

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

А.А. Санжениаков

Проблема морального прогресса и стоический космополитизм*

Санжениаков Александр Афанасьевич – кандидат философских наук. Институт философии и права СО РАН. Российская федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8; e-mail: sanzhenakov@gmail.com

Цель статьи состоит в том, чтобы показать связь между представлениями стоиков о моральном прогрессе и их учением о космополисе. Поскольку ранние стоики рассматривали верный разум (*ὁρθὸς λόγος*) в качестве одного из основных условий объединения богов и людей в единое сообщество (*κοσμοπόλις*), постольку любой, кто намеревается войти в это сообщество обязан развить свой разум до высшего уровня. Это, по сути, означает, что потенциальный космополит должен быть морально совершенным, что, в свою очередь, подразумевает, что он успешно завершил процесс морального прогресса. Однако сама концепция морального прогресса в стоицизме (особенно раннем) является проблематичной, ввиду того, что стоики отрицали качественное различие между порочными людьми и полагали, что все проступки равнозначны. Данное противоречие автор статьи предлагает снять через двухчастную структуру морального прогресса, в которой разнесены поступательность морального развития и качественные изменения в моральном облике субъекта. Помимо понятия «верный разум» космополитизм стоиков и их представления о моральном прогрессе объединяет учение об «ойкейосис» – первичной склонности принимать свое и отвергать чуждое, которая развивается до высших принципов морали. Наконец, взаимообусловленность морального прогресса и концепции космополиса демонстрируется теми эволюционными изменениями, которые они претерпели с развитием школы: инструментарий морального развития совершенствовался, что давало надежды на увеличение числа космополитов, а требование к гражданам космополиса снижались, что также приводило к росту сообщества богов и людей.

Ключевые слова: стоический космополитизм, стоики, Хрисипп, моральный прогресс, упражнения, практики, самосовершенствование, *prokopē*, *metabolē*

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, проект № 18-78-10001 «Образовательное пространство и антропопрактики античного и современного города». Funding: The report study was funded by RSF, project No. 18-78-10001 «Educational Spaces and Anthropological Practices of the Ancient and Modern City».

Введение

Космополитизм – это этическая и политическая идея, согласно которой все люди составляют (или могут составлять, или должны составлять) единое сообщество разумных существ с равными правами и моральными обязанностями. Данное объединение зиждется не на национальных или культурных принципах, а на приверженности каждого члена этого сообщества рациональным законам и общим моральным принципам. Впервые эта идея появилась еще в Античности, среди наиболее известных ее вдохновителей и апологетов – киники и стоики¹. Отдавая приоритет законам космоса перед законами полиса, эти философы развивали не только политическую сторону этого учения, но и этическую, поскольку идея мирового гражданства предполагала новое осмысление моральной ответственности, новую артикуляцию моральных обязанностей. Если для полисной системы характерно мышление, разделяющее мир на «своих» и «чужих», то с точки зрения космополитического мировоззрения это разделение представляется иллюзорным².

В настоящей статье мы намерены показать, что стоический космополитизм имплицитно предполагает идею морального прогресса и выдвигает требование максимального морального развития потенциального гражданина космополиса.

Стоический космополитизм

Идея государства, объединяющего богов и людей, интересовала представителей Ранней, и Средней, и Поздней Стои. Поэтому стоический космополитизм претерпел ряд изменений, что дает право говорить, как минимум, о раннем и позднем стоическом космополитизме (идеи космополиса, развиваемые средними и поздними стоиками от Панетия Родосского до Марка Аврелия). Цицерон так излагает раннестойческую идею о сообществе разумных людей и богов: «Они считают, что мир управляется помыслом богов и представляет собой единый город и государство людей и богов (*communis urbs et civitas hominum et deorum*) и частью этого мира является каждый из нас»³ (ФРС III 333). В сочинении «О законах» он предлагает следующее объяснение причины этой общности:

¹ Хотя Д. Констан прослеживает истоки космополитизма в более ранней традиции – у Гомера, Геродота, софистов, Еврипида (*Konstan D. Cosmopolitan Traditions // A Companion to Greek and Roman Political Thought / Ed. R.K. Balot. Chichester, 2009. P. 473–484*).

² Впрочем, эта оппозиция остается актуальной для космополита, но ее содержание изменяется: теперь под «чужими» понимаются не инородцы, а все те (включая и сограждан), кто так и не смог понять, что подчиняться надо божественным законам, а не законам локального города. Стобей приводит такое высказывание Хрисиппа: «Если кто ведет нечестную политику, тот не понравится богам, а если честную – согражданам» (ФРС III 694). Здесь и далее ФРС обозначает «Фрагменты ранних стоиков», римскими цифрами дается том, арабскими – номер фрагмента.

³ Цицерон утверждает, что *каждый* человек является частью космополиса, но позиция ранних стоиков в этом вопросе была иной, о чем мы скажем далее.

Итак, поскольку нет ничего лучше разума, а разум присущ и человеку, и богу, то именно разум в первую очередь и связывает человека с богом. Но если разум есть общее у бога и человека, то этот общий для них разум является верным разумом. А поскольку [этот верный разум] и есть закон, нужно считать, что мы, люди, связаны с богами еще и законом. Но между кем, далее, существует общность закона, между теми же существует и общность права (*communio juris*). А тех, между кем существует такая общность, тех нужно относить к одному и тому же государству. И если они в действительности подчиняются тем же самым гражданским властям, то тем более подчиняются этому небесному установлению, божественному замыслу и властвующему богу, ибо весь этот мир нужно считать единым общим государством богов и людей (ФРС III 339).

Разум и его принципы выступают, по мнению стоиков, единым основанием, из которого вырастает поле нормативности, довлеющее как над людьми, так и над богами. Важно отметить, что нормативность здесь понимается не только в правовом смысле, но и в моральном⁴, поскольку унифицирующую функцию выполняет не просто разум⁵, но *верный* разум (*ὀρθὸς λόγος, recta ratio*) – важнейшее понятие стоической этики⁶, которое было призвано показать, что существует природный моральный закон, «предписывающий, что нужно делать и запрещающий то, что не нужно» (ФРС III 613). Именно следование этим предписаниям и уклонение от запретов приводит стоического морального агента к конечной цели (*τέλος*) – жизни, согласной с природой⁷.

Закон же этот – верный разум, все пронизающий и тождественный Зевсу, устройтелю распорядка всех вещей. И это то же самое, что добродетель и благое течение жизни счастливого человека, когда все совершается согласно с сопутствующим каждому божеством и направляется по воле распорядителя всего мира (ФРС III 4).

Таким образом, человек располагает единственным способом стать счастливым и вступить в ряды космополитов – это развить собственный разум настолько, что он сольется с божественным и тем самым станет «верным» разумом.

⁴ Как отмечает один из исследователей, «стоики, и в частности Хрисипп, имели убедительные теоретические причины для интеграции космической природы в основы их этической теории» (*Betegh G. Cosmological Ethics in the Timaeus and Early Stoicism // Oxford Studies in Ancient Philosophy / Ed. D. Sedley. Vol. XXIV. Oxford, 2003. P. 274*).

⁵ Напомним, что разум, согласно стоической доктрине, обретается человеком к 14 годам (I 149; III 733) и в целом является чем-то общедоступным для любого человека, ибо развивается естественным образом, чего нельзя сказать о верном разуме.

⁶ Впрочем, Дж. Аннас приводит веские философские и исторические аргументы в пользу того, что обращение к космической природе изначально не было неотъемлемой частью этической теории стоиков (*Annas J. The Morality of Happiness. Oxford, 1993. P. 159–179*).

⁷ Благодаря верному разуму мудрец все делает правильно: «Нравственно-правильные действия, например, таковы: быть разумным, быть здравомыслящим, поступать справедливо, возвышенно радоваться, благодетельствовать, находить уладу, разумно прогуливаться и вообще все, что совершается в соответствии с верным разумом» (ФРС III 501).

Проблема морального прогресса в этике стоиков

Как мы увидели выше, космополитизм стоиков имплицитно содержит в себе идею морального прогресса⁸. Однако, по крайней мере для ранних стоиков, данная идея была довольно проблематичной. Будучи этическими ригористами, они проводили четкую демаркационную линию между мудрецом (σοφός) и недостойным человеком (φαῦλος). Первый делает все надлежащим образом, а второй – «все делает плохо сообразно своему настрою, поскольку переменчив и постоянно раскаивается в содеянном» (ФРС III 561). Переход из одной ипостаси в другую чрезвычайно затруднителен, но, как мы увидим ниже, возможен. Впечатление же о невозможности морального прогресса в этике Ранней Стои возникает благодаря тому, что в пороке (как и в добродетели) ранние стоики не видели степеней. Последнее означает, что насколько бы моральный агент не продвинулся на пути к добродетели, он будет по-прежнему порочен, если он не смог воплотить в себе добродетель в полной мере. Однако это положение не отрицает самой возможности стать добродетельным, как справедливо отмечает Т. Бреннан:

Стоики действительно допускали, что добродетель возможна для людей – это не неосуществимый идеал, а просто очень сложно достижимый идеал – и они описали, на что это может быть похоже – продвигаться к добродетели. Они даже допустили, что некоторые люди действительно добиваются прогресса. Они просто отрицали, что продвижение к добродетели – это то же самое, что становиться более добродетельным или менее порочным⁹.

Таким образом, отказ стоиков различать степени добродетельности приводит к ложному впечатлению о том, что моральный прогресс в рамках их этической теории невозможен.

В то же время следует отметить, что вопрос морального прогресса следует ставить не только относительно возможности перехода из числа порочных людей в число добродетельных, но и относительно возможности качественных изменений в положительную сторону тех людей, которые еще не являются ни порочными, ни добродетельными. Речь идет о детях, у которых разум еще не сформировался¹⁰. Имеются сведения, что ранние стоики в лице Хрисиппа

⁸ Под моральным прогрессом может пониматься как поступательное развитие морали в целом (совершенствование норм, продвижение к моральному идеалу, смягчение нравов, отказ от чрезмерно жестоких наказаний и т.п.) (см. напр.: *Сорокин П.* Существует ли нравственный прогресс человечества? // *Credo New*. 2015. № 4. С. 15–31), так и положительное нравственное развитие отдельной личности (см. напр.: *Schinkel A., de Ruyter D.J.* Individual Moral Development and Moral Progress // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2017. Vol. 20. P. 121–136). В этой статье речь пойдет об индивидуальном моральном прогрессе, но ради лаконичности слово «индивидуальный» будет опускаться.

⁹ *Brennan T.* Stoic Life. P. 36. То же самое пишет Г. Роскам (*Roskam G.* On the Path to Virtue: The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism. Leuven, 2005. P. 15).

¹⁰ Как известно, для стоиков порочность и добродетельность суть состояния разума (см. ФРС I 199, где Цицерон говорит, что «Зенон все добродетели помещал в разуме»), а поскольку разум формируется лишь к 14 годам, то дети не могут быть ни порочными, ни добродетельными.

относились достаточно внимательно к вопросу воспитания детей. Об этом Квинтилиан сообщает следующим образом:

...лучше, пожалуй, мнение тех, кто считает, что учением не следует пренебрегать ни в каком возрасте, – как Хрисипп. По его словам, даже кормилицы, на попечении которых детям нужно находиться до трех лет, должны наилучшими способами формировать детский ум (ФРС III 733).

Этот же доксограф пишет, что, по мнению Хрисиппа, следует обращать внимание не только на добрый нрав кормилиц (это само собой разумеется), но и на их речь, чтобы она была правильной, ибо их манере говорить ребенок пытается подражать (ФРС III 734).

Другим свидетельством того, что стоики верили в возможность морального прогресса, служит их учение о первичной склонности (*οἰκείωσις*) – свойственной любому живому существу склонности принимать свое (нечто полезное) и отвергать чуждое (неполезное). Эта базовая, почти физиологическая функция живого организма постепенно развивается, согласно стоикам, до самых высоких нравственных чувств. Справедливость, например, по Зенону, проистекает из первичной склонности (ФРС I 197). Стоит отметить, что само по себе учение о первичной склонности является проблематичным и требует дополнительного интерпретационного разъяснения¹¹. К тому же у нас нет ясного изложения того, как Зенон, основатель Стои, представлял себе механизм развития разумного существа от этих инстинктивных первичных движений души (и тела) до полноценного обладания добродетелью. Впрочем, благодаря его последователям и интерпретаторам у нас есть примерная картина этого развития. Благодаря первичной склонности разумное существо узнает о собственных задатках, к которым склоняет его собственная природа, и, следуя этим задаткам, оно достигает полного расцвета, заключающегося, в свою очередь, в разумной деятельности надлежащего уровня, что для стоиков было равнозначно добродетели¹². Цицерон так представляет процесс морального развития разумного существа: (1) сначала исполняется первая обязанность – сохранение себя, (2) следующая обязанность – «держаться согласного с природой и отвергать противоположное», (3) далее – «выбор с учетом обязанности» (*cum officio*

¹¹ Один из вариантов предлагает Поленц: «От растения живое существо отличается наличием души, чье первое проявление состоит в восприятии. Однако как только оно воспринимает нечто белое или теплое, у него появляется сознание внутреннего процесса, в результате коего оно воспринимает белое или теплое. Таким образом, с внешним восприятием от рождения связывается внутреннее «со-восприятие», синестезис, сознание собственного Я, и из этого самовосприятия произрастает первое активное душевное движение в направлении предмета, то есть первое стремление. Оно состоит в обращении к своей сущности, воспринимаемой человеком как собственная принадлежность и поэтому им «присваиваемой». В этом заключается *οἰκείωσις*» (Поленц М. Стоя. История духовного движения. СПб., 2015. С. 244–245). Но эта интерпретация не является единственной. Неоднозначность учения об *οἰκείωσις* хорошо показана в: Степанова А.С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. СПб., 2014. С. 268–209.

¹² Природосообразная жизнь не может быть для него не чем иным, как жизнью, сообразной с логосом. Этот же последний в свою очередь равнозначен нравственной жизни (Поленц М. Стоя. История духовного движения. С. 249).

selectio), (4) потом – последовательно [правильный] выбор и, (5) наконец, выбор, неизменно постоянный и согласный с природой, в котором впервые появляется и начинает постигаться «то, что можно назвать благом в собственном смысле» (ФРС III 188). Таким образом, согласно Цицерону, моральное развитие состоит из пяти стадий, и только на последней, пятой стадии развития моральный агент может считаться действительно добродетельным. Сам процесс развития начинается (на первой стадии) вне зависимости от воли морального субъекта, инициация движения к надлежащему происходит автоматически, поскольку заложена самой природой. Именно поэтому стоики говорили, что сама природа ведет нас к добродетели. Однако уже начиная со второй стадии поступательность развития зависит от самого субъекта. Самым проблематичным, насколько можно судить, является переход между четвертой и пятой стадиями, поскольку именно там происходит преобразование в мудреца.

Как было отмечено выше, проблема морального прогресса возникает в то время, когда стоики начинают утверждать, что все пороки равнозначны, и что не существует качественной разницы между порочными людьми, ибо все, кто не обладает добродетелью, являются одинаковым образом порочными¹³. Если порок не имеет внутри себя дифференциации, то моральный прогресс становится невозможным, ибо его идея состоит в том, что человек через собственные усилия становится со временем лучше и лучше. Стоики, не отрицая положительной динамики у порочного человека (недаром они ввели понятие «продвижение» – проколῆ), но сам переход между порочным и добродетельным состояниями есть не поступательное продвижение, а внезапное преобразование (которое, конечно, было подготовлено долгой работой):

...тот, кто стал мудрецом (μεταβαλὼν ὁ σοφός), за кратчайший миг приходит из крайней негодности в состояние добродетельности и внезапно избавляется от всей порочности, даже малой части которой не утрачивал в течение долгого времени (ФРС III 539).

Получается, что моральный прогресс по стоикам состоит из двух не рядоположенных стадий – постепенное и долгое продвижение (προκοπή) к добродетели и мгновенный переход (μεταβολή) из порочного состояния в добродетельное. «Радикальное изменение (μεταβολή) и постепенное изменение (προκοπή) не исключают друг друга, а на самом деле очень хорошо сочетаются друг с другом»¹⁴. Имея теперь перед глазами полную картину, мы можем заключить, что проблема морального прогресса в стоицизме возникает из непонимания, поскольку учитываются только два момента – учение стоиков о проколῆ и их тезис о равнозначности пороков, подразумевающий, что между порочными людьми нет качественных различий и что они прегрешают в равной степени. Если проколῆ не приводит нас к добродетели, значит моральный

¹³ Об этом, по свидетельству Диогена Лаэртия, говорит Хрисипп в сочинении «Этические исследования»: «один обман равен другому, а прегрешение – прегрешению. И как тот, кто находится в ста стадиях от Каноба, и тот, кто в одной стадии, все равно не в Канобе, таким же образом погрешающий больше или погрешающий меньше все равно не дошли до нравственного состояния» (ФРС III 527).

¹⁴ Roskam G. On the Path to Virtue. P. 29.

прогресс в стоической этике невозможен. Но если мы добавим к этому учение о *μεταβολή*, то возможность морального прогресса в стоицизме становится очевидной. В качестве контраргумента можно было бы указать на постепенность, которая свойственна прогрессу, и которая не свойственна *μεταβολή*, а, следовательно, мы по-прежнему не можем говорить о моральном прогрессе, но должны говорить о некотором моральном преобразении. Однако если рассматривать *προκοπή* как долгий подготовительный процесс (пусть и без качественных изменений), предвещающий *μεταβολή*, то мы получим специфическую концепцию морального прогресса, где присутствует и поступательное продвижение¹⁵, и качественные изменения, но где они разнесены по разным стадиям развития морального агента.

Несмотря на то, что выше мы показали, что стоическая система допускает возможность морального прогресса, остается вопрос, не слишком ли высоки требования, и способен ли человек на практике совершить *μεταβολή*, даже если в теории это вполне допустимо? Стоики для решения этого проблемного вопроса разработали, в частности, многочисленные практические предписания¹⁶, в которых подробно описывали различные модели надлежащего поведения (*τὰ καθήκοντα*), которые должны были подготовить морального агента к *μεταβολή*. Подобные руководства могут показаться излишними, поскольку мудрец в них не нуждается, ибо всегда поступает правильно. Для неразумного человека эти руководства тоже мало чем полезны, ведь его внутреннее расположение настолько порочно, что даже внешне правильное поведение на самом деле является прегрешением или ошибкой (*ἀμάρτημα*). Единственной целевой группой данных руководств могут быть только так называемые «продвигающиеся» – те, кто движется от порока к добродетели (будучи при этом, конечно, на всем протяжении этого пути по-прежнему порочными), чье моральное развитие началось, но еще не закончилось. Стоики

... настаивали на том, что для всех возможно продвижение к состоянию мудрости, и именно поэтому они подчеркивали преемственность между надлежащим поведением немудрых и идеально правильным поведением мудрецов. Когда вы становитесь действительно мудрым и добродетельным, то, что внешне является тем же самым видом *kathēkonta*, которое вы уже по привычке выполняли, внезапно трансформируется через ваше новое состояние понимания, зарабатывая себе имя *katorthōmata* или «нравственно-правильных действий»¹⁷. Наряду с этим, Средняя Стоя в лице Панетия Родосского смягчает позицию по этому вопросу, признав образ мудреца некоей «абстракцией», необходимой по методологическим соображениям¹⁸.

¹⁵ Если вернуться к представленной Цицероном пятиступенчатой схеме морального развития, то мы увидим, что продвижение от первой к четвертой стадии налицо, и говорить об инвариантности не приходится.

¹⁶ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 207–209.

¹⁷ Sedley D. Stoicism // The Routledge Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/stoicism/v-1/sections/goodness> (дата обращения: 18.06.2020).

¹⁸ См.: Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 261.

Парентическая часть этики стоиков дополняется аскетической частью – комплексами упражнений, нацеленных на самовоспитание, которые разрабатывались преимущественно поздними стоиками¹⁹. Так, Эпиктет предостерегал своих учеников от сведения стоического учения только к теории. Он уподоблял процесс усвоения теоретических положений учения пищеварению, которое проходит в несколько этапов. Подобно этому сложному процессу, теория не может быть постигнута без упражнения (ἄσκησις)²⁰. Сенека также настаивал на том, что человек, находящийся между пороком и добродетелью, нуждается в руководстве и обучении²¹. Он ведет воображаемый диалог с противником наставлений:

«Уничтожь заблуждения – и в наставленьях не будет надобности». – Неверно! Представь себе, что алчность утихла, представь, что жажда роскоши крепко связана, дерзость обуздана, леность прищиплена; но даже избавившись от пороков, мы должны будем учиться, что и как нам делать²² (*Epist.* 94.23).

Моральный прогресс через упражнения и самовоспитание возможен в стоической философии еще и потому, что стоики понимали мудрость не как знание и теорию, но как особое искусство жизни (τέχνη περὶ τὸν βίον), благодаря которому достигается благое течение жизни.

Что же касается добродетели, то она является и теоретической, и практической. Она включает в себя теорию, ибо путь к добродетели лежит через философию с ее тремя частями – логикой, этикой и физикой. Но добродетель включает в себя и практику, поскольку она есть искусство [разумной] жизни в ее целокупности, – а [жизнь] обнимает собой все реальные действия (ФРС III 202).

Моральный прогресс и стоический космополитизм

Выше мы постарались показать, что одним из главных условий получения гражданства в космополисе является максимальное моральное развитие, которое состоит в поступательном продвижении к добродетели и заканчивается мгновенным переходом из порочного состояния в добродетельное. Если связь этих частей учения не является случайной, то должна обнаруживаться корреляция этих идей в текстах стоиков. Рассмотрим, так ли это. Прежде всего показательно, что учение, посредством которого стоики прописывают механизм морального прогресса, служит также и для обоснования космополитического мировоззрения:

¹⁹ См.: *Sellars J.* Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period // *Bulletin of the Institute of Classical Studies.* 2007. P. 115–140.

²⁰ *Tremblay M.* Digestion and Moral Progress in Epictetus // *Journal of Ancient Philosophy.* 2019. Vol. 13. No. 1. P. 100–119.

²¹ Музоний Руф также настаивает на том, что «к изучению теоретических оснований каждой добродетели необходимо добавлять упражнение [в практическом ее применении] (ἄσκησις), – если, конечно, мы надеемся получить от теоретического наставления какую-то [практическую] пользу» (VI 23) (*Гай Музоний Руф.* Фрагменты / Пер. А.А. Столярова. М., 2016. С. 59).

²² *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 232.

...ойкейосис простирается за пределы его потомства. Он распространяется также и на прочих «ближних», описывая все более широкие круги и охватывая в конечном итоге все человечество, ибо в каждом разумном существе мы узнаем «родственника», с коим нас связывает не только внешнее сходство жизненных условий, но и естественное чувство общности, заложенное глубоко в человеческой природе²³.

Корреляция проблемы морального прогресса и космополитической доктрины Стои выражается также в том факте, что, приняв во внимание ту сложность, с которой приходится сталкиваться человеку, не достигшему верного разума, но который стремится стать гражданином мира, стоики постепенно снизили порог вхождения в космополис. Если раннестойческая идея космополиса, развиваемая Хрисиппом, предполагала, что *потенциальным* гражданином может быть любое разумное существо, но *полноправное* гражданство заслуживают лишь мудрые существа²⁴, то позднестойческие версии космополитизма не были столь строгими. Например, Марк Аврелий, излагая идею общей государственности, причисляет всех людей к единому государству²⁵, объединенному разумом:

Если духовное у нас общее, то и разум, которым мы умны, у нас общий. А раз так, то и тот разум общий, который велит делать что-либо или не делать; а раз так, то и закон общий; раз так, мы граждане; раз так, причастны некоей государственности; раз так, мир есть как бы город»²⁶.

Важно отметить, что римский император-стоик приписывает себя как к Риму, так и к миру в целом, тем самым стараясь гармонизировать частные и общие интересы: «город и отечество мне, Антонину, – Рим, а мне, человеку, – мир; а значит, что этим городам на пользу, то мне только и благо»²⁷ (6, 44).

Хотя требования к гражданину мира в Поздней Стое несколько снизились, требование развития собственного разума к гражданину по-прежнему применяется:

²³ Поленц М. Стоя. История духовного движения. С. 248. См. также Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 220.

²⁴ Следует отметить, что существуют свидетельства, в которых Хрисиппу приписывается учение о космополисе как объединении богов и *всех* людей, а не только мудрых (см., напр.: ФРС III 333). Однако ряд авторов активно выступают против этого, указывая на неаккуратность доксографов. По мнению этих исследователей, когда мы читаем «всех людей», на самом деле имеется в виду «всех *мудрых* людей». Так, с точки зрения Г. Балдри, высокий уровень универсализма, когда мировой полис включает в себя всех людей, был достигнут только поздними стоиками, а у Зенона и Хрисиппа имелись только «семена» этой идеи (*Baldry H.C. Zeno's Ideal State // The Journal of Hellenic Studies. 1959. Vol. 79. P. 13*). Совсем радикальный вариант мы можем найти во фрагменте речи Диона Христорема, где он объявляет истинно счастливым государство, состоящее только из богов. Люди в это государство не могут допускаться, равно как детям не позволено принимать участие в государственном управлении (ФРС III 334).

²⁵ Ср. Музоний Руф цитирует сентенцию, якобы произнесенную Сократом: «Скажи мне, разве весь мир – это не общая родина всех людей» (IX 42) (*Гай Музоний Руф. Фрагменты. С. 70*).

²⁶ *Марк Аврелий Антонин. Размышления / Пер. А.К. Гаврилова. СПб., 1993. С. 17.*

²⁷ Там же. С. 34.

...если кто *понял* (здесь и далее курсив наш. – А.С.) устройство мироздания и *постиг*, что самое великое, самое главное и самое всеобъемлющее среди всего это система, состоящая из людей и бога, а от него семена попали не в отца моего только и в деда, но во все рождающееся и растущее на земле, а как в имеющие главное значение – в существа, обладающие разумом, потому что только они по своей природе причастны к сопребыванию с богом, связанные с ним по разуму, то почему бы тому не назвать себя мирозданиянином?²⁸

Заключение

Нами было показано, что стоическая идея космополиса имплицитно содержит в себе требование морального прогресса, выдвигаемое в отношении потенциального гражданина мира. Поскольку моральный прогресс считается довольно проблемной частью стоического учения (особенно в его ранней версии), возможность достижения космополитического идеала также становится сомнительной. Мы показали, что стоики предприняли ряд попыток, чтобы разрешить эту проблему. Прежде всего они разработали оригинальную концепцию морального прогресса, которая не вступала бы в конфликт с их ригористической этикой, предполагающей равнозначность пороков. Моральный прогресс состоит из двух нерядоположенных стадий: в рамках первой осуществляется поступательное развитие, но не происходит качественного изменения; вторая стадия характеризуется уже качественными изменениями, которые совершаются не постепенно, но столь внезапно, что даже сам моральный агент не всегда понимает, что уже перешел из одной ипостаси в другую. Связь морального прогресса с идеей космополиса подтверждается концепцией «ойкеюсиса», которая используется стоиками для демонстрации как механизма морального развития, так и путей становления космополита. Взаимообусловленность двух этих частей учения также обнаруживается через тот факт, что обе они изменялись в одном направлении – инструментарий морального прогресса усовершенствовался, что давало надежды на увеличение числа космополитов, а требование к гражданам космополиса снижались, что также привело к росту сообщества богов и людей.

Список литературы

- Беседы Эпиктета / Пер. Г.А. Тароняна. М.: Ладомир, 1997. 312 с.
Гай Музоний Руф. Фрагменты / Пер. А.А. Столярова. М.: ИФРАН, 2016. 143 с.
Поленц М. Стоя. История духовного движения. СПб.: Издательский проект «Quadrivium», 2015. 1040 с.
Марк Аврелий Антонин. Размышления / Пер. А.К. Гаврилова. СПб.: Наука, 1993. 247 с.
Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С.А. Ошерова. М.: Наука, 1977. 385 с.
Сорокин П. Существует ли нравственный прогресс человечества? // *Credo New*. 2015. № 4. С. 15–31.

²⁸ Беседы Эпиктета / Пер. Г.А. Тароняна. М., 1997. С. 55.

Степанова А.С. *Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры*. СПб.: Петрополис, 2012. 400 с.

Столяров А.А. *Стоя и стоицизм*. М.: АО «Ками Групп», 1995. 448 с.

ФРС I – Фрагменты ранних стоиков. Т. 1: Зенон и его ученики / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1998. 234 с.

ФРС III – Фрагменты ранних стоиков. Т. 3, ч. 1: Хрисипп из Сол. Этические фрагменты / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2007. 299 с.

Annas J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford UP, 1993. 502 p.

Baldry H.C. *Zeno's Ideal State* // *The Journal of Hellenic Studies*. 1959. Vol. 79. P. 3–15.

Betegh G. *Cosmological Ethics in the Timaeus and Early Stoicism* // *Oxford Studies in Ancient Philosophy* / Ed. D. Sedley. Vol. XXIV. Oxford: Oxford UP, 2003. P. 273–302.

Brennan T. *Stoic Life. Emotions, Duties and Fate*. Oxford: Clarendon Press, 2005. 340 p.

Konstan D. *Cosmopolitan Traditions* // *A Companion to Greek and Roman Political Thought* / Ed. R.K. Balot. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. P. 473–484.

Roskam G. *On the Path to Virtue: The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*. Leuven: Leuven UP, 2005. 507 p.

Sedley D. *Stoicism* // *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/stoicism/v-1/sections/goodness> (дата обращения: 18.06.2020).

Sellars J. *Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period* // *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. 2007. P. 115–140.

Tremblay M. *Digestion and Moral Progress in Epictetus* // *Journal of Ancient Philosophy*. 2019. Vol. 13. No. 1. P. 100–119.

Schinkel A., de Ruyter D.J. *Individual Moral Development and Moral Progress* // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2017. Vol. 20. P. 121–136.

The Problem of Moral Progress and Stoic Cosmopolitanism

Alexander A. Sanzhenakov

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of RAS. 8 Nikolaeva Str., Novosibirsk, 630090, Russia Federation; e-mail: sanzhenakov@gmail.com

The article is devoted to showing the connection between the moral progress and the cosmopolitanism of the Stoic. Since the early Stoics considered the right reason (ὀρθὸς λόγος) as one of the basic conditions for the unification of gods and humankind into a single community (κοσμοπόλις), anyone who intends to join to this community must develop his or her reason to the highest level. It means that the cosmopolitan must be morally perfect, which implies that he or she has successfully completed the process of moral progress. However, the concept of moral progress in Stoicism (especially in the early one) is problematic because the Stoics denied a qualitative difference between vicious people and believed that all bad deeds are equal. The author of the article tries to remove this contradiction by introducing a two-level structure of moral progress, in which the gradation of moral development and qualitative changes in the moral character of the subject are spaced. The cosmopolitanism of the Stoics and their ideas about moral progress are united not only by the concept of «right reason», but also by their doctrine of «oikeiōsis», which implies the development of natural inclinations to the highest principles of morality. Finally, the interdependence of moral progress and the cosmopolitanism is demonstrated by their evolution with the development of the Stoic school. This evolution is expressed in the fact that, on

the one hand, the Stoics perfected the tools for moral development, which paved a clearer path to the cosmopolis, and on the other hand, they reduced the requirements for the citizens of the cosmopolis, which also led to the growth of the community of gods and people.

Keywords: stoic cosmopolitanism, Stoics, Chrysippus, moral progress, exercises, practices, self-improvement, *prokopē*, *metabolē*

References

- Annas, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford UP, 1993. 502 pp.
- Baldry, H.C. "Zeno's Ideal State", *The Journal of Hellenic Studies*, 1959, Vol. 79, pp. 3–15.
- Betegh, G. "Cosmological Ethics in the Timaeus and Early Stoicism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, ed. by D. Sedley, Vol. XXIV. Oxford: Oxford UP, 2003, pp. 273–302.
- Besedy Epikteta* [The Discourses of Epictetus], trans. by G.A. Taronyana. Moscow: Ladomir Publ., 1997. 312 pp. (In Russian)
- Brennan, T. *Stoic Life. Emotions, Duties and Fate*. Oxford: Clarendon Press, 2005. 340 pp.
- Gaius Musonius Rufus. *Fragmenty* [The Fragments], trans. by A.A. Stolyarov. Moscow: IFRAN Publ., 2016. 143 pp. (In Russian)
- Fragmenty rannih stoikov* [Fragments of the Early Stoics], trans. by A.A. Stolyarov. Vol. 1: Zeno and his Followers. Moscow: «Greko-Latinskii Kabinet» Yu.A. Shichalina Publ., 1998, 234 pp. (In Russian)
- Fragmenty rannih stoikov* [Fragments of the Early Stoics], trans. by A.A. Stolyarov. Vol. 3, Part 1: Chrysippus of Soli: Ethical fragments. Moscow: «Greko-Latinskii Kabinet» Yu.A. Shichalina Publ., 2002, 299 pp. (In Russian)
- Konstan, D. "Cosmopolitan Traditions", *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. by R.K. Balot. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 473–484.
- Marcus Aurelius. *Razmyshleniya* [Meditations], trans. by A.K. Gavrilova. St. Petersburg: Nauka Publ., 1993. 247 pp. (In Russian)
- Pohlenz, M. *Stoya. Istoriya dukhovnogo dvizheniya* [The Stoa. A History of the Spiritual Movement]. St. Petersburg: Quadrivium Publ., 2015. 1040 pp. (In Russian)
- Roskam, G. *On the Path to Virtue: The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*. Leuven: Leuven UP, 2005. 507 pp.
- Sedley, D. "Stoicism", *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* [<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/stoicism/v-1/sections/goodness>, accessed on 18.06.2020].
- Sellars, J. "Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 2007, pp. 115–140.
- Seneca. *Nravstvennye pis'ma k Lutsiliyu* [Letters to Lucilius]. Moscow: Nauka Publ., 1977. 385 pp. (In Russian)
- Sorokin, P. "Sushchestvuet li nravstvennyi progress chelovechestva?" [Is there a Moral Progress of Humankind?], *Credo New*, 2015, No. 4, pp. 15–31. (In Russian)
- Stepanova, A.S. *Filosofiya Stoi kak fenomen ellinisticheskoi-rimskoi kul'tury* [Philosophy of the Stoa as Phenomenon of the Hellenistic-Roman Culture]. St. Petersburg: Petropolis Publ., 2012. 400 pp. (In Russian)
- Stolyarov, A.A. *Stoya i stoitsizm* [Stoa and Stoicism]. Moscow: AO «Kami Grup» Publ., 1995. 448 pp. (In Russian)
- Schinkel, A., de Ruyter, D.J. "Individual Moral Development and Moral Progress", *Ethical Theory and Moral Practice*, 2017, Vol. 20, pp. 121–136.
- Tremblay, M. "Digestion and Moral Progress in Epictetus", *Journal of Ancient Philosophy*, 2019, Vol. 13, No. 1, pp. 100–119.