

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

А.В. Серегин

К интерпретации понятия «среднего надлежащего» в ранней стоической этике

Серегин Андрей Владимирович – кандидат филологических наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
ORCID: 0000-0002-8536-5652
e-mail: avis12@yandex.ru

В статье рассматриваются две альтернативные интерпретации понятия «среднего надлежащего» (μέσον καθήκον) в раннестойческой этике. Согласно первой из них, которую автор обозначает как «дихотомическую», «надлежащие» действия являются «средними» или морально нейтральными, только если рассматривать их in abstracto, т.е. безотносительно к добродетельному или порочному состоянию души совершающего их агента, а на практике всегда становятся либо морально правильными, либо морально неправильными как раз в зависимости от этого состояния. Согласно второй интерпретации, которую автор называет «трихотомической», «средние надлежащие» действия представляют собой самостоятельный класс морально нейтральных действий наряду с отличными от них морально правильными и морально неправильными поступками. По мнению автора, дихотомическая интерпретация предпочтительна, так как она лучше соответствует характерному для раннего стоицизма представлению о том, что все моральные агенты делятся на добродетельных мудрецов, совершающих исключительно морально правильные поступки (κατορθώματα), и порочных глупцов, совершающих только морально неправильные прегрешения (ἀμαρτήματα). Тем не менее некоторые стоические фрагменты содержат ряд формулировок, которые, как может показаться, свидетельствуют в пользу трихотомической трактовки. Автор предлагает подробный анализ этих фрагментов, демонстрируя, что на самом деле они не противоречат дихотомической интерпретации – либо потому что при ближайшем рассмотрении эти тексты оказываются вполне совместимы с ней или даже в чем-то подтверждают именно ее, либо потому что они вообще не являются свидетельствами об аутентично стоическом учении.

Ключевые слова: античная этика, добродетель, «среднее надлежащее», порок, стоицизм

Одна из особенностей раннестоической этики состоит в том, что для оценки различных форм активности моральных агентов в ней используются две пары до некоторой степени коррелирующих, но не совпадающих по содержанию понятий: с одной стороны, когда некоторое действие характеризуется как *κατόρθωμα* или *ἀμάρτημα*, речь идет о полноценном «морально правильном» или «морально неправильном поступке», который порождается добродетельным или порочным состоянием души агента¹ и в силу этого сопровождается соответствующей добродетельной или порочной мотивацией²; с другой стороны, некоторое действие может быть описано еще и как «надлежащее» (*καθήκον*) или «ненадлежащее» (*παρὰ τὸ καθήκον*) в том смысле, что для него либо можно, либо нельзя найти удовлетворительное разумное обоснование³ с точки зрения его соответствия природе действующего существа⁴, причем соответствие или несоответствие действия этому натуралистическому критерию само по себе еще никак не характеризует его в собственно моральном отношении⁵, в частности – потому что понятия надлежащего и ненадлежащего применимы не только к разумным агентам, но и к животным и даже растениям⁶. Термин «среднее надлежащее» (*μέσον καθήκον*; *medium officium*), используемый стоиками в этой связи⁷, по-видимому, отражает как раз это представление о моральной нейтральности надлежащих действий как таковых. Только когда надлежащее действие осуществляется исходя из добродетельной мотивации, оно превращается в «совершенное надлежащее» (*τέλειον καθήκον*), или, что то же самое, в *κατόρθωμα*⁸.

Вопрос, однако, состоит в том, как именно следует представлять себе точное соотношение «средних надлежащих» действий с морально правильными и неправильными поступками. С этой точки зрения возможны две базовые интерпретации понятия *μέσον καθήκον*, которые я для краткости буду обозначать соответственно как «дихотомическую» (I) и «трихотомическую» (II).

¹ SVF III, 494; 661. См. также примеч. 13. Сокращенные обозначения текстов соответствуют аббревиатурам, используемым в [Montanari, 2015] и [Oxford Latin Dictionary, 1968].

² Я следую той интерпретации, согласно которой добродетельная мотивация, по мнению стоиков, имеет место только в том случае, когда действие совершается исходя из систематического и когнитивно непогрешимого (ср. SVF III, 453; 510; 543) согласия индивида с универсальной природой вещей, или, что то же самое, с волей Зевса, или естественным законом (SVF III, 4; 282; 314; 335–336; 517; ср. [Tsekourakis, 1974, 33–34, 58, 82; Forschner, 1981, 203, 210, 217–219; Inwood, 1985, 106–109, 156–164, 212–214; Brennan, 2005, 140–141]).

³ SVF I, 230; III, 493–494; 498.

⁴ SVF I, 230; III, 493–494; ср. I, 189; III, 132; 264, 33–34; 491; 497; Hierocl. Fr. p. 52, 23–53, 12 von Arnim.

⁵ Недавнюю критику этого тезиса см. в [Visnjic, 2021, 9–21], где, впрочем, игнорируются основные свидетельства в его пользу (см. SVF I, 231; III, 13; 188; 494; 497–498; 510; 516; 758; 763).

⁶ SVF I, 230; III, 493–494; ср. Hierocl. Fr. p. 53, 2–8 von Arnim; Sen. Ben. I, 2, 5. См. об этом в целом [Lorenz, 2020].

⁷ SVF I, 231; III, 13; 494; 496; 498–499; 522; ср. III, 510; 515; 517; 521.

⁸ SVF III, 13; 494; 498–500; ср. III, 510; 521–522; Cic. Off. I, 8; III, 14.

Дихотомическая интерпретация. Морально правильные поступки, во всяком случае если иметь в виду конкретные типы внешней активности⁹, возникают *исключительно* на основе надлежащих действий за счет добавления к их морально нейтральной материи добродетельной мотивации. Фактически и добродетельный мудрец, и недобродетельный агент могут делать одно и то же (например, возвращать имущество, отданное им на хранение, или заботиться о родителях и т.п.¹⁰), но в то время как надлежащее действие мудреца становится *κατόρθωμα*, аналогичное действие немудреца превращается в *ἄμαρτημα*. Это вытекает из характерной для ранних стоиков дуалистической концепции, согласно которой, во-первых, среднего состояния души между добродетелью и пороком не существует¹¹, но все моральные агенты делятся на добродетельных мудрецов и порочных безумцев¹², а, во-вторых, все действия, вытекающие из добродетельного состояния души, морально правильны, а из порочного – морально неправильны¹³. Соответственно, *κατόρθωματα* оказываются исключительным уделом мудреца¹⁴, но остаются совершенно недоступны для немудрецов¹⁵, которые совершают только *ἄμαρτήματα*¹⁶. Конечно, в число последних входят и ненадлежащие действия, совершение которых мудрецами исключено уже по той причине, что материю их морально правильных поступков всегда составляют именно *καθήκοντα*. Поэтому любое ненадлежащее действие, совершенное моральным агентом, всегда представляет собой *ἄμαρτημα*¹⁷. Тем не менее немудрецы несомненно совершают и надлежащие действия¹⁸. Однако в их случае и эти действия не могут проистекать из добродетельного состояния души, а, стало быть, проистекают из порочного и потому должны быть морально неправильными¹⁹. Понятие же «среднего надлежащего» подразумевает только

⁹ В число *κατόρθωματα* и *ἄμαρτήματα* могут включаться еще и абстрактные типы активности в соответствии с некой добродетелью или неким пороком вообще (быть разумным, поступать несправедливо и т.п.; см. SVF III, 494; 501; 503), а также «благие эмоции» (*εὐλαθείαι*) или морально дурные «страсти» (*πάθη*) (SVF III, 445; 468; 501; 504; ср. 85), которые следует рассматривать как формы внутренней активности агента (ср. [Inwood, 1985, 99–100, 126–131]).

¹⁰ Ср. SVF III, 498; 511–513; 515–516; 518; Sen. Ben. IV, 10, 1–2.

¹¹ SVF I, 566; III, 536. Ср. III, 537. При этом тот, кто обладает одной добродетелью, обладает всеми (SVF I, 199–200; II, 349; III, 275; 280; 295–300; 302–303; 305; 310), и то же самое касается пороков (SVF III, 103; 659; 661).

¹² В число последних входят и «совершенствующиеся», т.е. те, кто стремятся к добродетели. См. SVF I, 216; 227; III, 527; 529–532; 534–536; 539; 657–658; 662; 664–668.

¹³ SVF III, 307, 12; 473, 46–48; 557; 560; 563; 643; 661. Ср. III, 203; 504; 528; 558; 561. Это относится даже к малозначительным или нейтральным с конвенциональной точки зрения действиям (ср. SVF I, 217; III, 103; 106; 203; 207; 211–212; 501; 627; 730).

¹⁴ SVF III, 13. При этом мудрец в принципе не может поступать морально неправильно (SVF III, 556; 558; 583; 643).

¹⁵ SVF III, 520.

¹⁶ SVF I, 216; III, 661.

¹⁷ SVF III, 499; ср. III, 500; 649. Но иногда мудрец может совершать действие, материально идентичное ненадлежащему, поскольку оно становится надлежащим в силу особых обстоятельств (SVF III, 191; 496; 757–759; 763; 766–768; D.L. VII, 121).

¹⁸ SVF III, 498; 510; 512; 516; 522.

¹⁹ Этот тезис разделяется многими исследователями, ср., например, [Rist, 1969, 98–99, 101; Tsekourakis, 1974, 13; Forschner 1981, 199, 201; Roskam, 2005, 206; Brennan, 2005, 189]. Вишник

то, что если рассматривать надлежащие действия безотносительно к добродетели или пороку конкретного агента, то им нельзя приписать никакой моральной ценности – ни позитивной, ни негативной. Однако на практике любое надлежащее действие, совершаемое моральным агентом, всегда становится либо морально правильным, либо морально неправильным (ср. [Rist, 1969, 100–101; Forschner, 1981, 197–198]), а никакого самостоятельного класса «средних» надлежащих действий, отличных как от *κατορθώματα*, так и от *ἀμαρτήματα*, не существует²⁰.

Трихотомическая интерпретация, напротив, допускает, что применительно к моральным агентам «средние» надлежащие действия представляют собой некоторый самостоятельный класс действий, всегда остающихся морально нейтральными. В подобный тезис, по-видимому, можно вкладывать существенно разное содержание. Например, можно предположить, что «средние» надлежащие действия а) либо не становятся *κατορθώματα*, даже если совершаются мудрецом (ср. [Tsekourakis, 1974, 9–11]), б) либо не превращаются в *ἀμαρτήματα*, когда совершаются немудрецом (ср. [Gourinat, 2014, 18–20]), с) либо остаются морально нейтральными и в том, и в другом случае. Вариант а) подразумевает, что немудрец по-прежнему совершает только *ἀμαρτήματα*, в число которых могут входить как надлежащие, так и ненадлежащие действия, но мудрец может совершать как морально правильные, так и некие *отличные от них* надлежащие действия, остающиеся при этом морально нейтральными. Это легче всего представить себе, если допустить, что «средние» действия мудреца хотя бы частично отличаются от *κατορθώματα* по своему материальному содержанию²¹. Вариант б) предполагает, что мудрец совершает только *κατορθώματα*, но немудрец может совершать как «средние» надлежащие действия, которые вполне могут быть целиком материально идентичными морально правильным поступкам мудреца, так и морально неправильные поступки, экстенсивно совпадающие с ненадлежащими действиями. Вариант с), являющийся некой комбинацией а) и б), трудно себе представить даже логически²², но, по-видимому, и в этом случае *κατορθώματα* должны хотя бы отчасти материально отличаться от «средних» надлежащих действий, а *ἀμαρτήματα* – ограничиваться ненадлежащими действиями. Все эти варианты очевидно

упускает это из виду, когда пытается преуменьшить дуалистический характер раннестоической этики на том основании, что «при таком подходе обычный человек вообще не может надеяться совершить надлежащее действие» (“under such a view, a normal person can never hope to perform a *kathêkon*” [Visnjic, 2021, 55]). Разумеется, обычный человек может его совершить, однако оно все равно останется морально дурным. Но это не вписывается в позицию данного исследователя, который склонен трактовать «надлежащее» как моральный долг (ср. примеч. 5).

²⁰ Если только не допустить, что стоики могли относить термин *μέσα καθήκοντα* еще и к надлежащим активностям растений, животных и неразумных детей (ср. [Tsekourakis, 1974, 14–15]), которые вообще не являются моральными агентами (ср. SVF III 372; 477; 512; 537; 658).

²¹ Что они не могут отличаться от них целиком, очевидно из текстов, упомянутых в примеч. 10.

²² Как раз потому, что согласно а) материя «средних» надлежащих действий может совпадать с материей *κατορθώματα* лишь отчасти, а вариант б) вполне совместим с менее проблематичным и потому предпочтительным предположением, что она совпадает с ней целиком.

несовместимы с описанной выше дуалистической концепцией, подчеркивающей принципиальную зависимость морального статуса поступков от состояния души агента, которое может быть *либо* добродетельным, *либо* порочным: непредставимо, как в таком случае *либо* добродетельный мудрец (а), *либо* порочный немудрец (b), *либо* и мудрец, и немудрец (с) могли бы совершать какие-либо действия, которые не становились бы морально правильными или неправильными, но оставались бы морально нейтральными. Кроме того, по видимому необходимое для а) и с) допущение того, что «средние» надлежащие действия должны отчасти отличаться от *κατορθώματα* по своему материальному содержанию, также весьма проблематично: не вполне понятно, в чем именно могло бы состоять это отличие, в каких случаях оно имеет место, в каких нет и почему. Все это, на мой взгляд, говорит о несостоятельности трихотомической интерпретации.

Проблема в том, что некоторые стоические фрагменты на первый взгляд свидетельствуют в ее пользу. Даже сторонники дихотомической трактовки подчас не отрицают этого обстоятельства, объясняя содержащиеся в этих текстах утверждения как искажение аутентично стоической позиции, возникшее в позднейшей традиции (ср. [Rist, 1969, 97; Forschner, 1981, 198, 199, Anm. 94]). На мой взгляд, в этом нет особой необходимости, так как в силу разных причин эти тексты вполне совместимы с дихотомической интерпретацией. Далее я хотел бы обосновать этот тезис применительно к следующим фрагментам, наиболее показательным в данном отношении:

T1. SVF III, 363 (= Phil². Prob. 60–61) (ср. [Forschner, 1981, 198, Anm. 83]).

[Филон доказывает, что мудрец свободен, так как не испытывает ни принуждений, ни помех] **[a]** ...И, конечно, если он терпит принуждение, ясно, что он делает нечто недобровольно. Действия же (*αἰ πράξεις*) у людей – это *либо* [морально] правильные поступки, [вытекающие] из добродетели (*ἢ ἀπ' ἀρετῆς εἰς κατορθώματα*), *либо* прегрешения, [вытекающие] из порока (*ἢ ἀπὸ κακίας ἀμαρτήματα*), *либо* средние и безразличные (*ἢ μέσα καὶ ἀδιάφορα*). **[b]** Так что все без исключения [действия, вытекающие] из добродетели (*τὰ μὲν οὖν ἀπ' ἀρετῆς*), он совершает не подвергшись насилию, но добровольно (ведь для него они заслуживают выбора). **[c]** [Действия же, вытекающие] из порока (*τὰ δ' ἀπὸ κακίας*), как те, которых следует избегать, он не совершает даже во сне. **[d]** И, конечно, неправдоподобно, что он [недобровольно совершает] безразличные [действия] (*οὐδὲ μὴν τὰ ἀδιάφορα εἰκόσ* (scil. ἄκοντα πράττειν)), по отношению к которым мысль находится в равновесии словно на весах, наученная и не поддаваться [им] как имеющим привлекательную силу, и не испытывать [к ним] отвращение как к достойным отвержения...²³

Филон исходит из трихотомического различения морально правильных поступков, проистекающих из добродетели, морально неправильных прегрешений, проистекающих из порока, и «средних» или безразличных действий, которые, видимо, уже никак не определяются добродетельным или порочным состоянием души агента (**[a]**). Похоже также, что, по его мнению, мудрец

²³ Переводы здесь и далее мои. – А.С.

может совершать эти «средние» действия ([d]) наряду с каторθώματα ([b])²⁴. Хотя сам термин καθήκοντα здесь не используется и, стало быть, вовсе не очевидно, что под «средними» действиями имеются в виду именно μέσα καθήκοντα²⁵, содержание этого фрагмента можно признать несовместимым с дихотомической интерпретацией. Однако Филон нигде не упоминает самих стоиков и не приписывает им излагаемые здесь взгляды. Скорее он формулирует собственную позицию, используя для этого стоический терминологический аппарат, но переосмысляя его на свой лад²⁶. Даже если в целом позиция Филона в этом сочинении выдержана в стоическом духе (ср. [Giusta, 1967, II, 368–370]), нет необходимости усматривать в T1 свидетельство об аутентичном стоическом учении как таковом.

T2). SVF III, 519 (= Phil². Leg. I, 93) (ср. [Tsekourakis, 1974, 15]).

[a] Различаются три следующих [понятия]: повеление, запрет, заповедь с увещанием. Запрет имеет место применительно к прегрешениям (περὶ ἀμαρτημάτων) и [обращен] к дурному (πρὸς φαῦλον); повеление – <применительно> к [морально] правильным поступкам (<περὶ> каторθωμάτων); [b] увещание (παράνεισις) же [обращено] к среднему [человеку, т.е.] ни дурному, ни добродетельному (πρὸς τὸν μέσον τὸν μήτε φαῦλον μήτε σπουδαῖον). Ведь он и не грешит (οὔτε γὰρ ἀμαρτάνει), так чтобы запрещать ему какие-то [вещи], и не поступает правильно (οὔτε каторθοῖ) в соответствии с повелением верного разума, но имеет нужду в увещании, которое наставляет воздерживаться от дурных [поступков] (τῶν φαύλων), побуждает же стремиться к порядочным (τῶν ἀστείων). [c] Итак, совершенному (τῷ μὲν οὖν τελείῳ) [человеку, созданному] по образу [Бога] не следует приказывать, запрещать и предлагать увещания, ведь совершенный ни в чем из этого не нуждается; у дурного же (τῷ δὲ φαύλῳ) есть нужда в повелении и запрете; а у несмышленного (τῷ δὲ νηπίῳ) – в увещании и наставлении...

Здесь Филон различает морально правильные поступки ([a]), по-видимому, являющиеся уделом «совершенного» человека ([c]), и морально неправильные прегрешения, совершаемые порочным агентом ([a]), а помимо этого вводит представление о некоем «среднем» агенте, который не совершает ни каторθώματα, ни ἀμαρτήματα ([b]). Это предполагает, что его действия должны оставаться морально нейтральными, однако они вовсе не определены здесь как μέσα καθήκοντα эксплицитно. Само представление о «среднем» агенте явно несовместимо с раннестойическим дуализмом, предполагающим деление всех моральных агентов на добродетельных мудрецов и порочных глупцов²⁷,

²⁴ Гипотетически текст в [d] можно было бы дополнить и иначе: «И, конечно, неправдоподобно, что он [совершает] безразличные [действия]». Но я следую общепринятой интерпретации.

²⁵ Представление о «надлежащем» действии, строго говоря, не должно оставлять агента в состоянии равновесия ([d]), но скорее вызывать у него «влечение» (ὄρμη). Ср. SVF III, 169; 495; [Inwood, 1985, 55, 83–84, 116; Lorenz, 2020, 156–160].

²⁶ Что вообще типично для него (ср. [Roskam, 2005, 205–208]).

²⁷ См. примеч. 12–13. Согласно Цекуракису, под «средним» агентом в данном случае может иметься в виду ребенок (ср. [c]: νηπίῳ), надлежащие действия которого всегда остаются морально индифферентными [Tsekourakis, 1974, 15; также Kidd, 1955, 193; Mitsis, 1994,

но имеет параллели как в иудаистской традиции (см. [Wolfson, 1948, II, 272, 278–279]), так и у академиков²⁸ и перипатетиков²⁹. Поскольку и в этом случае Филон не упоминает самих стоиков и не приписывает им сформулированные здесь взгляды, можно заключить, что и **T2** вовсе не обязательно рассматривать как свидетельство об аутентичном стоическом учении³⁰.

T3. SVF III, 515 (= Clem. Str. VI, 14, 111, 3).

[a] Итак, подобно тому как просто спасти (τὸ μὲν ἀπλῶς σῶζειν) – из числа средних [действий] (τῶν μέσων), а правильно и должным образом (τὸ δ' ὀρθῶς καὶ δεόντως) – [морально] правильный поступок (κατόρθωμα), **[b]** так и всякое действие гностика (γνωστικοῦ) может быть названо [морально] правильным поступком (κατόρθωμα), **[c]** простого верующего (τοῦ δὲ ἀπλῶς πιστοῦ) – средним действием (μέση πράξις), так как оно все еще не осуществлено в соответствии с разумом и не совершено правильно с [должным] вниманием, **[d]** а всякого язычника (παντὸς δὲ... τοῦ ἔθνικοῦ) – напротив, греховным (ἀμαρτητική). **[e]** Ведь Писания преподносят в качестве надлежащего (καθῆκον) не просто хорошие действия (ἀπλῶς τὸ εἶ πράττειν), но совершение [этих] действий для некоторой цели и осуществление [их] <в соответствии> с разумом (τὸ πρὸς τινα σκοπὸν τὰς πράξεις ποιῆσθαι καὶ <κατὰ> λόγον ἐνεργεῖν).

Климент Александрийский предлагает трихотомическое деление действий на морально правильные поступки христианских гностиков (**[b]**), греховные поступки язычников (**[d]**) и «средние» действия простых верующих (**[c]**). Хотя представление о том, что морально правильный поступок отличается от средних действий добродетельной мотивацией (**[a]**, **[e]**), вполне созвучно стоицизму³¹, терминологически Климент, по-видимому, понимает под καθῆκον (**[e]**) то же самое, что и κατόρθωμα (**[a]**). Очевидно, что речь не идет об изложении собственно стоического учения.

T4. SVF III, 501 (= Stob. II, 7, 11e, 1–11 Wachsmuth) (ср. [Tsekourakis, 1974, 14, n. 51]).

[a] Из деятельств, как утверждают [стоики], одни – [морально] правильные поступки (κατορθώματα), другие – прегрешения (ἀμαρτήματα), а третьи – ни те, ни другие (οὐδέτερα). **[b]** [Морально] правильные поступки таковы: быть разумным, быть умеренным, поступать справедливо, радоваться, благодетельствовать, веселиться, разумно гулять (φρονίμως περιπατεῖν), [т.е.] все то, что делается в соответствии с верным разумом. **[c]** Прегрешения – это быть неразумным, быть неумеренным, поступать несправедливо, печалиться,

4833, n. 50]. Но это в любом случае не было бы аргументом против дихотомической интерпретации, которую я отношу исключительно к моральным агентам.

²⁸ Похожее представление о том, что увещание обращено к «среднему» агенту, встречается у Филона из Лариссы (F2, 37–45 Mette; ср. [Giusta, 1964, I, 163]).

²⁹ Ср. явно антистоическое допущение «среднего» состояния души между добродетелью и пороком в Al. Quaest. IV, 3; ср. SVF III, 537.

³⁰ Тут стоит учитывать также противоречие между **T2[c]** и SVF III, 520, о котором см. [Mitsis, 1994, 4833–4834; Bees, 2011, 89–90].

³¹ Ср. SVF III, 511 и примеч. 8.

бояться, красть и вообще все, что делается вопреки верному разуму. [d] Поступки, которые не являются ни [морально] правильными, ни прегрешениями (οὔτε δὲ κаторθώματα οὔτε ἀμαρτήματα), таковы: говорить, спрашивать (ἑρωτᾶν), отвечать (ἀποκρίνεσθαι), гулять (περιπατεῖν), уезжать за границу и подобные им.

Этот фрагмент постулирует трихотомическое деление различных типов человеческой активности на морально правильные, морально неправильные и морально нейтральные. Хотя морально нейтральные действия ([a], [d]) вовсе не обозначены здесь как надлежащие, в SVF III, 496 примерно те же типы деятельности, а именно – «спрашивать, отвечать, гулять» (τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν), приводятся в качестве примера действий, которые являются надлежащими «не всегда» (οὐκ ἀεὶ [καθήκοντα]). Но именно это означает, что они могут как становиться, так и *не становиться* надлежащими в зависимости от обстоятельств, а стало быть, οὐδέτερα в T4 не могут квалифицироваться именно и исключительно как μέσα καθήκοντα. Кроме того, если «гуляние» (περιπατεῖν) описывается здесь как морально нейтральное действие ([d]), то «разумное гуляние» (φρονίμως περιπατεῖν), т.е. материально идентичное действие, совершаемое исходя из добродетели «разумности» (φρόνησις)³², отнесено уже к морально правильным поступкам ([b]). Схожим образом, хотя согласно [d] такое действие, как «спрашивать» (ἑρωτᾶν), морально нейтрально, SVF III, 106 преподносит «неразумное вопрошание» (ἄφρων ἐρώτησις) в качестве примера одного из подлинных, т.е. моральных зол (κακά). Это подразумевает, что перечисленные в [d] нейтральные действия все же становятся либо κаторθώματα, либо ἀμαρτήματα в зависимости от добродетельного или порочного состояния души совершающего их агента³³, а это уже соответствует логике как раз дихотомической интерпретации.

T5). SVF III, 498 (= Cic. Fin. III, 58–59).

[a] Но хотя мы говорим, что единственным благом (solum bonum) является то, что нравственно достойно (honestum), все же логично исполнять надлежащее (officio), несмотря на то, что это надлежащее мы не полагаем ни в числе благ, ни в числе зол (id officium nec in bonis ponamus, nec in malis)... [Следует определение надлежащего как того, чему можно дать удовлетворительное разумное обоснование. – А.С.] [b] Отсюда понятно, что надлежащее есть нечто среднее, что не полагается ни в числе благ, ни в числе противоположных [им зол] (officium medium quiddam esse, quod neque in bonis ponatur, neque in contrariis). [c] И поскольку в тех вещах, которые не относятся ни к числу добродетелей, ни к числу пороков (in iis rebus, quae neque in virtutibus sunt neque in vitiis), все же есть нечто, что может оказаться на пользу, отвергать этого не следует. [d] Но есть также и некоторое действие этого рода, а именно такое, что разум требует сделать и совершить нечто из этих [вещей], а то, что сделано по [требованию] разума, мы называем надлежащим (officium).

³² Это одна из четырех кардинальных добродетелей (SVF III, 70; 95; 262; 264–266), согласно некоторым фрагментам лежащая в основе всех остальных (SVF I, 200–201; III, 255). Ср. SVF III, 516.

³³ Вопреки Гурина [Gourinat, 2014, 30–31]. Ср. [Rist, 1969, 99–101].

[e] Следовательно, надлежащее принадлежит к тому роду, который не причисляется ни к благам, ни к противоположным [им видам зла] (*est igitur officium eius generis, quod nec in bonis putatur nec in contrariis*). 59. [f] Однако, очевидно также и то, что мудрец делает нечто по отношению к этим средним вещам (*in istis rebus mediis aliquid agere sapientem*). Следовательно, когда он [это] делает, то выносит суждение о том, что это – надлежащее (*officium*). Поскольку он никогда не ошибается в суждениях, это и будет надлежащим по отношению к средним вещам (*erit in mediis rebus officium*). [g] Это получается также и на основании такого умозаключения: поскольку мы ведь видим, что есть нечто, что мы называем [морально] правильным поступком (*recte factum*), а это есть совершенное надлежащее (*perfectum officium*), то будет также и несовершенное [надлежащее] (*inchoatum*), например, если «справедливо вернуть отданное на хранение» относится к числу [морально] правильных поступков (*in recte factis sit*), то «вернуть отданное на хранение» полагается в числе надлежащих [действий] (*in officiis*); ведь оно становится правильным поступком (*recte factum*), если добавить это [слово] «справедливо» (*iuste*), само же по себе и как таковое это возвращение полагается в числе надлежащих [действий] (*in officio*). [h] И поскольку несомненно, что в тех [вещах], которые мы называем средними (*media*), что-то следует принимать, а что-то отвергать, все, что делается или говорится таким образом, охватывается надлежащим (*officio*). [i] Отсюда понятно, что, поскольку все от природы любят самих себя, как немудрый, так и мудрый будут принимать те [вещи], которые соответствуют природе и отвергать противоположные. Таким образом, существует некое надлежащее, общее для мудрого и немудрого (*commune officium sapientis et insipientis*); [j] из этого следует, что [надлежащее] имеет место по отношению к тем [вещам], которые мы называем средними (*media*).

Этот фрагмент взят из изложения стоического учения в третьей книге «*De Finibus*» Цицерона. Формулировки типа «это надлежащее мы не полагаем ни в числе благ, ни в числе зол» ([a]) или «надлежащее есть нечто среднее, что не полагается ни в числе благ, ни в числе противоположных [им зол]» ([b]) иногда воспринимаются как свидетельства в пользу трихотомической интерпретации, как если бы этим подразумевалось существование самостоятельного класса средних действий, отличных от морально правильных и неправильных поступков (ср. [Rist, 1969, 97; Forschner, 1981, 198, Anm. 83]). Но в этом нет никакой необходимости. Дихотомический подход не отрицает, что стоики проводили трихотомическое различие между такими *понятиями*, как *κατ' ἄρτημα*, *μέσον κατ' ἄρτημα* и *ἀμαρτήματα*. Он лишь настаивает на том, что на практике любое *μέσον κατ' ἄρτημα*, совершаемое моральным агентом, всегда становится либо *κατ' ἄρτημα*, либо *ἀμαρτήματα* в зависимости от добродетельного или порочного состояния его души. Если же рассматривать среднее надлежащее безотносительно к этому обстоятельству, то само по себе оно не имеет никакой моральной ценности, ни позитивной, ни негативной. Именно это может иметься в виду и в указанных формулировках, которые в таком случае вполне совместимы с дихотомической интерпретацией.

Кроме того, утверждение, согласно которому и мудрец совершает некоторые действия по отношению к так называемым «средним» или «безразличным»

вещам (μέσα; ἀδιάφορα)³⁴, тем самым признавая эти действия надлежащими (**[f]**), также подчас понималось в духе трихотомической трактовки, как если бы оно означало, что они признаются мудрецом *только* надлежащими и, стало быть, в любом случае остаются морально нейтральными, а *наряду* с ними он может совершать еще и некие специфические морально правильные поступки, доступные уже исключительно для него одного (ср. [Tsekourakis, 1974, 10]). Но и в этом нет никакой необходимости. Разумеется, Цицерон утверждает, что материей надлежащих действий, общей как для мудреца, так и для немудреца (**[i]**), являются именно «средние» или «безразличные» вещи (**[h]**, **[j]**)³⁵, а один из базовых принципов, лежащих в основе надлежащей активности по отношению к ним, состоит в том, что любому агенту следует выбирать из их числа «предпочитаемое», способствующее сохранению его природы, и избегать «отвергаемого», которое противоречит ей (**[h]**, **[i]**)³⁶. И, конечно, Цицерон хочет подчеркнуть, что, если уж мудрец со свойственной ему когнитивной непогрешимостью³⁷ идентифицировал некоторое действие такого рода в качестве надлежащего, оно и в самом деле является таковым (**[f]**). Все это, однако, отнюдь не исключает того, что, когда подобное действие совершается *именно* мудрецом, оно неизбежно проистекает из добродетельной мотивации и потому превращается в «совершенное» надлежащее, которое и есть κατόρθωμα. На самом деле как раз это демонстрируется в **[g]** на примере такого действия, как возвращение отданного на хранение имущества (ср. [Giusta, 1967, II, 220, 222]). А такие утверждения уже вполне соответствуют логике дихотомической интерпретации³⁸.

T6. SVF I, 231 (= Cic. Ac. I, 37).

[a] И подобно тому, как в эти [понятия]³⁹ он [т.е. Зенон Китийский. – А.С.] внес изменения не столько по существу, сколько на словах, так и между

³⁴ То есть разновидностям конвенционального неморального блага и зла (здоровье и болезнь, богатство и бедность и т.п.), которые не признавались стоиками подлинным благом и злом, влияющим на счастье и несчастье (SVF I, 185; 190; 359; III, 33; 35; 70; 129; 181; 39 Diog.), но трактовались как «предпочитаемое» (προηγμένα) или «отвергаемое» (ἀποπροηγμένα) безразличное (SVF I, 192–194; III, 62; 117; 122; 125; 127–129; 133–137; 139; 145; 181; 192) и регулярно описывались такими терминами, как «согласное с природой» (τὰ κατὰ φύσιν) и «противоречащее природе» (τὰ παρὰ φύσιν) (SVF I, 239; III, 124; 135; 140–143; 155; 188; 191; 195; 499; 759; 763; 766).

³⁵ Ср. SVF III, 123; 186; 491; 497; 499; 759; 763.

³⁶ Ср. SVF III, 181–182; 196; 496–499; 514; 758–759; 763; 19–21 Arch.

³⁷ SVF I, 53–54; 66; II, 90; 95; III, 112; 213; 542; 548–550; 566.

³⁸ На мой взгляд, аргумент в пользу трихотомического подхода можно было бы дедуцировать скорее из **T5[c]–[e]**, где «среднее надлежащее», похоже, отнесено к *тому же роду* «безразличного», что и конвенциональные разновидности неморальных благ и зол (ср. примеч. 34). Поскольку стоики не допускают, что «безразличное» может стать благом или злом, но считают его всегда материально отличным от них, ту же логику можно было бы отнести и к среднему надлежащему как разновидности «безразличного». Этот аргумент на самом деле не является неуязвимым даже с чисто теоретической точки зрения, но применительно к **T5** достаточно заметить, что предполагать его в качестве импликации этого текста невозможно, потому что в **[g]** эксплицитно утверждается, что среднее надлежащее действие *становится* моральным благом.

³⁹ То есть в понятия блага и зла, от которых он дифференцировал «предпочитаемое» и «отвергаемое» безразличное.

правильным поступком (*recte factum*) и прегрешением (*peccatum*) он поместил в качестве чего-то среднего (*media*) надлежащее (*officium*) и то, что противоречит надлежащему (*contra officium*), полагая только правильные поступки в числе [морально] благих действий (*recte facta sola in bonis actionibus ponens*), а неправильные, то есть прегрешения, в числе [морально] дурных (*prave, id est peccata, in malis*); **[b]** надлежащие же [действия], как выполненные, так и неисполненные (*officia autem [et] servata praetermissaque*), считал средними (*media*).

В этом цицероновском тексте самым общим образом формулируется различие между морально правильными поступками, морально неправильными прегрешениями и «средними» действиями, которые не являются ни хорошими, ни дурными в моральном отношении. Безусловно, это различие *можно* истолковать в соответствии с трихотомической интерпретацией, как если бы «средние» действия представляли собой некий самостоятельный тип поступков, всегда остающихся морально нейтральными (ср. [Rist, 1969, 97; Gourinat, 2014, 18–20]). Однако, как и в случае с **T5[a]–[b]**, я не вижу, что именно в данном фрагменте делает такую интерпретацию *необходимой* и почему его нельзя признать совместимым также и с дихотомической трактовкой, которая вполне допускает трихотомическое различие между морально правильными, морально неправильными и морально нейтральными действиями на уровне *понятий*. Тем более что это лучше согласуется как с общим дуалистическим контекстом раннестоической этики, так и с позицией самого Цицерона в **T5[g]**.

Особенностью **T6** является то, что Цицерон квалифицирует здесь в качестве «средних» не только надлежащие, но и *ненадлежащие* действия (**[a]**: *contra officium*; **[b]**: [*officia*] *praetermissa*). Поскольку другие свидетельства показывают, что ненадлежащее действие, если оно совершается моральным агентом, всегда представляет собой ἀμάρτημα⁴⁰, в этом можно усмотреть ошибку со стороны самого Цицерона (ср. [Rist, 1969, 97]). С другой стороны, на мой взгляд, ненадлежащее действие не может быть морально неправильным просто в силу собственного материального содержания, т.е., в частности, уже потому, что оно противоречит природе действующего существа. Скорее дело в том, что добродетельный мудрец выбирает в качестве материи своих поступков исключительно καθήκοντα, а стало быть, ненадлежащие действия всегда совершаются агентами с порочной душой и потому становятся ἀμαρτήματα. Однако, если рассматривать их безотносительно к фактически сопровождающей их порочной мотивации, их действительно следовало бы описать как морально нейтральные. Кроме того, не исключено, что ненадлежащие формы активности могут быть присущи не только моральным агентам, но и животным или даже растениям (см. [Lorenz, 2020, 140–146]). В таком случае они, разумеется, остаются морально индифферентными. Таким образом, указанные формулировки Цицерона в **T6** могут иметь определенный смысл и не обязательно являются ошибочными.

Если подытожить, среди важнейших фрагментов, которые можно привести в пользу трихотомической интерпретации, **T1–3** нет необходимости

⁴⁰ Ср. примеч. 17.

рассматривать в качестве свидетельств об аутентичном стоическом учении, так как они отражают скорее взгляды Филона и Климента, пусть и выраженные с использованием стоической терминологии, а Т4–6, где действительно излагается стоическая точка зрения, либо вполне совместимы с дихотомической трактовкой, либо даже содержат конкретные высказывания, подтверждающие именно ее. Поскольку основные текстуальные аргументы против дихотомического подхода тем самым устранены, а при этом он гораздо лучше согласуется с дуалистическим характером раннестойической этики, его, на мой взгляд, следует признать безусловно предпочтительным.

Some Remarks on How to Interpret the Concept of “Intermediate Appropriate” Action in Early Stoic Ethics

Andrei V. Seregin

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-8536-5652

e-mail: avis12@yandex.ru

This paper examines two alternative ways to interpret the early Stoic concept of “intermediate appropriate” action (μέσον καθήκον). According to the first interpretation, which the author calls “dichotomous”, appropriate actions can be “intermediate” or morally neutral only when viewed *in abstracto*, i.e. without reference to the virtuous or vicious disposition of those who commit them, whereas in practice they always become either morally right or morally wrong depending on this disposition. According to the second interpretation, which the author calls “trichotomous”, “intermediate appropriate” actions constitute a separate class of morally neutral actions along with morally right and morally wrong ones. The author believes that the dichotomous interpretation is preferable. On the whole, it fits much better with the early Stoic view that all moral agents are divided into virtuous sages who only perform morally right actions (κατορθώματα) and vicious fools who only commit morally wrong transgressions (ἀμαρτήματα). Nevertheless, some Stoic fragments contain statements that might seem to support the trichotomous reading. The author offers a detailed analysis of these fragments, demonstrating that they do not in fact contradict the dichotomous interpretation – either because on closer examination these texts prove to be quite compatible with it and even to some extent confirm it or because they do not provide evidence for authentically Stoic teaching at all.

Keywords: ancient ethics, “kathekon”, “intermediate appropriate” actions, Stoicism, vice, virtue

References

- Bees, R. *Zenons Politeia*. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- Brennan, T. *The Stoic Life. Emotions, Duty, and Fate*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Forschner, M. *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett – Cotta, 1981.
- Giusta, M. *I dossografi di etica*. Vol. I-II. Torino: G. Giappichelli editore, 1964–1967.
- Gourinat, J.-B. “Comment se détermine le *kathekon*?”, *Philosophie antique*, 2014, No. 14, pp. 13–39.

- Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Kidd, I.G. "The Relation of Stoic Intermediates to the Summum Bonum, with Reference to Change in the Stoa", *The Classical Quarterly*, 1955, No. 5, pp. 181-194.
- Lorenz, M. *Von Pflanzen und Pflichten. Zum naturalistischen Ursprung des stoischen kathēkon*. Basel: Schwabe, 2020.
- Mitsis, P. "Natural Law and Natural Rights in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, hrsg. von W. Haase. Bd. II, 36, 7. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1994, pp. 4812-4850.
- Montanari, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden, Boston: Brill, 2015.
- Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Rist, J.M. *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1969.
- Roskam, G. *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism*. Leuven: Leuven UP, 2005.
- Tsekourakis, D. *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1974.
- Visnjic, J. *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*. Leiden; Boston: Brill, 2021.
- Wolfson, H.A. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. I-II. Cambridge (Mass.): Harvard UP, 1948.