

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**  
**Выпуск 5**

Москва  
2004

## Содержание

### ТЕОРИЯ МОРАЛИ

*Л. В. Максимов*

О субъективистских течениях в современной философии морали .....	3
--	---

### МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

Публичное пространство и реальная политика. Беседа Сергея Земляного с академиком РАН Абдусаламом Гусейновым .....	16
<i>С. Н. Земляной</i> Этика Бертольта Брехта.....	37
<i>А. В. Прокофьев</i> Подвижная ткань межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х.Арендт) .....	53
Рецензия на книгу Б.Г.Капустина «Моральный выбор в политике» и хрестоматию «Мораль в политике» (сост. и отв. ред. Б.Г.Капустин).....	74

### ИЗВИНЕНИЕ И ПРОЩЕНИЕ

Предисловие к публикации .....	82
<i>Т. Гуяве</i> Прощение и непростительное .....	86
Рецензия на книгу Ренате Ратмайр «Прагматика изменения» .....	109

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*В.И. Лазаренко*

Онтологическая основа благополучия совершенного государства Платона .....	120
---	-----

*П.А. Гаджикурбанова*

Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам»).....	128
--	-----

*О.В. Кирьязов*

Предтеча цивилизационного синтеза.....	143
--	-----

*С.Н. Земляной*

Феноменология и этика .....	172
-----------------------------	-----

Об авторах.....	200
-----------------	-----

### **Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам»)**

Моральный идеал стоической доктрины, образ стоического мудреца прочно вошел в обиход европейского морального сознания. Уже при одном упоминании слова «стоик» в памяти всплывает образ человека, мужественно переносящего все превратности судьбы, невозмутимо и непоколебимо исполняющего свой долг, свободного от страстей и волнений. Этот образ настолько популярен, что даже породил расхожее клише — «стоически» переносить трудности, испытания и т.п.

Однако, если внимательно присмотреться к сохранившимся текстам самих стоиков и к доксографическим свидетельствам, мы обнаружим отдельные пассажи, которые, казалось бы, вовсе не вписываются в возвышенную картину стоической этики, да и просто противоречат всяким нормам общепринятой морали.

Приведем в качестве иллюстрации несколько фрагментов: «По кончине родителей надо погребать их как можно проще, как если бы их тело ничего не значило для нас, подобно ногтям или волосам, и как если бы мы не были обязаны ему подобным вниманием и заботливостью. Поэтому если мясо родителей годно для пищи, то пусть воспользуются им, как следует пользоваться и собственными членами, например, отрубленной ногой и тому подобным. Если же это мясо не годно для употребления, то пусть спрячут его, вырыв могилу, или по сожжении развеют его прах, или же выбросят подальше, не обратив на него никакого внимания, как на ногти или волосы» (Sext. Adv. M. XI 194)<sup>1</sup>. Или: «Спать с мальчиками [[следует]] ничуть не больше и не меньше, чем с немальчиками, и с женщиной — не больше и не меньше, чем с мужчиной, потому, что одно и то же приличествует в

отношении детей и недетей, женщин и мужчин» (Sext. Adv. M. XI 190). Список подобных цитат можно продолжить, и речь в них идет об оправданности самоубийства, допустимости в определенных ситуациях лжи, убийства, каннибализма, инцеста и т.д.

Эти шокирующие высказывания кажутся тем более странными, если учесть, что они принадлежат Хрисиппу и Зенону, основателям и крупнейшим представителям Ранней Стои, философам, возвышенность нравственного характера которых не вызывает сомнений. Но еще удивительнее то, что, согласно стоикам, совершение таких действий как убийство, самоубийство и т.д. является прерогативой мудреца, — воплощения добродетели и нравственного идеала стоической этики.

Попробуем разобраться, что стоит за «аморальными» высказываниями Зенона и Хрисиппа. Описываемые в них действия обозначаются в стоической доктрине термином «надлежащее по обстоятельствам» (*καθήκοντα περιστατικά*). Как мы увидим в дальнейшем, данная категория является предметом многочисленных дискуссий среди исследователей, и та или иная трактовка этой категории может существенно повлиять на интерпретацию стоической этики в целом, а следовательно, и определить, в чем заключается ее специфика.

Чтобы понять, какое место понятие «надлежащего по обстоятельствам» занимает в общей системе категорий стоицизма, представляется целесообразным напомнить основные положения стоической этики.

\* \* \*

В основе стоического миропонимания, и всей стоической этики в качестве его концептуального осмысления, лежит фундаментальный опыт конечности и зависимости человеческого существования; опыт, который «заключается в ясном осознании трагического положения человека, подчиненного судьбе»<sup>2</sup>. Его рождение и смерть; внутренние законы его собственного естества; рисунок жизни; все то, к чему он стремится или пытается избежать, — все зависит от внешних причин и не находится целиком в его власти.

Однако другим, не менее значимым, опытом стоицизма является осознание человеческой свободы. Единственное, что полностью находится в нашей власти — разум и способность поступать согласно разуму; согласие расценивать нечто в качестве блага или зла и намерение поступать согласно этому. Сама природа даровала человеку возможность быть счастливым, невзирая на все превратности судьбы.

До тех пор, пока человек стремится к обладанию вещами, которые от него не зависят, нацелен на результат, его счастье или несчастье будет так же зависеть от сложившихся обстоятельств, как и те вещи, к которым он стремится. Принципиальное отличие стоического мудреца от обычных людей, т.е. профанов, заключается в том, что профан видит вещи сквозь призму собственных ценностных установок, стремясь избежать того, что кажется ему злом, он пытается изменить естественный ход вещей; мудрец же принимает все происходящее так, как оно происходит. Он соотносит себя и свои стремления не с вещами, вовлеченными в непрерывный поток становления, но с законом, управляющим этим потоком. Это состояние совпадения с законом универсальной природы, который есть «верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего» (Diog. L. VII 88)<sup>3</sup>, является высшим благом для человека, добродетелью и счастьем.

Таким образом, мы получаем две сферы: эмпирически сущее, всецело подчиненное судьбе (то, что от нас не зависит) и отношение человека к этому сущему (то, что зависит от нас), т.е. мораль, как сфера реализации человеческой свободы. Благом или злом может быть лишь то, что зависит от морального выбора субъекта, лишь то, что непосредственно находится в его власти, т.е. добродетель или порок в качестве определенных состояний морального субъекта (согласия или несогласия с законами универсальной природы). Ни одна вещь, ни одно событие в мире, рассмотренные сами по себе, не являются благом или злом. Все, что не зависит от нравственного намерения, оказывается вынесенным за пределы сферы различения добра и зла и составляет область этически безразличного материала, в обращении с которым раскрывается добродетельный либо порочный строй души.

Однако в сфере этически безразличного (ἀδιάφορον) существуют свои ценностные дистинкции: уже Зенон выделял здесь «предпочитаемое» (προημιένον; τὰ κατὰ φύσιν) — здоровье, красота, богатство и т.д., «непредпочитаемое» (ἀποπροημιένον; τὰ παρὰ φύσιν) — болезнь, смерть, бедность и т.д. и «безразличное» в собственном смысле слова, — например, количество волос на голове. Основанием данной классификации является стоический тезис, что первичная склонность всего живого — стремление к самосохранению. Живое существо из многообразия сущего предпочитает то, что способствует сохранению и развитию его природы, и, следовательно, обладает для него ценностью, и избегает всего, что не соответствует его природе. Поскольку человек существо не только живое, но еще и разумное и социальное,

то в список того, что соответствует его природе, попадает не только жизнь, здоровье и т.п., но и все, что способствует его нормальному функционированию в человеческом сообществе.

Суммируем вышесказанное: все сущее относительно морали делится на добродетель, порок и безразличное. Безразличное вновь разделяется на «предпочитаемое», «непредпочитаемое» и «безразличное» в собственном смысле слова. Единственным благом признается добродетель, но наряду с ней существуют внеморальные блага, которые предпочитают в силу их соответствия человеческой природе.

На этой классификации базируется стоическое учение о поступках: действия согласно добродетели, предполагающие дистанцированное отношение к внеморальным благам, стоики называют нравственно совершенными действиями (*κατ'ῥῶματα*), противоположные им — порочными (*ἀκατ'ῥῶματα*). Действия, целью которых является какой-либо объект из сферы безразличного, делятся в соответствии со своими объектами на надлежащие (*καθήκοντα*) — соответствующие природе; не надлежащие (*παρὰ τὸ καθήκοντα*) — противные природе и «ни те, ни те» (*οὔτε... οὔτε...*) — безразличные.

В обоих случаях критерием правильности действия выступает его соответствие природе: в одном случае содержательное соответствие человеческой природе, в другом — соответствие законам универсальной природы. Сами стоики не видят здесь никакого противоречия, поскольку человеческая природа — часть божественной всеобщей природы и подчиняется ее законам. Соответствующим образом формулируется и цель человеческих действий: «Иди прямой дорогой и следуй собственной природе и природе всеобщей, т.к. путь их обоих один и тот же» (М. Аур V, 3)<sup>4</sup>.

Получается, на первый взгляд, весьма стройная картина, синтезирующая кинические и перипатетические идеи. Если воспользоваться терминологией немецкого исследователя стоической философии Г.Небеля, характеризую действие в качестве добродетельного или порочного, мы говорим о том, *как* совершено это действие — соответствует ли оно закону универсальной природы или нет. Когда мы говорим о «надлежащем», «ненадлежащем» и «ни том, ни другом», мы имеем в виду *что* содержится в данном действии, соответствует или не соответствует это содержание человеческой природе. Сохранение жизни и здоровья, вступление в брак и забота о детях, почитание родителей, отечества и т.п. — все это примеры надлежащих действий, содержание которых может стать материей и добродетельных и порочных поступков. В зависимости от того, с какой установкой совершаются, эти действия могут стать нравственно совершенными или порочными, хоть и «правильными» с точки зрения их содержания.

Профан, как носитель порочной установки, может совершать «надлежащие» действия, «ненадлежащие» и «ни те, ни другие». Но какое бы содержание он ни выбрал, с точки зрения *как* действия они будут все равно порочными. И напротив, все действия мудреца, как воплощения добродетели, будут добродетельными.

### Проблема материи добродетельных действий

Согласно Стобею, для любого существа, наделенного разумом, всякое «ненадлежащее» действие является порочным (SVF III 499). Следовательно, можно сформулировать следующий тезис: *материей добродетели служат только надлежащие действия, т.е. мудрец не совершает ничего, противного природе*. Среди современных исследователей философии эллинизма такая трактовка стоической добродетели разделяется рядом авторов. В частности, М.Форшнер считает, что «содержательно мудрец может делать не все; благое намерение не способно трансформировать любое действие в нравственное»<sup>5</sup>. Похожим образом высказывается Дж.Рист: «все ненадлежащие действия порочны как с точки зрения интенции, так и с точки зрения содержания»<sup>6</sup>. Того же мнения придерживается и Г.Небель: «Конечно, можно было бы представить, что Стоя говорит: мудрец содержательно может делать все... Этого либертинистского вывода Стоя избегает, поскольку она отрицает, что ненадлежащее содержание действия может воплотиться в КАК самости. ...В ненадлежащем действии мудрец отпал бы от природы; его сущность именно в том, что он послушен природе»<sup>7</sup>. Действительно, ненадлежащие действия не просто направлены на непредпочитаемые объекты, они не естественны и противоречат фундаментальному стремлению всех существ к сохранению своего естества, т.е. фактически ведут к саморазрушению. Мудрец находится в согласии с универсальной природой и со своей собственной, как частью универсальной природы. Следовательно, он не может совершить ничего «неестественного», ведь «зло всякой сущности заключается в несоответствии своей природе» (Ep. Diss. IV 125)<sup>8</sup>.

Итак, вырисовывается весьма возвышенный образ мудреца, который отличается от «добропорядочного» гражданина, исполняющего все обязанности, налагаемые на него его биологической и социальной природой, только тем, что мудрец выполняет все надлежащие действия твердо, устойчиво и безошибочно, и мотивирован при этом исключительно добродетелью.

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

В сознании античного стоика тезис и антитезис, по-видимому, органично уживались, но современным историкам философии данная ситуация кажется требующей дальнейших разъяснений.

Так Э.Целлер, разбирая «слишком предосудительно» звучащие высказывания стоиков, писал: «Можно сильно просчитаться, если видеть в этих идеях что-либо иное, кроме чисто теоретических выводов... следует предположить, что они [стоики] не только не признавали закономерным то, что признано безнравственным поведением, но, скорее наоборот, и то, что признают обычные нравы, они стремились опровергнуть. И доказывали, что между обычными нравами и признанной безнравственностью нет существенной разницы»<sup>9</sup>. Иначе говоря, по Целлеру все, что стоики называли «надлежащим по обстоятельствам» — лишь полемический прием, дань кинической традиции, а вовсе не практическое предписание их этики.

М.Форшнер также полагает, что примеры асоциального и «противоестественного» поведения мудреца отсылают нас к кинизму, в конечном счете к кинически-стоическому учению об идеальном граде мудрецов и богов. К слову сказать, уже в античные времена кое-кто шутил, что «Государство» Зенона «написано на собачьем хвосте» (Diog. L. VII 4), т.е. в подражание киникам. Однако мы располагаем достаточным количеством свидетельств, что и Хрисипп рассуждал совершенно в том же духе (фразы о допустимости людоедства принадлежат именно ему). Кроме того, Цицерон в сочинении «Парадоксы стоиков» говорит о допустимости отцеубийства, ссылаясь на пример жителей Сагунта, «которые предпочли, чтобы их родители умерли свободными, а не остались жить рабами... следовательно, иногда можно лишить жизни родителя, не совершая при этом преступления»<sup>10</sup>.



На наш взгляд, ссылка на киническое влияние в данном вопросе вовсе не снимает проблему, но лишь указывает, что категория «надлежащего по обстоятельствам» насквозь пропитана киническим духом. При желании всю ту часть стоической этики, которая посвящена различению добродетели и порока, мудрецу и его действиям можно также отнести к влиянию кинизма. Или с тем же успехом мы можем вовсе снять проблему различения «предпочитаемого» и «непредпочитаемого» и, следовательно, вообще «надлежащего», сославшись на перипатетическое влияние. Но нам представляется, что именно в том и заключена специфика стоической этики, что она пытается соединить несоединимое: киническое безразличие в отношении всего, что принято считать ценным, с перипатетическим тезисом о том, что есть вещи, ценные по природе. Или, отвлекаясь от историко-философского контекста, можно сказать, что *стоики стремились утвердить автономность морали, абсолютность ее требований, не отрицая при этом правомерности требований естества и социума.*

Но даже если высказывания о поедании человеческого мяса, отцеубийстве и т.д. признать результатом кинического влияния, или риторическим и методологическим приемом, то допустимость самоубийства — это специфическая норма стоической этики, которую если даже не проповедовали в качестве гаранта человеческой свободы, как это делал Сенека, то, по крайней мере, признавали все стоики. А самоубийство без сомнения не соответствует естественной склонности человека, и, следовательно, мы вновь возвращаемся к проблеме ненадлежащей материи добродетельных действий.

М.Форшнеру приходится признать самоубийство добродетельным действием, не соответствующим природе («разумный уход»). Но это единственная уступка, которую он делает. Такие примеры надлежащего по обстоятельствам как раздача имущества, самоувечь и т.п., по мнению Форшнера, не являются противоречащими природе. Обосновывает он свой взгляд следующим образом: «Если обстоятельства необычны, то соответствующие природе действия могут потребовать реализации противного природе положения дел в пользу природосообразного положения дел». Т.е. в экстраординарных ситуациях сама природа требует пожертвовать низшими благами в пользу высших, и реализации не-ценностей в пользу ценностей, если это может быть обоснованно с точки зрения «фактического позитивного результата»<sup>11</sup>.

Идея иерархии ценностей и подчинения низших ценностей высшим представляется нам весьма плодотворной для интерпретации категории «надлежащего по обстоятельствам». Но здесь нужно очень четко оговаривать, что мы можем считать «фактическим позитивным

результатом» и какова иерархия ценностей, на чем она основана, чем позволяет жертвовать, а чем нет. Ведь в принципе, нам ничто не мешает сказать, что поедание человеческого мяса, нечто само по себе явно противоприродное, в исключительных обстоятельствах может служить вполне природосообразной цели — сохранению жизни. И может быть оправдано своим «фактическим позитивным результатом». Но тем не менее М.Форшнер отказывается на этом основании считать его действием, соответствующим требованиям природы, т.е. «надлежащим», хотя бы и в крайних обстоятельствах. Выстроить искомую иерархию возможно лишь обладая знанием, в чем заключается подлинная природа человека. Адекватность «первичным влечениям» является здесь необходимым, но, к сожалению, недостаточным условием. Пока речь идет о животной, биологической природе человека иерархия ценностей достаточно очевидна: благом является все, что способствует сохранению собственной жизни и жизни близких. Социальные ценности такой очевидностью не обладают, и потому в этой сфере царит лишь *мнение* о том, что следует предпочесть, а чего избегать; что входит в понятие некоей природной нормы человеческого поведения, а что ей противоречит. И как всякие мнения, представления данного сообщества о норме могут в большей или в меньшей степени соответствовать действительности и оказаться как истинными, так и ложными. Т.е., строго говоря, никто, кроме мудреца не в состоянии определить с полным на то основанием, в чем же состоит природа человека и какими благами она позволяет жертвовать, а какими не позволяет.

Когда М.Форшнер утверждает, что мудрец может сделать содержанием своих действий только надлежащее, и при этом говорит о надлежащем как о поступке, «который совершен по правилам и целям, которые общепризнанны в данной общности языка и действия»<sup>12</sup>, он не учитывает того факта, что существующие «общности языка и действия» весьма многообразны и принятые в них «правила и цели» могут быть достаточно далеки от идеала. Здесь мы сталкиваемся с весьма интересной и непростой проблемой об отношении мудреца к реально существующему обществу и его законам и установлениям. Фактически речь идет о классической антитезе закона и природы, доставшейся стоикам в наследство от киников и восходящей своими корнями еще к софистам. Тезис М.Форшнера в этом контексте может быть справедливым в двух случаях: если речь идет об идеальном сообществе с идеальными общепризнанными «правилами и целями», в котором закон и природа полностью совпадают; либо если мы признаем полный конформизм стоического мудреца в отношении установлений именно того общества, в котором он живет.

Вариант с космополисом как образом гипотетического будущего или идеализированного прошлого («золотой век») мы оставим в стороне, поскольку он по определению — город мудрецов, а соответственно все его законы и все поступки, которые будут совершаться его жителями, заведомо добродетельны. Тем самым в нем снимается различие между надлежащим и добродетельным.

Второй вариант представляется некорректным: едва ли обладающий истинным знанием мудрец, «друг богов», чья воля совпадает с волей Зевса, полностью подчинен предписаниям безумцев. А ведь именно так стоики характеризовали подавляющее большинство своих сограждан, и не жалели красок, живописуя глупость и порочность их нравов и норм.

То, что считается нормой и ценностью в данном сообществе, вовсе не всегда может соответствовать порядку природы. В реально существующих «общностях языка и действия» предписания, действительно соответствующие некой природной норме, переплетаются с установлениями и обычаями, присущими данной общности, приобретая специфическую фактуру. В принципе мы можем сказать, что человеку «надлежит по природе» вступать в брак, заботиться о детях, чтить родителей, и т.п., поскольку в основе этих требований лежат ценности, которые мы можем вывести непосредственно из поведения всех живых существ, из теории «первичной склонности», что стоики, собственно, и делают. Но формы реализации этих действий в человеческих сообществах могут быть самыми различными. Брак может быть и таким, как браки египетских фараонов, допускавших кровосмешение, или как полигамные браки восточных вельмож. Почитание родителей может предполагать после их смерти простейшие похороны, а может потребовать сложнейшего погребального обряда.

Итак, складывается парадоксальная ситуация: материалом добродетельных действий может являться нечто такое, что, взятое само по себе, является не-ценностью с точки зрения природы, и тем не менее сами эти действия не противоречат природе и не ведут к ее саморазрушению. Если довести эту мысль до логического конца, напрашивается вывод, что относительные ценности (предпочитаемое) оказываются относительны не только с точки зрения морали, но и с точки зрения их роли в сохранении и развитии природы. В экстраординарных обстоятельствах природа требует предпочесть не здоровье, но увечье, не жизнь, но смерть, не красоту, но уродство, и это будет надлежащим действием. Получается, что одни и те же вещи в зависимости от обстоятельств могут стать как предпочитаемыми, так и непредпочитаемыми.

Мудрец содержательно не может делать все, что угодно, но... до тех пор, пока не наступили особые обстоятельства. И тогда только он может решить, что окажется предпочтительным и, следовательно, надлежащим: здоровье или болезнь, жизнь или смерть. Но в таком случае «либертинизм», которого так опасается Небель, полностью устранить не удастся, он лишь переносится в область надлежащих действий.

Иную трактовку категории «надлежащего по обстоятельствам» предлагает современный исследователь стоицизма Д. Цекуракис. Для интерпретации соотношения двух сфер стоической этики он вводит теорию двойной перспективы. Согласно этой теории в стоической этике человек и его действия рассматриваются одновременно и с точки зрения морали, и с точки зрения требований «естества» и социума, причем оба принципа оценки вполне автономны. В одном случае мы принимаем во внимание степень совершенства логоса человека, согласия или несогласия с законами универсальной природы и тогда его действия могут рассматриваться как добродетельные или порочные. В другом случае мы рассматриваем его как члена данного общества, без какой-либо ссылки на его способность и обязанность развивать свой логос. В этом случае его действия оцениваются как надлежащие или ненадлежащие. Опираясь на свидетельство Цицерона, что «существует некий долг, общий для мудреца и для немудрого» (Cic. De Fin. III 17, 58), Д. Цекуракис заключает, что в определенных случаях мудрец поступает просто как отец, или солдат, или человек, нуждающийся в пище и т.п., и в этих случаях он выглядит как простой член существующего общества, подчиняющийся его законам.

Согласно предыдущей интерпретации стоической этики мудрец отличается от обычного человека тем, что он совершает *все* надлежащие действия, причем совершает их постоянно и непоколебимо, в то время как профан, пусть даже стремящийся к добродетели, может поддаться аффектам и ошибиться. Путь к добродетели заключается в том, чтобы исполнять все большее число надлежащих действий. Д. Цекуракис же придерживается мнения, что исполнение «надлежащих» действий, строго говоря, иррелевантно истинной цели жизни. Даже исполняя устойчиво и неизменно все то, что требует от человека его биологическая природа и общество, в котором он живет, невозможно достичь евдемонии. Повседневное поведение в социуме регулируется низшей формой разума — «здравым смыслом», который не имеет отношения к морали, поэтому данный тип поведения вовсе не оценивается как добродетельный или порочный. В сферу морали человек поднимается тогда, когда он «пытается понять истинное значение связей и отношений, с момента, когда он начинает прогрессиро-

вать и больше не удовлетворяется разделением вещей на τὰ κατὰ φύσιν и τὰ παρὰ φύσιν, чем-то, что говорит ему его простая человеческая природа, но начинает спрашивать, являются ли они добром или злом»<sup>13</sup>, т.е. становится на путь философии. В сфере морали принцип разделения действий на добродетельные и порочные становится не соответствие требованиям человеческой природы, но соответствие действий универсальному порядку природы.

Соответственно Д.Цекуракис пересматривает и проблему материи добродетельных действий: как надлежащие действия, так и добродетельные «используют, возможно, один материал, различие только в том, что первые имеют свой материал в качестве своего ἀρχή и остаются с ним на одном уровне, а вторые, добродетельные акты, поднимаются в более высокую сферу моральности посредством диспозиции действующего»<sup>14</sup>. В конечном счете автор приходит к выводу, что выбор непредпочитаемого обычным человеком — поступок без сомнения порочный и заслуживающий порицания и наказания, при этом выбор того же объекта мудрецом — добродетельное действие. А это значит, что материалом добродетели могут быть объекты не только предпочитаемые и безразличные с точки зрения естественных стремлений человека, но и непредпочитаемые — такие как болезнь, смерть, убийство и т.п. Следовательно, мудрец содержательно может делать все, что угодно. Впрочем, как замечает Д.Цекуракис, выбор мудрецом противного природе встречается столь же редко, как феникс, или сам мудрец.

К схожим выводам приходит и отечественный исследователь стоицизма А.А.Столяров: «Принцип свободен по отношению к материи. Мудрец может пренебречь естеством, но может своим безошибочным выбором придать ценность совершенно безразличной предметности, — например, одежде, которую он носит... Все говорит за то, что мудрец не только способен, но в известных обстоятельствах считает себя обязанным пренебречь тем, что свято в своей «естественности»<sup>15</sup>. Данный аспект стоического этического учения подчеркивает независимость принципа, которому подчиняется поступок от его материи и углубляет существовавшую в стоической этике тенденцию рассматривать благо как единственный объект целеполагания.

Как мы видели выше, авторы, отрицающие «либертинизм добродетели», считают, что надлежащее по обстоятельствам — тоже надлежащее, которое в определенных условиях через непредпочитаемое содержание стремится к созвучию природе. Такое допущение позволяет сохранить идею, что только надлежащее является материей добродетельных актов, но при этом размывает грань между предпо-

читаемым и непредпочитаемым и жертвует определением надлежащего как действия, направленного на достижение предпочитаемых ценностей. Так либертинизм вовсе не исключается из стоической этики, но просто переносится в область надлежащих действий. Эта интерпретация не предполагает разрыва между требованиями человеческой и универсальной природы: космический логос просто не может повелеть чего-либо принципиально противоречащего первичной склонности всего живого к самосохранению.

В интерпретации Цекуракиса надлежащее по обстоятельствам не относится к сфере надлежащего. Под этим термином подразумевается «совершенное надлежащее», которое является специфической прерогативой мудреца, т.е. добродетельное действие. Но тогда не очень понятно, как соотносятся между собой сфера морали и сфера установлений общества. Т.е. в данной интерпретации требования универсальной природы рассматриваются отдельно от требований человеческой природы.

За всеми этими терминологическими спорами, на наш взгляд, стоит некоторая путаница в определении природы. Стоическое понятие природы раскрывается в ряде значений: универсальная природа (тождественная верному разуму, Зевсу и провидению) и собственная природа человека, которая по определению не может противоречить универсальной, поскольку является ее частью и подчиняется ее законам. Но человеческая природа двойственна: она включает как естественную склонность к самосохранению и соответственно стремление к вещам, способствующим сохранению человека как биологического и социального существа и разумную природу — ту, которую должен реализовать в себе человек, чтобы стать мудрецом и которая подобна разумности универсальной природы. Причем универсальная природа является источником как стремления к вещам согласным с человеческой природой (предпочитаемым вещам), так и пределом, установленным этому стремлению.

Или иначе, по закону космической природы человек стремится к самосохранению, т.е. к жизни, но по этому же закону космической природы он смертен, а значит, цепляться за жизнь любой ценой для него неестественно. Поэтому, строго говоря, нет никакого теоретического противоречия в том, что человек может выбирать непредпочитаемое (смерть и т.д.) и быть при этом в согласии со своей природой и природой космоса.

Эпиктет в «Беседах» приводит замечательное высказывание Хрисиппа, в котором емко и точно формулируется, что такое стоическое согласие с природой: «До тех пор, пока мне не ясно последующее, я

всегда придерживаюсь более естественного для достижения того, что по природе. Ведь сам бог создал меня способным к выбору этого. А если бы, конечно, я знал, что сейчас мне предопределено судьбой болеть, то я и влекся бы к этому. Ведь и нога, если бы она обладала умом, влеклась бы к тому, чтобы ступить в грязь». (Ep. Diss. II 6 9–10). Не столь важно, назовем мы влечение к болезни «надлежащим» или добродетельным действием. Очевидно, что в этом пассаже болезнь — нечто непредпочитаемое, и пока не известно, что она предопределена, следует ее избегать и стремиться к здоровью. Это и есть то, что соответствует природе обычного человека, не обладающего знанием мудреца, — избирать те вещи, стремиться к которым ему свойственно по природе (*τὰ κατὰ φύσιν*), следовательно, и действия, направленные на эти вещи, будут «надлежащими», соответствующими его специфической человеческой природе (*κατὰ φύσιν*). Но если суждена болезнь, стремиться к здоровью — значит идти против космического порядка судьбы и против собственной природы, для которой болеть также естественно. Вполне разумно и естественно предпочесть здоровье, а не болезнь; жизнь, а не смерть. Но так же разумно и естественно понимать, что человек по природе смертен и подвержен болезням, и что не внешние ему, несчастливые обстоятельства вызвали болезнь, но реализовалось то, что свойственно человеку изначально.

Вопрос только в том, как распознать, когда следует стремиться к жизни, а когда настала пора выбрать смерть. Именно поэтому профан должен выполнять надлежащие ему по природе действия, направленные на предпочитаемое, надеясь, что они являются именно тем, что соответствует порядку судьбы. Вот для того и необходимо совершенное знание мудреца, которое не доступно профанам, чтобы как Зенон, сломав палец, увидеть в этом знак и сказать: «Иду, иду: зачем зовешь?» (Diog. L. VII 28).

\* \* \*

Сама природа морали сложна и парадоксальна и это, на наш взгляд, может служить определенным оправданием некоторым неувязкам стоической этики.

Стоики пытаются, с одной стороны, представить мораль как нечто непосредственно и «естественно» вытекающее из человеческой природы, а с другой — поднимают мораль на такую высоту, что она оказывается изъятой из эмпирической реальности и оказывается за пределами «естественного» и социального бытия человека. Кажется,

едва ли существовало этическое учение, которому удалось бы совершенно непротиворечиво соединить эти области, не отказываясь от абсолютного характера моральных требований и не отрицая при этом правомерности «естественных» стремлений живого существа, и стоическая этика в этом плане вовсе не исключение.

Попытка утвердить абсолютную автономию морали привела стоиков к весьма парадоксальным выводам. Наличие или отсутствие добродетели не может быть зафиксировано и засвидетельствовано извне. Нет никаких предметных действий, которые можно было бы с уверенностью назвать добродетельными или порочными, нет никаких специфических черт, позволяющих их отличить. Действия согласно добродетели могут не только не отличаться от «легальных» поступков в кантовской терминологии, но мудрец может совершать и поступки, внешне неотличимые от действий отъявленных негодяев.

Если мы ограничим мудреца исключительно исполнением «надлежащих» действий, мы снимем парадоксальность стоической этики. Но одновременно лишим ее своеобразия. Заслуга стоиков заключается именно в том, что они поставили вопрос о независимости морали от всего внешнего эмпирического бытия человека. Любое действие должно получить моральную санкцию, «одобрение» со стороны мудреца. Надлежащее *может* стать нравственным действием, но это не значит, что оно *должно* им стать. Как пишет А.А. Гусейнов: «Стоики не просто переносят добродетель в область мотивов — они возвышают ее над самими мотивами. Добродетель отличается от всех предметно обусловленных, содержательно определенных человеческих целей, будь то потребности тела или социальные стремления... Добродетель — особый, наиболее высокий уровень детерминации поведения, мотив мотивов. Она обрывает уже как бы третью природу в человеке»<sup>16</sup>.

Но в утверждении независимости добродетели стоики заходят так далеко, что эта третья моральная природа в человеке подчиняет себе две другие. Точно так же как блага «животной» природы подчинены социальным ценностям, и в определенных обстоятельствах могут быть принесены в жертву, так и абсолютная моральная ценность — добродетель может потребовать реализации того, что противоречит естественным и социальным нормами.

### Примечания

<sup>1</sup> Цит. по: *Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. Т. 2.* /Общ. Ред. А.Ф.Лосева. М., 1976.

<sup>2</sup> *Адо П. Что такое античная философия?* М., 1999. С. 141.

<sup>3</sup> Цит. по: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов /* Пер. М.Л.Гаспарова. М., 1979.



- <sup>4</sup> Цит. по: *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. /Пер. А.К.Гаврилова. Комментарий Я.Унта и А.К.Гаврилова. Л., 1985.
- <sup>5</sup> *Forschner M.* Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur, — Sprach — und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981. S. 200.
- <sup>6</sup> *Rist J.M.* Stoic Philosophy. Cambridge, 1969. P. 97.
- <sup>7</sup> *Nebel G.* Der Begriff ΚΑΘΗΚΟΝ in der alten Stoa // *Hermes*. 1935. 70. S. 451.
- <sup>8</sup> Цит. по: *Беседы Эпиктета* /Пер. и прим. Г.А.Тароняна. М., 1997.
- <sup>9</sup> *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III. Abt. 1. Die nacharistotelische Philosophie. 1. Hälfte. 5 Aufl. Leipzig, 1923. S. 286.
- <sup>10</sup> Цит. по: *Цицерон*. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000. С. 463.
- <sup>11</sup> *Forschner M.* Op. cit. S. 196.
- <sup>12</sup> *Ibid.* S. 190.
- <sup>13</sup> *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974. P. 21.
- <sup>14</sup> *Ibid.* P. 31.
- <sup>15</sup> *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 215.
- <sup>16</sup> *Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М., 1987. С. 173.