

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 7

Москва
2006

Содержание

ЭТИКА В КУЛЬТУРЕ

<i>К.А. Свасьян</i> Науки о духе: без науки и духа. Попытка анамнеза	3
<i>С.Н. Земляной</i> Трагическое видение – эссеистика – философия в духовном опыте молодого Георга Лукача	25

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Р.Г. Апресян</i> «Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злему»	62
<i>Ю.Н. Давыдов</i> Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой	83
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> От Киносарга к Портику	110

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>П. Чичовачки</i> Призрачное здание «истинной морали» Канта	127
<i>А.Г. Мясников</i> Современные социально-этические трактовки кантовского запрета лжи	148

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>О.П. Зубец</i> О гордости	171
---------------------------------------	-----

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

<i>А.В. Прокофьев</i> «Плюрализация успеха»: проблемы и парадоксы	196
Об авторах	215

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

П.А. Гаджикурбанова

От Киносарга к Портику

Хорошо известно, что основатель стоической школы финикиец Зенон был учеником киника Кратета. Диоген Лаэртский рассказывает, что произошло это следующим образом. Читая в лавке книгу Ксенофоновых «Воспоминаний о Сократе», Зенон пришел в такой восторг, что спросил, где можно найти подобных людей? В это самое время мимо лавки проходил Кратет; продавец показал на него и сказал: «Вот за ним и ступай!» С тех пор он и стал учеником Кратета (D.L. VII 2–3)¹. А далее приводится весьма примечательный случай, один из ряда историй, которые способны многое поведать если не о реальных исторических отношениях между школами киников и стоиков, то по крайней мере о том, как эти отношения виделись в античности. Как пишет Диоген Лаэртский, Зенон «при всей своей приверженности к философии... был слишком скромн для кинического бесстыдства. Поэтому Кратет, чтобы исцелить его от такого недостатка, дал ему однажды нести через Керамик горшок чечевичной похлебки; а увидев, что Зенон смущается и старается держать ее незаметно, разбил горшок у него в руках своим посохом — похлебка потекла у Зенона по ногам, он бросился бежать, а Кратет крикнул: «Что ж ты бежишь, финикийчик? Ведь ничего страшного с тобой не случилось»» (D.L. VII 3). А спустя некоторое время Зенон ушел учиться философии к другим учителям — мегарику Стильпону и академикам Ксенократу и Полемону.

Любопытно сопоставить этот случай с историями, которые рассказывали о Диогене Синопском и его несостоявшихся учениках. Когда некий человек захотел научиться у него философии, Диоген дал ему рыбу и велел в таком виде ходить за ним; но тот застыдился,

бросил рыбу и ушел. Повстречав его позже, Диоген со смехом сказал: «Нашу с тобой дружбу разрушила рыба!» (D.L. VI 36). В другом анекдоте вместо рыбы фигурирует кусок сыра ценой в пол-обола. Очевидно, что перед нами примеры кинической пайдеи, являющиеся одновременно и уроком, и испытанием. В обоих случаях те, кто пытался стать учениками Диогена, проверки не выдержали. Они не достигли должного уровня презрения к общественным приличиям и именно это помешало им стать киниками.

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

Однако здесь возможна и иная интерпретация. Именно в силу более чем очевидного сходства данных историй мы можем предположить, что случай с Кратетом и Зеноном не реальный исторический факт, а анекдот, в символической форме выражающий отношения между школами киников и стоиков, построенный по модели анекдотов о Диогене и его незадачливых учениках. В пользу данной версии говорит ситуация с еще одной легендой, рассказанной на этот раз Апулеем. Когда Кратет и Гиппархия на глазах у всех справляли свою «собачью свадьбу» (κυνογαμία) в Расписном Портике, Зенон подошел и прикрыл их плащом, чтобы оградить их от посторонних глаз (Apol. Flor. XIV). Одни исследователи вообще считают это свидетельство целиком и полностью скабрёзной выдумкой Апулея², другие считают, что за исключением роли, отведенной Зенону во всей этой истории, у нас нет оснований сомневаться в ее правдивости³. Однако практически все ученые единодушны во мнении, что эта история имеет черты аллегии, призванной продемонстрировать крайнюю степень эпатурующего кинического бесстыдства и «стыдливость» основателя стоицизма. Вердикт исследователей таков: историческая ценность свидетельства Апулея минимальна, но его идеологическое содержание весьма существенно⁴.

Античность знала о различии обеих школ, что аллегорически выражалось в рассматриваемых нами историях. Похоже, и сами стоики знали о подобном противопоставлении и даже обыгрывали его. Однажды, когда киник просил у него масла, Зенон сопроводил свой отказ словами: «Скажи-ка теперь, кто из нас бесстыднее?» (D.L. VII 17).

Но античность знала и о родстве этих школ (D.L. VI 104). Сами стоики говорили, что мудрец «будет киник, ибо кинизм есть кратчайший путь к добродетели» (D.L. VII 121). И уже в римский период стоической школы Эпиктет, описывая стоического мудреца, будет придавать ему кинические черты, и наоборот, описывая истинного киника, обрядит его в стоические одежды и сделает «сам запыленный вид его... чистым и привлекательным» (Epict. Disc. III 22.89)⁵.

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

* * *

При попытке ответить на вопрос о связи кинизма с философией стоиков перед нами возникает ряд проблем. Прежде всего, это столь же традиционная, сколь и неизбежная проблема источников по философии кинизма и Раннего стоицизма, с которой сталкивается всякий исследователь античной философии. Но когда речь заходит о кинической школе, возникает еще одно специфическое затруднение: кинизм является философией, в которой философский дискурс сведен к минимуму. Сохранился, например, известный рассказ: когда кто-то утверждал, что движения не существует, Диоген просто встал и начал ходить. Киники не столько объясняют свою философию, сколько демонстрируют ее самой своей жизнью: обычные повседневные дела, манера одеваться, есть, говорить становятся ее выражением и воплощением. Они умели одним жестом или фразой передать столько смыслов, что их объяснение и последовательное изложение потребовало бы не одного трактата. Киники, правда, записывали свои постулаты, в частности Антисфен, ученик Горгия, не был чужд и риторике. Однако кинизм более всех других типов философствования чужд чисто текстуальному выражению. Как-то Гегесий попросил Диогена почитать что-нибудь из его сочинений. «Дурак ты, Гегесий, —

сказал Диоген, — нарисованным фигам ты предпочитаешь настоящие, а живого урока не замечаешь и требуешь писанных правил». (D.L. VI 48). В результате перед исследователем предстает обширное поле анекдотов, хрией, апофтегм и т.д., и всякая попытка вычлениить их теоретическое содержание и изложить его на академическом языке кажется некоторого рода насилием над способом философствования, принципиально противопоставленным попыткам такого рода. Тем не менее попытаемся из множества сведений выбрать наиболее, на наш взгляд, существенные для понимания сходства и различия кинической и стоической школ.

Диоген Лаэртский утверждает, что на киническую и стоическую школы повлиял Антисфен: «По видимому, именно он положил начало самым строгим стоическим обычаям... Он был образцом бесстрастия для Диогена, самообладания для Кратета, непоколебимости для Зенона: это он заложил основание для их строений» (D.L. VI 14–15). Антисфен был учеником Сократа и, говорят, для него не было большего удовольствия, чем находиться в обществе учителя и слушать его беседы, ради чего он каждый день проходил по восемь километров от Пирейского порта до Афин. Антисфен был рядом с Сократом до последних минут его жизни и присутствовал при смерти учителя. И даже, согласно легенде, был причастен к изгнанию Анита и смерти Мелета. Вполне вероятно, что переход Антисфена к кинизму был связан с той трагедией и духовным переворотом, который он пережил после казни Сократа. У Сократа Антисфен научился твердости, выносливости и бесстрастию, а главное, тому, что только добродетель — единственное благо, к которому стоит стремиться. Он считал, что «достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым: для этого ничего не нужно, кроме Сократовой силы. Добродетель проявляется в поступках и не нуждается ни в обилии слов, ни в обилии знаний» (D.L. VI 11).

Свои беседы с учениками Антисфен вел в гимнасии для нофов (неполноправных и незаконнорожденных) при храме Геракла. Гимнасий носил имя «Киносарг», что переводят как Белый или Зоркий пес, по одной из версий, отсюда и получила название киническая школа⁶. Сам Антисфен называл себя Истинным Псом и первым сделал внешними признаками кинической школы такие атрибуты социальных маргиналов, как сложенный вдвое плащ, который киники носили на голое тело в любую погоду, посох (чтобы ходить по дорогам и отбиваться от врагов) и суму для подаваний (D.L. VI 13).

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

руководствоваться не установленными людьми порядками, а законами добродетели (D.L. VI 11), и, как мы знаем, презрение к общепринятым ценностям, начиная с внешнего вида и заканчивая речами и поступками, становится своего рода визитной карточкой кинической философии. У Антисфена можно найти и истоки некоторых представлений, которые позже столь демонстративно будет защищать Диоген, навлекая на себя упреки в пресловутом бесстыдстве. В нашем распоряжении есть ряд сюжетов, в которых Антисфен достаточно пренебрежительно относится к тому, что о нем говорят его сограждане. К примеру, узнав однажды, что Платон дурно откликается о нем, он сказал: «Это удел царей: делать хорошее и слышать дурное». Когда же кто-то сообщил ему, что его многие хвалят, он спросил: «Что же я сделал дурного?» (D.L. VI 3, 8). Учитывая, что, согласно тому же Платону, стыд есть «страх дурной молвы»⁷ (Plat. Euthr. 12c), Антисфен, похоже, проявлял некоторого рода «бесстыдство», заключавшееся в независимости от мнений окружающих. Но дело, конечно же, не только в этом. Целый ряд дошедших до нас высказываний Антисфена демонстрирует его пренебрежение к традиционным ценностям афинского общества. Так благородство происхождения, столь ценное греками, не значит для Антисфена ровным счетом ничего. Высмеивая тех, кто кичился чистотой своей крови, Антисфен говорит, что они по своему происхождению «ничуть не родовитее улиток или кузнечиков»; превозносит труд, приводя в пример Геракла и Кира, нисколько не заботясь о том, что один из них эллин, а другой варвар; издевается над афинской демократией и религиозными культами и т.д. (D.L. VI).

В этике Антисфена следование добродетели предполагает не только свободу от власти традиционных идеалов и ценностей, но и свободу от власти собственных побуждений и страстей. Большинство греческих философов с подозрением относились к физическому удовольствию, но позиция Антисфена в этом вопросе значительно более радикальна. Ему приписывают высказывание «я предпочел бы безумие наслаждению» (D.L. VI 3). Есть пассаж, в котором Антисфен говорит, что если бы ему попала сама Афродита, он поразил бы ее стрелой, а также называет любовь пороком природы (Klim. Al. Str. II). Но при этом он считает, что мудрец не будет избегать любовных связей, поскольку «только мудрец знает, кого стоит любить» (D.L. VI 3), а также рекомендует сходить только с теми женщинами, которые будут за это благодарны. По-видимому, Антисфен считал стремление к наслаждению одним из главных препятствий на пути к добродетели, но не само наслаждение как таковое, а жизнь, подчиненную на-

слаждениям, как своей единственной цели. Ведь подобная жизнь, ставшая непрерывным и отчаянным поиском удовольствий, по сути дела мало чем отличается от безумия.

В своей проповеди свободы и независимости духа киники не оттаивались перед крайностями, о чем остались многочисленные свидетельства. Особенно отличился в этом Диоген Синопский, который своей жизнью продемонстрировал пример специфически кинического отношения к миру. Знаменитая легенда гласит, что дельфийский оракул на вопрос Диогена, что ему сделать, чтобы прославиться, посоветовал Диогену заняться «переоценкой ценностей» (*παροχάραττείν τὸ νόμισμα* – D.L. IV 20-21). Сам Диоген понял ответ буквально – как призыв к подделке денежных знаков⁸: он стал обрезать края монет, за что и был уличен и наказан. И лишь позже он понял истинный смысл пророчества, который заключался в том, чтобы перевернуть существующие нормы и ценности и заменить их жизнью по природе в ее простоте и непритязательности. Он говорил, что если «вместо бесполезных трудов мы предадимся тем, которые возложила на нас природа, мы должны достичь блаженной жизни; и только неразумие заставляет нас страдать» (D.L. VI 71).

Киническая литературная традиция видит в Диогене образ идеального киника – «небесную собаку», фигуру почти мифологическую, наподобие другого излюбленного героя кинических произведений – Геракла, и связывает с ним множество анекдотов и легенд, демонстрирующих невозмутимую последовательность, с которой Диоген воплощал в своей жизни идеал автаркии, самоограничения и презрения к общественным условиям. Подобно атлетам, демонстрирующим высшие достижения физической силы, ловкости и проворности, на какие только способен человек, Диоген показал высшую степень свободы и независимости духа, доступную смертным. Повторяя слова Сократа, Диоген говорил, что «богам дано не нуждаться ни в чем, а мужам, достигшим сходства с богами, – довольствоваться немногим» (D.L. VI 105). Складывается впечатление, что вся жизнь Диогена представляет собой некий безумный эксперимент или титанический поединок, который он ведет сам с собой, стремясь преодолеть в себе все то небольшое, в чем все-таки нуждаются смертные. Как будто последовательно проверяя все блага, от которых зависит обычный человек, он отбрасывает их одно за одним, стараясь свести к минимуму любые свои потребности.

Его учителями в этой битве становятся дети и животные, варварские народы и герои древности – все, в ком естество еще не испорчено установлениями общества. Глядя на мышь, не нуждающуюся в

подстилке, не боящуюся темноты и не ищущую мнимых наслаждений, он понимает, как ему следует жить. Он спит, где придется на сложенном вдвое плаще или живет в пифосе при храме; выбрасывает свою чашку и миску для похлебки, увидев детей, которые прекрасно обходились без них; закаляет свое тело, упражняясь в способности переносить жару, холод и непогоду и даже пытается есть сырое мясо, но не может его переварить (недаром он называет желудок харибдой жизни) (D.L. VI).

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

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

У нас достаточно доксографических свидетельств тому, что киники не останавливались ни перед какими социальными запретами, включая запрет на инцест и канибализм. Про Диогена известно, что

«все дела совершал он при всех: и дела Деметры, и дела Афродиты... То и дело занимаясь рукоблудием у всех на виду, он говаривал: «Вот кабы и голод можно было унять, потирая живот!» (D.L. VI 69). И даже считал, что это есть изобретение Гермеса, который преподавал этот метод своему сыну Пану, когда тот блуждал день и ночь, не находя взаимности у нимфы Эхо. И если бы люди пользовались этим методом вместо брака, то не случилось бы массы бедствий. Троя не была бы взята и не погиб бы Приам (Dion. Chrys. VI). Киники Кратет и Гиппархия тоже совершали половые акты публично (Sext. Pyrrh. I 153). Более того, Диоген считал, что совершенно не важно, предавать ли тело погребению и как предавать. Он не видит ничего дурного в том, чтобы украсть что-нибудь из храма и даже в том, чтобы употреблять в пищу человеческое мясо, которое, по его мнению, мало чем отличается от любой другой пищи (D.L. VI 52, 73).

Самое удивительное, что «стыдливый» Зенон в своем «Государстве», описывая идеальное сообщество мудрецов, воспроизведет практически все скандальные положения кинизма. Он объявляет бесполезным весь общий круг знаний; запрещает строить храмы, суды и училища; отменяет деньги и собственность и брак; считает, что жены должны быть общими, и даже велит мужчинам и женщинам носить одну и ту же одежду, причем такую, которая не прикрывает полностью ни одну часть тела (D.L. VII 32). Нет сомнения, что это была ранняя книга, написанная в то время, когда Зенон все еще был учеником Кратета. Часть более поздних стоиков пробовали корректировать ее или даже отрицать ее подлинность. Диоген Лаэртский приводит одно весьма характерное свидетельство, «будто те места из книг Зенона, которые казались стоикам неудачными, были вырезаны стоиком Афинодором, хранителем пергамской библиотеки, но потом восстановлены» (D.L. VII 34). Причем судя по контексту, речь идет о тех местах «Государства» и «Бесед» Зенона, где он размышляет вполне в киническом духе о том, каковы должны быть порядки в государстве мудрецов.

Известно, что позднейшие стоики (особенно во времена Средних платонизирующих стоиков) относились к взглядам киников с некоторым подозрением. Вплоть до того, что уже упоминавшийся стоический тезис о том, что мудрец будет киником, у Стобея приобретает следующее объяснение: «Они (стоики) говорят, что мудрец будет киником, имея в виду то, что он будет оставаться киником, но, конечно же, не то, что, будучи мудрецом, он сделается киником» (SVF III 638). Однако у нас достаточно свидетельств тому, что Хрисипп разделял взгляды Зенона, высказанные им в «Государстве». К тому же у

Хрисиппа мы найдем массу шокирующих утверждений, которые звучат вполне по-кинически, вплоть до допустимости при определенных обстоятельствах инцеста и каннибализма (SVF III 753; Sext. Ругг. III 247–248). Подобные представления у стоиков обозначались категорией «надлежащего по обстоятельствам»⁹. Допустимость в стоической этике действий, подпадающих под данную категорию, невозможно объяснить, не обращаясь к кинической родословной философии стоиков. Зачастую исследователи пытаются считать данные положения «детской болезнью», которая характерна для Ранних стоиков, но затем бесследно проходит. Однако появление уже в римский период Стои такого «кинизующего» стоика, как Эпиктет, говорит о том, что полностью преодолеть эту «болезнь кинизма» стоикам не удавалось никогда, и недооценка этого факта, на наш взгляд, может весьма существенным образом исказить образ стоической этики, складывающийся у современных исследователей.

Однако если на время оставить все эти эпатажирующие рассуждения киников и стоиков и попытаться резюмировать основные положения кинической философии, оказавшие непосредственное влияние на стоицизм, можно условно выделить следующие: а) принцип автаркии добродетели, независимость ее от всего, что обозначено как адиафорон. Только добродетель должна быть целью стремлений, только порок следует отклонять; б) разделение всех действий на добродетельные, порочные или безразличные. В отличие от Зенона, однако, как мы увидим, они расценили все безразличное как полностью безразличное; в) принципиальное различие между мудрецами и профанами и представление о том, все профаны являются в некотором роде безумцами; г) тезис о том, что добродетели можно научить, т.к. мудрость является в некотором неопределенном смысле естественной; д) идея о том, что добродетель, будучи достигнутой, не может быть утеряна — положение, которое причиняло стоикам некоторые трудности.

Однако возникает вопрос, если автаркия добродетели предполагает полное безразличие ко всему, что включается в сферу адиафорон, если нарушение всех культурных норм и запретов никак не «вредит» добродетели, то в чем же заключается такая добродетель? Снова и снова мы находим у киников указания на то, что добродетельный человек следует природе, а не обычаю, не стремится к тому, что считает ценным большинство его неразумных сограждан, что мудрец свободен и независим от страстей и установлений общества, но в чем же заключается позитивное содержание добродетели? Позже эту проблему стоики назовут проблемой материи добродетельных действий и дадут ей свое специфическое, довольно парадоксальное решение.

* * *

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

Впрочем, и у киников не так все просто. Было бы неверным считать, что они выступают против социума и культуры как таковой: не самоотрицание культуры, но переоценка ее фундаментальных оснований; не отказ от номоса как такового, но его перечеканка. Диоген отрицает эллинскую культуру, обычаи и религию, противопоставляя ей то обычаи варварских народов, то Золотой век Кроноса, а то и во все пример детей и животных. Он пытается саму природу представить как истинный закон и обычай. У киников противопоставляется обычай эллинов и нерасчлененность и цельность природы, которая не просто дает нам норму и образец поведения, но сама в своей спонтанной и ничем не сдерживаемой самореализации, самораскрытии законосообразна. Киники считают, что достаточно убрать все наносное, случайное, порожденное неразумием людей и раскроется природа в своей чистоте и благости.

Стоики лишь несколько иначе расставляют акценты, но общая картина в результате этого кардинально меняется. Стоики в саму природу вносят момент различия, и пусть это различие все еще остается в рамках самой природы, пусть оно относительно и временами иллюзорно, но раскол уже состоялся. Стоическая природа сама в себе содержит закон и то, что от него ускользает, смысл и бессмыслицу, порядок и хаос. Природа каждого единичного существа как части космической природы определяет, что ей соответствует, а что ей противно. Тем самым происходит внутреннее расчленение, дифференциация внутри космической природы.

Как известно, Зенон в сфере «безразличного» выделил «предпочитаемое» — здоровье, красота, богатство и т.д., «непредпочитаемое» — болезнь, смерть, бедность и т.д. и «безразличное» в узком смысле слова — например, количество волос на голове. В этой части учения Зенона заметны следы влияния других его учителей — академиков Ксенократа и Полемона. Основанием для различения предпочитаемых и не предпочитаемых вещей для стоиков становится учение о первичной склонности. Основным стремлением всех существ является стремление к самосохранению, ибо «природа изначально дорога сама себе» (D.L. VII 85). Ощущение и принятие «своего» (SVF 197) — фундаментальное свойство всех созданий природы. Из этого непосредственно следует, что для каждого существа имеет ценность то, что способствует его сохранению и его развитию; то, что соответствует его природе. Подобное стремление стоики именовали трудно переводимым термином — οἰκείωσις, который можно с определенными оговорками обозначить как «первичная склонность», подразумевая под ним способность всего живого стремиться к тому, что ему «близко», естественно, что соответствует его специфической природе, и отторгать все, что противоречит его природе; усваивать полезное и отклонять вредное.

Рамки учения о «первичной склонности» охватывают не только первичное стремление всего живого к сохранению собственного существования и всего, что способствует его развитию, природную любовь к себе, но и любовь к себе подобным, естественную заинтересованность людей друг в друге. Природа заложила в животных и в людей стремление заботиться о потомстве. По мере развития разума эта природная любовь должна распространиться на все человечество. «У человека уже на уровне «первичной склонности» начинают формироваться «предварительные представления» о природном как благом и полезном; разум затем трансформирует их в сознательный выбор целей»¹⁰. Человек начинает осознанно предпочитать из всего многообразия сущего то, что соответствует его природе, обладает для него определенной ценностью. Однако сами ценности носят лишь относительный характер и не имеют непосредственного отношения к нравственной жизни. Так как несмотря на то, что спектр предметов, соответствующих природе, у человека значительно шире, чем у животных, в основе своей они общи и человеку, и животным. Абсолютная ценность (добродетель как жизнь, согласная с разумом) заключается не в стремлении к этим ценностям, но в правильном их выборе. С позиции высшего морального блага все объекты, к кото-

рым человек стремится в силу своей природы (как и объекты, вызывающие отторжение, противные человеческой природе), относятся к сфере безразличного.

Выявление области «предпочитаемого» принесло стоической системе определенные преимущества, в частности, на него опирается стоическое учение о «надлежащих» действиях. Но оно же в учении о долге привело ко многим проблемам. Учение о «предпочитаемом» и «непредпочитаемом» является объектом непрестанной критики с античности и вплоть до наших дней. Зачастую оно воспринимается как крен в сторону перипатетического учения о благах. «Действительно, очень легко не понять этот центральный пункт стоической этики. Так как стоики постоянно повторяли, что только добродетель характера есть истинное добро, можно рассчитывать, что они коснутся в своей этике исключительно этого “добра” и тех способов, с помощью которых оно может быть достигнуто. Однако они посвящают огромную часть своей философии рассуждениям о вещах, которые, рассмотренные в прямом применении к их собственной доктрине, являются безразличными, и тратят большую часть времени, особенно поздние стоики, на написание работ, содержащих советы как достичь таких вещей»¹¹.

Не все стоики считали возможным вводить концепцию предпочитаемого и, в частности ученик Зенона — Аристон Хиосский утверждал, что «конечная цель — в том, чтобы жить в безразличии ко всему, что лежит между добродетелью и пороком, и не допускать в отношении к этим вещам ни малейшей разницы: все должно быть одинаково». Он утверждал, что «здоровье и все близкое к нему есть непредпочтительное безразличное. Называть здоровье предпочтительным безразличным, говорил он, все равно что называть его благом, так что разница здесь только в наименовании. Ведь вообще ничто безразличное, находящееся между добродетелью и пороком, не может никак различаться, и неверно, что одно здесь по природе предпочтительно, а другое по природе отвергаемо, но все зависит от различных временных обстоятельств. Возьмем пример, предложенный Аристом Хиосским: «если здоровые должны служить тирану и через это гибнуть, а больные должны освобождаться от службы и тем самым избавляться от гибели, то мудрец предпочтет в таком случае болеть, чем быть здоровым, и, таким образом, не всегда здоровье предпочтительно и болезнь отвергаема» (Sext. Adv. M. XI 64–66)¹². Получается, что одни и те же вещи в зависимости от обстоятельств могут стать как «предпочитаемыми», так и «непредпочитаемыми».

Хрисипп не озаботился предложить ему в ответ философское оправдание, а просто напомнил Аристону тот факт, что тот, кто отрицает предпочитаемое, тот умрет и, следовательно, не достигнет добродетели. Тем самым Хрисипп показал, что он не рассматривает это как проблему, требующую серьезного внимания. И если не признавать какого-либо различия внутри сферы безразличного, как это предлагал Аристон Хиосский, то становится невозможно построить какую бы то ни было теорию моральных действий, всякий выбор становится случайным. «Ведь поскольку добродетели присуще производить отбор вещей, согласных с природой, те философы, которые, лишая всякого смысла противопоставление вещей, представляют все настолько одинаково и равноценно, что становится совершенно невозможным какой-либо выбор, тем самым совершенно уничтожают самую добродетель» (Cic. *De fin.* III 12).

Итак, в стоической философии благодаря влияниям киников и академиков можно наблюдать определенную двойственность. С одной стороны – усиленно акцентируемый и последовательно проводимый сократически-кинический тезис, что лишь добродетель является благом и лишь порок является злом; утверждения, что все вещи и состояния, которые не зависят от наличия или отсутствия нравственного настроения, и которые обыденное сознание (впрочем, как и ряд философских школ) привыкли считать благами, безразличны для нравственной жизни. Соответственно, из данного тезиса вытекает, что единственным нравственным долгом и целью человеческой жизни может являться лишь следование добродетели и совершение действий, в которых воплощается добродетельный строй души. Стоическое учение о цели, о добродетели и пороке, о добродетельных и порочных действиях, о страстях и о мудреце как высшем воплощении нравственного идеала образуют вполне целостное этическое учение, описывающее мораль как сферу того, что зависит от нас, от нашего согласия привести свой разум в состояние гомологии с божественным логосом. Если рассматривать стоическую этику исключительно в этом ключе, фактически как продолжение (едва ли не простое копирование) кинического учения, логично предположить, что стоики, сохраняя строгость исходной ригористической установки, вовсе исключают из своего поля зрения все то, что они отнесли к сфере адифорон. Все, кто рассматривает стоическую этику, руководствуясь подобной точкой зрения, обвиняют Зенона и его учеников в непоследовательности и внутренней противоречивости их системы.

Ведь с другой стороны, стоическая этика содержит учение о ценностях, которое с первого взгляда мало отличается от академически-перипатетического учения о душевных, телесных и внешних благах;

утверждает соответствие этих ценностей человеческой природе; содержит учение о действиях, направленных на их достижение, которые «надлежит» исполнять человеку в силу его природы и которые, следовательно, тоже претендуют на статус должных действий. В данной части стоической этики долгом (хоть и условным, в силу относительного характера ценностей, с которыми он связан) является стремление к предпочитаемому и уклонение от непреподобаемого, как несоответствующего человеческой природе. Тем более учитывая, что к «надлежащим» относятся такие действия, как почитание родителей, забота о ближних, поддержание репутации, служение государству и т.д., вполне логично предположить, что данные действия являются долгом человека перед самим собой и перед обществом.

Указанная двойственность стоической этики вызывает суровую критику начиная с античных времен. Вот, к примеру, весьма показательное рассуждение Цицерона: «...мне представляется, что стоики больше всего страдают от одного недостатка: они полагают, что могут придерживаться двух противоположных точек зрения. Можно ли найти что-нибудь более противоречивое, чем одновременно утверждать, что только достойное есть благо и что побуждение к вещам, соответствующим жизненным требованиям (*regum ad vivendum accomodatarum*), исходит от природы? В результате, желая придерживаться того, что соответствует первому положению, они объединяются с Аристоном; отказываясь же от этого, они на деле отстаивают то же, что и перипатетики, но держатся за слова буквально зубами.»¹³ (Cic. *De fin.* 4, XXVIII 77).

Важно отметить, что в стоической этике мы сталкиваемся с парадоксом, присущим не только ей, но и другим этическим системам (например, этической системе Канта), оценивающим моральность или неморальность действия преимущественно с точки зрения его мотивации. Нравственный мотив, в случае стоиков – добродетельная диспозиция, не могут быть засвидетельствованы извне. Сторонний наблюдатель может оценить лишь фактическое содержание поступка, его внешнее соответствие или не соответствие закону. Легко, наблюдая со стороны какое-либо действие, оценить его с точки зрения принципа ЧТО, поскольку этот принцип говорит о том, какого рода объекты надлежит выбирать в качестве цели человеческих действий. В то время как соответствие данного действия принципу КАК внешне никак не возможно зафиксировать и оценить, поскольку это сфера внутренней мотивации поступка, определенный способ отношения к объекту, на который этот поступок направлен. Если рассматривать какое-либо действие с его фактической, внешней стороны,

мы не сможем определить, имеем ли мы дело с моральным поступком или с порочным, мудрец перед нами или профан. Внешне эти действия могут быть неразличимы. Только зная мотивы, побуждающие человека к какому-либо действию, мы можем сказать, является ли оно моральным. «Надлежащие» действия, «ненадлежащие», «ни те, ни другие» — лишь формы, в которых реализуется добродетельный или порочный строй души.

В этой связи очень показательны высказывания Хрисиппа, что мудрец будет ораторствовать и заниматься государственной деятельностью так *как будто бы* богатство, слава и здоровье являются благом (SVF III 698). Глядя со стороны на государственного мужа, произносящего речь, мы едва ли сможем определить кто перед нами — мудрец или профан, порочны его действия или добродетельны. Сама государственная деятельность, стремление к славе, здоровью и богатству — действия «надлежащие». По их внешнему рисунку мы можем констатировать, что эти действия соответствуют человеческой природе и их объекты относятся к сфере «предпочитаемого». Но каково отношение действующего к этим объектам, мы сказать не сможем. Здесь мудреца от профана отделяет очень тонкое, внешне не фиксируемое отличие: отношение к неморальным благам в модусе «как будто бы». Профан наделяет предметы большей ценностью, нежели они обладают по природе, наделяет их собственными ошибочными представлениями о благе и зле. В результате он начинает стремиться к тому, что кажется ему благом, — к здоровью, славе, богатству самим по себе, но в своем стремлении он переходит некую природную меру, попадая тем самым в ловушку собственных страстей и представлений. Для мудреца же важны не сами вещи, но их правильный выбор и правильное обращение с ними. Зная относительный характер ценностей, мудрец обращается с ними так, как будто бы они действительно обладают ценностью, но только «как будто бы».

* * *

Итак, теперь мы знаем, что стояло за «стыдливостью» Зенона — отрицание кинического эпатажа, признание относительной ценности предметов, обозначаемых как «предпочитаемые», т.е. всего того, что диктует человеку его биологическая и социальная природа и что в идеале должны фиксировать истинные общественные законы и установления.

Стоиков часто упрекали в том, что, признавая существование относительных ценностей в качестве материи добродетели, они тем самым ставят добродетель в зависимость от того, что добродетелью не является. Как ни странно это звучит, но этот упрек можно адресовать и киникам. Своим подчеркнутым отрицанием социальных условностей и приличий киники парадоксальным образом утверждают их в качестве предмета, достойного подобного отрицания; борясь с социальными нормами и установлениями, самим фактом своей борьбы и неприятия они признают их чем-то, достойным столь ожесточенной борьбы и критики. Если внимательно присмотреться, то можно увидеть, что киники, так же как и стоики, хоть и неявным образом, проводят различие внутри сферы безразличного. Слава, богатство, знатность и прочее у киников не просто безразличны для достижения добродетели, но и вредят ей, приобретая тем самым статус «отрицательных ценностей» или «непредпочитаемого» в терминологии стоиков. А киническим «предпочитаемым» становятся труд, бедность, безвестность, сила, выносливость, вплоть до парадоксального высказывания Диогена, что презрение к наслаждениям само есть высшее наслаждение (D.L. VI 71). Происходит не столько «перечеканка» традиционных ценностей, сколько их «переворачивание». Пожалуй, едва ли не единственная школа, которая пыталась сохранить полное безразличие к безразличным вещам, не пытаясь вводить никакой ценностной дифференциации внутри сферы адиафорон, — это скептики. Да и то в чистом виде это, вероятно, удавалось лишь Пиррону. Согласно их логике, если жизнь и смерть, слава и богатство и прочее безразличны для достижения блаженства, то не имеет принципиального значения, стремиться к ним или избегать их.

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

Примечания

- ¹ Цит. по: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* /Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1979.
- ² *Dudley D. A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.* Cambridge, 1937. P. 43.
- ³ *Rist J.M. Stoic Philosophy.* Cambridge, 1969. P. 62.
- ⁴ *Navia L.E. Classical Cynicism: A Critical Study.* Westport, 1996. P. 124.
- ⁵ Цит. по: *Беседы Эпиктета* /Пер. и примеч. Г.А. Тароняна. М., 1997.
- ⁶ Среди современных академических исследователей античной философии существует весьма дискутируемый вопрос: кого считать основателем кинической школы. Существуют доксографические свидетельства о том, что Антисфен учился у Сократа и был учителем Диогена. В свою очередь Диоген был учителем Кратета, у которого учился Зенон-стоик. И таким образом выстраивается линия ученичества и преемственности Сократ-Антисфен-Диоген-Кратет-Зенон, или иначе, Сократ-кинники-стоики. Начиная с Гегеля, такой позиции придерживаются Целлер, Гомперц, Виндельбандт и др. Однако впоследствии исследователи подвергли сомнению правомерность фактически каждого из сочленений данной цепи, за исключением первого – Сократ-Антисфен. При этом ряд весьма авторитетных исследователей античной философии (Дадли, Сейер, Жианнантони) придерживаются мнения, что не Антисфен являлся основателем кинизма, а Диоген. В пользу этой версии приводят, в частности, тот факт, что ни Платон, ни Ксенофонт, ни Аристотель, упоминая Антисфена, нигде не говорят о нем как о «киннике» (Аристотель даже называет последователей Антисфена «антисфеновцами»). Сами термины «кинник» или «философия киников» современники использовали только в отношении Диогена и его учеников. Кроме того, в этом вопросе существуют серьезные хронологические проблемы, и сама возможность исторической встречи Антисфена и Диогена многими ставилась под сомнение. Сейер идет еще дальше, утверждая, что ни Антисфена, ни Диогена не следует связывать с киническим движением, поскольку его реальным создателем вообще был Кратет. Дадли также пытается противопоставить Диогена и Кратета. Однако кажется более плодотворной позиция, высказанная Навией, что кинизм никогда не был «школой» в формальном смысле слова, но скорее неким движением, разделяющим определенные идеи и убеждения, для которых бесполезно искать точную дату их возникновения и единственного создателя. При желании корни ряда кинических идей можно проследить даже у Гераклита или Демокрита. И в данной статье нас интересует не столько реальная историческая преемственность, сколько преемственность идей.
- ⁷ Подобное определение стыда встречается и у Аристотеля (NE, IV, 15).
- ⁸ Греческое слово νόμος может переводиться и как «монета», и как «обычай, закон, общественное установление».
- ⁹ См.: *Гаджикурбанова П.А.* Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам») // *Этическая мысль.* Вып. 5 / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 2004.
- ¹⁰ *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 164.
- ¹¹ *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974. P. 1.
- ¹² Цит. по: *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. Т. 2 /Общ. ред. А.Ф.Лосева. М., 1976.
- ¹³ Цитируется по: *Цицерон.* О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000. С. 195.