

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

*На правах рукописи*

Гришин Алексей Юльевич

**ВЗАИМОСВЯЗЬ ФИЗИКИ, ЛОГИКИ И ЭТИКИ  
В УЧЕНИИ РАННЕЙ СТОИ**

Специальность – 09.00.03 – история философии

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук  
А.А. Столяров

Москва, 2018

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	4
<b>ГЛАВА 1. ПРИНЦИП УПОДОБЛЕНИЯ ЧАСТЕЙ ЦЕЛОМУ. АНТАГОНИЗМ ЧАСТИ И ЦЕЛОГО.....</b>	
1.1. Макрокосм и микрокосм: пневма как причина существования мира в целом и отдельных тел с их свойствами.....	37
1.2. Онтологическое и терминологическое многообразие «природы».....	44
1.3. Мир как система. Градация уровня сложности организации тел	53
1.4. Вынесение проблемы антагонизма за пределы этической сферы.....	58
Выводы к главе 1.....	62
<b>ГЛАВА 2. ПАРАЛЛЕЛИЗМ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ: НАРАСТАНИЕ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ В СТОИЧЕСКОМ МИРЕ И СОЗНАНИИ.....</b>	
2.1. Неразрывность природы и разума, бытия и сознания, поступка и его осмысления.....	64
2.2. Стоические «категории» как уподобление процесса постижения мира логике его формирования и развития.....	73
2.3. Категориальный анализ как вскрытие свойств тел в их взаимодействии.....	79
2.4. От «естественного» к «надлежащему» как от абстрактного к конкретному в свете категорий.....	84

2.5. Ойкейосис: параллельный процесс восхождения от физики и логики к этике.....	92
2.6. «Единение разобщенного» за счет раскрытия внутренних свойств.....	106
Выводы к главе 2.....	111
<b>ГЛАВА 3. СИСТЕМНАЯ НЕПОЛНОТА СОБЛЮДАЕМОСТИ НОРМЫ, МЫСЛИМОЙ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ДЛЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ ЦЕЛОГО.....</b>	<b>113</b>
3.1. Естественные движения элементов: их фундаментальное значение для космологии в сочетании с возможностью их нереализуемости.....	113
3.2. «Надлежащее по обстоятельствам» как системный фактор недостижимости нормы.....	117
3.3. Реабилитация стоического мудреца: высокий уровень социализации и гражданской ответственности.....	132
3.4. Жесткий детерминизм и «окно возможностей»: комплексная причинность на стыке причинных рядов как предпосылка для развития и проявления частной воли.....	140
Выводы к главе 3.....	149
Заключение.....	152
Список сокращений и условных обозначений.....	159
Список литературы.....	160

## ВВЕДЕНИЕ

Структурная целостность и когерентность частей стоической философской системы проистекают из сознательной интенции стоиков отразить в своем учении единство космоса, в основе которого они усматривали принцип разумности, универсальным образом проявляющий себя на всех уровнях организации мироздания и во всех доступных человеку областях. В рамках этой концепции физика, логика и этика указывают на разграничение сфер проявления всеобщего логоса. Человеческий разум как часть мирового разума способен осмысливать физические процессы, производя соответствующие космическим событиям логические операции, в которых выведение заключений из посылок коррелирует с причинно-следственным взаимодействием физического мира<sup>1</sup>. Этими же законами управляется и внутренне согласованная и последовательная жизнь мудреца, задающая предел человеческого развития, описываемый в этическом разделе. Ключевым для постулирования как единства учения, так и согласованности и последовательности человеческой жизни было понятие *ὁμολογία*, которое можно истолковать как «общность принципов» или, точнее, «основанность на едином принципе»<sup>2</sup>. Именно такое

---

<sup>1</sup> Как сообщается у Диогена Лаэртия [VII 83], «все предметы определяются именно через логическое рассмотрение, даже если они принадлежат к области физики или этики, не говоря уже о логике» (пер. М.Л. Гаспарова). Примечательно также, что чуть ниже проявление логоса в мире уподобляется воздействию законов на дела (*ὅπως διέταξαν οἱ νόμοι ἐπὶ τοῖς ἔργοις*).

<sup>2</sup> Наиболее ценным источником, демонстрирующим применимость понятия *ὁμολογία* не только к согласованности человеческой жизни, но и к единству всего учения в целом, служат трактаты Плутарха «О стоических противоречиях» и «Об общих понятиях у стоиков», поскольку избранная автором тактика сводится к выявлению внутренних противоречий стоического учения или несоответствия его положений здравому смыслу вопреки всячески декларируемой стоиками целостности и рациональности своего учения, ссылки на которую приводятся Плутархом при каждом удобном случае. Указывая на противоречия, Плутарх ставит под сомнение состоятельность стоического учения (*τὴν τῶν δογμάτων ὁμολογίαν* и *ἐν τοῖς δόγμασι τὴν ὁμολογίαν* [De st. rep. 1033a и De com. not. 1062e] или даже «хваленую состоятельность» (*ὑμνουμένη ὁμολογία* – De com. not. 1066a). Разумеется, и многие другие доксографы, такие как Диоген Лаэртий [VII 400], Секст Эмпирик [A. M. VII 19], Цицерон [De

понимание интегрированности человеческой жизни в целостность мироздания дало повод Христенсену представить стоического мудреца «охваченным поиском единства»<sup>3</sup>.

На единство стоического учения во всех его частях указывают и другие современные исследователи. Не вдаваясь на данном этапе в их разногласия относительно характера этого единства, можно привести здесь несколько общих оценок. Так, Лонг отмечает когерентность стоической системы<sup>4</sup>, характеризуя ее как «нечто органичное, куда каждый из выделенных разделов вносит свой неотъемлемый и необходимый вклад»<sup>5</sup>. Кидд указывает на внутреннюю состоятельность стоической философии<sup>6</sup>, Джулия Аннас неоднократно говорит о ее холизме<sup>7</sup>, а Катерина Иеродиакону констатирует невозможность существования одной части учения без другой и наличие у частей общих характеристик<sup>8</sup>. Христенсен же не только постоянно подчеркивает когерентность и состоятельность стоической философской системы<sup>9</sup>, но и основывает на ней свой метод «системно-реконструктивной интерпретации»<sup>10</sup>.

Поскольку попытка целостной репрезентации стоической философской системы, дошедшей до нас во фрагментарном состоянии и в значительной степени в искаженном доксографами виде, заведомо включает в себя элемент

---

fin. III 74, IV 53, V 83], Сенека [Ep. 35 5] неоднократно указывали на единство стоической философии.

<sup>3</sup> Christensen 1962, p. 11.

<sup>4</sup> Long 1971, p. 90.

<sup>5</sup> Long 1974, p. 196. Также далее: p. 197: «Поскольку природа в целом пронизана разумом, стоицизм требует объединения всех сторон философии».

<sup>6</sup> Kidd 1955, p. 187.

<sup>7</sup> Annas 2007, pp. 73 и 83 и Annas 1998, p. 67.

<sup>8</sup> Ierodiakonou 1993, p. 66.

<sup>9</sup> Christensen 1962, pp. 9 – 10, 61, 79 – 81.

<sup>10</sup> Christensen 1962, p. 74. В дальнейшем еще пойдет речь об этом методе, исходные установки которого разделяет и принимает автор настоящей работы.

реконструкции<sup>11</sup>, такую реконструкцию представляется целесообразным проводить именно по линиям фактической зависимости между разделами учения. Успешность такого рода реконструкции могла бы проявляться в разрешении на ее основе многочисленных противоречий и несостыковок, до сих пор усматриваемых в стоической философии. Такое направление работы вполне соответствует духу многочисленных современных исследований, выстраивающих основания этических понятий на стоических концепциях физических явлений и логических процессов. Однако в данном исследовании взаимосвязь разделов будет прослеживаться не спорадически, как это обычно бывает в исследованиях, посвященных частным вопросам, а системно<sup>12</sup>.

Структурная взаимозависимость разделов учения представляет природу как онтологический источник всякой аксиологии, а логике отводит ожидаемое для нее место механизма соотнесения субъекта с этой открывающейся для него в новом ракурсе природой. Взаимодействие физики и логики собственно и порождает этику, что хорошо просматривается в учении о «первичной склонности» (οἰκεῖωσις) и о стоических категориях. Этическая сфера как

---

<sup>11</sup> По образному выражению Риста [Rist 1969, p. 1], состояние источников ставит исследователя перед необходимостью «вдохнуть жизнь в иссохшие кости». Столяров неоднократно прибегает в своей монографии к понятию реконструкции [Столяров 1995, с. 46, 155, 161, 341, 366], указывая при этом: «Доксографические сложности, как отмечал уже Целлер, делают неизбежной реконструкцию учений Ранней и Средней Стои» [Там же, с. 29].

<sup>12</sup> Здесь вновь уместно упомянуть метод Христенсена, который был использован автором в качестве одного из принципов своей методологии: «Целостную реконструкцию системы следует воспринимать как рабочую гипотезу, которая полезна в том случае, если она дает понимание значительного числа мест у древних авторов, стремящихся описать или опровергнуть стоическое учение» [Christensen 1962, p. 10]; «Я полагаю, что общая интерпретация относимых к стоицизму текстов должна быть представлена в виде системы, в которую следует стараться вписать все известные нам детали стоического учения, воссоздавая внутренне когерентный корпус философской мысли» [Christensen 1962, p. 79]. Этому созвучна оценка Теда Бреннана, согласно которой задача исследователя стоицизма состоит в том, чтобы «собрать воедино очищенные от полемического контекста высказывания и состыковать их сообразно указаниям различных источников, чтобы реконструировать ту систему, которую мы могли бы обнаружить в сочинениях Хрисиппа, дойди они до нас» [Brennan 2005, p. 20].

таковая вырастает из физической, поскольку в этическом разделе рассматриваются также и вопросы, имеющие отношение прежде всего к физической, телесной стороне существования субъекта, такие как самосохранение, здоровье, питание, продолжение рода и т. д. Будучи изначально охарактеризованными как «первичные по природе» (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*), эти действия включаются в сферу этики, поскольку являются постоянным объектом разумного отбора стремящегося к добродетели человека. То, что в начале развития человеческого индивидуума было проявлением нормы его физического существования, становится этической нормой при правильной оценке субъектом значимости этого состояния в общей системе ценностей<sup>13</sup>. Если все низшие организмы, то есть животные и растения, в лучшем для них случае остаются на уровне собственной нормы, достигая своих частных целей, то человек может охватить всю полноту бытия, постигнув логическим путем цели мирового разума и приняв его волю, на что, собственно, и направлена этика.

Вопрос о соотношении частей стоической философии рассматривался и обсуждался еще с древних времен, прежде всего в двух аспектах – в структурном и пропедевтическом. Именно с пропедевтических позиций ведется значительная часть античного дискурса о последовательности частей, хотя рассматриваемые ниже наглядные модели, уподобляющие соотношение разделов философии устройству яйца, сада и животного, имеют отношение прежде всего к структурной взаимосвязи. Под структурной взаимосвязью понимается когерентность устройства трех разделов, использование в них сходных моделей мышления и логических ходов, а также гомологичность терминологии, которая позволяет давать определения понятиям одного раздела в терминах другого и создает предпосылки для формирования параллельных

---

<sup>13</sup> Это ясно понимал уже Поленц: «Есть и пить, поэтому, и для мудрого есть одна из нравственных задач. Более того, он будет исполнять ее в духе истины с сознанием того, что тем самым он создает бытийные условия для действительности логоса» [Поленц 2015, с. 279].

терминологических рядов, описывающих развивающиеся сходным образом процессы, происходящие на физическом, логическом и этическом уровнях.

Структурная взаимосвязь разделов отмечалась самими основоположниками учения наряду с пропедевтической, что нередко преподносилось оппонентами как внутреннее противоречие стоической философии. Таково сообщение Плутарха (*De St. Rep.* 1035 a—d), в котором он противопоставляет высказывание Хрисиппа о последовательности преподавания философии юношам целому ряду цитат из различных его же сочинений, где говорится о том, что «нет лучшего начала или точки отсчета для учения о добре и зле, чем в физическом учении»<sup>14</sup>. На выведение этики из физики указывают и определения ключевых этических понятий, данные в физических терминах<sup>15</sup>.

Впрочем, и логика упоминается как источник этики наряду с физикой. Сопоставление приведенного здесь фрагмента из Плутарха с аналогичными по содержанию пассажами дает основание предположить, что как под «Зевсом», так и под «управлением» скрывается именно разум (λόγος). Так, Плутарх в другом месте (*De St. Rep.* 1050 b = SVF II 937) использует формулировку Хрисиппа «согласно всеобщей природе и ее разуму» (κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ τῆς ἐκείνης λόγον) и далее разъясняет, что всеобщая природа и ее разум с точки зрения стоиков и есть судьба, промысел и Зевс. Диоген Лаэртий (D. L. VII 40), в свою очередь, передавая стоическую аллегорическую философию, пишет об этике как о городе «разумно управляемом», что позволяет расценивать управление

---

<sup>14</sup> Приводимые в указанном месте Плутархом цитаты из Хрисиппа варьируются следующим образом: «не найти другого начала для справедливости или другого ее источника, кроме исходящего от Зевса и всеобщей природы»; «нет более естественного подхода к учению о добре и зле, или о добродетелях и счастье, чем на основе всеобщей природы и управления вселенной». Этим высказываниям противопоставляется рекомендация Хрисиппа, согласно которой юноши сперва должны освоить логику, затем этику и только потом физику, поскольку та содержит в себе высшее учение о богах.

<sup>15</sup> Например, определения цели человеческой жизни как жизни согласно природе (ὁμολογουμένως τῇ φύσει) или следуя природе (ἀκολούθως τῇ φύσει) (SVF III 5, 12, 16 и 4, 6, 8, 9 соответственно).



как прерогативу именно разума<sup>16</sup>. Цицерон напрямую указывает (De fin. III 72—73), что диалектика (то есть логика в узком смысле, собственно логическая часть учения без риторики) и физика служат основанием для суждений о добре и зле. Поленц совершенно справедливо усматривает<sup>17</sup> логическую основу этики во «врожденных прекоцепциях»<sup>18</sup>. По его оценке<sup>19</sup>, «вопросы о том, в чем именно заключается миропорядок и какое место занимает в нем разумное существо»<sup>20</sup>, объемлют собой всё содержание философии согласно стоикам.

К роли логики в достижении цели жизни отсылает и само слово *ὁμολογουμένως*, что означает примерно «одним разумом с», «по одному принципу с». Еще более явно ментальная сторона добродетели, выступающей конечной целью, проявляется в развернутом определении цели как «жизни с правильным пониманием того, что происходит природным образом»<sup>21</sup>. Очевидно, что в этом определении присутствуют два аспекта: первый предполагает нормоустанавливающую роль природы, а второй указывает на знание<sup>22</sup>, необходимое для усвоения этих норм.

Та же зависимость проявляется при определении блага. Согласно свидетельству Цицерона (De fin. III 33 = SVF III 72), «ум поднимается к нему [благу] от тех вещей, которые существуют согласно природе». Диоген Лаэртий сообщает: «Благо определяется особым образом еще и так: соответствующее

<sup>16</sup> Фрагменты SVF II 945 и SVF II 1076 также связывают природу, бога, разум и управление: «А саму эту судьбу, то есть природу и разум, который управляет всем, они называют богом.» и «Хрисипп ... в первой книге сочинения “О богах” говорит, что Дий – это всем управляющий разум».

<sup>17</sup> Поленц 2015, с. 119.

<sup>18</sup> «Τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον... μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἄπτεσθαι προλήψεων.» (SVF III 69).

<sup>19</sup> Поленц 2015, с. 64.

<sup>20</sup> «τίς ἐστὶν ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις καὶ ποίαν τινὰ χώραν ἐν αὐτῷ ἔχει τὸ λογικὸν ζῷον» (Diss. I. X. 10).

<sup>21</sup> Κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν (SVF III 4, 12).

<sup>22</sup> Цицерон, передавая это определение, переводит слово *ἐμπειρία* именно как «знание» (*scientia* De fin. III 9, 31 и IV 14 = SVF II 13 и 15) или как «понимание» (*intelligentia* De fin. II 34 = SVF II 14). Следует особо отметить, что обретение знания описано в качестве определенной процедуры в рамках логического раздела; любые другие представления, сформированные вне её, представляют собой лишь мнение.

*природе* совершенство *разумного* существа как разумного» (D. L. VII 94—95 = SVF III 76).

Уподобление структуры философии строению живого существа, яйца и сада (S. E. VII 17 и отчасти D. L. VII 40) показывает, что на логику возлагались функции несущей конструкции (скелет, скорлупа, ограда), на физику – роль питательной среды (кровь и плоть, белок, почва с деревьями), в то время как этика выступала тем, ради чего, собственно, и существует вся эта совокупность как таковая – душой живого существа, желтком, из которого появляется зародыш, и плодами сада.

В пропедевтическом плане между частями учения не просматривается однозначной зависимости, а большинство аргументов, приводимых в пользу той или иной последовательности, апеллируют к потребностям ученика. Как по частотности упоминания, так и в отношении полноты аргументации основными в аспекте пропедевтики следует считать последовательности «логика, физика, этика»<sup>23</sup> или «логика, этика, физика»<sup>24</sup>, а порядок «физика, этика, логика» обычно используется при нейтральном перечислении частей учения безотносительно к очередности их преподавания и возможных взаимосвязей (SVF II 35, 37 и 38). Катерина Иеродиакону<sup>25</sup>, отмечая две первые последовательности как основные, приводит еще две, одна из которых начинается с физики, а другая с этики. В поддержку первой из них Секстом

<sup>23</sup> Как указывает Филон Александрийский (SVF II 39), смысл такого преподавания состоит в том, что логика очищает и укрепляет разум, предуготовляя его к постижению «науки о природе» и «науки для формирования нрава». Диоген Лаэртий прямо сообщает (D. L. VII 40 = SVF II 2 43), что Зенон в сочинении «Об учении», а также и Хрисипп призывали следовать именно такому порядку преподавания. Пропедевтическая направленность всех трех контекстов очевидна.

<sup>24</sup> Смысл такого порядка, как сообщается у Плутарха (De St. Rep. 9 1035a = SVF II 42), состоит в том, что физика завершается учением о боге, понимаемым как наиболее трудная дисциплина, сопряженная с посвящением в таинства. Сходный аргумент приводит Секст Эмпирик (SVF II 44), придавая физике «большую степень божественности». Здесь также рекомендуемый пропедевтический порядок увязывается с состоянием адепта.

<sup>25</sup> Ierodiakonou 1993, p. 68.

Эмпириком (А. М. VII 20—21) выдвигаются два аргумента: один исторический, основанный на том, что сама философия берет начало в исследовании природы, а другой скорее структурный, поскольку он указывает на то, что физика «располагает к исследованию о целом, а потом уже о том, что касается видовых вопросов и человека».

Таким образом, приводимые доксографами пропедевтические последовательности, а также перечисление ими разделов стоического учения в произвольном порядке дают почти все возможные для трех компонентов сочетания. Тем не менее, только две основные пропедевтические последовательности (логика – физика – этика и логика – этика – физика) перекликаются с моделями, демонстрирующими структурные взаимосвязи стоического учения.

В интерпретации Секста Эмпирика (А. М. VII 16) прямо поясняется, что этика сходна с желтком, поскольку именно зародыш есть то, ради чего, собственно и существует само яйцо<sup>26</sup>, физика – с белком, обеспечивающим питательную среду, а логика – со скорлупой, не позволяющей распасться целому. Взаимосвязь такого рода близка к пропедевтической последовательности логика – физика – этика, поскольку этика очевидным образом представлена как конечная цель, физика – как материал, а логика – как форма, обеспечивающая механизм всего процесса.

Вторая зафиксированная источниками пропедевтическая последовательность («логика – этика – физика») находит свою аналогию в виде того же яйца, причем в этих двух моделях только логике отводится определенное место (как и в случае с двумя основными пропедевтическими рекомендациями), а этика и физика меняются местами. Диоген Лаэртий (D. L. VII 40), в отличие от Секста Эмпирика, не приводит аргументов в пользу предлагаемой им версии, просто сообщая, что логику можно сравнить со скорлупой, этику с белком, а физику – с желтком. Такое механическое

---

<sup>26</sup> Согласно Бабю, с восприятием этики стоиками как «центра философии» соглашались даже такие их непримиримые оппоненты как Плутарх [Babut 1969, p. 318].

соположение частей, не объясняющее их взаимодействия, трудно объяснить чем-либо другим, кроме как стремлением поместить в самую середину предмет с «большой степенью божественности».

Та же двойственность проявляет себя и в аналогии с живым организмом, где только логике вновь отводится бесспорное место опорно-двигательного аппарата (S. E. и D. L., *ibid.*). В остальном наши основные источники – Секст Эмпирик и Диоген Лаэртий – в очередной раз расходятся, предлагая взаимоисключающие версии. Согласно первому (ссылающемуся на Посидония), физическая часть подобна крови и мясу, а этика – душе, в то время как второй сообщает, что этика подобна мясистым частям, а физика – душе<sup>27</sup>. Возможно, что вариант, предлагаемый Диогеном Лаэртием, сложился под влиянием пропедевтической последовательности «логика – этика – физика».

Склонить выбор в пользу версии Секста Эмпирика как основной<sup>28</sup> помогает не только аргументированность его позиции и использование им ссылок на источники, но и еще одна аналогия, в которой между двумя авторами не наблюдается разночтений. Речь идет об аналогии фруктового сада, более широко представленной в источниках<sup>29</sup>. Согласно как Сексту Эмпирику, так и

---

<sup>27</sup> Неустойчивость роли физики в аналогии с живым существом может быть объяснена еще и стоическим представлением о душе как о конституирующей силе, имеющей связующую функцию и обеспечивающей *физическое* существование тела. Таким образом, душа в стоическом понимании сочетает в себе не только духовно-ментальные способности, но и физические, выражающиеся в поддержании целостности тела, а также в его питании и росте. Отсюда вполне может исходить представление, что душа играет в физическом существовании тела гораздо более важную роль, чем сама плоть.

<sup>28</sup> Пропедевтический коррелят именно к этой последовательности Столяров считает основным: «традиционный порядок изложения: логика – физика – этика» [ФРС II (1) с. 23].

<sup>29</sup> См. напр. SVF II 40. Интересно, что Джулия Аннас [Annas 2007, p. 62] и Катерина Иеродиакону [Ierodiakonou 1993, p. 72] отвергают эту аналогию как нестоическую на том основании, что части философии, представленные в ней неравномерно и ассиметрично, обнаруживают одностороннюю зависимость. По этой логике они должны были бы отбросить и рассматриваемую ими в качестве основной аналогию с яйцом, поскольку в интерпретации Секста Эмпирика в ней прослеживается именно несимметричная и телеологическая, то есть нацеленная на этику, зависимость частей.

Диогену Лаэртию, логику можно уподобить ограде, физику – растениям, а этику – плодам. Очевидно, что такая аллегория заставляет сделать выбор в пользу этики как главной цели всего учения, а логику и физику расценивать как ее опорные конструкции. У Секста Эмпирика есть еще одно важное замечание, указывающее на то, что данные модели отражают именно структурную взаимосвязь частей целостного учения. Он отдает предпочтение использованию в качестве модели живого организма, на том основании, что растения и ограду можно рассматривать по отдельности, а кости и органы неотделимы друг от друга как «взаимно неотделимы части философии» (А. М. VII 19).

В моделях, отражающих структурную взаимосвязь частей, есть одно принципиальное отличие от любой из пропедевтических последовательностей. Конфигурация структурного взаимодействия разделов учения не предполагает их линейного расположения, какое оно по необходимости приобретает при попытке расположить их в хоть какой-нибудь хронологической последовательности при их преподавании. Неслучайно есть свидетельства, указывающие на то, что и в области пропедевтики делались попытки преподавать все разделы учения параллельно<sup>30</sup>.

Обозначенная в теме настоящей работы последовательность разделов учения говорит о том, что физика при приложении к ней логики дает выход на этику, так что речь не идет о некой линейной последовательности, которая часто бывает связанной с пропедевтикой, но не с фактической взаимозависимостью частей. Фактическая же взаимосвязь частей неизбежно должна приводить и неоднократно очевидным образом приводит к появлению параллельных терминологических рядов, описывающих одни и те же явления и процессы в терминах физики, логики и этики.

---

<sup>30</sup> Согласно SVF II 41 «некоторые стоики излагали части учения в смешанном виде». Плутарх (De St. Rep. 1035 e) причисляет к ним и Хрисиппа, передавая следующее его утверждение: «Тому, кто в первую очередь усваивает логику, следует не воздерживаться совершенно от всего прочего, но заниматься и этим в установленных пределах».

Еще одной причиной, по которой материал именно физического раздела в первую очередь представляет особый интерес для разрешения этических проблем, служит то обстоятельство, что перед современным исследователем стоического учения стоит прежде всего реконструкционная и толковательная задача, а в этом смысле физика по сравнению с логикой представляется гораздо более обширным полем для поиска моделей и образцов, которые могли бы прояснить спорные моменты стоической этики. Вероятно, это связано с лучшей сохранностью физической части учения стоиков, но можно также усматривать главную причину этого в том, что физика служит неким субстратом, который следует подвергнуть анализу и истолковать при формировании этической сферы, а логика при этом играет роль инструментария.

**Актуальность данной диссертационной работы**, нацеленной на установление когерентности и взаимосвязи частей стоического учения, связана прежде всего с продолжающимися фигурировать в современных исследованиях оценками, не допускающими возможность непротиворечивого изложения стоической системы в таких ее узловых пунктах, как единство понятия «природы»<sup>31</sup>, естественные движения элементов<sup>32</sup>, «надлежащее» и «надлежащее по обстоятельствам»<sup>33</sup>, соотношение материального содержания

---

<sup>31</sup> Кидд признает, что снял противоречия между членами школы за счет разрушения целостности и состоятельности всего учения относительно того, что касается понятия «природа» [Kidd 1955, p. 194]. Ср. также [Столяров 1995, с. 165]: «Понятие “природа”... становится слишком многослойным; различные смыслы начинают входить в противоречие друг с другом»; «Понятие “природа” неизбежно получало двойной или даже тройной смысл» [там же, с. 167].

<sup>32</sup> В работе будут рассмотрены связанные с «естественными» движениями элементов противоречия, охарактеризованные как «неразрешимые при нынешнем состоянии источников» в работе Лapidжа [Lapidge 1973, p. 257].

<sup>33</sup> Столяров характеризует последнее как «загадочное понятие» [Столяров 1995, с. 214]. Тсекуракис полностью выводит «надлежащие по обстоятельствам» действия из разряда «надлежащих» [Tsekourakis 1974, p. 34], что создает не только терминологическое, но и системное противоречие в стоической этике, как будет показано в параграфе 3.2. Гаджикурбанова, в свою очередь, осуждает Форшнера за то, что тот «считает “надлежащее по обстоятельствам” разновидностью “надлежащего”» [Гаджикурбанова 2012, с. 135] и

действий профана и мудреца<sup>34</sup> и, наконец, социальная адаптация мудреца, продолжающая оставаться под сомнением в результате сближений стоической философии с кинизмом<sup>35</sup>. Обозначенные выше вопросы с древних времен представляются как противоречия, однако, как подтвердилось в процессе исследования, могут быть решены посредством вскрытия взаимосвязи разделов учения. Таким образом, актуальность исследования проистекает из неприемлемости текущего состояния изученности стоической философии, в рамках которого множество противоречий усматривается в системе, претендующей на когерентность, в целом не подвергаемую сомнению со стороны исследователей. Очевидно, что если предлагаемый метод способен снять указанные противоречия, он должен быть применен.

**Степень разработанности проблемы** на данном этапе определяется несколькими исследованиями, специально посвященными вопросу единства стоической философии и соотношению ее разделов, а также гораздо более многочисленными монографиями общего характера или статьями, посвященными частным вопросам. К числу первых можно отнести прежде всего работы Джулии Аннас, Катерины Иеродиакону, Джонни Христенсена и Максимилиана Форшнера. Монографии, в которых данный вопрос так или иначе рассматривается, принадлежат Артуру А. Лонгу, Джону М. Ристу, Людвигу Эдельштейну, Фрэнсису Зандбаху, Бреду Инвуду, Теду Бреннану, Троэлсу Энгбергу-Педерсену, а среди российских авторов – А.А. Столярову и А.С. Степановой. Ну и, наконец, частные проблемные вопросы стоической

---

утверждает, что возможно совершение нравственного действия, не являющегося в то же время «надлежащим» [Там же, с. 145].

<sup>34</sup> Тсекуракис также полагает, что действия мудреца совершаются на другой основе и имеют другое материальное содержание по сравнению с действиями стремящегося к добродетели, пусть даже и совершающего «надлежащие» действия [Ibid. p. 31]. Христенсен, приводя схему, объясняющую механизм выбора на основе «надлежащего», поясняет, что действия мудреца лежат вне этой схемы [Christensen 1962, p. 72].

<sup>35</sup> Установление общности стоической и кинической этики восходит еще к Целлеру [Zeller 1923, S. 286–287]. Однако и Гаджикурбанова посвящает целую главу своего сравнительно недавнего исследования «киническим мотивам стоической этики».

философии рассматриваются с позиций презумпции единства стоического учения в работах Иэна Дж. Кидда, Гизелы Штрикер, Дамиана Тсекуракиса, Симона Дж. Пемброка, Андреаса Грезера, Герхарда Небеля, Филиппа де Лейси, Отто Рита, Самуэля Самбурского, а также А.А. Гусейнова и П.А. Гаджикурбановой.

Глубина разработанности проблемы в критической литературе достаточно сильно варьируется в зависимости от подхода каждого отдельного автора к вопросу о конфигурации структурного взаимодействия частей. Уже Поленц констатировал несимметричное соотношение разделов стоической философии<sup>36</sup>. Но есть и другие оценки, согласно которым разделы стоического учения являются равновеликими, соразмерными и находящимися в симметричных отношениях друг с другом.

Так, Джулия Аннас делает акцент на холизме стоической философии, предполагающем симметричность и равноценность частей, не позволяющую, по ее мнению, усматривать в одном разделе основания и предпосылки для другого. Аннас критикует Лонга и Штрикер за то, что те усматривают в стоической физике основания для этики, и настаивает на том, что это нарушает имманентную стоическому учению симметрию<sup>37</sup>. Один из основных аргументов Аннас состоит в том, что, раз три части философии различаются прежде всего своей материей, то ни одна из них не может быть первичнее

---

<sup>36</sup> «По своему материалу, цели и методу логика представляет собой самостоятельную часть философии наряду с физикой и этикой. Однако это не означало полного равенства трех этих областей... Логика имела для них лишь служебное значение.» [Поленц 2015, с. 64].

<sup>37</sup> Annas 2007, p. 66. Она также указывает: «Современная интерпретация [стоического учения] расценивает одну из частей, а именно физику, как основообразующую для другой из частей, а именно этики, но я утверждаю, что эта стратегия недостаточно соответствует античным текстам и создает множество теоретических проблем» [Ibid. 65]. В другой своей работе Аннас заключает: «Стоическая методология не оставляет возможности для этики как одной части философии иметь основания в метафизике, другой части философии ... если бы этика требовала метафизических оснований, она не была бы отдельной частью философии» [Annas 1998, p. 67].



другой<sup>38</sup>. Аннас настаивает, что термины каждого раздела, как правило, описываются в терминах этого же раздела<sup>39</sup>, характеризуя случаи определения этических понятий в физических терминах как дополнительное и разъяснительное и настаивая на том, что этические положения не *вытекают* из физических, но проясняются ими<sup>40</sup>.

Того же мнения, как представляется, придерживается и Катерина Иеродиакону, которая, с одной стороны, посвящает свою работу<sup>41</sup> именно взаимоотношению частей стоической философии, а с другой – строит ее так, что взаимозависимость между соотношением терминов различных разделов остается нераскрытой. Исследование Иеродиакону концентрируется на уточнении семантического поля для обозначения разделов стоической философии как «частей» (μέρη), «видов» (εἶδη), «родов» (γένη), «областей» (τόποι) или «учений» (λόγοι). Она не вдается в частности взаимодействия разделов, а скорее анализирует нюансы использования каждого из приведенных выше терминов для описания целостности учения, которая сама по себе не вызывает у нее сомнения. Иеродиакону полагает наиболее соответствующими сущности стоического учения те определения, которые демонстрируют его единство и невозможность существования целого хотя бы без одной части, а также подчеркивает, что все части разделяют общие характеристики, отдавая в связи с этим предпочтение термину εἶδη по отношению к μέρη и τόποι<sup>42</sup>. Сам подход Иеродиакону и ее стремление найти симметричные решения для описания взаимосвязи между всеми разделами философии в целом, без выделения каких-либо особых и односторонних отношений, показывает, что

---

<sup>38</sup> Annas 2007, p. 66. Нельзя не отметить, что сама постановка вопроса и составление условной пропорции между «частями философии» и их «предметами» по признаку «первичности» при невыясненных отношениях между частями философии и материей каждой из них в отсутствие прояснения самого понятия «первичности» выглядит в духе худших образцов античной критики стоицизма.

<sup>39</sup> Ibid. p. 67.

<sup>40</sup> Ibid. p. 68. Курсив J. A.

<sup>41</sup> Ierodiakonou 1993.

<sup>42</sup> Ibid. p. 66—67.

она вполне разделяет холистический подход Аннас, тем более что последняя характеризует ее работу как выдающуюся и многократно ссылается на нее<sup>43</sup>.

Тем не менее, приходится констатировать, что авторы, призывающие воздерживаться от анализа содержания одного из разделов на основании материала другого, проигрывают в отношении плодотворности исследования. Бóльшая часть исследователей разделяет подход Поленца, усматривая в частях стоического учения однонаправленную зависимость. Поленц, с нашей точки зрения, совершенно верно уловил соотношение частей<sup>44</sup>, однако его монография – блестящий труд, обобщивший все существовавшие на тот момент достижения исследований стоической философии и вписывающий стоицизм в культурно-исторический контекст, – далеко не всегда предлагает анализ проблемных мест, вызывающих разногласия. Его выводы и обобщения, заложившие основу для дальнейших стоических исследований на десятилетия вперед, представляются правильными, однако он не спешит применять их ко всем тем случаям, где верная исходная установка могла бы снять противоречие или скорректировать постановку вопроса<sup>45</sup>. Вероятно, это связано с тем, что

---

<sup>43</sup> Annas 2007, p. 62, 71, 80, 82.

<sup>44</sup> «Физике надлежало показать, каким образом логос в качестве творческого принципа образует космос, этике – как он указывает человеку его жизненную цель и полагает норму для действия.» [Поленц 2015, с. 67];

<sup>45</sup> Так, Поленц, очевидным образом осознавая, что у всякого явления есть телесная и бестелесная сторона, часто не воспринимает тождества одних и тех же процессов, описанных в физических и логических терминах. В частности, он утверждает, что Хрисипп пересмотрел зенонового определение «страсти» (πάθος) [Поленц 2015, с. 195, 303 и 306]. Между тем, как убедительно показывает Столяров [1995, с. 143], «одно и то же явление было просто описано с разных точек зрения; так и возникли два определения, по видимости противоречащие друг другу, а на деле находящиеся в двух различных плоскостях». Другим примером отстраненности общих установок Поленца от решения частных практических вопросов может служить его нежелание рассматривать вызывающую множество споров стоическую концепцию «надлежащего по обстоятельствам» на основе совершенно верной, на наш взгляд, оценки «надлежащего» как «действия, подобающего нам в соответствии со всеобщей природой» [там же, с. 287] (Ср. также: «Все, что прегрешает против катекона, есть как противное природе одновременно и ошибочное деяние в абсолютном смысле.» [там же, с.

автор видел свою первоочередную задачу в создании полной и систематической репрезентации стоического учения, внутренне целостной и вписанной в культурно-исторические реалии. Для концепции такого обобщающего труда важна прежде всего направленность оценок и широта охватываемого ими материала, так что всякая попытка их разработки в глубину с целью «нащупать дно» их применимости к особенно спорным случаям неслабы в себе угрозу для целостности самого исследования.

Из современных исследователей большинство уделяет основное внимание физике как источнику этики (условно их можно обозначить последовательностью «физика – логика – этика»), но есть и такие, которые считают именно логику основным механизмом формирования этики («логика – физика – этика»). Соответственно, одни выводят основания для своих моделей реконструкции этического раздела именно из учения о природе, в то время как другие делают акцент на концепции психологии действия, зачастую приходя к сходным результатам в решении наиболее актуальных этических проблем. К первой группе<sup>46</sup>, гораздо более многочисленной, следует отнести прежде всего Лонга, Эдельштейна, Штрикер, Кидда и Риста. Лонг отмечал «этическую

---

280]), а также на основе утверждения тождества материального содержания действий мудреца и профана («они отличаются не своим Что, но своим Как» [Там же, с. 279]).

<sup>46</sup> Разумеется, такое разделение достаточно условно, поскольку далеко не во всех случаях можно говорить о системных противоречиях между подходами, применявшимися приведенными ниже исследователями. Авторы, причисленные к первой группе, ссылаются также и на сферу бестелесного, образующую ментальный мир, поскольку без этого никакое описание стоической этики невозможно в принципе; однако в данном случае критерием условного разделения на две группы служит как выбор отправного пункта исследования, так и склонность каждого из авторов отдавать предпочтение именно физическому или логическому разделу при разрешении этических проблем. Если говорить о системных противоречиях, то такую позицию приписал сам себе только Энгберг-Педерсен, который резко противопоставил себя большинству исследователей, исключив природный фактор развития [Engberg-Pedersen 1990, p. 9, 24, 38—39, 45], за что удостоился критики со стороны Лонга [Long 1996, p. 155] и Бреннана [Brennan 2005, p. 52].

тенденциозность [стоического учения]»<sup>47</sup>. Как в указанной выше монографии Лонга, так и в его статьях<sup>48</sup> тема переплетения логики, физики и этики в стоическом учении является доминирующей, с акцентом на роль природы; в работах Лонга всеобщей природе всякий раз отводится отдельная роль в противопоставлении с частной, так что она даже маркируется заглавной буквой<sup>49</sup>. Такое разграничение, во-первых, показывает значимость природного фактора, а во-вторых (что будет показано и в настоящей работе) уже само по себе способно снять многие противоречия. Разумеется, в работах Лонга присутствует и «логический» фактор. Исследователь отмечает, что «этика основана на постижении природы»<sup>50</sup>, а такое постижение предполагает вскрытие заложенного в ней в виде множества взаимосвязей и закономерностей логоса, причем это вскрытие должно быть правильно отражено и описано человеческим разумом с применением присущих ему инструментов, которые, собственно, и составляют предмет логики.

Эдельштейн в своей монографии<sup>51</sup> прибегает к понятию *unfolding* («развертывание»), проясняющему универсальный принцип развития по аналогии с природным созреванием. Во втором разделе его исследования описывается то, как по этому принципу оформляются вещи, обретая свои свойства, как вырастает человеческий организм и как формируются этические представления.

Согласно Гизеле Штрикер «стоическая этика выводится из стоической "физики"»<sup>52</sup>. Как отмечает автор, «основания стоической этики следует искать ... в космологии или теологии»<sup>53</sup>.

---

<sup>47</sup> Long 1974, p. 198. Ср. также «обращенность [стоического учения] на этику» у Столярова [Столяров 1995, с. 36].

<sup>48</sup> Long 1996.

<sup>49</sup> Исследователь специально поясняет целесообразность этого выделения [Long 1971, p. 85].

<sup>50</sup> Long 1974, p. 197. Ср. также оценку Столярова, согласно которой «этика – кульминация учения Стои, та ее цель, на которую “работают” и логика, и физика» [ФРС III (1), с. 1].

<sup>51</sup> Edelstein 1966.

<sup>52</sup> Striker 1991, p. 9.

Рист подчеркивал «неотделимость этики от физики»<sup>54</sup>. Именно в этом аспекте вина рассматривается им как физическое состояние субъекта<sup>55</sup> и в рамках физических процессов объясняется, как регулярным совершением надлежащих действий можно привести ведущую часть души в правильное состояние<sup>56</sup>.

«Определяющее влияние физики на этику» констатировал и Кидд, указывая, что стоики склонны были «давать на этические вопросы физические объяснения»<sup>57</sup>.

Показательно, что даже Самбурский<sup>58</sup>, не ставивший перед собой задачи разбора этических вопросов, экстраполирует на этику выводы, полученные на основе материала физического раздела. Исследователь приходит к выводу, что учение о препятствиях, не позволяющих физическим телам осуществлять свои естественные движения, может быть распространено и на этику, в рамках которой потенциальное недостижение субъектом объекта действия никак не препятствует свободному целеполаганию<sup>59</sup>.

К лагерю же «рационалистов», выводящих этику из ментальных процессов, следует отнести прежде всего Энгберга-Педерсена, Теда Бреннана, а также Джулию Аннас, несмотря на декларируемую ею независимость и равнозначность разделов стоического учения.

Троэлс Энгберг-Педерсен<sup>60</sup> отвергает возможность привлечения материала физического раздела к решению этических проблем. Утверждая, что этические вопросы должны рассматриваться в пределах терминологии психологии действия, автор отмечает: «Современные исследователи отходят от

---

<sup>53</sup> Ibid. p. 13.

<sup>54</sup> Rist 1977b, p. 89.

<sup>55</sup> Ibid. p. 91.

<sup>56</sup> Ibid. p. 93.

<sup>57</sup> Kidd 1955, p. 187. Ср. также формулировку А.А. Гусейнова: «Онтологический статус морали стоики выводят из природы» [Гусейнов 1991].

<sup>58</sup> Sambursky 1959.

<sup>59</sup> Ibid. p. 115.

<sup>60</sup> Engberg-Pedersen 1990.

этики и психологии к натурфилософии, складывающейся из телеологии, пантеистического облика природы и материалистической онтологии»<sup>61</sup> и далее переходит к конкретной критике в адрес Лонга, Форшнера и Инвуда за применение такого подхода<sup>62</sup>. Отграничивая этику от физики, Энгберг-Педерсен активно привлекает материал логического раздела учения к разработке этических проблем, рассматривая роль знания и функцию артикулированных единиц мышления<sup>63</sup> в действии человека, сводя процесс освоения человека в мире (οἰκεῖώσις) к чисто ментальной процедуре перехода от субъективной мотивации к объективной<sup>64</sup>. Однако же, если адаптировать такой подход к стоической терминологии и понятийному аппарату, то избранную Энгбергом-Педерсеном линию развития от субъективного к объективному легко можно представить как сближение с природой всеобщей посредством постижения своей собственной. Представляется, что снять противоречия между Энгбергом-Педерсеном и приверженцами «природных» оснований легче, чем это может показаться из их резкой взаимной критики, в основании которой лежит прежде всего стремление датского исследователя отмежеваться от основных тенденций стоических исследований.

Тед Бреннан<sup>65</sup> представляется достаточно умеренным представителем «рационалистского» лагеря, поскольку он обходится без явного отрицания роли природы в этическом развитии, как это делают Энгберг-Педерсен и Джулия

---

<sup>61</sup> Ibid. p. 8.

<sup>62</sup> Ibid. p. 12.

<sup>63</sup> Речь идет о таком виде высказываемого (λεκτόν) как ἀξιώματα (полные предложения или пропозициональные единицы), которые сопровождают действия человека на основных его стадиях, а именно, осмысление получаемой извне информации (признание адекватности восприятия) и выработка ответной реакции («согласие» (συγκατάθεσις) на предикат, соответствующий импульсу к действию).

<sup>64</sup> Ibid. p. 78, 105, 110, 126, 130. Согласно Энгбергу-Педерсену, всякий разумный человек проходит путь от осознания своих потребностей до понимания их сходства с потребностями других людей, в результате чего начинает воспринимать и собственные потребности посредством этой рефлексии, выходя на уровень объективной перцепции и мотивации.

<sup>65</sup> Brennan 2005.

Аннас, хотя и рассматривает этические проблемы в рамках учения о познании и о психологии действия. Бреннан связывает автономность субъекта с механизмом согласия (*συγκατάθεσις*), которое дается в результате сложного ментального процесса. Исследователь даже сближает стоическую гносеологию со скептической, сводя различие между школами «только лишь к постулированию стойками теоретической возможности знания»<sup>66</sup> и отмечая при этом, что на практике им не обладают даже главы школы.

Исследования, в равной мере полагающие основания этики как в природе, так и в процессах ментальной артикуляции, возводящих субъекта от направленных на самосохранение элементарных действий к рефлексии, самопознанию, переоценке ценностей и окончательному слиянию с волей мирового разума, представлены прежде всего трудами Бреда Инвуда и Максимилиана Форшнера.

Монография Инвуда «Ethics and Human Action in Early Stoicism»<sup>67</sup> может быть охарактеризована как одно из наиболее сбалансированных исследований именно в аспекте рассмотрения этических вопросов как с точки зрения их «природных» оснований, так и исходя из логической сферы. Действительно, стоическая концепция психологии действия, поставленная Инвудом во главу угла, включает в себя понятия, относящиеся как к сфере логики (знание и ментальное «согласие», дающее импульс к действию), так и нравственности (первичная склонность, влечение и выбор его объекта). Неслучайно Тед Бреннан отнес Инвуда, несмотря на явное преобладание в его работе анализа именно логического материала, к «натуралистам», наряду с Лонгом и Уайтом и в противовес «рационалистам» Аннас и Энгбергу-Педерсену<sup>68</sup>.

По оценке Форшнера, стоицизм должен рассматриваться в рамках традиции преодоления софистического противопоставления природы и

---

<sup>66</sup> Ibid. p. 40.

<sup>67</sup> Inwood 1985.

<sup>68</sup> Brennan 2005, p. 232

закона<sup>69</sup>, являясь, таким образом, с одной стороны продолжением традиции досократиков<sup>70</sup>, а с другой – позднего Платона с его мировой душой<sup>71</sup>.

Нельзя оставить без комментария тот факт, что как название, так и интенция монографии Форшнера во многом совпадают с заявленными в настоящем исследовании намерениями – вплоть до того, что в них даже приводится одна и та же последовательность разделов учения физика – логика<sup>72</sup> – этика. В настоящей работе – так же как и в книге Форшнера – подвергнуты анализу такие природные основания этики, как соотношение всеобщей и частной природы, концепции пневмы и первичной склонности, а также применимость стоических категорий к описанию событий в мире и человеческих поступков, нематериальные бестелесные ментальные процессы, сопровождающие действия, и стоическое учение о причинности. Отличие же данного исследования от монографии Форшнера состоит, как представляется, в том, что в поиск закономерностей общности разделов заложена структурная основа в виде сквозных законов, пронизывающих все стоическое учение в целом. Настоящая диссертационная работа отличается также более последовательным и широким экстраполированием на этический раздел

---

<sup>69</sup> Forschner 1995, s. 9. Сходную оценку выражает и Гизела Штрикер [Striker 1991, p. 35]. Именно в этом смысле следует понимать ее определение природы как «персонального законодателя», снимающего для личности противоречие между природой и законом [Ibid.].

<sup>70</sup> Которая, по оценке Форшнера, в отличие от стоицизма, «не имела никакого заметного отношения к проблемам практического проектирования жизни» и «оставляла за скобками общественную и политическую повседневность» [Forschner 1995, s. 9].

<sup>71</sup> Стоики, по словам Форшнера, заимствовали у Платона его идею мировой души [Forschner 1995, s. 18]. «Платон объединяет постановку вопросов раннеионийской натурфилософии с сократовскими исканиями предназначения человеческой жизни, создавая концепцию такой онтологии, которая объединяет в себе натурфилософию и этику», – пишет Форшнер, отмечая, что то же действительно и для стоиков [Ibid.].

<sup>72</sup> В случае Форшнера – «философия языка» (Sprachphilosophie). Возможно, такой выбор сделан под влиянием Поленца, придававшего большое значение вкладу стоиков в изучение языка и их пониманию его влияния на логику: «Язык есть не только средство выражения, но... он оказывает обратное воздействие на мышление, направляя его в определенное русло. Так Зенон пришел к тому, чтобы исследовать в своей логике не только формы и законы мышления, но равным образом и язык.» [Поленц 2015, с. 68].



закономерностей, обнаруженных в двух других частях учения, и, как следствие, в формулировании более общих выводов. Критический обзор соответствующих мест книги Форшнера – позиции которого автор по большей части разделяет и одобряет – будет представлен в параграфе 3.2.

Отмеченное Форшнером и Штрикер снятие противоречия между природой и законом стало важным шагом в истории развития всей греческой философии в целом, а для стоицизма явилось основанием для выстраивания собственной системы. Включив в природу закон, переосмысленный как разум, стоики тем самым заложили почву для разработки этики именно на этой основе. Стоическая Природа служит онтологическим источником любого становления, существования, изменения и развития, но при этом она имеет еще одну очень важную функцию, которая наиболее адекватно описывается уже вне пределов терминологии физического раздела, поскольку несет в себе имманентную разумность, обозначаемую как всеобщий Логос. Таким образом, уже на высшей онтологической ступени просматриваются предпосылки адекватности методологии стоиков и членения ими философии предлагаемой картине мира: в физических терминах описываются различные манифестации всеобщей природы, в рамках логики – сопутствующие и параллельные им дискурсивные процессы,<sup>73</sup> а на этическом уровне – их сочетание, долженствующее привести каждое наделенное частицей мирового разума, но при этом автономное<sup>74</sup> существо от состояния простого передаточного звена в

---

<sup>73</sup> Как отмечает Тед Бреннан [Brennan 2005, p. 55], «каждый причинный эффект включает в себя лектон». Эти процессы также детально рассматриваются в уже упомянутой монографии Бреда Инвуда, который устанавливает тесную связь между мыслимым словесным выражением (λεκτόν) и телесным представлением (φαντασία) [Inwood 1985, p. 57]. По оценке исследователя, «стоический анализ восприятия включал постулирование дискурсивных сущностей, параллельных репрезентативным образам, получаемым от органов чувств» [Ibid. p. 58]. Хотя Инвуд и не указывает этого напрямую, здесь мы имеем дело с параллельными процессами (и описывающими их терминологическими рядами) в физике и логике, которые будут рассмотрены далее.

<sup>74</sup> Лонг [Long 1974, p. 289] характеризует человека как активного автономного агента.

сплетении причинно-следственных цепей к полному отождествлению себя с целеполаганием этого самого мирового разума.

Приближение к понятию «закона природы»<sup>75</sup> усматривал в стоической философии еще один исследователь, основной труд которого оказывается весьма созвучен настоящей диссертационной работе своими исходными установками. Джонни Христенсен совершенно справедливо, с нашей точки зрения, полагает, что всякая реконструкция может быть признана удовлетворительной только при том условии, что в нее могут быть интегрированы известные нам от доксографов детали, составлявшие некогда часть единого учения<sup>76</sup>. Далее, автору настоящего исследования весьма импонирует стремление Христенсена преподносить вопросы физического и логического разделов (опять же, как и в случае Форшнера, именно в таком порядке) как предпосылку для реконструкции этических построений Стои. Христенсен последовательно анализирует стоические начала (*ἀρχαί*), понятия пространства и времени, стоический континуум и возможность движения, учение о смешении и качествах, исследует пропозициональную логику стоиков, роль категорий в логическом разделе учения, теорию познания, ищет основания этики в физике, точнее в животных инстинктах, рассматривает основания человеческих поступков. Однако он не прилагает свой метод к таким явно проблемным областям стоической философии как единство понятия природы, естественные движения элементов и непротиворечивая картина физического мира у стоиков, соотношение материального содержания поступков профана и мудреца и социальная интеграция последнего вопреки его широко декларируемой склонности к кинизму. Датский исследователь использует различные топы стоического учения для демонстрации когерентности стоического учения, не углубляясь в проблемные области, и не делает

---

<sup>75</sup> Christensen 1962, p. 36, 53 и 73.

<sup>76</sup> Christensen 1962, p. 10: «Никогда и ни в каком [частном] предмете мы не достигнем и половины той степени понимания без ясной и четкой привязки каждой детали к общей схеме стоической философии.» [Christensen 1962, 9].

следующего шага, который мог бы состоять в решении частных противоречий с позиций уже доказанной когерентности разделов философской системы стоиков.

В целом, такой подход достаточно характерен для современного состояния критической литературы, не рассматривающей соотношение разделов системно. Среди исследований последних десятилетий не обнаружено попыток выявить самые общие закономерности, которые являлись бы сквозными для всех частей стоического учения, и уже на этом основании перейти к рассмотрению частных проблем. Наиболее близко к вскрытию отношений между разделами стоического учения подошли Аннас, Иеродиакону, Форшнер и Христенсен, однако подход двух первых ограничивает поле применимости достигнутых ими результатов для изучения стоицизма во всей разработанной им глубине, а двум последним можно было бы пожелать более последовательного и полного применения своих исходных установок в процессе исследования.

**Методологическая база** исследования, соответственно, должна опираться на некие общие закономерности стоического учения, которые проявляют себя во всех его разделах. Такие сквозные законы могут быть выделены индуктивным методом на основе всего дошедшего до нас корпуса стоической философии, очищенного от полемического контекста, а затем применены к проблемным областям стоического учения с тем, чтобы далее вывести дедуктивным методом положения, позволяющие снять противоречия, для большинства из которых в критической литературе не предлагается удовлетворительного решения. Особое внимание уделяется тем стоическим концепциям, в которых в наибольшей мере проявляют себя сквозные законы и которые по этой причине демонстрируют универсальную применимость ко всем разделам учения. Речь прежде всего идет о категориях, о причинности и о концепции препятствий. Установление параллельных терминологических рядов и общности внутренней логики их устройства позволяет использовать в стоических исследованиях метод восполнения недостаточно четко описанных –

в силу фрагментарности дошедшего до нас материала – терминов и положений за счет привлечения гомологичного материала из других разделов учения. Наложение материала одного раздела на другой может дать результаты, способствующие реконструкции стоического учения, причем реконструкция, достигнутая таким образом, изначально предполагает непротиворечивость, поскольку полученные в результате положения должны быть применимы сразу к нескольким разделам.

В стоическом учении удалось установить действие следующих сквозных законов:

- ***Устройство отдельного тела отражает в себе устройство мира.*** Такое уподобление частей целому основано на единой разумно-природной основе для всего существующего. Одним из важнейших следствий этого закона служит подчиненность части целому. Отдельный элемент или организм не всегда может осуществить присущее ему движение или достичь своей частной цели, однако сама тенденция или приложенные с его стороны усилия важнее, чем достижение его частной цели, поскольку тенденции реализации предустановленных для каждого тела движений нацелены на обеспечение целостности мироздания. Таким образом, отдельные вещи выступают как проводники причинности, пронизывающей весь мир.

- ***Когерентность физического мира и его осмысления*** предполагает, что каждое физическое явление сопровождается соответствующим ментальным процессом. В космических событиях заключена определенная логика, которую человек, обладая частицей мирового разума, может распознать и выразить в артикулированной и осмысленной форме. Именно таким образом функционируют стоические категории, последовательность которых изоморфна процессу становления мира из бескачественной материи, и именно поэтому психология действия описывает поступки человека в виде параллельных терминологических рядов, одни из которых принадлежат физическому, а другие – логическому разделу.

- ***В стоическом мире и сознании отмечается нарастание определенности,*** проявляющее себя в однонаправленности онтологических и мыслительных процессов, в том числе в области практической этики, от неопределенного к определенному, от абстрактного, изолированного и условно-существующего к конкретному и наличному бытию. В физике это проявляется в выделении первичных элементов из бескачественной материи под воздействием активного разума, за чем следует переход к субстанциональным качествам вещей, складывающимся из пропорции элементов, и, наконец, возникновение привходящих качеств-состояний, проявляемых во взаимоотношениях с внешними объектами и обусловленных ими. В системе категорий это соответствует нисхождению от наиболее общей и неопределенной категории  $\tau\iota$  до наиболее конкретной  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{\iota}\ \pi\omega\varsigma\ \epsilon\acute{\chi}\omega\nu$ , описывающей предмет во всей совокупности его взаимоотношений. В этике это проявляется на первом этапе как постулирование бинарных оппозиций (здоровье – болезнь, бедность – богатство и т. д.), а на следующем уровне как усложненный внешними обстоятельствами выбор не между членами одной из этих бинарных оппозиций, а между различными такими парами (ситуация «надлежащего по обстоятельствам»).

- ***В стоическом мире не предусмотрено полное достижение состояния нормы, предустановленной для всех его частей по отдельности.*** Какой-либо организм может и не достигнуть состояния нормы по независящим от него причинам. Однако при повышении уровня организации – как по природной шкале (*scala naturae*), так и по мере развития разумного организма – возможности достижения состояния нормы повышаются, и это расширение возможностей воспринимается как свобода.

- ***Жесткому детерминизму в пределах одного причинного ряда сопутствует дополнительный эффект, возникающий на стыке причинных рядов.*** Жесткая материальная, а вернее телесная, причинность находит выражение в виде столь же строгой импликации, но эта жесткость бесспорна только в ситуации, изолированной от стороннего воздействия других

возможных причин. Такой синергетический эффект, во-первых, сообщает системе в целом способность развития и усложнения, а во-вторых, создает предпосылки для усмотрения возможности свободы как непредсказуемого исхода событий в силу большого числа вызывающих его факторов.

**Цель исследования** состоит, таким образом, в демонстрации действия установленных сквозных законов в различных частях стоического учения. В то же время эта цель не является самодостаточной, поскольку процесс исследования предполагает решение ряда частных **задач**, которые могут быть представлены как снятие традиционно усматриваемых в стоическом учении противоречий посредством установления системных взаимосвязей между звеньями различных терминологических рядов.

Таким образом, состоятельность избранной методики наилучшим образом могла бы найти подтверждение в решении следующих задач, связанных с наиболее спорными вопросами стоической философии:

- необходимость установления единства понятия «природы», несмотря на очевидные расхождения его значений в различных технических терминах, прежде всего в определениях «естественных вещей» и блага;
- снятие противоречий, усматриваемых с древности по наше время в стоической концепции движений, присущих легким элементам, которым приписываются одновременно как центростремительные, так и центробежные тенденции;
- установление соотношения между физическими и логическими процессами в рамках освоения (οἰκεῖωσις) человека в мире;
- вскрытие уровней понятия «надлежащего» в свете стоических категорий и с учетом как частной природы человека, так и замысла всеобщей природы;
- интеграция термина «надлежащее по обстоятельствам» в систему стоической этики;
- определение соотношения материального содержания действий профана и мудреца;

- сведение к минимуму кинических мотивов в поведении и мотивации стоического мудреца.

**Научная новизна** исследования связана, во-первых, с тем, что общность частей стоического учения определяется системно, то есть в результате выявления общих закономерностей, а во-вторых, с тем, что впервые попытка установить целостность учения предпринимается не в качестве самоцели, но для решения практических задач реконструкции спорных моментов стоической философии. Кроме того, в процессе написания работы впервые не только в отечественной, но и в мировой науке были эффективно проведены следующие исследования:

- движения элементов были рассмотрены с учётом системы категорий, закона причинности и учения о препятствиях, что впервые дало непротиворечивую картину физического мира стоиков в отношении взаимодействия элементов;

- по аналогии с движениями физических тел были рассмотрены движения разумных существ с поправкой на теорию о градации движений, осмысленной как степени расширения свободы;

- понятие нормы рассмотрено как с позиций части, так и во всеобщем аспекте, а для человека – как в индивидуальном, так и в социальном контексте.

**Теоретическая значимость** исследования состоит главным образом в выявлении общих для стоической философии закономерностей, которые проявляют себя в различных частях и разделах учения. Таким образом, полученные результаты универсальны во многих отношениях и могут быть применены к исследованию других областей стоического учения.

Практические результаты исследования состоят прежде всего в получении целостной картины стоического космоса, в котором каждый элемент демонстрирует свои качества во взаимодействии с остальными. Полученный результат оказался гораздо ближе к научной картине мира Нового и Новейшего времени, чем можно было предположить, что вполне может заинтересовать специалистов по истории науки.

В практическом плане важной представляется также социальная реабилитация стоического мудреца, имеющая значение для истории не только философии, но и литературы, культуры и религии.

**Положения, выносимые на защиту,** представляют собой решения, предлагаемые для снятия наиболее острых противоречий стоического учения, усматриваемых в устройстве физического мира, в поведении человека, действующего в условиях осложненного различными обстоятельствами выбора, в соотношении материального содержания поступков профана и мудреца, в склонности стоического мудреца к кинизму вопреки декларируемой стойками высокой степени его вовлеченности в социальные институты и в совместимости свободы личного выбора и сплошного детерминизма.

На защиту выносятся следующие положения:

- «Природа» в технических терминах должна быть специфицирована как «всеобщая», «частная» или «специальная». Выделение одного из аспектов многогранного понятия «природы» проясняет значение таких терминов как τὰ κατὰ φύσιν («естественные вещи»), κατὰ φύσιν ζῆν («жить по природе»), τὰ δὲ φύσει (растительный уровень организации), не разрушая целостности «природной» основы стоического учения.

- Благо может быть описано только в терминах всеобщей природы. Становление отдельных вещей представлено как дифференциация материи, в результате чего они приобретают свойства, позволяющие им взаимодействовать друг с другом, восстанавливая таким образом единство на новом структурном уровне. Именно так происходит космогенез и именно поэтому для человека является благом соотносить свое поведение с событийной канвой.

- Снятие противоречий, усматриваемых в движениях элементов, достижимо в свете стоических категорий: так, приписываемое легким элементам естественное движение вверх или от центра может быть отнесено за счет присущего им качества (ποιότης), поскольку воздух и огонь, будучи предоставлены самим себе, склонны к бесконечному рассеиванию; однако, при



наличии гравитационного ядра из тяжелых элементов легким элементам, как и всякой оформленной структуре (ἔξις), будет уже свойственно движение вниз; наконец, в сопоставлении с более тяжелыми элементами они будут устремляться вверх, чтобы занять свойственное им относительное расположение (σχέσις).

- Противонаправленные тенденции движения воздуха и огня в процессе космогенеза коррелируют со стоической концепцией тонического напряжения, возникающего в пневме, в которой воздух представляет центростремительную, а огонь – центробежную тенденцию, которая, впрочем, никогда не реализуется как поступательное движение.

- Сама по себе тенденция к движениям, присущая как неживым, так и живым телам в силу их собственной природы, имеет значение даже в случае ее нереализованности, поскольку обеспечивает поддержание причинно-следственных связей и, в конечном итоге, – целостность мироздания. Отсюда в стоической физике столь часты случаи совершения элементами противоестественных для себя движений, а в этике делается акцент на приложенные к достижению цели усилия, но не на достижение объекта действия.

- Человеческие поступки должны рассматриваться по аналогии с движением элементов. На уровне частной природы для человека установлены определенные «естественные вещи» (τὰ κατὰ φύσιν), к которым он должен стремиться, однако в плане «надлежащего» действия (καθῆκον) вектор его устремлений может измениться под влиянием внешних факторов. Учет взаимоотношений между внешними объектами, никак не зависящих от человека (как это предусмотрено категорией σχέσις) оказывается для него в плане действия важнее, чем относительная ценность определенных «естественных вещей» для его собственной структуры.

- В этой связи «надлежащее по обстоятельствам» (καθῆκον περιστατικόν) должно рассматриваться не как маргинальное, а как системное понятие стоической этики. Вопреки мнению некоторых современных

исследователей, практический императив «надлежащего по обстоятельствам» имеет универсальную применимость и действителен как для мудреца, так и для профана.

- Материальное содержание действий мудреца и стремящегося к добродетели человека совпадает. Различает их лишь качество мотивации, поскольку действия мудреца проистекают из твердого знания (с логической точки зрения) и из устойчивого расположения его души (при рассмотрении в физических терминах). Соответственно, всякие предположения об экстравагантности поведения мудреца и о непостижимости мотивов его поступков для других лишены оснований.

- Степень кинического влияния на стоическое учение переоценена. Интенции стоика и киника противоположны: последний стремится ниспровергнуть социальные институты и традиционные ценности, избирая образ жизни вопреки им, в то время как первый будет всячески поддерживать их и принимать самое активное участие в организованной социальной деятельности – до тех пор, во всяком случае, пока эта деятельность не придет в столкновение с моральным законом.

- Основания для смешения стоицизма и кинизма недостаточны и имеют под собой два вида источников: во-первых, примеры крайних ситуаций «надлежащего по обстоятельствам» (отцеубийство, кровосмешение, людоедство и т. д.), а во-вторых, написанное Зеноном еще в бытность им учеником у киника Кратета сочинение «Государство», антисоциальная направленность которого оказалась определена не только киническим влиянием, но и законами жанра.

**Степень достоверности и апробация результатов** определяются тем фактом, что автор уже в течение многих лет выпускает публикации по теме диссертации, в том числе: «“Естественное” и “надлежащее”: физическое и логическое обоснование некоторых аспектов раннестойической этики»<sup>77</sup>,

---

<sup>77</sup> Гришин 2000.

«Предвосхищение концепции гравитации в учении ранней Стои»<sup>78</sup> и «Прообразы научных моделей Нового и Новейшего времени в учении Стои»<sup>79</sup>. Материалы из данных статей легли в основу доклада, сделанного автором на Третьей международной конференции по эллинистике, состоявшейся в МГУ им. М.В. Ломоносова 25-27 апреля 2017 года.

**Структура работы** организована вокруг выделенных сквозных законов, с тем чтобы их действие могло быть продемонстрировано в различных разделах стоического учения. Поскольку в исследовании не ставится задача изложения стоического учения во всей его дошедшей нас полноте, расположение материала по разделам стоической философии<sup>80</sup> не представляется целесообразным. Бóльшая часть случаев действия сквозных законов и их следствий приходится на физику и этику, хотя логическому материалу также уделено определенное внимание. Из логического раздела будут рассмотрены, во-первых, ментальные процессы артикуляции мысли, сопровождающие действия субъекта и позволяющие ему как подвергать рефлексии собственное поведение, так и осмыслять окружающую действительность, и во-вторых, комплексная причинность в свете категориального анализа и ее артикулированного описания в виде силлогизмов, создающая окна возможностей в массиве сплошного детерминизма. Ведь в учении о причинности физический и логический разделы смыкаются, так как причинность, понимаемая стоиками прежде всего как проявление телесного взаимодействия, сопровождается и соответствующим пропозициональным выражением<sup>81</sup> – так же как Логос сопутствует Природе и неотделим от нее.

---

<sup>78</sup> Гришин 2015а.

<sup>79</sup> Гришин 2015б.

<sup>80</sup> Как это сделано в книге А.А. Столярова «Стоя и Стоицизм» [Столяров 1995], которая, содержит не только исследовательский компонент, но и нацелена на ознакомление читателя со стоической философской системой в целом и с современным состоянием ее изучения. Собственно, эта каноническая последовательность задана сборником фрагментов, составленных фон Арнимом.

<sup>81</sup> См. [Brennan 2005, p. 55]: «Каждый причинный эффект включает в себя лектон».

Пропедевтический подход, представленный ранее во всех своих вариациях, был в свое время предназначен для усвоения слушателями целостного, завершенного и непротиворечивого учения; системно-реконструкционный же не нацелен на привлечение адептов. Для получения системной реконструкции требуется прежде всего вскрыть внутреннюю структуру стоической философии во всех ее взаимосвязях, и, соответственно, вопрос о том, физика или логика подводит к этике, будет решаться всякий раз сообразно каждому случаю.

## ГЛАВА 1. ПРИНЦИП УПОДОБЛЕНИЯ ЧАСТЕЙ ЦЕЛОМУ. АНТАГОНИЗМ ЧАСТИ И ЦЕЛОГО

### 1.1. Макрокосм и микрокосм: пневма как причина существования мира в целом и отдельных тел с их свойствами

Проблема единства мира была сквозной для всей древнегреческой философии, и различные школы так или иначе предлагали варианты ее решения. У натурфилософов поиск единого велся в направлении одного элемента, на основе которого создано все мироздание, элеаты пытались обосновать единство мира, приписывая ему неподвижность и отсутствие дискретности. У Платона единство мира обеспечивается причастностью единичных вещей вечным и неизменным идеям, у Аристотеля – наложением на материю формы, складывающейся как результат действия формальной, целевой и движущей причин. Формы у Аристотеля, в отличие от Платона, уже существуют только в самих вещах, однако причины существования этих форм именно в таком виде внеположены вещам.

Стойческая философия усматривает единство мира в едином принципе устройства как единичных вещей, так и мира в целом, складывающегося в результате взаимодействия противостоящих друг другу, но немислимых друг без друга начал. Стоики выработали концепцию, совмещающую в пределах физического тела и материю, и принцип ее организации за счет учения о бесконечной степени разрежения материи, лежащего в основе концепции взаимопроникновения двух тел. Неслучайно они в противовес Аристотелю настаивали на том, что капля вина не исчезает в массе воды бесследно<sup>82</sup>: по их учению, одно тело, в очень высокой степени разреженное и тонкое, называемое пневмой, может проникать другое без потери своего собственного качества и при этом даже сообщать это качество прилежащей материи. Показателем пример со свиньей, которой, по словам стоиков, бог дал душу, чтобы сохранить

---

<sup>82</sup> GC 328 a 27 и Plut. De comm. not. 1078 e.

ее мясо, подобно тому как мы сами солим мясо для консервирования. В этой аналогии налицо все необходимые условия: масса соли ничтожно мала по сравнению с мясом, но при этом она проникает всю тушу, действительно предохраняя ее от разложения (SVF II 722, 723, 1152, 1154). Идея уподобления соли душе была достаточно расхожей и, возможно, восходила, к Гераклиту<sup>83</sup>, однако стоики переработали ее, уподобив не соль душе, а душу соли, точнее, воздействие души на тело воздействию соли на мясо, потому что для них было важно именно то, что душа, как одна из градаций пневмы, конституирует тело, предохраняя его от разложения.

Учение о том, что воздух может «сгущаться» в другие элементы, было еще у Анаксимена, но стоики предложили свое объяснение этого сгущения и разрежения: одна и та же материя удерживается в определенном состоянии посредством полного ее проникания другим телом, совершающим внутри нее колебательные движения. Самбурский совершенно справедливо указывает, что в истории науки до стоиков никто так близко не подходил к представлению о силовом поле, проявляемом как волна<sup>84</sup>. Интуиция стоиков в данном случае была самой что ни на есть простой: они исходили из той лежавшей на поверхности идеи, что все живет, пока дышит, как человек жив, пока в нем есть дыхание и сердцебиение. «Непрекращающееся биение вен и артерий как бы следует колебанию огня, и часто замечали, что только что исторгнутое сердце какого-нибудь живого существа трепещет и бьется с частотой, подражающей частоте биения пламени», – сообщает Цицерон (*De nat. deor.* II, 23).

Сюда примыкает еще одна, интересная и близкая нашему восприятию интуиция, связывающая тепло и движение. Пневма состоит из огня, обеспечивающего движение вовне, и воздуха, который вызывает обратное движение, сообщающее телу единство. Судя по определенным фрагментам,

<sup>83</sup> Плутарх, цитируя Гераклита в «Застольных вопросах» (*Quaes. Conv.* VI, 4, 3. 668 f), после широко известного высказывания последнего о том, что «трупы на выброс пуще дерьма» добавляет фразу: «Всякое мясо – мертвечина и часть мертвеца. Сила же соли, привходя [в мясо], словно душа, придает ему приятный вкус».

<sup>84</sup> Sambursky 1959, p. 34.

стойкам было известно, что наиболее горячая часть пламени – именно верхняя, которая, по их мнению, непременно разлетелась бы и рассеялась, если бы насыщенная воздухом нижняя часть не удерживала ее<sup>85</sup>. Эти свидетельства о взаимодействии огня и воздуха крайне важны, поскольку позволяют понять стоический механизм функционирования пневмы и роль огня и воздуха в ней. По крайней мере, приведенные фрагменты многое проясняют в отношении пульсации пневмы и обеспечивающих ее сил: воздух «отвечает» за импульс, направленный к центру, а огонь выступает носителем центробежных тенденций. Чередующиеся возвратно-поступательные движения «тонкого тела» (σῶμα λεπτομερές) и создают то самое, выражаясь современным языком, «силовое поле», которое не только формирует тело, но и удерживает его от разложения в каждый момент его существования, причем эта модель применима как на микро-, так и на макроуровне. Очевидно, что в данном случае мы имеем экстраполяцию наблюдений за макрообъектами на микромир, где действуют скрытые от восприятия человека силы. Ведь и в мире огонь всегда поднимается вверх, и светила горят наверху, в то время как воздух по отношению к огню всегда опускается вниз. Если исходить из логики подобия процессов, проходящих на макро- и микроуровне, сходные явления происходят и в отдельных вещах, как бы малы они ни были. Собственно, постижение мира как прозрачного для человеческого разума объекта с конечной целью

---

<sup>85</sup> SVF II 446: «[Огонь] становится смешанным из горячего и холодного ... если бы холодное не мешало ему, оно [горячее] беспрепятственно распространялось бы ввысь и вширь. Но холодное препятствует этому движению горячего, чтобы оно не погибло: опасность состоит в том, что горячее в силу своей легкости и стремления вверх может оторваться от тел, [которыми питается]. А холодное сдерживает это движение и препятствует ему, отнимая у него чрезмерную стремительность». Такое представленное через модель обычного пламени описание «огня» и «воздуха», заложенных стойками в основу бытия как конституирующая сила, наглядно демонстрирует, как действует стоическая пневма, в которой создается «тоническое напряжение», направленное как вовне, так и вовнутрь. Согласно SVF II 452, движения пневмы внутрь «являются причиной бытия», а наружу – «причиной окачественного бытия». То же во фрагменте SVF II 451.

определения места человека в нем является сверхзадачей стоической философии.

Определенно известно, что у стоиков был интерес к природе образования волн<sup>86</sup>, посредством которых они объясняли как силы, действующие внутри тела, так и удаленное взаимодействие. Этот интерес проявляется и в их представлениях о распространении звука и визуальных образов, и в аллегорическом сравнении ведущей части души с пауком, сидящим посреди паутины и улавливающим вибрации каждой из нитей<sup>87</sup>.

Подобная модель дальнего действия<sup>88</sup> распространяется и на макрокосм, сплошь пронизанный пневмой и исполненный «симпатии»<sup>89</sup> между отдельными вещами, которая выражается в их способности влиять друг на друга на расстоянии. По аналогии с микрокосмом, то есть с любым обладающим душой существом, мировая пневма неоднократно характеризуется как душа мира. Стоики особо подчеркивали, что все физические тела, в том числе легкие элементы – которым аристотелевская традиция приписывала центробежную тенденцию – стремятся к центру мира<sup>90</sup>. Это снимало такие важные проблемы как обеспечение единства мира и предохранение даже верхних его слоев от рассеивания в бесконечной пустоте.

---

<sup>86</sup> SVF II 425. См. также [Sambursky 1959, p.22-23].

<sup>87</sup> Интересно проследить развитие аналогии с пауком, заимствованной стоиками, как указывает Самбурский [Sambursky 1959, p.25], у Гераклита. В стоической модели (SVF II 879) паук неподвижно сидит посередине паутины, улавливая вибрации любой из нитей, реагируя на них и управляя из середины. У Гераклита же (67a DK) паук сам бросается латать дыры, возникшие на периферии паутины. Очевидно, что у стоиков акцент смещен в сторону импульсно-волновой коммуникации и способности «ведущей части души» принимать сигналы и отдавать команды дистанционно.

<sup>88</sup> Ср. [Степанова 2005а, с. 112—113]: «Дальнее действие и было открытием стоиков, поскольку мир Аристотеля – это мир сплошного касания». Так оно и есть, ведь «эфирная твердь» Аристотеля удерживает легкие элементы от рассеивания принудительно.

<sup>89</sup> συμπάθεια. См. SVF II 475, 534; 546; 1013.

<sup>90</sup> Еще основоположником учения Зеноном было определено, что все структурно оформленные тела обладают стремлением к центру мира (SVF I 99). См. также SVF II 549, 550 и 554.



С высокой степенью вероятности можно предположить, что именно вера в распространение волны от самого центра к периферии<sup>91</sup> и обратно заставляла стоиков упорно помещать ведущее и разумное начало человека в сердце<sup>92</sup>, даже после того, как анатомами были открыты нервы, идущие из головного мозга.

Невозможно пройти мимо того факта, что стоики одновременно приписывали пнеуме и динамизм, выраженный в возвратно-поступательных движениях, и конституирующую силу. В Новейшее время легко понять, какие силы могут быть вызваны волновыми колебаниями, однако современникам стоицизма, судя по яростной критике, эта часть учения вряд ли представлялась убедительной и состоятельной.

По выражению Самбурского, оставленная Аристотелем континуальная и геометрическая<sup>93</sup> картина мира перешла у стоиков в динамическую, поскольку постулируемые ими природные силы проявляют себя и в статике, а по сравнению с ионийскими натурфилософами акцент сместился с континуализма на теорию силового поля<sup>94</sup>.

Для стоического учения, впрочем, как и для античной философии в целом, было характерно широкое применение моделей, и, в частности, аналогии как одного из логических ходов<sup>95</sup>. Одной из моделей, предлагаемых стоиками для обеспечения единства мира, стала модель семени<sup>96</sup>. Эта модель

---

<sup>91</sup> Как круги по воде, только в трех плоскостях, как специально указывается во фрагменте SVF II 425.

<sup>92</sup> Лонгриг [Longrigg 1975, p. 228] называет среди врачей, которые могли оказать непосредственное влияние на формирование соответствующих стоических представлений, старших современников Зенона Диокла из Кариста и Филистиона из Локр.

<sup>93</sup> Sambursky 1959, p. 4.

<sup>94</sup> Ibid. p. 8.

<sup>95</sup> См. SVF II 87. Следует также принять во внимание приведенное Галеном определение: «Аналогия (ἀναλογία) – умозаключение, исходящее из явного и приводящее к постижению неявного» (SVF II 269).

<sup>96</sup> Первым в физику понятие «семян вещей» ввел Анаксагор (В 1. 4), но стоики вновь наполнили заимствованную модель новым содержанием. Анаксагор так именовал мельчайшие «подобочастные» частички материи, образующие в своей совокупности ткань соответствующего вещества, но механизм усложнения и развития системы оказался вне поля

точно отражает два основных момента: *движение «из себя»*, то есть рост, развитие и развертывание своих свойств в *положенное* время (последнее окажется особенно важным для понимания созревания человека в этике). Такое представление о семени мы получаем от Филона (SVF II 713) и Симпликия (SVF II 499). Принципы будущей вещи скрыты и не видны, но с привлечением прилежащей материи вещь будет оформляться по этим принципам. Проводя параллели с современной генетикой, следует иметь в виду, что в стоическом представлении единство мира проводилось на более высоком структурном уровне (точнее говоря, на одном), ибо «принципы семени» существуют и в неорганической материи. Строго говоря, у стоиков даже не было такого противопоставления, и главным отличием живой природы от неживой считалось наличие внутреннего источника движения и отсутствие крепких и долговечных связей, поддерживающих единство тела.

Значимым в этой связи представляется сообщение Плутарха в 35-ой главе «Об общих понятиях» (SVF II 744), так как он, помимо сведений, известных нам из Филона и Симпликия, приводит две весьма интересные хрисипповы этимологии: *στέρμα* от *στέϊρασις* (скручивание, свертывание) и *φύσις* от *ἐμφύσησις* (надувание, разбухание). Это говорит о том, что в семенах вещи представлены в свернутом<sup>97</sup> виде, а процесс становления как мира в целом, так

---

его зрения. В его модели свойства вещи определялись лишь преобладанием «семян» того или иного рода. Поэтому стоическая модель семени, из которого действительно вырастает вещь с «привлечением прилежащего вещества» (SVF II 499), представляется гораздо более точной и полностью соответствующей всем частям их учения: ведь так создается и отдельная вещь, и целый мир, выкристаллизованный логосом из материи.

<sup>97</sup> Трудно удержаться от наглядной, хотя и не вполне корректной аналогии, указывающей на неосознанную прозорливость стоиков: помимо того, что вещь действительно «разворачивается» из семени, сущность семени, как теперь известно, представляет собой свернутые цепочки молекул ДНК, так что *στέρμα* с точки зрения стоической герменевтики означает просто «сверток». Данная аналогия, несмотря на кажущуюся натянутость, точна в том отношении, что стоики, в отличие от Анаксагора, представляли себе основу организации материи в виде занимающих ничтожно малый объем «принципов и чисел» (*λόγοι καὶ ἀριθμοί*), определяющих материальное соотношение частей вещи. А как указывает Плотин (SVF II 375), соотношение частей невозможно воспринимать иначе как бестелесный (то есть

и отдельной вещи понимается как развертывание<sup>98</sup>. Таким образом, природа выступает как актуализация судьбы, воплощающая принципы и числовые соотношения (λόγοι καὶ ἀριθμοί), и в этом смысле она – «творческий огонь, идущий по пути порождения».

Итак, и всеобщая, и частная природы развиваются аналогичным образом, как бы выполняя некую программу. Каждое существо в стремлении выполнить свою «программу»<sup>99</sup> прилагает к этому определенные усилия, и эти усилия имеют всеобщую ценность, так как способствуют продолжению причинно-следственной цепи, однако достижение положительного результата как цели этих усилий может оказаться даже вредным в интересах целого.

Эта программа совершенна насколько возможно, однако выполняется она вовсе не безальтернативно. Дело в том, что развитию всеобщей природы ничто не препятствует, и она сама и ее движения характеризуются как ἀνεμλόδιος (De St. per. 1056 E = SVF II 935), в то время как «частным природам противостоит много препятствий и помех (ἐνστήματα καὶ κωλύματα)» (ibid 1056D). В этом состоит главная причина различий между отдельными сосуществующими организмами, в то время как мировые космические циклы в точности повторяют один другой, что довольно точно выразил Цицерон (De nat. deor. II 35: «И виноградной лозе и скоту свойственно от природы неким своим путем продвигаться к совершенству, если этому не препятствует какая-нибудь сила.... Но природе в целом ничто не может воспрепятствовать – ведь она сама все в себе содержит»<sup>100</sup>. Ориген сообщает (SVF II 1174), что, хотя природа и

---

информационный) компонент. Поэтому стоическая модель семени, из которого действительно вырастает вещь с привлечением прилежащей материи, представляется гораздо более точной, чем у Анаксагора, и полностью соответствующей всем частям их учения.

<sup>98</sup> См. например, [Edelstein 1966], где «развертывание» (unfolding) – ключевое слово.

<sup>99</sup> Щетников 2003; Гаджикурбанова 2012, с. 150.

<sup>100</sup> De nat. deor. II 35, пер. И. Рижского. В этой же связи Лонг и Седли указывают, что «природа в целом эквивалентна сумме всех частных природ и их творческих и организующих принципов» (Long, Sedley in [The Hellenistic Philosophers, p. 351]).

едина, происходящее во вселенной не тождественно и не однородно (τὰ αὐτὰ καὶ ὁμογενῆ). В SVF II 986 и 991 речь идет о том, что судьба препятствует импульсам. Мы не вправе объяснять недостатки какой-либо конкретной вещи (например, чахлого дерева или больного животного) несовершенством его сперматических логосов, которые на самом деле совершенны, насколько это возможно. Однако процесс развития организмов обусловлен не только их внутренней «программой», но и внешними обстоятельствами. Любое физическое тело, любой организм, включая и человека, сталкивается с препятствиями, затрудняющими его развитие и корректирующими его поведение. Достаточно привести слова Эпиктета (Diss I. I. 9): «У нас земное тело и земные сожители. Как же тут можно не сталкиваться с препятствиями?». Но при этом мы вправе предположить, что, чем выше уровень развития организма, тем большее количество препятствий он способен преодолеть. Человек сам способен развивать в себе эту способность, модифицируя ведущее начало своей души и вырабатывая правильное отношение к внешним объектам. На пределе своего развития человек уже не встречает препятствий (SVF III 363).

## **1.2. Онтологическое и терминологическое многообразие «природы»**

Стойки оставались в русле современного им философского дискурса, обратившись к природе как к высшему началу. Однако в противовес рационалистическому гедонизму Эпикура, избравшего удовольствие критерием истины, Зенон пошел по другому пути. Сплошная рациональность его природы не оставляет места для эмоций как для чего-то самостоятельного и самоценного, низводя их до уровня эпифеноменов ее разумных проявлений. Принципиальная прозрачность природы для мысли призвана не только объяснить устройство мира в таких его важных аспектах как единство сущего и становление вещей, но и указать в нем место человеку, то есть задать парадигму нравственного совершенства и определить пути его достижения.

При широко известном ригоризме стоической этики, ставившей под сомнение ценность большей части житейской практики человечества, но при этом постулировавшей труднодостижимость нравственного идеала, понимаемого как достижение человеком своей цели, под вопросом оказывается состоятельность самой стоической концепции природы, в первую очередь ее однородность.

Итак, природа для стоической философии явилась (помимо прочих своих функций) связующим звеном между сущим и должным и позволила стоикам, оставаясь на почве номинализма и материализма, поднять эталон нравственного долга на небывалую высоту. Ясно, однако, что это не могло быть не куплено довольно дорогой ценой: понятие природы зачастую, вместо того, чтобы сцементировать различные уровни учения, расщепляется само. Проще говоря, трудно избавиться от впечатления, что должное связывается у стоиков с какой-то одной природой, а сущее – с другой. Соответственно, необходимо проследить, какие именно аспекты входят в стоическую концепцию природы и что именно объединяет их в некую целостность, подводящую общую основу под любые частные проявления.

Понятие природы играет многоплановую роль в стоической философии, не только служа основой и отправной точкой для физического и этического разделов учения, но и отражая присущий стоической картине мира динамизм и антагонизм между его частями. С одной стороны, природа представлена как некая единая космическая сила, но с другой, те свойства, которые она сообщает единичным вещам, заставляют их вступать друг с другом в противоборство, а интересы их становления и развития нередко приносятся в жертву благополучию вселенной, отождествляемой со всеобщей природой.

Из определения природы (SVF II 1132) следует, что сами стоики вкладывали в это слово как минимум два значения: природа как содержащая мир и природа, порождающая то, что на земле. В следующей фразе фрагмента дается обоснование этой двойственности; природа – ἔξις, то есть конституирующая сила, но в то же время – ἔξις ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, что

указывает на функцию природы как причины развития<sup>101</sup>. Движения ἐξ ἑαυτῶν соответствуют, согласно свидетельству Оригена (SVF II 988), растительному уровню организации, но, во-первых, как справедливо полагает Инвуд<sup>102</sup>, каждый высший уровень включает в себя и все низшие, а во-вторых, именно аналогия растительной силы положена в основание мироздания, видимо, потому, что это наиболее универсальная способность, присущая всем живым организмам и проявляемая в развитии, реакции на внешние стимулы и передаче своих свойств потомству. Таким образом, становится понятно, почему Гален (SVF II 1133) приводит определение природы как «теплой пневмы, движущейся из себя и ... порождающей, совершенствующей и поддерживающей человека».

Нам известно еще одно разграничение понятия природы – противопоставление всеобщей природы (κοινὴ φύσις, φύσις τῶν ὅλων) и частной (ιδίᾳ φύσις, φύσις τῶν ἐπὶ μέρους). Цицерон в трактате «О природе богов» (De nat. deor. II 58) сравнивает природу вселенной с частной природой, указывая на общие черты – порождение, развитие, поддерживание, наличие импульса. В сочинении «О пределах блага и зла» (De fin. III. 73) он пишет о важности постижения всеобщей природы для человеческой.

Для нас, однако, более важными могут оказаться свидетельства Плутарха, потому что он не столько сравнивает, сколько противопоставляет две природы. В 34-ой главе трактата «О противоречиях у стоиков» Плутарх сообщает, ссылаясь на самого Хрисиппа, что вселенная устроена таким образом, что наше состояние, не соответствующее нашей природе (παρὰ τὴν φύσιν τὴν ἰδίαν), например, болезнь или увечье, соответствует, однако, природе космической (κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ τῆς ἐκείνης λόγον). Важно также свидетельство Диогена Лаэртца (D. L. VII 89 = SVF I 555): «Природу, в согласии с которой

---

<sup>101</sup> В частности, Зандбах отмечал эти две функции природы, которая, с одной стороны, определяет реакцию на внешние объекты, а с другой – задает линию развития [Sandbach 1989, p. 31].

<sup>102</sup> Inwood 1985, p. 19.

нужно жить, Хрисипп толкует как общую и как собственно человеческую» (пер. А. Столярова).

Помимо пары «всеобщая» и «частная» необходимо выделить в общем семантическом поле понятия «природа» узкий и широкий спектр употребления: первый будет соответствовать растительному уровню организации, выступая в том числе и как классификационная единица<sup>103</sup>, а второй – природе любого оформленного тела, от элемента до человека. В результате можно получить следующую схему (схема 1):

**Схема 1**

### **ПРИРОДА ВО ВСЕЙ ПОЛНОТЕ ЗНАЧЕНИЯ**

аспекты, ипостаси, маркированные значения	всеобщая (κοινή)	природа в узком (специальном) смысле	частная (ἰδία, οἰκεία, κατὰ μέρος, ἐπὶ μέρος)
формы проявления	πῦρ τεχνικόν Ζεῦς, λόγος, εἰμαρμένη, πρόνοια <sup>104</sup>	обобщающая классификационная единица для растительного мира <sup>105</sup>	1) структура (ἔξις) 2) природа (φύσις) 3) душа (ψυχή) 4) разумная душа (λογικὴ ψυχή)

При этом следует иметь в виду, что «частная» природа может употребляться в широком смысле, заменяя собой любую из четырех градаций пневмы. Именно этот аспект природы имеется в виду, когда говорится о том, что камень по своей природе падает на землю, и именно против этого протестовал Климент Александрийский (SVF III 9), порицая стоиков за то, что они «нечестиво

<sup>103</sup> Что соответствует растительному царству в нашем понимании. (См. напр. SVF II 710, 714).

<sup>104</sup> См. St. ger. 1050 a—b.

<sup>105</sup> Как таковая не существует, равным образом как не существуют и общие качества (κοινῶς ποιά) См. [Rist 1969, p. 165].

переименовали бога в природу: ведь природа распространяется и на растения... и на камни».

Для этической сферы терминологическое разделение понятия природы представляется особенно важным, так как именно там особенно часто проявляют себя протекающие вопреки ей процессы. ибо, как справедливо указывает Лонг<sup>106</sup>, «природа создает условия для хороших и плохих поступков, а зло состоит в отсутствии согласия с природой». Наиболее разительным представляется противоречие между признанием «естественных» или «природных» вещей (τὰ κατὰ φύσιν) безразличными и определением блага как «жизни по природе» (κατὰ φύσιν ζῆν), «жизни следуя природе» (ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν) или «жизни согласно с природой» (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)<sup>107</sup>.

Человек – единственный из живых организмов, способный действовать вопреки природе<sup>108</sup>, в которой стоики, в том числе Хрисипп, усматривали начало и отправную точку учения о счастье и добродетели, о добре и зле (De St. Rep. 1035 C)<sup>109</sup>. Соответственно, неудивительно, что именно в этическом разделе понятие природы представляется наиболее размытым и нечетким. Этим обстоятельством обусловлены как многочисленные обвинения в несостоятельности и противоречивости, выдвинутые против стоицизма еще в античности, так и неверная оценка некоторых методов стоической аргументации в критической литературе. Что касается современных Стое оппонентов, наиболее острую критику развернули Академики скептического периода, начиная с Аркесилая вплоть до Карнеада. Достаточно полной версией их аргументации является 26-ая глава трактата «Об общих понятиях» Плутарха. Ход ее примерно таков:

1. Цель есть то, с чем следует соотносить все действия (утверждение Хрисиппа).

<sup>106</sup> Long 1971, p. 92.

<sup>107</sup> SVF III 13, 16; SVF III 4, 6, 7, 8, 9; SVF III 11 соответственно.

<sup>108</sup> «Человек может решить не развиваться по природе.» [Long 1971, p. 92]. «Человек – единственный, кто может действовать вопреки [всеобщей] Природе.» [Ibid. p. 100].

<sup>109</sup> De St. Rep. 1035 c.



2. Вещи соответствующие природе (τὰ κατὰ φύσιν) не есть благо.
3. Их оправданный отбор (εὐλόγος ἐκλογή) – благо и цель.
4. Оправданный отбор (в том числе и по стойкам) может совершаться по определению только при условии наличия цели этого отбора (πρὸς τι τέλος).<sup>110</sup>
5. Цель, которую преследует этот отбор, не может быть им самим.
6. Следовательно, существуют две цели, что противоречит положению 1<sup>111</sup>.

При этом следует иметь в виду, что еще раньше, а именно в 4-ой и 5-ой главах того же сочинения, Плутарх демонстрирует несовместимость положений: *α*) вещи, соответствующие природе, безразличны и *β*) жить в соответствии с природой (τὸ κατὰ φύσιν ζῆν) – цель и, следовательно, благо. Очевидно, что выводы, сделанные в 5-ой главе, только усугубляют противоречие 26-ой. За его разрешением Чернисс<sup>112</sup> рекомендует обратиться к статье Кидда<sup>113</sup>.

Кидд анализирует<sup>114</sup> положения глав 23-27 De comm. not. и в результате снимает противоречие, убедительно демонстрируя, что цель одна, а именно верная идея бога, знание, без которого невозможно правильное целеполагание<sup>115</sup>. Именно это подразумевается, пишет он, под ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. И тут же добавляет, что по сравнению с этим благом τὰ κατὰ φύσιν безразличны. В своем утверждении Кидд безусловно прав, однако противоречие, выставленное Плутархом, не снимается, если принять во внимание содержание 5-ой главы: действительно неясно, какая роль отведена природе, если жить согласно ей – цель и благо, а соответствующие природе вещи и действия безразличны. Кидд в конце своей статьи и сам признает, что достиг своей цели, то есть примирил между собой различных представителей

<sup>110</sup> Plut. Comm. not. 1071 e и 1072 c.

<sup>111</sup> Ср. также Cic. Fin. IV 78 и SVF III 145.

<sup>112</sup> Cherniss in [Plutarch 1997, p. 673].

<sup>113</sup> Kidd 1971.

<sup>114</sup> Ibid. p. 181.

<sup>115</sup> Ibid. p. 188.

стоической школы за счет разрушения целостности и состоятельности всего учения относительно того, что касается понятия «природа»<sup>116</sup>.

В упрощенном виде представленное Плутархом противоречие выглядит следующим образом. С одной стороны, известно, что обладание богатством<sup>117</sup> соответствует природе, а с другой – достижение богатства безразлично по отношению к цели человеческой жизни, которая, в свою очередь, определена как жизнь в согласии с природой. Для снятия данного противоречия существует как минимум два пути: или постулировать, что природа в первом случае не тождественна природе во втором (наиболее последовательное применение этого принципа мы находим во всех работах Лонга), или признать само по себе богатство безразличным и, следовательно, факт обладания им, а стремление к нему – целью (это направление детально разработано Г. Штрикер и Т. Бреннаном<sup>118</sup>). Последовательное разделение природы на всеобщую и частную в терминологических рядах будет рассматриваться в дальнейшем в системе категорий<sup>119</sup>, а значимость целеполагания при безразличности достижения цели – в пунктах, посвященных причинности<sup>120</sup>.

И тот, и другой способ применялся для защиты стоического учения как в античности, так и сейчас, хотя далеко не всегда последовательно. Третий способ, дополнительно предложенный Киддом, состоит в том, что природа в обоих случаях означает одно и то же и тождественна себе, а ценностное

---

<sup>116</sup> Ibid. p. 194.

<sup>117</sup> Один из стандартных примеров для τὰ κατὰ φύσιν.

<sup>118</sup> Striker 1991; Brennan 2005. Оба автора подвергают анализу аналогию игры, участники которой прилагают все усилия для достижения безразличной, в сущности, цели. Штрикер также рассматривает аналогию искусства [Striker 1991, p. 32], в котором: а) достижение результата внеположно самому искусству и б) первичная цель не тождественна результату, достигаемому в результате практикования данного искусства.

<sup>119</sup> См. пункт 2.2 «Стоические “категории” как уподобление процесса постижения мира логике его формирования и развития».

<sup>120</sup> См. параграф 3.4 «Жесткий детерминизм и “окно возможностей”: комплексная причинность на стыке причинных рядов как предпосылка для развития и проявления частной воли», а также параграф 1.4 «Вынесение проблемы антагонизма за пределы этической сферы», в конце.

различие моральных и неморальных благ терминологически передается посредством неопределенности значения предлога *κατά* (in accordance with the direction of) и *ὁμολογουμένως* (complete unanimity with)<sup>121</sup>. Едва ли это можно считать удачным решением, во-первых, потому что два вышеприведенных (при условии их правильной комбинации и последовательного применения) устраняют те же противоречия значительно успешнее, и, во-вторых, атрибуция *ὁ κατὰ φύσιν βίος* и *κατὰ φύσιν ζῆν* к благу или к безразличному непостоянна и различна в зависимости от контекста. Так, *ὁ κατὰ φύσιν βίος* может характеризоваться как безразличное (SVF III 126 и 145), а *κατὰ φύσιν ζῆν* (= *κατὰ φύσιν διάγειν*, *secundum naturam vivere*) – определяется как благо (SVF III 13, 16, 17). Форшнер совершенно справедливо указывает<sup>122</sup>, что «жить по природе» может обозначать три различные вещи (по-разному относящиеся к благу) в зависимости от того, какая «природа» и в каком аспекте имеется в виду: 1. жить счастливо и добродетельно согласно со всеобщей природой и сообразно отвечающим своей частной природе целям; 2. жить, исполняя «надлежащие» действия, соответствующие своей частной природе, оставаясь при этом зависимым от достижения или недостижения целей этих действий; 3. жить сообразно всеобщей природе и соответствующим своей частной природе целям, причем достигать этих целей. В позиции Форшнера ценно то, что он выделяет различные аспекты стоической концепции «природы», которая предопределяет не только движения и реакции субъекта на окружающий мир, но и то состояние, в котором субъект должен находиться в зависимости от достижения или недостижения цели.

Рассматриваемое противоречие может быть снято путем соотнесения вышеуказанных стоических технических терминов с разными аспектами понятия природы. В этом случае *τὰ κατὰ φύσιν* будет обозначать те склонности и взаимосвязи, которые заложены всеобщей природой в частную природу, а остальные случаи (*κατὰ φύσιν ζῆν*, *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν*, *ὁμολογουμένως τῇ*

<sup>121</sup> Kidd 1955, p. 194.

<sup>122</sup> Forschner 1995, s. 222.

φύσει (ζῆν) будут апеллировать ко всеобщей природе или, по-другому, к частной, но взятой в предельной точке своего развития, в которой она сливается со всеобщей<sup>123</sup>. Неслучайно Хрисипп рекомендовал на пути к добродетели руководствоваться не только частной человеческой природой, но и всеобщей (SVF III 4).

Вводя какие бы то ни было разграничения в стоический термин «природа», не стоит упускать из виду его комплексное значение и взаимосвязанность всех заключенных в нем аспектов<sup>124</sup>. Ведь для стоиков природа служила универсальным принципом, обеспечивающим единство мира, так что ее частные проявления в свойствах отдельных вещей и обуславливали цельность и единообразие мира. К стоицизму некорректно было бы предъявлять требования точного терминологического разделения «природ», потому что это вылилось бы в утрату единого принципа устройства мироздания. Более сложный на первый взгляд, но более конструктивный путь – усматривать в каждом техническом термине свой аспект комплексного понятия природы, не упуская при этом из виду его взаимосвязь с другими.

---

<sup>123</sup> Как указывает Кидд [Kidd 1955, p. 194], по отношению к мудрецу термин «природа» используется в значении всеобщей, в то время как определение «естественных» вещей (τὰ κατὰ φύσιν) апеллирует к частной человеческой «природе». Объединяет эти два аспекта «природы» то обстоятельство, что человеческая природа проходит несколько стадий развития под контролем всеобщей природы, и это развитие должно привести к кульминации – полному совпадению с космической. Энгберг-Педерсен также говорит о движении от частной ко всеобщей природе в ходе развития человека [Engberg-Pedersen 1990, p. 47].

<sup>124</sup> По пути сохранения терминологического единства «природы» пошел Энгберг-Педерсен, сознательно отказываясь маркировать «природу» в этических контекстах [Engberg-Pedersen 1990, p. 48]. По его мнению, во многих случаях имеется в виду и частная, и всеобщая природа одновременно, поскольку «всеобщая природа движет нас к добродетели, в том числе тем, что создала нашу частную природу снабженной всем необходимым для этого». Впрочем, в другом месте [Ibid. p. 77] он говорит, что τὰ κατὰ φύσιν должны рассматриваться изолированно от всеобщей природы. К сожалению, Энгберг-Педерсен недостаточно полно развивает эту тему.

### 1.3. Мир как система. Градация уровня сложности организации тел

Стоики первыми ввели понятие «системы» применительно к мирозданию<sup>125</sup>. Согласно свидетельству Евсевия, они называли миром «“систему” (σύστημα) неба, воздуха, земли и моря и обитающих в них», а также «“систему” (σύστημα) богов, людей и того, что создано ради них» (SVF II 528).

У Марка Аврелия (Med. VII 13) социум характеризуется как «система из разумных существ» (ἐκ τῶν λογικῶν σύστημα), причем эта система существует как общность и совокупность невзирая на обособленность этих существ, которые характеризуются как διεστῶτα («отстоящие друг от друга, отделенные»). Несмотря на свою принадлежность к позднему периоду развития стоической философии, Марк Аврелий (по крайней мере, в данном контексте) строго придерживается узуса оригинальной терминологии и последовательности хода стоической мысли. Известно, что стоиков интересовали вопросы, связанные, говоря современным языком, со взаимодействием подсистем в рамках единой системы. Ведь если как система характеризуется и мироздание в целом, и входящее в него как часть сообщество людей, очевидно, что речь идет о системе в системе. То же можно сказать и о включенности человека в социум, хотя более привычной и универсальной парой для описания таких отношений служит все-таки «часть» (μέρος) и «целое» (τὸ ὅλον), как это указано у Эпиктета, представляющего человека как «частицу некоего целого» (Diss II. V. 24) и уточняющего, что человек относится как ко вселенскому граду богов и людей, так и к социуму своего города, выступающего неким подобием града мирового.

Такие многоуровневые системные и подсистемные отношения привели к разработке соответствующей терминологии, описывающей степень взаимодействия частей. Системы подразделялись по составу на состоящие из обособленных частей (διεστῶτα),<sup>126</sup> как например, войско, флот, народное

<sup>125</sup> Степанова 2005а, с. 54.

<sup>126</sup> Более точный термин – ἐκ διεστηκότων. См. SVF II 366 и 367. Эта точность желательна еще и потому, что одно и то же тело может быть описано и как διεστός и как ἡνωμένον в

собрание или хор, из взаимосвязанных (συναπτόμενα), вроде дома или корабля, и из единых и сросшихся (ἡνωμένα καὶ συμφυᾶ), как все живые организмы (SVF 366 и 391).

Весьма вероятно, что стоиков интересовали прежде всего вопросы взаимодействия входящих в систему частей для достижения общей цели. То, что сам ход стоической мысли был направлен именно на это, косвенно подтверждается сообщением Плутарха (SVF II 367), в котором речь сперва идет о телах, состоящих из обособленных тел, таких как народное собрание, войско или хор, а затем делается переход к возможности пользования единым разумом для таких тел. Этот переход трудно объяснить внутренней логикой плутархова контекста, зато он легко может быть выведен из самой постановки вопроса, связанного с управляемостью систем.

Несмотря на кажущуюся равновесность этих трех классификационных групп, ясно просматривается их взаимопроникновение, а также неравноценность их онтологического и аксиологического статуса. При том, что все единичные вещи признаны разобщенными, весь мир в целом является единым (ἡνωμένος) (SVF II 441 и 1013) и может быть представлен как «единение разобщенных» (ἔνωσις διεστηκότων) (SVF II 459). Таким образом, одна группа, изначально наиболее многочисленная, конвертируется, по сути, в противоположную.

Однако стоической системе чужд полный релятивизм, так что мы не вправе счесть, что дело здесь только лишь в точке зрения, а именно в том, принимаем ли мы за отправную точку целое или часть. На самых разных уровнях учения подчеркивается, что интересы целого превалируют над интересами части. В данном случае это выражается формулировкой «Ничто из разобщенного не есть благо» (μηδὲν ἐκ διεστηκότων ἀγαθὸν εἶναι)<sup>127</sup>. Из этого

---

зависимости от того, рассматриваем ли мы его как целое или как часть целого, в которое он входит как одна из составляющих. Человек, как и всякий организм, рассматривается как единый (ibid), но как часть социума он описывается как обособленный.

<sup>127</sup> SVF III 98. Ср. также 160.

следует, что благо состоит исключительно во взаимодействии разобщенных тел, в чем находит выражение мировая гармония. Следовательно, разобщенность частей мира представляет собой некий онтологический и аксиологический этап, который должен быть преодолен.

В этом можно усмотреть некую градацию: на своем атомарном уровне человек – единая система, в которой все органы «сочувствуют» другу другу и слаженно работают в интересах целого, как хрисиппова нога, готовая ступить в грязь, если это требуется всему организму<sup>128</sup>. В человеке на биологическом уровне непрерываемо действуют заложенные в него космические законы, поэтому он и существует как единое целое. Точно так же действуют и животные и – на более высоком уровне – состоящая из них фауна, где интересы вида и рода всегда выше частных интересов любого существа – ведь Природа заботится, чтобы не исчез ни один вид (SVF II 1139). Здесь соблюдается принцип «единения разобщенных», чего нельзя с определенностью сказать о социуме, поскольку человек способен на собственные суждения, могущие привести его к завышенной оценке личных потребностей в ущерб общественным. Человеку нужны сознательные усилия для реинтеграции как в непосредственно окружающий его социум, так и в «град богов и людей». Таким образом, формулировка Цицерона «общую пользу мы должны ставить выше собственной» (SVF III 333) представляется вовсе не поздней социальной адаптацией стоического учения, а изначальной его составляющей. Равным образом, по свидетельству Стобея, немудрые «ничего не делают сообща» (SVF III 677), то есть неспособны к взаимодействию ради достижения общей цели.

Для тел, характеризующихся как единые, – а именно они представляют собой наибольший интерес, поскольку их часть является субъектами атомарной этики, – разработана классификация движений. Существуют свидетельства, что

---

<sup>128</sup> SVF III 191. Стоит отметить, что Эпиктет использует этот известный хрисиппов пример в контексте противопоставления обособленного существования как логически и онтологически неверного с одной стороны и восприятия себя как части некой общности, а именно града богов и людей, с другой (Diss. II. V. 24).

растения движутся «из себя» (ἐξ αὐτῶν), животные – «от себя, сами собой, сами по себе» (ἀφ' αὐτῶν), а разумные животные – «посредством самих себя» (δι' αὐτῶν)<sup>129</sup>. В последнем случае акцент сделан именно на внутренний источник причины движения, что выражается предлогом διὰ<sup>130</sup>.

Чем сложнее уровень организации организма, тем более сложным механизмом он должен обладать для преодоления препятствий своему развитию. По словам Столярова<sup>131</sup>, «теория “препятствий” имела, вероятно, универсальную применимость во всех частях стоического учения – от логики до этики – и была призвана объяснить причину отклонения конкретных ситуаций (гносеологических, физических, этических) от заданной нормы».

В отличие от терминологии для классификации движений, аналогичная классификация препятствий этим движениям не сохранилась. Наиболее распространенные слова, передающие это значение, – ἔνσθημα, κόλυμα, ἐμλόδιον, а также глаголы ἐνίσταμαι, κωλύω, ἐμφοδίζω и ἀντιπίπτω. Хотя мы и не имеем возможности констатировать какие-либо терминологические различия, все же небесполезно сделать некоторые предположения.

<sup>129</sup> См. SVF II 989 и 988. Надо отметить, что эта градация никогда не нарушается, даже если речь идет о нетривиальных случаях использования. Так, человеческий эмбрион, по свидетельству Галена (SVF II 780 и 712), движется ἐξ ἑαυτοῦ, в полном соответствии с учением о том, что душа человека появляется в момент рождения, а до этого проявляют себя только ее «растительные» способности, отвечающие за рост и питание. Также и мировая природа на своем пути порождения движется «сама из себя» (ἐξ αὐτῆς), поскольку именно растительная модель является основной для объяснения актуализации мира, отдельные части которого разворачиваются по «принципам семени». См. SVF II 1132.

<sup>130</sup> Причинность как таковая обычно обозначается сочетанием предлога διὰ с существительным в винительном падеже, что использовали в том числе и сами стоики, говоря, что все происходит «через Зевса» (SVF II 1062 и 1063). Однако и с родительным падежом предлог διὰ, помимо обычных своих пространственных значений «сквозь, через», может обозначать, посредством чего совершается действие, например, рук, ног или какого-либо инструмента. У Ксенофонта и Демосфена зафиксировано также сочетание δι' ἑαυτοῦ со значением «самостоятельно», «собственными средствами» (Xenophon, Cyropaedia VIII, 1, 43; Demosthenes Orat., Contra Nausimachum et Xenopeithea 12, 5; In Olympiodorum 15, 6).

<sup>131</sup> ФРС II (2) 935, с. 144.



Вероятно, каждому уровню организации должны соответствовать свои препятствия, вернее, способность преодолевать одни и бессилие перед другими. Естественно предположить, что чем выше уровень организации, тем лучше должна быть развита способность приспособления. Даже в пределах человеческого организма существуют разные способности и возможности, соответствующие растительному, животному и собственно человеческому уровню организации (SVF II 458). Если на животном уровне, говоря современным языком, – на физиологическом, свобода человека весьма ограничена, то его воля и разум имеют совершенно другой оперативный простор. Как писал Эпиктет, «болезнь – препятствие для тела, но не для выбора» (Ench. 9).

«Сперматические логосы» задают лишь общую линию развития, которая претворяется в жизнь с учетом обстоятельств этого развития. Именно в этом смысле следует понимать фразу «структуры способны укрепляться и ослабляться» (SVF II 393) и в особенности следующее уточнение к ней: «Стоики относят “структуру” ко всей широте вида (εἶδος)». Примером тому служат растения, структура которых предполагает пускание корней, но одним из них это удастся лучше, чем другим. Еще одна гипотеза, которую можно принять с еще большим основанием, – предположить, что частные «природы» представляют собой взаимные препятствия для развития. Ведь импульсы животных вызываются различными объектами, которые образуют предшествующую причину движения, в то время как основная причина заложена в самих животных. Таким образом, к ним вполне можно применить формулу «они не друг друга причины, а друг другу относительно предиката», перефразируя приведенное у Климента Александрийского объяснение устойчивости арки: «Камни в арке выступают друг для друга причиной предиката “пребывать”, но не причинами друг друга» (SVF II 349). Тот факт, что тела создают друг другу взаимные препятствия к движению, служит необходимой предпосылкой для самого мироздания – ведь если бы масса земли не создавала опору для других тел, все свелось бы к сплошному коллапсу. Во

всяком случае, известна стоическая идея гипотетического кармана, проходящего через центр земли<sup>132</sup>, имевшая целью демонстрацию свободного падения. Очевидно, что здесь мы имеем дело с искусственным устранением перманентно наличествующего препятствия, которое, однако, является одной из фундаментальных основ мироустройства. Важность этой концепции для этики неоспорима и будет рассмотрена в разделе о несоблюдении нормы, предусмотренной для отдельных тел и организмов<sup>133</sup>.

Необходимость судьбы, создающей мир, предполагает, что для всякой вещи создана сеть предшествующих причин, но при этом и сама вещь создана таким образом, что при данных обстоятельствах исключен какой-либо альтернативный исход, причем то, что в одном случае сыграло роль основной причины, может оказаться и предшествующей причиной для чего-нибудь другого – все зависит только от точки отсчета, то есть от того, с позиций какой части мы начинаем прослеживать причинно-следственную связь.

#### **1.4. Вынесение проблемы антагонизма за пределы этической сферы**

Обладая разумом, человек способен на самостоятельные поступки, обозначенные как уровень движений δι' αὐτῶν. Согласно стоической теории действия, на этом уровне к присущему живому организму импульсу к действию (ὀρμή) добавляется контролирующий механизм согласия (συνκατάθεσις), управляемый разумом. Благодаря этому механизму разумное существо способно корректировать свою реакцию на внешние стимулы, поскольку

---

<sup>132</sup> Плутарх в трактате «О лике, видимом на диске луны» высмеивает идею стоиков (представленных в сочинении неким Фарнаком) о том, что «глыбы в тысячу талантов весом, несясь через глубину Земли, остановились бы, достигая центра, хотя и не встречали бы никакого препятствия и ничем не задерживались; если же, вследствие стремительности, миновали бы центр, то опять возвращались бы и поворачивали назад сами собою» (924 A 10, перевод Г.А. Иванова). Подробнее см. [Гришин 2015а, с. 133].

<sup>133</sup> Неудивительно, что и Самбурский [Sambursky 1959, p. 115], упомянув о препятствиях, указывает, что концепция препятствий является ключевой как для стоической физики, так и для этики.

«согласие» может быть не дано на действие, направленное даже на подходящий для субъекта предмет. Животные же обладают безусловной реакцией на внешние раздражители, так что при появлении объекта, идентифицированного как добыча, действие последует незамедлительно. В терминах стоической психологии действия это описывается как φαντασία (представление об объекте), за которым следует ὀρμή (импульс или побуждение к действию)<sup>134</sup>. Но все-таки животные в стоическом мире не вполне подобны механистическим автоматам, поскольку им присуще самосознание (ἐαυτοῦ συναίσθησις, sensus sui – SVF III 182) и способность к обучению и развитию.

Человек, как и животные, от природы обладает стремлением к естественным для себя вещам (τὰ κατὰ φύσιν). Однако, если он будет бессознательно реагировать на притягательные для себя объекты, уподобляясь животным, то деградирует до уровня движений ἄφ' αὐτῶν, полностью обусловленных внешними стимулами. С этой точки зрения представляются очень важными сообщения о том, что «мудрецы не встречают препятствий» (SVF I 216), и о том, что «всякий добродетельный человек свободен» (SVF I 218). Именно дистанцированность от внешних вещей, от объектов, на которые нацелены его действия, делает мудреца свободным от обстоятельств, в то время как обычный человек полагает, что обречен на неудачу при каждом отсутствии возможности достичь объекта своих устремлений.

Здесь стоики сталкивались с серьезной проблемой: если «естественные» вещи не настолько необходимы человеку, чтобы он всякий раз предпринимал усилия к их обретению, может, они не требуются ему вовсе? По такому пути пошел Аристон Хиосский, объявив, что стремление к «естественным» вещам не имеет отношения к цели человеческой жизни. Каноническое же учение школы – очевидным образом начиная с Хрисиппа, а вероятнее всего с

---

<sup>134</sup> Это сближает стоические представления о психологии действия животных с современной концепцией так называемой «специфической чувствительности» животных. Согласно этой концепции, животное обладает безусловными рефлексам, заставляющими его немедленно переходить к действию при виде объекта специфической чувствительности. См. [Гальперин 1998, с. 399].

основоположника учения Зенона – хоть и объявило «естественные» вещи безразличными по отношению к благу, считало их оправданный отбор (εὐλόγιστος ἐκλογή) благом и целью жизни (SVF III 195).

Здесь уместно вспомнить о том, что Хрисипп призывал соотносить свои цели не только с человеческой природой, но и со всеобщей (SVF III 4). А входит ли в план всеобщей природы достижение каждым организмом своей частной цели?

Весьма иллюстративный ответ, который стоит привести целиком, дала Гизела Штрикер<sup>135</sup>: «Инстинкт велит маленьким рыбам избегать хищников, сохраняя таким образом жизнь. Оставаясь живыми и здоровыми и порождая потомство, они следуют естественному пути. Может показаться, что их естественная цель – дожить до конца жизни. Но известно также, что маленькие рыбы служат пищей большим, и, следовательно, это тоже часть естественного плана, что определенное их количество должно быть съедено. Таким образом, успех в проведении естественной жизни совершенно необязательно оказывается частью плана природы для маленьких рыб, но речь идет о балансе природы, который она поддерживает через каждый вид, следующий своим врожденным импульсам. Ведь если маленькие рыбы не были бы в состоянии спастись, то скоро перевелись бы, и большие остались бы без пищи».

Подобный антагонизм очевидным образом наблюдается и между людьми, конкурирующими между собой за жизненные блага, ценности которых стоики не отрицали, за исключением разве что вышеупомянутого Аристона Хиосского. При попытке достижения этих благ человек сталкивается с препятствиями, прежде всего в лице себе подобных. С этой точки зрения он ничуть не свободнее животных. Однако определенная серия сделанных стоиками логических ходов открывает для разумного существа новый оперативный

---

<sup>135</sup> Статья Гизелы Штрикер [Striker 1991], представляя собой детальное и скрупулезное исследование понятий цели и безразличного, не содержит, к сожалению, ни анализа различных аспектов «природы», ни ссылок на исследования, в которых эти аспекты выделяются, напр. [The Hellenistic Philosophers, p. 284—292; Столяров 1995, с. 192].

простор. Признав «естественные» вещи безразличными, стоики выводят их за пределы блага, снимая таким образом проблему антагонизма между людьми. Это – первый шаг к «единению разобщенных» (ἔνωσις διεστηκότων). Как пишет Тед Бреннан<sup>136</sup>, для достижения действенного человеколюбия нужно, во-первых, утвердиться во мнении, что жизненные блага безразличны, а во-вторых, научиться видеть близкого (οἰκεῖον) в любом человеке. Исследователь совершенно справедливо связывает стремление к истинному благу с отстраненным отношением к «безразличному»: «Именно стремление к истинному благу заставляет людей делиться безразличным»<sup>137</sup>. Снимая проблему столкновения интересов стоики сумели возвысить человека над обстоятельствами, которые на уровне животных представляют собой препятствия их развитию и совершенствованию.

Однако проблема, поднятая Аристоном, все-таки остается. Почему же следует стремиться к «естественным» вещам? Ответ, данный самими стоиками (SVF III 64, 114, 195, 763) состоит в том, что в противном случае добродетель осталась бы без материального содержания. Вряд ли такой ответ можно счесть исчерпывающим как с онтологической, так и с аксиологической точки зрения, однако он ясно задает направление поиска. Стоики не попытались, подобно Аристотелю, определить некий минимальный набор материальных благ, необходимый для благополучного существования. Из стоического ответа явно следует, что без учета ценности «естественных» вещей невозможно проявление добродетели. Сама же добродетель основана на всеобщей природе, для которой важно не столь то, обладает ли каждый отдельно взятый организм предусмотренными для него благами, сколь то, чтобы предустановленные между классами вещей связи не нарушались. Система «естественных» вещей, распределенных для каждого вида и определяющих линии их взаимодействия, обеспечивает целостность мира, а целое, как известно, важнее части. Добродетель разумного существа, способная постичь эти взаимодействия,

---

<sup>136</sup> Brennan 2005, p. 154.

<sup>137</sup> Ibid, p. 164.

будет по-прежнему стремиться к естественным для себя вещам, однако, в отличие от животных и от людей, не пользующихся разумом, будет воспринимать их не как самоценное благо, а лишь как звено в реализации причинно-следственных связей, обеспечивающих существование мира. При таком подходе всякий антагонизм между разумными существами и конкуренция за жизненные блага сводится к минимуму. Как пишет Энгберг-Педерсен, человек, поднимаясь на все более высокие уровни рефлексии, «начинает воспринимать свои потребности объективно и осознает, что совершенно необязательно, чтобы все естественные вещи достались именно ему»<sup>138</sup>. Это и делает мудреца свободным от вещного мира и именно поэтому «ничто не может ему воспрепятствовать» (SVF III 216).

### Выводы к главе 1

В данной главе проанализирована стоическая концепция мироустройства с акцентом на проблему единства мира и антагонизма его частей. На онтологическом уровне единство мира обеспечивается единым принципом организации как макро-, так и микрокосма, поскольку в обоих случаях конституирующей силой выступает пневма – особая волновая структура или силовое поле, определяющее как свойства тела, так и само его существование. Стоиками описаны градации такого рода структур и механизмы обеспечения взаимодействия между ними. Особая роль отведена комплексному понятию Природы, которое включает в себя как единую мировую животворящую силу, так и манифестации этой силы, заложенные в каждый отдельный организм в виде программы его развития. Несмотря на наличие множества частных структур, предусмотренные линии взаимодействия между ними вновь объединяют их в единое целое. Мир не лишен некоторого антагонизма на уровне отдельных частей, который, однако, снимается на высшем уровне. На этом уровне, а именно на разумном, упомянутые линии взаимодействия

---

<sup>138</sup> Engberg-Pedersen 1990, p. 104.

лишены механистической жесткости, так что человеку приходится пользоваться разумом, чтобы вновь обрести предусмотренное для него место в мире, восстанавливая тем самым целостность мироздания, которая признана благом, поскольку мир существует ради себя самого, а не ради чего-то другого<sup>139</sup>. Таким образом, человек, благодаря своему разуму может оказаться сопричастным богу в его творческой деятельности, воспринимая мир не с позиции части, а с позиции целого. При этом людям обеспечивается независимость от внешних вещей за счет объявления их безразличными, что может быть представлено как преодоление препятствий для развития и как предоставление максимально возможной степени свободы выбора и принятия решений относительно своего собственного внутреннего состояния и формирования реакции на окружающую действительность.

Принятые в стоицизме технические термины отражают многообразие понятия «природы». Так, τὰ κατὰ φύσιν («естественные вещи») соотносятся с частной природой организма, а термины κατὰ φύσιν ζῆν («жить по природе») или ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν («жить согласно природе») предполагают соответствие природе космической как предустановленный для всякой частной природы предел развития. Такой подход, пусть и выделяющий различные терминологические аспекты в понятии «природы», сохраняет за ней роль единого основания стоического учения.

---

<sup>139</sup> Как указывает Эдельштейн [Edelstein 1966, p. 30], «у логоса нет никакой цели, кроме реализации».

## ГЛАВА 2. ПАРАЛЛЕЛИЗМ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ: НАРАСТАНИЕ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ В СТОИЧЕСКОМ МИРЕ И СОЗНАНИИ

### 2.1. Неразрывность природы и разума, бытия и сознания, поступка и его осмысления

Всякое физическое явление, в том числе всякая реакция живого организма на внешние раздражители, регламентировано логосом. Неразрывный тандем разума и материи положен стойками в основу мироздания, и неразрывен он потому, что разуму нет другого способа воплощения и проявления<sup>140</sup>, а материи нет иной возможности упорядочивания и осмысления<sup>141</sup>. В стоической физике выделяются два «начала» (ἀρχαί) – активное (τὸ ποιοῦν) и пассивное (τὸ πάσχον), которые соответствуют уму-логосу или богу и бескачественному субстрату (ἄλοιος οὐσία = ὕλη)<sup>142</sup>. Как указывает Столяров<sup>143</sup>, «логос и субстрат *всегда* нераздельны, не представляют собой независимых и отдельно сущих причин и разделены могут быть лишь мысленно». Однако, помимо чисто мысленного разделения на логос и субстрат, еще в древности существовала коллизия относительно несимметричных отношений между богом и материей в стоическом учении. Александр Афродисийский (О смешении, р. 224, 32 = SVF

---

<sup>140</sup> Стоит попутно отметить, что дискурс о необходимости материальной предметности для проявления разума возникает не только в космологическом аспекте, но и в этическом, проявляя себя, в частности, и в диспуте Хрисиппа с Аристоном относительно того, что «естественные» вещи требуются добродетели в качестве материи.

<sup>141</sup> «Страдательное начало – неодушевлено и само по себе бездвижно; однако, получив от ума движение, форму и душу, оно превращается в совершеннейшее создание – мир» [ФРС II (1) 302, с. 171]; «причина, то есть ум, придает веществу форму и вращает его как хочет, производя из него различные вещи. Итак, непременно должно существовать то, из чего появляется вещь, и то, благодаря чему она появляется: последнее – это причина, а первое – вещество» [ФРС II (1) 303, с. 171].

<sup>142</sup> Столяров 1995, с. 102.

<sup>143</sup> Там же, с. 103.



II 310) усматривает противоречие в том, что бог, «то есть наделенная разумом и вечная пневма», являясь телом, распространяется по другому телу, то есть по материи. Такая трактовка стоического учения ошибочна хотя бы потому, что материя сама по себе, не обладая теми качествами, которые сообщает ей пневма, не является телом. Именно за такой материей закреплен технический термин ἄλοιοϛ οὐσία или ὕλη, но она не существует в действительности. Чтобы стать телом, ей необходимо хоть в какой-то степени приобщиться к организующему и упорядочивающему принципу. Эту же тему разрабатывает Плутарх (De comm. not. 1085b = SVF II 313), однако смещает акцент на двусоставность бога, указывая, что он не может быть началом, поскольку само его существование предполагает наличие в нем двух начал – активного и пассивного, логоса и субстрата. У Плутарха вызывает неприятие прежде всего несимметричность<sup>144</sup> отношений логоса и субстрата. Тем не менее, приходится признать, что для стоической космологии с ее концепцией телесности всего существующего именно такое материальное воплощение логоса позволило бы ему упорядочивать бескачественную материю и влиять на нее. В стоическом мире все существующее телесно – бог, и душа, и любой другой вид пневмы, которая, согласно учению о смесях, пронизывает вещество. Соответственно, следует различать чисто условное выделение двух начал, логоса и субстрата с одной стороны, и реальное взаимодействие и взаимопроникновение тел с другой<sup>145</sup>.

Логос нельзя вычлени́ть из природы и невозможно отделить от материи, поскольку ему не присуще никакое отдельное от нее существование; однако

---

<sup>144</sup> «Он [бог] не является ни чистым, ни простым, ни цельным, но существует из другого и через другое. А вещество, само по себе неразумное и бескачественное, напротив, обладает простотой и, таким образом, подобно началу». Ту же мысль выражает Плотин (SVF II 376): «Логосы у них [у стоиков] содержат в себе материю (ἔνυλοι) и образуют нечто составное не при своем вхождении в материю, а еще до того составного, которое они производят в материи, так что сами должны представлять собой нечто состоящее из материи и эйдоса».

<sup>145</sup> Таким образом, стоическое учение о началах имеет мало общего с платонической дихотомией идеи и материи, хотя бы потому, что стоические начала не существуют по отдельности, в то время как платонизм придает миру идей бóльшую степень реальности.

можно распознать его воздействие, постичь его законы, сформулировать их в виде высказываний и предугадывать на этой основе ход событий. Еще не реализованная, но долженствующая реализоваться причина или последовательность причин может быть представлена как информационная составляющая<sup>146</sup>.

Наряду с тем, что причинность воспринималась стоиками на физическом уровне как взаимодействие тел, ей сопутствовало имплицитное дискурсивное осмысление на уровне логики, будь то восприятие этой причинности человеком<sup>147</sup> или замысел всеобщей природы, план порождения, становления, развития и гибели каждой из вещей и их взаимодействий.

Человек способен распознавать в вещах и явлениях имманентный им Логос<sup>148</sup> и ретранслировать присущий им изначально разумный посыл, истолковывать его значение, следуя линиям целеполагания, начертанным Природой, или даже усматривая оставленные ею знаки, как это происходит в случае с астрологией.

При описании действий разумного существа ни в коем случае не стоит упускать из виду постоянное присутствие и взаимопроникновение этих двух компонентов – телесного и бестелесного начал. Стоики последовательно проводили принцип параллелизма телесного и бестелесного процессов, что явствует из постоянного дублирования терминологических рядов, в данном случае физического и логического. Если не разводить по двум рядам, в частности, термины, применявшиеся стоиками для описания психологии действия, то не может не броситься в глаза их избыточность и

---

<sup>146</sup> См. [Степанова 2004, с. 34]: «Бестелесный эффект – это то, что еще только предстоит в будущих событиях ... и может быть предметом лишь высказываний».

<sup>147</sup> Ср. формулировку Лонга: «Космос – это творение присущего миру разума, и человек, обладая способностью членораздельной мысли, способен строить предложения, соответствующие космическим событиям... Посредством языка человек выражает свою связь с миром» [Long 1990, p. 205].

<sup>148</sup> Кидд [Kidd 1955, p. 187] заостряет внимание на «логическом» в человеке. Для него логос – это и принцип устройства мира и присущий человеку потенциал.

взаимозаменяемость во многих определениях. Начинается действие с акта *ощущения* (αἴσθησις), за которым следует *впечатление* (φαντασία) со *схватыванием*<sup>149</sup> (κατάληψις). При этом, однако они сопровождаются *суждением* или *предложением* (ἄξιωμα), на которое дается *согласие* (συγκατάθεσις). *Согласие* воздействует на отвечающую за влечения структуру (ἔξις ὀρμητική), и та выдает *импульс* (ὀρμή), направленный, однако, не на само *действие* (κίνησις или πρᾶξις), а на сопровождающий его *предикат* (κατηγορήμα). Очевидно, что этот набор из девяти фаз психологии действия не может быть линейным<sup>150</sup> и должен быть распределен по параллельным рядам. Для отнесения каждой фазы к тому или иному ряду следует кратко рассмотреть каждую из них на предмет принадлежности к сфере телесного или бестелесного. *Ощущение* (αἴσθησις), представлено ли оно как структура или способность (SVF II 850) или как совершаемое ею действие (SVF I 62), телесно, что указывается во фрагменте SVF II 851. *Впечатление* (φαντασία) – безусловно телесно, поскольку представлено как отпечаток, оттиск или модификация ведущей части души<sup>151</sup>. Происходящее далее *схватывание* (κατάληψις) также телесно, поскольку это процесс фиксации изменения, происшедшего в ведущей части души под воздействием *впечатления*<sup>152</sup>. Процесс этот, впрочем, вовсе не

<sup>149</sup> Перевод «постижение» представляется менее иллюстративным, чем «схватывание», поскольку не отражает чисто физическую сторону процесса.

<sup>150</sup> Гипотетическая последовательность αἴσθησις – φαντασία – ἄξιωμα – κατάληψις – συγκατάθεσις – ὀρμή – κατηγορήμα – κίνησις не отвечает структуре стоического учения именно потому, что речь идет о параллельных терминологических рядах, не позволяющих размещать эти термины линейно. Соответственно, такая последовательность не встречается ни в одном стоическом тексте и не рассматривается в критической литературе.

<sup>151</sup> Столяров при описания акта чувственного восприятия отдает предпочтение переводу «впечатление», поскольку этот вариант, в отличие от «представления», передает именно телесный аспект процесса [Столяров 1995, с. 49].

<sup>152</sup> Без стадии «схватывания» или «усвоения» не было бы оснований полагать, что вызванный «впечатлением» образ останется в памяти независимо от вызвавшего его явления. Этот двойной процесс усвоения информации можно представить как действие проявителя и закрепителя на фотопленку. Впечатление появляется под воздействием внешнего объекта, но, чтобы созданный им образ остался в памяти, его необходимо зафиксировать. Данная

является безальтернативным, поскольку уже *впечатление* сопровождается пропозициональным элементом, являющимся чисто ментальным, соответственно, бестелесным конструктом<sup>153</sup>. Именно на это *предложение* или *суждение* (ἀξίωμα) и дается согласие (συγκατάθεσις), без которого не произойдет *схватывание* или *усвоение* (κατάληψις)<sup>154</sup>. Специально указывается, что *согласие* дается не на впечатление, а на сопровождающее его суждение<sup>155</sup>, чтобы не смешивать два процесса, параллельно протекающих на физическом (телесном) и логическом (бестелесном) уровнях. На физическом уровне *схватывание* действительно происходит вслед за *впечатлением*, однако нельзя не учитывать и параллельно происходящую реакцию субъекта на артикулированное осмысление этого впечатления (то есть *согласие*,

---

аналогия подкрепляется небезосновательной хрисипповой этимологией о происхождении термина φαντασία от слова φῶς (свет), под воздействием которого и возникают зрительные образы. Телесная природа «схватывания» подтверждается также во фрагменте SVF II 57, в котором говорится: «Подобно воску, ум принимает передаваемые через посредство ощущений впечатления и с их помощью “схватывает” тела – к чему сам по себе ... он не способен». Акцент здесь сделан на том, что разум не способен генерировать κατάληψις в силу того, что для этого требуется физическое воздействие извне в виде впечатления. Во фрагменте SVF II 65 особо указывается, что «усвоенное впечатление» возникает от реально наличной предметности (ἀπὸ ὑπάρχοντος) и не может возникнуть от того, что ею не является (μὴ ὑπάρχον).

<sup>153</sup> Как указывает Столяров [ФРС III (2) 52, с. 134], комментируя фрагмент SVF II 52, φαντασία «предшествует артикулированной мысли» (διάνοια ἐκλαλητική). Равным образом Бреннан отмечает, что «каждое впечатление сопровождается ментальным компонентом» [Brennan 2005, p. 57].

<sup>154</sup> Характерно, что сохранилось определение «усвоения» через «согласие» (SVF II 70): «Усвоение» – это согласие на такие впечатления (имеются в виду «сильные» или «каталептические» впечатления). Определение физического явления, данное в терминах логического ряда, становится возможным потому, что «усвоение» и «согласие» представляют собой параллельные фазы процесса познания или практического действия. Стоит также обратить внимание на трактовку автором сборника ФРС фрагмента SVF II 72, в котором содержится определение, пропускающее некоторые фазы: «Стоики считают, что всякое ощущение – это [в конечном счете] «одобрение» [«согласие»]. Толковательная вставка «в конечном счете» выглядит в этом свете вполне уместной [ФРС II (1) 72, с. 42].

<sup>155</sup> SVF III 171: Συγκατάθεσις ἀξιώμασι. См. также [Brennan 2005, p. 54].

συγκατάθεσις, которое дается на соответствующее суждение – ἄξιωμα). Равным образом отмечается, что *импульс* (ὄρμη), то есть корреспондирующее ему суждение, направлен на *предикат* (κατηγορημα), но не на само действие<sup>156</sup>. Таким образом, психология действия включает в себя как физический процесс, развивающийся по линии φαντασία – κατάληψις – ὄρμη, так и логический, представленный такими ментальными актами как ἄξιωμα – συγκατάθεσις – κατηγορημα. Впрочем, *импульс* или *влечение* (ὄρμη) трудно однозначно отнести к сфере исключительно бестелесного или телесного, тем более что есть указания на многовариантность употребления этого термина<sup>157</sup>. Однако большинство факторов указывают на его принадлежность именно ментальной сфере<sup>158</sup>. Так, определение ὄρμη как λόγος προστακτικὸς τοῦ ποιεῖν<sup>159</sup> вписывает побуждение к действию в бестелесный ряд. Да и сама природа импульсно-волновой коммуникации предполагает, что на материальном носителе распространяются бестелесные сигналы. С одной стороны, их субстрат вполне

<sup>156</sup> «Влечения направлены на предикаты, которые так или иначе содержатся в тех суждениях, на которые дается согласие» [ФРС III (1) 171, с. 64].

<sup>157</sup> Стобей (SVF III 169) насчитывает до пяти различных вариантов употреблений термина ὄρμη: 1. то, что вызывается впечатлением; 2. устремление души к чему-либо у разумных существ; 3. то же у неразумных; 4. ὄρμη πρακτική (Столяров в примечании к соответствующему фрагменту оспаривает этот вид, считая его тождественным λογική, то есть совпадающим с номером 2); 5. ἔξις ὄρμητικῆ, означающий способность ведущего начала души подавать импульс к действию и, возможно, состояние ведущего начала в момент подачи импульса. Такая трактовка основана на том, что ἔξις, помимо устойчивой структуры, может обозначать и текущее состояние (πὸς ἔχον). Очевидно, что в этом своем пятом значении ὄρμη соответствует именно телесному состоянию – как устойчивому (со всей определенностью), так и (вероятно) текущему и преходящему.

<sup>158</sup> Бреннан полагает его бестелесным, сопоставляя его с синтетическим предложением Аристотеля по схеме: «я хочу кофе + полагаю, что он в этой чашке = я должен взять ее» [Brennan 2005, p. 87]. Однако при такой постановке вопроса очевидно, что исследователь использует термин в расширительном значении, присовокупляя к нему и «впечатление», и «согласие» и получая в итоге механизм действия в целом.

<sup>159</sup> SVF III 175, где речь идет о суждении, предписывающем человеку определенное действие. Во фрагменте III 178 логос характеризуется как управитель импульса (τεχνήτης τῆς ὄρμης).

телесен, с другой – их содержательная часть состоит не в обладании собственной структурой, но в модификации того субстрата, на котором они возникают<sup>160</sup>. Если относить ὄρμη одновременно к «физическому» (как проявление способности) и к ментальному (как сигнал) уровню, то получатся следующие ряды, «физический» и «логический»: φαντασία – κατάληψις – ὄρμη – κίνησις и ἀξίωμα – συγκατάθεσις – ὄρμη – κατηγορήμα.

В этой концепции важна не только и не столько интенция сохранить полноту и последовательность каждого ряда в рамках логической или же физической терминологии, но презумпция полного параллелизма двух процессов. Стоики считали крайне важным подчеркнуть, что любой акт перцепции, вызванный телесными причинами и развивающийся по своим физическим законам, сопровождается ментальным актом, формулируемым в виде высказывания (ἀξίωμα) на уровне осмысленной и членораздельной речи (λεκτόν)<sup>161</sup>. Равным образом, каждому действию сопутствует, а в практическом плане предшествует, соответствующий предикат.

Таким образом, ментальные и телесные процессы не чередуются между собой, но образуют параллельные ряды осмысления и становления бытия. Из фрагмента SVF II 341 следует, что каждый причинный эффект включает в себя лектон, поскольку взаимодействие тел описывается предикатами, вроде «резать», «жечь», «гореть» и т. д. Учение о причинности традиционно помещается в физический раздел, поскольку только тела способны оказывать и испытывать воздействие, однако причинно-следственные связи несут в себе и «логический» элемент, который подлежит изучению в курсе логики в качестве видов предложений, передающих связанность событий.

<sup>160</sup> Небесполезно посмотреть, как Бреннан определяет согласие, характеризуя его как «реакцию на модификацию ума» [Brennan 2005, p. 60].

<sup>161</sup> Как отмечает Инвуд [Inwood 1985, p. 63], стоический анализ восприятия включал постулирование пропозициональных (получающих языковое выражение) единиц, параллельных представительным образам, получаемых от органов чувств. Инвуд предлагает синонимы: репрезентативные (образы) = перцептивные, пропозициональные = дискурсивные [Ibid. p. 58].

Взаимосвязь физики и логики проявляется также в одной из особенностей стоической гносеологии, которой было свойственно познание предмета по производимому им эффекту. Бреннан совершенно справедливо отмечает, что только тот агент причинности тождественен себе, который вызывает тот же причинный эффект<sup>162</sup>. При таком подходе даже зима определяется как холодный воздух, а не как период<sup>163</sup>.

Разумеется, во всех этих случаях неизбежно возникает вопрос о том, каким образом бестелесные конструкторы оказывают воздействие на тела, раз тела по определению составляют единственную сферу вещей, способных испытывать и оказывать воздействие. Телесна даже пневма, удерживающая материю в определенном состоянии. Вероятно, ответ следует искать в области привходящих состояний пневмы, которая сама, как было указано, содержит в себе и разум, и субстрат. Как бы то ни было, вопрос о взаимовлиянии материального и нематериального компонентов плохо освещен источниками<sup>164</sup> и ничуть не лучше реконструирован современными исследователями. Так, Инвуд<sup>165</sup>, стремясь преодолеть разрыв между исключительно телесным причинным взаимодействием с одной стороны и с ментальными процессами, вызывающими действия, с другой, постулирует, что «бестелесные предпосылки и императивы, сопровождающие каждое действие, связаны с материальной

---

<sup>162</sup> Brennan 2005, p. 92.

<sup>163</sup> SVF II 693 и 696. Здесь напрашиваются параллели с современными методами исследования. В наши дни объект исследования бомбардируют частицами или подвергают воздействию реактивов, чтобы по реакции установить внутренние свойства, хотя зачастую кроме этих реакций о самом объекте больше ничего не известно. Ср. [Brennan 2005, p. 105].

<sup>164</sup> Одно из немногих исключений представляет собой свидетельство Секста Эмпирика (А. М. VIII 409 = SVF II 85), который в аллегорической форме доносит до нас уподобление телесного и бестелесного взаимодействия двум различным приемам учителя гимнастики – контактному ведению обучаемого в противоположность дистанционному преподнесению образца движений для повторения.

<sup>165</sup> Inwood 1985, p. 48.

душой, и таким образом они обретают свою причинную эффективность<sup>166</sup>. Бреннан же настаивает на том, что «согласия, импульсы и суждения так же вплетены в причинную цепочку, как и внешние события»<sup>167</sup>.

Есть и еще одно важное свидетельство, указывающее на субстанциональную связь между телесным и бестелесным. Плотин сообщает (SVF II 375), что «тела способны производить то, что в их возможности, с помощью бестелесного». «Количество и качество», не присущие материи сами по себе, в данном контексте вполне могут быть истолкованы как пропорции и конфигурация тела, воспринимаемые как бестелесный и нематериальный компонент. Стоики, разумеется, настаивали на том, что и душа, и добродетель телесна, имея в виду, что они представляют собой определенным образом расположенную материю, но Плотин стремится выделить сами принципы расположения этой материи (λόγοι), характеризуя именно их как нематериальное. Даже если формулировки Плотина небезупречны по отношению к концепции стоиков, очевидно, что их интенция объединить в одном теле и материю, и принцип ее организации, никак не может служить препятствием к тому, чтобы выделить эти элементы хотя бы условно.

Как бы то ни было, приходится признавать некую связь между телесным и бестелесным миром, поскольку презумпция изолированного существования материального и ментального повлекла бы за собой гораздо больше несостыковок. И действительно, неразрывная связь между «природой» и «разумом», прослеживаемая на различных уровнях стоического учения, и обусловленное ею существование параллельных терминологических рядов, описывающих один и тот же процесс в логических или в физических терминах, позволит, как будет видно в дальнейшем, сгладить некоторые противоречия, усматриваемые в учении о категориях, «надлежащем» и «первичной склонности».

---

<sup>166</sup> Ibid. См. также [Brennan 2005, p. 42]: «Λεκτά находятся в прямом отношении не только к произносимым словам, но и к φαντασίαι, которые материализуют их».

<sup>167</sup> Brennan 2005, p. 319.



## 2.2. Стоические «категории» как уподобление процесса постижения мира логике его формирования и развития

Разграничение между физикой и логикой, приведенное у Диогена Лаэртца (VII 41—42 и VII 132), основано на четком формальном признаке объекта изучения: физика изучает телесное, а логика – бестелесные ментальные конструкты, существующие лишь как обозначения, отношения и знаки реально существующих вещей. Из этих соображений и причины, и категории помещены в физический раздел – ведь взаимодействие может возникать только между телами, а ποιότης, ἕξις и σχέσις заведомо отражают физические свойства. Однако реальному причинно-следственному взаимодействию сопутствует соответствующий ментальный процесс (и как план всеобщей природы и как его вторичное постижение человеческим разумом), а категории, описывая в первую очередь физические свойства, определяющие взаимодействия тел, в то же время служат, как это убедительно показал Де Лейси<sup>168</sup>, ступенями анализа, вскрывающего стадии этого взаимодействия, что доказывает их принадлежность и к гносеологии. «Стоическая логика исследует проблему категорий», пишет Георгулис<sup>169</sup>. Сопоставляя аристотелевские категории со стоическими, автор отмечает, что последние изначально онтологизированы<sup>170</sup>. Рист<sup>171</sup> также склоняется к тому, что категории имеют отношение к логическому разделу, сетуя на то, что Мейтс<sup>172</sup> уделил рассмотрению категорий всего одну страницу. Христенсен, в свою очередь, осуждает заложенную еще Целлером традицию помещать категории в физический раздел и предлагает

---

<sup>168</sup> De Lacy 1945.

<sup>169</sup> Γεωργούλης 2007, σ. 367.

<sup>170</sup> Ibid. σ. 371.

<sup>171</sup> Rist 1969, p. 152.

<sup>172</sup> Mates 1953.

считать их частью логической топики, указывая на их роль в установлении отношений между сигнификатом и денотатом<sup>173</sup>.

Некоторые из категорий, точнее их подвиды, вообще могут выделяться только путем логических операций, как например, κοινῶς ποία (общие качества) и не только. Также представляется затруднительным рассматривать исключительно в пределах физических терминов категорию σχέσις, предполагающую, в одном из своих аспектов, такие отношения, которые могут возникать и исчезать между двумя объектами безо всяких изменений в них самих, как например, правое и левое, отец и сын. Очевидно, что этот узус категории σχέσις (впрочем, не единственный, как будет видно далее) нацелен в конечном итоге на некое аксиологическое сопоставление отношений, одним из которых следует отдавать предпочтение перед другими по независящим от субъекта обстоятельствам, причем такой выбор, поставленный в рамках конфигурации телесных взаимодействий, может быть сделан только в сугубо рациональном контексте<sup>174</sup>.

Система стоических категорий отражает представление о бытии как об изначально предикативном. Качество (ποιότης) является наиболее общей категорией физического мира и равнозначно бытию, на определении которого были замкнуты предшествующие стоицизму философские системы. Эта квалитативно-субстанциональная модель, где бытие представлено как «быть каким»<sup>175</sup>, оказала важное влияние не только на стоическую физику, но также и на логику и этику.

---

<sup>173</sup> Christensen 1962, p. 48.

<sup>174</sup> Категориальный анализ человеческих поступков будет представлен в параграфах 2.4 «От “естественного” к “надлежащему” как от абстрактного к конкретному в свете категорий» и 3.2 «“Надлежащее по обстоятельствам” как системный фактор недостижимости нормы».

<sup>175</sup> У Аристотеля τὸ τί ἦν εἶναι также объединяет бытие и качество, однако, в отличие от стоицизма, несет в себе свойства видовой формы, соответствуя прежде всего общим, видовым качествам. Кроме того, этому аристотелевскому окачественному бытию внеположны и его целевая причина (τὸ οὗ ἕνεκα) и причина его движения (ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως). Стоическая же предметность заключала в себе все эти свойства и мыслилась автономно, с учетом, разумеется, того обстоятельства, что эти свойства проявлялись вовне в

В логическом разделе квалитативно-субстанциональная концепция проявляется прежде всего в интересе стоиков к пропозициональной логике. Выбор в пользу пропозициональной логики обусловлен тем, что стоики считали качества и состояния субстанции неотъемлемо присущими ей, и поэтому предпочитали делать акцент на взаимодействии объектов, каждый из которых уже обладает набором своих предикатов. В этом и состоит априорность предикативности бытия у стоиков, поскольку у Аристотеля бытие предикативно лишь в том смысле, что к каждой сущности приложимы предикаты, большинство из которых акциденциальны по отношению к ней. У стоиков же полный набор предикатов служит как непременным условием существования вещи, так и фактором, обуславливающим ее внешние взаимодействия. Христенсен отмечает в этой связи использование стоиками в качестве понятия «денотат» термина «*τυχάνον*», отсылающего к явлению во всей совокупности его характеристик и обстоятельств, что также обусловило, с его точки зрения, их выбор в пользу пропозициональной логики<sup>176</sup>.

Таким образом, для стоиков каждый объект с присущими ему качествами, состояниями, действиями и реакциями служил атомарной единицей логики. В этом стоическая логика отличается от логики Аристотеля, для которого было важно в первую очередь установить соотношение между субъектом и определенными видами предикатов. К тому же у Аристотеля сферы его категорий структурно не предполагают пересечения, в то время как у стоиков

---

потоке взаимодействия с другими вещами. Данное сближение вовсе не случайно, поскольку четыре причины бытия Аристотеля функционально гораздо больше подходят на роль источника стоических категорий, чем те десять аристотелевских категорий, что используются как предикаты, в особенности с учетом того обстоятельства, что у Аристотеля категория качества даже не занимает место следом за субстанцией, а субстанция может существовать отдельно от качества («Из других родов сущего ни один не может существовать отдельно, одна лишь сущность может» – *Met.* VII, 1). В стоической же системе именно наличие качества как дифференциации материи (*διαφορά*) является основным признаком существования – наличного, а не предполагаемого условно, как бескачественная материя.

<sup>176</sup> Christensen 1962, p. 47.

категории расположены линейно, так что каждая предыдущая раскрывается последующей<sup>177</sup>, а их объемы перекрывают друг друга. Можно, впрочем, и сказать, что всякая высшая категория предвосхищает низшую. Так, ὑλοκεῖμενον указывает на существование, однако следующая категория ποιότης<sup>178</sup> не просто обозначает появление у вещи качества, но тем самым утверждает и его существование, поскольку бескачественное бытие не существует<sup>179</sup>. Категория ἕξις (πὸς ἔχον) отсылает к качествам, укорененным в структуре вещи, а последняя категория σχέσις (πρὸς τί πως ἔχον) указывает на внешние отношения, в которые может вступать объект в силу обладания определенными качествами<sup>180</sup>.

И у Аристотеля, и у стоиков проводится разделение между устойчивыми и преходящими признаками вещей.<sup>181</sup> У Аристотеля с его интенцией отделения существенного от несущественного, второстепенного и преходящего онтологический статус последнего снижен. У стоиков же акцент делается именно на третью и четвертую категории. Как пишет Столяров, «Стоическая

<sup>177</sup> Столяров, вводя категории, небезосновательно всякий раз повторяет в последующей категории предыдущую: субстрат (τὸ ὑλοκεῖμενον), качество (τὸ ποιὸν [ὑλοκεῖμενον]), состояние, определенное изнутри (τὸ πὸς ἔχον [ποιὸν ὑλοκεῖμενον]), состояние в отношении (определенное извне), (τὸ πρὸς τί πως ἔχον [ποιὸν ὑλοκεῖμενον]) [Столяров 1995, с. 98].

<sup>178</sup> Использован термин ποιότης, а не ποιόν, как менее многозначный. См. SVF II 390.

<sup>179</sup> Собственно, в SVF II 374 ὑλοκεῖμενον отождествляется с ἄλοιος ὕλη, которая существует, в аристотелевской терминологии, только как «тело в возможности».

<sup>180</sup> В SVF II 376 Плотин как раз указывает на то обстоятельство, что сферы категорий перекрывают друг друга: «Если же они предпочтут утверждать, что логосы суть не что иное, как «состояние материи» (ὕλη πὸς ἔχουσα), то ясно, что качества они тоже должны понимать как «определенные состояния» и, таким образом, относить их к третьему роду. Если же [эти качества] представляют собой какое-то иное «состояние» (σχέσις), то в чем тогда различие?».

<sup>181</sup> У стоиков устойчивые и преходящие состояния также выделялись, хотя и не столь явно терминологически. Именно с этим связано разделение термина ποιός на три сферы применения (SVF II 390). Это свидетельствует еще и о том, что стоики принимали в расчет факты бытового языка (поскольку и «бегущий» может быть охарактеризован как «какой»).

онтология ... регистрирует не сущности (в смысле абстрактных бытийственных единиц), но наличные состояния или явления»<sup>182</sup>.

К этому можно добавить, что эти наличные состояния или данности проявляют себя во взаимодействии. Аристотелевский термин *συμβεβηκός*, обычно передаваемый как «акциденция», происходит от глагола *συμβαίνω*<sup>183</sup>, указывающего на со-впадение, с-лучай, с-лучайность. У самого Аристотеля это слово и описывало второстепенные, преходящие отношения и состояния. У стоиков отсутствует данный термин, однако Степанова небезосновательно усматривала в стоической философии акцент на «событийности», понимаемой как проявление внутренних качеств во взаимодействии<sup>184</sup>. По оценке Христенсена, предметом логики стоиков оказывается событие (event)<sup>185</sup>. Акцент стоической логики смещается на выявление закономерностей взаимодействия процессов и состояний, каждое из которых выражено атомарным предложением со своим субъектом и предикатом. В этой связи Людвиг Эдельштейн указывал на склонность стоиков выстраивать не категориальный, а гипотетический силлогизм<sup>186</sup>, поскольку вещи определяются через свои качества и взаимодействия<sup>187</sup>. Категорический силлогизм, определяющий объемы понятий вещей путем выявления соотношения их предикатов, оказался

<sup>182</sup> Столяров 1995, с. 102. Ср.: «Стоическая онтология – безусловно не онтология субстанций, а онтология данностей» [Graeser 1975, s. 27].

<sup>183</sup> Дословно «сходиться». Отсюда происходят такие греческие слова как *σύμβασις* («договор» как схождение во мнениях) и *συμβάν* («происшествие» как совпадение, «схождение вместе» некоторых обстоятельств).

<sup>184</sup> Степанова 2004, с. 62. «Вещи в мире стоиков включены в динамику явлений, поэтому их логика не “вещная”, а событийная. Это, безусловно, мир явлений и событий» [Там же].

<sup>185</sup> «У Аристотеля формальная логика описывает отношения между сущностями. По стоикам же мир состоит из движущейся материи. Соответственно, предметами нашего опыта оказываются по преимуществу события (events)» [Christensen 1962, p. 46].

<sup>186</sup> Edelstein 1966, p. 25. О выборе, сделанном стоиками в пользу гипотетического силлогизма, см. также Поленц 2015, с. 98.

<sup>187</sup> Такой подход близок к современным исследованиям микромира, где сам по себе объект исследования недоступен в силу малых размеров, но о нем можно судить по его проявлениям, таким как заряд, влияние его массы на другие частицы и проч.

недостаточным для описания динамичного мира взаимодействий тел, предикаты которых обозначают действия и состояния, проявляющие себя в определенных временных и пространственных конфигурациях.

В этическом разделе влияние квалитативно-субстанциональной модели просматривается, в частности, в постулате об одинаковой степени вины совершивших проступки разной тяжести или о равноудаленности от добродетели как продвигающихся к ней, так и безнадежно порочных людей. Ведь если субъекту присуще некое негативное качество, оно с неизбежностью будет проявлять себя и в других взаимодействиях, так что человек, без причины убивший петуха, непременно проявит свой далекий от совершенства нрав и в иной ситуации, которая может иметь гораздо более тяжелые последствия. Укорененное в субстанции качество по необходимости должно будет произвести соответствующий эффект.

Категории ποιότης, ἕξις и σχέσις, служа для определения физических свойств, всегда имеют материальный денотат, однако, будучи сами по себе ментальными конструктами, принадлежащими к миру бестелесного, служат и инструментами анализа любого объекта. Специально подчеркивается, что качества бестелесного бестелесны, а качества тел – телесны (SVF II 388 и 389). Эти категории, заложенные в онтологическое устройство мира, могут быть вторично вскрыты человеческим разумом, способным следовать логике всеобщего и осмыслять мир посредством «лектонов». Таким образом, сфера применения учения о категориях покрывает и физику, и логику, и, как будет показано далее, и этику.

Система стоических категорий построена по степени нарастания определенности, от наиболее общих качеств к наиболее частным взаимодействиям на уровне событий<sup>188</sup>. Именно по этому принципу

---

<sup>188</sup> Степанова [Степанова 2005а, с. 77] представляет материю как независимую переменную X, а виды наличного существования как зависимые переменные A1, A2 и т. д. – субстрат, качество, свойство (ἕξις), относительное свойство (πρός τί πώς ἔχον), усматривая таким

описываются формирование и взаимодействие тел в физике и человеческие поступки в этике – от наиболее общих и абстрактных констатаций того, что следует и чего не следует делать, до конкретной ситуации выбора, в которой все предыдущие уровни учитываются, но не играют определяющей роли.

### **2.3. Категориальный анализ как вскрытие свойств тел в их взаимодействии**

Стоики неоднократно указывали на три функции природы – порождения, развития и предотвращения от разложения на каждом этапе этого развития, причем акцент смещен по сравнению с предшествующими философскими системами на две последних, которые в категориях причинности подпадают под тип «поддерживающей причины» (αἴτιον συνεκτικόν), морфологически<sup>189</sup> связанной с категорией ἔξις<sup>190</sup>. Лонг в этой связи отмечает зависимость характера изменений, которым подвергается субъект, от его пневмы, составляющей причину его существования<sup>191</sup>. Это относится как к миру в целом, так и к его частям, в том числе к человеку. Таким образом, природа в широком смысле проявляет себя как конституирующая или поддерживающая причина в любых телах, как в живых, так и неживых, хотя последние и находятся по «природной шкале» ниже растений и животных, структура которых определяется природой в узком смысле (т. е. свойствами, присущими растениям и организмам). Животные и растения часто оказываются объединенными на том основании, что природа действует и в животных, а душа часто определяется как «природа, имеющая дополнительно чувства и импульс» (SVF II 458).

---

образом в учении о категориях функциональное отношение между первоматерией и видами ее существования.

<sup>189</sup> Слово «морфологически» в русле стоической традиции использовано как термин, принадлежащий в равной степени языкознанию и онтологии.

<sup>190</sup> Оба термина образованы от глагола ἔχω, означающего «держат», «иметь».

<sup>191</sup> Long, Sedley in [The Hellenistic Philosophers, p. 341.

Наличие ἔξις не только обуславливает существование вещи как целостной единицы, удерживая ее от разложения, но и определяет ее качества. Именно этот аспект ἔξις передан в первой части фразы τὰ μὲν ποιά περὶ τὴν ὕλην πῶς ἔχοντα, τὰ ἰδίως δὲ πῶς ἔχοντα περὶ τὰ ποιά (SVF II 400) в отличие от второй части, где речь идет о текущем состоянии вещи с определенными качествами. Стоики полагали, что качества зависят прежде всего от связующего элемента, от пневмы, наиболее общим видом которой является ἔξις. Так, тяжесть, будучи качеством, присуща всем телам и есть прямое следствие наличия у них ἔξις: «Части всех вещей в мире, имеющих собственную структуру, обладают стремлением к центру мира» (SVF I 99; см. также SVF II 400).

Однако движение тел, как например, падение камня, связано еще и с их взаимным расположением, которое подпадает уже под категорию σχέσις, так как категорией ἔξις не описывается то, что находится вне тела. Хрисипп специально подчеркивал, что части мира существуют не сами по себе (καθ' αὐτά), но πρὸς τὸ ὅλον πῶς ἔχειν (SVF II 550). Как следует из сообщения Симпликия (SVF II 390)<sup>192</sup>, «относительное расположение» (σχέσις) может не только быть вызвано внешними факторами, но и быть обусловлено качеством предмета (ποιότης). Такое отношение называется σχέσις ποιοῦ (отношение или предрасположенность окачественной вещи), как указано в приведенном выше фрагменте, и оно приравнивается к ἔξις, поскольку требует наличия структуры с определенными качествами для того, чтобы могло сложиться определенное «относительное расположение». Σχέσις ποιοῦ представляет собой весьма удобную кандидатуру на категориальное определение взаимного влияния частных природ в системе космической природы.

Подкатегория σχέσις ποιοῦ, тождественная проекции структуры (ἔξις) на внешние объекты, представляет собой удачный пример взаимопроникновения категорий, применяемого для всестороннего описания свойств и взаимодействий вещей. Есть также указания на то, что не только σχέσις ποιοῦ,

<sup>192</sup> Как отмечает Столяров, данное свидетельство «содержит самую подробную классификацию» [ФРС II (1), с. 203].



но и πρὸς τι (без последующего добавления πὸς ἔχον) соотносится с категорией ἔξις<sup>193</sup>. В этом есть своя логика, поскольку под πρὸς τι подразумевается наличие некоего внутреннего свойства, проявляющего себя при взаимодействии с другими объектами, в то время как формулировка πρὸς τί πῶς ἔχον подчеркивает, что само существование вещи в данном состоянии или качестве (πὸς ἔχον) возможно только благодаря πρὸς τι, то есть отношению к чему-либо, как это бывает в случае отношений отца и сына, левого и правого и т. д. Данное наблюдение представляется крайне важным для этической сферы, поскольку может объяснить смену аксиологического вектора по отношению к «естественным» вещам в определенных обстоятельствах безо всякого изменения в них самих и в субъекте действия.

«Естественность» вещи по отношению к чему-либо или, вернее, кому-либо определяется как σχέσις. Как сообщается во фрагменте SVF III 141, «первичные естественные по природе вещи – это движение или отношение (σχέσις), возникающее согласно сперматическим логосам». Данный фрагмент показателен во многих аспектах. Во-первых, формулировка «движение или отношение» явно указывает на то, что эта связь сохраняется даже в отсутствие объекта действия, подобно тому, как гурман (φίλοψος) продолжает оставаться гурманом даже в отсутствие лакомств, ибо такова его внутренняя структура (ἔξις φίλοψος), как специально подчеркивается во фрагменте SVF II 390. Во-вторых, отсылка к сперматическим логосам опять-таки указывает на укорененность этого отношения в структуре субъекта. Другой фрагмент (SVF III 140) помещает «естественные» вещи в категорию «отношения» (πρὸς τι), о которой уже говорилось, что она соответствует категории ἔξις.

Несколько иначе описывается в свете категорий «надлежащее» действие. Есть два контекста, в которых слово σχέσις при определении «надлежащего»

<sup>193</sup> SVF II 403. Как указывает Столяров, «Симпликий разделяет четвертую стоическую категорию на две части: πρὸς τι и πρὸς τί πῶς ἔχον. При этом πρὸς τι относится к предыдущей, третьей категории “состояния”» (ἔξις) [ФРС II (1), с. 219]. Для этого термина можно предложить толковательный перевод «предрасположенность [структуры]».

использовано во множественном числе. Один из них принадлежит Эпиктету (Ench. 30): Τὰ καθήκοντα ὡς ἐλίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρεῖται («Надлежащие действия всецело соотносятся с отношениями»). В другом Марк Аврелий (Med. I 12) соотносит «надлежащие» поступки с отношениями между людьми: τὰ κατὰ τὰς πρὸς τοὺς συμβιούοντας σχέσεις καθήκοντα. Множественное число слова σχέσεις обращает на себя внимание потому, что в нем можно усмотреть целый комплекс различных отношений, возникающих при совершении каждого действия на практике. Ведь помимо рассмотренного выше обусловленного структурой субъекта отношения к вещам существуют еще и разнообразные отношения между самими этими вещами, которые также следует принимать в расчет. Главное, что обращает на себя внимание в этом аспекте – это выполнение требований категории σχέσις в чистом виде, а именно изменение отношения без изменения внутренних свойств субъекта. Проще говоря, в каждом конкретном случае отношение субъекта к какой-либо вещи, обусловленное его внутренней структурой (σχέσις ποιού), может и не сработать под влиянием других отношений, не зависящих от нас, поскольку стоики постулировали (SVF II 390), что только наше внутреннее состояние (ἔξις) подконтрольно нам, но никак не те действия, которые мы совершаем по отношению к объектам внешнего мира<sup>194</sup>.

С другой стороны, напрашивается вопрос, каким образом могут быть описаны посредством категорий видовые свойства. Как уже указывалось, общие качества (κοινῶς ποιῶ) не существуют в действительности, но представляют собой лишь ментальные конструкты. Этому вполне соответствует высказывание «качества бестелесного бестелесны, а качества тел – телесны» (SVF II 388; то же 389). Под таким «бестелесным» вполне могут пониматься видовые качества, которые выделяются посредством индукции (κατ' ἀναλογίαν) на основе совокупности представителей данного вида. Учитывая многозначность термина ποιός, вполне можно предположить, что

<sup>194</sup> Ср. [De Lacy 1977, p. 171]: «У стоиков индивидуализация объясняется не на уровне сущности или субстанции, но на уровне уникального сочетания отношений, σχέσεις».

σχέσις ποιοῦ может обозначать отношения, свойственные целому виду. Иначе как могли бы мыслиться τὰ κατὰ φύσιν для людей и животных, представляющих собой виды живых существ?

Когда же мы говорим о конкретном действии, совершенном известным субъектом при определенных обстоятельствах, состояние его души (ἔξις) и его отношение к окружающим его вещам (σχέσις ποιοῦ) телесно и в высшей степени реально. Собственно говоря, только такое «отношение окачественной вещи» соответствует «качественности» (ποιότης), как указывается в последнем абзаце фрагмента SVF II 390. Но этого мало для полной характеристики поступка: субъект действует в конкретных обстоятельствах, никоим образом не зависящих от него, но влияющих на его поступки и формирующих, в полном и предельном смысле категории σχέσις, его выбор по отношению к этим обстоятельствам.

Эти два плана бытия, абстрактный и конкретный, а выражаясь стоическим языком, обособленное<sup>195</sup> рассмотрение на уровне частной структуры и комплексное, то есть с учетом всех возможных взаимосвязей, коррелируют со стоическим подходом к качествам. Столяров предлагает очень продуктивную схему<sup>196</sup>, сопоставляющую различные виды качества с категориями. Так, ἰδίως ποίων описывается на уровне ἔξις, а качество, проявляющее себя в контексте обстоятельств, коррелирует с категорией σχέσις. Относительно качественности (ποιότης) можно добавить, что она соответствует такому качеству, которое определяет устойчивые отношения, сохраняющиеся даже в отсутствие объекта этих отношений. Таким образом, качества можно описывать по шкале абстрактное / конкретное, а можно ранжировать их по степени устойчивости, и это достигается за счет взаимодополняемости и взаимозависимости категорий.

<sup>195</sup> Эпиктет позволяет себе как раз такое рассмотрение, рассуждая о том, что если бы человек был обособленным (ἀπόλυτος), ему пристало бы завладеть всеми «естественными» вещами (Diss II. V. 24).

<sup>196</sup> ФРС II (1), с. 203. Данная схема представляется крайне удачным дополнением, проясняющим функционирование стоических категорий, в частности, их взаимозависимость.

Очевидно, что и здесь мы имеем дело с некоей шкалой определенности<sup>197</sup>, градуирующей действительность, начиная с некоторых абстрактных и условных установок до предельно конкретного и наиболее полного описания действительности в определенной фазе развития событий. Неслучайно поэтому категория *ποῖός* методологически предшествует категориям *ἕξις* и *σχέσις*, поскольку именно от вида качества (общего / индивидуального, но взятого изолированно / рассматриваемого во всех своих взаимосвязях) будет зависеть рассмотрение в других категориях.

#### **2.4. От «естественного» к «надлежащему» как от абстрактного к конкретному в свете категорий**

Противопоставление «абстрактного» и «конкретного» в стоическом дискурсе описывается в терминах «обособленного»<sup>198</sup> и «части целого». Согласно приведенному здесь сообщению Эпиктета,<sup>199</sup> при обособленном рассмотрении «надлежащее» совпадало бы с достижением как можно большего числа «естественных» вещей. Однако при подходе к субъекту как к вписанному

---

<sup>197</sup> См. [ФРС II (1), с. 199]: «“Категории” 1—2 способны выражать лишь абстрактные, а потому вспомогательные конструкции; “категории” же 3—4 характеризуют как раз те реальные наличные предметности (ситуации), которые можно подставлять вместо символов в логические тропы, поскольку высказывание есть сигнификат прежде всего не понятия, но некоторой данности или ситуации; они, следовательно, характеризуют предметность в ее реально-наличном бытии». Степанова, в свою очередь, усматривает в стоических категориях функцию, в которую подставляются переменные [Степанова 2005а, с. 77].

<sup>198</sup> Собственно, греческий термин *ἀπόλυτος* (в русском переводе «обособленный») и соответствует латинскому термину *abstractus* («абстрактный» в смысле «отвлеченный», «рассматриваемый вне связи»), хотя строгое морфологическое соответствие, закрепленное к тому же современным узусом, предполагает отождествление *ἀπόλυτος* с *absolutus* («абсолютный»).

<sup>199</sup> Diss II. V. 24. Данную линию рассуждения никак не следует рассматривать только как позднестоическую, поскольку в другом месте (Diss II. VI. 9 = SVF III 191) Эпиктет дает прямое указание на Хрисиппа, приводя, как и в первом случае, пример с ногой, которая добровольно бы выбрала наступить в грязь, если бы обладала способностью мыслить и исходить из интересов целого.

в систему взаимоотношений частей мира между собой (μέρος τοῦ ὅλου), ему будет «надлежать» (καθήξει, καθήκει) выбрать противоположное «естественному»<sup>200</sup>.

Уже приводилось сближение терминологической формулы σχέσις ποιῶ с функцией, в которую можно подставлять переменные. В случае «естественных» вещей мы имеем дело с неким видом, то есть с общими качествами (κοινῶς ποιῶ) или с отдельным представителем этого вида (ιδίως ποιόν). В любом случае, речь идет о том, что некие вещи необходимы ему в силу его устройства, на уровне его «структуры». Эти «естественные» вещи понимаются стойками в виде рядов бинарных оппозиций, таких как здоровье – болезнь, богатство – бедность и т. д. На уровне частной структуры выбор всегда должен делаться в пользу позитивных членов бинарных оппозиций, поскольку они сами по себе имеют «выборную ценность» (ἐκλεκτικὴ ἀξία). Согласно сообщению Стобея (SVF III 124), «выборная ценность» применяется при выборе в рамках бинарных оппозиций вроде здоровье – болезнь, жизнь – смерть, богатство – бедность в ситуации чистого выбора, то есть когда нам даются оба члена бинарной оппозиции (διδόντων τῶν πραγμάτων).

Другое дело, если мы рассматриваем конкретного субъекта, действующего в данных обстоятельствах. Во-первых, он будет обладателем совершенно определенного качества, и возможно даже, что его структура достигла предела своего развития (διάθεσις). Во-вторых, его поведение будет определяться не только устойчивостью его структуры (ἔξις или διάθεσις), которая «отвечает» за его внутренние потребности и предпочтения в отборе «естественных» вещей, но и взаимным расположением этих вещей, а также других субъектов. Это уже подпадает под категорию σχέσις, которая описывает явления в их предельной событийной обусловленности.

---

<sup>200</sup> Уже Поленц совершенно отчетливо понимал, что «надлежащее» определяется на уровне всеобщей природы: «Как действие, подобающее нам в соответствии со всеобщей природой, катекон есть наш долг» [Поленц 2015, с. 287].

Попробуем применить эти установки к принятым в стоицизме терминологическим полям. В случае, если наши исходные установки верны, бóльшая или меньшая ценность будет означать сравнительную ценность двух позитивных членов различных бинарных оппозиций. Стобей (SVF III 136) так и описывает эту ситуацию, сообщая, что «естественное в душевной сфере имеет большую ценность (πλέον ἀξία), чем в телесной». Диоген Лаэртский (SVF III 126), приводя рассуждение о ценности, дает понять, что при выборе между двумя позитивными членами различных бинарных оппозиций требуется выбор оценщика, чтобы он определил, что «за такое-то количество пшеницы полагается такое-то количество ячменя и мул». Отдельно отмечается, что оценщик должен быть человеком опытным, потому что в этой ситуации выбор вовсе не очевиден, в отличие от выбора в пределах бинарных оппозиций. В самом деле, здоровье всегда предпочтительнее болезни, но вот предпочтительнее ли оно богатства? По этой же логике одни вещи обладают высокой ценностью (πολλή ἀξία), а другие – малой (βραχεῖα ἀξία) (SVF III 128).

Технический термин τὰ κατὰ φύσιν вполне однозначен, поскольку апеллирует к вещам, находящимся в определенном отношении к субъекту вне зависимости от того, достигает ли он их или нет, и вне зависимости от того, оказываются ли они предметом его сознательного выбора или нет. Их отношения с субъектом определяются его внутренней структурой и больше ни от чего не зависят. Они создают основу для практического выбора, но не предопределяют его. Столяров предлагает удачную конъюнктуру: «когда же установлен [первичный порядок] принятия и неприятия...»<sup>201</sup>, описывающий именно ситуацию перехода от выбора на уровне бинарных оппозиций к выбору между позитивными или между негативными членами различных бинарных оппозиций.

Отношения между «естественными» вещами и субъектом строго фиксированы, так что последний может выбрать и противоестественное, но его

---

<sup>201</sup> [ФРС III (1) 188, с. 72.

отношение к соответствующей «естественной» вещи от этого не поменяется, поскольку предопределено его структурой.

Другая картина вырисовывается в ситуации практического действия. «Надлежащее» определяется как поступок, по совершении имеющий разумное обоснование или оправдание (SVF III 493 и 494), или как «последовательность в жизни» (SVF III 494), или как «действия, которые повелевает совершать разум» (SVF III 495). При этом примеры, которыми щедро снабжено описание «надлежащих действий», указывают на совпадение областей «естественного» и «надлежащего». Из этих примеров следует, что «надлежащее» представляет собой предикат, направленный на естественное, например, заботиться о здоровье (SVF III 496) и собственности (SVF III 505), быть послом или жениться (SVF III 494). Плутарх (SVF III 491)<sup>202</sup>, ссылаясь на Хрисиппа, характеризует «естественные» вещи (τὰ κατὰ φύσιν) как отправную точку для «надлежащего» (ἀρχή).

Здесь наблюдается некая двойственность: с одной стороны, примеры показывают совпадение сфер «естественного» и «надлежащего»; с другой стороны, формальной зависимости последнего от первого через определения не наблюдается, за исключением указания на «естественное» лишь как на отправную точку. Эта двойственность может быть объяснена в рамках стоической методологии нарастания определенности.

О «надлежащем» говорится в двух смыслах – на абстрактном (обособленном) и на конкретном (ситуативном) уровне. На обособленном (απόλυτος) уровне, на котором потребности и устремления субъекта определяются исключительно его «структурой»<sup>203</sup>, «надлежащее» действительно представляет собой предикат, направленный на достижение «естественных» вещей, мало что добавляя в содержательном плане к

<sup>202</sup> С этим сходно сообщение Цицерона (SVF III 497).

<sup>203</sup> Здесь стоит обратить внимание еще на одно определение «надлежащего», данное, несомненно в физических терминах: «действие, соответствующее природной организации живых существ» (SVF III 493). Контекст предполагает выделение «надлежащих» действий, свойственных различным живым организмам.

характеристике действия разумных существ. Одним из соображений для введения термина «надлежащее» в психологию действия наряду с «естественным» служит необходимость развести объект действия и усилия, направленные на его достижение. Таким образом постулируется автономность субъекта и терминологически закрепляется значимость его поступков вне зависимости от достижения результата.

Однако на конкретном, точнее на ситуативном или событийном уровне, когда субъект воспринимается как μέρος του ὅλου, положение осложняется двумя факторами: во-первых, «структура» приобретает качественную<sup>204</sup> определенность, которая может быть выражена как ἔξις со всеми присущими ей особенностями, или даже как предельная степень ее развития – διάθεσις; во-вторых, объекты выбора даны в комплексе всех возможных взаимосвязей, так что вполне вероятно, что субъекту не удастся достичь объекта своих устремлений или даже придется направить свой выбор на нечто противоположное, избирая, как говорится, меньшее из двух зол, в ситуации выбора между негативными членами различных бинарных оппозиций. Этот случай рассматривается уже в категории σχέσις, в которой действие описывается с учетом всех сопряженных с ним факторов, не зависящих от субъекта и определяющих доступность объекта его устремлений. Таким образом, материальное содержание «надлежащего» действия предопределяется конфигурацией наличных обстоятельств, поскольку при выборе учитывается не только взятая обособленно ценность вещей, но и их относительная (бóльшая или меньшая) ценность относительно друг друга. Только при адекватной оценке всех вовлеченных в выбор объектов и условий их доступности действие может быть квалифицировано как «надлежащее». Однако для полной конкретизации и этого недостаточно. «Надлежащее» маркируется в зависимости от состояния субъекта как «среднее» (μέσον) или «совершенное»

---

<sup>204</sup> Неслучайно Столяров указывает, что «качественность» (ποιότης) проявляет себя только в условиях предельной определенности, «во всех возможных уникальных параметрах» [ФРС II (1), с. 203].



(τέλειον), что тождественно добродетельному или нравственно совершенному действию (κατόρθωμα).

Такая схема позволяет развести различные виды «надлежащего». Так, «постоянно надлежащее» (ἀεὶ καθήκον) апеллирует к относительно высокой ценности вещи, которая не только выше противоположной ей отрицательной ценности (ἀλαξία), но и всех прочих возможных естественных ценностей, например, стяжание добродетели (SVF III 496) или почитание родителей<sup>205</sup>, и таким образом содержание этого действия на практике не будет приноситься в жертву другим ценностям, что зафиксировано на уровне «структуры».

«Необусловленное надлежащее» (καθήκον ἄνευ περιστάσεως) представляет собой возможность практического выбора позитивных членов бинарных оппозиций в отсутствие препятствующих обстоятельств. Однако отсутствие таковых также представляет собой обстоятельство, поэтому данный вид действий рассматривается уже в категории «относительного расположения» (σχέσις). Примеры, используемые для данного вида действий, совпадают с примерами для «естественных» вещей (скажем, лучше обзаводиться семьей, чем не обзаводиться), что неудивительно, раз речь идет именно о беспрепятственном выборе «естественных» объектов. Соответственно, «надлежащее по обстоятельствам» представляет собой ситуацию, при которой невозможен выбор «естественных вещей».

Сказанное можно представить в виде таблицы (таблица 1).

---

<sup>205</sup> Возможно, стоики так высоко ставили именно это качество, поскольку использовали привязанность к родителям как отправную точку своего социального этического учения.

Таблица 1

	Неосложненный препятствующими обстоятельствами выбор «естественных» вещей	Наличие препятствий для выбора «естественных вещей»
абстрактный выбор на уровне обособленной «структуры» (ἔξις)	καθῆκον ἀεί / οὐκ ἀεί	На уровне обособленной «структуры» внешние обстоятельства не рассматриваются
конкретный выбор объектов, находящихся в отношениях «относительного расположения» (σχέσις)	καθῆκον μέσον / τέλειον ἄνευ περιστάσεως	καθῆκον περιστατικόν μέσον / τέλειον

«Естественные» вещи лишь составляют одну из предпосылок при совершении «надлежащего» действия, но не определяют выбор объекта. В этой оценке можно утвердиться, рассмотрев схему Цицерона (De fin. III 20 – 21 = SVF III 188), который указывает на пять стадий формирования личности:

1. Стремление к самосохранению.
2. Отбор «естественных вещей» и избегание «неестественных».
3. Выбор, определяемый «надлежащим».
4. Укоренение этого выбора в виде привычки.
5. Его абсолютизирование, чем и достигается полная гармония с Природой.

Здесь следует обратить внимание на пункты 2 и 3. Наличие 3-го пункта показывает, что для исполнения «надлежащего» вовсе не достаточно стремления к «естественным вещам». Какая же способность дополнительно придается человеку на 3-ей стадии развития? Очевидно, что здесь идет речь о понимании того, какие из «естественных» вещей представляют собой бóльшую ценность по сравнению с другими, а от каких следует и отказаться в определенных обстоятельствах. Стадия 3 совпадает с созреванием разума,

который становится способен принимать практические решения в различных ситуациях. Эту стадию очень точно охарактеризовал Б. Никольский: «Элементарная реакция на отдельные события сменяется у взрослого человека системной реакцией на последовательность событий»<sup>206</sup>. Этот важный этап в развитии человеческой личности представляет собой первый шаг к преодолению состояния разобщенности с миром, поскольку, совершая «надлежащие» действия, человек воспринимает окружающие его вещи в их взаимосвязи друг с другом, а не просто оценивает, что подходит лично ему, а что – нет, исходя лишь из своих собственных потребностей. Такой комплексный подход рассматривается, как уже говорилось, в категории *σχέσις*. Нельзя не признать, что данная категория представляется чрезвычайно широкой и охватывающей слишком уж разнородные отношения. Но, с другой стороны, она призвана описывать взаимодействие объектов вне зависимости от того, обусловлены ли они свойствами одного из них в качестве главной причины или нет. Для охвата всех случаев следовало бы еще более расширить категорию *σχέσις*, чтобы отразить требуемую стойками от человека дистанцированность от естественных для него объектов, которую усматривал Форшнер<sup>207</sup>. Для этого следовало бы ввести такую подкатегорию, как *σχέσις πρὸς σχέσιν*, который бы обозначал отношение субъекта к своему отношению к объекту. Конечно, до нас не дошло такой формулировки, но предпосылки для подобного предположения имеются. Так, Эпиктет говорит об отношении к стремлению и уклонению<sup>208</sup>, которые, в свою очередь, представляют собой виды *σχέσις*.

Таким образом, практические действия человека, так же как и другие происходящие в мире процессы, могут быть описаны в рамках стоической методологии, усматриваемой в системе категорий. Ввиду многоплановости жизненных ситуаций приходится прибегать к различным конфигурациям

---

<sup>206</sup> Никольский 2003, с. 126.

<sup>207</sup> Forscher 1995, s. 63.

<sup>208</sup> Πρὸς ἔχεις πρὸς ὄρεξιν καὶ ἔκκλισιν (Diss II. I. 31).

категорий для описания разных случаев, однако в целом такой подход представляется плодотворным, поскольку разведение «надлежащих» действий на условно-обособленные с одной стороны и на ситуативно обусловленные с другой дает возможность внести некую ясность в терминологические ряды и переоценить значение некоторых терминов по сравнению с их традиционной трактовкой<sup>209</sup>.

## 2.5. Ойкейосис: параллельный процесс восхождения от физики и логики к этике

Ключевое для понимания стоической этики понятие οἰκείωσις отличается укоренением как в природную, так и в логическую сферу<sup>210</sup>. Термин οἰκείωσις обозначает процесс, ведущий от сферы естественного и надлежащего к сфере собственно нравственного. Исследователи же, говорящие о непреодолимой разобщенности этих двух областей, как правило, не учитывают значимость *освоения*<sup>211</sup> человека в окружающем мире.

---

<sup>209</sup> Особенно важным это представляется при рассмотрении «надлежащего по обстоятельствам» в параграфе 3.2 ««Надлежащее по обстоятельствам» как системный фактор недостижимости нормы». Там же будет представлен и разбор соответствующей критической литературы.

<sup>210</sup> Лонг характеризует οἰκείωσις [Long 1996, p. 153] как логическую и одновременно физическую основу добродетели.

<sup>211</sup> Перевод «освоение» как один из вариантов трактовки многозначного понятия οἰκείωσις представляется адекватным по двум позициям: во-первых, он, будучи *nomem actionis* подобно греческому оригиналу, отражает континуальность данного явления, преподнося его как процесс, а во-вторых, оказывается семантически близким к греческому слову οἰκείος, означающему нечто домашнее, свое, близкое и родное. Показательно, что Лонг и Бреннан среди нескольких приводимых ими возможных вариантов перевода на первое место ставят *appropriation* [Long 1983, p. 194; Brennan 2005, p. 154]. Предлагаемый Степановой перевод «средство» со сходным семантическим полем укоренен в российской научной терминологии со времен академика Бутлерова, именовавшего этим словом химическую валентность. И действительно, способность атомов вступать в соединение только с подходящими для себя элементами может оказаться иллюстративной и в случае подбора субъектом релевантных

Процесс освоения животных в окружающей среде и выбор ими естественного для себя образа жизни проходит безальтернативно. Для них освоение в окружающей среде начинается с самовосприятия (*sensus sui*, τοῦ ἑαυτοῦ ἀντίληψις) и продолжается обогащением впечатлениями от различных объектов, которые они распознают как близкие себе (*οἰκεῖα*) или чуждые (*ἀλλότρια*), соответственно, преследуя их или избегая. Однако даже первичный предмет склонности (τὸ πρῶτον οἰκεῖον) включает в себя собственное состояние (*σύστασις*) и осознание этого состояния (*συνείδησις*) (SVF III 178), содержа в себе, таким образом, как телесный, так и перцептивно-когнитивный элемент.

Человек же – единственное существо, которое может отклониться от предписываемого ему природой<sup>212</sup>. Это связано с тем, что у животных импульс к действию (*ὀρμή*) следует непосредственно за появлением подходящего впечатления (*φαντασία*), а у человека впечатления сопровождаются семантическим компонентом в виде лектона, что позволяет проводить дополнительные операции с представлениями на ментальном уровне, давая согласие на действие или прерывая его<sup>213</sup>. Таким образом, человеку для возвращения на траекторию развития, намеченную для него природой, требуются усилия разума. Он совершает «надлежащие» действия, которые должны перейти в «совершенные надлежащие» на пределе «освоения». Так

---

для себя вещей или ценностей. В русской критической литературе *οἰκεῖωσις* обычно передается как «первичная склонность» в русле латинской традиции (*prima conciliatio*).

<sup>212</sup> См., например: «человек может решить не развиваться по природе» [Long 1971, p. 92] и «человек – единственный, кто может не подчиниться всеобщей природе» [Ibid. p. 100].

<sup>213</sup> В этом аспекте учение об *οἰκεῖωσις* близко концепции австрийского зоолога и зоопсихолога Конрада Лоренца, согласно которой у человека разрушены связи, определяющие реакцию на окружающие объекты (*fixed action pattern*), так что его освоение в окружающем мире носит характер постоянного экспериментирования и тестирования окружающей среды. В российской зоопсихологии это расценивается как прерывание механизма специфической чувствительности или «инстанции специфического отношения к определенным объектам внешней среды». См. [Гальперин 1998, с. 399—414] о «специфической чувствительности» у животных и об «отмирании инстанции специфической чувствительности» у человека.

οἰκείωσις, будучи процессом развития, соединяет сферы естественного и нравственного, повседневного и трансцендентального.

Согласно приведенной выше схеме Цицерона (De fin. III 20—21 = SVF III 188) в развитии человеческой личности выделяется пять этапов. Эта схема предполагает, что в самом начале человек исполняет первичное надлежащее (primum officium = πρῶτον καθήκον), связанное с самосохранением и поддержанием биологического существования. На втором этапе следует избирать вещи, соответствующие природе (secundum naturam = τὰ κατὰ φύσιν), включающие в себя не только самосохранение, но и социальное взаимодействие и развитие личных навыков, что также укладывается в сферу естественного (τὰ κατὰ φύσιν) для человека. Далее, на третьем этапе, формируется выбор на основе надлежащего (cum officio selectio), главным отличием которого служит отбор все тех же естественных вещей, но уже с учетом всех обстоятельств и причинно-следственных взаимодействий каждого из объектов выбора. На этом этапе, как указывает Столяров<sup>214</sup>, разум становится основным руководящим началом, занимая место инстинктов. На четвертом этапе совершение надлежащих действий закрепляется и приобретает регулярный характер, в том числе в силу того, что человек начинает ценить саму эту рациональность как присущее ему качество. На пятом этапе правильный выбор приобретает «неизменно постоянный и согласный с природой характер», что нельзя не связать с трансформацией самого ведущего начала души в человеке.

Далее (De fin. III 21) у Цицерона говорится: «Ведь у человека первична склонность к тому, что соответствует природе. Однако, как только у него возникает понимание или скорее представление (notio) – у греков это называется (ἔννοια) – и он усматривает порядок того, что следует делать, и, если можно так сказать, согласие (concordia), это [согласие] он оценивает выше всего того, что любил поначалу». Несмотря на то обстоятельство, что данный отрывок следует сразу за описанием пятого этапа, нет оснований относить его

---

<sup>214</sup> ФРС III (1), с. 73.

именно к этому пятому этапу. Скорее, он характеризует всю вышеприведенную схему целиком, что подтверждается упоминанием «первичной склонности» в начале пассажа. Во всяком случае, Инвуд<sup>215</sup> полагает, что ни содержание поступков, ни мотивация продвигающегося к добродетели (соответствует четвертому этапу у Цицерона) не отличаются от таковых у мудреца. Соответственно, есть основания распространить любовь человека к рациональности и на четвертый уровень, не ограничиваясь пятым. Энгберг-Педерсен, анализируя тот же фрагмент<sup>216</sup>, даже полагал, что рефлексия над рациональностью проявляется уже на третьем уровне, что объясняется, во-первых, повышенным интересом автора к ментальной стороне οἰκεῖωσις, а во-вторых, непониманием различия между выбором «естественного» и действием по «надлежащему», которое, как представляется, предполагает разумность, но вовсе не обязательно предполагает осознание самой этой разумности и рефлексии над ней.

Данный пассаж Цицерона (De fin. III 21) в целом вызывает неоднозначные оценки. Так, Никольский<sup>217</sup> даже отказывается видеть в нем отражение изначально стоической доктрины и связывает двойственность подхода<sup>218</sup> с влиянием Аристотеля или Антиоха Аскалонского. Однако в свете взаимодействия физических и ментальных компонентов в рамках процесса οἰκεῖωσις сообщение Цицерона может оказаться вполне адекватным стоическому учению.

Что касается пятого этапа развития, Бреннан описывает его как обретение твердого знания, делая акцент на гносеологическом компоненте<sup>219</sup>. В физических же терминах это выглядит как преобразование ἔξις в διάθεσις –

---

<sup>215</sup> Inwood 1986, p. 555.

<sup>216</sup> Engberg-Pedersen 1990, p. 105.

<sup>217</sup> Никольский 2003, с. 127.

<sup>218</sup> «Сначала с точки зрения практической деятельности (через исполнение человеком “надлежащего”), а затем с точки зрения теоретической деятельности (путем обретения общих понятий и разума)».

<sup>219</sup> Brennan 2005, p. 177.

устойчивое расположение, не подверженное колебаниям<sup>220</sup>. Неизменность души мудреца в физическом отношении и делает неизменно верными его поступки, поскольку его реакция на внешние стимулы приобретает теперь ту конфигурацию, которая изначально была заложена в его «сперматические логосы» как предел развития. Таким образом, можно констатировать, что процесс οἰκεῖωσις разворачивается не только в ментальной сфере, поскольку человеку свойственно, во-первых, исходить из заложенных в него природой *первичных естественных вещей* (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) и, во-вторых, брать за образец наблюдаемые им в себе и в окружающем мире процессы и испытывать к ним некое влечение – в первом случае, в виде «любви и склонности к самому себе» (SVF III 181), а во втором – в форме любви к познанию и истине. И, наконец, на последнем этапе освоения с окружающим миром в человеке также происходит трансформация качественного порядка, закрепляющая его мотивационные механизмы и реакцию на окружающую действительность. Нельзя также не учитывать и того обстоятельства, что, чем выше поднимается человек по уровню рефлексии, тем большее внимание уделяет он отбору тех «естественных» вещей, с которых когда-то началось его развитие<sup>221</sup>. Есть и терминологические указания на физическую основу процесса οἰκεῖωσις. В комментарии некоего анонимного платоника II в. н. э.<sup>222</sup>, приводится (с целью дальнейшего опровержения) положение стоиков, согласно которому οἰκεῖωσις подвержен укреплению и ослаблению (ἐπίτασις καὶ ἄνεσις). Эти

<sup>220</sup> SVF II 393: «ἔξεις ἐπιτείνεσθαι ... δύνασθαι καὶ ἀνεῖσθαι» в отличие от устойчивого расположения – διάθεσις. Надо обратить внимание на то обстоятельство, что в физических терминах знание описывается в категории ἔξεις, что позволяет перебросить мост от гносеологии к физике, от бестелесного к телесному.

<sup>221</sup> По формулировке Энгберга-Педерсена [Engberg-Pedersen 1990, p. 101], «несмотря на освобождение от объектов первичного устремления, мудрец будет еще больше вовлечен в их отбор... Рефлексирующий подъем сопровождается спуском к вещам первичного устремления». Совпадение материального содержания поступков продвигающегося к добродетели и мудреца будет рассмотрено в параграфе 3.2 ««Надлежащее по обстоятельствам» как системный фактор недостижимости нормы».

<sup>222</sup> Anonymer Kommentar 1905.



существительные представляют собой производные именно от тех глаголов, действие которых стоики приписывали всякой физической структуре (ἔξις)<sup>223</sup>.

Очевидно, что вся эта совокупность факторов выходит за пределы разума самого по себе и разворачивается на поле взаимодействия сфер бестелесного и телесного, разума и природы, которая, хотя и является в предельной своей точке тождественной разуму, имеет своим основным денотатом силу, вызывающую в субстрате развитие. Таким образом, если логос выступает как принцип или форма, то природа действует как движущая сила.

Данное обстоятельство оказалось сознательно<sup>224</sup> проигнорировано Энгбергом-Педерсеном в его скрупулезной работе, посвященной исключительно концепции οἰκεῖωσις. Книгу Энгберга-Педерсена можно расценивать как реакцию на недооценку предшествовавшими ему исследователями роли ментальной сферы в практике *освоения* человека в окружающем мире. Действительно, такие понятия, как рефлексия, субъективность и объективация, на которых Энгберг-Педерсен выстраивает свое видение стоического οἰκεῖωσις, принадлежат исключительно сфере логоса. Датчанин в одних случаях находит для этих понятий терминологические соответствия<sup>225</sup>, в каких-то выводит их из общего контекста хода стоической мысли, но в целом очевидно, что его интенция полностью исключить «природные» элементы из процесса формирования личности и представить его как царство чистого духа, противоречит не только абсолютному большинству критической литературы, но и глубинным установкам самого стоицизма. Разумеется, всякая перцепция, согласно стоикам, сопровождается лектоном, который неотделим от самого акта восприятия. Однако и «природный» элемент

<sup>223</sup> SVF II 393: «ἔξις ἐπιτείνεσθαι ... δύνασθαι καὶ ἀνίεσθαι».

<sup>224</sup> С первых страниц Энгберг-Педерсен делает акцент на логический аспект и далее сообщает о своем намерении «умалить роль природы» в стоическом учении [Engberg-Pedersen 1990, p. 9].

<sup>225</sup> Как, например, παρακολούθησις и παρακολουθητικὴ κίνησις для «рефлексии» (Diss. I. VI. 12—22). Энгберг-Педерсен возводит этот термин к основателям учения [Engberg-Pedersen 1990, p. 84].

также не стоит сбрасывать со счетов. Так, объективация, постоянно навязываемая Энгбергом-Педерсеном стоическому учению об οἰκείωσις, вполне может быть представлена как переориентация человека со своей собственной природы на всеобщую как на источник мотивации. Разумеется, Энгберг-Педерсен прав в своей оценке соответствующего ментального процесса как объективации, но дело том, что не всё действие «первичной склонности» может быть сведено к ментальным процессам. Гизела Штрикер также указывает на необходимость рефлексии, но нисколько не умаляет при этом природный контекст<sup>226</sup>.

Как сообщает нам Александр Афродисийский (SVF III 180), именно «природа наделила нас естественным стремлением к совершенствованию и благоустройению души и тела». Энгберг-Педерсен же подменяет этот внеположный разуму врожденный императив эффектом деятельности самого разума, который обнаруживает рациональность устройства мира и начинает стремиться к ней. Разумеется, преодоление первичных инстинктов человеком связано именно с деятельностью разума, однако чувство близости именно разумного состояния и стремление к самосовершенствованию проистекают от природных задатков. По сообщению Цицерона (SVF III 188) «у человека первична склонность к тому, что соответствует природе». Но ведь и пользование разумом тоже заложено в человека природой<sup>227</sup>, благодаря чему осмысление действительности и соответствующее моделирование своего поведения воспринимаются как достойные выбора, причем сами по себе (SVF III 189), а не в результате вторичной рефлексии над собственными разумными действиями.

---

<sup>226</sup> «Стоическая концепция цели не возникает как естественное продолжение заботы о самосохранении, но скорее как результат рефлексии над тем способом, каким природа организовала человеческое поведение в контексте восхитительного космического порядка» [Striker 1991, p. 12].

<sup>227</sup> SVF III 178: «Для разумных существ жизнь согласно природе есть жизнь согласно разуму»; SVF III 186: «Мудрость происходит от природных начал».

Как чрезвычайно последовательный сторонник «рациональной» линии Энгберг-Педерсен в своих попытках устранить «природный» фактор развития утверждает, что даже чувство самосохранения не заложено природой, а автономно выводится разумом из природы<sup>228</sup>. Равным образом ему приходится вводить в понятие οἰκεῖον как фактологический, так и оценочный элемент, поскольку объекту, идентифицированному как подходящий, сопутствует позитивная оценка, причем исключительно на ментальном уровне: «когда субъект воспринимает что-либо как своё, дескриптивная сторона сменяется оценочной»<sup>229</sup>. По оценке Энгберга-Педерсена именно таким образом «перекрывается пропасть между осознанием себя и любви к себе»<sup>230</sup>. В его концепции нет места влечению субъекта, заложенному в него природой и активизирующемуся при обнаружении подходящего для себя объекта; всякий «природный» процесс перетолковывается на чисто ментальный. Видимо, с этим связана оценка Бреннаном исследования Энгберга-Педерсена как «тонкого в отношении философского подхода и заслуживающего всяческого внимания труда, несмотря на полностью неверную интерпретацию стоицизма»<sup>231</sup>.

Энгберг-Педерсен прав в своей оценке любого процесса как рационального в том отношении, что все в целом управляется разумом. С глобальных позиций рационально даже поведение животных постольку, поскольку оно продумано за них, однако их причастность к этой рациональности носит пассивный характер. Разумное существо уже обладает автономным разумом, однако Энгберг-Педерсен склонен абсолютизировать эту автономность. Он хочет сказать, что тот частный разум, которым наделен субъект, способен абсолютно независимо и без всяких заданных предубеждений (вроде любви к себе, склонности к рефлексии, последующей любви к этой рефлексии и т. д.) дойти до предельной точки своего развития, выводя

---

<sup>228</sup> Engberg-Pedersen 1990, p. 47.

<sup>229</sup> Ibid. p. 71.

<sup>230</sup> Ibid. p. 69.

<sup>231</sup> Brennan 2005, p. 152.

рациональность из самого себя, узнавая себя в ней и придавая этому положительную оценку<sup>232</sup>. Однако с таких позиций трудно объяснить, почему, например, в модели распространения любви с родителей на незнакомых людей, описанной Гиероклом в виде концентрических окружностей (Stobaeus, Florilegium, IV.27.23), требуется распространять врожденное человеку чувство любви, а не генерировать новое, или почему следует начинать рассмотрение склонностей человека с чувства самосохранения. Пемброк приводит несколько цитат из Стобея и из анонимного комментатора «Тимея», явно использующего стоическую терминологию, в которых четко указывается, что чувство самосохранения иррационально,<sup>233</sup> или, лучше сказать, дорационально. Кроме того, если уж «родители любят своих детей по велению природы» (SVF III 340), то странно предполагать, что любовь к себе при этом приходится выводить рациональным способом.

Равным образом, нападки<sup>234</sup> Энгберга-Педерсена на Лонга и его последователей за то, что те якобы приписывают стоицизму телеологию,

---

<sup>232</sup> Энгберг-Педерсен заходит так далеко в своем стремлении умалить роль природы, что даже отказывается признавать в ней объективную роль поставщика образцов и моделей мышления, утверждая, что рефлексировать следует только над собственными реакциями и над собственной природой [Engberg-Pedersen 1990, p. 52]. Эта картезианская установка заставляет его усматривать в работах Лонга тенденцию, согласно которой тот якобы последовательно смещает акцент с рефлексии над мирозданием в пользу саморефлексии [Ibid. p. 39]. Однако, как отвечает на это замечание сам Лонг [Long 1996, p. 178], эти два вида рефлексии не должны противопоставляться, поскольку речь идет только о предмете мышления, но не о форме, а для развития личности требуется и то, и другое.

<sup>233</sup> Pembroke 1971, p. 126.

<sup>234</sup> Энгберг-Педерсен [Engberg-Pedersen 1990, p. 7, 9] стремится показать, что «οἰκεῖωσις уводит основы этики от телеологии и пантеизма», осуждая Инвуда, Лонга и Форшнера за преувеличение роли телеологии в этике [Ibid. p. 6]. Энгберг-Педерсен всячески опровергает тезис, согласно которому «Природа как таковая ответственна за благо», утверждая, что развитие разума вовсе не предопределено так же, как чувство самосохранения, и что только предельное раскрытие умственных способностей позволяет постичь Природу [Ibid. p. 46]. Вполне вероятно, что последнее положение является верным, но оно само по себе никак не опровергает позицию тех исследователей, которые описывают развитие организма как самореализацию в духе выполнения некой заложенной в них программы. Так, Лонг,

усматривая в развитии человека прочие стимулы, помимо разума, вряд ли состоятельны, поскольку концепция о развертывании определенных свойств в положенное время согласно пропорциям (λόγοι καὶ ἀριθμοί), заданным сперматическими логосами, составляет стержень стоического учения, и нет никаких оснований говорить о вытеснении инстинктов рассудком в духе преодоления природы разумом. Согласно Энгбергу-Педерсену человек развивается под руководством сплошной рациональности, которая представляет собой единственный стимул к развитию. Развитие же человека, представленное как некое органическое созревание, он с возмущением объявляет телеологией, сам не замечая, что впадает в ту же крайность, что и многие античные критики стоицизма, навязывавшие стоикам платонические и перипатетические взгляды, которые представляют духовный мир человека как арену противоборства естества и рассудка<sup>235</sup>. Энгберг-Педерсен, пытаясь, как он сам признается, «умалить роль природы в стоическом учении»<sup>236</sup>, вытесняет ее на периферию генеральной линии развития разумного существа. Тем самым неизбежно создается некий противовес разуму, некая антитеза, которой стоицизм как раз стремился избежать. Если же рассматривать стоицизм как практическую философию, при подходе Энгберга-Педерсена сложилась бы еще более удручающая ситуация, поскольку стоики считали несостоятельность большей части человеческой практики следствием именно незрелого разума, в то время как неизбежным следствием концепции Энгберга-Педерсена явилось

---

напротив, делает акцент на самореализации (self-fulfilment, self-realisation) [Long 1971, p. 93], а также на понимании οἰκεῖωσις как «присущего организму состояния развития (evolving constitution) [Long 1983, p. 194]. Равным образом Энгберг-Педерсен критикует Гизелу Штрикер за то, что она описывает моральный рост в терминах психологии действия, в то время как этот процесс протекает, согласно его пониманию, исключительно в ментальной сфере [Engberg-Pedersen 1990, p. 84].

<sup>235</sup> См., например: Плутарх, «О нравственной добродетели». Весь трактат направлен на опровержение стоической концепции монизма души, которая не предполагала выделение рациональной и иррациональной частей души, как это представлено в учениях Платона и Аристотеля.

<sup>236</sup> «...the reduced role that I have assigned to nature» [Engberg-Pedersen 1990, p. 58].

бы постулирование некоего сползания людей на «природный» уровень, в то время как им следовало бы находиться на разумном. Такой подход представляется скорее платоническим или перипатетическим, но тем не менее, именно к этому приводит доведение до логического предела интенции Энгберга-Педерсена «умалить природу» и ограничить ее влияние на разумное существо только начальной сферой его развития. Говоря о стоицизме, не следует ставить вопрос о вытеснении<sup>237</sup> природы разумом, поскольку и сама природа, будучи глубоко рациональной, служит основной движущей силой *каждого* этапа развития разумного существа. В случае человека следует говорить лишь о раскрытии разума в нем самом под влиянием природных факторов и о последующем обращении этого же разума к природе на новом уровне рефлексии. Как отмечает сам Энгберг-Педерсен, гомологичность передает познавательную (эпистемологическую) сторону отражения разумом природы или мира.<sup>238</sup> Однако, как известно, Хрисипп в определении добродетели добавил к наречию ὁμολογουμένως слова τῆ φύσει, и это определение было признано равносильным<sup>239</sup>.

Пемброк в своей работе также уделяет достаточно внимания когнитивному элементу, однако это не мешает ему адекватно оценивать и влияние природы. С одной стороны, он преподносит моральное сознание как в

---

<sup>237</sup> Эта тонкая грань очень чутко передана Столяровым, согласно формулировке которого «разумное существо перерастает первичные инстинкты и достигает своего подлинного назначения как разумного существа» [ФРС III (2), с. 72]. Выбор глагола в пользу «перерастает», а не, скажем, «преодолеывает» или «подавляет», крайне важен в двух аспектах: во-первых, он показывает, что прежние инстинкты не выхолащиваются полностью, но продолжают оставаться некой глубинной точкой отсчета, а во-вторых, передает ту самую органичность или даже, если угодно, биологичность развития, столь близкую стоицизму.

<sup>238</sup> Engberg-Pedersen 1990, p. 47.

<sup>239</sup> См. [Brennan 2005, p. 138]. Если исходить из рациональности природы, то формулировки «сообразно разуму» и «единым разумом с природой» действительно будут разнозначными. См. также [Никольский 2003, с. 125]: «ὁμολογουμένως и ὁμολογουμένως τῆ φύσει приводят к одному и тому же». Энгберг-Педерсен также считает эквивалентными эти определения, трактуя «гомологию» как состояние разума (логоса) изоморфное природе [Engberg-Pedersen 1990, p. 47].

высшей степени артикулированную форму перцепции<sup>240</sup>, и это восприятие нравственности через когнитивность сближает его с Энгбергом-Педерсеном. С другой стороны, он анализирует способность ведущего начала человека, в отличие от животных, модифицировать импульс к действию, усматривая в ней предпосылку к сознательному следованию плану всеобщей природы, что уже вполне близко к позиции Лонга и большинства исследователей. Согласно Пемброку, οἰκεῖώσις – это не просто отношение, но и осознание этого отношения<sup>241</sup>. Таким образом, οἰκεῖώσις представляет собой комплекс физически обусловленных и рационально осмысляемых процессов, который подвергается дальнейшей рефлексии, обобщается и экстраполируется на другие сферы бытия, помимо тех, на основе которых был выведен первичный опыт. Показательно также наблюдение Пемброка<sup>242</sup>, согласно которому благоволение к посторонним лицам возникает путем распространения на них любви к родным посредством аналогии или метатезы, которые, как известно, представляют собой одни из выделяемых стоиками логических операций. Здесь, таким образом, мы снова имеем дело со взаимодействием физических и логических процессов.

Если у Энгберга-Педерсена ключевыми словами для описания процесса *освоения* человека в окружающем мире служат рефлексия и объективация, то Лонг делает акцент на самореализацию<sup>243</sup> с ориентацией на природу как на нормоустанавливающий фактор<sup>244</sup>. При этом природа действует на частном

---

<sup>240</sup> Pembroke 1971, p. 118.

<sup>241</sup> Ibid. p. 116. Ср. также Эпиктет: «Πὼς ἔχεις πρὸς ὄρεξιν καὶ ἔκκλισιν» (Diss. II. I. 31).

<sup>242</sup> Ibid. p. 125.

<sup>243</sup> Self-fulfilment. «Коль скоро генетическая структура всех живых существ предопределена Природой, создавшей их для выполнения определенных целей, термин “человеческая природа” должен быть определен через описание той цели, для достижения которой они были созданы» [Long 1971, p. 93] и далее: «Налагаемая Природой самореализация разумного существа как разумного существа» [Long 1971, p. 94].

<sup>244</sup> «Equation of natural and normal» [Long, 1983, p. 195]. См. также: «Nature manifests itself as the normative voice» [Long 1996, p. 178] и «Логическая отправная точка лежит не в первичном

уровне, запуская внутри человека процесс *освоения*, который, однако, должен выйти за его пределы, чтобы установить цель на уровне всеобщей природы<sup>245</sup>. Субъективно, то есть с позиции отдельного организма, заложенное природой стремление рассматривается как самореализация, а в объективном плане речь идет о телеологическом устройстве как всеобщей природы, так и отдельных ее частей, устроенных по ее подобию.

Помимо стремления к самореализации как движущей силе процесса освоения, Лонг обращает особое внимание на самовосприятие и на самоидентификацию, характеризуя их как открытие стоиков по сравнению с предшествующей им философией<sup>246</sup>. Он крайне внимательно относится к основным аспектам трактовки Гиерокла, отмечая ее недооценку исследователями.<sup>247</sup> По его мнению, Гиерокл в полном соответствии со стоической традицией начинает рассуждение об освоении существа в окружающем мире именно с самоидентификации, причем она развивается по двум направлениям: и через восприятие себя как организма (проприоцепция), и через выстраивание отношений с другими объектами<sup>248</sup>.

Гизела Штрикер<sup>249</sup> в целом разделяет концепцию Лонга, за исключением одного пункта: она не приемлет истолкование цели человеческой жизни в рамках концепции самореализации. В этом ключе она отвергает трактовку Антиоха Аскалонского, согласно которому потребности человека возрастают по мере его развития, и, соответственно, духовным благам следует отдавать предпочтение перед телесными<sup>250</sup>. Штрикер сохраняет баланс между природой

---

импульсе живого существа, но в природе, лежащей в основе этого импульса» [Long 1971, p. 97—98]. Ср. также [Ibid. p. 88].

<sup>245</sup> Long 1996, p. 178.

<sup>246</sup> «Самовосприятие было открыто стоиками» [Long 1993, p. 93]. В этом смысле, по оценке Лонга, механистическая схема Декарта с его подобными автоматам животными представляется шагом назад.

<sup>247</sup> Long 1993, p. 94.

<sup>248</sup> Ibid. p. 95, 98.

<sup>249</sup> Striker 1991.

<sup>250</sup> Ibid. p. 60.



и разумом, придерживаясь свойственной стоикам тенденции определять логические понятия в физических терминах и наоборот<sup>251</sup>. При этом исследовательница склонна выделять ментальный и природный компоненты: «Мотивация, о которой говорили стоики, строится не на основе развития стремлений, но на рефлексии над тем, как природа организовала человеческое поведение в контексте мирового порядка»<sup>252</sup>. В этом свете она вполне последовательно считает хрисиппово определение цели как жизни в соответствии со знанием происходящего по природе наиболее корректным<sup>253</sup>, что представляется вполне обоснованным, поскольку в этом определении присутствует и гносеологический, и «природный» компоненты.

Для Эдельштейна οἰκεῖωσις представляет собой необходимую презумпцию для выбора<sup>254</sup>, поскольку выбор, сделанный разумным существом, зависит от стадии его развития. При этом разум служит формулой действия, определяя не содержание знания, но оперирование им<sup>255</sup> – процесс, зависимый от зрелости этого разума, в который заложен принцип роста<sup>256</sup>. А как отмечает Кидд<sup>257</sup>, логос – это и принцип устройства мира, и присущий человеку потенциал, который в пределе своего развития должен слиться с мировым разумом.

Очевидно, что οἰκεῖωσις крайне затруднительно представлять себе как изолированный процесс саморазвития разума по своим внутренним рациональным законам, поскольку разум оперирует первичной склонностью,

---

<sup>251</sup> Стоит обратить внимание на то, как Штрикер определяет разумное начало через природное, а затем в обратной последовательности: «Для разумного существа быть разумным означает следовать природе» [Striker 1991, p. 9] и «Следование природе должно быть наилучшим способом обеспечить разумный ход жизни» [Ibid. p. 10].

<sup>252</sup> Ibid. p. 12.

<sup>253</sup> Ibid. p. 13.

<sup>254</sup> Edelstein 1966, p. 30.

<sup>255</sup> Это можно сопоставить с обособленным уровнем «естественного», который составляет основу для «надлежащего», но не предопределяет его на ситуативном уровне.

<sup>256</sup> Ibid. p. 31.

<sup>257</sup> Kidd 1955, p. 187, 194.

перерабатывает заложенные в человека бессознательные модели поведения, а также, посредством чисто ментальных операций вроде аналогии, извлекает из окружающего мира руководство к действию. При этом сам разум подвержен органическому процессу роста и созревания, как и многие другие явления гилозоистического мира стоицизма. Кроме того, у процесса саморазвития есть еще одна сторона, проявляющая себя по мере раскрытия внутренних свойств субъекта, а именно его интеграция в мировые события как в единый поток бытия, где он призван играть свою частную роль. Эта сторона процесса οἰκείωσις как интеграции будет рассмотрена в следующем параграфе.

## **2.6. «Единение разобщенного» за счет раскрытия внутренних свойств**

Единство мира постулировалось в стоицизме различными способами. Помимо единого принципа устройства части и целого существует еще один важный фактор, связывающий вещи воедино, а именно заложенный в каждую из них механизм взаимодействия с окружающим. Бескачественная материя дифференцируется, точнее, на субстрате материи под воздействием логоса начинают проявлять себя основные, «элементные» качества, и далее из этой уже окачественной материи происходят вещи, опять-таки при помощи логоса, облекающего себя в конституирующую тело пневму. Так появляются отдельные тела, но в действительности их существование в большей или меньшей связано с другими телами. В их качества заложены линии взаимодействия с другими вещами, благодаря чему мир продолжает существовать как единое целое вплоть до следующего воспламенения, стирающего всякую дифференциацию материи. Таким образом, какие бы антитезы ни создавал логос на субстрате материи, единственное, что имеет ценность с позиций целого, – это бесконечная цепь манифестаций творческой силы логоса, дробящего себя на вещи и затем снова сливающегося в нераздельный чистый огонь. Каждой вещи в этом вселенском спектакле уготована своя роль, и с момента своего порождения вплоть до ухода со сцены

она должна взаимодействовать с окружающими предметами по заложенным в нее и в них закономерностям.

В параграфе 1.3 «Мир как система. Градация уровня сложности организации тел» уже говорилось о важности и о терминологической фиксации интеграции частных вещей в системы различных уровней. Собственно говоря, склонность стоиков описывать вещи по производимому ими причинному эффекту и проистекает из их представления о бытии как об изначально предикативном. Согласно этому представлению, каждая частица бытия обладает неотделимым от нее набором внутренних качеств, обуславливающих ее внешние взаимодействия. Любая структура обладает качеством, и это качество определяет ее отношения с другими вещами, причем главная причина этих отношений кроется как раз в самой вещи как ее предрасположенность ко внешним объектам (*συχέσις ποιού*), а вспомогательная – в обстоятельствах, в том числе во взаимном расположении объектов (*πρός τί πώς ἔχον*). В каких-то случаях акцент делается именно на проявление внутренних свойств, в других – на внешние обстоятельства, но, как бы то ни было, четвертая и последняя стоическая категория *συχέσις* оказывается вовсе не последней по значению, поскольку она описывает мир во всех его взаимосвязях, создающих канву событийности.

Чем сложнее устройство тела, тем труднее ему дается обретение собственных свойств, пусть и заложенных изначально в его «сперматические логосы». Растению для осуществлению роста требуется «привлечение прилежащего вещества» (SVF II 499). Человеку, как и всякому животному, необходимо питание и удовлетворение инстинктов самосохранения и продолжения рода, но ему неверно было бы завершать свое развитие на том, на чем его положено заканчивать животному.

Разумному существу нужно совершенствовать свой разум, а это возможно, как было продемонстрировано в споре Хрисиппа с Аристоном, только путем выстраивания отношений с внешними объектами. Эпиктет оставил нам весьма интересное рассуждение о том, как развитие заложенных в

организм внутренних свойств интегрирует субъекта в систему мироздания<sup>258</sup>. Эту мысль довольно емко выразил Энгберг-Педерсен, отметив, что «не может быть никакой самости, без того, чтобы эта самость не придавала определенной ценности вещам за пределами самой себя и не выстраивала отношений»<sup>259</sup>. Эдельштейн высказался о мудреце, который по его мнению «рожден для других», еще более категорично: «Чем более он сам, тем менее он сам»<sup>260</sup>. Энгберг-Педерсен неслучайно настаивает на том, что по мере возрастания рефлексивного подъема («путь вверх» как саморазвитие) человек будет уделять все больше внимания своим отношениям к окружающим его вещам («путь вниз» как житейская практика)<sup>261</sup>. Рист даже охарактеризовал теорию οἰκεῖωσις как антикиническую, поскольку киники разрушают связи и отношения, а οἰκεῖωσις создает их<sup>262</sup>.

Таким образом, οἰκεῖωσις может быть представлен как включенность в мир, причем не только как внутренний субъективный процесс, определяющий с позиций индивидуума его приспособление к окружающей среде. Это и внешний объективный процесс, описывающий с позиций системы высшего порядка обретение места в ней частным организмом, своеобразный «путь

---

<sup>258</sup> «Такова ведь природа живого существа: оно все делает для себя. Ведь и солнце все делает для себя, да в конце концов – и сам Зевс. Однако, когда Зевс хочет быть Дождящим, Плодотворящим, Отцом и людей, и богов, ты видишь, что он не может осуществить эти дела и названия без того, чтобы не быть полезным для общего блага. И вообще он устроил природу обладающего разумом существа такую, чтобы оно не могло осуществлять ни одного личного блага без того, чтобы не приносилась какая-то польза для общего блага. Таким образом, все делать для себя уже тем самым не становится необщественным. А то чего ты ожидаешь? Чтобы отказались от себя и от личной пользы? Как же тогда одним и тем же исходным началом у всех будет привязанность к себе?» (Diss I. XIX. 11—15, Цит. по: [Беседы Эпиктета 1997, с. 73]).

<sup>259</sup> Engberg-Pedersen 1990, p. 70.

<sup>260</sup> Edelstein 1966, p. 40.

<sup>261</sup> Engberg-Pedersen 1990, p. 101. «Несмотря на освобождение от объектов первичного устремления, мудрец будет еще больше вовлечен в их отбор... Рефлексирующий подъем сопровождается спуском к вещам первичного устремления».

<sup>262</sup> Rist 1969, p. 173.

домой». Энгберг-Педерсен усматривает в «освоении» в том числе самоидентификацию на основе выстраивания отношений с предметами окружающего мира<sup>263</sup>.

«Структура» способна к изменчивости до превращения в «устойчивую структуру», хотя, разумеется, различные «структуры» имеют неодинаковую степень изменчивости. Собственно, человек состоит из «структур» разного уровня организации (растительной, животной, разумной), и зависимость этой изменчивости от его произвола весьма различна в «структурах» разного уровня. Эта градация «структур» терминологически отражена как τὰ μὲν καθήκοντα πρὸς τὸ εἶναι, τὰ δὲ πρὸς τὸ ποίᾶ, τὰ δὲ αὐτὰ τὰ προηγούμενα<sup>264</sup>. В этой формулировке отражен тот факт, что одни «надлежащие» действия совершаются для обеспечения функционирования самой «структуры», в то время как другие направлены на ее развитие и совершенствование. Так, человек вне зависимости от своего желания должен есть вполне определенную пищу (а, скажем, не древесину), так как «структура», определяющая процесс его питания, лишь в незначительной степени поддается контролю с его стороны. В плане ценностей этому уровню соответствуют «первичные естественные вещи» (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν). Что касается того уровня, который присущ человеку как разумному существу, здесь ему предоставлена бóльшая свобода, вплоть до возможности выбирать прямо противоположное «естественному», чтобы вписать себя в поток событий, определенный всеобщей Природой.

Одним из примеров глубокой интеграции человека в «город богов и людей» служат так называемые «круги Гиерокла», представляющие собой

<sup>263</sup> Engberg-Pedersen 1990, p. 70, 76. «Распознавание близких себе объектов формирует самосознание»; «Настоящее самосознание формируется по контрасту с окружающим миром».

<sup>264</sup> Diss III. VII. 25. Для этой фразы, с трудом поддающейся дословному переводу, можно было бы предложить такой толковательный перевод: «Одни надлежащие действия направлены на [само] существование, другие – на то, каковы будут качества [этого существования], а третьи имеют наиболее главное значение». Именно этот третий вид «надлежащих» действий связан со стремлением к добродетели.

распространение чувства привязанности к родителям и к детям на прочих родственников, затем на сограждан, соплеменников и, наконец, на все человечество<sup>265</sup>. Очевидно, что взятая за основу близость к родным представляет собой врожденное человеку чувство, сходное с таковым у животных, однако ее распространение на посторонних людей представляет собой чисто логическую операцию, требующую приложения интеллектуальных усилий<sup>266</sup>. Здесь разум выполняет сразу несколько функций, определяя генеральную линию развития субъекта и тем самым конституируя его как человека, утверждая и фиксируя те его внутренние качества, которые обеспечивают стабильность реакции на внешние стимулы и, наконец, вписывая его в социальные и космические реалии путем образования множества связей с окружающим миром. При этом природа – в начале пути частная, а ближе к пределу развития и всеобщая – служит не только пусковым механизмом всего процесса, но и навигационным инструментом, помогающим распознавать «свое» и избегать «чужого», а в конечном итоге – маяком, указывающим вход в надежную гавань, где снимаются все антитезы и болезни роста разумного

---

<sup>265</sup> Stobaeus, Florilegium, IV.27.23. Согласно этому ценнейшему свидетельству, каждый из людей словно бы вписан в череду концентрических окружностей («ἕκαστος ἡμῶν οἷον κύκλοις πολλοῖς περιέγραπται... καὶ τοῖς μὲν περιέχουσι, τοῖς δὲ περιεχομένοις»), обозначающих различные и неравноценные отношения с другими людьми («κατὰ τὰς διαφοροὺς καὶ ἀνίσους πρὸς ἀλλήλους σχέσεις»). В первом кругу находится сам человек, во втором – родители, братья, жена, дети, в третьем – прочие родственники, далее – соседи, сограждане, соплеменники, и так вплоть до всего человечества («μέγιστος [κύκλος] περιέχων τε πάντας τοὺς κύκλους ὁ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους»). Следует приложить все усилия к тому, чтобы втянуть внешние окружности в пределы внутренних («ἐπισυνάγειν πῶς τοὺς κύκλους ὡς ἐπὶ τὸ κέντρον καὶ τῇ σπουδῇ μεταφέρειν ἀεὶ τοὺς ἐκ τῶν περιεχόντων εἰς τοὺς περιεχομένους»). Тогда на содержащихся во внешних кругах людей будут по аналогии (κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν) распространены те отношения, которые существуют во внутренних кругах, так, чтобы старших воспринимать как своего деда или дядю, сверстников – как двоюродных братьев, младших – как племянников.

<sup>266</sup> «μέγας δὲ βοηθὸς ὁ λόγος, καὶ τοὺς ὀθνείους καὶ μηδὲν καθ' αἷμα προσήκοντας ἐξιδιούμενος». («Разум – великий помощник, делающий своими чужих и ничуть не близких по крови») (Stobaeus, Florilegium, IV.27.20).

существа, обреченного искать путь к гармонии через преодоление разобщенности, восстанавливая все заложенные в его природу «отношения».

## **Выводы к главе 2**

По сути, данная глава продолжает начатое в предыдущей исследовании проблемы единства стоического мира, которое проводится как в плоскости корреляции природы и разума, телесного и бестелесного, физического и логического, так и по линии нарастания определенности, прослеживающего в развитии явлений, описываемых как в физическом, так и в этическом разделе. Установлена параллельность логического и физического процессов и выделены сферы ее проявления, а именно психология действия и методология осмысления действительности, объективно отражающая онтологическое устройство мира. В этой связи в понятийном поле психологии действия выявлены параллельные терминологические ряды, отражающие неразрывность логических и физических процессов, а применительно к стоической системе категорий рассмотрена возможность ее приложения как к миру физических явлений, так и к поведенческим моделям разумного существа. Концепция нарастания определенности, выраженная в четырех стоических категориях, оказалась плодотворной для выделения различных уровней основания человеческих поступков, как в плане материального содержания действия, так и по части мотивации. Сами по себе категории представляют собой универсальные и разноплановые понятия, поскольку применяются не только для описания физической реальности, корреспондируя с определенными состояниями материи и отражая субстанциальный потенциал каждой вещи, определяющий ее вплетение в событийную канву потока явлений, но и служат для моделирования этических ситуаций. Нельзя не отметить интеллектуальную элегантность, с которой стоицизм вписывает действия человека в окружающую действительность: благодаря концепции «безразличных» вещей, имеющих тем не менее относительную ценность, поступки как большинства людей, так и

мудреца обеспечивают поддержание одних и тех же причинно-следственных цепочек на уровне материального содержания действия, разнясь лишь в отношении источника своей мотивации. Человеку, в большей степени, чем другим организмам, требуется приложить определенных усилий, чтобы распознать уготованные ему пути развития и посредством рефлексии и объективации сознания возвыситься над своими частными устремлениями. Таким образом для него реализуется «единение разобщенных», которое только и является благом в космическом плане. Процесс «единения разобщенных» описывается и посредством категорий: от наиболее общей категории  $\tau$ , передающей отсутствие какой бы то ни было дифференциации, до категории  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ , вновь объединяющей подвергнувшуюся дифференциации материю в единую систему и восстанавливающей единство уже на более высоком структурном уровне.



## ГЛАВА 3. СИСТЕМНАЯ НЕПОЛНОТА СОБЛЮДАЕМОСТИ НОРМЫ, МЫСЛИМОЙ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ДЛЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ ЦЕЛОГО

### 3.1. Естественные движения элементов: их фундаментальное значение для космологии в сочетании с возможностью их нереализуемости

Проблема движений элементов в стоической физике представляет собой малоизученный вопрос, которому посвящено весьма небольшое количество исследований<sup>267</sup>. Наиболее близко к рассмотрению интересующего нас вопроса подошли Самбурский, Вольф, Лонгриг и Лapidж<sup>268</sup>. Однако ни один из этих исследователей не рассматривает проблему движений элементов комплексно, продумывая все возможные следствия предлагаемых решений в рамках единой непротиворечивой концепции. Самбурский концентрируется на исследовании прообраза теории силового поля, волн и смеси, Вольф рассматривает распределение элементов по сферам с точки зрения «модели всплывания»<sup>269</sup> и «вихревой модели»<sup>270</sup>, Лонгриг затрагивает только вопрос вытеснения легких

<sup>267</sup> Соответствующая библиография в исчерпывающем объеме приведена во введении к статье А.Ю.Гришина «Предвосхищение концепции гравитации в учении ранней Стои» [Гришин 2015а, с. 124].

<sup>268</sup> Sambursky 1959; Wolff 1988; Longrigg 1975, Lapidge 1973.

<sup>269</sup> Использовалось также слово «вытеснение» (ἔκθλιψις). Эта модель была в ходу у атомистов, эпикурейцев и Архимеда. См. об этом [Wolff 1988, р. 508, 530]. Лонгриг указывает в качестве источника теории всплывания или вытеснения учение Демокрита, согласно которому все тела обладают тяжестью и центростремительной тенденцией, а кажущаяся центробежная тенденция легких элементов объясняется вытеснением легких тел тяжелыми с центральных позиций. Лонгриг отмечает [Longrigg 1975, р. 221—222], что уже современник Зенона Стратон отказался от аристотелевской теории «естественных мест» в пользу теории вытеснения, так что этот ход мысли можно считать достаточно распространенным на рубеже IV—III вв. до н. э.

<sup>270</sup> «Вихревая» модель предполагает нахождение тяжелой земли в центре кругообразно вращающейся воздушной сферы, подобно тому, как водоворот засасывает в свой центр тяжелые предметы. Стоики же довели эту концепцию до уровня экспериментальной модели, как показывает фрагмент SVF II 555, описывающий зернышко, парящее в середине бычьего

элементов тяжелыми с нижних позиций<sup>271</sup>, и только Лapidж ставит проблему противоречия между «естественными» движениями элементов (κατὰ φύσιν), констатируя, что при «нынешнем состоянии источников невозможно примирить сообщения, одни из которых приписывают легким элементам, то есть огню и воздуху, движения вверх, а другие – вниз»<sup>272</sup>.

Стойческая физика складывалась в противовес перипатетической, причем главным их расхождением оставались естественные движения элементов, поскольку стоики постулировали первичным движение всех без исключения частей к центру мира, в то время как у Аристотеля одни движутся к центру, а другие – от центра, к своим «естественным местам». Острие критики со стороны перипатетиков, очевидно, было направлено на противоречивость учения стоиков, состоящую якобы в том, что у них легкие элементы движутся как к центру, так и от центра, в то время как Аристотель считал возможным только одно естественное движение физических тел. Стойческая концепция движений была намного сложнее, поскольку, помимо допущения разнонаправленных движений для легких элементов, она дополнялась и системой категорий, через призму которой рассматривались движения одних тел под влиянием других. То, что Аристотель счел бы «насильственным движением», для стоиков было всего-навсего движением при определенных обстоятельствах.

Вольф характеризует противоположенные движения легких элементов у стоиков как «первичные» и «вторичные»<sup>273</sup>, причем особо подчеркивает, что

---

пузыря, в который нагнетают воздух. Возможно, что такая модель представлялась стоикам более приемлемой, поскольку оставляла за легкими элементами присущую им активную роль – ведь вытеснение легких элементов тяжелыми предполагает страдательное положение первых. В целом «вихревая» модель использовалась еще натурфилософами, а впоследствии ее критиковал Аристотель, развивая свою модель «естественных мест» («De caelo» II 13 295 a 9, а также 33). Подробнее о противоборстве «модели всплывания» и «вихревой модели» см. [Гришин 2015a].

<sup>271</sup> Longrigg 1975, p. 221.

<sup>272</sup> Lapidge 1973, p. 247.

<sup>273</sup> Wolff 1988, p. 511.

первые из них возможны и в пустоте, а вторые – нет. Это совершенно естественно, поскольку вторые становятся возможными только во взаимодействии с другими телами. Такая концепция представляется плодотворной не только на физическом уровне, но и на этическом, поскольку описывает и действия человека, отбирающего естественные для себя вещи с учетом определенных обстоятельств, не всегда позволяющих ему получать вещи, к которым у него существует природная склонность.

Разработанная стоиками универсальная методология рассмотрения любых явлений, в том числе и движения элементов, сформулированная в виде учения о четырех категориях, позволяет говорить о естественных движениях тел, присущих им самим по себе (по категории ἔξις<sup>274</sup>). Однако в мире телá существуют вовсе не изолированно друг от друга; напротив, они постоянно оказывают друг на друга воздействие, и движения, совершаемые под этим влиянием, описываются уже в категории σῆσις. Так, огонь и воздух, хоть и обладают стремлением к центру земли, не могут реализовать это стремление до конца вследствие занятости пространства расположенными ниже элементами. Возможно, они свободно рассеялись и растеклись бы по безграничной пустоте, имея такую тенденцию изначально, но им не позволяет это сделать находящееся в середине «гравитационное ядро»<sup>275</sup> мира.

---

<sup>274</sup> Именно поэтому Зенон (SVF I 99) и связывает наличие «структуры» (ἔξις) у тела с его стремлением к центру мира. «Структура» определяет первичное качество самой вещи, выражаемое вовне как отношение или предрасположенность окачественной вещи (σῆσις ποιοῦ – См. SVF II 390). В рамках этой концепции все вещи стремятся к центру мира, в том числе и легкие элементы. На своем пути, однако, они вступают и в другие взаимоотношения с более тяжелыми водой и землей, что не позволяет им проникнуть в их глубину. Ведь в случае открытия тоннеля или «кармана» в земле они непременно проникли бы туда (SVF II 550 35). Вот эта многоплановая система отношений даже между простыми телами описывается одними и теми же терминами как в физическом, так и в этическом разделе, в рамках применения к ним категориального анализа как методологической концепции.

<sup>275</sup> Мир складывается вокруг тяжелых элементов как вокруг ядра, в отсутствие которого легкие элементы рассеялись в пустоте, поскольку им по их собственной природе свойственно движение от своего центра (SVF II 571 и 551 (28)). О мире как о

Соответственно, они находятся в состоянии некоего баланса сил, а о природе их движений можно говорить двояко: в одном аспекте о движении, присущем каждому телу в отдельности и определяемом его структурой, а в другом – о движении (возможно, даже противонаправленном) того же тела, но с учетом всех его взаимодействий с другими телами в соответствии с замыслом уже всеобщей природы. В целом, стоическая система категорий в сочетании с представлением о двухуровневой природе приводит к допустимости нереализуемости свойственных телам движений. Так, огонь использует свою центробежную тенденцию только во время воспламенения, а до центра мира воздух и огонь так никогда и не добираются. Но при этом само их устремление к центру мира служит неперенным условием его существования как единого целого.

Стоический мир как система допускает несоблюдение «нормы», предусмотренной для каждой своей части, однако он существует как единое целое с взаимосвязанными частями только благодаря стремлению всех этих частей, будь то физические тела, животные или человек, к норме как к реализации заложенных в них природой склонностей. Это проявляется, как мы видели, и на физическом уровне в виде обусловленности движений одних тел другими, и на этическом, где человеку постоянно приходится сталкиваться с ситуацией выбора, в котором ему не предоставляется возможности выбрать нужный ему вариант, не пожертвовав при этом какой-либо другой вещью, имеющей относительную ценность. Поэтому в стоической аксиологии, вытекающей из физических принципов, тенденции, намерения и мотивация важнее, чем их реальный эффект, а поступок важнее, чем его результат. В стоической системе ценность придается только целому (ὅλον) и тому, что служит его интересам. Таким образом, норма служит связующим частные природы механизмом. Будучи предустановленным параметром для любой вещи, норма обслуживает интересы целого, а частной вещи – в той степени, в

---

гравитационном поле (field of gravity) и о его силе притяжения (contractive tendency) говорит Христенсен [Christensen 1962, p. 32]. См. также Гришин 2015а, с. 129, 135.

какой это требуется для ее сохранения и развития. Интересы целого преобладают, поскольку норма представляет собой механизм проявления единства. Поэтому важно не формальное соблюдение нормы и достижение предусмотренного ею состояния, а сообразность с ее принципами и неуклонное стремление к ней.

### **3.2. «Надлежащее по обстоятельствам» как системный фактор недостижимости нормы**

Стоический мудрец нередко воспринимается ренегатом, пренебрегающим общественными установлениями из неких высших соображений и не вписывающимся в социальные реалии<sup>276</sup>. Ключевым звеном в этой цепочке суждений выступает приписывание мудрецу эксклюзивной прерогативы на поступки согласно «надлежащему по обстоятельствам».

Некоторые исследователи, наиболее последовательным представителем которых является Тсекуракис<sup>277</sup>, объявили «надлежащее по обстоятельствам» исключительным свойством мудреца, вероятно, предполагая, что стоики, при всей своей гипотетической<sup>278</sup> склонности к кинизму, не смогли бы

---

<sup>276</sup> Этот стереотип восходит еще к Шопенгауэру, считавшему стоического мудреца «деревянным, неуклюжим манекеном, который сам не знает, куда деваться со своей мудростью» [Шопенгауэр 1992а, с. 479]. В «Закате Европы» Шпенглера, помимо сомнительных оценочных суждений о мире стоицизма, который назван «абстрактным, поверхностным, практичным и бездушным», содержится формулировка, согласно которой стоическая «мораль занята составлением плана по обходу судьбы» [Шпенглер 1998, с. 539—540]. Между тем очевидно, что стоический мудрец стремится не просто принять судьбу, но и слиться с ней, став ее безотказным агентом.

<sup>277</sup> Tsekourakis 1974.

<sup>278</sup> К этой оценке трудно присоединиться, поскольку главной интенцией кинизма является разрыв с социумом в виде пренебрежения всеми общественными установлениями, в то время как стоический мудрец способен поступиться социальными нормами только в том случае, если они вступают в противоречие с космическими законами. Само по себе размывание рамок общественной морали ни в коем случае не входит в его задачи. Подробнее об этом см.

распространить на всех людей сомнительные рекомендации людоедства, отцеубийства и кровосмешения, закладывая тем самым в основу общественных отношений столь контрпродуктивные и антисистемные принципы. Однако исключительность «надлежащего по обстоятельствам» можно искать не только в уникальном устройстве души мудреца, но и в особым образом складывающихся обстоятельствах, которые требуют от человека комплексной оценки ситуации, налагающей на него выполнение действия, несвойственного ему в привычных обстоятельствах. Эта экстренная директива ничуть не менее непреложна для исполнения, чем «необусловленное надлежащее» (καθῆκον ἄνευ περιστάσεως), составляющее норму поведения. Что же касается комплексной оценки ситуации, подразумевающей учет всех обстоятельств, она требуется всегда, даже в случае «необусловленного надлежащего», чтобы субъект мог убедиться, что ничто не препятствует выбору «естественной вещи» (τὰ κατὰ φύσιν).

Приписывание «надлежащего по обстоятельствам» исключительно мудрецу выступает частным аспектом более фундаментальной проблемы стоической этики, связанной с совпадением – или же несовпадением – материального содержания действия обычного человека, выполняющего надлежащие действия, и мудреца. На эту проблему возможны два радикально противоположных друг другу взгляда: либо мы признаем, что мудрец из неких высших, только ему доступных соображений, способен совершать поступки, противоречащие общепринятой морали, либо мы должны ограничить его действия сферой поступков, обязательных и для всех остальных людей. Выражаясь терминологически, в первом случае основу поступка мудреца может составлять противоположное надлежащему (παρὰ τὸ καθῆκον), и принцип его действия будет оправдывать материю, а во втором – его действия будут ограничены совершением того же надлежащего, что и в случае других людей. Именно в этом смысле говорится, что мудрец отдает себя течению

судьбы, действуя всякий раз сообразно возникающим обстоятельствам. Аналогия с привязанной к повозке собакой (SVF II 75) показывает, что и мудрый не избегает поводов судьбы, но, следуя за колесницей добровольно, можно добиться свободы хотя бы в пределах длины поводка, «соединяя, таким образом, свой произвол (αὐτεξούσιον) с необходимостью».

Среди различных примеров «надлежащего по обстоятельствам» мудрец упоминается в качестве действующего лица четыре раза (SVF III 513, 555, 743, 747), причем ни разу не говорится, что исключительно мудрец способен на такой поступок. Напротив, в одном из этих фрагментов, где речь идет о лжи во спасение, говорится о враче, а далее, через союз «или» – о мудреце. При этом один пример ситуации «надлежащего по обстоятельствам», приводимый Цицероном<sup>279</sup>, как раз исключает возможность совершения такого действия мудрецом, поскольку речь идет о гражданах осажденного Сагунта, убивших своих отцов, чтобы спасти их от рабства<sup>280</sup>. Во фрагменте, описывающем механизм «надлежащего по обстоятельствам» (SVF III 513), сообщается, что ситуации, когда ненадлежащее по своему содержанию действие совершается надлежащим образом, «бывают часто», что идет вразрез с мнением, что стоический мудрец редок, как феникс (SVF III 658). Энгберг-Педерсен

---

<sup>279</sup> Par. St. III 24. «Если лишение жизни отца является само по себе преступлением, то сагунтинцы, которые предпочли, чтобы их родители умерли свободными, а не остались жить рабами, были отцеубийцы, следовательно, иногда можно лишить жизни родителя, не совершая при этом преступления, и часто нельзя убить и раба, не совершив беззакония. Следовательно, дело здесь не в природе злодеяния, а в его причине, которая в соединении с тем или иным действием придает ему вес» (цит. по: [Цицерон 2000, с. 463]). Следует обратить внимание на слова «в соединении с тем или иным действием», которые связывают аксиологическую оценку действия с контекстом, в котором оно совершено, а не с его содержанием.

<sup>280</sup> Бреннан [Brennan 2005, p. 213] отмечает, что дело не в материальном содержании самого действия, но в разумности обоснования. Кстати, он говорит о «мнении» юношей, а не о знании, значит, также не считает их мудрецами, тем более, что в его исследовании специально разбирается отличие «мнения» профана от «знания» мудреца.

специально подчеркивает, что «совершение самого что ни на есть надлежащего по обстоятельствам еще не есть нравственное действие» (κατόρθωμα).<sup>281</sup>

Остается открытым вопрос, почему мудрец в ряде случаев избирается в качестве субъекта действия согласно «надлежащему по обстоятельствам» – потому ли, что на них способен исключительно он, или просто в силу удобства формулировки, дающей некую условную гарантию того, что действие относится к классу «надлежащих» – ведь мудрец совершает только такие. Второй случай вовсе не предполагает, что никто, кроме мудреца не способен на совершение такого же действия. Напротив, существуют указания, что мудрецы и профаны совершают одно и то же<sup>282</sup>.

Стоит также привести оценки современных исследователей, констатирующих совпадение материального содержания действия профана и мудреца. «Последовательность в жизни» общая как для мудреца, так и для прочих<sup>283</sup>; «нравственное и не-надлежащее несовместимы» и «все не-надлежащие действия порочны как с точки зрения интенции, так и с точки зрения содержания»<sup>284</sup>; «в содержательном плане мудрец не может совершать все, что угодно, так как благое намерение неспособно трансформировать любое действие в нравственное» и «внешнее отличие мудреца от обычного человека не фиксируемо»<sup>285</sup>; «действия мудреца и осознание им цели не отличаются от продвигающегося в добродетели на последней стадии»<sup>286</sup>; «как в случае мудреца, так и в случае немудреца, требуется опираться на καθήκον, чтобы

<sup>281</sup> Engberg-Pedersen 1990, p. 138.

<sup>282</sup> «Тот, кто продвинулся к высшему пределу, поступает надлежащим образом во всех отношениях и ничего не упускает» (SVF III 510); «Поступки у всех людей одинаковы, различаются они лишь тем, при каком состоянии [души] совершаются» (SVF III 516). См. также SVF III 511 и 512. О том, что «надлежащее» доступно и мудрым, и немудрым III 13; 498; 521—522.

<sup>283</sup> Long, Sedley in [The Hellenistic Philosophers, p. 366].

<sup>284</sup> Rist 1969, p. 98, 97.

<sup>285</sup> Forschner 1995, s. 200, 205.

<sup>286</sup> Inwood 1986, p. 555.



понять, какое именно действие должно быть совершено»<sup>287</sup>; «выбор совершается на основе безразличного», причем даже в случае самоубийства «как для мудреца, так и для немудреца действуют одни и те же причины»<sup>288</sup>; «все действия мудреца – надлежащие»<sup>289</sup>; «надлежащие действия совершают как мудрецы, так и продвигающиеся к добродетели»<sup>290</sup>; «выполнение надлежащего действия требуется от всех людей, вне зависимости от того, являются ли они мудрецами или нет»;<sup>291</sup> «идиосинкразическое, недоступное и почти иррациональное поведение мудреца не вытекает из полноценного анализа текстов»<sup>292</sup>; «добродетель субъекта не представляет собой часть оснований при принятии решения к действию»<sup>293</sup>; «выбор действия не включает в себя добродетели, поскольку мыслительный процесс субъекта не ведется на уровне добродетели»<sup>294</sup>; «все действия мудреца являются надлежащими, но и некоторые действия немудреца являются надлежащими ... , то есть такими, какие бы совершил мудрец при тех же обстоятельствах»<sup>295</sup>.

Рассмотрим теперь схему Тсекуракиса<sup>296</sup>, согласно которой поступок, материальное содержание которого включает в себя «противоестественный»

---

<sup>287</sup> Engberg-Pedersen 1990, p. 136.

<sup>288</sup> Brennan 2005, p. 41.

<sup>289</sup> Ibid. p. 43.

<sup>290</sup> Ibid. p. 169.

<sup>291</sup> Ibid. p. 189.

<sup>292</sup> Ibid. p. 212.

<sup>293</sup> Ibid. p. 42.

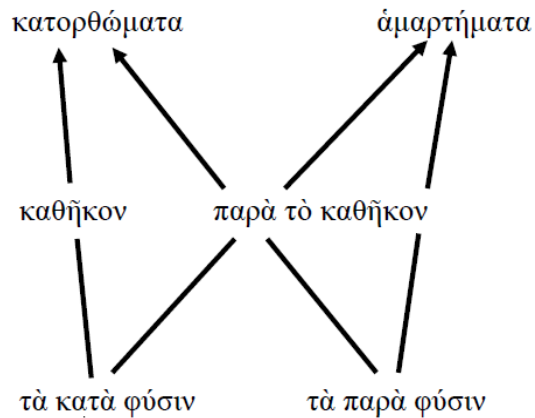
<sup>294</sup> Ibid. p. 211.

<sup>295</sup> Ibid. p.43.

<sup>296</sup> Tsekourakis 1974, p. 8-9. Из схемы Тсекуракиса исключены неосознанные поступки детей и нейтральные действия, имеющие в своей основе не представляющие никакой ценности объекты (οὐδέτερα). Здесь приведена только основная часть схемы, обозначающая отношения между «естественным», «надлежащим» и «нравственно-верным» и их противоположностями. По этой причине здесь не отображены также короткие стрелки, ведущие от «естественных» и «противоестественных» вещей к «надлежащему» и к совершаемому «вопреки надлежащему» соответственно. В схеме Тсекуракиса они отображали его представление о существовании «надлежащих» действий и их

объект (τὰ παρὰ φύσιν), безальтернативно составляет действие «вопреки надлежащему» (παρὰ τὸ καθήκον), которое далее становится либо безнравственным (ἀμαρτήματα), либо «нравственно-верным действием» (κατόρθωματα) в зависимости от состояния души и мотивации субъекта (схема 2):

### Схема 2



Таким образом, Тсекуракис полагает, что принцип действия мудреца оправдывает его материю. Однако даже беглый взгляд на его схему наглядно демонстрирует недооценку уровня «надлежащего» с его стороны. Схема состоит из трех основных горизонтальных уровней: «естественного», «надлежащего» и «нравственного», причем линии, ведущие от нижнего к верхнему, ни разу не преломляются на среднем уровне, то есть на уровне «надлежащего». Это вполне соответствует концепции Тсекуракиса, который полагает, что материя действия сама по себе определяет его целесообразность, если только не пресуществляется неким трансцендентным способом благодаря всеведению мудреца. При таком подходе действие классифицируется в зависимости от своего материального содержания (нижний уровень) и от мотивации субъекта (верхний), а уровень «надлежащего» (средний) представляется совершенно бесполезным и ничего не добавляющим к содержанию «естественного». Тсекуракис, вопреки позиции большинства

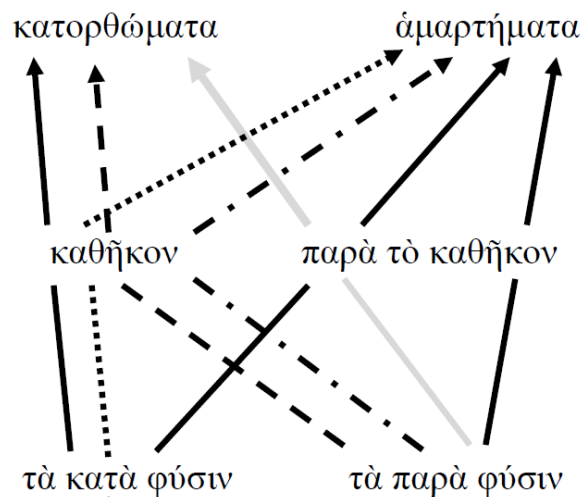
---

противоположностей, не квалифицируемых на уровне морали и не относящихся поэтому ни к одной из верхних областей [Tsekourakis 1974, p. 14].

исследователей,<sup>297</sup> утверждает, что содержание «нравственно-верных действий» не исчерпывается областью «надлежащего», а «надлежащее по обстоятельствам», напротив, автоматически попадает у него в разряд «нравственно-верных», минуя область собственно «надлежащего»<sup>298</sup>.

Такой подход полностью лишает значимости уровень «надлежащего», на котором, как следует даже из самих его определений, и принимаются практические решения. Поэтому из соображений наглядности представляется целесообразным дополнить схему Тсекуракиса следующими элементами (схема 3):

Схема 3



Предложенная Тсекуракисом схема сохранена, за исключением выделенной серым цветом линии, которая обозначает поступки, совершенные вопреки «надлежащему», но приобретающие статус «нравственно-верного» под воздействием добродетели мудреца. Эту линию следует исключить из схемы на

<sup>297</sup> Уже Поленц категоричен в своей оценке «надлежащего» действия как безусловной основы для нравственно верного: «все, что прегрешает против катекона, есть как противное природе одновременно и ошибочное деяние в абсолютном смысле.» [Поленц 2015, с. 280].

<sup>298</sup> Гаджикурбанова [Гаджикурбанова 2012] разделяет позицию Тсекуракиса в том, что «возможно совершение нравственного действия, не являющегося в то же время “надлежащим”» [Там же, с. 145], причем «надлежащее по обстоятельствам» автоматически попадает в разряд «нравственных действий» (κατορθώματα) [Там же, с. 142].

том основании, что «надлежащее» все-таки совершается не «вопреки надлежащему», а вопреки естественному для субъекта.

Все остальные линии и стрелки со схемы Тсекуракиса передаются сплошным черным цветом.

Введенные в схему дополнительные построения означают:

- Штрих – ситуация «надлежащего по обстоятельствам», совершенного мудрецом. Эта линия введена вместо исключенной из оригинальной схемы Тсекуракиса линии, обозначенной серым цветом.
- Пунктир – «надлежащее» действие, имеющее «естественный» объект и разумное обоснование, но не исходящее из правильного душевного расположения, то есть совершенное немудрецом.
- Штрих-пунктир – ситуация «надлежащего по обстоятельствам», совершенного профаном. Возможность такого поступка оспаривается Тсекуракисом.

При сравнении оригинальной и дополненной схем в первую очередь обращает на себя внимание нагруженность понятия «надлежащего» в дополненной схеме, в то время как в оригинальной схеме Тсекуракиса через него проходит только одна (!) линия. Таким образом, дополненная схема наглядно демонстрирует, что в основном люди совершают разумные, но безнравственные поступки.

У Тсекуракиса, напротив, перегружено поле «вопреки надлежащему», что говорит о неразумности действий людей даже на бытовом уровне.

И, наконец, последнее в отношении наглядности<sup>299</sup> наблюдение касается количества путей, ведущих к нравственно совершенному и безнравственному

---

<sup>299</sup> Разумеется, никакие рассуждения о наглядности не могут служить аргументом при реконструкции стоической системы, в частности, концепции «надлежащего по обстоятельствам», по которой среди исследователей не достигнуто какого-либо согласия. Эта наглядность, впрочем, окажется весьма полезной при воссоздании образа стоического мудреца.

поступкам соответственно. Схема Тсекуракиса представляет эти возможности как равные, в то время как дополненная схема сужает путь к добродетели.

Крайняя позиция, занятая Тсекуракисом, полностью разобщает два уровня стоической этики<sup>300</sup>, разделяя ее на уровень практического поступка и, собственно, нравственности, связь между которыми обеспечивается только безошибочным выбором мудреца, который «редок, как феникс». Уровень «надлежащего» у Тсекуракиса крайне ослаблен, потому что полностью определяется материей действия<sup>301</sup>. Чрезмерная узость такого подхода видна хотя бы из того, что он затрудняет квалификацию действий, направленных на «естественный» объект, но совершаемых противным разуму образом, например, кража. Нельзя не отметить при этом, что автор, очевидным образом недооценивая уровень «надлежащего», тем не менее приводит контексты употребления глагола *καθήκει* у Аристотеля, в которых передается именно значение своевременности действия<sup>302</sup>. Остается констатировать, что эти контексты никоим образом не убедили Тсекуракиса в том, что суть «надлежащих» действий состоит именно в выборе правильного момента для использования тех или иных «естественных» или «противоестественных» объектов.

Тсекуракису приходится постоянно прибегать к дополнительным представлениям, поскольку его концепция создает гораздо больше новых

---

<sup>300</sup> Тсекуракис констатирует «две различные философии» и «две различных сферы действия» [Tsekourakis 1974, p. 2]. Как отмечает в этой связи Столяров, «всерьез говорить о двух разных этиках или даже о “двух стадиях” одной этики, конечно, не приходится» [Столяров 1995, с. 213]. Как далее отмечает автор, подход Форшнера к этим двум уровням стоической этики представляется ему ближе.

<sup>301</sup> «“Естественные” вещи составляют исключительно сферу “надлежащего”, а “противоестественные” – исключительно сферу “вопреки надлежащему”, поскольку в этой области материя действия имеет решающее значение» [Tsekourakis 1974, p. 37].

<sup>302</sup> В приводимых Тсекуракисом местах говорится о том, что разные животные спариваются в разное время, сообразно тому, когда наступает *подходящий* момент для выкармливания потомства (Hist. anim. VI 18, 573a30). В двух других местах речь идет о *подходящем* для нереста рыб и родов у женщины времени (Hist. anim. VI 14, 568a17 и VII 4 585a18 соответственно).

противоречий, в том числе терминологических, по сравнению с теми, которые она решает. Так, пытаясь объяснить присутствие логоса в определениях «надлежащего», Тсекуракис вводит его «недоразвитую» (undeveloped) форму, истолковывая таким образом слово προηγούμενος<sup>303</sup>.

Форшнер совершенно справедливо критикует Тсекуракиса, заявляя, что для последнего «поступок автоматически переходит в разряд действий “вопреки надлежащему” (παρά τὸ καθήκον), если его материальное содержание составляет “противоестественный” объект (τὰ παρά φύσιν), что нелепо»<sup>304</sup>. Однако сам Форшнер не всегда последователен, потому что наряду с этим он характеризует как ошибочную интерпретацию Тсекуракиса, которая состоит в том, что «τὰ παρά φύσιν могут служить объектом нравственного поступка» (имеется в виду ситуация «надлежащего по обстоятельствам»)<sup>305</sup>. Но ведь такая возможность неизбежно следует и из концепции самого Форшнера, хотя, конечно, вовсе не в том смысле, который имеет в виду Тсекуракис. Форшнер хочет сказать (хотя из непонятого опасения не говорит этого прямо), что «надлежащее по обстоятельствам» (καθήκον περιστατικόν) есть такая ситуация, в которой невозможен выбор «естественных вещей» (τὰ κατὰ φύσιν). Эта недосказанность повлекла за собой непоследовательность по крайней мере в двух пунктах.

Подвергнув анализу «надлежащее по обстоятельствам», Форшнер оказывается в затруднении относительно случая благоразумного ухода из жизни (εὐλογος ἐξαγωγή). Согласно его схеме, **а)** это единственный поступок, который нравственно хорош, но не может быть описан в рамках καθήκον, поскольку: **б)** он не παρά τὸ καθήκον, так как к последнему принадлежит то, что совершается вопреки цели, возможной и обоснованной при данных обстоятельствах; **в)** но он и не καθήκον, так как не укладывается в рамки понятия самосохранения и развития. Но эта последняя посылка (из которой

<sup>303</sup> Tsekourakis 1974, p. 2.

<sup>304</sup> Forschner 1995, s. 200.

<sup>305</sup> Ibid. s. 225.

выведено положение *a*) небезупречно. Самосохранение прежде всего относится к области «естественного», а не «надлежащего», которые (как утверждает и сам Форшнер<sup>306</sup>) на практике совпадают лишь частично. Возможно, что некорректность Форшнера спровоцирована одинаковой передачей терминов τὰ κατὰ φύσιν и καθήκον в немецком языке – соответственно naturgemäÙe (Dinge) и naturgemäÙes (Handeln).

С другой стороны, есть свои основания говорить не только о том, что самосохранение является «естественным», но и о том, что действие, направленное на самосохранение, оказывается «надлежащим» действием, причем происходит это в трех случаях. Во-первых, оно является «надлежащим» на начальной стадии развития разумного существа. Во-вторых, оно составляет «надлежащее» действие для взятого обособленно организма. И в-третьих, оно расценивается как «надлежащее» для конкретного разумного существа, действующего в обстоятельствах, не препятствующих выбору в пользу самосохранения.

Уже упоминавшаяся схема Цицерона (De fin. III 20—21 = SVF III 188)<sup>307</sup>, как представляется, способствует прояснению этого вопроса. Благоразумный уход из жизни, поставивший Форшнера в затруднение, якобы противоречит первому уровню этой схемы. Однако, уже на третьем уровне появляется выбор, определяемый «надлежащим», в рамках которого человек может отказаться от самосохранения, например, перед лицом неизлечимой болезни. Есть свидетельства, согласно которым вопрос об уходе из жизни должен решаться не на уровне нравственности, а на уровне «надлежащего» и «естественных» вещей<sup>308</sup>. Роль обстоятельств, вынуждающих человека пойти на самоубийство, подчеркивает и Столяров<sup>309</sup>.

<sup>306</sup> Forschner 1995, s. 200.

<sup>307</sup> 1. Стремление к самосохранению / 2. Отбор «естественных вещей» и избегание «неестественных» / 3. Выбор, определяемый «надлежащим» / 4. Укоренение этого выбора в виде привычки / 5. Его абсолютизирование, чем и достигается полная гармония с природой.

<sup>308</sup> Цицерон ясно сообщает нам, что при недостатке чего-либо естественного всякому человеку надлежит умереть (De fin. III 60). Это говорит о том, что выбор происходит лишь в

Другой путь снятия проблемы состоит в том, что личность развивается по линии переосмысления первичных ценностей и включения в сферу «естественного» все новых и новых ценностей, среди которых могут оказаться и такие, чья объективная ценность (то есть ценность с позиций мироздания) окажется значимее, чем сохранность жизни субъекта<sup>310</sup>.

В интерпретации Форшнера существует еще один момент, с которым трудно согласиться. Он совершенно справедливо рассматривает καθήκον в категории σῦνσις, но следствие, которое он выводит из этого, вовсе не вытекает с неизбежностью из свойств этой категории. Форшнер полагает, что «последствия (τὰ ἐξήης) могут превратить «надлежащий» поступок в «не-надлежащий»<sup>311</sup>, так как, выражаясь языком категорий, вещь претерпевает изменение, обусловленное переменной внешних отношений, не меняя при этом своей внутренней структуры. К сожалению, Форшнер вряд ли имеет в виду, что последствия действия учитываются при выборе и заранее расцениваются как неприемлемые в случае достижения «естественного» объекта, в результате чего

---

сфере относительных ценностей, раз и обычный человек в состоянии сориентироваться в ней. Бреннан [Brennan 2005, p. 219, 282] воспринимает эту ситуацию как обычный выбор между естественными / неестественными вещами, например, в случае тяжелой болезни, когда уход из жизни оказывается более естественным, чем ее продолжение.

<sup>309</sup> «Вопреки распространенному мнению, самоубийство отнюдь не пропагандировалось Стовой, а рекомендовалось только в определенных обстоятельствах» [Столяров 1995, с. 374].

<sup>310</sup> Данный случай, то есть выбор смерти ради родины, друзей или во избежание службы тирану (SVF III 757 и 768), чуть более сложный, поскольку человек, чтобы совершить такой выбор, должен предварительно существенно расширить круг «естественных» для себя вещей. В SVF III 758 подчеркивается, что выбор в любом случае совершается на уровне «надлежащего». Бреннан [Brennan 2005, p. 195—196] также настаивает, что решение об уходе из жизни принимается в таких ситуациях исключительно на уровне «надлежащего», тем более, что добродетель знакома только мудрецу и обычные люди не в состоянии апеллировать к ней, выстраивая свою мотивацию («It won't help to say that it is befitting just in case it confirms to virtue, since that merely repackages the very thing we don't know»). И в случае мудреца добродетель способна «ратифицировать» принятое на основе «надлежащего» решение, придавая ему статус нравственного поступка, но не может пересмотреть сам выбор [Ibid. p. 201].

<sup>311</sup> Forschner 1995, s. 205, 209.



выбор делается в пользу «неестественного». Такой процесс вполне вписывался бы в категорию «относительного расположения» и удовлетворял бы стоической концепции действия. Однако Форшнер говорит о том, что уже совершенное из рациональных соображений действие может быть переоценено в силу воспоследовавших событий, и такая ситуация, как представляется, скорее применима к классической драме, чем к стоической философии, чему служит подтверждением специальный пассаж Хрисиппа, в котором тот рассуждает о том, что каждый человек действует в рамках своей осведомленности: «В силу того, что последствия мне неизвестны, я всегда придерживаюсь того, что способствует достижению естественного... Если бы я знал, что мне суждено заболеть, я стремился бы к этому» (SVF III 191). Эдельштейн весьма убедительно продемонстрировал, что вовсе не достижение результата следует принимать в расчет, но приложение усилий, направленных на его достижение, чему посвящена вся первая глава исследования<sup>312</sup>. Такого же мнения, похоже, придерживается и Лонг, согласно которому «καθήκον совершенно необязательно является ἀτέλες, если не обеспечивает достижения объекта действия... В некоторых ситуациях должно быть достаточно попытки, пусть даже неудачной»<sup>313</sup>.

В итоге теория Форшнера о «надлежащем по обстоятельствам», которая могла бы претендовать на наиболее полное исследование этого частного вопроса, оказалась осложнена концепцией последствий. Соответственно, и определение, которое он дает «надлежащему по обстоятельствам» – «соответствующий природе поступок, совершаемый в необычных обстоятельствах и преследующий цели, которые в нормальных условиях расцениваются как противные природе»<sup>314</sup> – оказывается обремененным следующим дополнением: «и может быть расценен как обоснованный (εὐλόγος) лишь ex eventu, то есть по достижении фактически позитивного результата».

---

<sup>312</sup> Edelstein 1966.

<sup>313</sup> Long 1990, p. 403.

<sup>314</sup> Forschner 1995, s. 196.

Обращает на себя внимание корректность определения Форшнера в целом. Во-первых, он соблюдает два уровня: практического действия (Handeln) и объекта, на который направлено действие, или цели (Zweck). Объект действия у него остается на уровне соответствия частной природе субъекта (в данном случае – несоответствия, *παρὰ φύσιν*), но при этом обстоятельства складываются таким образом, что поступок, направленный на выбор этого объекта, соответствует природе. Если бы Форшнер этим ограничился или, в крайнем случае, учел бы в своем определении последствия как часть соображений в пользу / против совершения данного действия, с ним можно было бы согласиться. Однако он настаивает, что действие непременно должно быть совершено, а последствия – проявиться (*ex eventu*), и эта настойчивость снижает ценность его определения.

С учетом высказанных соображений, представляется уместным предложить этому весьма спорному понятию свое определение: «поступок, направленный на выбор объекта, противоестественного для субъекта, в обстоятельствах, делающих естественные объекты недоступными для него или создающих при их выборе последствия, тяжесть которых представляется объективно, то есть на уровне всеобщей Природы, более значимой, чем выбор субъектом данного противоестественного для себя объекта».

Соответственно, в «надлежащем по обстоятельствам» нет ничего сверхъестественного, что мистическим образом искажало бы ценность «естественных» вещей, ничего трансцендентального, что было бы недоступно любому разумному существу, и ничего относящегося сугубо к области добродетели. Вполне можно представить себе совершение такого поступка из соображений корысти или других выгод в перспективе, поскольку мотивация этого поступка никак не оговаривается. Гаджикурбанова даже приводит примеры таких поступков, совершаемых животными.<sup>315</sup> Разумеется, животные

---

<sup>315</sup> Гаджикурбанова 2012, с. 132. Речь идет о попавшей в капкан лисице, отгрызающей свою лапу, или о родителях, защищающих детенышей ценой жизни. Как совершенно справедливо отмечает в этом случае Гаджикурбанова, «относительные “блага” (“предпочитаемое”)

не обладают автономным разумом, которым они могли бы пользоваться по своему усмотрению, однако их инстинкты (ὄρμη) основаны прежде всего на рациональном поведении, почему основатели стоической школы и подвергали их систематическому изучению. По оценке Энгберга-Педерсена,<sup>316</sup> «животные не могут сами давать оправдание, но в них заложены разумные действия как часть мирового плана». Различие в том, что животные, совершая объективно разумные действия<sup>317</sup>, не могут подвергать их рефлексии, потому что им недоступен мир логоса и артикулированного сознания. Будучи неспособными восходить к новым уровням рефлексии, они оказываются не в состоянии развиваться подобно человеку, расширяя сферу «естественного» и «свойственного» себе.

Таким образом, καθήκον περιστατικόν описывает практическое действие, но не на уровне добродетели<sup>318</sup>. В нынешней греческой юриспруденции со времен римского права сохранилась формулировка τὰ κατὰ περίστασιν

---

оказываются относительными не только с точки зрения высшего блага – добродетели, но и с позиций их *роли в сохранении и развитии природы*» (курсив А. Г.).

<sup>316</sup> Engberg-Pedersen 1990, p. 133.

<sup>317</sup> Неслучайно животные считаются способными на «надлежащие» действия (καθήκοντα). См. SVF III 494.

<sup>318</sup> Выражение «уровень добродетели» использовано в силу однозначности его толкования применительно к стоической этике. Дело в том, что различные исследователи по-разному относятся к правомерности использования термина «мораль» в ее современном понимании к стоическому «надлежащему». Тсекуракис был категорически против этого, а Христенсен отождествлял с моральным действием то, что допускает «разумное оправдание» [Christensen 1962, p. 73]. Позиция последнего верна по меньшей мере в том отношении, что именно разумное оправдание действия создает практический императив. Так, собственно, считал и Поленц: «Как действие, подобающее нам в соответствии со всеобщей природой, καθήκον есть наш долг» [Поленц 2015, с. 287]. Лонг (Long, 1971, p. 101) указывал, что «в стоицизме отсутствует термин, точно соотносимый с “моральным долгом”», хотя чуть выше в той же работе (Long, 1971, p. 96) он называет «моральным императивом и командой Природы (или Бога)» «действие в соответствии с разумом, с добродетелью и с человеческой природой», объединяя таким образом оба уровня этического учения в отношении «морального императива».

καθήκοντα<sup>319</sup>, означающий, что выбор действия был предопределен нестандартной ситуацией.

Категориальный анализ такого поступка не будет отличаться от любого другого поступка, совершаемого в конкретных обстоятельствах. Ведь если обстоятельства не препятствуют выбору «естественного» объекта (ἄνευ περιστάσεως), поступок, совершаемый в определенных обстоятельствах, также рассматривается в категории σχέσις. Кроме того, субъект, совершающий его, может иметь любой строй души, как добродетельный, так и порочный, выражаясь терминологически, «качество» в формуле σχέσις ποιοῦ может достигнуть своей завершенности (διάθεσις) или же остаться на уровне ἔξις.

В случае «надлежащего по обстоятельствам» мы имеем дело с такой же системной классификационной единицей, что и в остальных случаях. В его отсутствие весь уровень «надлежащего» оказался бы избыточным, поскольку механически копировал бы уровень «естественного», как в схеме Тсекуракиса. Действительно, если «надлежащее» представляет собой лишь действие, направленное на достижение «естественного», то что оно добавляет в содержательном плане? Излишней оказалась бы и вся стоическая методология, выраженная в системе категорий, а все стоическое учение о движениях, одни из которых совершаются обособленно, а другие – при взаимодействии с другими телами, утратило бы свой потенциал материала для рефлексии и оказалось бы изолированной физической концепцией, лишенной какого бы то ни было демонстративного посыла и проекций на этическую часть учения.

### **3.3. Реабилитация стоического мудреца: высокий уровень социализации и гражданской ответственности**

Мудрец представляет собой конечный продукт стоической философии, тем более, что этика выстраивается с привлечением понятийного аппарата двух

---

<sup>319</sup> См. словарь Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας [Μπαμπινιώτης 2012, σ. 1386] (лемма περίσταση): «τα κατά περίσταση καθήκοντα – αυτά που επιβάλλει η επικρατούσα κατάσταση».

остальных разделов учения. Тем не менее, до сих пор разговор о мудреце шел в апофатическом ключе. В предыдущих параграфах говорилось о том, чем мудрец *не* является и какими дополнительными способностями он *не* обладает по сравнению с обычным человеком, а какие разделяет с последним. Уместно поставить вопрос и по-другому: а что отличает мудреца от профана, пусть даже продвигающегося к добродетели? Ответ на этот вопрос может быть дан в терминах не только физики, но и логики, точнее учения о познании.

Хрисиппово определение добродетели – ζῆν κατὰ τὴν ἐμπερίαν τῶν φύσει συμβαινόντων (жить в соответствии со знанием происходящего по природе – D. L. VII 87) – объединяет три раздела учения, включая в этический контекст термины физики и гносеологии. Неслучайно Гизела Штрикер считает это определение наиболее корректным<sup>320</sup>. Собственно, это знание и представляет собой тот нравственный компонент, который стоит за самим действием, как указывал Грезер<sup>321</sup>.

Более общие определения даются через принадлежащий физике термин διάθεσις (предельное состояние «структуры») (SVF I 202 и III 197), что, вероятно, представлялось стоикам особенно важным, поскольку именно внутренние свойства физического тела регламентируют его отношения с внешним миром. Отношения эти в данном случае описываются как σχέσεις (SVF I 200), то есть как внешние проявления добродетели по отношению к окружающим субъекта вещам. Мудрец, имея устойчивую структуру, физически неспособен на безнравственный поступок или на ложное мнение как результат ошибочно данного согласия (SVF III 549), что вполне укладывается в описанную выше концепцию тождественности объекта сумме своих причинных эффектов.

Свидетельства доксографов убеждают нас в том, что мудрец отличается от профана в двух аспектах: в плане знания (ἐμπερία) и в плане устойчивого расположения (διάθεσις), но никак не в отношении материального содержания

<sup>320</sup> Striker 1991, p. 13.

<sup>321</sup> Graeser 1972, s. 417.

действий, которое определяется «надлежащим», тем более, что практический императив задается на уровне «средних» действий (μέσαι πράξεις), как указано во фрагментах (SVF III 521 и 510). Этим свидетельствам вполне созвучны оценки основной массы критической литературы, начиная с Поленца: содержание κατόρθωμα и καθήκον «отличается не своим “Что”, а своим “Как”»;<sup>322</sup> «Мудрец отличается от продвигающегося к добродетели (προκόπτων) только верной мотивацией»;<sup>323</sup> «разница между мудрецом и продвигающимся в добродетели в том, что они верят в одно и то же, но мудрец еще и знает это»;<sup>324</sup> «добродетельный поступок есть действие, совершенное из соображений следования природе и из устойчивого расположения»;<sup>325</sup> «Мудрец отличается от профана тем, что совершение “надлежащих” действий с его стороны носит неизменный и постоянный характер, поскольку он не подвержен аффектам»<sup>326</sup> – вот лишь немногие из оценок, согласно которым материальное содержание действий обычного человека и мудреца совпадает, а отличие заключается только в верном расположении души последнего, проявляемом на физическом уровне как неизменная реакция на внешние объекты и как опричиненное внутренним устройством отношение к вещам (σχέσις ποιοῦ в своем предельном выражении), а на гносеологическом – как знание. Мудреца и профана различает лишь качество знания, поскольку даже лучший из профанов мнит, а мудрец, вследствие произошедшей в его душе трансформации, точно знает основания своих поступков. Тем не менее, оба они ценят именно рациональность и опираются на нее, поскольку любовь к разуму и его проявлениям естественна

<sup>322</sup> Поленц 2015, с. 279.

<sup>323</sup> Rist 1969, p. 93. Как видно, Рист здесь делает акцент на гносеологический компонент.

<sup>324</sup> Brennan 2005, p. 177. Бреннан делает акцент на качество самого знания, которое коррелирует с устойчивым состоянием. Речь идет о таком знании, которое уже невозможно изменить или отменить в силу его очевидности для субъекта.

<sup>325</sup> Striker 1991, p. 39. Гизела Штрикер при описании действия мудреца приводит как мотивационный, так и «физический» компонент.

<sup>326</sup> Nebel 1935, s. 454. Давая характеристику надлежащего и совершенного действия, Небель полагал, что различие между ними лежит исключительно в плане того, *как* оно совершается [Nebel 1935, s. 441—442].

для человека как для разумного существа. Бреннан настаивал на том, что добродетельное и надлежащее действия не только одинаковы внешне, но и сопровождаются одним и тем же пропозициональным контентом, то есть одними и теми же психическими процессами, согласиями, предложениями и т. д. Проще говоря, что думает мудрец, совершая свой совершенный поступок, то же может думать и профан, совершая свой порочный поступок<sup>327</sup>.

Знание мудреца состоит в том, что он должен действовать в интересах всеобщей природы. Энгберг-Педерсен называет это объективацией сознания, достигаемой посредством рефлексии, и широко использует при этом термин «альтруизм»<sup>328</sup>. По его оценке, объективация как процесс развивается поэтапно, так что «продвигающийся к добродетели постепенно расширяет свое понимание относительно содержаний своих действий, но в какой-то момент внезапно понимает, *почему* следует поступать именно так»<sup>329</sup>. Согласно Энгбергу-Педерсену, человек приходит к объективации сознания посредством восприятия рациональности как близкого для себя объекта (οἰκεῖον)<sup>330</sup>. При этом исследователь отстраняется от «природного» фактора, объясняя, что дело не в заложенной природой любви человека к рациональности, а в том, что человек сперва обнаруживает эту рациональность в собственных действиях, направленных на самосохранение, подвергает ее рефлексии и только после этой процедуры принимает рациональность за своё (οἰκεῖον). Наиболее емкая характеристика пути к добродетели, дана, на наш взгляд, Б. Никольским: «Человек должен, осознав всеобщую систему событий, правильно встраивать в

<sup>327</sup> Гаджикурбанова 2012, с. 132.

<sup>328</sup> Engberg-Pedersen 1990, p. 125. Роль процесса οἰκεῖωσις состоит, по его мнению, в «расширении альтруизма», а благо – «в применении объективной перспективы в вопросе о том, как поступить» [Engberg-Pedersen 1990, p. 131]. Исследователь подчеркивает, что мудрец, «выступая с точки зрения справедливости, действует не от своего лица, но как бы от лица других» [Ibid. p. 123].

<sup>329</sup> Ibid. p. 138.

<sup>330</sup> «Подвергая рефлексии рациональность своего поведения, вытекающую из любви к себе, субъект начинает воспринимать эту рациональность саму по себе как близкое себе свойство и любить ее» [Ibid. p. 95].

нее свои отдельные импульсы»<sup>331</sup>. Этот процесс начинается на третьем этапе по схеме Цицерона (выбор, определяемый «надлежащим»), в то время как в течение двух последних фаз (укоренение этого выбора в виде привычки и его абсолютизирование, чем и достигается полная гармония с Природой) трансформируется только мотивация, но не внешнее содержание действий. Поэтому-то представляется правомерной оценка Инвуда об этапах 4 и 5, согласно которой «действия мудреца и осознание им цели не отличаются от таковых у приближающегося к добродетели»<sup>332</sup>.

Итак, мудрец действует в интересах мировой эволюции, соотнося свои цели с тенденциями развития вселенной. Добродетель приходит с осознанием того, что предельное благо человека есть его включенность в имманентное миру благо, в цепочку порождений и становлений, представляющих собой манифестации божественного логоса. Человек может выбирать свойственное ему по природе (хорошо питаться, носить чистую одежду, жениться и иметь детей, быть посланником и т. д.) просто потому, что считает это благом для себя самого. В некотором смысле так оно и есть, но ни сами эти вещи, ни даже их выбор еще не делают его добродетельным, даже если он выполняет все «надлежащие» действия. Трансформация ведущего начала души – для чего, согласно стоическому физическому учению, требуется трансформация самого субъекта – наступает в тот момент, когда человек твердо осознает, что эти вещи он выбирает не потому, что они представляют собой некое благо, а для достижения своей космической цели – занять свое место в мире<sup>333</sup>, служа

---

<sup>331</sup> Никольский 2003, с. 125.

<sup>332</sup> Inwood 1986, p. 555. На первый взгляд может показаться, что Инвуд отождествляет не только материальное содержание действий мудреца и профана, но и их мотивацию; однако речь идет лишь о том, что и мудрец, и продвигающийся к добродетели могут осознавать необходимость объективации, мыслимой как соотнесение целесообразности своих поступков с интересами всеобщей природы, но только мудрец знает это настолько определенно и достоверно, что это знание уже ничто не может поколебать.

<sup>333</sup> Ср. [Kidd 1955, p. 187]: «Человек, будучи наделенным тем же самым логосом, что выступает правящей силой вселенной, не может обладать полноценным знанием, а его



идеальным передаточным звеном для поддержания целостности мироздания, – и что только таким образом он может достичь и личного блага. Формула такого счастья выражена Эпиктетом: желай происходящего таким, как оно происходит, и преуспеешь (Epict. Ench.8).

Если в стоическом представлении каждое тело служит проводником причинности, то человек – самомодифицирующийся проводник причинности, поскольку у него между восприятием и побуждением к действию предусмотрен своего рода прерыватель в виде механизма согласия (συγκατάθεσις). У мудреца он настроен таким образом, что согласие дается на те действия, которые исходят из интересов целого. Таким образом, мудрец – идеальный проводник причинности, не подверженный коррупции.

Мудрец действительно равнодушно относится к социальным законам, установлениям и обычаям просто потому, что в большинстве случаев содержательная часть его поведения совпадает с ними. Он воспринимает определенные общественные установления как модель поведения, обеспечивающую сохранность и развитие социума как части мироздания. Однако это не означает их незыблемости, потому что в них нет для него никакой самоценности. Стоический мудрец ни в коем случае не бунтарь по отношению к космическому закону – ведь он совершает только «надлежащее»<sup>334</sup>. При этом он легко может преступить общественные установления в случае их несовпадения с последним.

Поступки мудреца мотивированы еще и тем, что он пытается предположить, что предуготовил ему мировой разум, и следовать его воле. Для этого требуется, по словам Эпиктета, объединившего в своем высказывании логику, физику и этику, «принимать то, что следует из правильно допущенных тобой [посылок]» (τὸ ἀκόλουθον τοῖς δοθεῖσιν ὑπὸ σοῦ καλῶς παραδέχου – Diss. I.

---

поступки не могут быть совершенными до тех пор, пока он не постигнет вселенную и свое место в ней».

<sup>334</sup> Удачна формулировка Небеля: «Совершая действия вопреки надлежащему, мудрец отпал бы от природы; его сущность именно в том, что он послушен природе» [Nebel 1935, s. 451].

VII. 9). Все прозрение мудреца состоит в том, что он препоручает свою волю мировому разуму и готов принять любое его решение относительно себя, понимая, что так будет лучше и ему самому, и миру. Никаким другим тайным знанием мудрец не обладает, но уже сам по себе настрой действовать по обстоятельствам, используя те окна возможностей, которые открываются в ходе изменения обстановки, дают ему практическое жизненное преимущество, исключая какое бы то ни было непродуктивное своеволие.

Приписывание стоицизму «этики безучастия», якобы выработанной в эллинистическую эпоху в силу ограниченности влияния гражданина на политические процессы, необоснованно. Поленц подчеркивал деятельный характер стоицизма по сравнению с эпикурейской школой<sup>335</sup>. Разумеется, в эллинистическую эпоху вектор усилий переориентировался вовне; стоический мудрец меняет прежде всего себя, а не мир, но делает это всеми своими силами и с привлечением всех видов общественной деятельности. Мало того, став мудрецом, человек с еще большим тщанием будет исполнять все «надлежащие» действия и стремиться к достижению «естественных» вещей, поскольку, по формулировке Энгберга-Педерсена, «рефлексирующий подъем сопровождается спуском к вещам первичного устремления».<sup>336</sup>

Поэтому неверны сближения стоицизма с кинизмом, для которого действительно характерна этика безучастия. У киников нарушена связь с социумом, а по стоикам человек не сможет проявить свою добродетель, будучи лишенным связи с окружающими людьми и остальным миром. Причем чем более человек приближается к добродетели, тем глубже он интегрируется в мир, обеспечивая, в меру своих сил, его единство путем поддержания цепочки причинно-следственных связей.

---

<sup>335</sup> «Стоя, в отличие от школы Эпикура, не избегала политической деятельности, заботясь о личном уюте. Еще более сильное действие возымел тот факт, что такой монарх как Антигон исповедовал принципы Стои не только на словах, но и на деле» [Поленц 2015, с. 50].

<sup>336</sup> Engberg-Pedersen 1990, p. 101.

Основания для смешения стоицизма и кинизма явно недостаточные и имеют под собой два вида источников: во-первых, примеры крайних ситуаций «надлежащего по обстоятельствам» (отцеубийство, кровосмешение, людоедство и т. д.), а во-вторых, написанное Зеноном сочинение «Государство»<sup>337</sup>, антисоциальная направленность которого оказалась определена не только киническим влиянием, но и законами жанра.

Что касается «кинических склонностей» стоицизма в целом, включая и Хрисиппа, Поленц совершенно справедливо объясняет их «чрезвычайными обстоятельствами» (*κατὰ περίστασιν*)<sup>338</sup>. «Государство» же Зенона оказывается вписанным в литературно-философскую традицию идеального государства, которая сама по себе смыкается с кинизмом уже в том, что ниспровергает существующие общественные устои. Мысль о лишении человека всякой собственности и других проявлений его частной жизни, в том числе и семьи, не принадлежит ни стоикам, ни даже киникам, но вполне могла быть использована Зеноном для воспитания в человеке отстраненности от внешних вещей. Этой концепции легко отвечает сожитительство с ближайшими родственниками – на равных правах со всеми остальными, разумеется. Только вот сама эта концепция в целом никак не вписывается в реалии эллинистических, да и каких бы то ни было других из существующих государств, оставаясь чисто теоретическим построением в жанре социальной утопии. На практике же стоики имели дело со сформировавшимся обществом со своими социальными институтами, обычаями и человеческими привязанностями, и нам известно, что все эти факторы инкорпорированы в свод стоической моралистики, направленной на воспитание человека в данных конкретных обстоятельствах, а не в условиях идеального государства.

---

<sup>337</sup> Поленц отмечает, что «Государство» было написано Зеноном еще в бытность им учеником Кратета задолго до формирования собственного учения (Ук. соч., с. 293).

<sup>338</sup> Поленц 2015, там же.

### **3.4. Жесткий детерминизм и «окно возможностей»: комплексная причинность на стыке причинных рядов как предпосылка для развития и проявления частной воли**

Учение о причинности, традиционно помещаемое в физический раздел<sup>339</sup>, дает важные проекции на этику, но также связано и с логическим разделом, в котором описываются на теоретическом уровне действие основной причины как импликация и эффект взаимодействия причин как конъюнкция.

Причинность для стоиков имманентна самому существованию, чему есть несколько объяснений. Во-первых, всё существующее по определению обладает качествами, определяющими линии взаимодействия вещи, а именно ее способности «причинять», выступать причиной чего-либо. Во-вторых, весь мир в целом представлен как бесконечная цепь причин, а вещи в нем – как носители и проводники различных причинно-следственных эффектов. И, наконец, в-третьих, даже само существование вещей и мира в целом в любой момент времени «опричинено», поскольку стоики ввели понятие «поддерживающей причины», на каждом этапе удерживающей вещь от разложения. Свойства и движения тел, в том числе и саморазвитие живых организмов, предустановлены конституирующими их «структурами», так что природа действует изнутри, и формируемые ею внутренние свойства вещей и живых организмов определяют способы их взаимодействия с другими вещами и тенденции их развития. Интересно и то, что эти «структуры» (ἔξεις) могут быть представлены как «сперматические логосы» или «принципы семени» (λόγοι σπέρματικοί), по которым формируется вещь с привлечением прилежащей материи, подобно тому, как прорастающее растение использует содержащиеся в земле вещества или растущий кристаллик соли выделяет подобные себе частицы из раствора, следуя заложенной в его устройство структуре. Таким образом, полисемантическое понятие «логос» означает не только принцип и смысл каждой вещи, но и причину ее существования.

---

<sup>339</sup> См. D. L. VII 132.

Функционально же в стоической системе «сперматический логос» выполняет роль, гомологичную целевой причине Аристотеля.

Обладание качествами, как уже говорилось, является прямым следствием существования. На логическом уровне это просматривается в последовательности категорий, артикулирующих план всеобщей природы для каждой вещи, а на физическом – в чередующейся смене вектора движений пневмы с направленного внутрь на направленный вовне – ведь первый обеспечивает целостность и устойчивость вещи, а второй – ее качества, обуславливающие ее взаимодействие с другими телами.

Основоположники стоического учения особо подчеркивали, что только тела могут оказывать воздействие и выступать причиной чего бы то ни было. Таким образом, стоическое учение представляет каждую вещь и каждый организм как носитель и проводник причинности. Так, камень, будучи подброшенным вверх, непременно упадет, а в воде утонет именно в силу своей тяжести. Животное, увидев добычу, непременно бросится на нее<sup>340</sup>, выполняя таким образом свою миссию как проводник причинности, а совокупность причин и обеспечивает развертывание бесконечной цепи манифестаций всеобщего логоса, что тождественно продолжению жизни.

Если мы говорим, что камень движется вниз *κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν*, это будет означать движение вниз при отсутствии препятствий к этому. В такой ситуации космическая природа действует и «через камень» (SVF II 979 и 991), создавая субстанциональную<sup>341</sup> причину движения, заключающуюся в его тяжести, и через окружающие его тела, образуя предшествующую причину как

<sup>340</sup> Согласно фрагменту SVF II, 1003, «животные следуют обстоятельствам, по необходимости окружающим их и служащим причинами» действий, совершаемых в соответствии с влечением животных (*καθ' ὁρμήν*). Главная причина здесь заключается во «влечении», а второстепенная – в появлении подходящего объекта. Это сближает стоические представления о психологии действия животных с современной концепцией специфической чувствительности.

<sup>341</sup> Слово «субстанциональная» в данном случае означает, что причина движения заключена в самой субстанции, ибо тяжесть – субстанциональное свойство камня; однако данное слово передает и значение основной причины, *αἴτιον αὐτοτελές*.

условие для его падения. Камень падает *κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν* (по собственной природе), но сам факт его падения предполагает наличие предшествующих причин, без которых он не смог бы реализовать свойственное ему по его частной природе движение вниз.

То же относится и к движениям животных. Основная причина заключена, разумеется, в самом животном, однако и его движения по необходимости зависят от внешних объектов, причем причинно-следственная связь здесь жесткая<sup>342</sup>. Внешний стимул, появляясь, с неизбежностью вызывает соответствующий эффект. Внимание акцентируется на том, что движения такого рода происходят *κατ' ἀνάγκην, οὐ τὴν ἐκ βίας*<sup>343</sup>. И далее эта формулировка разъясняется: каждое тело в окружении других тел (которое, в свою очередь, тоже сложилось не случайно, но *ἐξ ἀνάγκης*) может двигаться строго определенным образом и никак иначе (*οὐχ οἷόν τε ποτὲ μὲν οὕτως ποτὲ δ' ἄλλως γένεσθαι*). Таким образом, мы имеем дело с фундаментальным законом мироустройства, лежащим в основе учения о судьбе как о неразрывной причинно-следственной цепи. Интересы частной природы учитываются лишь постольку, поскольку ее устройство обеспечивает бесконечное развитие причинно-следственных связей, то есть интересы целого. Именно по этой причине «[всеобщая] природа заботится, чтобы не исчез ни один вид» (SVF II 1139).

Человек же лишен жесткой связи между восприятием объекта, вызывающего у него влечение или, по-другому, импульс (*ὀρμή*), и действием, так как между влечением и действием у него лежит так называемое «согласие»

<sup>342</sup> «Необходимо, чтобы и влечение живого существа происходило во всех отношениях определенным образом при наличии одних и тех же причинных обстоятельств» (SVF II 991).

<sup>343</sup> SVF II 979. Данная стоическая формулировка очевидным образом направлена против Аристотеля, неустанно настаивавшего, что движения должны быть строго разделены на естественные (*φύσει*) и насильственные (*βίᾳ*) – см. напр. *Physica* 205b5 и *De Caelo* 254b10. Различие в том, что у Аристотеля только естественные движения элементов являются системными факторами мироздания, в то время как стоические движения *κατ' ἀνάγκην* представляют собой форму существования мира.

(συγκατάθεσις), составляющее прерогативу разума. В терминах современной биологии это соответствует прерыванию механизма специфической чувствительности и вытеснению инстинкта сознанием и рефлексией. В стоической системе не описано, каким образом бестелесные ментальные конструкторы могут выступать стимулами физических процессов, однако неразрывное и постоянное взаимодействие ментального (λόγος) и материального (ὄλη) начал заложено стоиками в самую основу бытия. Человек подобен одухотворенному макрокосму в том числе и потому, что каждое его физическое действие артикулируется его сознанием. Как бы то ни было, судьба как сплошная сеть причин проявляет себя и через неодушевленные тела, создавая предпосылки для их движения, и через животных, действующих благодаря своим инстинктам, и через людей, дающих свое разумное согласие на действие в определенных ситуациях<sup>344</sup>.

Человек только усилием своего сознания может достичь того состояния, которое предписано ему природой, и добровольно вписать себя в целостность бытия, осознавая свое место в мире как звена между определенными возбудителями импульса и результатом своих действий. Впрочем, и немудрецы, полагаящие, что целью их жизни является достижение естественных для них вещей, также реагируют на внешние стимулы, передавая дальше эстафету причинно-следственной цепи. У мира в целом и нет другой цели, кроме поддержания этой цепи взаимодействий<sup>345</sup>, но для человека это служит отправной точной аксиологии.

Стоиками было детально разработано учение о причинности, имеющее два важных компонента – детерминизм, который надо было как-то примирить со свободой воли, и возможность взаимодействия разных причинных рядов с получением синергетического эффекта. Основоположниками стоического

---

<sup>344</sup> «Судьба действует не только через неодушевленные тела и через животных, но и через согласие разумных существ» (διὰ συγκατάθεσεως) (SVF II 979).

<sup>345</sup> Как указывает Эдельштейн, «у логоса нет никакой цели, кроме реализации» [Edelstein 1966, p. 30].

учения выделялись, помимо основной причины действия, вспомогательные, содействующие, сопутствующие, предшествующие, а также равнодействующие причины. Для этического раздела, в частности для свободы воли, особенно важно, что основная причина действия характеризуется как *αἴτιον συνεκτικόν*, то есть «связующая». В стоическом учении существование безусловно предполагало обладание определенными качествами, которые, в свою очередь, предопределяли взаимодействие объекта с его окружением. Соответственно, то состояние, в которое человек привел ведущее начало своей души<sup>346</sup>, определяет его реакции на внешние раздражители, служащие лишь второстепенными причинами действия. Таким образом, главная причина действия все-таки находится в самом человеке (*ἐφ' ἡμῖν* по терминологии стоиков) и состоит в его способности оказывать влияние на формирование собственной души, модифицируя тем самым свою проводимость причинности, то есть изменяя свой внутренний механизм, генерирующий реакции на внешние стимулы. В формулировке *τὰ μὲν [καθήκοντα] πρὸς τὸ εἶναι, τὰ δὲ πρὸς τὸ ποίᾶ, τὰ δὲ αὐτὰ τὰ προηγούμενα* (Diss III. VII. 25) говорится о том, что выполнение одних «надлежащих» действий нацелено на поддержание существования, в то время как другие направлены на выработку определенных качеств, то есть на развитие.

Еще одной предпосылкой для свободы воли служат пересечения различных причинных рядов<sup>347</sup>. Детерминизм стоиков хорошо известен, но он основан прежде всего на тех положениях, что ничто не происходит без причины и что при наличии достаточной причины ее следствие будет

---

<sup>346</sup> Разумная, то есть человеческая душа рассматривается как высшая градация пневмы в физическом мире, стоящая выше неразумной души животных, природы (*φύσις*), присущей растениям, и структуры (*ἔξις*), скрепляющей объекты неживой природы. (e. g. SVF II, 714, 715, 718).

<sup>347</sup> См. [Бунге 1962, с 120]: «Принцип причинности, исключая случайность в отношении каждого отдельного ряда причинных линий, не исключает случайности как синонима независимости (несвязанности) различных причинных рядов. В древности этот вид случайности рассматривал Хрисипп».



неизбежным. Логическим выражением такой жесткой причинно-следственной зависимости служит импликация (если А, то В; но А – значит В), а один причинно-следственный ряд представляет собой серию таких импликаций. Наряду с этим известно, что Хрисипп рекомендовал использовать не импликацию, а конъюнкцию (вместе А и В; но А – значит и В) или ее модификации<sup>348</sup> в тех случаях, когда невозможно проследить все звенья одной причинно-следственной цепи<sup>349</sup>.

Что же может возникать на стыке таких причинно-следственных рядов и что управляет их взаимодействием? Мировой разум, представленный как судьба (εἰμαρμένη), действует как через внутренние свойства вещей, которые сам и создает посредством «семенных логосов», так и через их взаимодействия, создавая все более сложные структуры. Рассмотрим такой прозрачный случай, как сооружение арки из камней<sup>350</sup>. Исходя из логики стоической мысли о том, что именно основные свойства предметов являются главным фактором, обуславливающим их движения и реакции (например, качение цилиндра или падение подброшенного камня<sup>351</sup>), а приложенная к ним извне сила рассматривается как содействующая причина, можно с высокой степенью

---

<sup>348</sup> Показательна рекомендация Хрисиппа формулировать астрологические предсказания не в форме импликации «Кто родился при восходе Сириуса, тот не умрет в море», а в виде дизъюнкции «Не вместе истинно: некто родился при восходе Сириуса и он умрет в море». (SVF II 954). В этом фрагменте, принадлежащем Цицерону, специально подчеркивается, что в такого рода предсказаниях не указывается природная причина того, почему родившийся при восходе Сириуса не может умереть в море. Вместо этого дается лишь некое указание в форме знака.

<sup>349</sup> Подробнее о взаимодействии различных причинных рядов см. [ФРС II (1), с. 190], где говорится о наибольшей вероятности неизвестности на стыке причинных рядов различной функциональной значимости, а также о разделении причин на основные и вспомогательные (внутренние / внешние), что создает «зазор», который необходим для сохранения автономии субъекта и кардинально важен в этике. См. также [Степанова 2004, с. 55], где случайность трактуется как проявление независимости причинных рядов друг от друга.

<sup>350</sup> «Камни, составляющие арку, являются взаимообусловленной причиной предиката “пребывать”, но не являются причинами друг друга» [ФРС II (1) 349, с. 192].

<sup>351</sup> SVF II 974, 1000, 979.

вероятности предположить, что такие свойства камня как тяжесть, шероховатость и твердость<sup>352</sup> служат основной причиной пребывания камней в арке, а их относительное расположение<sup>353</sup>, возникшее в результате действия некоей силы, разместившей их именно таким образом, является содействующей причиной. В анализируемом нами фрагменте специально подчеркивается, что составляющие арку камни «не являются причинами друг друга». Чем иным может быть вызвано это замечание, как не стремлением указать на то, что причинные ряды, обуславливающие свойства камня с одной стороны и их взаимное расположение с другой, не связаны между собой, и что синергетический эффект в виде арки возникает именно на стыке этих причинных рядов?

Степанова совершенно справедливо характеризует стоическую философию как акцентирующую внимание на событийности и наличном существовании<sup>354</sup>, в противоположность поискам сущности бытия в системах Платона и Аристотеля. То, что было у Аристотеля привходящей и второстепенной акциденцией (*συμβεβηκός*), составляет ту необходимую для пересечения причинно-следственных рядов со-бытийность<sup>355</sup>, которая и создает условия для динамического развития. Стремление сформировать адекватный изменчивости явлений понятийный аппарат лежит в основе стоической философии, в отличие от аристотелизма, нацеленного на описание статичных объектов. По оценке Степановой, для стоической мысли характерно установление функциональной зависимости с максимально изменчивой переменной. Неслучайно на роль высшей категории стоиками оказалось

<sup>352</sup> Подобный набор свойств камня был указан Шопенгауэром в качестве необходимой предпосылки для его использования в архитектуре, мыслимой как средство наглядного выражения имманентно присущих камню качеств (См. [Шопенгауэр 1992б, с. 221].

<sup>353</sup> По стоической терминологии – *πρός τί πῶς ἔχον*. Существенные же свойства камня рассматриваются в пределах категории более высокого уровня – *πῶς ἔχον*, обозначающей состояние вещи, определяемое изнутри. См. [ФРС II (1) 369, с. 199] и [ФРС II (1), с. 198].

<sup>354</sup> Степанова 2004, с. 62.

<sup>355</sup> Глагол *συμβάινω*, означающий «сходиться вместе», «случаться в результате совпадения».

избрано неопределенное местоимение τι («нечто»)<sup>356</sup>, в отличие, например, от τὸ ὄν («сущее»), априори содержащего в себе некую констатацию. Стоическое «нечто» выражает функциональную зависимость между активным началом и предельно изменчивой материей, которая может принимать различный вид в рамках формул, заданных «семенными логосами»<sup>357</sup>.

Любой человеческий поступок совершается на пересечении причинных рядов, одни из которых сформированы набором внешних обстоятельств, а другие – внутренним устройством субъекта, причем, как и в случае с аркой, причины второго порядка являются определяющими. В этом проявляется стремление стоиков выделить субъекту некое поле выбора в условиях сплошного детерминизма. Однако данный человеку выбор касается прежде всего его самоопределения по отношению к окружающей действительности, а не материального содержания действия, и дело здесь не только в детерминизме, но и в свойственной стоицизму телеологии, которой была чужда хаотичность процессов в противоположность бесконтрольной спонтанности атомизма. Предпосылкой внутренней свободы стоического человека служит его контроль над собственным состоянием, а не возможность совершения любого действия в каждый момент времени<sup>358</sup>. Еще Поленц совершенно справедливо утверждал, что всякое «отдельное решение с необходимостью будет таким, каково оно есть»<sup>359</sup>.

<sup>356</sup> Ср. [Степанова 2005а, с. 140], где «нечто» характеризуется как пустой знак, который, будучи соотнесен с реальностью, может быть наполнен содержанием.

<sup>357</sup> Ibid. с. 63.

<sup>358</sup> Ср. Христенсен: «Свобода в стоическом понимании – самоопределение, а не спонтанность. Состояние ведущего начала человеческой души является главной причиной *качества* совершаемого им действия, и в этом смысле он “свободен”» [Christensen 1962, p. 54]. Выделяя слово «качество», исследователь стремится подчеркнуть, что предметом свободного выбора человека является лишь его собственное состояние и настрой, с которым совершаются его поступки, но никак не их материальное содержание.

<sup>359</sup> «Отдельное решение человека само в свою очередь является звеном причинного ряда. Ибо то, сохраняем ли мы свою автономию по отношению к теснящим нас представлениям, зависит от общего состава нашей души и от силы сопротивления нашего логоса, а эта

Таким образом, в контексте свободы речь в случае каждого отдельного поступка может идти не только и не столько о выборе объекта действия, поскольку материальное содержание действия профана и мудреца по большей части совпадает – ведь они оба совершают свой выбор в силу необходимости судьбы, окружающей их внешними обстоятельствами и создающей в них определенные человеческие потребности; однако профан делает практический выбор, принимая его объект за благо, а мудрец стремится своим выбором утвердить разумность мира.

Человек обладает возможностью, выражаясь языком кибернетики, регулировать соотношение поступающего на входе сигнала и реакции на выходе, вследствие чего способен действовать как в интересах человечества и целого мира, так и против них. Стоики подчеркивали, что нравственное состояние индивидуума, от которого зависит «согласие», выступает в качестве основной действующей причины, в отличие от предшествующей причины в виде внешнего объекта, вызывающего импульс к действию. Чтобы жить в согласии с окружающим миром, в чем, собственно, и состоит добродетель<sup>360</sup>, человеку следует так модифицировать в себе проводимость причинности, чтобы вектор его целеполагания был направлен на благо мироздания в целом<sup>361</sup>. Это становится возможным благодаря заложенному природой в каждое живое существо механизму освоения в окружающем мире, называемому в стоической терминологии οἰκεῖωσις. Применительно к животным он соответствует современным представлениям об инстинктах, так как указывает животному, что полезно или вредно для его организма, как защищаться и чем пользоваться при нападении, как выводить и оберегать потомство и т. д. У животных на этом все

---

последняя в свою очередь обусловлена множеством факторов, каковы наследственная предрасположенность, воспитание и мера собственной работы над собой» [Поленц 2015, с. 227].

<sup>360</sup> См. напр. SVF I 179 и III 145.

<sup>361</sup> См. [Степанова 2005б, с. 35]: «Долг (καθήκον) есть выражение целесообразности такого действия, которое направлено на общее благо, ибо человек есть органический член единого организма (мира) как системы».

и заканчивается<sup>362</sup>, но человек от идеи самосохранения должен перейти к идее заботы о близких, от семьи – к друзьям, от друзей – ко всему человечеству, а от него – ко всему миру (SVF III 340). Человек всякий раз должен делать свой выбор, исходя из интересов целого, причем устойчивость этого выбора обусловлена пониманием того, что только такая мотивация и может принести истинную пользу самому агенту<sup>363</sup>, ведь она служит основой добродетели, помимо которой другого блага просто не существует.

### Выводы к главе 3

В этом чрезвычайно важном разделе речь идет о цене, которую приходится платить за единство мира с позиции части. В физике естественные движения элементов никогда не реализуются полностью и до конца, поскольку для обеспечения единства мира они требуются лишь в виде тенденции, но не в плане обязательной реализации. В отличие от аристотелевского физического мира, где системообразующими оказывались только естественные движения элементов, стоический мир складывается как комплекс естественных и противоположных им движений, возникающих как следствие взаимодействий физических тел, причем эти взаимодействия рассматриваются не как насильственные, а как системообразующие. Тот же подход просматривается и в этике: стремление человека к естественным для него вещам не может быть удовлетворено в полном объеме, так что на системном уровне для него вполне может оказаться естественным действие, направленное на противоположный

---

<sup>362</sup> Именно поэтому животные и не могут вступать в противоречие с окружающим миром. Как указывается в SVF III 178, жизнь согласно природе определяется у них влечениями, то есть инстинктами в нашем понимании. Для человека же жизнь согласно природе есть добродетель и цель жизни, поскольку для него возможно и противоположное.

<sup>363</sup> «Природа побуждает нас к тому, чтобы мы хотели приносить пользу как можно большему количеству людей» (SVF III 342). См. также Марк Аврелий (Med. VII 13, перевод А.К. Гаврилова): «Значит ты еще не любишь людей от всего сердца, и радость от благодеяния тобою еще не постигнута; и ты еще делаешь его просто как подобающее, а не так, как благодетельствующий самого себя».

естественному объекту. Интересы системы, то есть целого, выступают главной аксиологической точкой отсчета, которую улавливает мудрец, утверждая на этом основании свою мотивацию. Взаимодействие тел и организмов между собой рассматривается также в свете учения о причинности, в рамках которого на фоне детерминизма, действующего в пределах одного причинного ряда, предусмотрены окна возможностей на стыке различных причинных рядов, создающих предпосылки для всякого действия. Разумное существо в состоянии повлиять на изменение ведущего начала своей души, в котором заключена основная причина действия. Благодаря этому человек способен отчасти регулировать свой выбор в отношении естественных для себя объектов и полностью изменить свое отношение к обладанию ими. В этом аспекте человек свободен от внешних вещей, но вся эта свобода требуется только для того, чтобы добровольно принести ее в жертву разумному миру как бесконечному потоку событий, где даже мудрецу отводится совершенно определенная роль, составленная для него на основе «надлежащих» действий, которые он должен совершать в определенным образом складывающихся обстоятельствах.

Стойкий мудрец – конечный продукт стоического учения, возникший на острие взаимодействия всех трех разделов. Поэтому и определения ему могут даваться и в физических, и в логических, и в этических терминах. На физическом уровне его отличает устойчивость его «структуры», достигшей предела своего развития (*διάθεσις*), что крайне важно с точки зрения неизменности его реакций на внешние объекты. На логическом уровне мудрец выделяется твердостью и неизменностью своего знания, определяющего мотивацию его поступков. На этическом же уровне мудрец, – разумеется, тот, кто достиг добродетели, счастья, невозмутимости и свободы от страстей.

## Заключение

Проведенное исследование подтвердило применимость гипотетически выведенных сквозных законов к таким узловым моментам стоического учения, как концепция природы и ее роль в этическом разделе, системное устройство мира с подсистемами различного уровня сложности, соотношение детерминизма и свободы, параллелизм физических и логических процессов, выведение положений этики из моделей физического взаимодействия, система категорий и категориальный анализ движения тел от элементов до разумных существ, «надлежащее по обстоятельствам» и социализация стоического мудреца. Применимость этих сквозных законов к различным частям стоического учения не только подтвердила их состоятельность, но и способствовала внесению ясности в спорные вопросы, усматривавшиеся в этих частях.

*Принцип уподобления части целому* способствовал выявлению подчиненности движений, тенденций развития и устремлений отдельных частей мира интересам целого. Соотношение всеобщей природы и частной природы вещей показало, что заложенные в последнюю свойства с одной стороны обеспечивают поддержание существования вещей, а с другой – определяют линии их взаимодействия с другими вещами. Именно непрерывная череда таких взаимодействий имеет самостоятельную ценность, что дает важную проекцию на этику: для стоиков в этическом контексте в большей степени важны именно усилия, приложенные к достижению объекта действия, чем сам объект и обладание им. Главное в том, чтобы вещи, находящиеся в определенном относительном расположении друг к другу (συέσις), вступили в реакцию. Воздействие одного объекта на другой описывается в том числе в свете учения о причинности, так что каждый из них служит источником и проводником цепной реакции причинно-следственных взаимодействий. Возможность для одних тел обуславливать движения других или создавать препятствия для их движений, развития или существования

привела стоиков к формированию концепции препятствий и градации уровня сложности движений, позволяющих преодолевать эти препятствия. Чем выше уровень развития, тем большее число препятствий может преодолевать организм, а человеку на пределе его развития вообще ничто не препятствует, равным образом как и всеобщей природе. У всеобщей природы нет приоритета по сохранению каких-то отдельных вещей; гораздо важнее поддержание взаимодействия между ними, поскольку именно оно обеспечивает сохранность целого. В этой связи не должно вызывать удивления, что понятие «природы», использованное в техническом термине τὰ κατὰ φύσιν не имеет прямого отношения к цели человеческой жизни, поскольку здесь она очевидным образом указывает на потребности частной природы человека, в то время как цель поставлена перед ним на уровне всеобщей. Дифференцированная фокусировка на различных аспектах употребления многозначного понятия природы в технических терминах способствует прояснению роли «естественных» вещей в жизни человека и в достижении им добродетели как поставленной перед ним жизненной цели. На противопоставлении всеобщего и частного построено понимание блага, которое связано с поддержанием целостности мира, пусть даже в ущерб какой-то его отдельной части. Человек же, как разумное существо, способен возвыситься над своими частными потребностями и усмотреть свое высшее благо в приобщении к благу космическому.

*Когерентность физических явлений и их осмысления* обеспечивает тесную связь между стоической онтологией и гносеологией. Данный закон не только напрямую проявляется в описании становления мира при помощи системы категорий, но и прослеживается в параллельных терминологических рядах, описывающих механизм психологии действия, в котором каждому физическому явлению сопутствует артикулируемая смысловая единица (λεκτόν). На тесной взаимосвязи физических и логических процессов основывается также процедура *освоения* всякого существа в окружающем мире, которая не может быть сведена только лишь к последовательности чисто



логических операций (тем более, что в случае с животными это и невозможно), но требует также, выражаясь современным языком, оснований психосоматического порядка. В стоической терминологии это описывается как «первичные естественные вещи» (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) и «особенности собственного устройства» (οἰκεῖαι κατασκευαί).

*Закон нарастания определенности в стоическом мире и сознании* указывает не только на параллелизм, но и на однонаправленность физических и логических процессов, развивающихся от неопределенного к определенному, от абстрактного, изолированного и условно-существующего к конкретному и наличному бытию, взятому во всей полноте своей предметности. Стоическая физика описывает процесс дифференциации бескачественной пассивной материи под воздействием разума, выделяющего на ее субстрате сперва первичные качества элементов, а затем создающего на этой основе все вещи. Каждая такая вещь имеет в основе своего существования «тонкое тело» (σῶμα λεπτομερές) или, по-другому, пневму, которая с одной стороны служит причиной сохранения этой вещи как таковой («поддерживающей причиной»), а с другой – определяет ее взаимодействия с окружающими вещами. Именно по такой схеме описывает мироустройство и стоическая система категорий, применение которой в качестве универсальной методологической схемы к учению о познании и к этике не вызывает сомнений. Первая и наиболее неопределенная категория «субстрат» (ὑποκειμένον) указывает на предельно недифференцированное существование, на второй стадии выделяется качество (ποιότης), далее формируется структура вещи (ἔξις), которая и определяет ее взаимодействие с другими вещами (σχέσις). Каждая из последующих категорий раскрывает свойства и состояния вещи по линии нарастающей определенности, от условно-абстрактного и изолированного к налично-конкретному, описывая реальность в ее предметном бытии. Картина физического мира и применяемая для его описания система категорий демонстрируют сходную тенденцию еще в одном аспекте: как единичные вещи, возникшие в результате дифференциации материи (κατὰ διαφοράν), возвращаются к единству (ἔνωσις διεστηκότων),

взаимодействуя друг с другом, так и в сетке категорий на уровне σχέσις постулируется единство мира посредством взаимосвязи его частей. Таким образом, единство мира задано и в физическом, и в гносеологическом аспекте и как начальная точка с наименьшим уровнем дифференциации, и как предельная точка развития на максимально высоком структурном уровне. Категории качества, структуры и относительного расположения применимы к материалу всех трех разделов стоической философии, поскольку в этике используется та же методологическая схема: сперва устанавливается нечто «естественное» для субъекта, взятого условно-обособленно, а на следующем этапе субъект, уже будучи вписанным в конкретную ситуативную реальность жизненных обстоятельств, совершает «надлежащее» действие (καθήκον) руководствуясь не только и не столько ценностью «естественных» вещей, но взаимным расположением объектов, определяющих условия выбора. Само употребление терминов ποιότης, ἕξις и σχέσις делает их частью не только физической, но и этической терминологии.

**Возможность нереализуемости нормы** объясняет не только несовершенство мира в отдельных его частях, но и механизм взаимодействия отдельных тел в рамках единой системы, части которой взаимосвязаны между собой и действуют в интересах целого. Норма предустановлена для каждого в отдельности тела и организма в виде суммы свойственных ему движений и состояний. В строгом смысле норма соотносится со «структурой» тела, и это именно то его состояние и реакции, которые определяются его «структурой». Для элементов и физических тел нормой считается стремление к центру мира, для живых существ и для человека – стремление к «естественным» для них объектам, причем не только стремление, но и обладание ими, поскольку это требуется для поддержания самой «структуры» в виде души на обособленном уровне. Однако «структура» предопределяет и внешние взаимодействия вещей, так что на системном уровне (в терминологии категорий уже на уровне «относительного расположения») проявляется действие дополнительных факторов, которые, не отменяя предусмотренную для частной «структуры»

норму как таковую, заставляют тела двигаться вопреки свойственному им направлению движения, а субъекта вынуждают совершать поступки, не принимающие в расчет собственную норму как основной критерий. Так, легкие элементы, несмотря на свое стремление к центру мира, не могут достичь его, поскольку вынуждены двигаться вверх под воздействием тяжелых элементов, а человек часто принуждается под давлением обстоятельства выбирать то, что противно его собственной природе (ситуация «надлежащего по обстоятельствам»). Состояние нормы предусмотрено на уровне частных «природ», однако оно предустановлено таким образом, чтобы обеспечить взаимодействие между этими «природами». Вот почему человеку не приличествует принимать норму, понимаемую как достижение «естественных вещей», за благо для себя. Лишь осознание человеком собственной нормы как механизма своей интеграции в мир приближает его к истинному благу. При этом он в процессе развития и *освоения* (οἰκεῖωσις) в мире расширяет пределы своей нормы, распространяя свой интерес на все большее количество объектов. Стоический мир не имеет перед собой никаких других целей, кроме самореализации, поэтому все совершается в интересах целого и ни одной частной природе не дается гарантии, что она может достичь своей нормы. Даже человек, обладающий максимальной свободой в изменчивости своей «структуры», не может быть уверен, что достигнет добродетели, потому что в любой момент недостаток «естественных» вещей может положить конец любым его устремлениям – неслучайно подчеркивается, что даже достигнутое состояние добродетели не представляет само по себе основание для продолжения жизни. Системная неполнота реализации нормы позволяет по-новому взглянуть на ситуацию «надлежащего по обстоятельствам» и на стоического мудреца. Универсальное действие этого закона вовсе не предполагает какой-то эксклюзивной прерогативы для мудреца на совершение «надлежащего по обстоятельствам»; напротив, данный закон убеждает нас в том, что все люди в рамках взаимодействия с социумом и окружающим миром периодически оказываются в ситуации «надлежащего по обстоятельствам».

Таким образом, содержательная часть поступков мудреца никоим образом не отличается от таковых у обычного человека, совершающего «надлежащие» действия в рамках своей частной нормы. Здесь стоит отметить, что предусмотренная для человека норма наиболее изменчива и модифицируема по сравнению с другими существами: от первичных естественных вещей он переходит к душевным благам, имеющим преимущество перед телесными, а любовь к себе и ближайшим родственникам распространяет на все человечество и действует на основании этих новых критериев. Очевидно, что без переориентации на всеобщую природу расширение сферы «естественных» вещей для субъекта будет затруднено, о чем, собственно, и говорит Хрисипп, рекомендуя для достижения добродетели следовать и человеческой, и всеобщей природе. Таким образом, норма, взятая на пределе развития, предполагает вовлечение в мотивационный механизм человека все более широкий спектр объектов, что, собственно, вполне вписывается как в концепцию «единения разобщенных», так и в систему стоических категорий. Именно поэтому и стремящийся к добродетели человек, и мудрец будут избегать кинической модели поведения, которая как таковая направлена на дискредитацию общественных отношений; стоицизм же стремится интегрировать человека в «град людей и богов», предписывая ему совершение экстравагантных поступков, только если того требуют чрезвычайные обстоятельства. Поступки человека, таким образом, вписаны в поток окружающей его предметности и предопределены ею; вне зависимости от того, считает ли субъект «естественные» для себя вещи благом или выполняет «надлежащие» действия на основе относительной ценности «естественного» и исходя из интересов целого мира, он все равно будет в содержательном плане совершать одни и те же поступки. Разница между ними будет заключаться в том, что первый будет воспринимать каждую свою неудачу в получении «естественного» как несчастье и, очевидно, утерять всякий стимул к расширению сферы «естественного», что должно было бы вывести его на путь добродетели. Таким

образом, за человеком всегда остается выбор того, каким ему быть. Что же обеспечивает ему такую свободу в массиве сплошного детерминизма?

*Дополнительный эффект, возникающий на стыке причинных рядов,* способен вызывать усложнение системы за счет синергетического эффекта, в том числе непредсказуемый исход в силу невозможности учета всех действующих факторов (αἴτιον ἄδηλον). Жесткая физическая, а точнее телесная причинность находит логическое выражение в столь же строгой импликации, но эта безальтернативность бесспорна только в ситуации, изолированной от стороннего воздействия других возможных причин. Камень неизбежно падает на землю, но возможны условия, когда он, ничем не поддерживаемой снизу, будет пребывать над землей как часть сложенной из подобных ему камней арки. Синергетический эффект на стыке разных (как специально подчеркивается) причинных рядов, один из которых связан со свойствами камня, а другой – с их относительным расположением, позволяет добиться существенного усложнения системы, заставляя делать камень то, что несвойственно ему самому по себе. Во всех таких случаях стоики подчеркивали, что главная причина состоит во внутренних свойствах тела, как в данном случае тяжесть, твердость и шероховатость. Это имеет прямую проекцию на этику, в которой основной причиной действия субъекта считается состояние его души, за которое, в свою очередь, отвечает он сам. В данном случае мы имеем дело с очень сложной причинностью, поскольку в каждое действие вовлечены внешние (сопутствующие) причины, основная причина в виде текущего состояния ведущего начала души и предшествующая причина в виде тех усилий, что были приложены субъектом к совершенствованию структуры своего ведущего начала. В этой последней области человеку предоставлена полная свобода; если практический выбор внешних объектов для него ограничен и почти всегда предопределен его внутренними потребностями и внешними обстоятельствами, то формирование самого себя находится в его власти (ἔξεις ἐφ' ἡμῖν). Так стоикам удалось, не допуская в мире спонтанности процессов, совместить в человеке непреложность долга со свободой выбора. И

если все низшие организмы, то есть животные и растения, в лучшем для них случае выполняют отведенную им роль части мира, достигая своих частных целей, то человек может отразить в своем микрокосме всю полноту бытия, постигнув цели мирового разума (что достигается логическими средствами) и слившись с его волей (чему, собственно, и учит этика).

### Список сокращений и условных обозначений

ФРС	Фрагменты ранних стоиков
A. M.	Sextus Empiricus, Adversus Mathematicos
D. L.	Diogenes Laertius
De fin.	M. T. Cicero. De finibus bonorum et malorum
De comm. not.	Plutarch. De communibus notitiis adversus Stoicos
De nat. deor.	M. T. Cicero. De Natura Deorum
De St. Rep.	Plutarchus. De Stoicorum repugnantiiis
Diss.	Epictetus. Dissertationes
Ench.	Epictetus. Enchiridion
G. C.	Aristoteles. De generatione et corruptione
Med.	Marcus Aurelius. Meditationes
Met.	Aristoteles. Metaphysica
Hist. anim.	Aristoteles. Historia Animalium
Par. St.	M. T. Cicero. Paradoxa Stoicorum
Quaes. Conv.	Plutarch. Quaestiones Convivales
S. E.	Sextus Empiricus
SVF I – III	STOICORUM VETERUM FRAGMENTA I – III
Tertull. De an.	Tertullian. De anima

## Список литературы

### Исследования

1. *Асмус, В.Ф.* Античная философия [Текст] / В.Ф. Асмус. – М. : Высшая школа, 2005. – 408 с.
2. *Бунге, М.* Причинность [Текст] : место принципа причинности в современной науке / М. Бунге ; пер. с англ. И.С. Шерн-Борисовой, С.Ф. Шушурина. – М. : Издательство иностранной литературы, 1962. – 511 с.
3. *Гаджикурбанова, П.А.* Этика Ранней Стои : учение о должном [Текст] / П.А. Гаджикурбанова ; Российская академия наук ; Институт Философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 219 с.
4. *Гальперин, П.Я.* Психология как объективная наука [Текст] : избранные психологические труды / П.Я. Гальперин ; под ред. А.И. Подольского. – М. : Издательство «Институт практической психологии» ; Воронеж : НПО «МОДЭК», 1998. – 479 с.
5. *Гришин, А.Ю.* «Естественное» и «надлежащее» : физическое и логическое обоснование некоторых аспектов раннестойческой этики [Текст] / А.Ю. Гришин // Вестник древней истории. – 2000. – № 4 (235). – С. 21—40.
6. *Гришин, А.Ю.* Предвосхищение концепции гравитации в учении Ранней Стои [Текст] / А. Ю. Гришин // Вестник древней истории. – 2015. – № 3 (294). – С. 123—142.
7. *Гришин, А.Ю.* Прообразы научных моделей Нового и Новейшего времени в учении Стои [Текст] / А.Ю. Гришин // Пространство и время. – 2015. – № 1 – 2 (19-20). – С. 107—113.
8. *Гусейнов, А.А.* Двухуровневая структура ценностей в стоической этике [Текст] / А.А. Гусейнов // Этика стоицизма : традиции и современность / АН СССР, Институт философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М. : ИФАН, 1991. – С. 9—27.



9. *Лосев, А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм [Текст] / А.Ф. Лосев. – М. : АСТ, 2000. – 960 с.
10. *Никольский, Б.М.* Антиох Аскалонский и учение об οἰκείωσις [Текст] / Б.М. Никольский // Историко-философский ежегодник, 2002. – М. : Наука, 2003. – С. 112—134.
11. *Поленц, М.* Стоя. История духовного движения [Текст] / М. Поленц ; пер. с нем. В.М. Линейкина. – Санкт-Петербург : Quadrivium, 2015. – 1040 с.
12. *Степанова, А.С.* Мир и человек в философии Стои [Текст] : монография / А.С. Степанова ; РГПУ им. А.И. Герцена. – СПб. : Издательство РГПУ им. А.И. Герцена, 2004. – 159 с.
13. *Степанова, А.С.* Физика стоиков : доминирующие принципы онтокосмологической концепции [Текст] / А.С. Степанова. – СПб. : Издательство С.-Петербургского университета, 2005. – 163 с.
14. *Степанова, А.С.* Философия Стои : единство концепции и доминанта идеи всеобщего [Текст] : дис. ... докт. филос. наук : 09.00.03 / А.С. Степанова. – СПб., 2005. – 420 с.
15. *Столяров, А.А.* Стоя и стоицизм [Текст] / А.А. Столяров ; отв. ред. В.В. Соколов. – М. : АО «Ками групп», 1995. – 441 с.
16. *Шопенгауэр, А.* Избранные произведения [Текст] / А. Шопенгауэр ; Сост., авт. вступ. ст. и примеч. И.С. Нарский. – М.: Просвещение, 1992. – 477, [2] с.
17. *Шопенгауэр, А.* Собрание сочинений [Текст] / А. Шопенгауэр ; В 5 т. Т. 1. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр ; Сост. А.А. Чанышева ; пер. с нем. Ю.И. Айхенвальдад. – М. : Московский клуб, 1992. – 394, [1] с.
18. *Щетников, А.И.* Проблема смешения в античном континуализме (к реконструкции учения Хрисиппа о слиянии) [Текст] / А.И. Щетников // Историко-философский ежегодник, 2002. – М. : Наука, 2003. – С. 102—111.

19. *Шпенглер, О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории [Текст]. В 2 т. Т. 1. Образ и действительность / О. Шпенглер ; пер. Н.Ф. Гарелин ; коммент. Ю.П. Бубенков, А.П. Дубнов. – Минск : Попурри, 1998. – 684 с.
20. *Чанышев, А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии [Текст] / А.Н. Чанышев. М. : Высш. шк., 1991. – 512 с.
21. *Этика стоицизма. Традиции и современность* [Сб. ст.] / АН СССР, Институт философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М. : ИФАН, 1991. – 116 с.
22. *Annas, J.* From Nature to Happiness [Text] / J. Annas // *Apeiron : A Journal for Ancient Philosophy and Science.* – 1998. – № 31 (1). – P. 59—73.
23. *Annas, J.* Ethics in Stoic Philosophy [Text] / J. Annas // *Phronesis.* – 2007. – № 52 (1). – P. 58—87.
24. *Babut, D.* Plutarque et le stoïcisme [Text] / D. Babut. – Paris : Presses Universitaires de France, 1969. – 593 p.
25. *Bréhier, É.* Chrysippe et l'ancien stoïcisme [Text] / É. Bréhier. – Paris : Presses Universitaires de France, 1951. – 295 p.
26. *Brennan, T.* The Stoic Life : Emotions, Duties, and Fate [Text] / T. Brennan. – Oxford : Clarendon Press, 2005. – 340 p.
27. *Christensen, J.* An Essay on the Unity of Stoic Philosophy [Text] / J. Christensen. – Copenhagen, Munksgaard, 1962. – 100 p.
28. *De Lacy, Ph.* The Stoic Categories as Methodological Principles [Text] / Ph. De Lacy // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association.* – 1945. – № 76. – P. 246—263.
29. *De Lacy, Ph.* The Four Stoic “Personae” [Text] / Ph. De Lacy // *Illinois Classical Studies.* – 1977. – № 2. – P. 163—172.
30. *Edelstein, L.* The Meaning of Stoicism [Text] / L. Edelstein. – Cambridge : Harvard University Press, 1966. – 108 p.

31. *Engberg-Pedersen, T.* The Stoic Theory of Oikeiosis : Moral Development and Social interaction in Early Stoic Philosophy [Text] / T. Engberg-Pedersen. – Aarhus University Press, 1990. – 278 p.
32. *Forschner, M.* Die stoische Ethik : Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System [Text] / M. Forschner. – Darmstadt : Wbg Academic, 1995. – 265 S.
33. *Frede, M.* Die stoische Logik [Text] / M. Frede. – Göttingen : Vandenhoeck and Ruprecht, 1974. – 244 s.
34. *Frede, M.* The stoic conception of reason [Text] / M. Frede // Hellenistic Philosophy / Ed. by K. J. Boudouris. – Vol. II. – Athens : International Center for Greek Philosophy and Culture, 1994. – P. 50—63.
35. *Gould, J. B.* The philosophy of Chrysippus [Text] / J. B. Gould. – Leiden : Brill, 1970. – 222 p.
36. *Graeser, A.* Zur Funktion des Begriffes «gut» in der stoischen Ethik [Text] / A. Graeser // Zeitschrift für philosophische Forschung. – 1972. – № 26. – S. 417—425.
37. *Graeser, A.* Zenon von Kition. Positionen und Probleme [Text] / A. Graeser. – Berlin ; New York : Walter De Gruyter, 1975. – 224 S.
38. *Hahm, D.E.* The Origins of Stoic Cosmology [Text] / D.E. Hahm. – Columbus : Ohio State University Press, 1977. – 320 p.
39. *Ierodiakonou, K.* The Stoic Division of Philosophy [Text] / K. Ierodiakonou // Phronesis. – 1993. – № 38 (1). – P. 57—74.
40. *Inwood, B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism [Text] / B. Inwood. – New York : Oxford University Press. 1985. – 348 p.
41. *Inwood, B.* Goal and Target in Stoicism [Text] / B. Inwood // Journal of Philosophy. – 1986. – № 83 (10). – P. 547—556.
42. *Inwood, B.* Chrysippus on extension and the void [Text] / B. Inwood // Revue Internationale de Philosophie. – 1991. – Vol. 45, № 178 (3). – P. 245—266.

43. *Kidd, I.G.* The Relation of Stoic Intermediates to the Summum Bonum, with Reference to Change in the Stoa [Text] / I.G. Kidd // *Classical Quarterly*. – 1955. – № 5. – P. 181—194.
44. *Kidd, I.G.* Stoic Intermediates and the End for Man [Text] / I.G. Kidd // *Problems in Stoicism* / Ed. by A.A. Long. – London, 1971. – P. 150—172.
45. *Lapidge, M.* Ἀρχαί and στοιχεῖα : A Problem in Stoic Cosmology [Text] / M. Lapidge // *Phronesis*. – 1973. – № 18 (3). – P. 240-278.
46. *Ledbetter, G.* The propositional content of Stoic emotions [Text] / G. Ledbetter // *Hellenistic Philosophy* / Ed. by K. J. Boudouris. – Vol. II. – Athens : International Center for Greek Philosophy and Culture, 1994. – P. 107—113.
47. *Long, A.A.* The logical basis of Stoic Ethics [Text] / A.A. Long // *Proceedings of the Aristotelian Society* 71. – 1970—1971. – P. 85—104.
48. *Long, A.A.* *Hellenistic Philosophy : Stoics, Epicureans, Sceptics* [Text] / A.A. Long. – London : Duckworth, 1974. – 262 p.
49. *Long, A.A.* Soul and body in Stoicism. [Text] / A.A. Long // *Phronesis*. – 1982. – Vol. 27, № 1. – P. 34—57.
50. *Long, A.A.* Greek ethics after Macintyre and the Stoic community of reason [Text] / A.A. Long // *Ancient Philosophy*. – 1983. – № 3. – P. 184—197.
51. *Long, A.A.* Stoic Eudaimonism [Text] / A.A. Long // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. – 1989. – № 4. – P. 77—101.
52. *Long, A.A.* Η ελληνιστική φιλοσοφία. Στωϊκοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί [Text] / A.A. Long. – Αθήνα : MIET, 1990. – 442 p.
53. *Long, A.A.* The harmonics of Stoic virtue [Text] / A.A. Long // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. – 1991. – Suppl. vol. – P. 97—116.
54. *Long, A.A.* Hierocles on oikeōsis and self-perception [Text] / A.A. Long // *Hellenistic Philosophy*. – 1993. – № 1. – P. 93—104.
55. *Long, A.A.* *Dialectic and the Stoic sage* [Text] / A.A. Long // *Stoic Studies*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996. P. 85 —106.
56. *Long, A.A.* *Stoic Studies* [Text] / A.A. Long. – Cambridge : Cambridge University Press, 1996. – 309 p.

57. *Longrigg, J.* Elementary Physics in the Lyceum and Stoa [Text] / J. Longrigg // *Isis : A Journal of the History of Science.* – 1975. – № 66 (2). – P. 211—229.
58. *Mates, B.* Stoic Logic [Text] / B. Mates. – Berkeley and Los Angeles : University of California Press ; London : Cambridge University Press, 1953. – 148 p.
59. *Nebel, G.* Der Begriff des Καθῆκον in der alten Stoa [Text] / G. Nebel // *Hermes.* – 1935. – № 70. S. 439—460.
60. *Papathanasiou, M.* Stoic philosophy and modern cosmology [Text] / M. Papathanasiou // *Hellenistic Philosophy* / Ed. by K. J. Boudouris. – Vol. II. – Athens : International Center for Greek Philosophy and Culture, 1994. – P. 141—148.
61. *Pembroke, S.G.* Oikeiosis [Text] / S.G. Pembroke // *Problems in Stoicism* / Ed. by A. A. Long. – London : Athlone Press, 1971. – P. 114—149.
62. *Problems in Stoicism* [Text] / Ed. by A.A.Long. – London : Athlone, 1971. – 257 p.
63. *Rieth, O.* Grundbegriffe der Stoische Ethik [Text] / O. Rieth. – Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1933. – 209 s.
64. *Rist, J.M.* Zeno and Stoic Consistency [Text] / J.M. Rist // *Phronesis.* – 1977. – № 22 (2). P. 161—174.
65. *Rist, J.M.* Stoic Philosophy [Text] / J.M. Rist. – Cambridge University Press 1969. – 312 p.
66. *Rist, J.M.* Categories and their Uses [Text] / J.M. Rist // *Problems in Stoicism* ; ed. by A.A. Long. – London : Athlone, 1971. – P. 38—58.
67. *Sambursky, S.* Physics of the Stoics [Text] / S. Sambursky. – Routledge and Paul, 1959. – 153 p.
68. *Sandbach, F.H.* The Stoics [Text] / F. H. Sandbach. – Bristol : Bristol Classical Press, 1989. – 190 p.
69. *Shields, Ch.* The Stoic Lekton [Text] / Ch. Shields // // *Hellenistic Philosophy* / Ed. by K. J. Boudouris. – Vol. II. – Athens : International Center for Greek Philosophy and Culture, 1994. – P. 205—215.

70. *Solmsen, F.* Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves [Text] / F. Solmsen // *Museum Helveticum*. – 1961. – № 18 (3—4). – P. 150—167, 169—197.
71. *Striker, G.* Following Nature : A study in stoic ethics [Text] / G. Striker // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. – 1991. – № 9. – P. 1—73.
72. *Striker, G.* The role of oikeiosis in stoic ethics [Text] / G. Striker // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. – 1983. – № 1. – P. 145—167.
73. *Tsekourakis, D.* Studies in the terminology of Early Stoic Ethics [Text] / D. Tsekourakis // *Hermes Einzelschriften*. – 1974. – № 32. – S. 130.
74. *White, N.P.* Stoic Values [Text] / N. P. White // *The Monist*. – 1990. – Vol. 73, № 1. – P. 42—58.
75. *White, N.P.* The basis of stoic ethics [Text] / N. P. White // *Harvard Studies in Classical Philology*. – 1979. – Vol. 83. – P. 143—178.
76. *White, M.J.* Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology) [Text] / M.J. White // *Cambridge Companion to the Stoics* ; ed. by B. Inwood. – Toronto : University of Toronto, 2003. – P. 134—153.
77. *Wolff, M.* Hipparchus and the Stoic Theory of Motion [Text] / M. Wolff // *Matter and metaphysics : fourth symposium hellenisticum* / Eds. J. Barnes and M. Mignucci. – Naples, 1988. – P. 471—547.
78. *Zeller, E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung [Text] T. III. Abt. 1. Die nacharistotelische Philosophie / E. Zeller. — Leipzig : O.R. Reisland, 1923. — 832 s.
79. *Γεωργούλης, Κ.Δ.* Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας [Text] / Κ.Δ. Γεωργούλης. – Αθήνα : Εκδ. Παπαδήμα, 2007. – 929 σ.
80. *Μπαμπινιώτης, Γ.* Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας [Text] / Γ. Μπαμπινιώτης. – Κέντρο λεξικολογίας, 2012. – 2210 σ.

#### Источники и переводы

81. *Βεσέδες Ἐπικτήτα* [Текст] / Российская академия наук ; Институт всеобщей истории ; пер. с древнегреч. и примеч. Г.А. Тароняна ; предисл.

- Г.А. Кошеленко, Л.П. Маринович. – М. : Науч.-изд. центр «Ладомир», 1997. – 310, [2] с.
82. *Фрагменты ранних стоиков* [Текст]. В 3 т. Т. II, ч. 1. Хрисипп из Сол. Логические и физические фрагменты / ИФРАН ; пер. и коммент. А.А. Столярова. – М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1999. – 280 с.
83. *Фрагменты ранних стоиков* [Текст]. В 3 т. Т. II, ч. 2. Хрисипп из Сол. Физические фрагменты / ИФРАН ; пер. и коммент. А.А. Столярова. – М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2002. – 260 с.
84. *Фрагменты ранних стоиков* [Текст]. В 3 т. Т. III, ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты / ИФРАН ; пер. и коммент. А.А. Столярова. – М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. – 298, [11] с.
85. *Фрагменты ранних стоиков* [Текст]. В 3 т. Т. III, ч. 2. Ученики и преемники Хрисиппа. Указатели / ИФРАН ; пер. и коммент., сост. указ. А.А. Столярова. М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2010. – 266 [4] с.
86. *Цицерон, Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков* [Текст] / Марк Туллий Цицерон ; пер. с лат. Н.А. Федорова. – М. : РГГУ, 2000. – 472, [2] с.
87. *Anonymer Kommentar zu Platons Theaet (Papyrus 9782)* [Text] / H. Diels, W. Schubart ; unter Mitwirkung von J.L. Heiberg. – Berlin, 1905. – 62 s.
88. *Cicero. De officiis* [Text] / Cicero ; transl. by Walter Miller. – Cambridge : Harvard University Press, 1913. – 456 p.
89. *Cicero. De finibus* [Text] / Cicero ; transl. by H. Rackham. – Cambridge : Harvard University Press, 1914. – 511 p.
90. *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Text] / H. Diels. – Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1903. – 618 s.
91. *Epictetus. Dissertationes* [Text] / Epictetus ; transl. by W. A. Oldfather. – Cambridge : Harvard University Press, 1978–1979.

- 92.*Hierocles*. Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780) [Text] / Hierocles ; ed. by H. von Arnim. – Berlin: Weidmann, 1906. – 76 s.
- 93.*Marcus Aurelius*. Meditationes [Text] / Marcus Aurelius ; transl. by C.R. Heines. – Cambridge : Harvard University Press, 1916. – 254 p.
- 94.*Plutarch*. Moralia [Text] : in 17 volumes. Volume 13, part 2 / Plutarch ; introduction, translation and commentary by H. Cherniss. – LCL Harvard University Press, 1997.
- 95.*Seneca*. Ad Lucilium epistulae morales [Text] / Seneca ; with transl. by R.M. Gummere. – Cambridge : Harvard University Press, 1961. – 479 p.
- 96.*Stoicorum veterum fragmenta* [Text]. 3 vols. Volumen 1. Zeno et Zenonis discipuli / H.F. v. Arnim. – Leipzig : Teubner, 1903. – 142 s.
- 97.*Stoicorum veterum fragmenta* [Text]. 3 vols. Volumen 2. Chrysippi fragmenta logica et physica / H.F. v. Arnim. – Leipzig : Teubner, 1903. – 356 s.
- 98.*Stoicorum veterum fragmenta* [Text]. 3 vols. Volumen 3. Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi / H.F. v. Arnim. – Leipzig : Teubner, 1903. – 269 s.
- 99.*The Hellenistic Philosophers* [Text] : in 2 volumes. Volume 2. Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography / A.A. Long, D.N. Sedley. – Cambridge University Press, 1987. – 524 p.