

А.Ю. Гришин

«ЕСТЕСТВЕННОЕ» И «НАДЛЕЖАЩЕЕ».  
ФИЗИЧЕСКОЕ И ЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ  
НЕКОТОРЫХ АСПЕКТОВ РАННЕСТОИЧЕСКОЙ ЭТИКИ\*

I

**В**еликий исторический перелом, условно отмеченный смертью Александра Великого в 323-м году и Аристотеля в 322-м, потребовал от философии выработки таких основ и ориентиров, которые остались бы незыблемыми в условиях всеобщей нестабильности. Неудивительно поэтому, что две наиболее влиятельные философские школы эллинизма, рождение которых совпало с рождением самой эпохи, в поисках краеугольного камня для своих систем обратились к природе. Зенон последовал за Эпикуром в его оценке важности первичных склонностей живых существ с момента их появления на свет. В этом, а также в материализме и номинализме стоиков просматривается принадлежность стоической философии к эллинистической эпохе. Однако в противовес эмпирическому гедонизму Эпикура, который избрал удовольствием критерием истины, Зенон пошел по другому пути. Его «природа» строго рациональна, и чувства являются не чем-либо самостоятельным и самоценным, а лишь эпифеноменом ее разумных проявлений. Принципиальная прозрачность «природы» для мысли призвана не только объяснить устройство мира в таких его важных аспектах, как единство сущего, становление вещей и т.д., но и указать место в нем человека, т.е. задать парадигму нравственного совершенства, определив его цели и задачи. При широко известном ригоризме стоической этики, проявившем себя в очевидном разрыве между признанием несостоятельности большей части житейской практики человечества, с одной стороны, и недостижимостью нравственного идеала, т.е. выполнения человеком своей задачи, – с другой, сомнению подвергается состоятельность самой стоической концепции «природы», ибо она определяет оба этих уровня и кроме нее в космосе не существует никакого другого фактора, который мог бы воспрепятствовать ей. Итак, «природа» для стоической философии явилась (помимо прочих своих функций) связующим звеном между сущим и должным и позволила стоикам, оставаясь на почве материализма, поднять эталон духовности на небывалую высоту. Ясно, однако, что это не могло быть не куплено довольно дорогой ценой: понятие природы зачастую, вместо того чтобы сцементировать различные уровни учения, расщепляется само. С другой стороны, у нас нет никаких свидетельств того, что сами стоики отказывались усматривать в «природе» различные аспекты.

\* Для введения в весь спектр проблем стоической этики автор рекомендует воспользоваться книгой А.А. Столярова «Стоя и Стоицизм» (М., 1995), которая если и не содержит детального и развернутого анализа всех вопросов стоического учения (что и не представляется возможным на данном этапе), то во всяком случае вводит читателя в проблему и указывает возможные пути ее решения. Создателю этого первого по-настоящему глубокого и всеобъемлющего исследования на русском языке автор хотел бы, пользуясь случаем, выразить искреннюю признательность за ряд ценных замечаний, позволивших избежать некоторых просчетов. Также автор рад поблагодарить А.А. Россюса за интерес, проявленный им к настоящей работе и за деятельное участие в подготовке ее к изданию.

Напротив, имеются как прямые, так и косвенные указания на то, что этот термин далеко не однороден, но, к сожалению, состояние наших источников не только не позволяет нам с очевидностью определить четкие границы расщепления понятия, но даже установить для каждого случая употребления термина «природа» тот или иной аспект значения. Данная статья является попыткой раскрыть систему значений понятия природы в стоическом учении, в особенности же в физике, и распространить полученные выводы на смежные вопросы этического раздела.

Таким образом, названная тема имеет в основании не только тот факт, что стоики, а именно Хрисипп, усматривали в природе начало и отправную точку учения о счастье и добродетели, о добре и зле<sup>1</sup>, но также и то, что именно в этическом разделе понятие природы представляется наиболее размытым и нечетким. Этим обстоятельством обусловлены как многочисленные обвинения в несостоятельности и противоречивости, выдвинутые против стоицизма еще в античности, так и неверная оценка некоторых методов стоической аргументации в современной критической литературе. Что касается современных Стое оппонентов, наиболее острую критику развернули академики скептического периода начиная с Аркесилая вплоть до Карнеада. Наиболее полной версией их аргументации является 26-я глава «De communibus notitiis» Плутарха. Ход ее примерно таков.

1. Цель есть то, с чем следует соотносить *все* действия. (Утверждение Хрисиппа.)

2. Вещи, соответствующие природе (τὰ κατὰ φύσιν), не есть благо.

3. Их оправданный отбор (εὐλόγιστος ἐκλογή) – благо и цель.

4. Оправданный отбор (в том числе и по стоикам) может совершаться по определению только при условии наличия цели этого отбора (πρὸς τὸ τέλος)<sup>2</sup>.

5. Цель, которую преследует этот отбор, не может быть им самим.

6. Следовательно, существуют две цели, что противоречит положению 1<sup>3</sup>.

При этом следует иметь в виду, что еще раньше, а именно в 4-й и 5-й главах того же сочинения Плутарх демонстрирует несовместимость положений: а) вещи, соответствующие природе, безразличны; б) жить в соответствии с природой (τὸ κατὰ φύσιν ζῆν) – цель и, следовательно, благо. Очевидно, что выводы, сделанные в 5-й главе, только усугубляют противоречие 26-й. За его разрешением Чернисс<sup>4</sup> рекомендует обратиться к статье Кидда<sup>5</sup>.

Кидд анализирует положения глав 23–27 Comm. not.<sup>6</sup> и в результате снимает противоречие, убедительно демонстрируя, что цель одна, а именно верная идея бога – знание, без которого невозможно правильное целепологание<sup>7</sup>. Именно это подразумевается, пишет он, под ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. И тут же добавляет, что по сравнению с этим благом τὰ κατὰ φύσιν безразличны. В своем утверждении Кидд безусловно прав, однако противоречие, выставленное Плутархом, не снимается, если принять во внимание содержание 5-й главы: действительно, неясно, какая роль отведена природе, если жить согласно ей – цель и благо, а вещи и действия, соответствующие природе, безразличны<sup>8</sup>. Кидд в конце своей статьи и сам признает, что достиг своей цели, т.е. примирил между собой различных представителей стоической школы за счет разрушения целостности и состоятельности всего учения в целом в том, что касается понятия «природа»<sup>9</sup>. Далее автор намечает возможные пути решения проблемы, но, к сожалению, не разрабатывает их.

<sup>1</sup> *Plut. St. rep.* 1035C = SVF III. 326, 68.

<sup>2</sup> *Plut. Comm. not.* 1071E; 1072C.

<sup>3</sup> Ср. *Cic. Fin.* IV. 78; SVF III. 145.

<sup>4</sup> *Cherniss H. Plutarch «Moralia»* vol. XIII part II. With Introduction, Translation and Commentary. L., 1997. P. 673, n. C.

<sup>5</sup> *Kidd I.G. Stoic Intermediates and the End for Man // CQ.* 1955. P. 181–194.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 181.

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 188.

<sup>8</sup> SVF III. 141; 118; 119.

<sup>9</sup> *Kidd. Op. cit.* P. 194.

Итак, нам известно что:

1. Достижение богатства<sup>10</sup> соответствует природе.  
2. Достижение богатства совершенно безразлично по отношению к цели человеческой жизни, которая в свою очередь определена как жизнь в согласии с природой. Для снятия данного противоречия существует как минимум два пути:

1. Постулировать, что природа в первом случае не тождественна природе во втором (наиболее последовательное применение этого принципа мы находим во всех работах Лонга).

2. Признать безразличным само по себе богатство и, следовательно, факт обладания им, а стремление к нему – целью (это направление детально разработано Г. Стрикер).

И тот, и другой способ<sup>11</sup> применялся для защиты стоического учения как в античности, так и сейчас, хотя далеко не всегда последовательно. Однако, прежде чем перейти к анализу их применимости, заметим, что затруднения при понимании тех моментов стоической системы, которые преподносятся нам через понятие природы, возникают именно там, где возможны движения и действия вопреки ей, т.е. в моральной сфере, ибо, как справедливо указывает Лонг, «природа создает условия для хороших и плохих поступков, а зло состоит в отсутствии согласия с природой»<sup>12</sup>. Когда нам сообщают, что воздух от природы (φύσει) стремится вверх (SVF II. 671), у нас нет причин усомниться в правильности нашего понимания причин апелляции к природе. Отсюда следует вывод, что мы должны начать исследование с того места, где рассчитываем найти некую ясность, т.е. с физики, тем более что в этом случае мы последуем методологии Хрисиппа<sup>13</sup>.

## II

Из определения природы (SVF III. 1132) следует, что сами стоики вкладывали в это слово как минимум два значения: природа как содержащая мир и природа, порождающая то, что на земле. В следующей фразе дается обоснование этой двойственности: природа – ἕξις, т.е. конституирующая сила, но в то же время ἕξις ἐξ αὐτῆς κλιουμένη, что указывает на функцию природы как причины развития. Движения ἐξ αὐτῶν соответствуют, согласно свидетельству Оригена (SVF II. 988), растительному уровню организации, но, как справедливо полагает Инвуд<sup>14</sup>, каждый высший уровень включает в себя и все низшие. Поэтому становится понятно, почему Гален (SVF II. 1133) приводит определение природы как «теплой пневмы движущейся из себя и... порождающей, совершенствующей и поддерживающей человека»<sup>15</sup>.

Таким образом, мы имеем указание на три функции природы: порождения, развития

<sup>10</sup> Стандартный пример для τὰ κατὰ φύσιν.

<sup>11</sup> Третий способ, предложенный Киддом, состоит в том, что природа в обоих случаях означает одно и то же и всегда тождественна себе, а ценностное различие моральных и неморальных благ терминологически передается посредством неопределенности значения κατὰ (in accordance with the direction of) and ἀπολογοῦμένηως (compete unanimity with) (Kidd. Op. cit. P. 194). Едва ли это можно считать удачным решением, во-первых, потому что два вышеприведенных (при условии их правильной комбинации и последовательного применения) устраняют те же противоречия значительно успешнее, и, во-вторых, потому что атрибуция ὁ κατὰ φύσιν βίος и κατὰ φύσιν ζῆν к благу или к безразличному непостоянна и различна в зависимости от контекста. Так ὁ κατὰ φύσιν βίος обычно преподносится как безразличное (SVF III. 126; 145), а κατὰ φύσιν ζῆν – как цель (SVF III. 13; 16). Форшнер (Forschner M. Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981. S. 222) пишет, что «жить по природе» может обозначать три различные вещи (по-разному относящиеся к благу) в зависимости от того, какая «природа» и в каком аспекте имеется в виду.

<sup>12</sup> Long A.A. The Logical Basis of Stoic Ethics // Long A.A. Stoic Studies. Cambr., 1996. P. 140.

<sup>13</sup> См., например: *Plut.* St. rep. 1035C–D; *Cic.* Fin. III. 73. См. также Kidd. Op. cit. P. 187.

<sup>14</sup> Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxf., 1985. P. 19.

<sup>15</sup> Пока я намеренно избегаю упоминания «принципов семени», значение которых будет проанализировано ниже.

и предотвращения от разложения на каждом этапе этого развития, причем акцент смещен по сравнению с предшествующими философскими системами на две последних, которые в категориях причинности подпадают под тип «поддерживающей причины» (αἰτίου συνεκτικόν). Лонг в этой связи отмечает зависимость характера изменений, которым подвергается субъект, от его пневмы, составляющей причину его существования<sup>16</sup>. Причем это относится как к миру в целом, так и к его частям (например, к человеку). Таким образом, природа в широком смысле проявляет себя как конституирующая или поддерживающая причина в любых телах, в том числе и неживых, хотя они и находятся по «природной шкале» ниже растений и животных, конституция<sup>17</sup> которых определяется природой в узком смысле (т.е. свойствами, присущими растениям и высшим организмам). Животные и растения объединены на том основании, что природа действует и в животных, а душа часто определяется как «природа, имеющая дополнительно чувства и импульс» (SVF II. 458). Показательный пример того, как душа «скрепляет» тело, – шутка Хрисиппа о свинье, которой бог дал душу, чтобы сохранить ее мясо, подобно тому как мы солим мясо для консервирования. В этой аналогии налицо все необходимые условия: масса соли ничтожно мала по сравнению с мясом; соль равномерно пронизывает его<sup>18</sup>, действительно предохраняет от разложения.

Наряду с этим нам известно еще одно разграничение понятия природы – противопоставление всеобщей природы (κοινή φύσις, φύσις τῶν ὄλων) и частной (ἰδίᾳ φύσις, φύσις τῶν ἐπὶ μέρους). Цицерон<sup>19</sup> сравнивает природу вселенной с частной природой, указывая на общие черты – порождение, развитие, поддерживание, наличие импульса. В Fin. III. 73 он пишет о важности постижения всеобщей природы для человеческой.

Для нас, однако, более важными могут оказаться свидетельства Плутарха, потому что он не сравнивает, а противопоставляет две природы. В 34-й главе St. ger. Плутарх сообщает нам, ссылаясь на самого Хрисиппа, что вселенная устроена таким образом, что наше состояние, не соответствующее нашей природе (παρὰ τὴν φύσιν τὴν ἰδίαν), например, болезнь или увечье, соответствует, однако, природе космической (κατὰ τὴν κοινήν φύσιν καὶ τῆς ἐκελεῖνης λόγου). Важно также свидетельство Диогена Лаэртского: «Природу, в согласии с которой нужно жить, Хрисипп толкует как общую и как собственно человеческую» (VII. 89 = SVF I. 555, пер. А. Столярова).

Прежде всего нас должно интересовать, как соотносятся между собой природа в широком и узком смысле, с одной стороны, и природа всеобщая и частная – с другой. Мы не вправе предполагать, что эти пары обозначают одно и то же, так как природа в узком смысле введена для разграничения живого и неживого. Соответственно, когда речь идет о частной природе твердого тела, понятие природы в узком смысле просто не могло бы применяться. Достаточно показателен пример: «Частицам присуще такое же движение (что и вселенной. – А.Г.) от природы тела (ἐκ τῆς τοῦ σώματος φύσεως), и есть основания полагать, что первейшее по природе движение тел направлено к центру мира» (St. ger. 1055A – прямая цитата из трактата Хрисиппа «О движении»). В том, что имеется в виду именно частная природа, не приходится сомневаться еще и потому, что проблема, поставленная в этой главе, состоит в том, чтобы

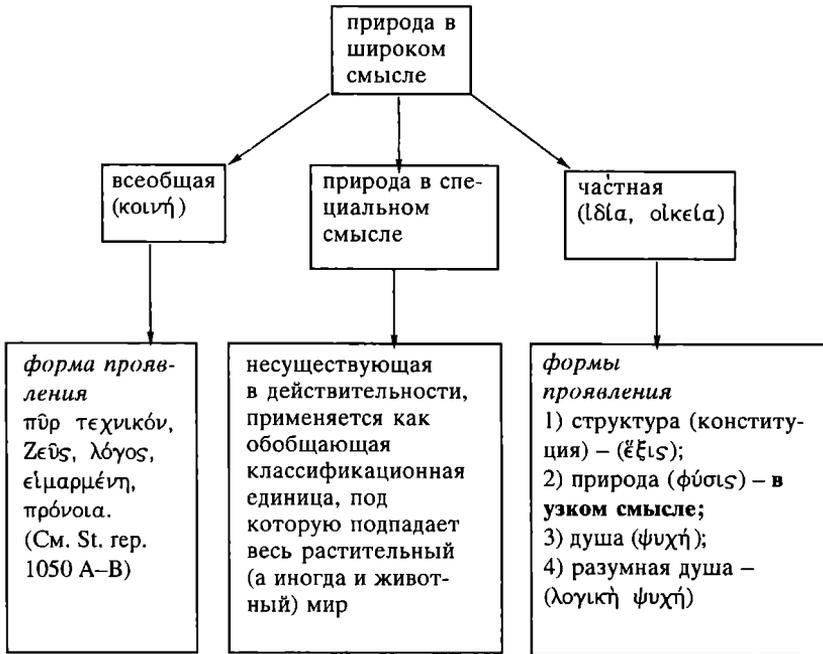
<sup>16</sup> Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic Philosophers. V. 2. Camb., 1987. P. 341.

<sup>17</sup> Наличие ἕξις не только обуславливает существование вещи как целостной единицы (т.е. удерживает ее от разложения), но и определяет ее качества (именно этот аспект ἕξις передан в первой части фразы τὰ μὲν ποιά περὶ τὴν ὕλην πῶς ἔχοντα, τὰ ἰδίως δὲ πῶς ἔχοντα περὶ τὰ ποιά. (SVF II. 400) в отличие от второй части, где речь идет о текущем состоянии вещи с определенными качествами). Стоики полагали, что качества зависят прежде всего от связующего элемента, от пневмы, видом которой является ἕξις. Поэтому при употреблении этого термина по отношению к органической материи акцент смещается на качество. Так, ἕξις ὀργανική следует понимать как такое устройство живого организма, которое обеспечивает ответную реакцию на внешние факторы (ср. SVF III. 169), а ἕξις φύλοφος – как такая особенность устройства организма, которая приводит к чревоугодию. Таким образом термин приобретает то значение, которое имеет в русском языке слово «конституция».

<sup>18</sup> Ср. определение φύσις через κράσις (SVF II. 1133).

<sup>19</sup> Cic. Nat. deor. II. 58.

примирить два вида движения: *κίνησις τῶν ὅλων* и *κίνησις κατὰ μέρος*. Можно привести еще много примеров апелляции к частной природе твердых тел. Таким образом, если мы лишим природу в узком смысле возможности представлять любую частную природу, то получим следующую схему:



Что касается введения «природы в специальном смысле», то надо сказать, что она имеет чисто классификационное значение и поэтому не может существовать<sup>20</sup>. Когда мы говорим, что «из существующих вещей одни управляются структурой, другие природой, третьи душой» и т.д., то правильнее было бы сказать не «природой», а «природами» (что и делает Симпликий при описании растительного уровня – SVF II, 499), т.е. своими собственными, которые, однако, имеют определенные общие свойства, по наличию которых и объединяются в одну группу τὰ φύσει. Природу в узком и специальном смысле мы будем рассматривать только в связи с уровнями сложности движения. Таким образом, главное, что входит в нашу задачу, – описать взаимоотношения всеобщей и частной природы.

Из приведенной схемы следует, что в любом контексте слово «природа» может быть определено как «всеобщая» или «частная» (кроме случая «природы в специальном смысле», которая, впрочем, легко распознается) и это не приведет к искажению смысла – конечно при условии, что это определение сделано верно. Правда, что касается внёморальной сферы, указание на всеобщую или частную природу часто приводит практически к одному и тому же результату. Так, если мы говорим, что камень движется вниз κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν, то это будет означать движение вниз при отсутствии препятствий к этому, т.е. космическая природа будет действовать и «через камень» (SVF II, 979 (24), 991), создавая субстанциональную причину движения – его тяжесть, и через окружающие его тела, образуя предшествующую причину, т.е. условия для его падения. Если мы говорим, что камень падает κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, то сам факт его падения требует наличия предшествующих причин. То же относится и к движениям животных (ibid.). Основная причина заключена, разумеется, в самом животном (впрочем, как и в камне в случае его падения), однако его движения

<sup>20</sup> Так же, как и не существуют κοινῶς τοιά (см. Rist J.M. Stoic Philosophy. Cambr., 1969. P. 165).

по необходимости зависят от внешних объектов, причем причинно-следственная связь здесь жесткая<sup>21</sup>. Внешний стимул, появляясь, с неизбежностью вызывает соответствующий эффект (ἐπομένῳ καὶ ζῶν τοῖς ἐξ ἀνάγκης περιστάσιν – SVF II. 1003). Лягушка, увидев муху, не может не прыгнуть. Именно таким образом действует εἰμαρμένη διὰ ζῶου. Примерно с тех же позиций современная зоология оценивает действия животных в соответствии с их так называемой «специфической чувствительностью», т.е. жесткой зависимостью двигательных реакций от чувственных впечатлений. Внимание акцентируется на том, что движения такого рода происходят κατ'ἀνάγκην, οὐ τὴν ἐκ βίας (ibid. 13). И дальше эта формулировка разъясняется: каждое тело в окружении других тел (которое в свою очередь тоже сложилось не случайно) может двигаться строго определенным образом и никак иначе, т.е. мы имеем дело с фундаментальным законом мироустройства<sup>22</sup>. По собственной природе камню свойственно движение вниз, что обусловлено его тяжестью. Тяжесть, будучи качеством, есть прямое следствие наличия у тела ἔξις: «Части всех вещей в мире, имеющих собственную структуру, обладают стремлением к центру мира» (SVF I. 99, пер. А.А. Столярова; см. также SVF II. 400)<sup>23</sup>. Можно сказать, что тяжесть (наряду с твердостью) и составляет конституцию (ἔξις) камня. Отражая внутренние свойства камня, категория ἔξις имеет также методологическое значение, т.е. представляет собой отдельный шаг анализа его движений. Заметим, однако, что взаимное расположение тел (скажем, как в нашем случае – центр и периферия) подпадает уже под категорию σχέσις, так как категорией ἔξις не описывается то, что находится вне тела. Хрисипп специально подчеркивал, что части мира существуют не сами по себе (καθ'αὐτά), но «в соотношении со всем» (πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν – St. rep. 1054 F = SVF II. 550). Но это только кажущееся затруднение, легко преодолимое в рамках стоического учения о категориях. Как следует из сообщения Симпликия (SVF II. 390), σχέσις может быть вызвана не только внешними факторами, но и быть обусловлена качеством предмета (ποιότης). Такое отношение называется σχέσις ποιοῦ и, как указано во фрагменте<sup>24</sup>, приравнивается к ἔξις, или, точнее, требует ее наличия для того, чтобы могло сложиться определенное «относительное расположение». Σχέσις ποιοῦ представляет собой весьма удобную кандидатуру на категориальное определение взаимного влияния частных природ в системе космической природы. Мы еще вернемся к этому термину, когда речь пойдет о «надлежащих» и нравственных поступках.

Однако описание «природ» в системе категорий еще не дает исчерпывающего объяснения их взаимодействия. Мы должны выяснить, каковы механизмы проявления необходимости, т.е. всеобщей природы в природе частной.

Прежде всего надо заметить, что в понятии как всеобщей, так и частной природы заложена идея развития по аналогии с растительной природой. Вообще аналогия как один из логических ходов занимает важное место в стоической системе. Итак, стоики приняли за модель произрастание семени. Эта модель точно отражает два основных момента: движение «из себя», т.е. развитие и развертывание своих свойств в *положенное* время (последнее окажется особенно важным для этики). Такое представление о семени мы получаем от Филона (SVF II. 713) и Симпликия (SVF II. 499). Принципы будущей вещи скрыты и не видны, но с привлечением прилежащей материи вещь будет оформляться по этим принципам. Сравнение с современной генетикой не будет грубым или неточным, однако с тем лишь отличием, что в стоическом представлении единство мира проводилось на более высоком структурном уровне, ибо «принципы

<sup>21</sup> И все-таки животные в стоическом понимании не вполне подобны хорошо отрегулированным автоматам: они обладают *sensus sui*, т.е. какими-то зачатками сознания.

<sup>22</sup> Такое понимание частной природы в системе других частных природ лежит в основании учения о судьбе, анализ которого, однако, не входит в поставленную нами задачу.

<sup>23</sup> Зависимость вида движений от конституции объекта (как и субъекта) можно продемонстрировать на примере ἔξις ὀρθητικῆς (SVF III. 169). В ней заключена причина импульса, а значит и движения.

<sup>24</sup> См. также *Forschner*. Op. cit. P. 62.

семени» существуют и в неорганической материи. Строго говоря, у стоиков даже не было такого противопоставления, и главным отличием живой природы от неживой считалось наличие внутреннего источника движения и отсутствие крепких и долговечных связей, поддерживающих единство тела.

Но наиболее ценным является для нас сообщение Плутарха в 35-й главе «Об общих понятиях» (= SVF II. 744), так как он помимо сведений, известных нам из Филона и Симпликия, приводит две весьма интересные Хрисипповы этимологии: σπέρμα от σπειράσις (скручивание, свертывание) и φύσις от ἐμφύσησις (надувание, разбухание). Таким образом, процесс становления как мира в целом, так и отдельной вещи представлен как развертывание<sup>25</sup>, а природа – как актуализация судьбы. Природа высвобождает принципы и формулы (λόγοι καὶ ἀριθμοί), и в этом смысле она «творческий огонь, идущий по пути порождения».

Итак, и всеобщая, и частная природы развиваются аналогичным образом, как бы выполняя некую программу. Эта программа совершенна насколько возможно, однако выполняется она неодинаковым образом. Дело в том, что развитию всеобщей природы ничто не препятствует, и она сама, и ее движения характеризуются как ἀνεμπόδιστος (St. per. 1056 E = SVF II. 935), в то время как «частным природам противостоит много препятствий и помех (ευστήματα καὶ κωλύματα)» (Ibid. 1056 D). Еще точнее это выразил Цицерон (Nat. deor. II. 35): «И виноградной лозе, и скоту свойственно от природы неким своим путем продвигаться к совершенству, если этому не препятствует какая-нибудь сила... Но природе в целом ничто не может воспрепятствовать – ведь она сама все в себе содержит» (пер. И. Рижского). Ориген сообщает (SVF II. 1174), что, хотя природа и едина, происходящее во вселенной не тождественно и не однородно (τὰ αὐτὰ καὶ ὁμογενῆ). В SVF II. 986 и 991 речь идет о том, что судьба препятствует импульсам. Мы не вправе относить несовершенство какой-либо конкретной вещи (например, чахлого дерева или больного животного) за счет несовершенства его сперматических логосов, которые на самом деле совершенны насколько это возможно. Просто мы скажем, что эта частная природа в своем развитии натолкнулась на серьезные препятствия.

К сожалению, до нас не дошло какой-либо классификации препятствий, аналогичной классификации движений, которую донес до нас Ориген. Наиболее распространенные слова, передающие это значение – ευστήμα, κώλυμα, ἐμπόδιον и глаголы ἐνίσταμαι, κωλύω, ἐμπόδιζω, ἀντιπίπτω. Хотя мы и не можем констатировать какие-либо терминологические различия, все же возможно сделать несколько предположений.

Прежде всего, каждому уровню организации должны соответствовать свои препятствия, вернее, способность преодолевать одни и неспособность преодолевать другие. Естественно предположить, что чем выше уровень организации, тем лучше должна быть развита способность приспособления. «Сперматические логосы» не задают жесткой и механической линии развития. Именно в этом смысле следует понимать фразу «структуры способны к интенсификации и релаксации (ἐπιτείνεσθαι καὶ ἀνίεσθαι)» (SVF II. 393). Примером этому служат растения, структура которых предполагает пускание корней, но одним из них это удается лучше, чем другим. Еще одна гипотеза, которую мы можем признать даже с большим основанием, – предположение, что частные природы представляют собой взаимные препятствия для развития. Ведь импульсы животных вызываются различными объектами, которые образуют предшествующую причину движения, в то время как основная причина заложена в животном. Таким образом, к ним вполне можно применить формулу «они не друг друга причины, а друг другу относительно предиката» движения (Clem. Stromat. 8. 9. 30 3–4 = SVF. II. 349). Именно так действует необходимость судьбы: она создает для всякой вещи сеть предшествующих причин, и притом саму вещь создает таким образом, что при данных обстоятельствах исключен какой-либо альтернативный

<sup>25</sup> См., например: *Edelstein L. The Meaning of Stoicism. Cambr., 1969. Раздел II, где «развертывание» (unfolding) – ключевое слово.*

исход, причем то, что в одном случае сыграло роль основной причины, может оказаться и предшествующей причиной для чего-нибудь еще – все зависит только от точки отсчета, т.е. от того, с позиций какой части мы начинаем проследивать причинно-следственную связь.

Вообще же тема препятствий крайне важна для всех трех частей стоического учения. В логике на этой концепции построена теория возможного (περὶ δυνατόν – см. SVF II. 959). Ее важность для этики неоспорима, и мы еще вернемся к ней в третьем разделе этой статьи.

Что касается относительности критерия оценки состояния различных частных природ, надо заметить, что этика, как учение о добре и зле, выведена за пределы этого релятивизма, т.е. добро и зло представлены абсолютно, а система относительных ценностей составляет внеморальную сферу. Однако этот релятивизм, следствия которого в полной мере проявляют себя в физике, способен пролить свет на истоки стоического учения о цели.

Итак, интересы частной природы учитываются лишь постольку, поскольку ее устройство таково, что обеспечивает бесконечное развитие причинно-следственных связей, т.е. интересы целого. Именно по этой причине «(всеобщая) природа заботится, чтобы не исчез ни один вид» (SVF II. 1139). Каким же образом это происходит?

Каждое существо в стремлении выполнить свою «программу» прилагает к этому определенные усилия, и эти усилия имеют всеобщую ценность в силу того что способствуют продолжению причинно-следственной цепи, однако достижение положительного результата как цели этих усилий может оказаться даже вредным и в интересах целого, и с позиции рассматриваемой нами вещи. Здесь можно говорить о некоем балансе. Прекрасной иллюстрацией к сказанному может послужить пример с большими и маленькими рыбами из статьи Г. Стрикер. Она пишет: «Инстинкт велит маленьким рыбам избегать хищников, сохраняя таким образом жизнь. Оставаясь живыми и здоровыми и порождая потомство, они следуют естественному пути. Может показаться, что их естественная цель (natural aim) – дожить до конца жизни. Но известно также, что маленькие рыбы служат пищей большим, и, следовательно, это тоже часть естественного плана, что определенное их количество должно быть съедено. Таким образом, успех в проведении естественной жизни совершенно необязательно оказывается частью плана природы для маленьких рыб, но речь идет о балансе природы, который она поддерживает через каждый вид, следующую своим врожденным импульсам. Ведь если маленькие рыбы не были бы в состоянии спастись, то скоро перевелись бы, и большие остались бы без пищи»<sup>26</sup>.

В обобщенном виде мысль о неизбежности гибели одних тел для возникновения других выражена в учении о «последствиях» или «побочных эффектах» (παράκολλούθησις). Ориген сообщает нам, что, так как все тела текучи (ρευστά), их гибель и разложение – παράκολλούθητικὴ κίνησις (SVF II. 989). Теория «побочных эффектов» выходит за рамки простого описания антагонизма в природе. В этом учении – ключ к пониманию существенной оговорки стоиков, что все созданное природой совершенно *насколько это возможно*. Вместе с тонкостью устройства человеческого организма и головы, которая предопределена сложностью их функций, была создана и возможность подвергнуться различным болезням (SVF II. 1170). Многое в несовершенстве человека объясняется грубостью материи, из которой он создан.

Прежде чем перейти к применению сформулированных в этом разделе физических принципов к этике, я позволю себе еще раз привести их в сжатой форме.

1. Понятие «природа» разделяется на «общую природу» и «частную природу».

<sup>26</sup> Статья Г. Стрикер (Striker G. Following Nature: A Study in Stoic Ethics // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Oxf., 1991. 9. P. 1–74. N. 20), представляя собой детальное и скрупулезное исследование понятий цели и безразличного, не содержит, к сожалению, ни анализа различных аспектов «природы», ни ссылок на исследования, в которых эти аспекты выделяются, например: Long, Sedley. Op. cit. P. 284–292; Long. The Logical Basis... P. 134. См. также Столяров. Ук. соч. С. 192.

2. Частную природу можно описать изолированно в категории ἕξις, а ее качества, состояния и движения в контексте всеобщей природы – в категории οὐσίς.

3. Несмотря на различия по степени сложности движений, все они совершаются по необходимости как неживыми, так и живыми телами.

4. Становление и развитие вещей происходит по заданной программе, для реализации которой время – необходимое условие. Программа эта совершенна, насколько возможно, однако ее выполнение может сталкиваться с различными препятствиями.

5. От уровня сложности движений зависит и способность уклоняться от препятствий определенного вида или преодолевать их.

6. Достижение каждым организмом своей цели не входит в план космической природы. Для последней важно устремление организма, так как именно оно создает предпосылки для дальнейшего развития вселенной.

7. Помимо того, что несовершенство частей может быть объяснено через их же антагонизм и релятивизм, еще одна причина их несовершенства заключается в том, что каждое положительное явление несет в себе некоторые отрицательные последствия (κατὰ παρακοιούθησιν).

### III

Задача этого раздела статьи – применить полученные нами выводы к сфере человеческой практики, т.е. рассмотреть, какую роль играет природа в определении материального содержания поступка и его мотивации в зависимости от принадлежности человека к одной из трех групп: «низких» (φῦλοι), «продвигающихся к добродетели» (προκόπτορες ἐπ’ ἀρετῆ) и мудрецов (σοφοί). Первую составляют люди, стремящиеся к обладанию «естественными вещами» (τὰ κατὰ φύσιν), вторую – исполняющие все надлежащие действия (καθήκοντα), и, таким образом, прилагающие усилия к тому, чтобы не упустить ни одну из доступных «естественных вещей». Мудрецы же, в дополнение к вышеперечисленным качествам, обладают целым рядом свойств, которые оказывают существенное влияние как на мотивацию, так и на материальное содержание действия. Обладая добродетелью, которая считается единственным благом, мудрец воспринимает все остальные ценности, т.е. «естественные вещи», постольку, поскольку они соответствуют добродетели – это делает формальный принцип действий мудреца совершенно отличным от такового у других людей. Может различаться также и материальный критерий в силу того, что мудрецу известно больше причин-факторов, действующих в настоящем, а иногда и последствия в будущем. При всей несхожести мотивации поступков мудрецов и не-мудрецов, очевидно стремление стойков подвести под их действия единую «природную» основу, которую нам предстоит вскрыть. Для удобства изложения порядок рассмотрения материала будет такой же, как и в предыдущем разделе статьи.

Итак, первая задача, которую нам предстоит решить – маркировать термин «природа» в этической сфере. Самые распространенные варианты его употребления в этике – τὰ κατὰ φύσιν и ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν. О последнем нам известно, что: а) Клеанф добавил к нему слово «природа»; б) Хрисипп, признавая это определение цели, ввел другое, более развернутое, в котором слово «природа», как он сам указывал, надо понимать как «всеобщая природа». Τὰ κατὰ φύσιν и ὁμολογουμένως τῆ φύσει противопоставляются по различным параметрам, например, первые безразличны, а последние составляют цель, или первые производятся не деятельностью по добродетели (и, следовательно, чем-то другим) (SVF III. 64), а последнее, напротив, предполагает наличие добродетели (SVF I. 179; III. 16). Но по нашей схеме видно, что всеобщая природа может противопоставляться только природе частной. Если наше предположение верно, то употребление этих устойчивых сочетаний должно удовлетворять ряду требований, приведенных в конце второго раздела нашей статьи.

Что касается определения «естественного» и «согласного с природой» в системе категорий, нам предстоит сперва разрешить ряд трудностей. Дело в том, что помимо

своего узкого и специального значения, т.е. «объекты, вызывающие импульс» (ὄρμη κινήτικὰ – SVF III. 121, 142), например, здоровье, богатство, слава и т.д., «естественное» используется также для обозначения действий (SVF III. 114, 753) и состояний или свойств организма (SVF III. 493). Чтобы не усугублять нечеткость употребления этого термина, мы воспользуемся другим, имеющим вполне определенное значение, которое основано на разделении вещей на «естественные» и «неестественные». Я имею в виду «надлежащее» (καθήκον). Что касается «согласованности с природой», формой ее проявления будет «верное действие» (κατόρθωμα). В защиту правомерности такой подмены следует привести некоторые аргументы.

Начнем с пары «естественное» – «надлежащее». Уже по примерам «надлежащего» видно, что к «надлежащему» относится предикат, направленный на естественное, например, заботиться о здоровье (SVF III. 496) и собственности (ibid. 505), быть послом или жениться (ibid. 494). При этом здоровье и богатство – самые распространенные примеры «естественного», а брак, наличие детей и участие в государственных делах – «предпочтительно<sup>27</sup> и следует из природы разумного, общественного и наделенного любовью к себе подобным существам» (SVF III. 686). Здесь мы находим указание не только на совпадение сфер «надлежащего» и «естественного», но и на правильность нашего понимания природы в контексте τὰ κατὰ φύσιν как природы именно частной. Если обратиться к определениям «надлежащего», мы засвидетельствуем то же совпадение. «Надлежащее – действие, свойственное естественному устройству» (ἐνέρρημα ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οὐκείων – SVF III. 493). «Надлежащее» из «естественного» выводится также в сообщениях Плутарха (ibid. 491) и Цицерона (ibid. 497). Как указывает последний, «надлежащее происходит из естественного, и первое должно соотноситься с достижением последнего». Нельзя не отметить корректность этого определения – не сказано, что «надлежащее» *состоит* в достижении «естественного». Разъяснение этого см. с. 37 и прим. 61.

Что касается другого определения «надлежащего» – «последовательность в жизни» (τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ – SVF III. 493, 494), то мы по многим признакам можем заключить, что имеется в виду то же, что и в первом определении. И Диоген Лаэртский, и Стобей указывают на наличие сферы «надлежащего» также и у животных, а Стобей даже разъясняет причину этого: «Они действуют следуя собственной природе» (ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει). Для разумных животных он несколько корректирует приведенное им же раннее определение – «последовательность в *разумной* жизни» (ἐν βίῳ), и это поясняет нам следующее определение – «то, что по своему совершению имеет разумное оправдание». Разум здесь имеется в виду не «верный и космический» и не разум мудреца, а здравый смысл, которым наделен каждый человек и благодаря которому он и занимает свое место в природе. Мы еще вернемся к демонстрации этого последнего положения, а пока ограничимся ссылкой на Лонга<sup>28</sup>, который трактует «последовательность» и «разумность» в данном контексте как общепринятые.

В случае соотношения «верных действий» (κατόρθωματα) и «согласия с природой» (ὁμολογία τῇ φύσει) мы имеем формальную зависимость через определения. Цицерон (Fin. III. 21) сообщает, что «верные действия должны соотноситься с тем, что греки называют ὁμολογία». Стобей (SVF III. 394) приводит определение «верного действия» как «действия по добродетели», которые часто отождествляются с «согласием с природой».

Категориальный анализ человеческих поступков будет осложнен двумя обстоятельствами. Во-первых, надлежащие и верные действия не представляют собой чего-либо взаимоизолированного, что можно было бы свободно противопоставлять и помещать в

<sup>27</sup> «Предпочтительное» определяется как «имеющее ценность» (SVF III. 127), а «ценность» имеет все, что «естественно» (ibid. 124). Эта цепочка определений потребовалась для того, чтобы отделить «предпочтительное» от «блага», хотя «предпочтительное» и есть благо в его обычном, бытовом понимании (см. ibid. 137).

<sup>28</sup> Long, Sedley. Op. cit. P. 366.

различные категории, так как по материальному содержанию эти действия совпадают<sup>29</sup>. Во-вторых, то, что на более низких уровнях выполняло роль константы (я имею в виду устойчивость структур –  $\xi\xi\epsilon\iota\varsigma$  и вследствие этого постоянство качеств), теперь будет весьма изменчивым и к тому же зависящим от субъекта (SVF II. 390).

Насколько нам известно из Эпиктета<sup>30</sup>, «надлежащее» определяется «относительными расположениями» ( $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ) к вещам. Это те правила действий, которые всеобщая природа установил для данного вида. Затруднение состоит в том, что человек, обладая разумом, т.е. внутренним источником мотивации и причинности, может уклониться от предначертанного ему пути развития (и, как правило, так и делает). Поэтому если мы говорим о надлежащем действии, совершенном сознательным агентом, то лучшей кандидатурой на его категориальное определение будет  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  ποιού. Как следует из SVF II. 390, стойки стремились к осмыслению проблемы ответственности человека за свои поступки и к указанию причин его действий в системе категорий. В указанном фрагменте состояния ( $\xi\xi\epsilon\iota\varsigma$ ) и отношения ( $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ) делятся на текущие и постоянные, или же на привходящие и неотъемлемые, что, по мнению Рита<sup>31</sup>, означает одно и то же. Постоянные состояния или структуры, как их здесь уместнее назвать, приводят к образованию соответствующих качеств. Привходящие же состояния, понимаемые здесь как текущие состояния агента, создают простое отношение ( $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ ), не обусловленное внутренним качеством. Такое «отношение», не будучи имманентным субъекту, означает, что аналогичные внешние стимулы не во всех случаях вызовут соответствующую реакцию, в то время как стоическое учение о причинности предполагает, что причина неизбежно приводит к своему следствию. Таким образом, в этой категории поступков действия агентов не могут быть расценены как самостоятельные. Ответственное и самостоятельное действие может быть совершено только тем человеком, который обладает соответствующим «качеством», выработка которого, по стоикам, находится в пределах наших возможностей. «Качествообразующая»  $\xi\xi\epsilon\iota\varsigma$  создает жесткую причинно-следственную связь между субъектом и определенным видом объектов. Связь эта называется  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\delta\iota\varsigma$  ποιού. В этой схеме четко просматривается категориальная классификация действий человека. Таким образом, взято условно, до своей реализации<sup>32</sup> (или после нее, но без указания на конкретные обстоятельства, главное из которых – состояние агента) «надлежащее» действие подпадает под категорию  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ <sup>33</sup>, а «среднее» или «совершенное надлежащее» под  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  ποιού, которое с позиций части описывается как  $\xi\xi\epsilon\iota\varsigma$  (ibid.) – в нашем случае соответственно порок или добродетель. В свете сказанного ясно, почему Хрисипп придавал такое значение  $\xi\xi\epsilon\iota\varsigma$  λογική, а Зенон при определении цели мог попасть под влияние<sup>34</sup> формулировки Спевсиппа –  $\xi\xi\epsilon\iota\varsigma$  τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν.

<sup>29</sup> В подтверждение этого см. ниже прим. 54.

<sup>30</sup> *Epict. Ench* 30; *Arr. Epict.* 4. 4. 16; 4. 12. 16; *Marc. Aur.* 1. 12. См. также *De Lacy P.* The Stoic Categories as Methodological Principles // *Transactions and Proceedings of American Philological Association.* 1945. 76. P. 257.

<sup>31</sup> *Rieth O.* Grundbegriffe der Stoischen Ethik. В., 1933. S. 25.

<sup>32</sup> См. *Столяров.* Ук. соч. С. 194.

<sup>33</sup> Как уже говорилось, категория  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  весьма емкая и охватывает большое количество смыслов. Применительно к сфере человеческой практики в нее могут входить: а) отношение человека к внешним объектам (τὰ καθήκοντα... ταῖς σχέσεσι παρατρέτται – *Epict. Ench.* 30; τὰ κατὰ τὰς πρὸς τοὺς συμβούοντας σχέσεις καθήκοντα – *Marc. Aur.* 1. 12); б) взаимное расположение этих объектов (выполняется главное условие категории  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  – от наличия или отсутствия одного объекта зависит, выберем ли мы другой, причем в этом последнем не происходит никаких внутренних изменений); в) их комбинация. Конечно, хотелось бы видеть для «верного действия» особую форму категории  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  – например,  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  πρὸς τὴν σχέσιν, которая передавала бы отношение субъекта к своему отношению к объекту (ср. πῶς ἔχεις πρὸς δρεξιν καὶ ἑκκλισιν – *Arr. Epict.* 2. 1. 31). Форшнер называет это «дистанцированностью». О многообразии значения и применения категорий  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  и  $\xi\xi\epsilon\iota\varsigma$  см. соответственно *De Lacy.* Op. cit. P. 255 f. и *Forschner.* Op. cit. S. 63.

<sup>34</sup> См. *Столяров.* Ук. соч. С. 166.

Против нашей трактовки можно возразить, что «надлежащий» и «верный» поступки не должны быть одинаковым образом описаны в системе категорий. Однако это не совсем так. Дело в том, что употребление термина καθήκον не всегда корректно. Он должен был бы употребляться в чистом виде только в том случае, если мы имеем в виду еще не совершенный поступок, и тогда такое «надлежащее» подпало бы под категорию σχέσις<sup>35</sup>. После совершения действия оно маркируется определениями τέλειον<sup>36</sup> или μέσον и в этом случае рассматривается как σχέσις ποιοῦ. Однако тот факт, что «среднее надлежащее» и «верное действие» описаны в одной категории, вовсе не означает их тождества. Σχέσις ποιοῦ является как бы формулой, куда можно подставлять различные переменные. В случае обычного поступка это будет ἕξις (качества, определяемые им, если быть точным), а в случае «верного» – διάθεσις. Наш подход вполне согласуется со стремлением стоиков развести «структуру»<sup>37</sup> и «устойчивую структуру» (διάθεσις), обеспечивающую постоянство качеств и, следовательно, неизменность отношения ко внешним объектам и реакции на них.

Только что было рассмотрено, каким образом действует природа, создавая принцип действия. Теперь же нам предстоит рассмотреть, как природа определяет его материю, т.е. какую роль играют τὰ κατὰ φύσιν в поведении человека. Чтобы быть предельно кратким, сразу скажу, что по этому вопросу я разделяю позицию Кидда, Лонга, Риста и Форшнера (кроме одного момента, о котором речь пойдет на стр. 36–37). Итак, я не буду приводить характеристик «естественных вещей», относительно которых согласно большинству исследователей (включая и вышеупомянутых). Попытаемся сразу перейти к проблеме, которая последние годы является камнем преткновения<sup>38</sup>: как примирить материю и принцип действия, которые равным образом определены природой и которые вступают в явное противоречие в случае так называемого «надлежащего по обстоятельствам».

Мне представляется уместным принять за отправную точку два вполне очевидных факта: во-первых, что «надлежащее по обстоятельствам» относится все-таки к сфере «надлежащего», а не «верного действия», и, во-вторых, что «надлежащее по обстоятельствам» совершается не только мудрецом<sup>39</sup>. Если мы вспомним также, что καθήκονта полностью зависят от сферы «естественного», в которой господствует система относительных ценностей, то станет ясно, что «надлежащее» должно сохранять этот релятивизм. Мы не располагаем никакими сведениями о «естественном по обстоятельствам», и вряд ли это можно отнести за счет плохого состояния наших источников. Дело в том, что «естественные вещи» хороши все, вне зависимости от обстоятельств. В плане действия, однако, в силу вступает понятие выбора, и нам хорошо известно, что Хрисипп интересовался механизмом выбора (например, какую монету из двух одинаковых выбрать или какому бегуну из пришедших одновременно

<sup>35</sup> Возможное возражение – что «надлежащее» никогда не сказывается абстрактно, а приписывается какому-либо конкретному виду (например, кустарникам). Это похоже на σχέσις ποιοῦ, однако не является ей, так как здесь мы имеем дело с κοινῶς ποιά, которые в действительности не существуют.

<sup>36</sup> Собственно, это и есть καθήκοντα.

<sup>37</sup> Разумеется, различные «структуры», в своей совокупности образующие человеческого индивидуума, неодинаковы по степени своей изменчивости, и зависимость этой изменчивости от его произвола весьма различна в «структурах» разного уровня. В плане поведения эта градация «структур» терминологически отражена как τὰ μὲν καθήκοντα/ πρὸς τὸ εἶναι, τὰ δὲ πρὸς τὸ ποῦ εἶναι, τὰ δὲ αὐτὰ τὰ προφύοιμενα (Arr. Epist. 3. 7. 25). Так, человек вне зависимости от своего желания должен есть вполне определенную пищу (а, скажем, не древесину), ибо «структура», определяющая процесс его питания, лишь в незначительной степени поддается контролю с его стороны (например, сознательно выработанная привычка есть больше или меньше, есть или не есть мясо и т.д.). В плане ценностей этому уровню соответствуют «первичные естественные вещи» (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν). Что касается того уровня, который присущ исключительно человеку, здесь ему предоставлена полная свобода, вплоть до возможности совершать прямо противоположное «надлежащему».

<sup>38</sup> См. Столяров. Ук. соч. С. 185, 214.

<sup>39</sup> См., например: Long, Sedley. Op. cit. P. 366.

присудить победу). В приведенных примерах<sup>40</sup> нас должна заинтересовать схема их построения: предполагается возможность выбора только одной вещи, причем естественны обе. Таким образом, можно сказать, что «надлежащее по обстоятельствам» есть отражение взаимосоотнесенности<sup>41</sup> ценностей «естественных вещей» и что способность ориентации на «надлежащее по обстоятельствам» и его выбор является прерогативой разума, причем разума человеческого, который определяется его частной природой. Импульсы и движения человека чрезвычайно сложны и могут быть описаны как ориентация в огромном количестве разнообразных ценностей, которые являются ценностями постольку, поскольку естественны для человеческой природы.

Цицерон в *Fin.* III. 20–21 указывает на пять стадий формирования личности: 1) стремление к самосохранению; 2) отбор «естественных вещей» и избегание «неестественных»; 3) выбор, определяемый «надлежащим»; 4) укоренение этого выбора в виде привычки; 5) его абсолютизация, чем и достигается полная гармония с природой.

Мы должны прежде всего обратить внимание на стадии 2 и 3. Наличие стадии 3 показывает, что для исполнения «надлежащего» вовсе недостаточно руководствоваться принципом отбора «естественных вещей». Какая же способность дополнительно придается человеку на третьей стадии развития?

Принимая во внимание, что «естественные вещи могут быть использованы хорошо или плохо, и это же действительно и для неестественных» (*SVF* III. 123), мы склоняемся к мысли, что единственной стадией из указанных пяти, которая могла бы соответствовать способности такого использования, является стадия 3 – ведь отбор и использование вовсе не одно и то же. При этом не следует упускать из виду, что последовательность стадий, предложенная Цицероном, имеет диахронический характер и отражает развитие личности, а не последовательность мотивации отдельного поступка (тогда каждая предыдущая стадия детерминировала бы последующую). Здесь последующий шаг способен отменить предыдущий. Это соображение важно для понимания того факта, что «выбор», осуществляемый на стадии 3, происходит не из вещей, якобы уже отобранных на стадии 2, а просто с учетом того, что вещи делятся на полезные и вредные, и поэтому наш выбор не безразличен. Объектом выбора на третьей стадии может стать стремление к «неестественному» и уклонение от «естественного», ибо, по нашему убеждению, «правильное и неправильное использование неестественных вещей» никак не может состоять лишь в их избегании. А выбор неестественных вещей разве не составляет ситуацию «надлежащего по обстоятельствам»?

В описанном Цицероном порядке стадий есть еще один важный момент. Принимая во внимание его цель – вывести стадии развития именно в их последовательности, нельзя не заметить, что «надлежащее по обстоятельствам» (в случае если наша гипотеза верна) доступно большинству людей. Впрочем, в пользу такой оценки будут приведены и другие аргументы (см. с. 35–36, прим. 54 и 59).

Такой подход позволяет снять многие противоречия, некоторые из них сам Хрисипп считал парадоксами. В третьей книге «О природе» он пишет: «Таковы уж людские блага, что при определенном повороте (событий) зло может даже иметь преимущество перед безразличным»<sup>42</sup>. Под злом в данном фрагменте, собственно, подразумевается не-благо (а именно, потеря добродетели мудрецом в случае самоубийства – ведь она возможна только при жизни). Большинство исследователей признано, что именно «средние вещи» определяют решение ухода из жизни<sup>43</sup>. Об этом же свидетельствует большинство фрагментов (кроме тех, которые указывают на угрозу потери добро-

<sup>40</sup> Которые, кстати, взяты из 6-й книги Хрисиппа «О надлежащем», что косвенно подтверждает нашу мысль об особой роли выбора в сфере «надлежащего».

<sup>41</sup> Форшнер говорит о «градуированном порядке» (*graduelle Ordnung*) «естественных вещей» (*Op. cit.* S. 166).

<sup>42</sup> *Plut. St. rep.* 1042B = *Comm. not.* 1064E = *SVF* III. 760.

<sup>43</sup> См., например: *Sandbach A.H. The Stoics.* L., 1975. P. 50.

детели вследствие умопомрачения как на причину оправданного самоубийства<sup>44</sup>). Однако Цицерон ясно сообщает нам, что при недостатке чего-либо естественного всякому человеку надлежит умереть (Fin. III. 60). Это говорит о том, что выбор происходит лишь в сфере относительных ценностей, раз и обычный человек в состоянии сориентироваться в ней. Когда мы говорим, что жизнь и здоровье предпочтительны, это не значит ничего больше того, что «здоровье мы предпочитаем болезни, а жизнь – смерти» (SVF III. 124). При этом особенно подчеркнуто, что это происходит только при условии чистого выбора между ними<sup>45</sup>. Кидд сам указывает на это, правда в другой связи и, видимо, по этой причине не соотносит свое наблюдение с другой, не совсем корректной своей формулировкой: «общее правило, которое может быть неверным». Не ясно, к какой ситуации она применима: если речь идет о выборе между членами бинарной оппозиции, то это правило не нарушается никогда; а если в альтернативу вмешивается нечто третье, то такой выбор подпадает уже не под правило<sup>46</sup>, а скорее под систему нравственных предписаний, избыточность которой А.А. Столяров хотя и характеризует как «невероятную казуистику и труднопредставимую мелочность»<sup>47</sup>, является тем не менее неизбежным следствием относительной ценности «естественных» вещей и тем самым неотъемлемой частью учения. Если нужно сделать выбор в пределах бинарной оппозиции «естественное»–«неестественное», то ответ ясен; если же выбор предлагается в рамках практической альтернативы, например, болезнь (παρὰ φύσιν) – смерть (παρὰ φύσιν), то он вовсе не так очевиден. Та же ситуация возникает в случае выбора между двумя другими «неестественными вещами» – сознательным членовредительством и службой тирану. Это ситуация «надлежащего по обстоятельствам». Возникает она потому, что «маркированное» «надлежащее» (μέσων или τέλειον) включает в себя помимо указания на состояние агента еще два элемента: а) его основу составляют «естественные» для «структуры» каждого организма вещи, данные, однако, в состоянии б) «относительного расположения» друг к другу. Такой взгляд подтверждается тем, что в примерах Диогена Лаэртского (VII, 109) в качестве примеров «необусловленного»<sup>48</sup> «надлежащего» (ἄνευ περιστάσεως) приводится забота о здоровье, а «надлежащего по обстоятельствам» – сознательно нанесенное себе увечье, которое при выборе в бинарной оппозиции было бы «не-надлежащим». А.А. Столяров пишет<sup>49</sup>: «Надлежащее по обстоятельствам может быть παρὰ φύσιν и κατ'ὀρθωμα<sup>50</sup>, следовательно, может возникать на другой основе нежели καθήκον. При всем желании невозможно объявить естественным людоедство или самоубийство». Разумеется, невозможно. Однако вполне возможно объявить его менее неестественным, чем что-либо другое. Просто дело в том, что в сфере «естественного» по упомянутой на с. 32 причине это различие не отражено. Оно проявляется в присвоении «естественному» ценности, и у нас нет никаких оснований полагать, что различным «естественным вещам» приписывается одна и та же ценность – в этом случае акт суждения просто не имел бы смысла.

При таком подходе можно разрешить затруднение, которое усматривают в разделении ценностей на «большую» и «меньшую». На этот вопрос можно дать такой

<sup>44</sup> *Diog. Laert.* VII. 131; *Stob.* II. 7. 11.

<sup>45</sup> См. SVF III. 196; 192. См. также *Kidd.* Op. cit. P. 189.

<sup>46</sup> Такого мнения придерживается Лонг (*Long A.A.* *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics.* Duckworth, 1986. P. 192).

<sup>47</sup> *Столяров.* Ук. соч. С. 218.

<sup>48</sup> Перевод «безусловное» (там же, с. 185) представляется мне вводящим в заблуждение, потому что мы рискуем придать такому «надлежащему» смысл «то, что надлежит совершить при любых обстоятельствах», и смешать его с «постоянно надлежащим» (δέλ καθήκον), что и вышло у А. Столярова (там же), в то время как имеется в виду совсем другое – «то, чему никакие из данных нам обстоятельств не препятствуют быть надлежащим, и, следовательно, принятым к исполнению».

<sup>49</sup> *Столяров.* Ук. соч. С. 215.

<sup>50</sup> Оставим пока необоснованное отождествление «надлежащего по обстоятельствам» с «верным действием». В дальнейшем мы увидим, что на совершение первого способен не только мудрец.

ответ: большая или меньшая ценность придается положительным членам разных бинарных оппозиций. Вполне типичный пример для подтверждения этого – сообщение Стобея (SVF III. 136). Он приводит развернутую классификацию ценностей, и в числе прочего выясняется, что «естественное в душевной сфере имеет большую ценность, чем в телесной».

Распространено также мнение, что «постоянно надлежащее» (ἀεὶ καθῆκον) совпадает с καθῆκον ἄνευ περιστάσεως и соответственно «непостоянно надлежащее» совпадает с «надлежащим по обстоятельствам». Примеры же в наших источниках совершенно различны для этих пар и не дают повода к их отождествлению. Καθῆκον ἄνευ περιστάσεως (наш перевод: «необусловленное надлежащее») задает нам начальную точку отсчета: например, лучше иметь семью, чем не иметь ее. При этом отсутствие семьи может быть «надлежащим по обстоятельствам». «Постоянно надлежащее» апеллирует к относительно высокой ценности вещи, которая не только выше противоположной ей отрицательной ценности (ἀπαξία), но и всех прочих возможных естественных ценностей, например, почитание родителей<sup>51</sup>, и таким образом материальное содержание подобного действия никогда не перейдет в разряд «непостоянно надлежащего» и не будет принесено в жертву «надлежащему по обстоятельствам»<sup>52</sup>.

Сказанное нами о «надлежащем» можно суммировать в виде следующей таблицы:

	ситуация чистого выбора	практическая альтернатива «или – или»
действие, взятое условно	καθῆκον ἀεὶ / οὐκ ἀεὶ	_____
после реализации	καθῆκον μέσον / τέλειον	καθῆκον περιστάτικόν μέσον / τέλειον

Впрочем, эта тема вызывает такое количество разногласий среди исследователей, что нельзя не привести мнения хотя бы некоторых из них. Сразу следует отметить, что я в своей оценке «надлежащего» и в особенности «надлежащего по обстоятельствам» следую Лонгу<sup>53</sup>, который, правда, более чем краток в том, что касается этого вопроса, зато вполне категоричен, а также Форшнеру, который придерживается мнения, что «мудрец в содержательном смысле не может совершать все что угодно»<sup>54</sup>. Я полностью присоединяюсь к этому положению и даже готов поставить Форшнеру в упрек, что он не всегда последователен в его применении и недостаточно радикален. Лонг разделяет этот взгляд: это следует из того, что он даже не считает достоверным сообщение Филона (SVF III. 513 = 59 H), который пытается убедить нас в существовании ненадлежащих действий, которые тем не менее совершаются надлежащим образом (καθῆκόντως) и наоборот. Однако Лонг убежден, что это просто некорректная передача термина «надлежащее по обстоятельствам»<sup>55</sup>. Он также полагает, что «ра-

<sup>51</sup> Возможно, это «надлежащее» представлялось стоикам столь важным потому, что именно на его основе они построили свое социальное учение.

<sup>52</sup> Ставшее притчей во языках убийство отца, к счастью, разъяснено Цицероном. Оно и совершается из величайшего почтения, которое не позволяет видеть отца рабом. Что касается другого места, то там речь идет о равной степени вины человека, убившего петуха и убившего отца, и уж, конечно, автор далек от мысли, что это καθῆκον.

<sup>53</sup> Long, Sedley. Op. cit. P. 365 f.

<sup>54</sup> Forscher. Op. cit. S. 200. Решение этого вопроса напрямую зависит от оценки «надлежащего по обстоятельствам». Если мы полагаем, что такое действие продиктовано обстоятельствами, которые поддаются учету и осмыслению в рамках общепринятой морали и что не существует «надлежащего, совершенного ненадлежащим образом» (а Форшнер неоднократно заявляет и о том, и о другом), то материальное содержание действий мудреца будет совпадать с таковым у обычного человека. Другой вопрос, что качественно отличное знание мудреца позволяет ему более полно учитывать будущие последствия своего поступка, распознавая их по знакам в настоящем, которые составляют для него неотъемлемую часть исходных обстоятельств каждого его действия. Если бы эти последствия были сообщены обычному человеку, исполняющему καθῆκοντα, он поступил бы так же, как мудрец.

<sup>55</sup> Long, Sedley. Op. cit. P. 366.

зумное оправдание» относится именно к правильному учету обстоятельств, а «последовательность в жизни» считает общей как для мудреца, так и для прочих, и сводящей их действия к общепринятой нравственности. Того же мнения придерживается Рист<sup>56</sup> и, вероятно, Зандбах<sup>57</sup>. Что касается Форшнера, надо заметить, что в его исследовании эта тема разработана наиболее детально. Я полностью разделяю его исходные установки и готов посетовать, что он делает исключение в их применении для тех случаев, которые вовсе не требуют этого.

С одной стороны, он совершенно справедливо критикует Цекуракиса, заявляя, что для последнего «поступок автоматически переходит в разряд παρά τῷ καθήκῳ, если его материальное содержание составляет παρά φύσιν, что нелепо»<sup>58</sup>, а с другой – характеризует его же интерпретацию, которая состоит в том, что «τὰ παρά φύσιν» могут служить объектом нравственного поступка»<sup>59</sup> (имеется в виду ситуация «надлежащего по обстоятельствам») как несостоятельную<sup>60</sup>. Но ведь такая возможность неизбежно следует из концепции самого Форшнера, хотя, конечно, вовсе не в том смысле, который имеет в виду Цекуракис. Форшнер хочет сказать (хотя из непонятного мне опасения не говорит этого прямо), что καθήκῳ περιτῶτικόν есть такая ситуация, в которой невозможен выбор τὰ κατὰ φύσιν. Эта недосказанность повлекла за собой непоследовательность по крайней мере в двух пунктах.

Подвергнув точному анализу «надлежащее по обстоятельствам», Форшнер оказывается в затруднении относительно случая εὐλογῶς ἔξαυωγῆ. Ход его мыслей таков: а) это единственный поступок, который нравственно хорош, но не может быть описан в рамках καθήκῳ; б) он не παρά τῷ καθήκῳ, так как к последнему принадлежит то, что совершается вопреки цели, возможной и обоснованной при данных обстоятельствах; в) но он и не καθήκῳ, так как не укладывается в рамки понятия самосохранения и развития. В этой последней посылке (из которой выведено положение а) и заключается ошибка! Самосохранение и развитие относятся к области «естественного», а не «надлежащего»<sup>61</sup>, которые (как утверждает сам Форшнер (!))<sup>62</sup> на практике совпадают лишь частично. Возможно, что ошибка Форшнера спровоцирована одинаковой передачей терминов τὰ κατὰ φύσιν и καθήκῳ в немецком языке – соответственно naturgemäß (Dinge) и naturgemäßes (Handeln).

Здесь, однако, мы снова сталкиваемся с проблемой: а совпадают ли сферы «надле-

<sup>56</sup> «Нравственное и не-надлежащее несовместимы. Вот что имеют в виду стоики, говоря что мудрец все делает правильно» (Rist. Op. cit. P. 98).

<sup>57</sup> Sandbach. Op. cit. P. 49.

<sup>58</sup> Forschner. Op. cit. S. 200. Anm. 99.

<sup>59</sup> Я отнюдь не имею намерения оправдывать позицию Цекуракиса, которая представляется мне глубоко ошибочной. Ведь приведенное Форшнером высказывание следует понимать так: мудрец выше сферы «естественных вещей» и поэтому в своем поведении не должен учитывать противопоставление «естественное» – «неестественное» – принцип оправдывает материю действия. Подобная концепция влечет за собой массу нежелательных следствий, которые не стоит здесь разбирать во избежание отклонения от темы, но одно из них касается обсуждаемого нами вопроса. По Цекуракису выходит, что только мудрец способен на надлежащее по «обстоятельствам», в то время как большинство примеров указывают на обратное. Самый яркий из них приведен у Цицерона (Par. st. III. 24). Жители Сагунта, не будучи мудрецами, предали смерти своих отцов, чтобы спасти их от рабства. Возможна, конечно, точка зрения, состоящая в том, что именно в этот момент они и стали «мудрецами на мгновение» (см. SVF III. 54; 210). Я все же склоняюсь к мысли, что их поступок всего-навсего разумно оправдан и исходит из простой посылки: «лучше умереть, чем быть рабом».

<sup>60</sup> Forschner. Op. cit. S. 225.

<sup>61</sup> Вообще надо заметить, что неразличение «естественного» и «надлежащего» давно стало общим местом. На самом же деле «надлежащее» даже не определяется через «естественное». Поводом для их смешения явилось употребление при них одних и тех же примеров, но нельзя упускать из виду тот факт, что эти примеры приводятся для καθήκῳ исключительно при ограничении его от καθήκῳ περιτῶτικόν (например, SVF III. 494) или от κατὰ φύσιν (SVF III. 516), в то время как «естественным вещам» эти примеры сопутствуют постоянно (SVF III. 140–142, 146, 149, 150 и др.).

<sup>62</sup> Forschner. Op. cit. S. 200.

жащего» и «естественного» (см. с. 30)? Для этого есть некоторые предпосылки: ведь «надлежащее» есть предикат, направленный на «естественное». Однако стоит заметить, что в этом случае «надлежащее» не может нести никакой дополнительной смысловой нагрузки и будет означать то же, что «естественное», но только в плане действия. Тексты же убеждают нас в том, что это не так или, по крайней мере, далеко не всегда так. Я предлагаю следующее объяснение: «естественные вещи» являются таковыми для индивидуума в силу его структуры (ἔξις). Это подтверждается и определениями: ὁρμηῖ κινήτικᾶ (одно из определений τὰ κατὰ φύσιν) апеллируют к тому, что «структура» данного организма обуславливает его ответный «импульс» (ὁρμηῖ – отсюда и ἔξις ὁρμητικῆ). Такое отношение между субъектом и объектом можно представить как «отношение окачественной вещи» (σχέσις ποιοῦ), которое может рассматриваться как ἔξις (см. с. 26, 31), и, более того, обычно так и рассматривается, ибо исследование отношений между предметами имеет целью вскрытие их свойств. Итак, при отнесении объекта к «естественному – неестественному» главную роль играет «структура» субъекта. Если же мы, вводя термин καθήκον, смещаем акцент на практический план, логическое доминирование «структуры» сохраняется. Скажем, вместо предложения: «Человеку полезны яблоки», мы будем иметь предложение следующего вида: «Человеку следует есть яблоки». Для чего, собственно? – Для поддержания своей «структуры», разумеется. Однако такое «надлежащее» не может быть определено ни как «среднее», ни как «совершенное» и мало что дает для понимания основ человеческого действия, как-то: мотивация, критерий выбора и т.д. Так проявляет себя логическая сторона категории с. ἔξις – предметы рассматриваются изолированно.

При переходе же на следующую ступень анализа (σχέσις) мы продвигаемся сразу по двум направлениям: субъект и объект конкретизируются и при этом оказываются вписанными в целую систему сопутствующих факторов, вступающих между собой в сложный комплекс взаимоотношений. Теперь наше предложение может принять следующий вид: «Сократу следует (καθήκει) съесть это яблоко», при том что выполнены условия: до него можно добраться без определенного риска; нет опасений, что оно отравлено; Сократ накануне не объелся яблоками и т.д. Очевидно, что вероятность несоблюдения подобных условий достаточно велика, и, следовательно, в результате конечного анализа (а σχέσις и является, как известно, последней, четвертой категорией) сферы «естественного» и «надлежащего» вполне могут и не совпадать.

В интерпретации Форшнера существует еще один момент, с которым я не могу согласиться. Он совершенно справедливо рассматривает καθήκον в категории σχέσις, но следствие, которое он выводит из этого, вовсе не вытекает с неизбежностью из ее свойств. Форшнер полагает, что «последствия» (τὰ ἐξήης) могут превратить «надлежащий поступок» в «не-надлежащий»<sup>63</sup>, т.е. выражаясь языком категорий, вещь претерпевает изменение, обусловленное переменной внешних отношений, не меняя при этом своей внутренней структуры. Все это верно, но разве не будет соблюдено это требование категории σχέσις, если мы признаем внешними объектами, необходимыми для существования «относительного расположения» не последствия, а собственно внешние объекты, реально сосуществующие с объектом и материей действия и составляющие обстоятельства этого действия? Ведь обстоятельства вполне исчерпываются такими объектами<sup>64</sup>. Совсе не последствия следует принимать в расчет; это было убедительно продемонстрировано еще Эдельштейном<sup>65</sup>. Для присвоения тому

<sup>63</sup> Ibid. S. 205, 209.

<sup>64</sup> Ср. *Epicl. Diss.* II. 6.17: «Какие "обстоятельства", друг мой? Ведь если под "обстоятельствами" ты подразумеваешь окружающие (тебя вещи), то в таком случае все – обстоятельства».

<sup>65</sup> *Edelstein. Op. cit.* Ch. 1. Это мнение также разделяет и Лонг, что явствует из следующих его высказываний: «Καθήκον совершенно необязательно является ἀτέλης, если не обеспечивает достижения объекта действия... В некоторых ситуациях должно быть достаточно попытки, пусть даже неудачной, несмотря на тот факт, что попытки обычного человека несравненно слабее попыток мудреца» (*Long. Hellenistic Philosophy...* P. 403. Not. 83).

или иному поступку характеристики «надлежащий»<sup>66</sup> (т.е. для его «разумного оправдания») нужно учитывать исключительно те обстоятельства, которые *известны агенту на момент совершения действия*. Достаточно привести общеизвестное высказывание Хрисиппа: «В силу того, что последствия мне неизвестны, я всегда придерживаюсь того, что способствует достижению естественного... Если бы я знал, что мне суждено заболеть, я стремился бы к этому» (SVF III. 191). Правда, надо отметить, что во многих изданиях вторая фраза не считается прямой цитатой. Но как бы то ни было, ситуация ясна. В случае, если человеку неизвестно о неизбежности болезни, для него естественно всеми силами пытаться избежать ее. Если же он каким-то образом узнает об этом (например, из прорицания оракула), то совершенно необязательно ему быть мудрецом, чтобы понять: если мне суждено заболеть, не дано выбирать между болезнью и чем-либо другим, у меня остается выбор между болезнью или смертью. Из этих двух противоестественных (принимая во внимание мое стремление к самосохранению) для меня вещей я выбираю болезнь как меньшее зло, ибо она оставляет мне возможность вернуться в естественное для меня состояние. Подобного рода «разумное оправдание» находится в контексте стоического учения о самоубийстве, пафос которого состоит в том, что у человека *всегда есть выбор*. Если же мы предположим, что наш субъект – мудрец, то его «разумное оправдание» будет еще проще: раз я однажды принял решение жить по законам космического разума, в соответствии с решением которого мне предстоит заболеть, с моей стороны будет последовательно стремиться к этому. Здесь мы имеем дело с ситуацией «детерминирующего воздействия сверху вниз»<sup>67</sup>, т.е. не существует такого «верного действия», которое не было бы тем самым и «надлежащим». Из вышеизложенного нам следует сделать один весьма важный вывод: «верное» и «надлежащее» различаются только в плане мотивации, но не в плане материального содержания действия. В подтверждение своей позиции могу добавить, что представление о стоической философии как об учении, стремящемся перевернуть все с ног на голову, возникло вовсе не одновременно со стоицизмом. Напротив, изначально было очевидно намерение создать общедоступное учение. И вот с этим-то намерением трудно увязать идеал мудреца-сверхчеловека. У реального скромного провидца стоиков, который неспособен преступить «надлежащее», не должно быть черт нищеанского героя.

Исходя из вышеизложенного, я не могу признать позицию Форшнера полностью удовлетворительной относительно того, что касается оценки «надлежащего по обстоятельствам». Впрочем, мое отклонение от его концепции состоит только в двух не самых значительных моментах.

Что касается исследования А.А. Столярова, наше с ним расхождение принципиально, так как он выносит содержание действий мудреца за пределы не только общепринятой, но также и общедоступной морали. Впрочем, автор признает, что такого рода концепция влечет за собой ряд непреодолимых трудностей<sup>68</sup>.

Учение о «надлежащем по обстоятельствам», вероятно, было тесно связано с концепцией препятствий, от которой до нас дошли только следы. Диоген Лаэртский (VII. 84) упоминает раздел «о препятствиях» среди прочих вопросов, исследуемых в этической части, ссылаясь при этом на наиболее видных стоиков, начиная с Хрисиппа. Однако мы располагаем сведениями, что учение о препятствиях применялось во всех разделах стоической философии. Что касается этики, стоики усматривали в наличии препятствий для развития каждой отдельной вещи главную причину кажущегося (т.е. с позиций этой вещи) несовершенства мира. Исходя из соображений, изложенных нами на с. 27–28, мы должны предположить, что человеку, как высшему существу, представлена природой возможность уклоняться от наибольшего количества препятствий.

<sup>66</sup> Разумеется, мы имеем в виду уже совершенный поступок – оправдывать иной было бы лишено всякого смысла.

<sup>67</sup> См. Гусейнов А.А. Двухуровневая система ценностей в стоической этике // Этика стоицизма. Традиции и современность / Под ред. А.А. Гусейнова. М., 1991.

<sup>68</sup> Столяров. Ук. соч. С. 216–217.

В их существовании не приходится сомневаться – достаточно привести слова Эпиктета: «У нас земное тело и земные сожители. Как же тут можно не сталкиваться с препятствиями?» (Diss. I. 1.9).

Видимо, для прояснения ситуации нам снова следует обратиться к физике. Прежде всего надо обратить внимание на тот факт, что способность уклоняться от препятствий рассматривается не только в связи с классификацией движений (эта зависимость не подлежит сомнению), но также и в связи со способностью той или иной «структуры» к изменению<sup>69</sup>.

Камни и палки полностью лишены и той и другой возможности. "Εῤῆς растений способна к изменчивости (SVF II. 393), и таким образом им предоставлена некая возможность приспособления к условиям окружающей среды, – разумеется, весьма ограниченная. Животные, помимо изменчивости своей «структуры», обладают способностью к перемещению. Человек как высшее животное располагает самым совершенным аппаратом приспособления и наиболее развитой системой реакций на внешние стимулы. Но на этом уровне он еще не отличается от животных *принципиально*. Главное его преимущество состоит в способности полностью трансформировать ту свою сущность, которая составляет его отличие от прочих животных. В этом и состоит пафос стоического учения о свободе. Человек может и должен переступить через то отношение к «естественным вещам», которое на необходимом этапе развития было заложено в него природой. Решится он на это или нет – дело его произвола. Однако коль скоро человек обладает этой способностью, он уже свободнее животных. Если же эта способность реализована, то человек свободен<sup>70</sup>, так как ничто извне не может причинить ему вреда, а его желания полностью совпадают с ходом мировой причинной цепи и поэтому не встречают никаких препятствий.

Суммируя все вышесказанное, можно вплотную приблизиться к переоценке стоической этики и, в частности, статуса ее гипотетического носителя – стоического мудреца.

Теоретическая база стоицизма, построенная на диалектике части и целого и возводящая их к единству по ступеням категорий, вовсе не имеет целью вывести человека за пределы действительности, но, напротив, стремится максимально последовательно вписать его в систему реалей. Будучи анахоретом, невозможно ни стать мудрецом, ни быть им – ведь для этого необходимо исполнять «надлежащие действия» и правильно оценивать «естественные вещи». Оценки мудреца при этом не должны, как мы видели, расходиться с таковыми у обычных людей. Неудивительно, что среди приверженцев стоицизма мы находим выдающихся государственных мужей Катона и Марка Аврелия, а среди ее знатоков и почитателей – непревзойденных практиков и знатоков своего дела, какими были Гален и Цицерон. Стоическая философия есть философия практическая как по своему замыслу, так и по своей сути. Глубокое теоретизирование не приводит в ней к созерцательности как самоцели: оно необходимо лишь постольку, поскольку нуждается в обосновании сама философская система стоицизма, а явления окружающего мира – в адекватной оценке для совершения правильного действия. Хрисипп энергично отрицал ценность созерцательной жизни для философа<sup>71</sup>, а для мудреца считал необходимым вступать во все существующие формы социальных отношений<sup>72</sup>, поэтому многочисленные упреки в том, что сам он прожил жизнь созерцательную и праздную<sup>73</sup>, едва ли состоятельны – ведь нельзя

<sup>69</sup> См. прим. 37, а также прим. 17 и 23 настоящей статьи.

<sup>70</sup> Кстати, следует заметить, что уподобление мудреца собаке, по своей воле следующей за колесницей, не так уж противоречит понятию свободы. Во-первых, собака, бегущая по своей воле, располагает свободой хотя бы в пределах длины поводка; во-вторых, если мы примем во внимание тот факт, что желание собаки следовать за колесницей имманентно ей, нам не придется говорить о несвободе.

<sup>71</sup> *Plut. St. rep.* 1033D.

<sup>72</sup> SVF III. 691.

<sup>73</sup> *Plut. St. rep.* 1033D.

упускать из виду, что именно в эллинистическую эпоху активно начало формироваться понятие профессионализма, и Хрисипп, будучи профессиональным философом, занимался своим прямым делом – писал трактаты, а уж трудолюбием его превзошел мало кто – еще одно подтверждение практической значимости стоицизма.

"NATURAL" AND "PROPER"  
THE PHYSICAL SUBSTANTIATION OF STOIC ETHICS

*A.Yu. Grishin*

The paper is trying to solve the sharpest contradictions which were revealed in the ethical part of Stoicism during the last decades. Proceeding from the assumption that Stoicism was conceived as an integral and universal system with unified terminology and that the purpose of its physical teaching was to substantiate its ethics, the author in the 1st and the 2nd part of the paper attempts to clarify the terms of physics relevant for the ethic part as well: universal nature (κοινή φύσις), particular nature (ἰδίᾳ φύσις), relation (σχέσις), relation of a qualified thing (σχέσις ποιού), things with general quality (κοινῶς ποιὰ), things with particular quality (ἰδίῳ ποιὰ), the spermatik principle (λόγος σπερματικός), necessity (ἀνάγκη), structure (ἔξις), rigid structure (διάθεσις), types of movement, obstacles and causes. Stoic categories for analyzing physical phenomena are considered here as well. The main conclusions of the 2nd part are: (a) the term «nature» can be qualified as «universal» or «particular» in any context; (b) the complexity of movements depends on the complexity of the obstacles which a particular thing is able to overcome, the physical ground of this being the idea that more complicated structures (ἔξεις) have greater ability to change (ἐπιτελεσθαι καὶ ἀλεσθαι) without losing their identity; (c) the aim of the universal (cosmic) nature is not to enable each thing to achieve its goal, but to maintain the continuity of causation ensured by the structure of every particular thing (ἔξις) determining its relation to other things (σχέσις ποιού). Applying these principles to some key problems of Stoic ethics, the author tries to solve the major contradictions observed by scholars and outlines a clear and consistent picture of Stoicism as a practical philosophy based on solid theoretical grounds.

The subject of the author's detailed analysis is the stoic concept of «conditionally proper» (καθῆκον περιστατικόν). Unlike the majority of scholars (Forschner and Long excluded with some reservations) the author is inclined to think that the difference between «conditionally proper» and «unconditionally proper» (καθῆκον ἄνευ περιστάσεως) can be explained by the Stoics' methodology and their teaching of categories, not by the change of the agent's status or the material content of the action, these latter being caused by the difference of the former. If the essence of «conditionally proper» in the context of action is formulated as «the situation in which the choice of natural is impossible» (i.e. when the lesser evil is to be chosen), then any attempt to seek for the basis of «conditionally proper» in anything else but the generally recognized morality seems to be groundless. This point is of great cultural importance, for it does away with the idea of double standard ascribed to Stoicism, i.e. with the idea that the motivation of a wise man's actions and their material content are different from those of a common man. In the authors' opinion, the «common standard» corresponds better to the aims of Stoa's founders to work out a widely accepted and practically orientated teaching.