойно и не угодно Богу. Благо есть исключительно то, что повелевает Бог; и не потому, что оно благо, нам надлежит следовать ему, но потому, что так повелевает Бог.

К теоретическим рассуждениям Тертуллиана вынуждала та борьба, которую он на протяжении всей жизни вел против язычников, еретиков и, наконец, даже против самой Церкви; и его теологии, именно в силу ее нефилософского характера, суждено было оказать сильное воздействие на характер

prioris pro rerum variantium occursu (*Adv. Marc.* II 24). Согласно *Fuga* 1, преследование оказывает воспитательное действие; *non enim vacatur nisi timori et spei*. — *Ad martyras*, особенно 3. 4. и 1, 3.

¹ *De cultu fem.* I 2. 8. 9, II 2. 5, *Spect.* 2. ff., *Cor.* 5. 6, *Virg.* vel. 5. 16 (*dei est scriptura, dei est natura, dei est disciplina*, *cp. Pud.* 1), *Ieiun.* 6, *Pall.* 2–4, *Paen.* 4 (*neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia deus praecepit*). *Dei et lex et ipsa natura* в отношении Римл. 1:2 *Adv. Marc.* V 13, *cp. IV* 16, *Adv. Jud.* 2 ff.

западноевропейского догматизма. В одном, правда, он так и не смог одержать верх. Его восприятие, строго направленное на очевидную, несомненную действительность, влекло его в сторону материализма Стои, известного ему в частности от Варрона¹, и он безоговорочно вставал на сторону ее постулата: «Все сущее представляет собой тело индивидуального строения (*ιδίως ποιόν*); нетелесно лишь не-сущее» (*De carne Christi* II). Поэтому также и душа для него имеет телесную природу, и доказательствам этого воззрения, выдвигавшимся стоиками против платоновской критики, он стремился придать больший вес, ссылаясь на стоицизирующего медика Сорана. Равным образом он усвоил себе стоический сенсуализм, несмотря на то, что в остальном ему приходилось выдерживать свою психологию в согласии с христианской верой и ради бессмертия твердо отстаивать единство души, которая не должна была иметь частей, но могла лишь обладать различными силами и функциями.

Поэтому даже пневму божества он вынужден был мыслить материально², и это предположение столь же мало было для него затруднением, как и творение из ничего. Троица также не ставила перед ним неразрешимых проблем. Действие логоса он, по примеру Иринея, стремился постичь на материале Писания и исторического откровения, однако не преминул в «*Apologeti-*

¹ Варрон: *Ad nat.* II. Насколько, однако, мало стоическое учение непосредственно знакомо Тертуллиану, показывает ошибка в *Nat.* II 2 = *Apol.* 47. Физическое истолкование богов *Adv. Marc.* I 13. — Телесность души: *De anima*, особенно 5–22 (ср. *Res.* 17). Относительно школьной полемики 5. 6 (*etiam artes Stoici corporales adfirmant*) ср. *Немесий* 2 (платоновская точка зрения). Гегемоникон в сердце, с примерами, 15. Сенсуализм 17. 18. Стоическое учение о возникновении души, отвергнутое через *ἀνψυξίς* 25. Стоическое объяснение сна и сновидческая мантика 44. 46. Отказ от Посидониева учения о постепенном восхождении душ к лунному региону, 54. *Anima simplex*, обладает лишь *δυνάμεις καὶ ἐνεργείας*, 10 ff., особенно 14. Тюмос и эпитиметикон к рациональной душе 16. Ойкейосис 19. *Αὐτεξούσιον* 21.

² *Adv. Prax.* 7. 8. Троица: *Гарнак*, *Dogmengeschichte* I 575 ff. Логос: *Adv. Prax.* 5–7 (наряду с *ratio* также *σοφία*), *Adv. Herm.* 18. 20. 45, *De or.* I.

сит» (21) сослаться на Зенона и Клеанфа. В отличие от Иринея, который, стремясь к сохранению единства божественной сущности, не желал допустить ни малейшего расщепления понятия логоса, Тертуллиан следовал своему римскому языковому ощущению. Как Цицерон охотно передавал λόγος через ratio et oratio, точно так же Тертуллиан расчленил божественный логос на ratio, имманентное Богу (λόγος ἐνδιάθετος), и sermo — «слово», которое непосредственно связано с мышлением как своего рода беседой с самим собой, однако в последствии самостоятельно выступает из Бога, являя его в мире. Дух Святой есть «третье Лицо», действие которого он явственно ощущал (особенно в свой мон-танистский период) как на самом себе, так и на своей общине. Бог-Отец, однако, не есть для него абсолютный нус платоников, возвышающийся над всяким человеческим мышлением, но конкретно воспринимаемая живая личность, в которую он произвольно вкладывает нечто от своего собственного страстного существа. В особенности в борьбе против Маркиона он не только со всей решительностью отстаивает постулат о том, что карающая справедливость Божия необходимым образом связана с его благодатью — ибо как иначе могла бы поддерживаться дисциплина в Царствии Небесном? — но выступает и против учения о бесстрастном «Боге философов». Будучи римлянином, он в еще большей степени, нежели греческие христиане, воспринимает волю как самостоятельную душевную функцию¹. Воля у человека, благодаря данной ему Богом свободе, есть решающий фактор в нравственно-религиозной жизни. Однако, естественным образом, она также принадлежит к сущности Бога. Далее,

¹ Voluntas (вместо διάνοια) facti origo Paen. 3; concupiscentiae et cogitationis et voluntatis Res. 17, ср. Adv. Marc. I 25 quae enim voluntas sine concupiscentiae stimulo est? Свобода человеческой воли: Adv. Marc. II 5 ff. Exh. cast. 2. Christus voluntas et potestas patris De or. 4, ср. панее: petimus substantiam et facultatem voluntatis suae subministret nobis, Бенц, Victorinus 354. Божья воля и гнев: Adv. Marc. II 27 = Adv. Prax. 16. Разделение божественной и человеческой природы: Adv. Marc. II 16. Christi "vae" et irato et offenso deputandum IV 41, ср. 27. Более подробно Vom Zorne Gottes 25 ff.

всякая энергическая воля связана с желанием, и лишь тупость может оставаться равнодушной, сталкиваясь с препятствием. Так что и Бог должен ощущать себя оскорбленным грехами людей, должен гневаться и карать, ибо и Христос был не только благим Спасителем, но вместе с тем и Зилотом, который своим возгласом: «гóre!» грозно указывал на предстоящий суд. Таким образом, и Бог не чужд аффектам; однако аффекты у него совсем иного рода, нежели у человека, и Маркион не видел разницы между божественной и человеческой природой, рассматривая гнев или сострадание в Боге как слабости или страсти, которые, как и у смертной твари, должны были привести к гибели. Они суть лишь знаки божественной заботы о людях, достигшей своей вершины в соединении логоса с человеческим телом и душой. В действительности, — говорит далее Тертуллиан, — эти аффекты затрагивают даже не божественную сущность саму по себе, но логос, посредством коего он открывает себя в мире. Именно на него ложится бременем все то, что Маркион находит недостойным в ветхозаветном Боге и Христе. Правда, такое сваливание аффектов с Бога на логос приводит к довольно неожиданному повороту мысли. Ибо по сути он означает не что иное, как капитуляцию перед «философским Богом» Маркиона. Стоический идеал апатии столь глубоко проник в мышление эпохи, что даже своенравный римлянин не в силах был от него уклониться.

Четкое разграничение божественной и человеческой природы у Тертуллиана даже гордящемуся своей философской образованностью Новациану¹ дало возможность оправдать аффекты Бога, несмотря на то, что под влиянием александрийской теологии он гораздо сильнее настаивал на том, что Бог в своей абсолютной сущности возвышается над человеческим мышлением, и решительно отвергал материальное понимание божественной

¹ Философское образование Новациана см. *Киприан* ер. 55, 24. 16. Аффекты Бога: *de trin.* 5 (однако *sine ulla corporea concretionem*, ср. 7; сущность Бога там же 2. *Vom Zorne Gottes* 42. Опираясь на *Сенеку* ер. 122, 6, *Новациан* в *De cibis* 6 запрещает употреблять хмельное с утра, однако это столь же мало делает его стойким, как и хвала, воздаваемая красоте мира в *Spect.* 9.

пневмы. Его жесткая позиция по отношению к христианам, не выдержавшим Дециановых гонений, дала повод Киприану упрекнуть его в том, что тот разделяет точку зрения стойков, считающих все проступки равно тяжелыми. Однако даже если он, как и Тертуллиан, читал в свое время Сенеку, то все же в нем не ощущается сколько-нибудь глубоко идущего влияния Стои.

В своем сочинении, посвященном Донату, Киприан с чувством восторга говорит, что благодаря своему обращению он обрел превосходство над миром и безмятежность души¹. Внешне форма мнимого диалога ведет начало от Сенеки, и о нем напоминают также изображение бессмысленности человеческой суесть, термин *securitas* и многое другое. На гармоническую натуру Киприана также и идеал атараксии должен был произвести еще более сильное действие, нежели на Тертуллиана. Однако опираясь на последнего, позже он обрел душевный покой, невозмутимость и терпение, каких невозможно достичь ни одному философу, но лишь христианину (*De bono patientiae*). От Сенеки он заимствовал отдельные мысли и обороты и в других сочинениях. Однако, когда он, непосредственно опираясь на Тертуллиана, шумно выступает против белил, румян и окраски волос, он сознательно опускает любые апелляции к природе и придерживается одной лишь заповеди Божией. Он всей душой предан словам Писания и всецело посвящает себя актуальным вопросам христианской жизни и церковного благонравия. О гневе Божиим и суде над миром он говорит, не ощущая здесь никакой проблемы.

¹ *Tranquillitas* и *securitas* *Ad Don.* 14 (ср. 13, и повторено в *De mortal.* 3) ср. Сенека *ep.* 44, 7, *NGA.* 1941, 71. *Patientia* = *tranquillitas* *De bono pat.* 16. Против философов там 2, 3. — [Фрагменты] соприкосновения с Сенекой (с преувеличениями) собраны *Хуго Кохом*, *Cyprianische Untersuchungen*, *Arb. z. Kg.* IV S. 286–313. Излюбленное Сенекой сравнение мудрого с окруженной бушующим морем скалой перенесено на христианского епископа, *ep.* 59, 2. — *De habitu virg.* 11 ff., особенно 14. 16 согласно *Тертулл.*, *Cult. fem.* I 8 ff. *De zelo et livore* 6–9 автор следует более риторической, нежели философской диатрибе. — *Vom Zorne Gottes* 44 (сходным образом *Коммодиан*).

Тертуллиан в борьбе против язычества использовал большой труд Варрона о римской религии для того, чтобы бить врага на его собственной территории. Минуций Феликс¹, как христианин, своим стилистически отточенным диалогом стремился к соревнованию с народными классиками, а по существу прибег к Цицерону и Сенеке с тем, чтобы дополнить апологетику Тертуллиана и прочих христиан. Он заимствует у них главным образом стоические мысли: кроме критики суеверия, позитивное доказательство существования Провидения с помощью телеологического взгляда на мир, вера в единое божество, в пользу которого свидетельствуют consensus omnium, поэты и философы, чистое богопочитание, о котором учил Посидоний и которое осуществляют на деле христиане (32), наконец, стоическая теодицея, в которой он утверждает, что презируемые за свою бедность христиане на самом деле богаты, а их страдания посылаются им Богом для проверки и испытания. Сенека в Prov. 2, 9 сказал, что борьба мудреца с судьбой есть *spectaculum deo dignum*. По мнению Минуция (37), мученичество есть услада для Божьих очей: «*Quam pulchrum spectaculum deo, cum Christianus cum dolore congregitur!*»

Если классицист-Минуций всякий раз стремился следовать какому-либо образцу, то Арнобий везде шел своим собственным

¹ Минуций знаком со всеми произведениями Тертуллиана, а потому в конце присовокупляет рассуждения *de spectaculis* и *de corona* (37, 11–38, 4). В 38, 2 он весьма изящным образом обобщает содержание Тертуллиана, Сог. 5, однако забывает о главном — о том, что возложение венца на голову [происходит] *παρὰ φύσιν* (родственным образом еще натираание стоп благовониями у Д. Л. VI 39). *Deus universa quaecumque sunt verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat* из *Тертулл.*, *Apol.* 17, где слова получают свой полный смысл лишь благодаря отношению к логосу, ср. *Apol.* 21, *Prax.* 5.

Критика *superstitio* (ср. 22, 7; 25, 1) 23, 1; 25, 8, а также, по всей видимости, 22, 8, согласно *Сенеке de superstitione*, которого цитирует *Тертуллиан*, *Apol.* 12. Теодицея 36, 3 ff. согласно *de providentia* Сенеки. — Стоики кроме 19, 10–12 (эпикурейская критика Цицерона N. D. I 36 ff. в позитивном употреблении) названы в 34, 2 (эклиросис).

путем¹. Он был наследником римской теологии Варрона и Лабео́на: те с помощью своей учености и знания древности хотели отыскать смысл различных божественных образов и ритуалов, давая им, как и мифам, аллегорическое истолкование в духе Стои и различая за множеством отдельных явлений единое все-ленское божество. Он обратился к христианству, ибо (так же, как и Юстина) оно привлекало его своим бескомпромиссным монотеизмом, а благодаря своему принципу веры и откровения избавляло от всех человеческих сомнений и бесплодных спекуляций. Однако и теперь он оставался верен своему восприятию. Его основоположное ощущение показывало ему огромное расстояние, разделяющее абсолютное совершенство трансцендентного Бога и греховность (*Mangelhaftigkeit*) земного мира, в особенности человеческой немощи. Вопреки всей Хрисипповой диалектике, он отнюдь не был убежден, что клопы и блохи являют собой инструменты божественного Провидения, и еще более решительно отвергал антропоцентризм. В его представлении мир вполне мог бы существовать и без людей, а идеальный образ величия человека, господина Земли, живший в сознании стоиков и христиан, он, заодно с эпикурейской и скептической критикой, искажал до степени карикатуры, где человек — это жалкое, слабое существо, едва отличающееся от животного — лишь в силу внешней необходимости постепенно вышел из животного состояния, а свой

¹ Антикварный материал Арнобия, безусловно, по большей мере происходит от Лабео́на, однако главным противником последний не был (лишь эпизодическая полемика в VII 23; нигде нет указаний на тему главных сочинений Лабео́на). — Бог I 25 ff. (*sine corpore* I 31, III 8, VII 3. 28). — *fides* (в теории и практике необходима также и язычникам) II 8 ff. — Клопы: II 47. — Против антропоцентризма II 37. 46. Извращение стоической хвалы человеческой природе: II 16 ff. 40–43, VII 9. *homo res infelix et misera* II 46, *inops vita et multarum indigens rerum* II 18, *non sunt ista scientiae munera sed pauperrimae necessitatis* (= *χρεῖαις*) *inventata* II 18. 19. 40, *usu et assiduitate cogendi discit*, так же как и осел в 25, *necessitas et malus usus* VII 4, злоупотребление *artes*, так что [люди представляются] много хуже животных, II 40–43, VII 9, *malis omnia plena* VI 24. — Человеческие души II 14–53 (*longaevae* 32).

пресловутый разум и свою свободу воли использовал лишь для того, чтобы вести жизнь еще худшую, нежели скотская. Следовательно, по его мнению, нельзя было думать, что человеческая душа создана непосредственно самим Богом, и вере Платона в ее нематериальную, родственную Богу природу он противопоставлял свою собственную теорию, согласно которой душа есть некая средняя сущность, которая лишь с помощью благодати Божией и при правильном поведении способна достичь долгой — а отнюдь не вечной — продолжительности жизни.

Поэтому для Арнобия не существует большего святотатства, чем когда человек представляет себе Бога по своему собственному образу¹. Если язычники при любом несчастье, обрушившемся на страну, возлагали на христиан ответственность за «Божий гнев», Арнобий возражал им, что скорее это они сами навлекли его своими недостойными воззрениями и мифами. В действительности же у Бога человеческие слабости, конечность, способность к страданию и аффекты любого рода исключены.

У ног ритора Арнобия сидел Лактанций². Однако как в своем стиле, так и в своем мировоззрении, он явил полную противоположность учителю. Антропоцентризм, который тот резко осуждал как выражение человеческого надмения, стал краеугольным камнем веры Лактанция, и он испытывал радость от возможности ссылаться здесь на стоиков, к которым — несмотря на принципиальные расхождения — он ощущал симпатию. Правда,

¹ Апатия Бога: Vom Zorne Gottes 45 (eos quos tangat adfectio, pati dolere deminui sapientium scita definiunt VI 2, I 18, II 27). Стоическое описание гнева I 17.

² Лактанций и Арнобий: Vom Zorne Gottes 48. Антропоцентризм и ссылка на Стою Inst. VII 3, 12 ff., VII 4; 7, 9; Ira 13. Часто спор со стоиками в отдельных вопросах (напр., *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* Inst. III 8, 20 ff.), ср. Указатель *Брандта* (Brandts Index) S. 352. Хрисипп цитируется в Inst. VII 23, 3, однако, безусловно, не из первых рук, как и Ira dei 10, 36, где перефразируется *Цицерон*. В Inst. VII 20, 7. 8 по-сидониевские мысли о судьбе души после смерти из комментария к *Вергилию*. В Inst. III 18 стоики ошибочно названы в одном ряду с пифагорейцами как сторонники учения о переселении душ.

их учение, как и вся греческая философия, было знакомо ему в целом лишь из Цицерона и иных римских представлений. Однако очерки их теологии давно уже получили распространение и на Западе; и, опираясь на один из них, Лактанций написал монографию о творении Божиим¹, где сперва в общих чертах (с целью опровержения отстаиваемого Арнобием эпикурейского воззрения) указывал, что Бог отнюдь не обделил человека словно пасынка, ибо в своем разуме тот обладает достоянием, которое возмещает все телесные преимущества [других существ над ним] и дает ему господство надо всеми прочими тварными существами, а затем обстоятельно показал, что человеческий организм своей красотой и целесообразностью являет собой свидетельство любовного попечения Бога.

При этом он также стремился сохранить расстояние между Богом и человеком, а существование зла в мире воспринимал даже столь сильно, что мог найти выход лишь в резком разграничении, где противостояли друг другу небесное и земное, свет и тьма, дух и тело, как царства Бога и сатаны².

¹ В *De opificio dei* Лактанций обсуждает один пункт учения о Провидении и, поскольку Цицерон не смог предоставить ему достаточного материала (*Inst.* II 10, 15, *Opif.* 1, 12), использует ту же самую стоическую школьную традицию, которой следуют Григорий Нисский и другие греки (ср. параллели в Гронауэвской *Genesisexegese*). С той лишь, пожалуй, разницей, что он, как, несомненно, уже и многие до него римляне, в частности, Туберон Логисторик, привлекает сюда Варрона) и в отдельных вопросах критикует Стою (напр., 15, 1; 16). Высокая оценка человеческой красоты также ведет свое начало от Стои (Панэций!), и ее можно найти у *Амвросия* в *Exameron* VI 54–74, *Августина* в *C. D.* XXII 24, и у *Григория Нисского*, *Opif. hom.* 8. 9; таким образом, она отнюдь не дает права вместе с *Брандтом*, *Wiener St.* XIII 255 ff., предполагать в *Inst.* II 10, 14 некое герметическое посредничество (ср. *Гронау* 162). Дополнение к *Opif.* содержится в *Ira dei* 13 (человек как пользователь богатств природы) и 7 (множество сходных черт у животных с человеком, однако у них нет ни религии, ни нравственности), ср. также *Inst.* III 23, 9, VI 10, 3.

² *Inst.* II 9. Монотеизм I 3 ff.

Однако это еще не означало для него дуализма. Напротив, как Лактанция, так и Арнобия, привлек к христианству именно решительный монотеизм. Даже супостат Бога мог быть лишь его творением, и лишь с христианско-антропоцентрической точки зрения для Лактанция мог быть дан ответ на вопрос, почему Бог допустил существование зла.

Бог создал весь мир ради человека, а его самого (древняя стоическая мысль!) — с тем, чтобы было существо, которое бы постигало Бога и с благодарностью его чтит¹. Поэтому он создал его как *homo sapiens* и, в отличие от всех иных животных, дал ему *sapientia*, посредством которой он может постигать Бога и, в осознании жизненной цели, сообразно своему предназначению, устремиться ко благу и божественному. Но эта способность предполагает различение добра и зла. Следовательно, злое (здесь христианин неосознанно продолжает мысль Хрисиппа) существует с необходимостью как дополнение к доброму и никак не состоит в противоречии с благом Божиим Провидением. Ибо как раз попушением зла Бог помогает человеку в достижении его высшего блага, в принятии свободного решения в пользу божественного мира, несущего ему бессмертие.

Таким образом, *sapientia* соединяет богопознание с практическим разумом². Она дана от Бога всем людям, даже самым

¹ Inst. VII 4, 5; Ira 13, 14. *Sapientia* есть сущность *homo sapiens* и рассматривается как привилегия отдельных людей лишь в результате злоупотребления: Inst. IV 1, 2, III 25 (5 *homo sapientiae* *sarax* как в Ira 14, 2 *rationis sarax*); Ira 24, 11. Как специфически человеческая черта [она проявляется] в богопознании, а также в качестве *ratio in discernendis bonis ac malis* Ira 13, 13–18; Inst. VII 4, 13. — *Malum contrarium boni*: Inst. V 7, II 17, 1, VII 4, 12; Ira 13, 9 ff. («этого не поняли стоики!»); 15, 1–5, и особенно настоятельно в дополнении к VII 5, которое Лактанций сделал ко второму, посвященному Константину, изданию *Institutiones*, дабы подробнее объяснить возникновение зла с христианской точки зрения (неверно оцененное также *Пишоном* (Pichon), Lactance, Paris 1901), ср. дополнение к Opif. 19.

² *Sapientia* — *religio* Inst. IV 3, 4, III 6 ff., особенно 11; 30, 3. *religio* от *religare*, non ut Cicero interpretatus est, a *relegendo* Inst. IV 28, 2 (неверно, ср. Otto, Arch. Religionsw. XII 533, XIV 406). То и другое

малым из них, и лишь злонамеренность может стараться ограничить ее действие кругом немногих избранных. Следовательно, sapientia отлична от греческой σοφία и не зависит ни от какой науки. Лактанций долгое время находился в центре греческого образования, однако едва ли обратил внимание на христианскую теологию, и если александрийцы устремлялись через pistis ко гнозису, возводя в идеал соединение знания и веры, то римлянин вопрошал об отношении sapientia и religio и видел в первом — познание Бога, ростки которого тот насадил в сердцах всех людей, а в полной мере явил во Христе, во втором же — добровольное «соединение» человека с Богом, выражающееся в смиренном почитании. Как одно, так и другое с необходимостью образуют единое целое. Однако осуществиться они могут лишь на почве христианской религии откровения.

Первое, как это было твердо установлено еще Посидонием, есть теоретическое познание — для христианина, следовательно, познание единого Бога, создавшего мир и направляющего его ход своим Провидением¹. Это чистое познание первоначально было присуще всем людям, однако затем, под влиянием злых сил, было искажено политеизмом, который Лактанций, опираясь на Энния, истолковывает эвгемерически. Само собой отсюда следовало, что он точно так же должен был выступать против физического истолкования божественных образов Стойей, как и в целом против всего ее учения о принципах, ее материализма и обожествления мира. Также он решительно отверг и приравнивание Бога к физису. «Без божественного Провидения и всемогущества природа есть попросту ничто»². Так он возражает против учения Стратона о бессознательно творящей природе. «Если

неразрывно связаны друг с другом лишь в христианстве Inst. IV 3, 6. Философия приходит лишь к отринутым самим стоиками δόξαι Inst. III 3. 4.

¹ Inst. II 1, I 8 ff. Против Стои I 12. 17, II 5 (§ 28 ff. против ее силлогистических доказательств божественности мира), VII 3 (не δὲο ἀρχαί); Ira 18, 13 (negant habere ullam formam deum).

² Inst. III 28, 4, ср. Inst. II 8, 20 ff. Против Стратона (известен по Цицерону, N. D. I 35) Ira 10, 1. 37. 38. 52. Вера в Провидение Inst. I 2, 3, однако

же природа мыслится как целеосознанно творящая сила, то тем самым признается божественный дух, и единственно верно тогда рассматривать его как Творца всего ставшего» (римлянин в *natura* ощущает *nasci*) (Div. inst. III 28). С тем большей охотой в защиту веры в Провидение Лактанций ссылается на стоиков, и при этом его не особенно смущает, что своему вселенскому Богу они дают имя Зевс. И уж тем более, если они называют его не только Фатумом, но еще и Логосом, то в этом сказывается предощущение истинного Логоса, который до всякого начала был рожден Богом как *sermo et ratio*, а во втором рождении явился на Земле. Вера в этот божественный Логос относится для Лактанция к *sapientia* — пусть даже во Христе он не видит Исккупителя и Спасителя, а лишь небесного Учителя и идеальный образец человека.

Ибо для Лактанция не подлежит сомнению, что человеку надлежит исполнять указанное ему Богом предназначение путем своих собственных достижений. И именно в этом заключается сущность практического богопочитания, *religio*. Последняя состоит не во внешнем культе, но представляет собой богослужение, исполнение заповедей. Она есть праведность¹, которая, наряду с обязанностями по отношению к Богу, объемлет собой также и обязанности по отношению к ближним. Ибо ведь люди (такой оборот дает христианин сообщенной ему Цицероном стоической мысли) приводятся друг к другу не внешним принуждением: Бог создал их для общения и предназначил для человеколюбия и поддержки своих братьев в деятельной любви. Предпосылка же для правильного образа жизни состоит в том, что человек по своей свободной воле принимает решение в пользу мира света и небесного, отвергнув все земное². Этот путь нелегок. Ибо

согласно VII 3, 12, Стоя зависима от Платона (ср. II 8, 48). Зевс IV 9. Логос IV 6 ff., особенно 9. 24. 25.

¹ *Iustitia* Inst. V, особенно 7, 2 (*nihil aliud est quam dei unici pia et religiosa cultura*); 8. 14, как в Стое, переподчинена *eὐσέβεια* Ira 7, 13. *Humanitas* Inst. VI 10–13 (10, 10 *deus animal nos voluit esse sociale*), V 17, 29 ff.

² Два жизненных пути: Inst. VI 3. 4. 7. *virtus* = *perferendorum malorum fortis atque invicta patientia* Inst. III 29, 16 (свободно по SVF. III 285),

virtus, которая ведет нас по нему, может утвердиться лишь в преодолении препятствий, в отвержении и терпении. Тем самым Лактанций вновь обращается к одной из идей стоической теодицеи. Однако как целое она для него недостаточна. Ибо его реальное мышление не в силах попросту вывести из рассмотрения бедность и болезнь как не имеющие значения. Так уж обстоит дело, что именно искренне верующему, который живет по заповедям Божиим, с точки зрения земной, приходится скверно. Даже обладание добродетелью не может служить достаточным вознаграждением. Ибо она, конечно, есть путь к блаженной жизни, однако сопряженный с такими скорбями и усилиями, что может рассматриваться лишь как средство к достижению цели. Поэтому Лактанций самым резким образом выступает против стоического постулата (который с радостной готовностью исповедует Климент) о том, что добродетель есть высшее благо и что к ней надлежит стремиться ради нее самой. Нет, она должна обрести свою награду в чем-то ином. Лишь Божие воздаяние в потустороннем бытии способно вознаградить за несправедливость в земной жизни.

Поэтому Лактанций завершил свой главный теологический труд Апокалипсисом. Вера в конечный суд была стержнем его религиозности. Тем самым и карающая праведность Божия принимает для него совсем иное значение, нежели для греков, и это послужило ему поводом высказать свое отношение к актуальному вопросу о гневе Божиим и встать на его защиту не только против своего учителя Арнобия, но и против совокупной философии и христианской теологии.

см. Указатель *Брандта* S. 360 и особенно VI 3. 4, а также дополнение в VII 5. *virtutem esse Stoici aiunt quae sola efficiat vitam beatam; nihil potest verius* Inst. III 27, 4; однако она *non per se expetenda*, но потому, что *ee legitima merces immortalitas est* (Ira 24, 8) Inst. III 11, 9; 12, 7 ff., VI 9, VII нач. — На *de providentia* Сенеки он ссылается в Inst. V 22, 11, на fr. 29 Сенеки и Третью Римскую оду Горация — в V 13, 16, однако лишь с тем, чтобы показать, что только христианин способен явить такую *constantia*. Полемика против определения *virtus* у *Луцилия* VI 5. 6. Ибо основа *virtus* есть *agnitio et cultus dei*, Inst. VI 9.

Благодаря Цицерону и Сенеке Лактанций был знаком со спорами, которые стоики и перипатетики вели об аффектах¹. Однако, будучи напрочь лишен всякого понимания психологических проблем, он свысока и в духе церковной традиции заявил, что как те, так и другие равно ошибались в центральном пункте, ибо важность представляет исключительно этико-религиозный настрой, из которого происходят аффекты. Как сострадание и раскаяние, так и страх Божий и стремление к благу неизбежны для человека. У всемогущего, вседовольного (*allgenugsamen*) Бога такие аффекты, как страх и жажда, конечно, исключены; однако, — говорит он, — Бог должен ощущать сострадание к немощному человеку, а его любовь к смиренным и благочестивым с необходимостью дополняется гневом против непослушания. Строгое повиновение необходимо в доме, семье и государстве, если мы хотим, чтобы они стояли прочно. Дисциплина же налицо лишь там, где подданные боятся своего господина. «Но нет страха там, где никто не гневается». То же самое верно и в отношении Царствия Небесного. Даже и здесь не только праведность Божия, но как раз и его благая забота о людях требует, чтобы он наказывал дурных, так же как он вознаграждает добрых. Даже он как Господь

¹ Человеческие аффекты: *Inst.* VI 14–20. Полемика против перипатетиков (16. 19) и — еще более острая — против стоиков 15 и (*immobilitas animi* = *mors*) 17, 21 ff. При верном отношении аффекты даже *maignae virtutes* (17, 1). Они опасны при их чрезмерности, которую Лактанций как раз и усматривает в безнравственном поведении (*Inst.* VI 14, 3. 4), особенно *ira*, *cupiditas* и (сексуальное) *libido* 19, 4 (*Inst. epit.* 56), *Inst.* III 26, 2, VI 15, 5. 6 и (с *ambitio*) VII 10, 2. — Анализ *De ira dei* в *Vom Zorne Gottes* 48 ff. Познание *consequens esse utirascatur deus, quoniam gratia commovetur* есть *cardo religionis pietatisque* 6, 2. *Metus non est, ubi nullus irascitur* 8, 7; *deus habet imperium; ergo et iram, qua constat imperium, habeat necesse est* 23, 14. Определение гнева 17, 20. О критике В. 3. у Маркиона Лактанцию, по всей видимости, ничего неизвестно. Согласно Цицерону, *Tusc.* IV 12, Лактанций передает стоическую евпатию *βούλησις* через *voluntas*, однако усматривает в ней более слабую степень интенсивности воления, нежели в *cupiditas*, VI 15, 10. 15; 17, 11. *Voluntas* наряду с *mens*, *scientia* *Inst.* IV 29, 13; *Ira* 10, 34.

должен чувствовать себя лично оскорбленным непослушанием и ощущать гнев, не как желание мести, как его ложно определяют философы, но как душевный прилив, стремящийся к наказанию проступка. Апатия представляла бы собой духовную смерть.

Не обращая внимание на господствующее мнение, Лактанций тем самым всецело следовал своему римскому восприятию и пошел даже гораздо дальше Тертуллиана, избежав каких бы то ни было уступок «философскому Богу».

Однако он защищал безнадежное дело, и вскоре христологические споры также и римлян вынудили занять определенно противоположную позицию. В борьбе против Ария такие мужи, как Иларий¹, пытались даже во Христе смягчить все человеческие аффекты, либо снять их с помощью истолкования. Здесь, конечно, таилась опасность докетизма, особенно когда Амвросий заявил, что он не помышляет о том, чтобы прощать Иисусу его аффекты, ибо именно в том являет себя любовь Спасителя к людям, что он принял также и человеческую душу и человеческие немощи, дабы своим примером направлять к их преодолению. Однако это было возможно для Амвросия лишь потому, что к тому времени уже оформившееся в Церкви учение о двух природах Христа позволяло ему ограничить аффекты всецело человеческой стороной Христа. Мысль о том, что его божественный логос и, прежде всего, сам Бог, свободен от подобных немощей и «страстей», именно в результате указанных дебатов приобрела характер ясно понятой, неопровержимой догмы. Перед ее лицом римскому восприятию пришлось умолкнуть.

К тому же и в остальных отношениях греко-христианская теология приобретала все более сильное влияние на Западе. Амвросий в Медиолане (Mailand) мог тут же раздобыть для себя сочинения, которые Василий публиковал в далекой Каппадокии, и, в частности, проповеди о шестодневе он уже спустя несколько лет представил своей общине в римском

¹ Vom Zorne Gottes 92 ff. *Иларий* особенно Trin. X 9. 23 ff.; *Амвросий*, С. Luc. X 56 ff.

облачении¹. При этом он не особенно стремился поучать своих слушателей в светских вещах, и иные научные выкладки грека он попросту выбросил за борт как ненужный балласт². К чему ломать себе голову над физическими разъяснениями о том, почему Земля остается на одном месте? Ведь Писание говорит нам, что так было угодно Богу, и простота веры перевешивает здесь все рассудочные аргументы. Римский епископ говорит о природе лишь с одной целью — направить внимание на ее Творца. Конечно, для этого ему необходимо представить взору своих слушателей целесообразность и красоту естественного мира, и поэтому Амвросий охотно пускается в стоические природообъяснения, найденные им у своего предшественника. Поэтому и проповеди Василия — как и Григория Нисского — он дополняет от себя разделом, в котором, тесно опираясь на один из распространенных теологических очерков стоического учения, доказывает божественную заботу о человеке, приводя те или иные наблюдения над человеческим организмом.

Христианин, естественно, в своей вере в Провидение едино со Стоей в целом, а постулат *omnia hominum causa facta* последняя, вероятно, позаимствовала у Моисея. Также и стоическую идею о том, что зло является необходимым в качестве

¹ Он опирается на *Василия* (ср. аппарат Шенкля) настолько тесно, что влияние Ипполита и Оригена (*Иероним* ер. 84, 7) может быть лишь весьма незначительным (от Василия здесь также сильный акцент на божественной творческой воле и *creatio ex nihilo*, I 19. 22). Также и в Exam. VI 54–74 Амвросий едва ли следует этим последним. Он повторяет здесь кое-что из De Noe 18–28. 92, где он в Genesin II, опираясь на Филоновы «Quaestiones», истолковывал Ноев Ковчег как человеческое тело (ср. Exam. 72, предшествующее из Noe 27. 28). Однако уже там мы видим у него больше из той же стоической традиции, которую он использует в Exameron точно так же, как и греки (ср., напр., в VI 67 сравнение языка с плектром, *Gronau*, Genesisexegese S. 158 f.). Lewy, Neue Philontexte in der bersetzung des Ambrosius, Sb. Berl. Ak., ph.-hist. Kl. 1932, S. 67.

² Exam. I 22, ср. De fide I 84 aufer argumenta, ubi fides.

противоположности добра, Амвросий¹ может использовать для своей теодицеи. То, что праведнику могут быть посланы страдания для его проверки и испытания, подтверждается для него такими словами, как «Кого любит Бог, того наказывает», и такими образами, как образ Иова; а стоическое безразличие ко внешним вещам усугубляется для христианина, приводя к тому воззрению, что внешние вещи представляют собой опасность, заложенную в привязанности к земному. Собственно решение проблемы для него также заключается лишь в вере в потустороннее воздаяние.

Амвросий, однако, прилежно читал и более ранних христиан, таких как Ориген, а в своем истолковании Ветхого Завета он следовал Филону не только в его аллегорическом методе, но и во многом из того, что касалось существа. Правда, у него не было понимания платонизирующей космологии; однако в остальном на этом пути он перенял множество философских и, в частности, стоических идей. При этом нам столь же мало приходится ждать от него завершенной теории, как и от Филона. Неожиданным образом в антропологии у него соседствуют стоическое восьмеричное разделение души, платоновская психология и христианское разделение [человека] на пневму, душу и тело². С еще боль-

¹ Фундамент для своей теодицеи он закладывает в Off. I 47–64 посредством доказательства [существования] Провидения. — Off. I 132. 133, ср. Noe 33. Теодицея: Parad. 8; Interpell. Iob et Dav. II 17, а также, ср. Exp. Ps. 1, 31; 118, 9, 7 ff., 7, 11 ff., 14, 16 ff.; Parad. 9.

² Восьмеричное разделение: Cain et Ab. II 34; Noe 40; ср. Abr. II 2. К λογιστικὸν θυμικὸν ἐπιθυμητικὸν Платона (Parad. 34; Sat. I 54; Luc. VII 139) он, имея в виду четверых животных в видении Иезекииля (подобным же образом Иероним в комментарии к этому месту) добавляет διορατικὸν, Abr. II 54. 57; De virginitate 112 ff. Часто платоновский образ повозки с душами. Corpus—anima—spiritus Cain et Ab. II 6. νοῦς—αἴσθησις, со ссылкой на Филона, Parad. 11. 73. — Четыре аффекта Noe 87; ep. 29, 10, с привлечением гнева Iacob II 12; De virginitate 95 (Isaac 65). Согласно Mk. IV Iac. I 5., voluntas часто в противоположность к operatio Ps. 1, 30; De fide II 52; Sp. s II 101. 141. 142, для обозначения всей духовной сущности божества наряду с substantia Fide I 18 (вместо προαίρεσις ep. 43, 12).

шей охотой Амвросий как практик придерживается разделения на дух и чувственность, при котором иррациональные устремления и влечения тесно смыкаются с соблазняющими чувствами. Он неоднократно прибегает к стоическому четверичному разделению аффектов. Однако это не мешает ему в другом месте, опираясь на Четвертую книгу Маккавейскую, выводить все аффекты из двух основоположных чувственных ощущений: удовольствия и страдания.

В этике учение о четырех главных добродетелях — название *cardinales virtutes* впервые появляется именно у него (*De Satyro* I 57; *Luc.* V 62) — является для него настолько незыблемым, что он усматривает его присутствие даже в хвалебных песнопениях¹ (*Seligpreisungen*). Они неразрывно друг с другом связаны, поскольку сопровождают друг друга, несмотря на то, что в обычном понимании они не без основания разделяются. Практически (здесь все еще прослеживается влияние Панэция) первенство принадлежит общественной добродетели — праведности, тем более, что для Амвросия, так же как и для Стои, она включает в себя и обязанности по отношению к Богу. Однако сама по себе она есть не что иное, как исполнение Божьих заповедей. Согласно Быт. 15:6, она тождественна вере, а последняя, как истинная человеческая мудрость, есть фундамент всякой нравственности и предпосылка всех добродетелей, источник, из которого сама собой протекает любовь к Богу и ближнему.

По примеру Филона, Амвросий при истолковании Быт. 15:18 делает уступки учению перипатетиков о благах, однако, несмотря на это, отстаивает, по мнению Цицерона, в духе Антиоха, автаркию добродетели, а в *Off.* II 18 его слова представляют собой уже всецело стоическое исповедание: *Certum est solum et summum*

¹ *Luc.* V 62–68, и по этой же схеме также *laudatio* на *Satyros* I 42–57. Филоновское истолкование четырех райских потоков в *Parad.* 14 ff. *Ps.* 35, 21. Цицерону он следует в *Off.* I 116 ff. нераздельность: *Off.* II 49; *Sat.* I 57. *iustitia aliis nata* *Noe* 2; *Ps.* 118, 16, 14; *Sat.* I 57 (*Цицерон*, *Resp.* III 12), *virtutes omnes complectitur* *Abr.* II 68. *cp.* *Off.* I 127. *iustitia* = *fides* *Ps.* 30, 24, *fides fundamentum* как истинная *sapientia* *Off.* I 251. 252; *Ps.* 1, 41; *cp.* *Luc.* V 82.

bonum esse virtutem eamque abundare solam ad vitae fructum beatae nec externis aut corporis bonis sed virtute sola vitam praestari beatam¹. Разве что, как христианин, он к этому добавляет: per quam vita aeterna acquiritur. Ибо добродетель имеет свою ценность лишь благодаря тому, что она находит свою награду в потустороннем, где человек достигает блаженства, того самого telos, поиском которого философы заняты в земной жизни (De bono mortis, 55).

Как епископ, Амвросий весьма остро ощущал отсутствие у христиан систематического нравственного учения, и потому он решился обработать с христианских позиций сочинение Цицерона об обязанностях, считавшееся у него на родине основополагающим. Этот труд мог служить путеводителем в практической жизни прежде всего для клира, а затем и для всей общины. О том, что таким образом он стремился опереться на Панэция, он знал благодаря Цицерону. Естественно, что теперь переложенные Цицероном на римский лад мысли эллинского стоика должны были претерпеть еще одну метаморфозу. Ибо ведь Амвросий писал не для будущих государственных мужей, а для служителей Церкви. Для них как полемические доводы, так и нравственные образцы должны были быть почерпнуты из Священного Писания. Аристократизм и высокое почтение, воздаваемое индивидуальности, личности, отступили на второй план, и были совершенно опущены все чисто политические моменты, сколь бы ни было важно, что здесь христианин непосредственно после обязанностей по отношению к Богу называет обязанности по отношению к отечеству² (I 127, согласно Цицерону I 57. 58). Возвышенное умонастроение должно было выказывать

¹ Abr. II 68; Off. II 21 (sterilis avena из Цицерона, Fin. V 91). Сам Христос как summum bonum ep. 29, 8, ср. Isaac 78. 79. Attende tibi (Deut. 4, 9) он, по примеру Василия, приравнивает к nosce te и усматривает здесь лишь увещевание служить лишь душе, а не телу или externa, Exam. VI 42; Ps. 118, 2, 13. — Adiphora в стоическом духе как supellex virtutum Noe 3.

² Off. min. I 180 ff. Вторую книгу Цицерона он излагает в Off. II 28 ff. Utile и honestum I 27. 220, II 23 ff. Liberalitas II 76 ff. 109. Decorum I 82. 218, III 88, а также Isaac 60, Ps. 36, 19 и в телеологии Noe 24 (под

себя не в стремлении к руководящим должностям, но лишь в возвышении над внешними вещами и в преодолении внутренних препятствий. Клирик нуждался в любви и доверии ближних не в качестве трамплина для политической карьеры, а в качестве основы для своей душеспасительной и душеполезной деятельности. *Utile* и *honestum* через отнесенность к Богу и потусторонней жизни получили новое содержание. Тем не менее, в строгой стоической этике оставалось много такого, что христианин мог перенять, либо приспособить для собственных нужд путем незначительной переделки, а Церковь спокойно могла извлекать пользу также и из профанной, мирской мудрости. Щедрость богатого сеньора становилась деятельной *Caritas*; однако увещание не раздавать милостыню бездумно, тем самым поощряя попрошайничество и праздную лень, можно было услышать и из уст христианского духовника, тем более на римской почве. Естественно, гораздо более важно было, что такое специфически эллинское понятие, как *dесогum*, теперь вошло в обиход христианской этики, и даже природа нашла свое признание в качестве нравственной нормы¹. Если Амвросий, говоря о внешних событиях, настойчиво подчеркивает, что твердый и упорядоченный ход природных вещей в любое время может быть изменен Божьим вмешательством, то все же в области этики ему известен не только Павлов естественный Закон, начертанный в сердцах всех людей и обязательный в том числе и для мудреца, но и стоический природный закон, лежащий в основе человеческой общности, и он вновь и вновь ссылается на природу как на наставницу в нашей деятельности. Ибо она пребывает в гармонии с божественной волей. «Грешить — значит отклоняться от того, что природосообразно» (Expl. Ps. I, 47), и, таким образом, также

влияние Панэция?). *Perfecta — media officia* на примерах из Библии I 36, III 10. 11.

¹ Myst. 50 ff.; Ps. 118, 12, 9. Буквально из *Василия*, Exam. III 8 *vox dei efficiens naturae est. lex naturalis — scripta* Fuga 15; Ps. 36, 69; ep. 73 и 37, 32. *lex naturae quae nos ad omnem astringit humanitatem* Off. III 19–24 согласно Цицерону, Off. III 21 ff., с отзвуком истории Менения. *natura ipsa nos docet* Off. I 33. 77 и подобное. *secundum naturam vivere* Sat. I 45.

и христианин может усвоить себе формулу природосообразной жизни, если только он поймет ее в религиозном смысле.

К природе человека принадлежат также и иррациональные устремления¹. Поэтому Амвросий столь же мало считает возможным их искоренение и невосприимчивость к боли, как и Панэций, несмотря на то, что он лично склоняется к монашескому идеалу апатии и в особых сочинениях возносит хвалу бегству из мира и «возвышающей над природой, ангелоподобной» девственности. Однако и для него основное требование природы состоит в том, чтобы разум властвовал над влечениями, не позволяя им перейти меру, что означало бы для души настоящее «страдание» (Амвросий является первым римским отцом Церкви, который слово *πάθος* в качестве устоявшегося термина переводит уже не как *affectus*, а как *passio*², вместо которого, правда,

¹ Off. I 93. 96 (со ссылкой на Ps. 4, 5 *irascimini et nolite peccare*, как и часто [в иных местах]) и особенно в таких речах, посвященных умершим, как Sat. I 14. 76. Однако *virginitas supra usum naturae*, *De virginib.* 1, 11, ср. *Inst. virg.* 104; *Exh. virg.* 19. Господство над собственными стремлениями по *Панэцию* Off. I 106.

² Тертуллиан, как и Сенека, использует в качестве термина *affectus*, *passio* же по большей части лишь там, где он определенно хочет указать на «страдание», напр., *Ad. Marc.* II 16 (также *Raen.* 1). Сходным образом поступают Новациан, Арнобий (характерно I 18) и Лактанций (особенно в *De ira dei*; *passio* как «страдание» включает в себя также и аффекты, *Inst.* IV 24, 9). Также и Иероним употребляет *passio* как «страдание» в *Comm.* к Матф. 26, 37 и к Эккл. 7, 9, тогда как в остальных случаях он под влиянием Цицерона употребляет *perturbatio* (*quod Graeci vocant πάθος, nos perturbationem [magis] quam passionem rectius interpretamur* *Comm.* Daniel 13, 8), ср. к *Зах.* 1, 18; ср. 132, 1. *Августин* в *C. D.* VII 17, IX 4 утверждает, что *perturbatio* есть соответствующий по смыслу, *passio* же (найденное им у Апулея) — буквальный перевод *πάθος* и добавляет в XIV 8, что один можно встретить у *Цицерона* (ср. *Tusc.* III 10), другой же — «у большинства»; однако в случае с Римл. 1:26 *ἐν πάθει ἀτυχίας* перевод *passio* является менее сообразным, нежели *torbus*, поскольку *passio* у христиан употребляется не только в дурном смысле (*De nupt. et concup.* II 55). «Страдание» как *passio* Q. Div. 77 и *Patient.* 1.

там, где он испытывает влияние Цицерона, появляется *perturbatio*) и нарушало бы автономию разума и внутреннюю гармонию. Ибо лишь так человек может претворить в жизнь призыв Сенеки: «Приучайся быть целостным человеком!»¹, и лишь так мы достигаем душевного спокойствия, которое, являя собой мир в Боге, есть также и цель для христианина.

От Панэция, также как и от Стои в целом, Амвросий, напротив, отличается учением о первородном грехе, которое он исповедует со всей истовостью. «Даже младенец, проживший лишь один день, не свободен от греха. В грехах наших родителей мы зачинаемся и рождаемся» (Apol. David 56; Expl. Ps. I 22)². Тем самым также сказано, что человек не властен исполнить свое предназначение собственными силами, но может лишь уповать на помощь и милость Божию.

В целом Амвросий строго придерживается христианской точки зрения, видя в философии лжеучение, уводящее от истинной веры³. Поэтому из нее он согласен принимать лишь то, в отношении чего он может доказать факт заимствования из Ветхого Завета. Правда, подобных случаев весьма много, и неприметно для него самого его христианский идеал также формируется на языческий лад. Ибо ведь еще задолго до Зенона пророки провозгласили, что все принадлежит мудрому, и что он единственно

Амвросий технически употребляет *passio*, изредка (так, под влиянием Цицерона, в Off. min. I 97. 99) *perturbatio*, *affectus* же по большей части — как вообще часто латиняне — в наиболее общем смысле = *διάθεσις*, *δίανοια*, напр., Off. II 7, I 149, однако все же ощущает в нем некоторый момент заболевания (*Affiziertwerden*) и потому в Noe 88 говорит о bona *passio*. О словоупотреблении близкого по времени *Passio SS. Maccabaeorum Дёппи* (D grie) в его издании S. 33.

¹ ep. 63, 60 *vetus dictum est: assuesce unus esse*. Душевный мир Fuga 36. 45; ep. 30, 14; Off. I 209; Jacob II 28. 29.

² Fuga 2, постоянно.

³ Особенно резко в Ps. 118, 22, 10. В частности, в De fide I 84, IV 78, а также в иных местах, он отвергает диалектику. Поэтому на место обычного трехчастного деления философии (согласно Luc. Prol. 2, заимствованного из В. 3.) заступает деление на *moralis*, *naturalis*, *mystica* — Isaac 27–29; Ps. 36, 1.

богат, свободен и повсюду пребывает в своем отечестве¹. Все это становится действительностью лишь в христианском святом (Амвросий даже закрепляет за ним эпитет *sapiens*). Лишь он один может не страшиться смерти и даже в камере пыток, благодаря своей вере в Бога, истинной *sapientia*, способен пребывать блаженным, ибо он уверен в будущей награде.

Совершенно новое явление на римской почве представлял собой старший современник Амвросия Марий Викторин², «философ», который, несмотря на свое африканское происхождение,

¹ Abr. II 37; ep. 38. 37, 4. 32 (*lex vera ó õrõðs lóγos*); 45, 16; Jacob I, особенно 27. 28; Interpell. Iob. III 3; Off. II 8 ff. В надгробных речах можно встретить множество традиционных философских мыслей; однако решающей является *fides resurrectionis* (Sat. II). В ep. 39, 3 он использует мотив из утешительного письма Сульпиция к Цицерону (ep. IV 5), в остальном же говорит всецело в христианском духе.

² Наибольшие заслуги в истинном понимании метафизики Викторина принадлежат Бенцу, который дает справедливое освещение волюнтаристскому направлению Запада, однако, к сожалению, оставляет совсем без внимания значение воли для таких греческих христиан, как Климент, преувеличивая влияние Плотина (Тейлер, *Gnomon* X 493). Компромиссный характер метафизики Викторина становится очевидным, когда та воля Бога, которую он использует для актуализации божественной сущности и в качестве *forma dei* (Adv. Ar. IV 30), позднее отходит на второй план по сравнению с логосом, а этот последний, в свою очередь, дабы освободить место для Духа Святого, в неоплатоновском духе определяется как носитель жизни, а не *intelligentia*. С логосом, как весьма близкий по значению, конкурирует неоплатонический Нус. (*lóγos vel νοῦς* Adv. Ar. III 1, IV 21 и даже I 62, где Викторин различает два вида *νοῦς* — небесный, который Бог вдохнул в Адама, и *νοῦς* анимальной души; ср. I 48. 54 ff. 32, *hunc Λόγον Graeci vocarunt* Hymn. I, в неоплатоновском духе III 7 *deus supra νοῦν*). Логос как принцип формы IV 10 а E. 23. 19 *hic λόγος rerum per quem creata sunt omnia*, ср. 31, как *semen omnium quae sunt* Gener. 25. 27; Adv. Ar. I 25 (*semen et velum elementum*), III 4 (*s. ac potentia existendi*); Hymn. I (*cunctis qui õντος semen est, vera virtus seminis*).

Adv. Ar. I 31 *est autem lumini et spiritui imago, non a necessitate naturae, sed voluntate magnitudinis patris; ipse enim se ipsum circumterminavit... filius ergo in patre imago et forma et λόγος et voluntas patris.*

мыслил в греческих понятиях и на греческом языке. Неоплатоническое миропонимание, в котором трансцендентная первооснова излучала из себя бытие в его различных градациях, покуда, наконец, погрузившись в материю, оно не обращалось в небытие, — оставалось для него путеуказующим даже когда в преклонных летах он стал видеть в откровении и вере единственный путь к истинному познанию, а в христианском учении о Троице усматривать сбывшуюся метафизику Плотина. Правда, личный Бог христиан требовал некоторой внутренней перестановки. Должно было, по меньшей мере хотя бы по имени, обрести известность сотворение мира из ничего; и если у Плотина бытие происходило из первоосновы в результате метафизического давления и избытка своей силы, а возвышающемуся надо всеми человеческими понятиями первоединству лишь с известной оговоркой можно было приписать некий род воли, то Викторин с определенностью установил, что образ первого света и пневмы происходит не из природной необходимости, а из воли Величия Божия, и эта воля стала для него решающим фактором самораскрытия божества. Ибо она есть то внутреннее движение, посредством которого потенциально заключенная в Боге сила актуализируется, оформляется, конституируется вовнутрь и творчески действует вовне. Однако, согласно христианской традиции, эта воля Божия не могла быть ничем иным кроме как рожденным

Божественная творческая воля была знакома Викторину еще по неоплатоническому истолкованию «Тимея» (ср. Халкидиев перевод Тим. 30а. 36d. 38с и его комментарий, *Бенц* 343), и уже в своем комментарии к Цицероновой *libri rhet. I* 34 он в качестве платоновского определения дает следующее: *natura est dei voluntas* (панее *sapientes quidam sic definiere naturam: natura est ignis artifex quadam via vadens in res sensibiles procreandas*, то есть зеноновское определение SVF. I 171 (“*etenim manifestum est omnia principe igni generari*”) с неоплатоническим ограничением.

О Comm. Eph. 4, 26, где он на первый взгляд приписывает аффекты Богу-Отцу, и о его учении, гласящем, что логос не по своей сущности, но лишь *in progressu* (Adv. Ar. I 22) обретает способность к страданию, Vom Zorne Gottes 119 и 96.

из сущности Отца Сыном, Логосом, который — в качестве ипостаси божественной воли — творит и образует мир, производя в нем всякую жизнь. К этой воле затем, в качестве особого носителя разума и мудрости, должен присоединиться Святой Дух. Но в том-то и состоит великое таинство, что троиственность *esse vivere intelligere* образует неразрывное сущностное единство — единство, которое мы должны принимать как метафизическую данность.

Тем самым логос, который в качестве дискурсивного мышления стоял у Плотина гораздо ниже нуса, появляющегося непосредственно из Единого, теперь становится на его место. Если при этом он выступает не только как творец мира и жизни в нем, но и как формообразующий, содержащий в себе все логосы отдельных вещей, и если мы вновь и вновь слышим о том, что он есть семя всех вещей, — то нам это может привести на память *logos spermatikos* стоиков. Однако Викторин едва ли уже осознавал эту связь, и его сращение неоплатонической метафизики и христианской теологии привело как раз к тому, что на западной почве влияние стоического учения о логосе было практически нейтрализовано.

Правда, влияние Викторина сохранилось лишь благодаря тому, что его идеями воспользовался мыслитель большего масштаба, внутренне соединивший их с христианской верой.

Августин в итоговой исповеди о своей жизни признал перед Богом и людьми те соблазны и заблуждения, которые ему пришлось испытать, покуда сам Бог не привлек его к себе, открыв ему в *fides catolica* путь к богопознанию и блаженству. О прежней языческой вере он при этом не упоминает. Для него лично она уже более не представляла опасности. Однако когда в 410 году после разграбления Вечного Города варварами вина в очередной раз была свалена на христиан, он все же посчитал себя обязанным, как некогда Арнобий, возвысить свой голос против подобных упреков. Правда, победа христианства к тому времени была уже настолько решенным делом, что вместо апологии его сочинение, скорее, представляло собой боевую агитационную статью.

Августин хорошо знал, где старая вера все еще могла найти себе известную точку опоры¹. Это было античное чувство того, что прочность государства связана с культом его богов. Поэтому он сосредоточил свое наступление на опровержении того оправдания государственного культа, что было предпринято римскими теологами (в частности, Варроном) с помощью *tripertita theologia*. Нетрудно было указать, что такое оправдание представляло собой не более чем слабый компромисс с ими же самими отвергнутыми мифологическими представлениями. Сам Варрон не скрывал того, что для него истинная религия заключалась в стоической вере в божественный дух, животворящий и формирующий мир как свою душу². Эта «физическая» религия также была неприемлема для христианина, ибо она сознательно держалась внутри чувственного мира. За ее пределы выводил платонизм с его признанием сверхчувственного мира и его верой в единого трансцендентного Бога. Это мировоззрение было полностью согласно с собственным восприятием Августина, и если неоплатоники не хотели, подобно ему самому, всецело обратиться к истинной вере³, он мог объяснить это себе лишь тем, что им не удалось еще окончательно освободиться от обмана демонов, втершихся в качестве посредников между всевышним Богом и людьми и требовавших от них божественных почестей. Это

¹ *Трёльч* (Troeltsch), *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München 1915, с полным правом протестовал против того, чтобы *Civitas dei* понималась исключительно в духе средневековья. Однако и в целом антитеза «античный или средневековый человек» является ложной, ср. *Рейтценштейн*, *Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch*, Vortr. Bibl. Warburg 1922, S. 28.

² С. D. III 4, IV 27 ff., особенно 31, VI 2 ff., особенно 5.

³ С. D. VIII–X, особенно VIII 9. 12 (Возможно, что Платон воспринял от Моисея его учения в Египте, или же его согласие с ними объясняется непосредственным озарением), X 29 ff. (страстный призыв к платоникам). «Если бы Платон жил ныне, он был бы христианином» *Vera rel.* 3; С. D. X 29; *Doctr. Chr.* II 60. Неоплатоническая концепция о том, что *ἐποχή* Аркесилая и Карнеада была лишь ширмой эзотерического учения, *Ca Acad.* III 37 ff. Здесь та же оценка Антиоха, что и у *Нумения*, ср. *ep.* 118, 16 ff. 20.

вредоносное заблуждение представляло собой последний редут образованного язычества, и его также следовало разрушить. Однако Августин не ограничился одной лишь полемикой. Он стремился дать позитивное доказательство того, что истинным посредником между сверхчувственным и чувственным миром является богочеловек Христос, указавший людям истинный путь и ведущий их ко спасению. Такова была цель, которую он поставил себе в своем сочинении *De civitate dei*. Безусловно, человек по своей сущности есть гражданин государства, и прочность и благосостояние этого государства, равно как и отдельного человека, связаны с богопочитанием. Однако решающий момент заключается в том, что истинное государство следует искать не в политических образованиях людей. Последние имеют оправдание своего существования лишь покуда они воздают честь Богу, и им приходится делать это в заботе о земных вещах. Истинное отечество христианина, однако, не на Земле, а потому на место старого гражданского чувства для него должно прийти новое: ему нужно научиться ощущать себя гражданином Божьего государства, которое — не будучи привязано ни к каким политическим или народным границам — уже здесь, на Земле, являет собой царство духа и обретает свое завершение в потустороннем.

Таким образом, из полемики с античным политическим восприятием рождается новый идеал, которому (правда, в измененной форме) суждено было оказать могучее воздействие на все средневековье. Августин стоит на рубеже двух эпох.

Если неоплатонизм для Августина является все еще живой и действенной силой, то эллинистическая философия имеет уже лишь историческое значение. Он знаком с ней через Цицерона и Варрона¹, и ему известно, что стоики — в противоположность Эпикуру — высшее благо усматривали в добродетели, а также, что они были мастерами диалектики, и что у них многому можно научиться еще и теперь. Однако о мировоззрении стоиков, так же как и эпикурейцев в целом, он говорит: «Они умолкли настолько

¹ Contra Cresconium I 16 ff. 24 (суждение Карнеада о диалектике Хрисиппа); Princ. dial. 5. 6; ep. 16, 3; C. D. VIII 7. Ср. Иероним, Apol. adv. Ruf. I 30, ep. 57, 12, Adv. Pel. I 9 и определения в Comm. к Гал. 5, 22, Tit. 2, 15.

основательно, что об их учениях едва упоминают даже на занятиях риторики» (ep.118, 21)¹. Конечно, стоическое воззрение о том, что бытием способно обладать лишь телесное, — и сам он смог преодолеть отнюдь не сразу². Однако, выступая против него позднее, он в качестве его представителей называет современных манихейцев или Тертуллиана³, и лишь очень редко стоиков. Также и в остальном, хоть он и полемизирует с их учениями, однако они уже не являются для него живыми оппонентами.

Жизненную ценность философии он ощутил еще девятнадцати лет от роду, когда Цицеронов «Гортензий» (книга, в которой он даже в старости будет черпать для себя назидание) впервые пробудил в нем стремление к более высокой, духовной жизни. Неоплатонизм в то время помог ему преодолеть критический период сомнений, а также позитивным образом указал ему путь, на котором он мог получить подтверждение собственной веры в мышлении. Это Августин с благодарностью признавал даже тогда, когда давно уже научился ставить авторитет божественного откровения превыше всех соображений человеческого рассудка, а веру — превыше всякого знания.

Знакомством с неоплатонизмом он был обязан Викторину и его переводам сочинений Плотина⁴. От него же он получил и

¹ Stoicorum aut Epicureorum cineres ep.118, 12; Ca. Acad. III 41. Возможно, неподлинная проповедь 150, посвященная речи к Ареопагу (разбавлено из 156, 7) предполагает, что большинству слушателей уже вообще ничего не известно ни о стоиках, ни об эпикурейцах.

² Conf. V 19 cogitare nisi moles corporum non noveram, VII 1.

³ Тертуллиан Gen. ad litt. X 24. 25, ep.190, 14, De an. et eius orig. II 9; стоики Cons. ev. I 31; C. D. VIII 5.

⁴ О Викторине Conf. VIII 3–10. esse vivere intellegere уже в Lib. arb. II 7; Solil. II 1, затем Trin. X 13, XV 6. C. D. XI 26. От процесса познания (импульс — exemplum Викторина, Adv. Arium III 5) memoria (содержание сознания — первоначальная основа познания, духовное «бытие») — voluntas (intentio как направление воли на объект, внимание) — intelligentia Trin. IX–XI, X 13. 17. 18 и повсюду, также ep. 169, 6 и Sermo 52, 19. 20 (Trin. XIV 7: у новорожденных уже присутствуют οἰκείωσις и ἀλλοτρίωσις πρὸς τὰ ἑξω, однако еще не внутренний συναίσθησις; совершенно в стоическом духе как sensus interior Lib. arb. II 10). Тот же

импульс к построению христианской метафизики с помощью неоплатонических форм мышления. Он перенял истолкование троичности (Trinitat) как Троицы от *esse vivere intellegere*, однако в результате собственного анализа процесса познания пришел к убеждению, что структура человеческого духа скорее заключается в неразрывной тройственности бытия, познания и воли, которая показывает нам внутренний опыт как непосредственно определенный. По этой аналогии и саморазвитие божественного духа он представлял так, что последний выступает из самого в себе покоящегося, абсолютного бытия, познавая и «желая» самого себя — здесь сказывается влияние стоических идей о восприятии себя и любви к себе живого существа. А поскольку воля, возведенная в степень, есть любовь, то тем самым и божественная любовь обретает свое место. Как ее собственный экспонент Августин рассматривает Святого Духа, тогда как познающий сам себя разум в этой троичности представлен Сыном, божественным Логосом.

Однако Августин, в отличие от Викторина, является в первую очередь не философом и метафизиком, а христианином, чье религиозное чувство требует для себя личного Бога. Он понимал разницу, когда западные теологи говорили не о трех «ипостасях», а о трех «лицах» божества¹. Это понятие было близким для носителей латинского языка не только благодаря юридическому словоупотреблению: Цицерон, опираясь на Панэция, также утверждал, что человек как отдельная личность объединяет в себе раз-

самый смысл несет краткая формулировка *esse nosse velle* Conf. XIII 11, ср. De nat. et orig. animae IV 9. *intentio* напоминает *προσῆ* Порфирия (ср. Тейлер, Porphyrios und Augustin, Schr. K nigsb. Ges., geistesw. Kl. X 51), однако еще более — *τάσις τοῦ πνεύματος* в стоическом объяснении процесса зрения, SVF. II 863 ff.; объяснение *visio ὡς διὰ βακτηρίας* (virga) Quant animae 43. 44. Ср. *vitalis intentio* ep. 166, 4 и Gen. ad litt. VIII 42. — *Dilectio* (=valentior voluntas Trin. XV 41) или *caritas* вместо voluntas Trin. XV 27 ff. 38 ff. (о Духе Святом). В процессе познания воля как *corula* предшествует постижению объекта, как *dilectio sui* она следует *συναίσθησις*, C. D. XI 26. — Подробнее у Бенца, Victorinus 364 ff.

¹ Trin. VII 7, ср. V 8–10, VII 11 (также Пелагий в Lib. fidei 3).

ные «лица». Однако Августин сформировал свое представление всецело на основе собственного душевного опыта¹. «Я был тем, кто желал, и тем, кто не желал, и в то же время не был ни тем, ни другим в полном смысле». «Тот, кто познал это, был я, внутренний человек», — восклицает он в своей «Исповеди», и здесь, так же как и в своем главном теологическом труде, он заявляет, что «личность» (Person) есть не что иное, как духовная сущность, которая под видом Я живет, познает, желает и любит. Это верно как в отношении человека, так и в отношении Бога, образом коего он является. Великая же тайна Троицы состоит в том, что в ее субстанциальном единстве соединены три лица, каждое из которых представляет в себе в особой мере одну из этих функций, но, тем не менее, содержит в себе обе остальные.

Именно в силу того, что Августин сам долгое время находился во власти манихейского мировоззрения, представлявшего себе Бога как *corpus lucidum* (Conf. IV 31), позже он с тем большей отчетливостью провел разделение между материальным и нематериальным². Конечно, он признавал словоупотребление, согласно коему «дух», так же как и греческое πνεῦμα, обозначал телесное бытие (как, например, ветер или дуновение воздуха), однако с тем большей энергией подчеркивал, что это слово в отношении Бога или человеческой души следует понимать как чистый нематериальный дух.

Для него разумелось само собой, что Бог-Творец стоит бесконечно выше тварной сущности, и что истинная религиозность должна исключать из самого Бога, равно как и из божественной природы Христа, все человеческие черты, и в особенности такие слабости, как аффекты³. Тем не менее, Бог оставался для него

¹ Conf. VIII 22, X 9, cp. VII 5. Hell. Mensch 9. — Trin. XV 42, cp. Conf. XIII 11. singulus quisque homo... una persona est Trin. XV 11. В Троице omnia tria et omnes et singuli habent Trin. XV 28. — Бенц, Victorinus 381–396.

² Est spiritus et deus... Dicitur spiritus etiam ventus Trin. XIV 22, однако в строгом смысле spiritus есть «дух» в противоположность всему материальному. Рюге, Seelenpneuma 59. Подробнее об этом в дальнейшем.

³ Vom Zorne Gottes 102 ff. (также об оценке человеческих черт Иисуса). 123 ff. Даже Conf. I 4 amas nec aestuas, zelas et securus es, paenitet te et

тем Богом, чья любовь к своей собственной творческой сущности одновременно включает в себя любовь к своим творениям; точно так же как человек, который истинным образом любит себя, в то же самое время любит своего Творца. Он оставался тем личным Богом, к которому грешный человек в минуту душевной нужды может обратиться с мольбой о прощении и милости.

Понятие божественного Логоса у латинянина Августина в сравнении с понятием разума отходит на второй план¹. Однако когда он хочет проиллюстрировать его действие вовне, он на стоический лад приравнивает его к λόγος ἐνδιάθετος, противопоставляя ему *verbum prolativum*, и, опираясь на Евангелие от Иоанна, заявляет, что через это божественное Слово создано все, и именно оно определяет собой так-бытие всех вещей². Сотворение из ничего при этом столь же мало представляет для него проблему, как и «природа». Ибо ведь последняя есть дело рук Бога, и ее закономерность зиждется на том, что Бог продолжает действовать в мире и после акта творения. В понятие всемогущества Бога входит также и то, что он не связан никаким природным законом. Если он прерывает нормальный ход вещей, то это должно удивлять нас не более, чем чудо творения, которое мы всякий день имеем перед своими глазами³. Подобным образом высказывался еще Климент. Большое различие, однако, заключается в том,

non doles, irasceris et tranquillus es. Небожественность природы демонов он доказывает в частности тем, что, согласно *Апулею*, они суть *animo passiva* C. D. VIII 14 ff., IX 3 ff. (*Vom Zorne Gottes* 149).

¹ Trin. XV 17. 19. 20, IX 12. Даже когда он противопоставляет Иоанна как *vox* и Христа как *verbum*, здесь слышится отзвук стоического разделения между простым φωνή и λόγος = φωνή σηματική (Diog. Bab. fr. 20), Sermo 288, 3; 293, 3.

² Затем Троица: *primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo ipso quod est maneat* ep. 11, 3. 4.

³ C. D. XXI 8; Gen. ad litt. IX 17. *miracula* особенно в Trin. III 7–11. 19; Gen. ad litt. VI 13. 14; Util. cred. 34; Cura mort. 19; C. D. X 8. 12, XXI 4 ff. и особенно XXII 8 ff. о чудесах исцеления, которые он отвергал еще в *Vera rel.* 47, ср. Retr. I 12, 9; *Рейтценштейн*, Augustin S. 53. *Miracula* демонов C. D. X 16; Div. daem. 8; Qu. div. 79.

что Августин, особенно в свой поздний период, всецело живет этой верой в чудо, и в своем предназначенном равным образом и язычникам главном труде использует в качестве доказательства истины христианской веры не только чудеса, засвидетельствованные в истории, но и современные ему чудеса исцеления.

Если говорить о космогонических частностях, то в отношении скудных намеков Моисеевых книг Августин демонстрирует академическую сдержанность. Вместе с тем на их основании он считает себя вправе утверждать, что Бог в первом же акте творения вызвал к существованию все одновременно, однако отчасти лишь в форме зачатка и первичной возможности, которая, в качестве рациональной причины, предначертала закономерное развитие организмов от семени и до самого прихода к зрелости¹. Это стоическое учение о зачаточных силах логоса. Однако эти зачаточные силы, пройдя через неоплатонические формы мышления, превратились в умопостигаемые первичные формы, согласно которым трансцендентный Бог образует индивидуальное бытие.

Подобный же процесс мы можем наблюдать в размышлениях Августина о мире настоящего. Поскольку он хочет направить взгляд всецело на потустороннее блаженство, нас не должно удивлять, если весьма часто в качестве образа противоположности он в самых мрачных красках живописует горестную земную юдоль; но вместе с тем он не упускает возможности указать, что виной этому бедствию — грех самого человека, и непосредственно после этого пессимистического изображения он в «*De civitate dei*» (XXII 23. 24) приводит хвалебную песнь красоте и совершенству мира, где не только ссылается на слова Писания: «И увидел

¹ Gen. ad litt. IV 33 ex illis rationibus insitis quas tamquam seminaliter sparsit deus in ictu condendi, V 4 causaliter et rationabiliter sic ut in seminibus iam sunt omnia antequam... explicent species suas, VI 10 quae ex occultis atque invisibilibus rationibus quae in creatura causaliter latent in manifestas formas naturasque prodierunt, ср. V 23, VI 5. 6. 11. 14. 15, VII 28, IX 1. 17 (quasi seminales rationes как *Макробий*, Sat. VII 16, 5), X 20 (дважды ratio seminalis. 21 vis seminalis), Conf. I 9; C. D. XXII 24. Ганс Мейер, *Keimkr fte* S. 123 ff.

Бог все, что Он создал, и вот хорошо весьма», — но и, совершенно в духе греческих теологов, дает очерк стоической теологии¹. Сам он обладал очень сильным эстетическим восприятием и охотно услаждал свой взор созерцанием красот чувственного мира, который, однако, есть лишь отблеск божественного. Но от Стои пришло общее понимание этого мира. И для него также космос хорош потому, что Провидение создало его в строгой упорядоченности, мерой и числом; потому, что он есть единый организм, в котором каждая отдельная вещь занимает определенное место и — согласно закону умирания и становления — служит целому; и потому, что в этом целом самые различные явления образуют в своем взаимодействии гармонию, в которой Бог даже зло обращает во благо. У Августина это чувство настолько сильно, что он даже вырывается за рамки антропоцентризма. «Non ex commodo vel incommodo nostro sed per se ipsam considerata natura dat artificii suo gloriam» (Siv. de XII 4). Тем самым Августин идет дальше Стои; однако вновь стоическим оказывается у него тесная связь этого мировоззрения с теодицеей. «На целое следует обращать взор; тогда умолкает мелкая критика»². Но и здесь стоицизм получил у него неоплатоническую окраску. Со стоическим учением о четырех ступенях бытия связывается неоплатоническое

¹ Ср., напр., Op. imperf. adv. Jul. VI 16; Gen. adv. Manich. I 28. 29, с другой же стороны, против манихейцев Gen. adv. Man. I 26 и против Оригена (мир — не ergastulum) C. D. XI 23. Красота земли, моря, рыб и птиц — Sermo 242, 2 tu, domine, fecisti ea, qui pulcher es; pulchra sunt enim Conf. XI 6. Христос pulcher En. Ps. 44 § 3. Как и Стоя, А. усматривает Провидение даже в самом мельчайшем организме, к Ps. 148, 8. Космический порядок De ord. I 7 ff., Nat. boni 8 (fit decedentibus et succedentibus rebus... pulchritudo). Гармония Vera rel. 74 ff., ex antithetis C. D. XI 18; De ordine I 18; Lib. arb. III 24; Quant. an. 80. Singula bona, omnia valde bona Conf. XIII 43. Deus bene utitur etiam voluntatibus malis C. D. XI 17; Nat. boni 37 (Lib. arb. III 33 ff.), ср. Клеанфов «Гимн Зевсу» 14ю

² De ordine I 2. 18; Ca. Acad. I 1. Стоические ступени бытия (по Варрону) C. D. V 11, VII 23, ср. VIII 6, XI 27 и (esse vivere sentire intellegere!) Sermo 43, 4. Ступени бытия C. D. XII 4. 5; Lib. arb. III 24. Privatio boni, напр., Ench. Laur. 11 ff. (Зееберг II 520). Mala как противоположность bona принадлежат к божественному порядку De ord. I 18.

представление о градации содержания бытия; и еще более важным, нежели мысль о необходимости зол как противоположности благ, стал для Августина платиновский постулат о том, что дурное вообще не имеет субстанциального бытия, но есть только лишенность, только отпадение от блага (*defectio*, *privatio boni*). Эта убежденность не только помогла ему в преодолении манихейского дуализма, но и стала несущей опорой всей его религиозности.

Уже после своего обращения Августин, опираясь на сочинения Варрона, стремился к приобретению энциклопедического образования, и в своей «*Doctrina christiana*» он заявлял, что античная ученость необходима для совершенного понимания Писания. Однако в «Путеводной нити христианской веры», отосланной им Лаврентию, он говорит, что христианину нет нужды заниматься естественными науками, ибо ему достаточно познания того, что Бог есть Творец и Причина всех вещей (*cap.* 9). Тем самым исключалось влияние естественно-научного природообъяснения Посидония.

Напротив, насущно необходимой также и для христианина оставалась в глазах Августина ясность в отношении природы человека; прежде всего познание того, что душа (даже душа животного) не есть, как полагает Стоя, телесная пневма, но есть нематериальная сущность¹, отличная даже от самых тонких вещественных элементов — от света и воздуха, которые она

¹ Нематериальность души: особенно *Quant. an.*, *Gen. ad litt.* VII 21 ff., *De anima et eius orig.* IV (спор с Винсентием Виктором), *Trin.* XIV 22 (различные значения *spiritus*, как в *De an. et eius orig.* IV 36) и (осторожно) *ep.* 166, 4. Душа животного: *Gen. ad litt.* VII 29. *lux* и *aer* как среда *Gen. ad litt.* VII 21. 25 (*quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora magisque habent faciendi praestantiam quam patiendi corpulentiam sicut humor et terra* — в духе Стои!). Также и в 1. Фесс. 5:23 (пνεῦμα — ψυχή — σῶμα) оба первых звена названы отнюдь не как субстанциально различные части; пневма = *spiritus* означает лишь, как и вообще весьма часто, в узком смысле духовную силу человеческой души, *De fide et symbolo* 23 (*De an. et eius orig.* IV 36). Множество примеров у *Рюше*, *Seelenpneuma* 58 ff.

использует в соединении с грубо-материальным телом для достижения чувственных восприятий. Будучи нематериальной, она не может иметь и частей, но лишь различные силы и способности. Человеческая же душа тем отличается от души животного, что она обладает духовной силой, в собственном смысле слова называемой *spiritus* — силой, которую Бог дал не как часть собственной сущности человека, но по своему образу и подобию. Благодаря этой силе человек предназначен вести специфически человеческий образ жизни в духе Божием.

Нравственные воззрения Стои, давно ставшие общим христианским достоянием, конечно же, знакомы и Августину. Однако они претерпевают у него не только частичные внутренние метаморфозы. Напротив, великая и уникальная заслуга Августина состоит в том, что он создает совершенно новую, сугубо христианскую этику, которая, правда, нигде не получает у него систематического развития, но, тем не менее, в целом являет собой формацию величественной простоты и стройности и в силу этого оказывается способной вытеснить этику античности¹.

Это вытеснение совершается в трех направлениях. Поначалу его этика осознанно носит чисто религиозный характер. Языческих богов Августин упрекает в том, что они не дали людям нравственных законов. Сам он в качестве основы нравственности знает лишь Божью заповедь; и если, опираясь на Римл. 2:14, он говорит о «естественном» законе, что — в противоположность Моисееву — этот закон начертан в человеческих сердцах, то тем самым природа для него столь же мало, как и для Павла, превращается в самостоятельную нравственную норму. «Вечный закон, повелевающий хранить естественный порядок, есть воля Божия» (*Contra Faustum* XXII 27). Этика Августина, однако, не только является гетерономной, но также определяет задачу и цель человека исключительно с религиозной точки зрения².

¹ Ср.: *Гарнак* III 29.

² С. D. II 4. Материал о *lex naturalis* (напр., *Spir. et litt.* 44 ff.) у *Шиллинга* (Schilling), *Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, Freiburg 1910, S. 167 ff., и *Маусбаха* (Mausbach), *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg 1909, I 92 ff., II 293. 304 ff. — Римл. 2:14

Конечно, так же как и античная этика, она является «эвдемонистической»¹. «Все люди стремятся к блаженству, и их взгляды разнятся лишь в отношении его содержания». Бесчисленное множество раз он повторяет этот постулат, служивший исходным пунктом этики еще для таких эллинов, как Аристотель. Так же как и эллинская философия, он видит ключевую проблему в вопросе о жизненной цели, *finis bonorum*, и — опираясь на Варрона — прилежно перечисляет более 288 возможных ответов на него (С. D. XIX 1–3). У Варрона он перенимает стоическое определение, согласно которому *telos* есть высшее благо, ради которого человек стремится ко всему остальному, тогда как само оно не может быть взыскуемо ради чего-то иного². Но в чем же состоит это благо? Эпикурейцы ищут его в удовольствии тела, стоики — в добродетели души, и эти последние идут даже столь

Августин в своем Объяснении Нагорной проповеди также в качестве довода в пользу понятия совести, о котором он не столь уж часто упоминает теоретически, но дух которого тем более явно ощущим в его Исповеди. — Иероним в Comm. к Иезек. 1, 6. 7 сообщает, что некоторые, истолковывая четырех животных, сводили их к трем платоновским *facultates* души, *quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est* (то есть, по всей видимости, первоначально еще дохристианское [представление] сознания Я), *quam Graeci vocant συνείδησιν* (лишь в результате порчи в патристике *συντήρησιν*, Штельценбергер 190), *quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur etc.*

¹ Современной неблагозвучности слова нам, конечно же следует избегать, *Маусбах* I 51 ff. Эта мысль присутствует даже в проповедях, напр., 306, 3.

² С. D. XIX 1, VIII 8; ep. 118, 13; ср. SVF. III 2. 16. Стоики — эпикурейцы С. D. XIV 2 ff.; *Sermo* 156, 7 ff.; 348, 3; Trin. XIII 8 ff. — Словесный педантизм: С. D. IX 4. О “bona” С. D. I 8–10, XX 2; *Sermo* 38, 2; 61, 2; ср. *Сенека* ep. 87, 15 (SVF. III 151).

Иероним в Comm. к Ис. 11, 6 говорит о стоическом учении о благах: *nostro dogmati in plerisque concordant*. Использование им *de matrimonio* Сенеки в книгах против Иовиниана рассматривает *Бикель* в своей *Diatribе*.

далеко, что не признают внешние вещи в качестве благ, оставляя им лишь чин «выгод». Еще Цицерон усматривал здесь словесное крючкотворство. Однако стоики верно увидели, что земные вещи, которые достаются как добрым, так и злым, и могут быть употреблены как во благо, так и во зло, не являются благами в собственном смысле слова¹. Конечно, мы можем стремиться к этим «низшим благам» и пользоваться ими; однако решающий момент наступает все-таки тогда, когда мы возвышаемся над временными вещами, всецело обратившись к высшим благам сверхчувственного мира. Тот, кто обращает свой взор лишь на посястороннее, непременно потерпит крушение. Стоики горделиво вещают о том, что их мудрец будет блажен даже и в пыточном застенке; однако они опровергают сами себя, одновременно заявляя, что он по собственной воле покинет это бытие, если мера зла в нем станет преобладать². Пресловутое самоубийство Катона³ есть свидетельство не силы, а лишь неспособности переносить жизненные страдания. Силу для этого находит лишь тот, кто носит в себе надежду на потустороннее⁴. Лишь там возможно совершенное блаженство. Лишь там «человек живет, как он хочет». Ибо воля к жизни, основоположное стремление человеческой природы, находит свое полное удовлетворение лишь в вечной жизни, где человека уже более не мучает мысль о страдании и смерти. Лишь там на долю человеку выпадает его высшее благо, соединение с Богом, который сам есть высшее проявление жизни и всякого блага. Еще Платон, как нам следует заключить из некоторых его высказываний, усматривал человеческую цель в таком «наслаждении Богом», однако сам загородил себе к нему

¹ *Vera rel.* 38 ff.; ep. 140. Любимая Августином триада: вождение, честолюбие и *curiositas* стремления к знаниям была столь близка платоновской психологии, что ей совсем не обязательно вести свое происхождение от Порфирия (так *Тейлер* 37 ff.).

² *C. D.* XIX 4; ep. 155, 1–3. Против самоубийства резко *C. D.* I 17 ff. (особенно 26), ср. *Contra Gaud.* I 34.

³ *Катон*, *C. D.* I 23, XIX 4.

⁴ Ср. *Эпиктет* IV 1, 1. К последующему *C. D.* XIV 25; *Trin.* XIII 11; *Soliloqu.* II 1.

дорогу своей приверженностью к политеизму¹. Христианин в качестве своего девиза избирает стих псалма: «Mihi adhaerere deo bonum est»². Для него эвдемония заключается в ненарушаемом никаким чувственным влиянием созерцании Бога, в котором он всецело предает свое Я Богу. В этом он находит блаженство и мир, который превышает всякого разума.

Однако высшее благо, согласно стоическому учению, должно быть одновременно точкой устремления всех наших дел и помыслов, если мы желаем достичь в своей жизни единства³. Таким образом, нам должно всецело сообразовывать свое существование с Богом и потусторонним миром. То, что философы (и, в частности, стоики) говорят о добродетелях, конечно, заслуживает внимания, так что Августин выписал для себя из риторического юношеского сочинения Цицерона целый раздел, посвященный стоическим либо стоизирующим этическим дефинициям, и довольно часто прибегал к нему в своих целях⁴. Даже и для христианина профанные добродетели сохраняют свою ценность. Однако перед лицом христианского смирения, терпения и, в особенности, любви, они отходят на второй план и должны сообразовываться с ними. Истинная храбрость есть «Божия любовь, Бога ради легко переносящая любые страдания»; и, соответственно, все основные добродетели философов

¹ Платон: С. D. VIII 8; ep. 118, 16. Любимое Августином разделение *frui* *re propter ipsam* и *uti*, которое есть не более чем средство к достижению цели (*Маусбах* I 223), ведет начало от *Варрона*, С. D. XIX 3.

² Ep. 155, 12; С. D. X 3; Gen. ad litt. XII 26. — Pax С. D. XIX 27; Contin. 17.

³ Ep. 118, 13 (*summum = quo cuncta referuntur... finis, quia, quo referatur, non invenitur*), cp. SVF. III 2.

⁴ Qu. div. 31 = Цицерон, Rhet. II 159–167 (отсюда Ca. Jul. IV 19: «Определение *virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus* верно, однако философы не знают, *quid sit consentaneum beatificandae naturae mortalium*»; также особенно часто определение *iustitia = virtus quae sua cuique distribuit*, в опоре на Цицерона, De re publica С. D. XIX 21. Все добродетели как *amor dei* De mor. eccl. 25 ff. (Retr. I 6, 3. 4). О неразделимости добродетелей ep. 167, 5 ff., cp. Юлиан в Opus imperf. I 35. 36. Иероним ep. 66, 3.

должны претерпеть метаморфозу. Ибо пусть даже догма о неразрывности добродетелей не может быть подтверждена из Священного Писания и вызывает сомнения с христианской точки зрения, но во всяком случае все они происходят от одного корня, а именно — от любви к Богу, включающей в себя и любовь к ближнему; и в потустороннем, где уже не будет нужды преодолевать различные соблазны и препятствия, поистине будет существовать лишь одна добродетель, которая может быть определена как *summus amor dei* или *ordo amoris*, и которая несет свою награду в себе самой, в единении с Богом¹. «Мудрость человеческая есть благочестие» (28, 28)². Благочестие же имеет своим корнем веру, так же как и другие добродетели. Также и праведный, по словам Павла, живет по вере. Как же тогда христианин может называть праведным Фабриция? Для язычника невозможна истинная добродетель³.

Идеал жизни, всецело посвященной Богу в сообществе единомышленников, Августин стремился осуществить на земле через монастырское сообщество⁴. Однако последнее отнюдь не должно было отгораживаться от прихода или служить, например, благоговейному созерцанию в уединении. Монахам, которые — дабы иметь возможность посвятить свою жизнь Богу — хотели позволить кормить себя своим собратьям по христианской вере, он в особом сочинении («*De opere monachorum*») энергично разъяснил нравственную ценность труда; а в личном

¹ Ep. 115, 12. Mor. eccl. 25; C. D. XV 22.

² В русском каноническом переводе: «Вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум». — *Прим. перев.*

³ Ench. Laur. 2; Spir. et litt. 18; Trin. XII 22, XIV 1–3. Юлиану ставится в упрек то, что он приписывает язычникам добродетели Op. imp. IV 23 (ср. 16 ff.): hoc est unde vos maxime christiana detestatur ecclesia. *Маясбах* II 267 ff. В Lib. arb. II 32 ff. sapientia как summum bonum все еще удостоивается весьма философической по своему характеру похвалы, а в II 50 добродетель выводится из recta ratio. Стоическое определение главных добродетелей здесь в I 27.

⁴ *Бикель* (Bickel), Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin, Neue Jahrb. f. kl. Alt. 1916, I 437.

плане, будучи римлянином, он — как и Амвросий — имел слишком активную и общественно-направленную природу, чтобы посвятить себя исключительно созерцанию. Занимая пост епископа, он был в большей мере, нежели ему хотелось бы, вовлечен в мирские дела, а также и теоретически занимался политическими вопросами¹. Как оправдание человеческого существования, так и причину естественного возникновения государства он видел в характере человека как *socialis animal*. От Цицерона он перенял определение Панэция, что государство есть множество, объединенное действием одного правопорядка и общей пользой, и что оно лишь тогда полностью заслуживает своего имени, когда выполняет эти предпосылки. Опираясь на другого стоицизирующего римлянина (по всей видимости, на Варрона), он в качестве важнейшей задачи государства как вовне, так и внутри, поставил обеспечение своим гражданам мира — то есть той гармонии, на которой зиждется существование всей вселенной и которая является целью всего человеческого устремления (*Civ. Dei* XIX 12–17). Здесь он нашел также и панэцианскую убежденность в том, что к числу естественных основных форм всякого сообщества принадлежит подчинение; и что как в семье, так и в государстве оправдано господство одной части над другой, покуда оно способствует телесному и душевному благу подданных. С этим утверждением для него согласовывались и слова Павла, что поставленное от Бога начальство имеет право требовать послушания, а упрек, что Нагорная проповедь не содержит в себе нравственного руководства для гражданина, он решительно отверг².

¹ Ср. Шиллинг и Трёлч (Schilling und Troeltsch). К последующему *C. D.* XIX 3. 5, XII 22. 28; *Contra Faust.* XIX 24 (*socialis rationalisque creatura*); *Vono coniug.* 1. — Определение Панэция *C. D.* XIX 21. Дабы избежать вывода о том, что государство, не соответствующее этому условию, вообще не является государством, Августин в XIX 24 обдумывает корректуру: *coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communionem sociatus*, по всей видимости, согласно Варрону, которому, возможно, он следует и ранее. Оправдание господства (XIX 14. 16) как у Цицерона, *Resp.* III 36. 37.

² *Ер.* 138, 9 ff., ответ на 136, ср. 137, 17.

Он также сделал и множество замечаний по поводу общественной и хозяйственной жизни, напоминающих нам философские размышления. Однако Августин не был ни социальным теоретиком, ни, тем более, реформатором. Он воспринимал различия сословий, контрасты между бедными и богатыми, господами и рабами как данность несовершенного земного мира и не ожидал улучшений от изменения правового или общественного порядка, но лишь от проникновения человечества христианским духом *caritas*, деятельной любви к ближнему. Также и то, что он говорит о стремлении к миру, он сводит к тому, что истинный мир посылается человеку лишь в Царствии Небесном. В «*De civitate dei*» подчас прорывается древняя гордость величием Рима, однако на апелляции к патриотизму и к ответственности по отношению к отечеству Августин отвечает указанием на то, что христианин имеет свое отечество в государстве Бога¹. Также и практическая работа в земном мире стоит для него всецело под знаком религиозного предназначения человека.

Отношение к потустороннему помогало Августину находить выход и в наиболее трудных вопросах теодицеи. Когда члены его общины вновь и вновь роптали, жалуясь, что добрым в мире приходится плохо, а злым хорошо, — он, хоть и утешал их по старинке тем, что страдания посылаются Богом для испытания, утверждения, либо наказания; однако вместе с тем увещевал всё, что случается с ними, воспринимать как Божий промысл, и не боялся даже определенно указывать на Клеанфа, радостно уверявшего себя фатуму, который ведь есть не что иное, как воля Божия². Но главный аргумент для него состоял в том, что земное существование есть лишь краткая прелюдия к вечной жизни и самим своим несовершенством должно укреплять в нас веру в конечный суд и в потустороннее воздаяние.

¹ Переписка с Нектарием, ер. 90. 91. 103. 104.

² Gen. ad litt. XI 4 ff.; Trin. XIII 20; C. D. XX 2 и часто в проповедях. Стихи Клеанфа согласно *Сенеке* ер. 107, 11; C. D. V 8 (“*Annaei Senecae sunt, ni fallor, hi versus*”; а значит, однажды при чтении он должен был отметить для себя это место; в остальном мы едва ли сможем обнаружить у него каких бы то ни было следов влияния Сенеки).

Еще Эпиктет требовал, чтобы человек непрестанно имел перед собой Бога. Но то был Бог, который обитает также и в собственной груди человека, а этот последний должен был вести в посястороннем бытии «природосообразную» жизнь. Августин строго отрицал эту формулу и избегал ее¹. Ибо он сам может открыть для себя человеческое предназначение лишь благодаря взгляду в потустороннее. Когда, в противоположность высоко чтимому им Цицерону, он выводит слово *religio* не от *religere*, а от *religare*, то очевидно, что это является его кровным делом. Религия есть для него абсолютная привязанность человека к живому, трансцендентному Богу. Она единственно также способна указать и путь нравственному поведению человека.

С этой чисто религиозной позицией этики, однако, внутренне связано нечто второе, а именно — совершенно новый взгляд на душевные основания человеческих поступков. Августин мог прийти к этому взгляду, поскольку он — в противоположность традиции — исходил не из внешнего опыта, но всецело погружался во внутреннего человека, в *aeternum internum* и пытался понять его из собственного переживания, не оглядываясь на какие бы то ни было традиционные схемы вроде частей души или душевных сил.

Подобно прочим христианам, Августин также находится под сильным влиянием стоического учения об аффектах. Как и его современник Иероним, он черпает свои знания преимущественно из «Тускуланских бесед» Цицерона². Тот и другой в

¹ Данное в *Vera rel.* 111–113 определение *religio* он решительно берет под защиту в *Retr.* I 12, 13, несмотря на то, что он знаком с Цицероновым *N. D.* II 72 и использует его в *C. D.* X 13. В 38-й проповеди Августин говорит на тему *continere et sustinere*, т. е. о девизе Марка Аврелия ἀλέχου καὶ ἀνέχου!

² Иероним неоднократно называет «Тускуланские беседы» в качестве источника, наряду с ними (Предисловие к *Dial. adv. Pelagianos*) Оригена и др. В *Adv. Pelag.* II 6 он также ссылается на *Maek.* IV и выступает здесь (Предисловие, II 6, III 10), как и в письме ко Ктесифону (132, особенно § 1) против учения пелагиан (о том, что человек может быть ἀπαθής и ἀναμάρτητος, подобно Богу) как кошунственного и с определенностью возводит его к Стое, наряду с которой он (здесь, согласно

ер. 132, 3 известную роль играет собрание изречений «пифагорейца» Секста) называет Пифагора (Comm. к Иерем. IV praef., ер. 132 init). *Августин*, С. D. IX 4 («словесный спор», со ссылкой на *Геллия* XIX 1 и его доклад об Эпиктете). Суждение *Крантора* С. D. XIV 9 (аффекты ex humanae condicionis infirmitate), ср. С. D. IX 5; En. in Ps. 55, 6 и Sermo 348, 3. Сострадание С. D. IX 5; ер. 104, 16 и (однако mente tranquilla) Mor. eccl. 53. Христос плачет: ер. 263, 39. Timor castus, напр., ер. 140, 53; Sermo 161, 7 ff.

Платоновское троичное деление душевных способностей, в Восточной Церкви превратившееся в постулат веры, упоминается лишь при случае, напр., *Иероним*, Comm. к Матф. 13:33 и к Иезек. 1:6,7; *Августин*, Conf. IV 24 («в мое манихейское время я почитал ira и libido некой злой субстанцией»), реферируя С. D. IX 6, XIV 19; Ca. Faust. XXII 27.

Подробности учения об аффектах, в той мере, в какой они даны у Цицерона, знакомы тому и другому, ср. кроме «всем известных» (С. D. XIV 3, ср. *Иероним* к Иезек. 1:6,7) четырех основных аффектов и определений, таких как ulciscendi libido напр., об ira и invidia согласно Tusc. IV 27. 17 *Иероним* к Гал. 5:19, этимология λύπη *Августин* ер. 140, 36 согласно Tusc. III 61. Оба добросовестно исследуют, имеются ли в Писании подтверждения стоическому разделению πάθη и εὐπάθειαι, и так же как еще Филон, Mut. nom. 168. 169, *Иероним* в Comm. к Галат. 5:22 устанавливает, что Ис. 48:22 «non est gaudere impiis» согласуется со стоическим учением, которое gaudium = χαρά признает лишь за мудрым. В соответствии с этим *Августин*, С. D. XIV 8, ср. Ca. Faust. XXII 18 и даже Тг. к Иоанн 60:4. — Вполне в стоическом духе *Августин*, С. D. VIII 17, не признает аффекты у животных, поскольку они означают непослушание логосу. — Стих Вергилия hinc metuunt cupiuntque dolent gaudentque Aen. VI 733 он считает (по всей видимости, руководствуясь тем или иным комментарием) платоническим, С. D. XXI 3. 13. — Четыре аффекта как διάχυσις, συστολή и т. д. Тг. к Иоанн 46:8. Даже тогда, когда в своей Исповеди представляет свои самые потаенные переживания, он продолжает двигаться внутри стоической схемы, X 21. 22.

Учение о проπάθειαι, согласно Оригену, неоднократно встречается у Иеронима. У *Августина* его нет, однако в С. D. IX 4 (и в Qu. Nept. I 30) он ссылается на *Геллия* XIX 1 и признание «непроизвольных» импульсов у Эпиктета (вместо коих он попросту вставляет metus и tristitia как подлинные страсти).

особенности интересовались оценкой аффектов, а потому и борьбой, которую перипатетики некогда вели против стоиков. Однако, поскольку стоики выступали лишь против избыточных устремлений, и даже Эпиктет допускает, что и мудрец не будет нечувствителен к сильным внешним впечатлениям, — Августин, как в учении о благах, так и здесь, усматривает лишь спор о словах. Во всяком случае, он, так же как и Иероним (а ранее и известный ему Лактанций) стоит на более умеренной точке зрения. Иероним даже резко выступает против идеала апатии таких греческих монахов, как Евагрий, ибо за ним он усматривает еретическое притязание на безгрешность. Но и Августин перенимает из Цицерона (*Tusc.* III 6) суждение Крантора о том, что стоическая апатия равнозначна тупому бесчувствию. Аффекты для него суть слабости, происходящие из этого временного состояния и, кроме человека, встречающиеся лишь у демонов, но никак не у ангелов и не у Бога. И тем не менее, будучи человеком, сам Христос плакал у могилы Лазаря, а потому стоический отказ от сострадания есть грех против человеческого чувства¹. «Прочь аргументы философов, которые не позволяют мудрецу иметь аффектов! Христианину должно испытывать истинное сострадание и истинный страх!» — темпераментно восклицает он, адресуясь к своей общине. «Мы не спрашиваем о том, должен ли благочестивый гневаться, мы спрашиваем лишь, по какой причине он гневается, и не спрашиваем, страшится ли он, но лишь — чего он страшится». Тем самым он пребывает все еще целиком и полностью в фарватере христианской традиции. Однако мы встречаем нечто совершенно новое, когда стоическому выведению четырех основных аффектов из практического суждения о настоящем и будущем благе или зле он противопоставляет собственное психологическое истолкование (*Civ. Dei* XIV 6): «В аффектах важно лишь направление воли. Ибо воля присутствует в каждом из них. Более того, они суть не что иное, как движения воли: желание и

¹ О позиции Иеронима в отношении аффектов Бога и Христа *Vom Zorne Gottes* 101 и 123. *Tract. Joh.* 60, 3; *C. D.* IX 5, ср. XIV 9. Весьма умеренно Августин в проповедях 172. 173 о 1 Фесс. 4:12, и точно так же Иероним в утешительных письмах.

удовольствие — как воля в согласии на то, чего мы желаем или чем наслаждаемся; страх и боль — в отрицании нежелательного. И лишь то важно, желаем ли мы блага, или нет»¹. Это сознательный разрыв со стоическим интеллектуализмом, имеющий своим основанием новое общее воззрение.

Мы уже ранее видели, что религиозное чувство Востока, равно как и римское восприятие, подводило к усилению значения воли. У западных христиан оба течения сливались воедино, и старый латинский перевод Библии, например, в доксологии ангелов (Luk. 2, 14) слова: «у людей Его благоволения» (ἀνθρώποις εὐδοκίας²), — спокойно передает через *hominibus bonae voluntatis*, ибо в нем неверно понимается слово εὐδοκία. Викторин отдавал должное воле в рамках своей метафизики. Однако лишь Августин, исходя из своего личного переживания, делает ее решающим фактором в человеческой жизни, ставит ее определенно наряду с разумом и даже превышает его, и таким образом принципиально и осознанно придает этике «волютаристский» характер³. Это путь, по которому в средневековье до конца пройдет Дунс Скотт.

«В трех вещах я могу быть непосредственно уверен: я существую, я знаю, я хочу» — заявляет он в своей «Исповеди» (XIII 12, ср. VII 5, Trin. X 13). Если эллинская этика воспринимала волю лишь как стремление к уже более или менее известному предмету, то Августин утверждает, что само познание предмета становится

¹ При этом *voluntas hominis in hos vel illos affectus mutatur et vertitur* напоминает *De ira* I 8, 2 у Сенеки.

² Часто цитируется Августином.

³ Насушно необходимым видится специальное исследование, посвященное понятию воли у Августина, ибо даже *Ценкер* (Z nker), *Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin* (Beitr. zur F rderung christl. Theologie XI 1), ограничивается одной лишь чисто теологической стороной.

Даже когда *Плотин* в VI 8, 6 утверждает, что в θεωρητικὸς καὶ πρῶτος νοῦς воля и мышление совпадают, предпосылкой здесь является то, что воля вызывается к действию посредством блага, данного в собственном бытии нуса; ἡ γὰρ βούλησις θέλει τὸ ἀγαθόν. Это все еще сфера античного понятия воли. — Августин: особенно Trin. XI 9, IX 18, XI 5.

возможно лишь посредством воли, которая направляет внимание духа в определенное русло. Для него воля есть изначальный феномен, о причине которого спрашивать бесполезно¹. Она столь же достоверна для нас, как сама жизнь, и дана непосредственно жизнью. Ибо в своей глубочайшей сущности есть не что иное, как воля к жизни: та энергия, которая делает жизнь жизнью, а потому — как у Бога, так и у человека — не может быть отделена от существования. Вот почему уже первые жизненные побуждения у младенцев для Августина суть *voluntates*², добрые или дурные; и даже после долгого созревания интеллекта они остаются функцией, самостоятельно (пусть даже и во взаимодействии с разумом) определяющей течение жизни. Человек отличается от животного разумом и от рождения склонен к познанию. Познание и лицезрение Бога есть высшая цель человека и реализация его духовной природы. Интеллект у него должен направлять волю. Однако первоначальный импульс как к практической, так и к теоретической деятельности исходит от воли. Вместе со Стоей Августин видит отличие человека от животного в том, что тот может как дать свое согласие на приходящие к нему представления, так и отказать им в доступе. Однако это *consensio* (συγκατάθεσις) он с определенностью обозначает как акт воли. И если еще Климент понимал веру как синкататезис, то Августин уже совершенно твердо заявляет: «Что значит *верить*,

¹ Lib. arb. III 47. 48, ср. Trin. III 7–9 и Conf. XI 10 о воле Bora (ad ipsam dei substantiam pertinet voluntas eius); C. D. XII 6. 7; Opus imperf. V 60. tam sciebam me habere voluntatem quam me vivere Conf. VII 3. Vivere enim vult (homo) C. D. XIV 25; Trin. XIII 11; Solil. II 1; Conf. VII 3; De duabus anim. 12 ff.; далее Conf. XI 12; Solil. I 5.

Voluntas = animi motus cogente nullo ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum, De duabus anim. 14, сокращенно Opus imperf. V 41. 51. 60. 61.

² Conf. I 8. В духе Стои Gen. ad litt. IX 14 omnis anima viva visis movetur; sed anima rationalis voluntatis arbitrio vel conconsentit visis vel non consentit. *consensio* = συγκατάθεσις также в C. D. XIV 6 при выведении аффектов, Sp. et litt. 60 и в иных местах (Ench. Laur. 20 согласно Цицерону assensio). — Взаимодействие интеллекта и воли: Ценкер (Z nker) S. 122 ff. cogitare minus est quam cupere Contra duas ep. Pelag. II 18. Совершенно так же как Сенека ep. 80, 4 opus est ut sanari velis En. in Ps. 102, 3–5 (n. 6), ср. Trin. XIII 17.

если не подтверждать, что сказанное верно? Подтверждение же во всяком случае есть дело желающего» (De spir. et littera 54)¹. Даже в потустороннем эта воля продолжает действовать как воля к жизни, лишь теперь нашедшая свое полное удовлетворение; а «наслаждение» Богом, составляющее предмет блаженства, есть не что иное, как исполнение воли в любви к Богу.

Если Стоя чувствование и желание объединяла под общим понятием стремления и аффекта, то для Августина они становятся выражениями воли, которая тем самым превращается в носителя всей эмоциональной жизни души. Поэтому ratio и voluntatis в своей совокупности составляют человеческую сущность. Совокупный же этос, «характер» и нравственная ценность человека определяются волей. Как Творец естественного и духовного мира, Бог носит имя Creator omnium naturarum, ordinator voluntatum (C. D. XIV 26)².

Этот собственными усилиями достигнутый волюнтаризм Августин самоуверенно противопоставляет интеллектуализму Стои. (Так это выглядит на первый взгляд.) Гораздо более по душе ему могло быть воззрение, согласно которому разум должен властвовать над стремлениями. Однако и здесь его чувство говорило иное. Нравственная борьба разыгрывается для него в сфере воли. «Плоть похотствует на духа»³. Не то чтобы сама воля имела собственные желания. Однако она пробуждает их в душе, которая по этой причине отвращается от Бога и поддается влия-

¹ De gratia et lib. arb. 28 (de fide, hoc est, de voluntate credendi). Зееберг (Seeberg), Dogmengeschichte II 525. 526. — C. D. XIV 8, IX 18; Doctr. I 3; De fide et symbolo 19; Ценкер 121 ff.

² Ratio et voluntas ep. 187, 24, ср. ep. 217, 13. voluntas = Ethos Trin. X 12 (cognosce voluntatem hominis), ср. 13. 17; Qu. Nept. III 93 (объясняет в Lev. 26, 11 anima dei через voluntas). Voluntas часто = διάνοια, Cons. ev. II 67 (от «духа» слов Писания), voluntas datoris при благодетии Conf. XIII 41. Слова как signa voluntatis De magistro 2 как у Диогена Вавилонского fr. 20.

³ Contin. 19 ff.; Gen. ad litt. X 12; Retr. I 12, 6. Так же Пелагий к Римл. 8:7; Гал. 5:16 (р. 62, 17 и 335, 16 S.), ср. Ca Jul. VI 41. В русском каноническом переводе: «Плоть желает противного Духу». — Прим. перев.

нию земных вещей. И теперь Августину в самом себе пришлось переживать тот страшный парадокс, что он «желал блага и не желал его, и то, и другое — всецело», покуда сам Бог не поднял его к себе из этой пропасти бедствия и отчаяния, так что он «желал более не того, что желал сам, а лишь того, чего желал Бог» (Conf. VIII 10 ff. 22; IX I).

Опыт этого внутреннего разделения удостоверил Августина в том, что спасение несет отнюдь не познание. Решает лишь то, благая, «святая», или злая воля возобладает в человеке. Bonam voluntatem sequitur corona, malam sequitur poena (Contra Felicem II 12). И если Стоя делила людей на мудрых и глупцов, то он разделил их на homines bonae и malae voluntatis. Он не стал предпринимать столь четкого разграничения, как находившийся под очевидным влиянием Стои Иовиниан¹. Тот из неприятия двойственной этики, находившей свое выражение в чрезмерной оценке монашеской аскезы и «противной природе» девственности, со всей энергией отстаивал важность не внешнего действия, но лишь внутреннего настроя и благодатного состояния, приобретенного в новом рождении через крещение, и поэтому разделил овец и козлищ непреодолимой пропастью. Августин, напротив, признавал возможность постепенного усиления благой воли и нравственного продвижения и, так же как Иероним, резко осуждал

¹ Галлер (Haller), Jovinian, Texte und Unterss. XVII 2, особенно Иероним, Adv. Jovin. I 3. 41, II 5 (животные от природы предназначены в пищу человеку). 18. 20. Вопреки Иерониму II 21 и Августину de haeresibus 82 (ff. 72 Н.), мы можем сомневаться в том, действительно ли Иовиниан решительно исповедовал тезис omnia peccata paria. Против этого парадокса Августин, Contra mendacium 31, ер. 104, 13 (против Нектария ер. 103, 3) и особенно ер. 167, где он стремится дополнить опровержение Иеронима (Adv. Jovin. II 21–34) указанием на то, что он никоим образом не мог бы следовать из нераздельности добродетелей. При этом он говорит о наличии ступеней добродетели и о том, что в ее достижении возможна проπῆ, изящно замещая стоический образ того, кто лишь немного поднимается над поверхностью воды и все же тонет (Цицерон, Fin. III 48 = SVF. III 530), другим образом постепенного выхода из пещеры на свет.

«противный человеческому рассудку» парадокс «omnia peccata regia». Но если Стоя своего свободного от любого изъяна мудреца обозначила как редкое исключение среди массы неразумных, то Августин заявил, что человека без греха вообще не существует. В качестве утешения он указал на Божью благодать. Однако и для него человечество все еще представляло собой *massa perditionis*, несмотря на то, что как муж Церкви он не мог делать последних выводов из слов Писания «мало избранных».

Тем самым мы подошли уже к третьему пункту, в котором Августин окончательно отходит от античной этики. Это вопрос о том, способен ли человек достигать своей жизненной цели через свободное самоопределение и собственными усилиями, или же он может уповать лишь на помощь свыше.

От манихейского дуализма Августин освободился, переместив возникновение зла в область свободного человеческого решения. Так он написал свое сочинение «*De libero arbitrio*» — позже он охотно присоединял еще и *Genitiv voluntatis* — и совершенно в духе греческой теологии доказывал, что свобода выбора есть предпосылка нравственного деяния (как благого, так и злого), ответственности человека и божественного воздаяния¹. Этого убеждения он твердо придерживался всю свою жизнь. Однако с последним у него пересекалось сознание личной греховности и Павлово ощущение слабости воли, которая фактически приводит человека в рабство чувственности и может быть преодолена лишь Божьей благодатью. Проблемы, которые тем самым были налицо, он ощутил очень рано. Однако к ясному решению и четкой формулировке собственной позиции его подтолкнул лишь пелагианский спор.

Пелагий, также и согласно суждению Августина, был *sanctus vir*, монах-аскет, превыше всего ставивший строгую нравственную дисциплину. Как духовник он чаще всего встречался с отговорками людей со слабой волей, ссылавшихся на человеческую слабость, и поэтому считал своей первой задачей пробуждение воли и веры в собственную нравственную силу. Что человек

¹ Напр., *De gratia et lib. arb.* I.

должен обладать этими качествами, было для его религиозного восприятия несомненно¹. Невыносимым кошунством в его глазах было предполагать, что праведный Бог может требовать от человека невозможного и затем наказывать его за невыполнение. Следовательно, человек должен обладать не только свободой волевого решения, но и способностью хотеть блага и творить его. Адам злоупотребил своей свободой; однако его непослушание было всего лишь отдельным деянием, которое ничего не изменило в субстанции и сущности человека и потому могло оказывать дальнейшее действие отнюдь не через наследование, но лишь через дурной пример. Нет, природа человеческая хороша, как и все, что сотворил Бог, и даже в гораздо более высокой степени. Ибо Бог (и здесь у Пелагия слышатся несомненно стоические тона) одарил человека разумом, дающим ему не только господство над превосходящими его во многом животными, но и способность к нравственно-религиозной жизни. Еще и поныне человек рождается без греха². Правда, он отягощаем (здесь вновь видно влияние стоических идей) властью привычки, которая постепенно привела к нравственному распаду первоначально более чистого человечества и которая с самого детства воздействует на каждого отдельного человека через губительное влияние общества. Поэтому он предоставлен милости Божией³, которую, как христианин, с благодарностью ощущает на себе и Пелагий. Именно милостью было то, что Бог дал людям свободу выбора, указал им посредством Закона истинный путь, и, наконец, послал своего Сына,

¹ Пелагианский спор: Loofs, *Protest. RE.* XV 747; *Зееберг*, *Dogmengeschichte* II 482; *Гарнак*, *Dogmengeschichte* III 165; *Маусбах* II 1 и, наконец, *Динклер* (*Dinkler*), *RE.* XIX 226. *Ер. ad Demetr.* 2. Все письмо полно отзвуками стоических постулатов, особенно 4 («совесть и *naturalis sanctitas* неподкупно судят о наших деяниях и мышлении», равно как и *roena interna*), далее 18 (*ira* и *invidia*). 26. 27 самопроверка и самовоспитание (как у Сенеки). При этом, однако, 20 *optimus in omni re modus*.

² *Ер. Demetr.* 8. 17, а также еще в *Comm.* к *Еф.* 2:3 и *Кол.* 1:11, ср. *Цицерон*, *Tusc.* III 2 и *SVF.* III 228 ff.

³ Учение о благодати: *Зееберг* 493; *Луфс* (*Loofs*) 753 ff. и др.

который должен был не только действовать через поучение и собственный пример, но и принести прощение грехов¹. Милость Божию познает и каждый отдельный человек в своем нравственном устремлении. «Проклят будь, кто учит, что человек может без помощи Божией достичь совершенной добродетели»², — заявил Пелагий в Иерусалиме, и даже если при этом он имел в виду лишь интеллектуальное влияние через слово Писания, у нас нет права сомневаться, что эти слова он произносил с не меньшей серьезностью, чем иной греческий теолог, делая похожие заявления. Но, как и они, он был убежден, что человек (и это доказывают «праведники» Священного Писания) посредством собственных усилий и с помощью благодати Божией способен избавиться от греха³. А предпосылкой для такой благодати оставалось при этом достоинство и собственная воля человека.

На Востоке, как и в Риме, никоим образом не полагали, что эти воззрения противоречат церковному учению. Однако в Африке Августин, исходя из собственного жизненного опыта, воспротивился им всей силой своего авторитета, всей страстностью темперамента и всей своей ученостью. Для него первоначальный грех состоял именовано в *superbia*, вследствие которой человек захотел уповать на себя и на свою собственную силу⁴. Отвращение Адама от Бога имело следствием качественное изменение человеческой природы, которое проявило себя в пробуждении чувственных похотений, и в результате *peccatum originale* превратился в губительную наследственную массу, обременяющую собой и новорожденных, а некрещенных отделяющую от

¹ Aug. de gestis 37, ср. Пелагий, Lib. fidei 13.

² De gestis 16; Pecc. orig. 12 и о iusti Святого Писания De gestis 22. 24; Pecc. orig. 12; Пелагий к Деметрию 5. 6. Против безгрешности также Иероним, Adv. Pelag.

³ De gestis 32.

⁴ Тр. к Иоанн 25:16; С. D. XIV 13. В отношении развития воззрений Августина и его учения о грехе и благодати я отсылаю к *Зеебергу* 497 ff. и др. Главные места в Писании, на которые он ссылается, это Prov. 8, 35 *praeparatur voluntas a domino* и Phil. 2, 13 *deus in vobis operatur et velle*, напр., в *Opus imperf.* V 57.

блаженства. Человек еще и по сей день способен к свободному волевому решению; однако эта способность выражается только как воля ко злу. Лишь через Божию благодать ему может быть возвращена первоначальная свобода к добру, и эта благодать отнюдь не присовокупляется к человеческому устремлению в качестве его опоры и поддержки, но она, согласно словам Апостола (Флп. 2:13) из себя самой производит в нас благую волю и превращает ее в божественную любовь. Она достается человеку не за какие бы то ни было заслуги (ибо тогда она не была бы милостью), но Бог дарует ее из чистого милосердия тем, кого он призвал к спасению и от начала для него предназначил. Обращение к Богу остается волевым актом самого человека; однако последний состоит лишь в том, что человек принимает божественную благодать.

В первом воодушевлении недавнего обращения Августин, как и греческие богословы, изображал истинного христианина как совершенного человека, который, как и стоический мудрец, во всем поступает по истине и единственно обладает свободой¹. Теперь он был всецело во власти ощущения, что человек есть грешник, и ничего не может собственными силами. Учение о первородном грехе (в целом оставшееся чуждым для греческих богословов, а на Западе нашедшее себе именитых сторонников лишь в лице Киприана и Амвросия) и догма о предопределении и о единственно определяющей милости Божией стали для Августина основой христианской веры.

Своего апогея спор достиг, когда вместо осторожного и готового к тактическим уступкам Пелагия на исторической арене явился пылкий юноша и сорвиголова Юлиан Экланский и перешел в наступление, и лишь теперь только глубокие мировоззренческие различия стали видны с полной ясностью². Философское образование, которым гордился Юлиан, конечно, не было особенно глубоким, однако он смог сохранить кое-что от античного духа, одушевлявшего собой также и философию. Также и для

¹ Vera rel. 91 ff. Ср. оценку sapientia в Lib. arb. II 32 ff.

² Брукнер (Bruckner), в Julian von Eclanum, Texte und Unterss. XV 3, и в Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites, 1906, S. 79 ff.

него определяющим был религиозный мотив: он стремился во что бы то ни стало сохранить справедливость Бога, которая, по его мнению, была поставлена под угрозу учением о предопределении и первородном грехе. Однако решения проблемы он ожидал лишь от *ratio*, значившего в его глазах больше, нежели любой авторитет. Извилистые мыслительные ходы, при помощи коих Августин представил смерть и общее состояние настоящего мира как следствие падения Адама, а данное Провидением всем живым существам стремление к продолжению рода сделал у человека носителем первородного греха, — его собственное природное чувство отвергало как скрытое манихейство. Однако прежде всего в Юлиане все еще жила вера, вместе с которой стояла и падала эллинистическая философия, и в частности Стоя — вера в способность человека собственными усилиями достигать своего предназначения¹. Добродетель была в центре его мышления, и для него разумелось само собой, что ее надлежит признавать и в великих язычниках. Он столь же мало был стоиком, как и Пелагий. Однако в том и состоит глубочайшее значение пелагианского спора, что в нем античное сознание нравственной силы еще раз восстало против нового жизнеощущения, согласно коему в отношении ценности и судьбы человека решало не то, чего он сам хочет и что совершает, но лишь то, что творит в нем Бог. Впрочем, и в самих пелагианцах это сознание силы уже утратило свою цельность. Об этом свидетельствуют те уступки, которые они делали в пользу учения о благодати Августина и церковной практики, которая в качестве неперемennого условия достижения блаженства требовала крещения новорожденных. То, что Августин вышел из этого спора победителем, отнюдь не было случайностью. Время античности ушло, и будущее принадлежало вере Августина, основанной на личном ощущении греховности и потребности в спасении, и институту Церкви, единственно это спасение гарантирующему.

¹ В психологии Пелагий стоит гораздо ближе к Августину, нежели к стоикам, ср. Comm. к Гал. 5:16; Римл. 8:7 ff.; 7, 22. Совершенно в нестоическом духе Юлиан о таких аффектах как страх у Августина, *Or. imperf.* VI 17.



ПОБЕДА НОВОГО ДУХА

Вплоть почти до самой середины эпохи цезарей общее сознание внутри философии выделяло два основных направления: эпикурейцев, которые в качестве высшего блага признавали чувственное удовольствие и видели в мире одну лишь власть случая, и «сократические школы», определявшие цель человека в соответствии с его духовной природой и его положением в божественном миропорядке. Августин вместе с неоплатониками провел разделительные линии иначе. Для него стойки как представители материализма относился к одной группе с эпикурейцами, тогда как платоновско-аристотелевская философия верила в нематериальный духовный мир и в трансцендентное божество, а следовательно — подготавливала почву для христианства¹. Это ретроспективный взгляд эпохи, умонастроение которой определяется уже не практической этикой, а чистой религией. Именно он может дать нам ответ, если мы теперь возвратимся к вопросу о причинах, приведших к закату Стои.

¹ *Августин* в конце *Contra Acad.* (III 37 ff.) и в ер. 118, 13—21, и там и тут очевидным образом продолжая неоплатонический взгляд на историю.

При всем многообразии духовной жизни эпохи цезарей, общей для нее была новая религиозная черта, лежащая в ее основании. Повсюду живо распространялось ощущение того, что этот материальный, бренный мир с его несовершенствами и несправедливостями, где властвует слепая судьба и произвол звезд, не может представлять собой единственное, истинное бытие; что, напротив, над ним должен существовать лучший мир, царство сверхчувственного, нематериального духа, божества — царство, являющееся родиной также и для человека. В том, чтобы вновь подняться к нему, состоит стремление и предназначение человека. Однако путь к этому прокладывает не рассудочное познание и собственные силы, но благодать Бога, который снисходит к человеку, и вера человека, который безоговорочно принимает Божие откровение, посвящает Богу всю свою жизнь и заручается гарантией спасения с помощью сакраментальных действий внутри общины верующих.

Какое значение для этих людей могла иметь философия, которая с трезвым рационализмом признавала лишь очевидную действительность, все сверхчувственное отсылала в царство небытия и самого Бога, и собственную душу мыслила только материально? Которая средствами рассудка хотела разрешить все мировые загадки, но тем не менее, самым фактом раскола школ давала лучшее доказательство того, что истинного познания следует ожидать не от человеческого духа, а лишь от божественного откровения? Которая в качестве искусства жизни обещала блаженство в земной жизни, и все же в качестве последнего выхода могла показать лишь бегство из этой жизни? Которая всегда апеллировала к собственной силе человека, и все же уже не смогла вселить веру в эту силу уставшему и обремененному ветхостью лет роду?

Эллинистическая философия пришла к своему закату, поскольку утратился сам дух эллинизма.

Это касалось в равной степени как стоического, так и эпикурейского учений. Однако и новое время воспринимало то и другое внутри их сфер как антиподы, занимая в отношении этих школ совершенно разные позиции. Эпикурейство имело репутацию безбожного учения, заблуждавшегося относительно сущности Бога и мира в той же мере, в какой оно заблуждалось и относительно

величия человека, и пропасть [между ним и Стоей] была настолько велика, что согласие между ними было невозможно, и даже споры с противником казались бессмысленными. Эпикур не смог оказать на новое время никакого влияния. Совершенно иначе обстояло дело со Стоей. Также и ее мировоззрение отвергалось как целое. Однако именно христиане все же воспринимали его как духовно родственное постольку, поскольку от Стои можно было многое перенять, и даже из самой борьбы с ней почерпнуть плодотворные импульсы. Без столкновения со Стоей не может быть понято все духовное развитие раннего христианства в целом.

Иисус ограничился тем, что указал людям на единственно необходимое и повел их к общению с божественным Отцом. Однако с того момента, как его сторонники стали пускать корни в античном культурном мире, начало пробуждаться и стремление к созданию общей картины мира на христианской основе. Для этого существовал лишь один путь: освоение эллинского духовного наследия с опорой на философию. Так безыскусная вера первой общины стала превращаться в «варварскую философию», сознательно вступившую в соревнование с эллинской и именно в силу этого вынужденную у нее учиться. Также и в формальном отношении последняя естественным образом представляла собой образец для первой. Позже затем римляне научились проводить четкое различие между религией и философией; однако в тот момент, когда Августин стремится систематически развить свое христианское мировоззрение, он по-просту следует старой философской схеме — членению на логику, физику и этику (ер. 118, 13—19 и в других местах).

В логике Стоя среди прочих философских школ держала неоспоримое первенство не только в области науки о языке: также и со своей диалектикой она даже и после нового возрождения идей Аристотеля сохраняла позиции высшей школы мышления. Физикой новое поколение практически не интересовалось. Когда же, тем не менее, по меньшей мере среди греческих христиан пробудилась потребность понять чувственный мир в его естественном становлении и бытии, мирообъяснение Посидония, опирающееся на религиозный дух, могло послужить готовым источником, из которого (правда, лишь по вторичным каналам) можно было теперь

почерпнуть новые импульсы и поучения. Значительно важнее всех частных при этом было то, что христиане научились смотреть на целое и представлять мир как упорядоченный космос, где все отдельные явления суть лишь составные части великого организма, где все противоположности соединены в гармонии, и даже зло стоит на службе всеобщей цели. Для религиозного мирозерцания, указывающего на лучшее потустороннее бытие, было вполне естественно изображать земное существование самыми мрачными красками. Если в христианстве опасность пессимизма и дуализма в общем и целом преодолевалась, то, конечно, не в последнюю очередь и благодаря словам Писания: «И увидел Бог, что все хорошо весьма»; однако живой силой они наполнились лишь благодаря стоическому рациональному доказательству совершенства и красоты мира. Стоическая телеология приобрела для христиан большее значение, нежели иная книга библейского канона. Вера в Провидение и теодицея были от начала и неразрывно связаны с самой сущностью христианства. Но своим теоретическим обоснованием и систематической разработкой они опять-таки обязаны в нем учению Стои. На этом пути христианским образом мышления были восприняты даже эллинское понятие физиса и представление о закономерности природных событий, пусть даже самой природе при этом пришлось превратиться в творение всемогущего Бога.

Именно вера в этого трансцендентного Бога, создавшего мир из ничего, и была наиболее ярким показателем антагонизма, в котором христианство пребывало в отношении Стои. В гораздо большей степени, нежели пантеизм и имманентность, христиан отталкивала телесная концепция Бога, несмотря на то, что лишь постепенно приходило ясное осознание того, что христиане, обозначая Бога как пневму, имели в виду нечто совершенно отличное от стоического представления. Божественный мировой разум продолжил свою жизнь в христианской теологии Логоса как принцип, творящий форму чувственного мира; однако сам Логос при этом перестал быть всего лишь посредником между Богом и людьми: он пережил радикальную внутреннюю метаморфозу и соединился с образом Божьего Посланника и Искупителя. И как этот «Сын Божий», так же и сам Бог, несмотря на все сближения

с платоновскими абстракциями и вопреки им, оставался личностью, любящим и благим Отцом, к которому Иисус стремился привести людей. Вера в этого личного Бога, непосредственной заботой которого христианин видел себя окруженным в течение всей своей жизни, конечно, могла привлекать к христианству стоиков, духовно близких Эпиктету. С другой же стороны, именно стоическое влияние способствовало тому, чтобы устранить из образа христианского Бога те слишком человеческие черты, которыми наделила Яхве наивная иудейская вера.

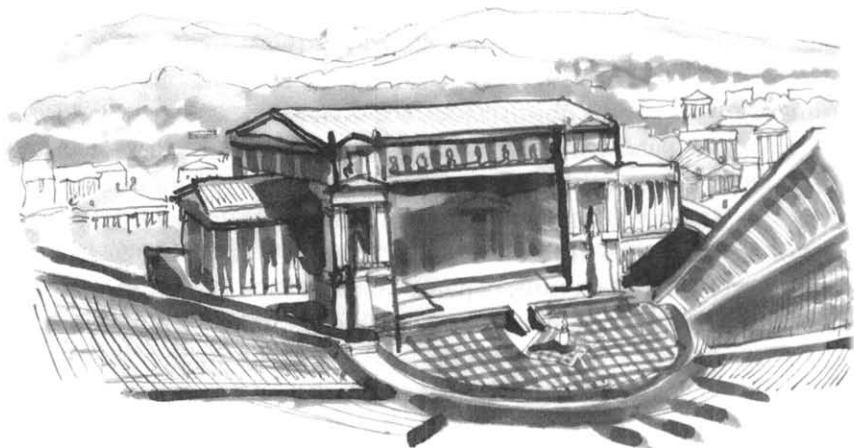
Антропоцентрический горизонт христиан нашел свою научную опору в Стое, и здесь, так же, как и там, привилегированное положение было понято одновременно и как обязательство. Правда, христианская нравственность имела под собой неэллинскую основу, поскольку выводилась не из природы человека, а из божественной заповеди; равным образом она имела и неэллинскую точку приложения, благодаря надежде на потустороннее. Также и постоянный призыв к подъему в сверхчувственный мир скорее мог вести в сторону неоплатонизма. Однако формально христиане, как и сами платоники, искали путь к освобождению от чувственности с помощью стоического учения об аффектах. В оценке отдельных аффектов они, правда, сохраняют свою специфически религиозную точку зрения. Однако идеал апатии, в особенности у монахов Востока, утверждался безоговорочно, и его влияние мы ощущаем также и у римских христиан.

Само собой разумеется, что христианская этика обладала самостоятельностью и внутренней силой в достаточной мере, чтобы отстранять от себя все сущностно чуждое. Профанные добродетели были поглощены любовью к Богу и деятельной любовью к ближнему. Нравственность превратилась в набожность. Однако нравственная строгость Стои, ее методическое самовоспитание, ее духовность, превыше всего ставящая умонастроение, ее учение о благах, добродетелях и обязанностях, ее проповедь братства всех людей — все же были столь родственны восприятию христиан, что когда те приступили к строительству собственной этики, опора на давно уже до мельчайших деталей выверенную систему Стои явилась сама собой. Даже идеал совершенного христианина

формировался по образу стоического мудреца. Правда, попытка Климента основать христианскую этику путем простой христианизации стоического учения, не нашла себе последователей. Различие обоих течений понималось все более отчетливо, и наиболее наглядным образом оно выражено у Августина, когда стоическому доверию к собственным силам человека он противопоставил учение о грехе и благодати. Однако и в его чисто религиозной, христианской этике нельзя не видеть присутствия стоического элемента.

Из учения о спасении, ограничивавшегося единым на потребу, христианство развилось во всеобъемлющее мировоззрение. Это могло осуществиться лишь в ходе постоянного общения и полемики с философией. В этом развитии вклад Стои очень велик. Христианство преодолело Стою силой своей религиозной идеи. Однако эта победа была облегчена тем, что оно заимствовало у противника его наиболее привлекательные и глубокие идеи. Многое из древнеэллинического наследия проникло в новую религию через Стою, и если при этом в него вошло и ее рациональное и научное мышление, то не в последнюю очередь это способствовало тому, что христианство смогло уберечься от ориентальной фантастики и путаницы и смогло войти в обладание наследством греко-римской культуры и античного мира.

Отход от материализма, вера в сверхчувственное бытие и надежда на лучшее потустороннее, вознаграждающее за все земные несовершенства, отказ от собственного познания в пользу откровения, долженствующего принести мучимому сомнениями духу тишину и мир, требование личного отношения к личному Богу, к которому можно было бы приближаться как к любящему Отцу, утрата доверия к собственной нравственной силе и тоска по прощению грехов и искуплению, целиком и полностью религиозное умонастроение нового поколения — все это в совокупности приводило к тому, что двигавшие эллинизмом духовные силы утратили свою притягательность и должны были уступить дорогу новому мироощущению и новому мировоззрению. Однако основоположные идеи Стои оказались достаточно сильны для того, чтобы продолжать действовать и внутри изменившегося отношения к жизни и иной духовности, обеспечивая себе в них прочное место.



ВЛИЯНИЕ НА ПОТОМКОВ

В третьем столетии стоическая школа прекратила свое существование. Однако ее дух продолжал жить. Добытые ею логические познания и разработанные ею методы, ее религиозный взгляд на природу и ее этические принципы давно уже настолько внедрились во всеобщее сознание, что их дальнейшее влияние было гарантировано до тех пор, покуда античная духовность вообще обладала хоть какой-нибудь жизненной силой.

Конечно, сочинения древних стоиков, созданные ранее «Гимна Зевсу», были утрачены; однако позднейшие пользователи, научная и школьная традиция, а также многочисленные доксографические пособия сохранили для потомков знания по меньшей мере о наиболее важных учениях, а благодаря чтению младших стоиков поздняя античность также имела возможность непосредственного соприкосновения с идейным миром школы в целом. На Востоке «Энхиридион» Эпиктета стал учебной и назидательной книгой, которая пользовалась равной популярностью как у язычников, так и у христиан, и которую одинаково высоко ценили как неоплатоники, так и монахи. С этой книгой были знакомы даже арабы¹, впрочем, и помимо нее обнаруживавшие осведомленность в

¹ Арабы: Al Kindi в изданном Риттером и Вальцером трактате об *ἁλυσία*, ср. GGA. 1938, S. 409. Влияние стоического материализма и

учении Стои. На Западе, где память об Эпиктете продолжала жить лишь как о легендарной личности, на его место заступил латинянин Сенека. Еще в четвертом столетии в нем все еще видели тайного христианина, приписывали ему переписку с Павлом и даже попытки обратить в христианство своего венценосного воспитанника. Немудрено, что спустя два столетия испанский епископ Мартин Бракарский¹ для вящей духовной пользы своей общины поместил выдержку из сочинения Сенеки об обязанностях в своей «Formula honestae vitae», которая, несмотря на решительный отказ от специфически христианского характера, получила распространение далеко за пределами Испании. Тот факт, что позднее в ней стали видеть собственное произведение Сенеки, мог послужить ей тем большей рекомендацией. Ибо собрания сентенций из его сочинений вообще считались в средневековье лучшим водительством на жизненном пути, точно так же как естественно-научные познания охотнее всего черпались из его «Naturales Quaestiones».

В христианских одеждах стоическое учение об обязанностях навсегда обрело известность на Западе благодаря переработке Амвросием Цицеронова «De officiis». Однако начиная с девятого столетия, внимание читателей вновь обратилось и к собственным философским произведениям Цицерона, а уже в двенадцатом Вильгельм фон Кончес², склонный в остальном к

стоической теодицеи на Наззама, одного из главных представителей «калама», продемонстрировал С. Горовиц (S. Horovitz), Zschr. morgenl. Gesellsch. LVII 177. — В Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi (ed. Saly-Suchier, Illinois Studies XXIV 1. 2) о действительном учении Эпиктета уже ничего не известно.

¹ Бикель, Rh. Mus. LX 505; Маниций (Manitius), Gesch. d. lat. Lit. в МА. I 109. Кроме De officiis Мартин сделал выдержки также и из Сенековой De ira (Бикель 534). О De copia verborum (риторическое сочинение) Бикель 505 ff., о De paupertate, De moribus и De remediis fortuitorum Шанц-Хозиус (Schanz-Hosius) § 471. 472. Едва ли можно надеяться встретить издание целой книги Сенеки, или хотя бы выдержки из одного единственного произведения.

² Вильгельм фон Кончес Moralium dogma philosophorum (ложно приписано Гильдеберту) PL. CLXXI 1003, ср. Маниций II 219.

платонизму, составил из «De officiis» (с привлечением Сенеки и других латинских авторов) нравственное руководство, нашедшее себе очень широкое применение. Еще двумя столетиями позже монах родом из Калабрии по имени Варлаам¹, учитель Петрарки, воинствующий теолог, однако человек с разносторонними интересами и хорошо сведущий в греческом и латинском образовании, написал, используя материал Цицерона и кое-что из наследия школы перипатетиков, сочинение под названием «Ethica secundum Stoicos», в котором он — в отсутствие какого бы то ни было христианского колорита — отстаивал автаркию добродетели, для обоснования чего построил психологию аффектов, в которой стремился свести воедино стоическое основоположное воззрение и учение о воле Августина.

Также через первых христиан некоторые стоические идеи проникли в патристику. В целом, однако, полностью обращенный к посюстороннему дух Стои был все же слишком отличен от трансцендентального настроения средневековья, чтобы оказывать на людей серьезное внутреннее влияние.

¹ Варлаам PGr. CLI 1341 (впервые использовано *Крейттнером* в Andronici q. f. libelli Π. παθὼν pars prior, Heidelberg 1884, S. 37) в разделе о perturbationes (II 10. 11) всецело берет свой материал у Цицерона, Tusc. IV, причем, например, уже в I 6 заимствует определение virtus из IV 34, кое-что из De finibus и в I 30. 31 из De officiis. Из школьной традиции перипатетиков, по всей видимости, должны происходить данные о Теофрасте II 13 col. 1362. Учение об εὐπάθεια Варлаам изменяет, противопоставляя constantia всегда связанным с obscuratio mentis perturbationes (II 6). В этих последних в II 7 ff. он различает отдельные ступени, в зависимости от того, связаны ли они с falsa или vera opinio obiecti, и с benefica или malefica voluntas (последние в духе Августина еще в II 2. 3 как решающий фактор). Против Цицерона как результат (II 15. 16): perturbationes non moderandas sed penitus evellendas esse и possibile est perturbatione vacare.

Примечателен конец I, где Варлаам защищает положение о том, что vis naturalis (hominis natura) может достичь блаженства в этом мире, против верующих в потустороннее платоников (!). Возможно, заимствовано у какого-нибудь стоика эпохи цезарей. Здесь также неоднократно pos в смысле «мы стоики».

Однако затем наступил Ренессанс, искавший совершенно нового настроения по отношению к миру и природе и избравший для себя в качестве проводника античность. Конечно, в Италии умами в первую очередь завладел вновь открытый Платон, и несмотря на то, что он помог разорвать цепи схоластики, именно он в свою очередь заставил обратить взоры на сверхчувственный мир¹. Однако наряду с ним продолжали читать и латинских авторов, и их давно знакомые сочинения теперь вдруг стали обретать совсем иную жизнь. От блестящих сентенций и острот Сенеки исходила сила свечения и теплоты, пленявшая сердце и ум, а Петрарка² превозносил философские сочинения Цицерона, ибо они не только поучали и наставляли в важнейших вопросах, но и были способны зажечь в груди своего читателя подлинный огонь. Призыв: «Назад, к великой наставнице Природе!», — избранный Парацельсом для своей науки, стал девизом для всего образа жизни в целом, и древние также и тут являли собой образец, которому надлежало следовать.

Реформаторское движение также не избежало влияния нового духа. Правда, Лютер, с его однобоким религиозным гением, двинулся своим путем, нимало не обращая внимания на философию. О Стое он никогда не упоминает. Однако Меланхтон³

¹ Относительно последующего ср. *Дилти* (Dilthey), Ges. Schr. II, а также *Занта* (Zanta), *La renaissance du Stoicisme au XVI^e si cle*, Bibl. litt. de la Renaissance II 5, Paris 1914; *Барт-Гёдекемейер* 266 ff.; *Виндельбанд*, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1922; *Зелинский*, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*³, Leipzig 1912; *Венли* (Wenley) S. 139–174 (полезные указания на американскую и английскую специальную литературу).

² Петрарка: *Зелинский* S. 175.

³ Меланхтон: *Дилти* S. 162–201, особенно 175 ff. (o lumen naturale, principia luce mentis nobiscum nata и semina singularum artium divinitus insita nobis, ср., в частности, *Erotem dial.* C. R. XIII 536. 537. 647. 648, κοινὰ ἔννοιαι ἢ προλήψεις *Loci comm.* ed. Plitt-Kolbe S. 115 и в начале *De lege naturae* в *Loci theol.* 1559) и 182 ff. (о свободе воли — главное место в *Eticae doctrinae elementa* C. R. XVI 193 ff., где в целях *refutatio Stoicae necessitatis* он определенно ссылается на *de fato* Цицерона и заимствует у него критику Стои Карнеада. Ср. *De anima* C. R. XIII 158). Против

усердно изучал и комментировал сочинения Цицерона, ценимые также и Лютером, и из них он заимствовал столь важное для него учение о «естественном свете», который — в силу общих для всех естественных понятий — делает человеческий дух способным к познанию и без откровения Священного Писания; в частности, его действие очевидно в античных философах. Сочинение Цицерона «De fato» помогло ему смягчить косное учение Лютера о рабстве воли, и если при этом он одновременно вошел в острый антагонизм со стоическим детерменизмом, на который смотрел глазами Карнеада и Цицерона, то все же в остальном благодаря посредничеству римлянина он мог ознакомиться со множеством постулатов Стои, вполне согласных с его собственным верованием.

Швейцарские реформаторы шли от гуманизма, и обоснованное Юстином с помощью учения о Логосе убеждение в том, что Бог говорил и через таких людей, как Сократ и Сенека, было для них вполне естественным. Сочинение Цвингли¹ о Провидении насквозь пропитано идеями Стои, с которой он ощущал глубокое внутреннее родство, несмотря на то, что ему пришлось ограничить нравственную свободу (которую он, как и стоики, стремился соединить с детерминизмом) в пользу божественного благодатного выбора. Первым сочинением Кальвина² был

стоического *deliramentum de tollendis affectibus*, поскольку существуют также благие, богоизволенные аффекты, *Philos. mor. epit. C. R. XVI 51 ff.* и *Ethicae doct. elementa XVI 201 ff.* Согласно *C. R. XVI 629* он хотел черпать религиозные наставления из Писаний, а этические — из книг Цицерона *De officiis* (ср. *Лютер, Tischreden 1873*), которые он также снабдил комментариями (*C. R. XVI b*).

¹ Цвингли, *Prov. 2. 3*, особенно р. 93. 95 (*Сенека, ille animorum unicus ex gentibus agricola*, наряду с Моисеем, Павлом, Платоном); *Кальвин, Inst. II 2, 15*. О Цвингли *de providentia* Дилти 155 ff.

² Кальвин: *Занта (Zanta) 58 ff.*; *Дилти 229 ff.*; Против стоических парадоксов, противоречащих *sensus communis*, таких как отрицание сострадания и апатия, еще *Comm. к Сенеке I 3, II 4. 5*, затем *Inst. III 8, 9*. Тем не менее, Сенека остается образцом также и для христиан, *Comm. II 6*. Размежевание со стоическим учением о фатуме особенно *Inst. I 16, 8*, против парадокса *Peccata paria III 4, 28*. Против пантеизма

комментарий к «De clementia» Сенеки, в котором, несмотря на иной раз встречающуюся там критику, очевидна сильная и существенная склонность к Стое. Его противники позднее упрекали его в том, что его учение о предопределении уходит своими корнями в стоическое учение о фатуме. Это вынудило Кальвина четко отмежевать собственную веру в предопределенную и неизменную Божью волю от причинной природной связи. У него и в остальное время от времени случались поводы отделить свое собственное учение от стоического, а борьба против либертинов привела его к решительному отказу от пантеизма. Однако сознание нравственной силы, придававшее ему самоуверенность избранного, тем не менее, на протяжении всей его жизни влекло его к Стое и в особенности к Сенеке, «этому столпу римской философии красноречия». Стоическое влияние мы можем, пожалуй, усмотреть даже в его принципиальном отношении к вещам этого мира. Ибо если он, вопреки своей обычной суровости, определенно заявляет, что христианин действительно может пользоваться всем, что Бог создал для использования человеком (не только для удовлетворения необходимых потребностей, но также и для его удовольствия!), покуда он сохраняет свою внутреннюю независимость и не позволяет отвлечь себя от своей высшей задачи, то это в точности та же самая позиция, которую некогда занимала Стоя, а следуя ее примеру — и Климент Александрийский.

Рядом с реформаторами стояло множество «гуманистов», видевших свой жизненный идеал в чистой человечности, а эту последнюю вновь нашедших в античности. *Sequi naturam*, лозунг нового времени, можно было истолковывать по-разному, и Валла предпочитал понимать его в эпикурейском смысле. Однако внутренне более родственной этому сильному,

по поводу либертинистских выводов *Libert. 11 ff. Seneca et philosophiae et eloquentiae Romanae columen, Praef. Comm. к De clementia.*

Отношение к мирским вещам: *Inst. III 10, ср. о Клименте NGA. 1943, 60. Necessitas — oblectatio* как у Цицерона, *N. D. II 150 (Панэций)*. Если говорить об *inhumana philosophia* (§ 3), то речи о ригоризме Стои не может быть точно так же, как не идет речь об аскетизме Климента.

деятельному поколению все же оставалась Стоя в ее римском облачении.

Особенно восприимчивой эта эпоха оказалась в отношении той оценки индивидуальной личности, которую Цицерон, опираясь на Панэция, дал в своем учении об обязанностях. Даже для выросшего всецело из современности идеала придворного, Кастильоне¹ мог взять за образец жизненный стиль кружка Сципиона, а мегалопсихея и превосходство над внешним миром Панэция, переданные в наследство через Цицеронову *magnitudo animi*, получили новую жизнь у французского аристократа Декарта² в качестве *magnanimité* и *générosité*.

Естественно, что все стоические резкости и парадоксы были отмечены в сторону; однако ведь мировоззрение Стои представляло некоторую свободу, и искусный художник жизни Монтень³ сумел сочетать склонность к стоической школе с жизнерадостностью своего народа.

Особым преимуществом Стои в глазах многих служило то, что она позволяла избежать разрыва с христианством. Даже вера Эразма в суверенитет разума предпочитала оставаться *philosophia Christi*. Гуманистическое христианство стоической окраски превратилась для представителей обеих конфессий в идеал, который они стремились осуществить. Эпиктетов «Энхиридион», который получил теперь распространение во множестве изданий и переводов, считался наилучшим введением в христианское учение о нравственности, однако в том, что касалось его этического содержания, был высоко ценим даже таким мужем, как Паскаль⁴, который в надежде на собственные силы видел *superbe diabolique*.

¹ Кастильоне: Ant. F hrert. 141¹.

² Декарт: Les passions 153–161; в 161 он предпочитает «школьному выражению» *magnanimit* французское *g n rosit*, которое затем Спиноза демократизировал до всеобщего стремления помогать ближнему, Eth. III prop. 59 schol.

³ Монтень: *Дилти* 36 ff. Sequi naturam III 12. 13.

⁴ Паскаль, *Entretien avec M. de Sacy*, Oevres ed. Strowski III 390 (аутентично, ср. Pens es 435 III 95).

Постепенно и наука продвинулась настолько далеко, что в Нидерландах Юст Липсий¹ дерзнул воссоздать из рассеянных сведений античных авторов общие очертания стоического мировоззрения. Его «*Manuductio ad Stoicam philosophiam* и *Physiologia Stoicorum*» (1604 и 1610) явились результатом работы над изданием Сенеки; однако заявление: «*e philologia philosophiam feci*»², — принадлежало уже ему самому. Во дни трудных забот бывший воспитанник иезуитов искал себе прибежища в той философии, где нашла поддержку и утешение Стоя, и так же, как некогда Цицерон в своем «*Consolatio*» делал записи о том, что им внутренне двигало и должно было послужить ему опорой и придать силы; он заносил свои мысли о душе в книгу «*De constantia*». С тех пор он считал задачей своей жизни сплавить воедино истины Стои с христианством. В сходном направлении вели свою работу и другие мужи, такие как немец Каспар Шоппе (*Scioppius*)³, в результате чего Стоя из предмета историко-филологических изысканий превратилась в живую силу, не только оказавшуюся способной передать огромное количество пригодных к употреблению частных, но и доказавшую свою жизненную крепость тем, что в классической форме и в центральной мысли своей системы предвосхитила все то, чему современный дух придавал краеугольное значение. Ибо разум, *ratio*, который теперь выдвигал претензии на автономию наряду с Откровением и должен был дать человеку возможность не принимая во внимание историческое становление овладевать вещами как в теоретическом, так и в практическом плане, был ничем иным как тем самым логосом, примат которого в мире и в человеке ощущал Зенон, и который он признал в качестве носителя духовной сущности человека, установив его нормой для мысли и действия. И как в своих началах, Стоя теперь еще раз выполнила духовно-историческую

¹ Липсий: *Занта* (*Zanta*) S. 151–240, который в качестве представителя практического стоицизма ставит рядом с ним французского политика *Du Vair*.

² *Misc. cent. IV 83* (цитатой я обязан *Регенбогену*, *Vortr ge d. Bibl. Warburg VII 180*).

³ *Scioppius*, *Elementa philosophiae Stoicae moralis*, 1606.

задачу, выступив в качестве противовеса эпикурейству, вновь воскрешенному Гассенди, при этом не только поставляя плодотворные гипотезы для естествознания, но и стремясь научить подлинному искусству жизни. Стоя не могла противопоставить механистическому и занятому поиском математических закономерностей мирообъяснению никакой собственной теории; однако в ее силах оказалось способствовать тому, чтобы вопреки ему сохранялась вера в дух как последнюю причину всякого бытия и как определяющую силу в мире и человечестве.

Проводниками стоического мировоззрения и теперь еще продолжали оставаться в первую очередь римляне. Герберт Черберийский¹, который в 1624 опубликовал свой труд с гордым названием «De veritate», решительно отверг в теории познания Хрисиппово учение о *tabula rasa* в пользу Цицероновой веры во врожденное знание, в *instinctus naturalis*, который несет в себе всякий человек со здоровым рассудком. Однако он обратился к идеям древней Стои, когда — опираясь на Цицерона — стал выводить этот врожденный инстинкт из стремления к самосохранению и саморазвитию, которое благодаря божественному Провидению от природы присуще всем живым существам, а в человеческом духе как органе и части божественного разума достигает своей высшей ступени; и когда он действие этого естественного инстинкта усматривал в *communes notitiae*, которые у всех людей представляют собой основу — правда, понимаемого им по большей части интуитивно — познания. Поэтому, по примеру Стои, Герберт говорил о вечных истинах, образующих собой первоначальное духовное достояние всего человечества, и причислял к ним, кроме нравственных понятий, прежде всего, осознание Бога, достоверность коего подкрепляется тем, что оно обнаруживает себя в равной степени у всех людей и может быть объяснено лишь принадлежностью человеческого духа к единому правящему миром божественному разуму. Уже давно

¹ Герберт особенно *De veritate* p. 68. 144. 35. 56. 48 ff. 84 ff. 138 ff. 268 ff. (искл. v. 1656). *Дилти* 248 ff. *conservatio sui* согласно Цицерону, *Fin.* III 16 ff. Последнее встречается также у *Монтеня*, *Ess.* I 12; *Спиноза*, *Eth.* III prop. 4–8 и др.; *Дилти* 38. 286.

нескончаемый спор конфессий во множестве сердец пробудил стремление отыскать путь к «естественному свету» и к общему для всех религий ядру истины. Герберту с помощью Стои удалось положить твердое основание для «естественной теологии», которая, даже после того как Локк поколебал веру во врожденные идеи, смогла устоять против церковного учения об откровении, а также против эпикурейского неверия, и стать постулатом веры образованных слоев.

Позитивное содержание этого сознания Бога, конечно, было заново определено современным восприятием. Тем не менее, вновь обрел себе сторонников и монистический пантеизм, и Спиноза обратился к основоположным идеям Стои, обозначил дух и телесность как две стороны божественной первичной субстанции, а отдельные вещи, подобно Хрисиппу — как модусы этой первичной субстанции.

Стоические доказательства бытия Божия все еще продолжали служить добрую службу, и не только *e consensu gentium* и доказательство из природы человеческого духа, с необходимостью указывающего на божественное как на источник своего происхождения, но прежде всего заключение от порядка и целесообразного устройства мира к его божественному Творцу (признаваемое Лютером как «очень хороший аргумент»¹ и могущее произвести впечатление даже на современное естествознание). Ибо если даже такие представители механистической причинности, как Бэкон, Гоббс, а также Декарт решительно отвергали телеологическое природообъяснение, — то все же Декарт² твердо держался того, что действительное устройство мира может происходить лишь от целенаправленного творения Бога; и в Англии Бойль и Ньютон³ обладали достаточно сильным религиозным чутьем, чтобы перенести это стоическое заключение на свою новую картину мира. Разница была лишь в том, что теперь для современного

¹ Лютер, Tischreden 2873. 2890.

² Декарт: *Дилти* 349.

³ Ньютон в заключительном замечании *Math. Princ.* III 61. «Машина» в том же заключении (наряду с другими стоическими мыслями) также у *Шафтсбери* (Shaftesbury) в *The Moralists* II 4. 5. Ср. *Вундельбанд* I § 31.

исследователя природы мир был уже не зданием, свидетельствующим о присутствии проектирующего архитектора, а совершенной машиной, вынуждающей предположить в качестве своего творца некоего божественного инженера. Это физико-теологическое доказательство нашло в эту эпоху самое широкое признание, а у деистов оно соединилось со стоическим оптимизмом, проследживавшим красоту и совершенство мира вплоть до мельчайших частных. Даже педантичный антропоцентризм Хрисипповой телеологии вновь возник в школе Вольфа.

С оптимистическим мирозерцанием внутренне была связана проблема теодицеи, и здесь также продолжалось действие стоических идей. Их влияние ощутимо даже у Лейбница¹, и в частности убеждение в том, что несовершенства и видимая несправедливость судеб отдельных существ перестают быть соблазном, если рассматривать их во взаимосвязи универсума, возымело для него решающее значение.

Рядом с естественной теологией свое место заняло и учение о естественном праве. Ведь для Стои логос был одновременно связующим звеном, объединявшим все человечество в одно правовое сообщество, и таким образом Стоя оказалась способной передать новому времени не только общую гуманистическую идею, но и указать ему путь к рациональному пониманию и формированию общества. Стоическое воззрение пришло в Ренессанс благодаря Цицерону и римской юриспруденции, однако здесь оно пересеклось с учением об общественном договоре, которое еще в средневековье было привнесено из совершенно иной сферы античности для прояснения вопроса о возникновении и оправданности той или иной конкретной государственной власти. Здесь вмешались практические интересы политической жизни, что привело к разделению умов. В то время как Гоббс для оправдания абсолютизма вновь обратился к софистическо-эпикурейской теории о первоначальной войне всех против

¹ Лейбниц, напр., Theod. II 145. 146, III 334 (оправдывает Хрисиппа, SVF. II 1181). 335 (SVF. II 974). 336 (зло также *par concomitance* = *κατ' ἐπακολούθησιν*). 378 (Эпиктет, Ench. 27). Подробнее Барт-Гёдеке-мейер 283.

всех, развивая затем учение об общественном договоре, который кладет конец этому состоянию, Гроций¹ твердо придерживался основоположной стоической идеи, что люди по природе своей предрасположены к мирной совместной жизни, а их социальное устремление приводит их к организованному сообществу, в котором они взаимно ограничивают права и обязанности друг друга, — и на этой основе построил учение о естественном праве, в котором имеет свои истоки любое человеческое право. У сторонников этого естественного права, однако, проблематика современной жизни в соединении с индивидуалистским настроением постепенно привела к изменению точки зрения. Ибо поскольку они исходили из антитезы к позитивному праву отдельных государств, вопрос ставился не столько о вечных узах, лежащих в природе предрасположенных к общественной жизни разумных существ, сколько о естественных правах, доступных человеку также и в условиях конкретного государства. Таким образом вершиной современного развития стало учение о неотъемлемых человеческих правах, давшее в восемнадцатом столетии основные лозунги для политической борьбы.

Основной областью стоического влияния, однако, по-прежнему оставалась этика. Вера в нравственную автономию человека и убеждение в том, что он от природы предназначен к целесообразному образу жизни согласно велению разума и что в последнем должна быть заключена не только добродетель, но и его блаженство, — находит себе все более и более широкое признание,

¹ Гроций в *De iure belli et pacis* определенно исходит из противоположности Карнеаду и противопоставляет ему *appetitus societatis cum his qui sui sunt generis, quam οἰκείωσιν* Stoici appellabant (Proll. 5. 6. 18), дабы вывести отсюда *ius naturae*. В Proll. 12 он также ссылается на Хрисиппа и стоиков в подтверждение тезиса о том, что это последнее по своему происхождению может рассматриваться и как божественное (*24 ipsam fortitudinem Stoici definiebant virtutem propugnatam pro aequitate*). Римские юристы утверждают (Institut. I 2, 2), что человек в согласии с природным правом рождается свободным; однако же учение о неотъемлемых человеческих правах есть плод лишь совсем недавнего времени.

«обеспечивая Стое самое сильное и самое продолжительное влияние, которого когда-либо могла достичь та или иная этика» (*Дилти*. Полн. собр. II 477). Этой центральной идеи Стои придерживались и такие мужи, как Декарт¹ и Спиноза, строившие свою этику из предпосылок совершенно иного по своей природе мировоззрения. В то же самое время Панэциев идеал гармонической личности, развивающейся в процессе работы над своими природными задатками, соединяющей с оправданным стремлением к самосохранению доброжелательность по отношению к ближним и ведущей свою жизнь в согласии со вселенской природой, нашел благодарную почву в душе Шафтсбери² (Shaftesbury), в которой, как и в душе эллина, этическое восприятие сочеталось с эстетическим.

Естественно, что при этом как раз именно в вопросах практической жизни заявило о себе современное мировосприятие, подталкивая к критике. В частности, протест вызывал косный интеллектуализм Хрисипповой физиологии. Сильная витальность

¹ *Декарт* в письмах к принцессе Елизавете (ep. 397 ff., IV 263 ff. Adam-Tannery) обсуждает сочинение *Сенеки* De vita beata, критикуя не только его неточности в подходе к теме, но и (399) ригоризм позиции Зенона, однако вместе с тем сохраняет основоположную стоическую идею (399 и 401), полагая в основу Эпиктетов διαιρέσις ἐφ' ἡμῖν и οὐκ ἐφ' ἡμῖν как в 397, так и в Pass. 146. — Об отношении к Стое Спинозы *Дилти* 285 ff. Virtus (= ex legibus propriae naturae agere Eth. IV prop. 18 schol., = ex ductu rationis agere, IV prop. 24. 35, ср. App. 4. 7) становится у него potentia (Eth. IV praef. def. 8); однако это положение он развивает, неотступно следуя стоическому учению о стремлении к самосохранению, cupiditas, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare, Eth. III prop. 59 schol., ср. Eth. III prop. 7 и IV prop. 18 со schol.), и об οἰκείωσις, который заставляет искать полезного и избегать вредного (IV prop. 18 и 19). При этом также Хрисиппов συνασθησις (ср. III prop. mens sui conatus conscia) в Схолионе объяснен через: cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia, *Dilthey* 286.

² Об отношении к Стое Шафтсбери с оправданной осторожностью *Вейзер* (Weiser), Shaftesbury und das deutsche Geistesleben, 1916, S. 166 ff. Также ср. краткую характеристику у *Виндельбанда*, Kult. d. Gegenw. I 5, S. 459 Прямо на Марка Аврелия и на Эпиктета *Шафтсбери* ссылается в Misc. Refl. IV 1.

человека Ренессанса с самого начала требовала дать должную оценку телесному влечению. Новое чувство действительности и наблюдение, вооруженное современными методами, принесли с собой новую глубину проникновения в сущность и функции влечений, стремлений и ощущений, с очевидностью показали естественность их возникновения, а тем самым — необходимость признания их жизненной ценности¹, так что требование искоренения аффектов отпало само собой. Однако когда психология аффектов вообще была помещена в центр антропологии и стала рассматриваться в теснейшей связи с этикой, новое поколение исследователей попросту двинулось по стоической стезе. Стоики заложили основу для всего учения в целом, и у них можно было научиться далеко не только отдельным частностям: несмотря на изменившийся настрой, они все еще продолжали указывать на ту конечную цель, которую должен был постоянно иметь в виду всякий исследователь. Ибо убеждение в том, что свободное развитие плотского

¹ Еще испанец *Вивес* в *De anima* III (1555) говорит о важности учения об аффектах, утверждая, что древние, в том числе и стоики, уделили ему недостаточно внимания, а *Декарт* в предисловии к *Les passions* и *Спиноза* в предисловии к *Eth.* IV. V также заявляют, что [в этой сфере] им пришлось двигаться самостоятельно. Все же трое — равно как и их современники — едины в том, что аффекты, несмотря на их жизненную ценность, представляют собой опасность для души. Книга IV Спинозы носит название *De servitute humana seu de affectuum viribus*, Декарт же требует твердого нравственного познания, несущего освобождение от рабства аффектам, *Pass.* 48. 144. 156. 211. 212, *ep.* 397. 399. Правда, Спиноза в предисловии к V оспаривает стоическое учение *nos affectibus absolute imperare posse*, и совершенно нестоическим является его тезис (*Eth.* IV *prop.* 7) *affectus non coerceri nec tolli potest nisi per affectum contrarium*; однако божественная любовь, которая его преодолевает, сама имеет начало в познании.

Стоическое влияние у Декарта в определениях отдельных аффектов 62. 182. 185 (зависть и сострадание), в делении на настоящее и будущее (57), в отделении *intellectualis laetitia* от *passio* (91), в рекомендации *per meditationem* (176. 211). Подобным же образом *Спиноза* в *Affectuum definitiones* *Eth.* III 24. 31. 33. 36. Вместе со Стоей он видит в познании всеобщей причинной связи, ведущей к подчинению божеству, наилучшее средство и гарантию от аффектов, *Eth.* II 49 *schol.* IV 28 ff., *Дилти* 288.

влечение означает рабство духа, что разум, коль скоро он в полной мере самостоятельно разовьется и даст человеку душевный мир и внутреннюю гармонию, должен безусловно возобладать над порывами и чувствованиями, — это убеждение, несмотря на все происшедшие перемены, в сущности не удалось поколебать никому.

Также и для Канта принцип апатии все еще представлял собой «совершенно правильный и возвышенный нравственный принцип стоической школы» (Антропология, 75; ср. Метафизика нравов, с. 407–409). Конечно, со своим критицизмом он двинулся совершенно новыми путями также и в этике. Однако его основоположные понятия: закон разума, обязанность, «ты должен» — были все же задолго до него сформулированы Стоей. Правда, Канту пришлось указать для них иное место в своей системе. Ибо нравственное он выводил не из всеобъемлющей природы, по одному и тому же закону управляющей как физическим, так и духовным бытием и потому вменяющей человеку в обязанность жить сообразно с природой, но отвел ему особую сферу, а именно умопостигаемое царство свободы, которая не связана причинностью чувственного мира и сама дает себе свои законы. А исполнение долга, предписываемое нравственным законом, отнюдь не было для него поведением, сообразным с эмпирической человеческой природой: напротив, природа долга яснее всего представала именно в преодолении нравственной волей стремлений, корнящихся в чувственной природе. Тем не менее, никакая этика не была так близка ему, как стоическая. Он не скупился на слова признания в адрес «славных мужей»¹ даже

¹ Так Кант называет стоиков, несмотря на то, что они не распознали злого начала в человеческой природе, в своей «Религии в пределах только разума». Также ср. «Критику практического разума» I 1, 2 S. 60 (ссылка на Посидония у Цицерона, Tusc. II 61), I 2, 2 S. 111 ff. и 128 (полемика против отождествления добродетели и блаженства), *Metaphysik der Sitten*, Tugendl. § 53 S. 484 (Эпиктетово *sustine et abstine!*). Влияние Цицерона, *De officiis* особенно в «Метафизике нравов» S. 417 ff. в рассмотрении обязанностей по отношению к самому себе и в оценке достоинства личности (в качестве стоических черт они в *Religion innerhalb der Grenzen usw.*, S. 68 ff.). В качестве практического правила признается даже *naturae convenienter vivere* (419),

там, где отходил от них; и, в частности, в нравственном учении некоторые импульсы получены им из книги Цицерона об обязанностях. И если Декарт услышал от Бальзака¹ комплимент, что в нем обретает новую жизнь стоический мудрец, единственно свободный, богатый и царственный, то и Кант не преминул в тех же самых парадоксальных чертах превознести свой собственный человеческий идеал («Метафизика нравов», учение о добродетелях, с. 405).

Обо всем этом здесь может быть сказано лишь вкратце. Однако даже и после первопроходческих исследований Дилти было бы весьма насущной задачей и в то же время подлинной наградой за все труды, употребленные на создание представленного здесь описания стоического учения, если бы тот или иной знаток новейшей философии захотел систематически проследить влияние Стои на современную духовную жизнь. Конечно, в этом случае ему пришлось бы показать, какое значение имеет Стоя вплоть до нынешних дней для отдельного человека, скольким людям, происходящим из самых разных народов, она дала внутреннюю опору и принесла душевный мир. Вести об этом подробный разговор мы сейчас также не можем. Под конец мы позволим себе сделать лишь одно напоминание, которое позволит нам со всей четкостью представить воздействие Стои.

Фридрих Великий в юности был не прочь поддаться эпикурейским соблазнам². Однако всякий раз в нем все более и более

равным образом стремление к самосохранению (421), уход за телом и обходительность считаются обязанностью, 429. 444. 473. Напротив, кантовское разделение совершенных и несовершенных обязанностей лишь формально напоминает о Стое.

¹ Бальзак о Декарте, *Oeuvres* I 200. Кант, *Metaphysik der Sitten* S. 405 (несмотря на сдержанную критику стоического идеала мудреца в *Kritik der praktischen Vernunft* I 2, 2 S. 128).

² Целлер, *Friedrich der Grosse als Philosoph*, Berlin 1886, особенно S. 35 ff., 76–83. О Цицероновом *de officiis* в *De la littérature Allemande*, *Oeuvres* VII 112 (VII 62). Перевод Гарве (Garves) возник во многом благодаря ему. *Le Stoicisme Oeuvres* XII 187. То, что человек всегда имеет возможность сократить свои дни, он ставит здесь на вид лишь брюзгливым ворчунам; однако стоическое учение о том, что свободная

укреплялось ощущение, что человек существует не для того, чтобы жить и наслаждаться, но с тем, чтобы трудиться и исполнять свой долг, и в конце концов он стал убежденным исповедником стоической морали. Правда, идеал мудреца он отверг как химеру, выводящую за пределы человеческой природы; однако труд Цицерона был для него *«le meilleur ouvrage de morale qu'on ait crit et qu'on criga»*. А в том, что в несчастье стоическая философия может быть единственной опорой, ему пришлось убеждаться на собственном горьком опыте. Образцом для него еще в Рейнсберге стал Марк Аврелий. Книга наблюдений над собой философа на троне сопровождала его и в военных походах, став для него источником новых сил и возвышения духа. Об этом лучше всего свидетельствует стихотворение *Le Stoicien*, которое он написал в один из самых тяжелых своих дней, 15-го ноября 1761 года, в Штреленском лагере. Точно так же, как и императору-стоику, ему на ум приходит здесь ничтожность и мимолетность всего земного, и Фридрих заимствует у него мысли, слова и примеры. Даже стоическое утешение, что в наихудшем случае свободное принятие смерти может открыть человеку выход из невыносимого положения, он оставляет в силе. Однако и он укрепляется духом в сознании того, что человек имеет внутри себя нечто, что может вооружить его против несправедливостей судьбы. Это нечто есть добродетель, которая неуклонно и непоколебимо следует своему долгу. В обладании ею душа обретает счастье, которое и есть удел человека.

Elle immole au public, sans peine et sans regret,
ses travaux et sa vie et son propre intérêt.

Это совсем не та *vertu*, что тайком ищет взглядом *gloire*, но стоическая римская *virtus* — та, что в бескорыстной преданности служит обществу. Королю Пруссии не было нужды учиться пониманию долга у кого бы то ни было; однако теоретическое выражение для того чувства, что жило в его сердце, он нашел в учении Стои.

смерть как последнее средство есть нравственное право, как известно, он и сам воспринимал более чем серьезно ([письмо к] D'Argens Okt. 1760, XIX 201, Zeller 81).



СПИСОК СОВРЕМЕННЫХ РАБОТ¹

приводимых в тексте сокращенно или обозначенных
одной лишь фамилией автора:

Aal, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, 2 Bde., Leipzig 1896. 1899.

v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums, Kultur der Gegenwart (KdG.) I 5, S. 115—287.

— Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik, SB. Wien, philol.-hist. Kl. 204 (1926), 3.

Arnold, Roman Stoicism, Cambridge 1911.

Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur, Freiburg 1902 ff.

Barth, Die Stoa, 5. Aufl., bes. von Gödeckemeier, Stuttgart 1941.

Barwick, Remmius Palaemon und die römische ars grammatica, Philologus Suppl. XV (1929).

Beloch, Griechische Geschichte IV², Berlin 1925.

Benz, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, Tüb. Beitr. z. Altertumsw. VII (1929).

¹ Составлен Хорстом-Теодором Иоганном (Horst-Theodor Johann).

- Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Forsch. z. Kirchen- u. Geistesgesch. I, Stuttgart 1932.
- Bickel**, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta, I, Lipsiae 1915.
- Bignone**, L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro I. II, Firenze 1936.
- Bonhöffer** (I), Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890.
— (II), Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894.
- v. Borries**, Quid veteres philosophi de idololatria senserint, Göttingen 1918.
- Bousset**, Hauptprobleme der Gnosis, Forsch. z. Rel. u. Lit. des Alten u. Neuen Testaments X, Göttingen 1907.
— Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, ebd. N. F. VI, Göttingen 1914.
- Bousset-Greßmann**, Die Religion des Judentums im spät hellenistischen Zeitalter³, Tübingen 1926.
- Bréhier**, Chrysippe, Paris 1910.
- Bruwaene, van den**, La théologie de Cicéron, Louvain 1937.
- Crönert**, Kolotes und Menedemos, Studien z. Paläographie u. Papyruskunde VI, Leipzig 1906.
- Cumont**, Les religions orientales dans le paganisme Romain, Paris 1929.
— La théologie solaire du paganisme Romain, Mém. de l'Acad. des inscriptions et belles lettres, Paris XII 2, 447 ff.
- Dahlmann**, Varro und die Hellenistische Sprachtheorie, Problemata V, 1932.
- Diels**, Doxographi Graeci, Berlin 1879.
- Dilthey**, Gesammelte Schriften II (herausg. v. Misch), Leipzig 1914.
- Dinsmoor**, The archons of Athens in the Hellenistic age, 1931.
- Dirlmeier**, Die Oikeiosislehre Theophrasts, Philologus Suppl. XXX (1937).
- Dyroff**, Die Ethik der alten Stoa, Berlin 1897.
- Elorduy**, Die Sozialphilosophie der Stoa, Philologus Suppl. XXVIII (1936).

Festa, I frammenti degli Stoici antichi I. II, Bari 1932. 1935.

FGrHist = **Jakoby**, Die Fragmente der griechischen Historiker, Berlin 1923 ff.

Gödeckemeyer, Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905.

Gomoll, Der stoische Philosoph Hekaton, Bonn 1933.

Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Leipzig 1914.

— Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung, Tübingen 1922.

Grumach, Physis und Agathon in der alten Stoa, Problemata VI, 1932.

Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁵, Tübingen 1931.

Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften I. II, Breslau 1921. 1928.

— Philons griechische und jüdische Bildung (Philon), Breslau 1932.

Heinze Max, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872.

Heinze Richard, Vom Geist des Römertum² Leipzig 1939.

Hirzel, Der Dialog I. II, Leipzig 1895.

— Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I-III, Leipzig 1877–1883.

Jacoby, Apollodors Chronik, Philol. Unters. XVI, 1902.

Jaeger, Nemesios von Emesa, Berlin 1914.

Kahrstedt, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit, München 1944.

Kärst, Geschichte des Hellenismus I³. II², Leipzig 1927. 1926.

Jos. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914.

Kühn, "Υψος, Würzb. Stud. z. Altertumsw. XIV, Stuttgart 1941.

Leisegang, Der heilige Geist I 1, Leipzig 1919.

Meyer Hans, Die Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, Bonn 1914.

— Geschichte der abendländischen Weltanschauung I. II., Würzburg 1947.

Misch, Geschichte der Autobiographie I, Leipzig 1907.

Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande I, Leipzig 1855.

Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung I, Leipzig 1914.

Reinhardt, Poseidonios (Pos.), München 1921.

— Kosmos und Sympathie (KuS.), München 1926.

— Poseidonios über Ursprung und Entartung (UuE.), Orient u. Antike VI, Heidelberg 1928.

Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen³, Leipzig 1927.

Rieth, Grundbegriffe der stoischen Ethik, Problemata IX, 1933.

Rüsch, Blut, Leben und die Seele (Studien z. Gesch. u. Kult. d. Altertums, Ergänzungsband V), Paderborn 1930.

— Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele, ebd. XVIII 3, 1933.

Schäfer, Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero, München 1907 ff.

Schanz-Hosius, Geschichte der römischen Literatur, München 1907 ff.

Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892.

— Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung I, 1938.

Schmid-Stählin (Christ), Geschichte der griechischen Literatur, München 1911 ff.

Scholz, Geschichte der Logik, 1931.

Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte³, Erlangen 1920 ff.

Stein L., Die Psychologie der Stoa I. II, Berlin 1886. 1888.

Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, 2 Bde., Berlin 1890.

Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933.

Striller, De Stoicorum studiis rhetoricis, Breslauer philol. Abh. I, 1886.

Susemihl, Geschichte d. griechischen Literatur in der Alexandrinenzzeit, 2 Bde., Leipzig 1891.

SVF = Stoicorum veterum fragmenta ed. **J. ab Arnim**, Leipzig 1903–1924.

Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus (Neuplaton.), Problemata I, 1930.

— Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles (Teleol.), Zürich 1925.

— Tacitus und die antike Schicksalslehre ("Phyllobolia" für Peter Vonder-Mühl), Basel 1945.

Ueberweg-Heinze-Prächter, Grundriß der Geschichte der Philosophie I¹², Berlin 1926.

Vorsokr. = **Diels-Kranz**, Die Fragmente der Vorsokratiker⁵, Berlin 1934.

Wenley, Stoicism and its influence, Boston 1924.

Wilamowitz v., Der Glaube der Hellenen, 2 Bde., Berlin 1931.

Witt, Albinus and the History of Middle Platonisme, Cambridge Class. Studies VII, 1937.

Zeller, Die Philosophie der Griechen III I⁴, bes. von Wellmann, 1909; III 2⁴, 1903.

Мои собственные предварительные работы цитируются так:

Ant. Führert. = Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios (Neue Wege z. Antike II 3), Leipzig 1934.

Begründung = D. Begründung d. abendländischen Sprachlehre durch d. Stoa, NGG., phil.-hist. Kl., Fachgruppe I, N. F. III 6 (1939).

Cicero, Off. III = Cicero de officiis III, ebd. I 1 (1934).

Zenon u. Chrysipp ebd. II 9 (1938).

Grundfragen = Grundfragen der stoischen Philosophie. Abh. Gött. Ges., phil.-hist. Kl., 3. Folge 26 (1940).

Hell. Mensch = Der hellenische Mensch, Göttingen 1946 (geschrieben уже по окончании манускрипта Стои.)

Ποσ. = De Posidonii libris Π. παθῶν, Fleckeisens Jahrb. Suppl. XXIV (1898).

Staatsgedanke = Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen, Leipzig 1923.

V. Zorne Gottes = Forsch. z. Rel. u. Lit. des Alten u. Neuen Testaments XII.

Отдельные сочинения:

Stoa und Semitismus = Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendl. 1926, S. 257;
также по органу публикации:

Neues Bild d. Antike I 354 (Die Stoa. Geschichte e. geistigen
Bewegung).

Antike und Abendland, Hamburg 1945, S. 42 (D. Antike u. d. frühe
Christentum).

Hermes XLI 321 (D. dritte u. vierte Buch d. Tusculanen), XLIV 23 (D.
zweite Buch d. Tusculanen), LXXIV 1 (Plutarchs Schriften gegen d.
Stoiker), LXXV 117 (Kleanthes' Zeushymnus), LXXVI 1 (Tierische
und menschliche Intelligenz b. Poseidonios).

NGG (NGA) = Nachrichten d. Göttinger Gesellschaft (Akademie)
d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1933, 53 (Τὸ πρέπον); 1941, 55
(Philosophie u. Erlebnis in Senecas Dialogen); 1942, 409 (Philon v.
Alexandreia); 1943, 103 (Klemens v. Alexandreia u. sein hellenisches
Christentum).

ZntW. = Ztschr. f. neutestamentl. Wissenschaft 1943 (Paulus u. d.
Stoa). Еще не вышла.

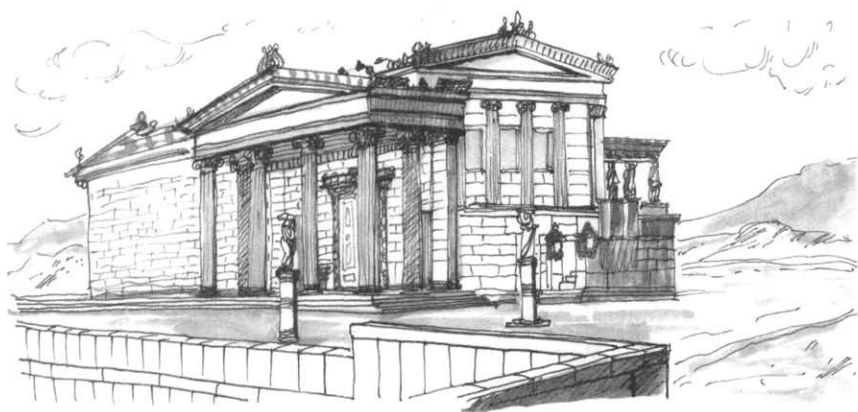
ZwTh. = Zeitschr. f. wissensch. Theologie XLVIII 72 (Philosophische
Nachklänge in altchristlichen Predigten).

Обсуждения:

GGA 1916, 533 (Rabbow); 1922, 161 (Reinhardt, Pos. und Heinemann,
Pos. I); 1926, 273 (Reinhardt, KuS.); 1930, 137 (Heinemann, Pos.
II); 1933, 324 (Grumach); 1935, 104 (Gomoll); 1938, 123 (Elorduy
u. Pöschl, Römischer Staat u. griechisches Staatdenken bei Zizero);
1942, 61 (Barth-Gödeckemeyer).

BphW. = Berl. Philol. Wochenschrift 1903, 961; 1904, 932; 1905, 1489;
1925, 1142 (SVF I-IV).

RE. XVIII 2, Sp. 418, Art. Panaetios.



ДОПОЛНЕНИЯ К СПИСКУ ЛИТЕРАТУРЫ

Буквой (Р) отмечены собственные дополнения М. Поленца в Приложении 2-го издания, буквой (D) — материалы Г. Дёрриса в 3-м. издании.

А) к стоической философии

1) Общее

Bréhier, E., *Études de philosophie antique*, Publ. Fac. Lettres Paris 1955, где на страницах 97-178 девять небольших сочинений Брейе о Стое (D).

Christensen, J., *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Kopenhagen 1962.

Edelstein, L., *The Meaning of Stoicism*, Martin Class. Lect. 21, Cambridge Mass. 1966.

Festugière, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1944—1954, 4 Bde (P).

Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York 1951 (P), München ²1962.

Misch, G., *Geschichte der Autobiographie I*, Leipzig ³1949-1950 (P).

Pohlenz, M., *Stoa und Stoiker. Die Gründer. Panaitios. Poseidonios. Selbstzeugnisse und Berichte.* (Übersetzung ihrer Fragmente mit Einl.), Bibliothek der Alten Welt: Griech. Reihe, Zürich 1950 (P).

— *Gestalten aus Hellas*, München 1950 (P).

- Griechische Freiheit, Heidelberg, 1954 (P).
- Besprechung von M. van Staaten, Panétius (s. Panétios), Gnomon 21, 1949, 113-120 (P).
- Kleine Schriften, hrsg. von Dörrie, Hildesheim 1965.

Rist, J. M., Stoic philosophy, Cambridge 1969.

Sandbach, F. H., The Stoics, New York 1975.

Schwartz, E. Die Ethik der Griechen, hrsg. von W. Richter, Stuttgart 1951 (P).

2) Круги основных тем

а) Логика (общее)

Becker, O., Zwei Untersuchungen zur antiken Logik, Klass.-philol. Stud. 17, Wiesbaden 1957.

Bochénski, I. M., Formale Logik, Freiburg-München 56 (D), ²1962

Fai, A., Platonic anticipation of stoic logic, Apeiron V2, 1971, 1-19.

Frede, M., Die stoische Logik, Göttingen 1974 (Abh. Gött., Phil.-hist. Kl. 3, 88).

Gigante, M., Il panlogismo stoico e il testo di Diogene Laerzio, La Parola del Passato 15, 1960, 415-427.

Hossenfelder, M., Zur stoischen Definition von Axioma, Arch. f. Begriffsgesch. 11, 1967, 238-241.

Kneale, W. und M., The development of Logic, Oxford 1962.

Lukasiewicz, W., Zur Geschichte der Aussagenlogik; Erkenntnis 5, 1936, 11-131 (P).

Mates, B., Stoic Logic, Univ. Calif. Publ. in Philodophy 26, Berkeley 1953 (P)², 1961.

Mau, J., Stoische Logik. Ihre Stellung gegenüber der aristotelischen Syllogistik und dem modernen Aussagekalkül, Hermes 85, 1957, 147-158 (D).

Meyer, H., Le prolongement de la logique stoicienne dans la logique contemporaine, Revue Philos. 146, 1956, 387-392.

Mignucci, M., Il significato della logica stoica, Scienza filos. I, Bologna 1965.

Preti, G., Sulla dottrina del σμπεῖον nella logica, Rivista critica di Storia della Filosofia 11, 1956, 5-14.

Virieux-Reymond, A., La logique et l'épistémologie des Stoiciens. Leurs rapports avec la logique d'Aristote et la logique et la pensée contemporaines, thèse Lausanne 1949 (P).

Wald, H., Ein Beitrag zur stoischen Logik (rumän.), Analele Univ. Bucureşti 1957, 75-97.

b) Теория языка, диалектика и риторика

- Barwick, K.**, Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik, Abh. Sächs. Akad. Wissensch. Leipzig, Phil.-hist. Kl. 49, 3, Berlin 1957 (D).
- Gentinetta, P. M.**, Zur Sprachbetrachtung bei den Sophisten und in der stoisch-hellenistischen Zeit, Diss. Zürich, Winterthur 1961.
- Lohmann, J.**, Über die stoische Sprachphilosophie, Studium Generale 21, 1968, 250–257.
- Pinborg, J.**, Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik, Class. et Med. 23, 1962, 148–177.
- Vant, F.**, Sprache und Gedanke bei den Stoikern (rumän.), Limba și literat. 2, 1956, 319–332.
- Viano, C. A.**, La dialectica stoica, Riv. di Filosofia 49, 1958, 179–227.
- Vireux-Reymond, A.**, Quelques remarques à propos de la théorie du langage chez les Stoiciens; Le langage, Actes du XIII^e Congr. des Soc. de Philos. de Langue Franç., Genf 1966, 113–115.

c) Теория познания

- Alain (Chartier, E. A., dit)**, La théorie de la connaissance des Stoiciens, Paris 1964.
- Gould, J. B., Jr.**, Chrysippus on the Criteria for the Truth of a Conditional Proposition, Phronesis 12, 1967, 152–161.
- Watson, G.**, The Stoic Theory of Knowledge, Belfast 1966.
- Wiśniewski, B.**, The Problem of cognition of the External World in Stoic Philosophy, Class. et Med. 19, 1958, 110–119.

d) Физика

- Sambursky, S.**, Physics of the Soics, London 1959 (D).
- Das physikalische Weltbild der Antike, Zürich-Stuttg. 1965
- Simon, H. und M.**, Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitr. z. Philosophiegesch. d. Hellenismus, Berlin 1956 (D).
- Solmsen, F.**, Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics, Meded. Nederl. Akad. Wetensch., Afd. Lett., N. R. 24, 9 (1961) (D).

e) Учение о добродетели, государстве и праве

- Bodson, A.**, La morale sociale des derniers Stoiciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, Bible. Fac. Philos. Univ. Liège 176, Paris 1967.

- Bühning, G.**, Untersuchungen zur Anwendung, Bedeutung und Vorgeschichte der stoischen "numeri officii", Diss. Heidelberg 1960 (mschr.).
- Cotton, D. A. H.**, Law in the Old Stoa and its Antecedents, Diss. Univ. Southern Calif. 1968, Zusammenf. in: DA 28, 1968, 2662A.
- Grilli, A.**, Il problema della vita contemplativa nel mondo Greco-Romano, Mailand 1953 (P).
- Hampl, Fr.**, Stoische Staatsethik und frühes Rom, HZ 184, 1957, 249–271.
- Haynes, R. P.**, The Theory of Pleasure of the Old Soa, Am. Journ. of Philol. 83, 1962, 412–419.
- Johann, H.-Th.**, Gerechtigkeit und Nutzen. Studien zur ciceronischen Naturrechts- und Staatslehre, Heidelberg 1979.
- Kidd, J. G.**, The Relation of Stoic Intermediates to the summum bonum, with References to Change in the Stoa, Cl. Qu. 49 (N. S. 5), 1955, 181–194.
- Long, A. A.**, Carneades and the Stoic telos, Phronesis 12, 1967, 59–90.
 — The Stoic Concept of Evil, Philos. Quart. 18, 1968, 329–343.
 — Aristotle's Lagacy to Stoic Ethics, Bulletin Instit. Class. Stud Univ. London 15, 1968, 72–85.
- Luschnat, O.**, Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa, Philologus 102, 1958, 178–214.
- Rodis-Lewis, G.**, La morale stoicienne, Init. philos. 90, Paris 1970.
- Tsekurakis, D.**, Studies in the technology of early stoic ethics, Hermes Einzelschr. 32, Wiesbaden 1974.
- Valente, P. M.**, L'éthique stoicienne chez Cicéron, thèse Paris 1956 (D).
- Verbeke, G.**, Recht en Gemeenschap volgens de Stoa, Veded. Koninkl. Vlaamse Acad. Wetensch., Lett. en Schone Kunsten van Belgie, Klasse der Letteren 27, 3 (1965).
- Voelke, A. J.**, Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius, Bibl. d'hist. de la philos. Paris 1961.
 — L'idée de volonté dans le stoicisme, Bibl. de philos. contemporaine, Paris 1973.
 — Wiśniewski, B., Sur les origines du $\delta\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\omega\varsigma$ τῇ φύσει ζῆν des Stoiciens, Class. et Med. 22, 1961, 106–116.

г) Психология и педагогика

- Johann, H.-Th.**, Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod, Studia et Testimonia Antiqua 5, München 1968.

- Pire, G.**, Stoicisme et pédagogie. De Zénon à Marc-Aurèle. De Sénèque à Montaigne et à J. J. Rousseau, Liège 1958 (D).
- Rabbow, P.**, Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike, München 1954 (P).
- Stannard, J. W.**, The Psychology of the Passions in the Old Stoa, Diss. Univ. Illin. 1958 (Mikrof.); Zusammenf. in: DA 18, 1958, 2170.
- Voelke, A. J.**, L'unité de l'âme humaine dans l'ancien stoicisme, Annuaire de la Soc. Suisse de Philos. 25, 1965, 154-181.

g) Разное

- Boyancé, P.**, Les preuves stoiciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron, de nat. deor. 2, Hermes 90, 1962, 45-71 (D).
- Goldschmidt, V.**, Le système stoicien et l'idée du temps, Paris 1953 (D).
- Gould, J. B.**, The Stoic conception of fate, Journ. of the History of Ideas 35, 1974, 17-32.
- Hoven, R.**, Stoicisme et stoiciens face au problème de l'au-delà, Bibl. Fac. Philos.
- Reesor, M. E.**, The Stoic Categories, Am. Journ. of Philol. 78, 1957, 63-82.
— Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy, Phoenix 19, 1965, 285-304.

В) О распространении стоической философии и ее отношении к другим мировоззрениям

1) Общее

- Bridoux, A.**, Le stoicisme et son influence, Coll. A la recherche de la vérité, Paris 1966.
- Spanneut, M.**, Permanence du Stoicisme, de Zénon à Malraux, Gembloux 1973.
- Wenley, R. M.**, Stoicism and its Influence. Our debt to Greece and Rome, New York 1963.

2) Стоя и другие философские направления

Эпикурейцы:

- Escoubas, E.**, Ascétisme stoicien et ascétisme épicurien, Études philosophiques 22, 1967, 163-172.

Furley, D. F., Lucretius and the Stoics, Bulletin Inst. Class. Stud. Univ. London 13, 1966, 13–33.

Pesce, D., Il pensiero stoico ed epicureo, Florenz 1958.

Киники:

Ferrater Mora, J., Cyniques et Stoiciens, Rev. de Métaph. et de Morale 62, 1957, 20–36.

3) Стоя в Риме

D'Agostino, V., Studi sul neostocismo. Seneca. Plinio il. Giovane. Epitteto. Marco Aurelio, Turin 1962.

Chevalier, R., Le milieu stoicien à Rome au 1er siècle ap. J. C. ou l'âge héroïque du stoicisme romain, Bulletin de l'Ass. G. Budé 4, Paris 1960, 534–562 (D).

Hampl, Fr. s. A 2 e.

4) Стоя и христианство

Bultmann, R., Jesus, 1951 (P).

— Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zürich 1949 (P).

Johnson, R. L., A Critical Comparison of the Teachings of New Testament Christianity and Early Stoicism. Diss. New York 1957.

Mühl, N., Der λόγος ἐνδιάθετος αἰὲ προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351, Arch. f. Begriffsgesch. 7, 1962, 7–56.

Sanches Lasso de la Vega, J., Der stoische Weise und der Christliche Heilige, Antaios 8, 1967, 385–399.

Spanneut, M., Le stoicisme des Pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris 1957 (D).

С) К отдельным стоикам

1) Зенон

Adorno, F., Sul significato del termine ἡγεμονικόν in Z. stoico, La Parola del Passato 14, 1959, 26–41.

Altheim, F., — **Stiehl, R.**, Neue Fragmente Z.s von Kition aus dem Arabischen, Forsch. u. Fortschr. 36, 1962, 12–14.

Baldry, H. C., Z.s Ideal State, Journ of Hellenic Stud. 79, 1959, 3–15.

Brink, C. O., Οἰκείωσις und Οἰκειότης, Theophrastus and Z. on Nature and Moral Theory, Phronesis 1, 1955, 123–145.

- Fritz, K. v.**, Zenon von Kition, RE 2. R. 19. Hlbbd. 1972, 83–121.
Graeser, A., Zenon von Kition. Positionen und Probleme, Berlin — New York 1975.
Hunt, H. A. K., The Importance of Z.s Physics for an Understanding of Stoicism during the Late Roman Republic, Apeiron 1, 2, 1967, 5–13.
Shikibu, H., *Der Stoiker Z.* (japan.) Tokio 1965.
Stroux, L., Vergleich und Metapher in der Lehre des Z. von Kition, Diss., Heidelberg 1965.
Vlastos, G., A Note on Z.s Arrow, Phronesis 11, 1966, 3–18.

2) Клеанф

- Dalfen, J.**, Das Gebet des Kleantes an Zeus und das Schicksal, Hermes 99, 1971, 174–183.
Dörrie, H., Kl., RE Suppl. XII 1705–1709 (mit Bibliogr.)
Markovich, M., Zum Zeushymnus des Kl., Hermes 94, 1966, 245–250.
Solmsen, Fr. s. A 2 d.
Verbeke, G., Kl. van Assos, (fläm.) Verh. Vlaamse Acad. Wetensch., Letteren en Schone Kunsten van Belgie, Kl. der Lett. 11, 9 (1949) (P).
Zuntz, G., Zum Kl.-Hymnus, Harv. Stud. 63, 1958 (=Festschr. W. Jaeger) 289–308

3) Хрисипп

- Bréhier, E.**, Chrysippe, Paris ²1951 (P).
Dörrie, H., Chrysippos, RE Suppl. XII 148–155 (mit Bibliogr.).
Glibert-Thirry, A., La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius, Rev. Philos. de Luvain 75, 1977, 393–435.
Gould, J. B., Chrysippus on the Criteria for the Truth s. A 2 c.
— The Philosophy of Chrysippus, Philosophia Antiqua 17, Leiden 1970.
Richardson, W., The Basis of Ethics, Chrysippus and Clement of Alexandria, Studia Patristica 9, Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 101, Berlin 1966, S. 87–97.

4) Панэций

- Grilli, A.**, L'opera di Panezio, Paideia 9, 1955, 337–353 (P).
— Il frammento 136 v. Str. di Panezio, Riv. filol. istr. cl. 34, 1956, 266–272.
— Studi Paneziani, Stud. ital. filol. cl. 29, 1957, 31–97.

- Lana, I.**, Panezio scopritore del concetto filosofico di persona?, Riv. di storia e lett. relig. 1, 1965, 94–96.
- des Places, E.**, Le Platonisme de Panétius, Mém. d'Archéol. et d'Histoire de l'École Franç. de Rome 68, 1956, 83–93.
- Schäfer, M.**, P. bei Cicero und Gellius, Gymnasium 62, 1955, 334–353.
— Des P. ἀνὴρ ἀρχαῖος bei Cicero, Gymnasium 67, 1960, 500–517.
- Steinmetz, F. A.**, Die Freundschaftslehre des P. nach einer Analyse von Ciceros Laelius de amicitia, Palingenesia 3, Wiesbaden 1967.
- Straaten van, M.**, Panétius. Sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments, Diss. Nijmegen, Amsterdam 1946 (P).
— Panaetii Rhodii fragmenta, Philosophia Antiqua 5, Leiden ¹1952 (P), ³1962.

5) Посидоний

- Posidonius, I.** The fragments, ed. by L. Edelstein and I. G. Kidd, Cambridge Class. Texts and Comm. 13, Cambridge 1972.
- Abel, K.**, P. und Senecas Trostschrift an Marcia, Rh. Mus. 107, 1964, 221–260.
- Beneden van, P.**, P. von Apamea, Fr. 36, Philologus 113, 1969, 151–156.
- Bickel, E.**, Senecas Briefe 58 und 65. Das Antiochus-Poseidonius-Problem, Rh. Mus. 103, 1960, 1–20.
- Hijmanns, B. L.**, P.'Ethics, Acta classica 2, 1959, 27–42.
- Laffranque, M.**, P. d'Apamée. Essai de mise au point, Publ. Fac. des Lettres Paris 1965 (D).
- Nock, A. D.**, P., Journal of Rom. Stud. 69, 1959, 1–15.
- Pfligersdorffer, G.**, Studien zu P., SB d. Öst. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 232, 5 (1959) (D).
- Reinhardt, K.**, P. von Apamea, RE XXII (1953) 558–826 (P).
- Solmsen, Fr.** s. A 2 d.
- Touloumakos, J.**, Zu P. fr. 36 (=Athenaios V, 214a–b), Philologus 110, 1966, 138–142.
- Voelke, A. J.**, Un point de vue nouveau sur P., Annuaire de la Soc. Suisse de Philos. 26, 1966, 281–289.

6) Музоний

- Laurenti, R.**, Musonio e Epitteto, Sophia 34, 1966, 317–335.
— La concezione della virtù in Musonio, Sophia 35, 1967, 301–317.

7) Сенека

Abel, K. s. Poseidonios.

— *Bauformen in S.s Dialogen*, Heidelberg 1967.

D'Agostino, V. s. B3.

Aubenque, P. — **Andrè, J.-M.**, Sénèque, Paris 1964 (Philosophes de tous les temps).

Bickel, E., s. Poseidonios.

Brinkmann, W., Der Begriff der Freundschaft in S.s Briefen, Diss. Köln 1963.

Busch, G., Fortunae resistere in der Moral des Philosophen S., Antike und Abendland 10, 1961, 131–154.

Campese, L., S. e L'epicureismo, Benevent 1960.

Campos, J., La educación de la conciencia en Séneca, Helmantica 16, 1965, 399–427.

Cancik, H., Untersuchungen zu S., Riv. di cult. cl. e medioev. 1, 1959, 148–180.

Dagura Mara, L., El pensamiento escatológico de L'Anneo S., Humanidades 13, 1961, 53–81; 141–165.

Elorduy, E., S., I: Vida y escritos, Madrid 1965.

Griffin, M. T., Seneca, a philosopher in politics, Oxford 1976.

Hadot, I., S. und die griech.-röm. Tradition der Seelenleitung, Berlin 1969.

Lausberg, M., Untersuchungen zu S.s Fragmenten, Unters. zur antiken Lit. u. Gesch. 7, Berlin 1970.

Maurach, Gr., Der Bau von S.s Epistulae morales, Heidelberg 1970.

Notdurft, K. D., Studien zum Einfluss S.s auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts, Stud. u. Texte zur Geistesgesch. des MA 7, Leiden 1963.

Scarpat, G., La lettera 65 di Seneca, Antiquita class. e crist. I, Brescia 1965.

Schmidt, E. G., Der Begriff des Guten in der hellenistischen Philosophie. Ein Beitr. zur Erkl. der S.-Briefe, Habil.-Schr. Phil. Fak. Jena 1963 (mschr.).

Stahl, G., Aufbau, Darstellungsform und philosophischer Gehalt der Nat. Queast. des L. A. S., Diss. Kiel 1960; gekürzt in: Hermes 92, 1964, 425–454.

Studnik, H.-H., Die consolatio mortis in S.s Briefen, Diss. Köln 1958 (mschr.).

Stückelberger, A., S.s 88. Brief, Heidelberg 1965.

Trillitzsch, W., S.s Beweisführung, Schr. d. Sect. f. Altertumswissensch. d. Dr. Ak. Wiss. zu Berlin 37, 1962.

8) Эпиктет

D'Agostino, V. s. B 3.

Cabello, R., De transitu a malo ad bonum apud Epictetum sub luce christiana, Verbum Domini 45, 1967, 104–112.

Cisek, E., Epictète et l'héritage stoicien, Stud. Class. 17, 1975, 71–87.

Germain, G., Épictète et la spiritualité stoïcienne, Coll. Maîtres spirituels 33, Paris 1964.

Hijmans, B. L., A note on φύσις in Epictetus, Mnemosyne 20, 1967, 279–284.

Laurenti, R. s. Musonius.

Sevenster, J. N., Education or Conversion. Epictetus and the Gospels, Novum Testamentum 8, 1966, 247–262.

Stanton, G. R., The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius, Phronesis 13, 1966, 183–195.

Wirth, Th., Arrians Erinnerungen an Epictet, Mus. Helv. 24, 1967, 149–189.

Zarella, P., La concezione del discepolo in Epitteto, Aevum 40, 1966, 211–229.

9) Марк Аврелий

Keiser Marc Aurel, Wege zu sich selbst, hrsg. u. übertr. von **W. Theiler**, Zürich 1951 (P).

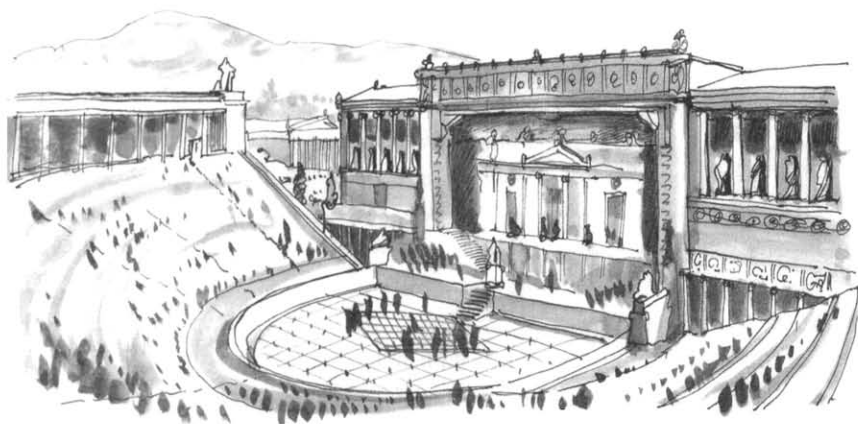
D'Agostino, V. s. B 3.

Brock, E., Marcus Aurelius, Annuaire de la Soc. Suisse de Philos. 26, 1966, 61–91.

Jósefowicz, M., Les idées politiques dans la morale stoïcienne de Marc Aurèle, Eos 69, 1971, 241–254.

Pozzo, G. M., Il problema morale in Seneca e in Marco Aurelio, Giorn. di metaf. 12, 1957, 729–734.

Stanton, G. R. s. Epiktet.



СОДЕРЖАНИЕ

От переводчика	5
От автора	9
Эллинская и эллинистическая философия	11
Традиция о Стое	33

Часть 1

Начало стоической философии логоса

Лица	41
Учение	59
Проблематика представления	59
Философия логоса	62
Логика. Логос как носитель нашего духовного существа	69
Область стоической логики	69
Язык как форма выражения логоса	70
Языковые содержания и формы мышления	93
Риторика	104
Учение о познании	109
Физика. Логос как начало, творящее форму мира	130
Изначальная материя и творящий логос	130

Виды и формы бытия	140
Мир и мировые периоды	156
Мироздание и его части. Растения и животные. Человек.	171
Человек	198
Божество.....	198
Провидение	208
Геймармене	216
Мантика	229
Зевс	232
Этика. Логос как водитель и норма в человеческой жизни.....	237
Основание. Изначальное стремление и жизненная цель чело- века	237
Две стороны человеческой природы	254
Ценности. Благо и относительная ценность	256
Образ жизни. Совершенная и относительная нравственность.....	265
Человеческое сообщество. Закон разума и долг. Нравствен- ность в повседневной жизни.	282
Проявления душевных недугов и их исцеление	301
Глупцы и мудрый. Идеальный человек	327
Новое мировоззрение. Защита системы	352
Действие и сопротивление	352
Стоя в оборонительной борьбе	376

Часть 2

Средний период Стои. Новое жизнеощущение.

Стоя как ведущая духовная сила в греко-римском мире

Эллинизация Стои: Панэций	403
Философия логоса как единство науки и религии: Посидоний	437
Школьная традиция.....	513
Стоя как ведущая сила в философии	534
Стоя в Риме	554

Часть 3**Стареющая стоя эпохи цезарей.****Сосредоточение на личном спасении**

Внешняя история. Отношение к государству	599
Школа	630
Лица	647
Музоний	647
Сенека	654
Эпиктет.....	704
Марк Аврелий	734
Стоя в духовной жизни эпохи	759

Часть 4**Новые духовные течения и конец Стои**

Эллинистическое иудейство. Филон Александрийский	791
Религиозное течение эпохи. Гнозис и герметизм	815
Религиозный поворот в философии. Неопифагорейцы и неоплатоники	829
Христианство	859
Победа нового духа	998
Влияние на потомков.....	1004
Список современных работ	1021
Дополнения к списку литературы	1027

Макс Поленц
СТОЯ
история духовного движения

пер. с немецкого В. М. Линейкин
под ред. Т. Г. Сидаша и С. Д. Сапожниковой
оформление серии Е. А. Болговой

Верстка, дизайн, пре-пресс выполнены
в лаборатории предпечатной подготовки
Александра Сурнина

alex-surnin@yandex.ru
alexander.surnin@mail.ru

Подписано в печать 21.02.2015. Формат 60×84 $\frac{1}{16}$
Гарнитура Newton. Уч.-печ. л. 65
Тираж 500 экз. Заказ № 1641

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru
тел. 8 (499) 270-73-59

