

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
Выпуск 6

Москва
2005

Содержание

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

<i>В.О. Лобовиков</i> Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления)	3
<i>Л.В. Максимов</i> Квазиобъективность моральных ценностей	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>А.В. Смирнов</i> Мусульманская этика как система	51
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> Стоическая теория аффектов	76

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

<i>С.Н. Земляной</i> Философские заметки к проблеме несвободы	90
<i>А.В. Прокофьев</i> Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы)	140

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

<i>О.В. Артемьева</i> У истоков современной этики добродетели	163
<i>Н.Л. Соколова</i> Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни»	182

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>Р.Г. Апресян</i> Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху»	201
<i>О.П. Зубец</i> Ценностное граничепологание и мораль	219

ДИСКУССИЯ

<i>А.Н. Бобков</i> Проблема обоснования морали	239
<i>Л.В. Максимов</i> Обоснование морали: к статье А.Н.Бобкова	255
Об авторах	262

П.А. Гаджикурбанова

Стойческая теория аффектов*

В стоической этике добродетель определяется как апатия (*ἀπάθεια* – отсутствие страстей или аффектов (*πάθος*)). Причем речь идет не об обуздании аффектов, подчинении их разуму или селекции, но именно о полном искоренении. Согласно стоикам лишь в этом случае можно достичь состояния внутренней свободы и безмятежности духа и согласия разума с самим собой. Пожалуй, ни одно из положений этики стоицизма не получило столь широкой известности и столь многочисленных упреков, как учение о бесстрастии мудреца – совершенного воплощения добродетели. И чаще всех прочих звучат в его адрес обвинения в бесчувствии и даже бесчеловечности. И это не удивительно. Если мы видим в стоическом мудреце лишь олицетворение железной воли и презрения к внешним обстоятельствам, не ведающее ни печали, ни жалости, ни любви, то подобное учение «на живого человека способно произвести только страшное и жуткое впечатление»¹.

Конечно, когда основатели Стои рисовали образ мудреца, их едва ли волновало впечатление, которое он произведет на профанов, – тех самых обычных «живых людей», которых они считали не иначе как безумцами. Как известно, стоическая этика содержит еще и не такие «пощечины общественному вкусу». Но значит ли это, что стоический мудрец действительно является, как выразился А.Ф.Лосев, неким «бесчувственным бревном», лишенным каких бы то ни было эмо-

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 04-03-00484а.

ций и душевных порывов? Чтобы ответить на этот вопрос, следует, прежде всего, разобраться в том, какого рода феномены душевной жизни стоики называли страстями или аффектами.

* * *

Пожалуй, наиболее удивительное и интригующее для современного исследователя определение страсти принадлежит Хрисиппу. Он считал, что страсти представляют собой суждения разума, «так, сребролюбие есть предположение, что деньги — это благо» (Diog. L. VII 111).

Согласно стоикам существует четыре основных вида страстей: скорбь (λύπη), страх (φόβος), вожделение (ἐπιθυμία), наслаждение (ἡδονή) (Diog. L. VII, 110). Скорбь и страх возникают из превратного представления о зле, вожделение и наслаждение — вследствие ложного представления о благе. Страх и вожделение предполагают стремление к мнимому благу и злу, ожидаемым в будущем, а наслаждение и скорбь относятся к настоящему. Из этого можно заключить, что страх и вожделение являются первичными видами страстей, в то время как наслаждение и скорбь являются зависимыми и производными от них. Наслаждение возникает тогда, когда мы получаем то, что вызывало наше желание, или избегаем того, что вызывало страх. Соответствующим образом обстоит дело и со скорбью. Кроме того, каждый из видов страстей включает в себя целый ряд разновидностей. Так к скорби стоики причисляли жалость, зависть, ревность, соперничество, тоску, тревогу, безысходность, горе, смятение; к вожделению — томление, враждебность, упрямство, гнев, любовь, ненависть, ярость и т.п. (Diog. L. VII, 111–114).

В основе каждой страсти лежит потеря ценностных ориентиров и ошибочное представление разума о благе и зле. Здесь стоическая мысль движется вполне в русле сократической традиции. Как пишет Эпиктет, «по природе всякая душа рождена... по отношению к благу быть движимой стремлением, по отношению ко злу — избеганием, а по отношению к тому, что и не зло и не благо, — ни тем, ни другим... Благо, представившись, тотчас вызывает движение к себе, зло — прочь от себя» (Epict. Diss. III 3, 2–4). В стоической этике только добродетель является благом и только порок является злом, все остальное относится стоиками к сфере нравственно безразличного. В эту сферу попадают не только все предметности, которые обыденному сознанию представляются наделенными или лишенными ценности, такие как жизнь, здоровье, наслаждение и их противоположности — смерть,

болезнь, мучение, уродство, но и все, что вовсе не имеет никакой ценностной окраски — «четное или нечетное число волос на голове» (Diog. L. VII 2—4). Все сущее, вся объективная реальность оказывается в качестве адиафорон лишь материалом, в обращении с которым раскрывается добродетельный либо порочный строй души.

Страсть, трактуемая как ошибочное оценочное суждение, означает, что разум приписывает безразличным вещам ту ценность, которой они не обладают. Признавая внешние вещи, подчиненные судьбе благом или злом, разум увлекается вещами, стремится к ним, либо, наоборот, стремится избежать их. Это стремление переходит естественную меру и не соответствует объективному порядку космоса. В страстном состоянии разум пассивен, он исходит не из себя самого, а полностью зависит от внешних вещей, теряя способность к самоопределению. Если страсти укореняются в душе, они становятся ее болезнью — пороком, трактуемым в качестве устойчивой склонности ко злу.

Само по себе утверждение, что страсти связаны с человеческим разумом, с его представлениями о благе и зле для античной философии вовсе не ново. Но, как отмечает М.Фреде², при попытке понять данное положение стоической этики мы сталкиваемся с определенной трудностью, заключающейся в нашем привычном понимании разума и его функций. Зачастую мы склонны рассматривать разум как формальную способность, позволяющую обрабатывать поступающую информацию, строить логические выводы и умозаключения и на их основании избирать соответствующий способ поведения. Для того, чтобы выполнять подобные функции, разум должен быть снабжен извне необходимыми сведениями относительно наших склонностей и предпочтений, т.е. он лишь делает выводы на основе полученных данных. Иными словами, разум для нас просто инструмент.

Античное понимание разума принципиально иное. Стоики, так же как платоники и перипатетики, предполагают, что совершенство разума заключается в мудрости и что если не мешать и не искажать его естественное развитие, разум способен достичь истинного представления о мире. Более того, разум не только способен познавать истину и благо, но и обладает естественным стремлением к тому, что он признал истиной и благом, и способен стать побудительной силой соответствующих действий. В наиболее отчетливой форме эта способность разума была сформулирована Сократом. В «Протагоре» Сократ говорит, что вопреки мнению большинства людей, человек не является рабом страстей. Знание «способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит по-

ступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку» (Prot. 352c). Платон и Аристотель также говорят о специфических стремлениях разума, способных противостоять желаниям неразумных частей души.

Но что отличает стоиков от предшествующей традиции, так это их утверждение, что *все* стремления души являются стремлениями разума и, более того, его суждениями. Иными словами, стоики вообще отрицают наличие в человеческой душе неразумной части или частей, с присущими им иррациональными желаниями. Начиная с 14 лет (именно в этом возрасте, с их точки зрения, происходит окончательное формирование логоса), все действия и побуждения человека имеют своим источником разум и в той или иной форме опосредуются сознанием и волей. Однако это вовсе не значит, что все они являются разумными в полном смысле слова, т.е. являются правильными и благими, и существование страстей лучшее тому подтверждение.

Страсть является перверсией, болезненным движением логоса. А потому страсти присущи только человеку, причем взрослому человеку, применительно к которому уже можно говорить о разумности или, наоборот, о недостаточной степени развитости логоса. Т.е. страсти присущи существу, которое по определению обладает разумной природой, а в какой мере это существо соответствует своему определению, или иными словами, своей же собственной природе — это уже вопрос, в соответствии с которым можно говорить о его добродетельности или порочности. А это значит, что ни дети, ни животные, согласно стоикам, страстями не обладают. Как пишет Сенека, «дикие звери вообще не знают гнева, равно как и все прочие животные, за исключением человека. Ибо гнев, будучи врагом разума, не рождается там, где нет разума... У бессловесных животных нет человеческих чувств, хотя есть некоторые похожие побуждения» (Sen. De ira I 3). Из этого следует очевидный вывод, что, с точки зрения стоиков, вспышка гнева или вожделения не может считаться данью нашей «животной» природе, неким рудиментом, доставшимся нам в наследство от наших неразумных предков, но является следствием извращения собственной разумной природы, за которое мы несем полную ответственность.

Зенон считал, что страсть есть «неразумное и несогласное с природой движение души или же избыточное побуждение» (Diog. L. VII, 110). Это определение значительно ближе к обыденным представлениям о природе страстей и на первый взгляд противоречит представлению Хрисиппа о том, что страсть есть ошибочное суждение.

Уже в античные времена Посидоний, Гален, Плутарх говорили о том, что между основателями школы существовали разногласия относительно трактовки страстей. Опираясь на данные свидетельства, М.Поленц³ высказал предположение, что Зенон признавал самостоятельное существование иррациональной части души, в то время как Хрисипп придерживался интеллектуалистской трактовки страстей в духе Сократа. В ответ в академической среде развернулась оживленная дискуссия, в результате которой подавляющее большинство исследователей пришло к выводу, что гипотеза о внутришкольном различии едва ли имеет под собой серьезные основания. Очевидно, что в то время как Хрисипп был склонен определять страсть в терминах стоической логики, Зенон преимущественно имел в виду физическую сторону данного феномена. Однако в этом нет никакого противоречия между схоластами Ранней Стои. Как пишет отечественный исследователь стоицизма А.А.Столяров, «одно и то же явление было просто описано с разных точек зрения; так и возникли два определения, по видимости противоречащие друг другу, а на деле находящиеся в двух различных плоскостях»⁴. Чтобы понять, как столь различные определения могут относиться к одному и тому же феномену, обратимся к физической и психологической трактовке страсти в стоическом учении.

В терминах стоической физики страсть определяется как болезненное движение пневмы души, основными формами которой выступают сжатие, разрастание, возбуждение и уклонение. Так скорбь есть неразумное сжатие души, а наслаждение — неразумное возбуждение и т.д. (Diog. L. VII, 111–114). Стоики считали, что человеческая душа не только разумна, едина и лишена иррациональных частей, но и обладает телесной природой. Подобно совершенному телу космоса самодовлеющая, свободная от страстей душа мудреца рисовалась стоикам в образе идеально круглой сферы, которой присуща наивысшая степень тонического напряжения.

Всякая страсть трактовалась стоиками как проявление «атонии» ведущего начала души, в результате которой душа не может противостоять деформирующему воздействию внешних вещей. Это означает, что ослаблена способность логоса «согласиться» или отклонить соответствующее впечатление, полученное от внешних вещей, его неспособность дистанцироваться от них, подвергнуть их оценке и вынести верное суждение. Другими словами, «атония» логоса означает его пассивность, слабость или болезнь, а значит, несоответствие самому себе.

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

Как отмечает Б.Инвуд в своей работе, посвященной этике и психологии Ранней Стои, в основе стоического объяснения поведения живых существ и в том числе человека лежит психологическая модель, заданная Аристотелем и разделяемая рядом современных психологических теорий⁵. Согласно этой модели действия живого существа обусловлены взаимодействием двух факторов: желанием или потребностью, заставляющей стремиться или избегать определенных вещей, и восприятием того, что объект, способный удовлетворить данную потребность, находится в пределах досягаемости. Например, волк испытывает голод. Его состояние «говорит» ему, что нужно что-либо съесть. Как только в его поле зрения попадет что-либо съедобное, — допустим, заяц, — действие следует незамедлительно. Применяя эту модель к человеческому поведению, Аристотель вводит в нее разум, как самостоятельный элемент, способный детерминировать человеческое поведение (De an. III 9, 433a 10, 15). Люди подобно всем животным «запрограммированы» совершать определенные действия в ответ на определенные стимулы. Но разум может вмешаться в момент осуществления действий и попытаться управлять ими или даже отменить их. В результате возникает некая двойственность: с одной стороны, наша чувственная и стремящаяся природа, а с другой стороны, — разум; причем зачастую эти силы могут вступать в конфликт. Стоики так же как и Аристотель добавили разум к первичным психическим способностям, но они попытались ввести его избежав психологического дуализма, фактически за счет устранения самостоятельной чувственной составляющей души.

Для стоиков все психические процессы, и в частности весь процесс формирования импульса (а значит, и процесс возникновения страсти, как превратной формы импульса), являются от начала и до конца функцией разумного ведущего начала души. В общем виде схема возникновения действия выглядит так: впечатление (φαντασία) — согласие (συγκατάθεσις) — импульс (ὁρμή) — действие (τὸ ποιεῖν) (Cic. De fat. 41–42). Особо следует подчеркнуть, что весь этот процесс можно описать как в физических, так и в логических терминах, и это будет просто два различных ракурса или способа описания *одного и того же* феномена.

На первой стадии душа достаточно пассивна — она воспринимает воздействие внешних вещей и сама изменяется под их воздействием, формируя впечатление. С одной стороны, впечатление является результатом сугубо физического взаимодействия телесной души и телесного предмета, с другой — впечатление, влекущее импульс, должно быть разумно-оформленным и иметь ценностный и практический характер. Это особого рода впечатления, обозначаемые стоиками как «побуждающие впечатления» (φαντασία ὀρηκτική), в отличие от простых чувственных и постигающих впечатлений (составляющих предмет теории познания) их содержание способно вызывать стремление или избегание в отношении вызвавших их вещей. Подчеркнем, душа не властна над содержанием своих впечатлений, более того, побуждающие впечатления как бы подталкивают душу к определенному рода реакциям и состояниям, и в этом смысле, невзирая на то, что они разумно оформлены, они не являются в полном смысле слова произвольными. Как мы увидим в дальнейшем, именно здесь коренится возможность определенных душевных переживаний, присущих как профанам, так и мудрецам.

Далее логос должен оценить данное впечатление и дать на него так называемое «практическое согласие» или отклонить его. По сути дела только акт согласия на определенное оценочное суждение полностью зависит от нас и тем самым является полностью произвольным, а значит, именно здесь возникает возможность ошибки и, как следствие — страсти. Если душа признает нечто ценностью, к которой надлежит стремиться, это суждение сопровождается импульсом и соответственно влечет за собой действие. Правильное действие предполагает верное суждение, которое может быть вынесено только верным разумом (ὀρθὸς λόγος), который в физических терминах характеризуется наивысшей степенью тонического напряжения. И сам импульс или стремление предстает одновременно и как телесное движение пневмы (поэтому Зенон и мог определять страсть как неразумное движение души или чрезмерный импульс), и как ошибочное суждение (на чем особенно настаивал Хрисипп). Как справедливо замечает М.Форшнер, Хрисипп, говоря об аффекте как о суждении, подчеркивал тот факт, что основной имманентной причиной аффективного процесса является непосредственно зависящий от нас акт согласия, в то время как определение Зенона оставляет возможность сомневаться, является ли суждение основной причиной аффекта или всего лишь сопутствующей причиной⁶.

Это позволяет в определенной мере понять, каким образом стоики могли интерпретировать страсти исключительно как формы проявления логоса, а не как результат деятельности иррациональной ча-

сти души. Но, пожалуй, лучше всего этот механизм виден на примерах, приводимых самими стоиками. Вот это объясняет Сенека: «...гнев ничего не осмеливается предпринимать сам, действуя только с одобрения души. В самом деле, составить представление о понесенной обиде, возжаждать мести, затем связать первое со вторым и прийти к заключению, что меня нельзя обижать и что я должен быть отомщен, — все это не может быть делом порыва, возбуждающегося в нас без участия нашей воли... Человек испытал впечатление, понял нечто, возмутился, осудил, а теперь пытается отомстить: такого не может быть, если душа сама не присоединилась к произвольно тронувшему ее порыву» (Sen. De ira II 2)⁷.

Конечно, подобная схема приносила стоикам определенные затруднения. Любая этическая система, в которой в качестве причины действий, желаний и стремлений человека выступает его сознательное практическое решение, сталкивается с трудностями при попытке объяснить случаи, в которых человек осознанно и преднамеренно действует в противоречии с собственным представлением о благе. Если все намеренные действия человека являются результатами его сознательных практических решений и если все решения влекут за собой намеренные действия, то ситуации, в которых намеренное действие человека находится в противоречии с его же практическим решением, будут выглядеть озадачивающе. И данные ситуации будет довольно сложно объяснить в рамках подобных этических теорий. Если сознательное решение человека не влечет за собой действия, которое оно должно было вызвать, можно предположить, что в душе помимо разума с его сознательными решениями существует иная неразумная сила, которая и помешала осуществлению действия.

В рамках теорий Платона или Аристотеля мы легко можем объяснить подобные случаи конфликтом между разумом и неразумной частью души, не подчинившейся разуму. Однако здесь существует несколько проблем. Во-первых, если в качестве причины действия выступает уже не только разумное решение человека, но и его неразумные стремления, то субъект действия оказывается внутренне расколот, что в конечном счете подвергает опасности представление о человеке как о разумном существе. Во-вторых, всегда остается соблазн отождествить человека с его разумной частью, тогда как стремления неразумной души воспринимать как чужеродное вторжение, заставляющее его действовать против собственной воли. Т.е. мы можем начать воспринимать аффекты как нечто чуждое нам, как если бы они происходили от некоего животного в нас, которое следует ус-

мирить, а не от нас самих, демонстрирующих данные аффекты. Тем самым отрицается прямая и непосредственная ответственность за эти аффекты и действия, которые они производят.

В стоической теории связь между разумным практическим решением человека и его действием носит едва ли не аналитический характер. В отличие от Платона и Аристотеля, согласно стоикам, в разумной душе взрослого человека нет никаких иррациональных частей, вмешательством которых можно объяснить подобные случаи. Стоики дают свое объяснение данной проблемы. Там, где Платон и Аристотель видят внутренний конфликт между различными частями души, которые одновременно склоняются к противоположным решениям, стоики предполагают изменение во времени решений одной и той же единой души. Смена противоположных мнений и стремлений может протекать столь быстро, что они могут казаться одновременными и мы можем даже не знать о том факте, что мы передумали. Таким образом, стоики переводят проблему подчинения и господства различных частей души в проблему самоотношения разума, а одновременный конфликт сил во временную последовательность.

Стоики согласятся с Платоном и Аристотелем, что подобные примеры демонстрируют слабость нашего разума, но эта слабость заключается не в том, что разум не смог совладать со стремлениями существующих в нас неразумных сил, но в том, что сам разум колеблется между различными решениями, а значит, не приобрел еще должную степень согласия с самим собой. В противовес этому совершенный разум мудреца характеризуется твердостью, неизменностью и самосогласованностью.

Следует отметить ряд специфических черт стоического учения о страстях. Во-первых, слово «πάθος» используется стоиками как технический термин, за которым закреплено определенное значение, не во всем совпадающее со значениями, привычными для предшествующих культурной и философской традиций. Для стоиков объем данного понятия значительно уже и его содержание носит явно выраженную негативную окраску. Страсть по определению есть недолжный феномен душевной жизни, в то время как для Аристотеля, например, это вовсе не так.

Во-вторых, такие термины как «страсть», «аффект», «эмоция» и т.п., с которыми можно попытаться соотнести стоическое «πάθος», сами несут довольно ощутимую теоретическую нагрузку и вызывают искушение интерпретировать описываемый стоиками феномен в рамках гетерогенных этических и психологических теорий. Если для современного человека за данными словами стоят определенные эмо-

циональные состояния и реакции, то для стоиков они представляют собой в первую очередь превратные формы стремления или импульса. Так желание — это стремление к тому, что кажется благом, страх — стремление избежать того, что кажется злом. Наслаждение и скорбь также являются некоторого рода импульсами, хотя они значительно ближе к тем психическим явлениям, которые мы теперь обозначаем словом «эмоции».

В-третьих, и этот момент для стоической этики носит принципиальный характер, стоики отказываются видеть в страсти некое произвольное движение души. Тем самым они порывают с представлением о природе страстей, разделяемым большинством их современников. Как пишет Е.Р.Доддс в своей замечательной книге «Греки и иррациональное», для простых греков «страсть всегда была таинственной и поразительной силой, поселяющейся в них и, скорее овладевающей ими, нежели поддающейся укрощению. Само слово *pathos* («страсть») свидетельствует об этом: как и его латинский эквивалент *passio*, оно означает нечто, что «случается» с человеком, нечто, по отношению к чему он всегда остается пассивным наблюдателем или жертвой»⁸. По мнению Е.Р.Доддса, подобные представления уходят корнями в сложный комплекс религиозных верований гомеровской и архаической эпох, которые он объединяет под рубрикой «психическое вторжение». В те времена действия человека, одержимого страстью, трактовали как непосредственное вмешательство божественных или демонических сил, использующих человеческое сознание и тело в качестве инструментов для достижения собственных целей. Так по воле Зевса Гектор превращается в берсека, наводя ужас на врагов. Так Ясон не может объяснить страшную месть Медеи иначе, чем происками демона, рожденного неискупленной кровью. (Кстати сказать, поступок Медеи — излюбленный стоический пример одержимости страстью). Нечто подобное можно пронаблюдать и в нашем сегодняшнем словоупотреблении, когда, совершив что-либо странное или предосудительное, мы говорим, «не знаю, что на меня нашло...» или «и кто меня дернул...». Для стоиков же страсть является тем, что зависит от нас и за что мы несем полную ответственность.

Добродетель как апатия не означает полного бесчувствия и отказа от каких бы то ни было переживаний. Апатия или «бесстрастие» тождественно нравственному совершенству, или «благострастие» (*εὐπάθεια*), «эпифеномену исключительно здравых суждений логоса, связанных в свою очередь, с хорошим напряжением пневмы»⁹. Стоики насчитывали три основных вида благих страстей, причем каждая из них имеет собственный антипод в классификации «порочных»

страстей, т.е. страстей в собственном смысле слова. Радость (χάρα) как разумное состояние удовольствия противоположна наслаждению; разумное намерение (βούλησις) противоположно вожделению; предусмотрительность (εὐλάβεια) противоположна страху. Только скорбь не имеет противоположной себе благой страсти.

Во второй книге трактата «О гневе» Сенека приводит еще одно понятие, имеющее непосредственное отношение к стоической теории страстей, — *προπάθεια* — так называемые «предшественники страсти». Это еще не сами страсти, но некие первоначальные порывы, предшествующие возникновению страстей; движения души, возникающие в нас «невольно, непобедимо и неизбежно, как мурашки по коже, когда нас неожиданно обрызгают холодной водой» (Sen. De ira II 2). Мы краснеем, слыша непристойные речи, у нас кружится голова, когда мы заглядываем в пропасть, мы печалимся, попав в толпу горящих или видя даже справедливую казнь, мы гневаемся, когда читаем о злодеяниях или видим их в театре, наша душа чувствует некий укол, воспринимая обиду и т.д. Все эти движения души еще не сами страсти, но некие инстинктивные непроизвольные реакции, возникающие в нас помимо разума. Мы не даем на них разумного согласия, а следовательно, не несем за них моральной ответственности. Они вытекают из «общих условий человеческой участи», а потому свойственны всем людям, как профанам, так и мудрецам.

В подобных состояниях душа пассивна, она помимо своей воли оказывается взволнованной представляющимися ей образами. Но эти волнения случайны и не могут быть поставлены ей в вину — это еще не сами страсти, но лишь «призраки» страстей. Страстями они станут только в том случае, если душа даст на них согласие и позволит этим случайным и вынужденным движениям увлечь себя. Этот механизм образования страсти хорошо виден на примере возникновения гнева, который приводит Сенека. «Предположим, некто счел себя обиженным и хотел мстить, но по какой-то причине решил отказаться от этого намерения и тотчас успокоился. Такое движение, послушное разуму, я не называю гневом. Гнев — это то, что захлестнуло разум и увлекло его за собой. Итак, первое волнение души, вызванное представлением об обиде — не больше гнев, чем само представление об обиде. А вот следующий порыв, в котором содержится уже не только восприятие, но и одобрение представления об обиде, — это гнев, возбуждение души ко мщению, основанное на суждении и воле» (Sen. De ira II 3).

Как видно из этого примера, Сенека различает два состояния души: пассивное и активное. Первое состояние, которое, собственно, и обозначается термином *προπάθεια*, — это первоначальное пас-

сивное состояние волнения, вызванное представлением об обиде и предшествующее страсти. Второе – активное состояние, в котором душа должна дать свое согласие и одобрение соответствующему представлению. В одном случае душа не дала увлечь себя обиде и страсть не возникла, в другом случае душа одобрила ложное представление, и в результате согласия возникло избыточное побуждение – гнев.

Как отмечает Дж. Рист, в сохранившихся текстах Хрисиппа и других греческих стоиков мы не найдем подобного различия двух типов аффективных реакций, однако у нас нет оснований считать Сенеку их изобретателем. О чем-то подобном пишет и Цицерон в «Тускуланских беседах». Он различает, с одной стороны, страсти, в возникновении которых участвует воля и, с другой стороны, произвольные «мелкие уколы и легкие судороги души»¹⁰.

Кроме того, наслаждение и скорбь как виды страстей не тождественны сугубо телесным ощущениям и, как остроумно заметил Инвуд, не имеют ничего общего с тем, что испытывает человек, когда ему падает на ногу молоток, или с теми ощущениями, которые он может получить от хорошего массажа¹¹. Простые физические удовольствия и страдания относятся стоиками к сфере безразличного и не подпадают под какие бы то ни было моральные оценки. В то время как страсти наслаждения и скорби являются порочными стремлениями и вытекают из порочной нравственной диспозиции. Данная двусмысленность и привела ко многим недоразумениям в понимании стоического учения о страстях и о бесстрастии мудреца.

* * *

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

Стоический мудрец доброжелателен и любезен, кроток и человеколюбив. Ему присущи «постоянное веселье и из самой глубины бьющая радость» (Sen. De beat. v. IV, 4). Так что в этом смысле обвинить стоического мудреца в отсутствии каких бы то ни было эмоций невозможно.

Но упреки в бесчувствии и даже жестокости, адресуемые стоическому мудрецу, скорее имеют под собой несколько иную почву. Как справедливо отметил А.А.Столяров, «если главное для мудреца – его собственное совершенство, то прочее ему безразлично; всякий другой человек может интересовать мудреца, самое большее, как объект для упражнения в добродетели»¹². Так Сенека восхищается мегариком Стильпоном, одним из учителей Зенона: «Когда родной город Стильпона был захвачен, когда он потерял жену, потерял детей, а сам вышел из охватившего все пожара один, но по-прежнему блаженный, Деметрий... спросил его, потерял ли Стильпон что-нибудь, и тот ответил: «Все мое благо со мною!»... Его речь – это речь стоика, который тоже пронесет свое благо нетронутым через сожженные города. Ведь никто, кроме него самого, ему не нужен, – таковы для него пределы счастья» (Sen. Ep. 9, 19–20). Ему вторит Эпиктет, приводя в пример слова Ксенофонта, который, узнав о гибели сына, с поистине «стоической» невозмутимостью сказал: «Я знал, что породил смертного» (Ep. Diss. III 24, 105). Еще определенной высказывается Марк Аврелий: «В некотором отношении мы чрезвычайно расположены к человеку, поскольку надо делать им хорошее и терпеть их. А поскольку иные вмешиваются в близкое мне дело, человек уходит для меня в безразличное, не хуже солнца, ветра, зверя» (M. Aug. V. 20). Собственно говоря, другие люди и принадлежат к сфере безразличного, – того, что зависит от судьбы. И как бы мы ни пытались удержать их подле себя или, напротив, избежать их общества, это от нас не зависит.

Примечания

- ¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 149.
- ² Frede M. The Stoic doctrine of the affections of the soul // *Monist*. La Salle (Ind.), 1990. Vol. 73. № 1. P. 101–102.
- ³ Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1. Göttingen, 1948–1949. S. 89–92.
- ⁴ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 143.
- ⁵ Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985. P. 5.
- ⁶ Forschner M. Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach – und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981. S. 139.
- ⁷ Цит. по: *Сенека Луций Анней. О гневе* // *Философские трактаты* /Пер. с лат., вступ. ст., коммент. Т.Ю.Бородай. СПб., 2000.
- ⁸ Додс Е.Р. Греки и иррациональное. Пер. с англ. М.Л.Хорькова. М.–СПб., 2000. С. 190.
- ⁹ Столяров А.А. Указ. соч. С. 201.
- ¹⁰ Рист Дж. Сенека и стоическая ортодоксия // *Сенека Луций Анней. Философские трактаты* /Пер. с лат., вступ. ст., коммент. Т.Ю.Бородай. СПб., 2000. С. 374.
- ¹¹ Inwood B. Op. cit. P. 145.
- ¹² Столяров А.А. Указ. соч. С. 204.