

# ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ

В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ



7

МИР  
ТЕКСТА

1

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН



А К В И Л О Н

AQUILON PRESS

RAS INSTITUTE OF WORLD HISTORY

**INTELLECTUAL TRADITIONS  
IN PAST AND PRESENT**



**WORLD OF TEXT**

EDITED BY  
Maya PETROVA

CONTRIBUTORS

Marina ARZAKANYAN, Vladimir BOLDIN  
Igor DMITRIEV, Irina KONOVALOVA, Maya PETROVA  
Victoria PICHUGINA, Andrei SEREGIN, Mikhail SERGEEV  
Georgii SHPAK, Leonid ZHMUD', Vitold ZVIREVICH

2024

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН

# **ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ**



## **МИР ТЕКСТА**

КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ  
М.С. ПЕТРОВОЙ

АВТОРЫ

М.Ц. АРЗАКАНЯН, В.А. БОЛДИН  
И.С. ДМИТРИЕВ, Л.Я. ЖМУДЬ, В.Т. ЗВИРЕВИЧ  
И.Г. КОНОВАЛОВА, М.С. ПЕТРОВА, В.К. ПИЧУГИНА  
М.Л. СЕРГЕЕВ, А.В. СЕРЁГИН, Г.В. ШПАК

2024

INTELLECTUAL TRADITIONS  
IN PAST AND PRESENT  
Issue 7 / Volume 1 (2024)

---

EDITOR-IN-CHIEF

Maya S. PETROVA, Dr.Sc.  
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

EDITORIAL BOARD

Lilian KARALI-GIANNAKOPOULOU, Prof.  
(National and Kapodistrian University of Athens, Greece)

Irina G. KONOVALOVA, Dr.Sc.  
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

António Pedro MESQUITA, Ph.D.  
(Lisbon University, Portugal)

Slobodan Dan PAICH, Prof.  
(Artship Foundation, San Francisco, USA)

Valery V. PETROFF, Dr.Sc.  
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Lorina P. REPINA, Corresponding Member of RAS  
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Gyula SZVÁK, Prof.  
(Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary)

Anna Yu. SEREGINA, Dr.Sc.  
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Andrey V. SEREGIN, Ph.D.  
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Anna V. STOGOVA, Ph.D.  
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Georgii V. SHPAK, Ph.D.  
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

**Founder**

Russian Society of Intellectual History;  
website: <http://roii.ru/>

**Frequency:** biennial

**Published from** 2012

**Indexed by**

Russian Index of Scientific Quotations  
(from 2012)

All materials are peer reviewed

**Editorial address**

32A Leninsky Prosp., Moscow 119334, Russia

Tel.: + 7 (968) 924–97–30

e-mail: [aquilopress@gmail.com](mailto:aquilopress@gmail.com)

website: <https://www.aquilopress.ru>

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ  
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ  
Выпуск 7 / Том 1 (2024)

---

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

д.и.н. М.С. ПЕТРОВА

(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

проф. Лириан КАРАЛИ-ГИАНАКОПУЛУ

(Афинский университет, Греция)

д.и.н. И.Г. КОНОВАЛОВА

(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

Ph.D. Антониу Педру МЕШКИТА

(Лиссабонский университет, Португалия)

проф. Слободан Дэн ПЭЙЧ

(Artship Foundation, Сан-Франциско, США)

д.ф.н. В.В. ПЕТРОВ

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

член-корр. РАН Л.П. РЕПИНА

(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

проф. Дюла СВАК

(Университет им. Лоранда Этвёша, Будапешт, Венгрия)

д.и.н. А.Ю. СЕРЕГИНА

(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

к.филол.н. А.В. СЕРЁГИН

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

к.и.н. А.В. СТОГОВА

(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

к.и.н. Г.В. ШПАК

(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

**Учредитель**

Российское Общество интеллектуальной  
истории; сайт: <http://roii.ru/>

**Периодичность:** один раз в два года

**Выходит** с 2012 года

**Издание индексируется в**

Российский индекс научного цитирования  
(РИНЦ), 2012

Публикуемые материалы рецензируются

**Адрес редакции**

Россия, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А

Тел. +7 (968) 924–97–30

e-mail: [aquilopress@gmail.com](mailto:aquilopress@gmail.com)

сайт: <https://www.aquilopress.ru>

УДК 9.94  
ББК 63.3 и 87.3  
И 73

*Рецензенты*

*Сергей Георгиевич КАРПЮК*  
*доктор исторических наук*

*Алексей Николаевич ФАТЕНКОВ*  
*доктор философских наук*

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ:  
МИР ТЕКСТА (Коллективная монография). Том 1 /**

Авторы: М.Ц. Арзаканян, В.А. Болдин, И.С. Дмитриев, Л.Я. Жмудь,  
В.Т. Звиревич, И.Г. Коновалова, М.С. Петрова, В.К. Пичугина,  
М.Л. Сергеев, А.В. Серёгин, Г.В. Шпак /

Под общей редакцией М.С. Петровой — М.: Аквилон, 2024. — 400 с.

(ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ  
[Вып. 7 / 1]. Изд. с 2012 г. / Гл. ред. М.С. Петрова)

Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем — научное продолжающееся издание, посвященное истории идей, проблемам их рецепции, переноса и трансформации. Применительно к истории, философии, филологии, науке, культуре изучается кросс-культурное и межцивилизационное взаимодействие при трансляции знания, выявляются и прослеживаются традиции и цепочки интеллектуальных влияний для разных исторических периодов. Седьмой выпуск этого издания фокусируется на вопросах чтения, интерпретации и понимания текста, фиксирующего человеческую мысль и несущего в себе разнообразные виды и категории социокультурной информации.

*Научное издание*

ISBN 979–5–6052889–1–6

ISSN 2307–8189

Эл № ФС77–54409



А К В И Л О Н

AQUILON PRESS

© М.С. ПЕТРОВА, общая редакция, 2024  
© Коллектив авторов, 2024  
© Издательство «Аквилон», 2024

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом  
без письменного соглашения с издателем запрещается*

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Мир текста... ( <i>Вместо предисловия</i> ) (М.С. ПЕТРОВА).....	9
<i>Глава первая</i>	
<i>Проблемы интерпретации</i>	
1. Понятие «надлежащего по обстоятельствам» (καθηκον κατά περίστασις) в ранней стоической этике (А.В. СЕРЁГИН).....	13
2. Мир героя в тексте и вне его (О понимании воинской добродетели Геракла) (В.К. ПИЧУГИНА).....	67
3. Ментальная картина мира ал-Идриси (И.Г. КОНОВАЛОВА).....	89
<i>Глава вторая</i>	
<i>Читая книги: о новациях, заблуждениях, концепциях</i>	
1. Библиографический проект Конрада Гесснера: история книги в представлении гуманиста (М.Л. СЕРГЕЕВ)..... <i>Приложение.</i> Конрад Гесснер. Предисловие и Посвятительное письмо к «Универсальной библиотеке» 1545 года (Перевод и примечания М.Л. СЕРГЕЕВА).....	106  111
2. К вопросу о пересмотре устаревших истин: “Pseudodoxia epidemica...” (I, 6–9) Томаса Брауна (Г.В. ШПАК). <i>Приложение.</i> Pseudodoxia epidemica или распространенные заблуждения Томаса Брауна. Кн. I, гл. 6–9 (Перевод и примечания Г.В. ШПАКА).....	135  143
3. «Славянский мир как он есть»: концепция панславизма Г.А. Ильинского в контексте интеллектуального наследия отечественной школы славистики (В.А. БОЛДИН)..... <i>Приложение.</i> Г.А. Ильинский. Что такое истинное славянофильство? (Подготовка публикации и примечания В.А. БОЛДИНА).....	170  180

<i>Глава третья</i>	
<i>Текст как кладезь знания: традиции и новые идеи</i>	
	187
1. Классификация наук в античную эпоху и ее рецепция в раннее Новое время (Л.Я. ЖМУДЬ).....	187
2 Приманка строгости: математическая традиция в эпоху научной революции раннего Нового времени (И.С. ДМИТРИЕВ).....	219
3. Аритмология у Макробия: греческое знание в латинской культуре (М.С. ПЕТРОВА).....	282
<i>Приложение.</i> Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона» (I, 5–7) (Перевод В.Т. ЗВИРЕВИЧА под редакцией М.С. ПЕТРОВОЙ, примечания М.С. ПЕТРОВОЙ и В.Т. ЗВИРЕВИЧА).....	286
 <i>Глава четвертая</i>	
<i>Текст как социокультурный артефакт</i>	
	332
1. Неблизкий путь... (К публикации Дневника епископа Нектария о путешествии в Дамаск) (М.Ц. АРЗАКАНЯН).....	332
<i>Приложение.</i> Дневник Епископа Нектария о путешествии делегации Русской Православной Церкви в Дамаск летом 1954 года (Подготовка публикации и примечания М.Ц. АРЗАКАНЯН).....	338
<i>Библиография</i> .....	351
<i>Аннотации / Summary</i> .....	381
<i>Авторы / Contributors</i> .....	392

# ГЛАВА ПЕРВАЯ

## ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

### 1.

#### ПОНЯТИЕ «НАДЛЕЖАЩЕГО ПО ОБСТОЯТЕЛЬСТВАМ» (καθῆκον κατὰ περίστασιν) В РАННЕЙ СТОИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ

Самым общим образом стоическое понятие «надлежащего по обстоятельствам» (καθῆκον κατὰ περίστασιν) подразумевает, что в некоторых обстоятельствах для агента становятся правильными или должными такие действия, которые обычно являются, напротив, неправильными и недолжными. Однако точная интерпретация этого понятия порождает множество проблем. Помимо очевидных вопросов о том, какие именно обстоятельства при этом имеются в виду и в силу каких нормативных оснований они требуют радикально иного поведения, в научной литературе ведется дискуссия о том, кто именно по мнению стоиков может или должен совершать обстоятельственное надлежащее — вообще все моральные агенты, включая мудрецов и немудрецов, или исключительно мудрецы (для краткости мы будем называть первую из этих интерпретаций «*симметричной*», а вторую — «*асимметричной*»<sup>1</sup>). В этом разделе предпринимается попытка прояснить этот комплекс вопросов исходя из подробного анализа наиболее важных стоических текстов, где затрагивается подобная проблематика. Мы не претендуем на исчерпывающий обзор всех потенциально релевантных мест в доступной нам стоической литературе, так как нас преимущественно интересует, как понятие обстоятельственного надлежащего может быть встроено в дискурсивную структуру *раннестойческой* этики. Соответственно, нами систематически анализируются фрагменты из SVF, но не сочинения более поздних стоических авторов. Тем не менее иногда привлекаются и отдельные тексты из более поздней<sup>2</sup> традиции. В некоторых случаях это просто необходимо в силу скудости материала. К примеру, при исследовании спорного понятия вполне естественно отталкиваться именно от тех текстов, где оно отчетливо зафиксировано на терминологиче-

---

<sup>1</sup> Ср. Griffin 1976: 376, п. 2.

<sup>2</sup> С хронологической точки зрения эта характеристика носит довольно условный характер, так как большинство текстов, включенных в SVF, представляют собой как раз позднейшие свидетельства о раннестойческой философии, а не аутентичные фрагменты из сочинений самих ранних стоиков.

ском уровне. Однако термин καθήκον κατὰ περίστασιν или даже выражение κατὰ περίστασιν, взятое само по себе, на самом деле встречаются в SVF очень редко, так что составить адекватное представление об их использовании без привлечения сочинений Цицерона или Гиерокла-стойка едва ли возможно. Рассмотрению таких текстов посвящен первый параграф нашей работы. Исходя из полученной таким образом предварительной информации о концептуальном смысле этих терминов, мы переходим к рассмотрению других свидетельств, где сами эти термины не используются, но более или менее явно затрагиваются схожие проблемы (параграфы 2 и 3). Наконец, сделав на этой основе конкретные выводы относительно нормативной логики, стоящей за понятием обстоятельственного надлежащего, и сути обстоятельств, требующих подобных действий (параграф 4), мы обсуждаем выбор между «симметричной» и «асимметричной» интерпретациями, аргументируя в пользу первой из них (параграф 5).

### 1. Тексты, где используются термины καθήκον κατὰ περίστασιν / κατὰ περίστασιν

Ключевой текст, где понятие надлежащего согласно обстоятельствам описывается подробнее всего — это SVF III, 496:

**T1** «[a] И одни [из надлежащих действий] — это надлежащие безотносительно к обстоятельствам (καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως), а другие — обстоятельственные (περίστατικά). [b] И [надлежащие] безотносительно к обстоятельствам (ἄνευ μὲν περιστάσεως) таковы: заботиться о здоровье (ὑγιείας), органах чувств (αἰσθητηρίων) и тому подобное. [c] [Надлежащие] же согласно обстоятельствам (κατὰ περίστασιν) — увечить самого себя (πυροῦν ἑαυτὸν) и разбрасываться имуществом (τὴν κτήσιν διαρρίπτειν). [d] Схожим образом [дело обстоит и с] ненадлежащими [действиями] (τῶν παρὰ τὸ καθήκον)» (Diog. VII, 109)<sup>3</sup>.

С содержательной точки зрения суть противопоставления надлежащего безотносительно к обстоятельствам и надлежащего по обстоятельствам (**[a]**) может быть прояснена исходя из примеров соответствующих им типов действий (**[b]**, **[c]**). Так, из того, что надлежащие безотносительно к обстоятельствам могут быть направлены на

<sup>3</sup> Переводы текстов здесь и далее наши. — А. С. Сокращенные обозначения текстов в целом соответствуют аббревиатурам, используемым в Montanari 2015 и OLD.

заботу о здоровье и органах чувств (**[b]**), а и здоровье, и хорошее состояние органов чувств часто фигурируют<sup>4</sup> в числе стандартных примеров «соответствующих природе» или<sup>5</sup> «предпочитаемых [вещей]» (τὰ κατὰ φύσιν/ προηγμένα), можно заключить, что под понятие καθήκον ἄνευ περιστάσεως подпадают активности, ориентированные на достижение именно этой разновидности «безразличного» (ἀδιάφορα)<sup>6</sup>. Схожим образом, поскольку увечие и бедность (**[c]**) упоминаются<sup>7</sup> среди примеров «противоречащих природе» или «отвергаемых [вещей]» (τὰ παρὰ φύσιν / ἀποπροηγμένα), именно на такого рода «безразличные» вещи, по-видимому, направлены καθήκοντα κατὰ περίστασιν.

Представление о том, что надлежащие действия сущностным образом связаны с отбором, который агент осуществляет среди безразличных вещей, часто встречается в стоических источниках, причем обычно речь идет именно о том, что далее будет обозначаться здесь как *позитивный отбор*, при котором агенту следует отбирать для себя предпочитаемые вещи и избегать материально противоположных им отвергаемых вещей<sup>8</sup>, поскольку именно такая стратегия поведения как правило способствует сохранению и нормальному функциониро-

<sup>4</sup> SVF III, 117; 122; 124; 126–127; 129; 134; 136; 140–142; 146; ср. I, 190; III, 691.

<sup>5</sup> Некоторые фрагменты позволяют рассматривать «предпочитаемые» вещи как *разновидность* «соответствующих природе» вещей, так как первые обладают «большой ценностью» (πολλὴν ἀξίαν) (SVF III, 122; 128; 133; ср. 155), а вторые — просто «ценностью» (ἀξίαν) (III, 124; ср. I, 191), хотя в других текстах такое различие отсутствует (III, 126–127; ср. 129; 145; 192). То же самое можно сказать и о соотношении «отвергаемых» и «противоречащих природе» вещей, которым присуща негативная ценность (ἀλαξία).

<sup>6</sup> Эта разновидность «безразличного» материально совпадает с конвенциональными неморальными благами типа богатства, здоровья, жизни и т.п., а упоминаемое далее противоречащее природе или отвергаемое «безразличное» — с соответствующими видами конвенционального неморального зла. Согласно стоической аксиологии «безразличное» в отличие от блага и зла, т.е. добродетели, порока и того, что к ним причастно, не оказывает никакого влияния на человеческое счастье или несчастье (SVF I, 185; III, 118–119; 122; 128–129; 139–140; 181; 764).

<sup>7</sup> SVF III, 122; 127; 129; 140.

<sup>8</sup> Это подразумевается уже в некоторых стоических определениях цели или высшего блага (τέλος): SVF III, 12–15; 195; 44–46 Diog.; 57–59 Ant.; 21 Arch. В связи с позитивным отбором в целом см. I, 239; III, 138; 142; 148; 181; 192; 196; 491; 497–498; 514; 572; 656; 688; 690–691; 693; 698.

ванию его индивидуальной природы<sup>9</sup>. С этой точки зрения «надлежащее безотносительно к обстоятельствам» в [b] соответствует наиболее типичному и распространенному описанию катѳѳиков как такового, как его представляют себе стоики. Однако, примеры надлежащего согласно обстоятельствам [c] показывают, что, во-первых, понятие катѳѳиков может подразумевать также и *негативный отбор*, при котором агенту следует отбирать для себя уже отвергаемые вещи, отказываясь от предпочитаемых, а, во-вторых, что эта материально противоположная тенденция надлежащей активности, по-видимому, определяется какими-то специфическими обстоятельствами (κατὰ περίστασιν), о сути которых здесь, впрочем, ничего не сообщается<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Самосохранение уже само рассматривается как первое надлежащее (SVF III, 188; 498). Ср. также в целом III, 126; 145; 165; 180–183; 656.

<sup>10</sup> Термин περίστασις может иметь как вполне нейтральное лексическое значение («обстоятельства», «ситуация»; ср. T13 ниже), так и отчетливо негативное («тяжелые обстоятельства», «критическая ситуация»; ср. SVF I, 422 Dion.; III, 206; Epict. Diss. II, 6, 17). Первое значение едва ли уместно в контексте T1: в таком случае катѳѳиков ἄνευ περιστάσεως буквально переводится как «надлежащее без обстоятельств», хотя понятно, что любое действие совершается при тех или иных обстоятельствах. Используемый нами перевод «надлежащее безотносительно к обстоятельствам» (ср. LSJ, s.v. ἄνευ: without reference to; DGE II, s.v. ἄνευ: sin tener en cuenta; sin contar con), также не может подразумевать, что данное действие является надлежащим безотносительно к *любым* обстоятельствам вообще, т.е. всегда, поскольку тогда оно должно было бы оставаться им и κατὰ περίστασιν (ср. Brennan 1996: 331). По-видимому, когда речь идет о явном или имплицитном *противопоставлении* ἄνευ περιστάσεως и κατὰ περίστασιν (в отличие от изолированного употребления κατὰ περίστασιν, например, в T13), первое из этих выражений подразумевает отсутствие *именно тех* обстоятельств, которые имеют место κατὰ περίστασιν, а они в свою очередь должны быть в каком-то отношении *специфическими* — именно потому, что и надлежащее ἄνευ περιστάσεως также совершается при некоторых обстоятельствах, но, видимо, просто не обладающих этой спецификой (ср. White 1978: 111; Goulet-Cazé 2017: 586, n. 185). Второе значение περίστασις может объяснить, в чем состоит эта специфика: в таком случае речь идет о противопоставлении «надлежащего без критических / тяжелых обстоятельств» и «надлежащего в критических / тяжелых обстоятельствах». На наш взгляд такое понимание выражения κατὰ περίστασιν в данном случае в целом верно (ср. Visnjic 2021: 42–44), хотя и нуждается в некоторых уточнениях (см. анализ T5 ниже). Альтернативные интерпретации этого термина (по нашему мнению, слишком спекулятивные и проблематичные) см. в Engberg-Pedersen 1990: 137–138 и Vogt 2008: 208–213.

Наконец, [d] подразумевает, что «ненадлежащие» активности также делятся на ненадлежащие безотносительно к обстоятельствам и ненадлежащие согласно обстоятельствам, и это замечание чрезвычайно важно с точки зрения заключенных в нем импликаций. Поскольку ненадлежащее действие есть противоположность надлежащего, понятно, что в ситуации, когда надлежащее действие предполагает позитивный отбор (καθήκων ἄνευ περιστάσεως), материально противоположный ему вариант негативного отбора является ненадлежащим, но в ситуации, когда надлежащей становится та или иная конкретная форма негативного отбора (καθήκων κατὰ περίστασιν), ненадлежащей будет уже материально противоположная ей форма позитивного отбора. Таким образом, как минимум, по своей общей материальной тенденции надлежащее безотносительно к обстоятельствам совпадает с ненадлежащим согласно обстоятельствам, а надлежащее согласно обстоятельствам — напротив, с ненадлежащим безотносительно к обстоятельствам. В итоге мы получаем представление о четырех возможных типах действий, которое отражено в таблице (1):

ТАБЛИЦА 1

ἄνευ περιστάσεως		κατὰ περίστασιν	
καθήκων	παρὰ τὸ καθήκων	καθήκων	παρὰ τὸ καθήκων
Позитивный отбор (забота о здоровье и т.п.)	Негативный отбор (самоизувечение и т.п.)	Негативный отбор (самоизувечение и т.п.)	Позитивный отбор (забота о здоровье и т.п.)

Далее мы будем называть *материальной инверсией* то обстоятельство, что как надлежащее, так и ненадлежащее действие меняют свое материальное содержание на прямо противоположное в зависимости от того, совершаются ли они ἄνευ περιστάσεως или κατὰ περίστασιν.

Все примеры позитивного и негативного отбора, упомянутые в T1[b-c], как кажется, описывают *пруденциально* ориентированную активность агента, т.е. случаи, в которых он отбирает либо предпочитаемое, либо отвергаемое *для самого себя*<sup>11</sup>. Однако, делать отсюда вывод, что различие между необстоятельственными и обстоятельственными надлежащими не распространяется на *социальные*

<sup>11</sup> Хотя нельзя исключить, что мотивацией, к примеру, для самоизувечения (T1c) могли бы быть соображения общественной пользы (ср. Engberg-Pedersen 1990: 138).

καθηκόντα, которые также признавались стойками<sup>12</sup>, было бы опрометчиво<sup>13</sup>, так как есть тексты, которые достаточно ясно свидетельствуют об обратном. Рассмотрим для начала SVF I, 254 = III, 747, где, описывая характеристики и активности мудреца, Диоген Лаэртский среди прочего утверждает:

**T2** «[Мудрец] и человеческое мясо будет вкушать по обстоятельствам (κατὰ περίστασιν)» (Diog. VII, 121).

Хотя здесь не фигурирует сам термин *καθηκόντων*, из других источников известно, что, по мнению стоиков, мудрец всегда совершает исключительно надлежащие действия и никогда не совершает ненадлежащих<sup>14</sup>. Соответственно, в данном случае поедание человеческого мяса следует трактовать как *καθηκόντων κατὰ περίστασιν*. Относительно того, какие именно обстоятельства делают подобную активность надлежащей, текст опять же ничего не сообщает. Обычно обсуждаемая гипотеза сводится к тому, что речь идет о поедании человеческих трупов в критической ситуации, в которой самосохранение просто недостижимо другими способами (голод во время осады города и т.п.)<sup>15</sup>. Однако в таком случае мудрец явно выбирает «предпочитаемое» для самого себя, чтобы сохранить собственную жизнь, что по материальной тенденции скорее соответствует надле-

<sup>12</sup> SVF II, 999; III, 27; 333; 492; 495; 498; 513; 743; 63 Ant.; ср. III, 516. В SVF социальные надлежащие не выделяются в отдельную категорию эксплицитно, как, например, в Stob. II, 7, 2, 121–122 Wachsmuth (= Eudor. Fr. 1 Mazzarelli), где излагается сильно стоицизированная (ср. Dörrie, Baltes 1996: 212) позиция платоника I в. до н.э. Евдора Александрийского: «...из надлежащих и морально правильных действий (τῶν καθηκόντων καὶ τῶν κаторθωμάτων) одни имеют место сами по себе (ἔστι καθ' ἑαυτά), а другие — в отношении к ближним (κατὰ τὴν πρὸς τοὺς πλησίον σχέσιν)».

<sup>13</sup> Такова позиция Gourinat 2014: 34, основанная просто на том, как он интерпретирует общую структуру текста Diog. VII, 108–109 (= SVF III, 495–496).

<sup>14</sup> SVF III, 453; 543; 649; ср. 498, 15–16; 510.

<sup>15</sup> Ср. Dawson 1992: 182; Brittain 2001: 256, n. 19; Bees 2011: 180; Goulet-Cazé 2017: 595, 597 и 599. Inwood 1999: 100 видит аргумент в пользу «асимметричного» похода в том, что чуть ниже в Diog. VII, 121 (= SVF III, 355) упоминается присущая *только* мудрецу «свобода» (ἐλευθερία), т.е. «власть поступать самостоятельно» (ἐξουσία αὐτοπραγίας). Но наличие логической связи между этим утверждением и **T2** не очевидно (ср. Brittain, *Ibid.*). Обзор интерпретаций стоического «кантибиллизма» см. в Bees 2011: 176–181.

жашему безотносительно к обстоятельствам в **T1[b]**<sup>16</sup>. Объяснить, каким образом это совместимо с понятием καθήκων κατὰ περίστασιν, можно было бы, апеллируя именно к представлению о социальных καθήκοντα, а именно — допустив, что ἄνευ περιστάσεως каннибализм является *социальным* παρὰ τὸ καθήκων, т.е. неким ненадлежащим поведением *по отношению к другим*, которое может превратиться в *социальное* καθήκων только κατὰ περίστασιν<sup>17</sup>.

Уже совсем очевидное отношение к понятию социально ориентированного καθήκων κατὰ περίστασιν имеет следующий пассаж из Гиерокла-стоика:

**T3** «[a] Стало быть, мы показали в [рассуждениях] о домохозяйствах, что для мудреца предпочтительна (προηγούμενος) жизнь в браке, а [жизнь] без жены — по обстоятельствам (κατὰ περίστασιν)<sup>18</sup>. [b] Так что, поскольку [нам] надо подражать обладающему умом в чем только мы можем, а для него предпочтительно (προηγούμενόν) жениться, [c] ясно, что и для нас это, видимо, является надлежащим (καθήκων), если только какие-нибудь обстоятельства не воспрепятствуют (εἴ γε μή τις εἴη περίστασις ἐμποδών)<sup>19</sup>» (Hierocl. Fr. Eth., S. 52, 23–27 von Arnim).

В [c] утверждается, что брак есть καθήκων для обычных людей, *если* не мешают какие-нибудь обстоятельства (περίστασις), суть которых при этом опять же не разъясняется<sup>20</sup>. Другими словами, брак есть

<sup>16</sup> Ср. Bees 2011: 178.

<sup>17</sup> Таким образом, это надлежащее было бы социальным просто на том основании, что оно представляет собой инверсию *именно* социального ненадлежащего. По своему целеполаганию оно носило бы пруденциальный характер.

<sup>18</sup> В связи с противопоставлением προηγούμενος и κατὰ περίστασιν ср. SVF III, 416; Epict. Diss. III, 14, 7; 22, 76; Stob. II, 7, 24, 21–22 Wachsmuth; Ramelli 2009: lxxviii; Tsouni 2018: 7–8; Goulet-Cazé 2017: 603, n. 256.

<sup>19</sup> В связи с этой формулировкой ср. SVF III, 747: «Они говорят, что мудрец будет заниматься государственными делами, если что-нибудь не помешает (ἄν μή τι κωλύη)...».

<sup>20</sup> Стоит заметить, что в случае с браком и безбрачием, как и участием или неучастием в политической жизни (ср. примеч. 19), речь может идти скорее об устойчивом типе поведения, чем об отдельных действиях. Ср. в связи с этим Eudor. Fr. 1 Mazzarelli = Stob. II, 7, 2, 121–122 Wachsmuth (см. примеч. 12), где брак (γάμος) упоминается как пример т.н. «составных надлежащих» (σύνθετα καθήκοντα) в отличие от «несоставных» (ἄσύνθετα). Вероятно, и περίστασις в таком случае может подразумевать не только эпизодическую ситуацию, но и продолжительное положение вещей.

надлежащее ἄνευ περιστάσεως<sup>21</sup>, что соответствует другим источникам, которые преподносят брак как типичный пример социального надлежащего<sup>22</sup>. Этим, однако, подразумевается, что, когда περιστασις мешает, брак уже *не* является καθήκων для обычных людей, но, по-видимому, им становится безбрачие. Более того, согласно [a], то же самое касается мудреца, на которого обычный человек должен ориентироваться в своем поведении ([b]). На наш взгляд, мы имеем здесь достаточно ясное текстуальное подтверждение «симметричной» интерпретации: немудрец может и даже должен совершать то же самое καθήκων κατὰ περιστασιν, что и мудрец. Ясно также, что, как и в случае с пруденциальными καθήκωντα (T1), соотношение между обстоятельством и обстоятельственным социальным надлежащим в целом основано на принципе материальной инверсии.

Еще один и, по-видимому, самый ранний известный нам текст, где καθήκων κατὰ περιστασιν упоминается как принятый в стоической традиции технический термин, это письмо Цицерона Аттику, в котором он среди прочего пишет следующее:

**T4** «[a] Τὰ περὶ τοῦ καθήκοντος (“О надлежащем”, [т.е. De officiis или “Об обязанностях”]), насколько это относится к Панетию, я закончил в двух [книгах]. У него их три; но разделив вначале [этот предмет] таким образом, что имеются три рода исследования надлежащего: один, когда мы обдумываем, нравственно (honestum) [действие] или безнравственно (turpe); второй, [когда мы обдумываем,] полезно (utile) оно или бесполезно (inutile); [b] третий, как следует судить, когда эти [вещи, т.е. нравственное и полезное], как кажется, борются друг с другом, как в случае с Регулом (возвратиться — нравственно, остаться — полезно)<sup>23</sup>, — о первых двух он рассуждает прекрасно, о третьем обещает, что напишет потом, но ничего не написал. [c] Этой [последней] темой занялся Посидоний. Я же и его книгу заказал, и написал Афинодору Кальву, чтобы он прислал мне [ее] резюме

<sup>21</sup> Ср. Hierocl. Fr. Eth. 56, 7–11 von Arnim: «Всякий, кто добровольно и безотносительно к обстоятельствам (περιστάσεως ἄνευ) уклоняется от брака и деторождения, рискует обвинить собственных родителей в безумии, как если бы они взяли на себя заботы о браке не опираясь на правильные размышления». Т.е. по сути уклонение от брака есть παρὰ τὸ καθήκων ἄνευ περιστάσεως.

<sup>22</sup> SVF III 494; 63 Ant.; ср. III, 611; 616; 686; 727.

<sup>23</sup> По преданию римский политик Марк Атилий Регул (III в. до н.э.) вернулся из Рима в Карфаген на верную смерть, выполняя данное карфагенянам обещание (ср. Cic. Off. I, 39; III, 99–115; Sen. Dial. (De prov.) I, 3, 9–11; Ben. V, 3, 3; Dial (Tranq.) IX, 16, 4; Ep. 67, 7; 67, 12; 71, 17; 98, 12).

(τὰ κεφάλαια), которого ожидаю. Я бы хотел, чтобы ты подстегнул его и попросил [сделать это] как можно скорее. В ней [т.е. в книге Посидония] говорится περὶ τοῦ κατὰ περίστασιν καθήκοντος (о надлежащем согласно обстоятельствам)» (Cic. Att. XVI, 11, 4 = Panaet. Fr. 92 Alesse; Posid. Fr. 41a Edelstein-Kidd; 431a Theiler).

Этот текст позволяет поставить вопрос о том, как понятие обстоятельственного надлежащего соотносится с той логикой выбора надлежащих действий, которую вслед за Бреннаном<sup>24</sup> можно обозначить латинским выражением *salva virtute* (букв. «при сохранении добродетели», далее — SV). SV предполагает, что добродетельный агент может практиковать позитивный пруденциальный отбор неморально «полезных» вещей до тех пор, пока он совместим с его добродетелью, но в том случае, когда между ними возникает непреодолимый конфликт, такому агенту следует ради сохранения добродетели пожертвовать неморальными преимуществами и даже пойти на страдания и смерть, т.е. по сути — перейти к стратегии негативного пруденциального отбора<sup>25</sup>. Поскольку, согласно Цицерону, Панетий упоминал конфликт между добродетелью и неморальной пользой как имеющий отношение к выбору надлежащих действий, но так и не рассмотрел эту проблему подробно ([b])<sup>26</sup>, а Посидоний также занялся этой темой, причем в том сочинении, где речь идет и об обстоятельственном надлежащем ([c]), кажется возможным предположить, что именно логика SV могла бы, как минимум, иногда стоять за понятием καθήκον κατὰ περίστασιν, т.е. объяснять и саму необходимость негативного отбора, и что, собственно, имеется в виду под περίστασις.

Это предположение, однако, связано с рядом проблем. Во-первых, на момент написания Т4 Цицерон явно не читал книги Посидония, поэтому, даже если интерпретировать его замечания в том смысле, что понятие обстоятельственного надлежащего как-то связано

<sup>24</sup> Brennan 2005: 183-194.

<sup>25</sup> Стандартную формулировку SV можно усмотреть в Cic. Off. III, 13: «Ведь то, что у стоиков называется высшим благом, — жить в согласии с природой, — полагаю, имеет следующий смысл: всегда соотносываться с добродетелью (*cum virtute congruere semper*), остальные же вещи, которые соответствуют природе, выбирать лишь тогда, когда они не противоречат добродетели (*cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent*)».

<sup>26</sup> Ср. Cic. Off. III, 7.

с SV, это было лишь предположением с его стороны<sup>27</sup>. Во-вторых, существуют обоснованные сомнения относительно совместимости SV с этическим учением ранних стоиков. Согласно ряду источников любое надлежащее действие, предполагает ли оно позитивный или негативный отбор, как кажется, выбирается *исключительно* на основе учета предпочитаемого и отвергаемого безразличного, т.е. сугубо неморальных факторов. В таком случае речь идет уже об альтернативной логике выбора надлежащего, которую тот же Бреннан обозначил выражением Indifferents Only («только безразличное»; далее — ТБ)<sup>28</sup>. С другой стороны, добродетельный образ действий в *материальном* отношении, по-видимому, *целиком* сводится к абсолютно последовательному и безошибочному выбору кафѣковца<sup>29</sup>. В таком контексте трудно себе представить, каким образом добродетель могла бы рассматриваться как некий содержательно самостоятельный фактор, который нужно *изначально* учитывать при определении надлежащего *наряду* с предпочитаемым и отвергаемым безразличным, ведь она сама вообще может быть реализована только посредством рационально правильного отбора среди безразличных вещей, лежащего в основе надлежащих действий. Разумеется, та постановка вопроса, которую Цицерон приписывает Панетию ([a-b]), уже не соответствует такому подходу, но это, возможно, означает, что SV отражает сравнительно позднюю версию стоической доктрины, встречающуюся в Средней и Поздней Стое<sup>30</sup>, и, соответственно, не может использоваться для реконструкции понятия обстоятельного надлежащего в Ранней Стое<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Позже Цицерон получил, как минимум, резюме от Афинодора (Cic. Att. XVI, 14, 4 = Posid. Fr. 41b Edelstein-Kidd; 431b Theiler), но остался недоумен тем, как мало Посидоний написал относительно конфликта добродетели и пользы (Cic. Off. III, 8 = Posid. Fr. 41c Edelstein-Kidd; 432 Theiler).

<sup>28</sup> Brennan 2005: 194-198. Примеры ТБ см. ниже (Т6-9).

<sup>29</sup> Ср. SVF III, 453; 510; 543; 649 и ссылки на определения высшего блага в примеч. 8.

<sup>30</sup> Например, ср. Sen. Ep. 14, 2; 66, 21; 67, 7; 76, 18-19; 76, 26-27. Формулировки в духе SV иногда встречаются в SVF, но в большинстве случаев (SVF III, 181, 13-15; 572, 12; 577) речь идет о свидетельствах поздних авторов (Авл Геллий, Августин, Лактанций; ср. также Т10[b] ниже). Исключение можно усмотреть в SVF III, 167 (= Plut. Stoic. rep. 1039ef), где Плутарх приводит ряд высказываний самого Хрисиппа, предполагающих, что лучше предпочесть смерть утрате добродетели.

<sup>31</sup> Мы возвращаемся к этому вопросу в параграфе 4.

В сочинении «Об обязанностях», упомянутом в **T4[a]**, есть одно место, где сам Цицерон использует выражение *ex tempore officium*, которое можно рассматривать как довольно очевидный перевод греческого *καθῆκον κατὰ περίστασιν*<sup>32</sup>:

**T5** «(29) **[a]** Возможно, кто-нибудь скажет: «Так неужели мудрец (*sapiens*), если бы сам погибал от голода (*si fame ipse conficiatur*), не отнял бы пищу у другого человека, который ни для чего не полезен?» **[b]** Никоим образом: ведь моя жизнь мне не полезнее (*utilior*), чем такой настрой души, при котором я никому не причиню насилия ради своей выгоды (*commodi*). **[c]** «Что? Если бы у Фаларида, жестокого и ужасного тирана, добродетельный муж (*vir bonus*), чтобы самому не погибнуть от холода (*ne ipse frigore conficiatur*), мог отобрать одежду, неужели он не сделал бы этого?» Об этих [вопросах] очень легко судить. (30) **[d]** В самом деле, если бы ты ради своей пользы (*utilitatis tuae causa*) отнял что-нибудь у человека во всех отношениях бесполезного, то поступил бы бесчеловечно и вопреки закону природы; **[e]** но если бы ты был тем, кто мог бы принести большую пользу государству и человеческому обществу (*multam utilitatem rei publicae atque hominum societati*), оставшись в живых (*si in vita remaneas*), то, если бы ты по этой причине что-нибудь отнял у другого, это не заслуживало

<sup>32</sup> Goulet-Cazé 2017: 598; Tsouni 2023: 47; ср. Dyck 1996: 126. Другие места того же сочинения, которые могут иметь отношение к понятию обстоятельственного надлежащего, — это *Cic. Off. I, 31–33; 59; 81; 159; II, 60; III, 19; 89–95*, но их подробное рассмотрение потребовало бы отдельного исследования (см. недавний обзор в Tsouni 2023). Понятно, впрочем, что *Cic. Off.* отражает прежде всего позицию самого Цицерона (что применительно к **T5** особенно подчеркивает Lefèvre 2001: 150–151) и опосредованно — мыслителей Средней Стои, на которых он опирался, т.е. Панетия, Посидония и Гекатона. Различие с Ранней Стоей проявляется уже в том, что Цицерон порой преподносит переход ненадлежащего в обстоятельственное надлежащее или надлежащего в обстоятельственное ненадлежащее как превращение морально неправильного поступка в морально правильный или морально правильного в морально неправильный (*Cic. Off. III, 19; 95* в отличие от *I, 31–33*). Это вписывается в общую стратегию «морализации» среднего надлежащего, которое в данном случае рассматривается как своего рода добродетельное действие второго сорта (*Cic. Off. III, 13; 15; 17*), хотя в других местах (*Cic. Acad. I, 37 = SVF I, 231; Fin. III, 20–21 = SVF III, 188; Fin. III, 22 = SVF III, 497; Fin. III, 58 = SVF III, 498; ср. Fin. IV, 15 = SVF III, 13*) Цицерон отчетливо фиксирует раннестойческий тезис, согласно которому среднее надлежащее само по себе вообще не относится к области морально значимых активностей (о чем подробнее см. обсуждение **T17**).

бы порицания. [f] Если же это [действие] не такого рода, то каждому должно скорее переносить свою невыгоду (*incommodum*), чем нанести ущерб выгодам (*commodis*) другого. Итак, болезнь или бедность, или что-либо в этом роде не более противно природе (*est contra naturam*), чем отнятие, а также желание чужого, а вот пренебрежение к общей пользе (*communis utilitatis derelictio*) противно природе; ибо оно несправедливо. (31) [g] Поэтому сам закон природы, который сохраняет и поддерживает пользу для людей, конечно, постановит, чтобы вещи, необходимые для жизни (*res ad vivendum necessariae*), передавались от человека бездеятельного и бесполезного мудрому, добродетельному и храброму мужу (*ad sapientem, bonum, fortem virum*), который, если погибнет (*si occiderit*), причинит большой ущерб общей пользе (*communi utilitate*), только пусть он делает это так, чтобы, имея сам о себе хорошее мнение и любя самого себя, не использовал это как причину для несправедливости. Так он всегда осуществит надлежащее (*officio*), заботясь о пользе для людей и о том, что я часто упоминаю, о человеческом обществе. (32) [h] Ведь о том, что касается Фаларида, судить очень легко. Ибо с тиранами у нас нет никакой общности и скорее есть крайний разлад, и не противно природе, если сможешь, ограбить того, кого нравственно правильно убить (*neque est contra naturam spoliare eum, si possis, quem est honestum necare*), и весь этот вредоносный и нечестивый род должен быть устранен из сообщества людей... [i] Такого рода все те вопросы, в которых исследуется надлежащее по обстоятельствам (*ex tempore officium*)» (Cic. Off. III, 29–32).

Отсюда ясно, что, по мнению Цицерона, понятие обстоятельного надлежащего ([i]) касается такого рода вопросов, примеры которых приведены им в [a] и [c]. В обоих случаях проблема состоит в том, является ли надлежащим для агента, находящегося в угрожающих его жизни обстоятельствах, спасти самого себя посредством пруденциального позитивного отбора, который наносит неморальный ущерб другим. Здесь, во всяком случае, под *tempus* или *περίστασις* явно имеется в виду именно критическая для самосохранения ситуация ([a]: *si fame ipse conficiatur*, [c]: *ne ipse frigore conficiatur*, [e]: *si in vita remaneas*, [g]: *si occiderit*). Цицерон предлагает дифференцированное решение данной проблемы, различая два следующих случая:

1) Если речь идет исключительно о неморальной пользе *самого* агента, то рассматриваемые действия являются ненадлежащими ([b], [d]), а надлежащее состоит в том, чтобы скорее претерпеть неморал

ьный вред для себя, чем пренебречь неморальной пользой других (f)»<sup>33</sup>.

II) Если агент в критической ситуации добивается неморальной пользы для себя ценой неморального вреда для другого в конечном счете ради того, чтобы принести еще бóльшую неморальную пользу *всему обществу*, то такое действие все же оказывается надлежащим (e), (g)], особенно если агент, которому он вредит, сам является чрезвычайно вредным для общества (h)»<sup>34</sup>.

Означает ли это, что и в том, и в другом случае речь идет о καθήκων κατὰ ληρίστασιν? Такая постановка вопроса может показаться странной, если исходить из того, что выражение κατὰ ληρίστασιν указывает просто на объективное наличие критической ситуации, так что любое надлежащее, фактически совершаемое в ней, должно квалифицироваться как «обстоятельное» уже по этой причине. Но все оказывается несколько сложнее, если считать необходимым признаком обстоятельного надлежащего *материальную инверсию* по сравнению с тем, что является надлежащим ἄνευ ληρίστάσεως (ср. T1 и T3). С этой точки зрения случай II) не представляет особой проблемы: здесь мы имеем пример того, как действия типа грабежа или убийства, которые являются социально ненадлежащими ἄνευ ληρίστάσεως, все-таки могут превращаться в социальное надлежащее по обстоятельствам на том основании, что служат не только позитивному пруденциальному отбору в интересах самого агента, а еще и *опосредованно* максимизируют неморальную пользу для всего общества, т.е. в конечном счете представляют собой *социально ориентированный* позитивный отбор. Поскольку при этом принимается во внимание именно *неморальная* польза для социума в целом, т.е. нечто «безразличное» с точки зрения стоической аксиологии, мы, по-видимому, остаемся в рамках логики ТБ, но только теперь она получает социальное измерение (далее мы будем обозначать пруденциальную версию ТБ как ТБП, а социальную — как ТБС). В качестве агента, который может оказаться столь полезным для общества, что это оправдывает даже его выживание ценой неморального ущерба для другого индивида, в тексте упоминается именно «мудрец» (sapiens)

<sup>33</sup> Ср. Cic. Off. III, 89, где Цицерон поддерживает позицию Гекатона, согласно которой после кораблекрушения мудрец не имеет права отнять у немудреца доску, за которую тот уцепился, чтобы не утонуть.

<sup>34</sup> В связи со схожим по логике оправданием убийства тирана ср. Cic. Off. III, 19; 90 (= T21 ниже).

или «добродетельный муж» (*vir bonus*) (**[a]**, **[c]**, **[g]**), однако делать отсюда вывод, что только он и может совершать этот тип обстоятельного надлежащего, было бы несколько поспешно. Во-первых, последним основанием оправданности рассматриваемых действий в данном случае является просто максимизация социальной пользы, и с этой точки зрения не должно иметь принципиального значения, кто именно делает ее возможной<sup>35</sup>. Во-вторых, с учетом ряда оговорок, сделанных Цицероном ранее<sup>36</sup>, вполне можно допустить, что выражения «мудрец» или «добродетельный муж» используются здесь не в традиционном стоическом смысле, так что с точки зрения раннестойического ригоризма речь идет в лучшем случае о «совершенствующемся»<sup>37</sup> немудреце<sup>38</sup>.

Что же касается случая I), то, на наш взгляд, он не предполагает никакой материальной инверсии. Можно, конечно, сказать, что в **[f]** мы имеем дело с примером негативного пруденциального отбора, возможно, соответствующего логике SV (с учетом некоторого акцента на моральной пользе самого агента, делающего подобный выбор **[b]**). Однако, чтобы представить этот негативный пруденциальный отбор как материальную инверсию, следовало бы допустить, что *ἀνευ πειρητάσεως* обсуждаемые здесь формы позитивного пруденциального отбора, совершаемого ценой неморального ущерба для другого, были бы надлежащими. Но это явно не так: грабеж и убийство просто ради максимизации собственной неморальной пользы являются ненадлежащими действиями и в обычных, а не только в критических обстоятельствах. Соответственно, и воздержание от позитивного пруденциального отбора посредством грабежа и убийства уже представляет собой надлежащее в обычной ситуации и остается им в критической.

<sup>35</sup> Ср. Dyck 1996: 532. Из **[a]**-**[b]** и **[g]** ясно, что, если нет перспективы опосредованной максимизации социальной пользы, то обсуждаемые действия являются ненадлежащими *даже для мудреца*, т.е. он, по-видимому, все же не является по определению более полезным просто в силу своей мудрости, и это только подтверждается Cic. Off. III, 89 (см. примеч. 33), так что, на наш взгляд, нет необходимости усматривать между этим последним местом и T5 противоречие (*pace* Dyck 1996: 534).

<sup>36</sup> Cic. Off. III, 16–17; ср. Amic. 18–19.

<sup>37</sup> Об этой категории агентов см. параграф 5 и примеч. 113.

<sup>38</sup> Ср. Lefèvre 2001: 140; 148–149. В **[e]** уже не так очевидно, что речь идет именно о мудреце в каком бы то ни было смысле. Кроме того, Cic. Off. III, 19 и 90 (= T21) показывают, что социально полезное убийство тирана может быть надлежащим просто для его родственника.

Общее теоретическое обоснование этого обстоятельства можно связать с еще одной логикой выбора надлежащих действий, которую Бреннан обозначил выражением No Shoving («Не толкаться»; далее — НТ)<sup>39</sup>: позитивный пруденциальный отбор в принципе не должен осуществляться ценой неправомерного ущемления чужих неморальных интересов<sup>40</sup>. Поскольку с этой точки зрения случай I) не имплицитно никакой материальной инверсии, надлежащее, упоминаемое в [f], не может трактоваться как «обстоятельственное», если только допустить, что материальная инверсия является необходимым компонентом «обстоятельственного надлежащего». При таком прочтении, когда Цицерон в T5 обсуждает I) и II), он не описывает два примера

<sup>39</sup> Brennan 2005: 206 и 211. Бреннан выбрал такое обозначение исходя из другого места в Cic. Off., где передается мнение Хрисиппа: «Однако мы не должны упускать свои выгоды (utilitates) или уступать [их] другим, когда мы сами в них нуждаемся, но каждому следует служить собственной выгоде (utilitati) в той степени, в какой это делается без несправедливости для другого (quod sine alterius iniuria fiat). Хрисипп разумно — как и о многом [другом] — сказал [об этом]: “Тот, кто бежит по стадиону, должен, насколько он только может, стараться и напрягаться, чтобы победить, но ставить подножку тому, с кем он состязается, или отталкивать [его] рукой не должен ни в коем случае; так и в жизни нет ничего несправедливого в том, что каждый добивается того, что относится к [его] пользе (sibi quemque petere, quod pertineat ad usum, non iniquum est), но неправомерно отнимать [это] у другого (alteri deripere ius non est)”» (SVF III, 689 = Cic. Off. III, 42; ср. III, 21–24). Бреннан, как кажется, не проводит принципиального различия между НТ и ТБС (см. в целом Brennan 2005: 206–226). Однако их следует различать: одно дело — *ограничивать* позитивный пруденциальный отбор *для себя* ради учета неморальных интересов других индивидов (НТ), а другое — *стремиться* именно *к умножению* неморальной пользы *для социума в целом*, жертвуя ради этого либо своими, либо, как показывает T5, даже чужими неморальными интересами (ТБС). В лучшем случае НТ можно интерпретировать как конкретный вариант ТБС.

<sup>40</sup> В противном случае многие базовые социальные катѣковта были бы просто трудно представимы. Разумеется, общая проблема потенциальных конфликтов между пруденциально и социально надлежащими действиями тем самым еще не решается, в частности — потому что сама правомерность или неправомерность ущемления чужих интересов может быть спорной. О том, что многие стоики осознавали такого рода проблемы, свидетельствуют полемика между Диогеном Вавилонским и Антипатром из Тарса (Cic. Off. III, 50–55 = SVF III, 49 Diog.; 61 Ant.) и ряд мысленных экспериментов, обсуждавшихся Гекатоном (Cic. Off. III, 89–91; ср. An. in Theaet. 6, 17–29 Diels-Schubart).

καθῆκον κατὰ περίστασιν, а скорее отличает ситуацию, в которой такое надлежащее все еще не может иметь места (несмотря на объективно критические обстоятельства), от ситуации, в которой оно уже становится оправданным. Любопытное следствие этой интерпретации состоит в том, что в таком случае сам *термин* καθῆκον κατὰ περίστασιν едва ли можно прямолинейно перевести как «тяжелая/ критическая ситуация» и т.п.<sup>41</sup>, так как надлежащее, фактически совершаемое именно в такой ситуации, может не имплицировать материальной инверсии и потому не подпадать под *понятие* καθῆκον κατὰ περίστασιν. По сути в выражении κατὰ περίστασιν речь скорее должна идти о неких обстоятельствах, которые *достаточно* специфичны, чтобы оправдать материальную инверсию того, что является надлежащим во всех прочих обстоятельствах. Вероятно, такие специфические обстоятельства действительно должны быть в какой-то степени тяжелыми или критическими, но вовсе не всегда объективно тяжелые или критические обстоятельства оказываются *достаточно* для оправдания материальной инверсии<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Ср. примеч. 10. Лат. *tempus* в отличие от греч. περίστασις в любом случае не имеет устойчивого *лексического* значения «тяжелые/ критические обстоятельства».

<sup>42</sup> Еще два терминологически релевантных фрагмента из SVF, а именно — I, 361 Arist. (κατὰ περίστασιν) и I, 411 Neg. (κατὰ τὰς περιστάσεις), рассматриваются ниже (Т13). SVF III, 499 мог бы иметь отношение к понятию обстоятельственного надлежащего, если следовать конъектуре ἀπεριστάτως (здесь: «при отсутствии особых обстоятельств»), которую Ваксмут с отсылкой к Т1 предложил вместо рукописного ἀπερισπλάτως («неотрывно / не отвлекаясь») (Wachsmuth 1884, II: 86, 16; ср. Romero 1999: 52, 28), но, на наш взгляд, рукописное чтение вполне удовлетворительно. Наконец, надо упомянуть SVF III, 416: «...Всякая скорбь (λύπη) — зло по своей природе. Ведь если и добродетельный [человек] (ὁ σπουδαῖος) порой будет скорбеть из-за гибели добропорядочных мужей или детей или из-за разорения города, то все же не по предпочтению, и не преднамеренно (οὐ προηγουμένως· οὐδὲ κατὰ πρόθεσιν), но в силу обстоятельств (ἀλλὰ κατὰ περίστασιν). Даже в этих [ситуациях] тот, кто предается умозрению (ὁ μὲν θεωρητικὸς), будет бесстрастен (ἀπαθής), так как он достиг полного отчуждения от здешних [вещей] и приблизился к Богу. Добродетельный же [человек] (ὁ δὲ σπουδαῖος) умерен в страстях (μετριοπαθής) в таких [обстоятельствах]: он не превышает [в них] меры, и не оказывается у них в плену, но скорее одолевает их» (Nem. 19, р. 80, 15–22 Morani). На наш взгляд, здесь выражение κατὰ περίστασιν используется вне всякой связи с понятием надлежащего. В противном случае пришлось бы предположить, что для добродетельного человека порой может быть «надле-

## 2. Дополнительные свидетельства о материальной инверсии пруденциальных надлежащих действий

Число релевантных текстов, потенциально касающихся данной проблематики, может быть умножено за счет фрагментов, где по сути речь идет о материальной инверсии необстоятельствственных надлежащих действий, хотя при этом в них не употребляются такие термины, как *περίστασις*, а зачастую и *καθήκων*. Применительно к пруденциальным действиям наиболее убедительным кандидатом на роль обстоятельствова надлежащего является самоубийство, которое с легкостью может трактоваться как пример негативного отбора<sup>43</sup> и при этом эксплицитно характеризуется как возможное надлежащее (*καθήκων/officium*) в целом ряде фрагментов:

**T6** «[a] Они говорят, что порой (*ποτε*) и уход из жизни для добродетельных (*τοῖς σπουδαίοις*) оказывается надлежащим (*καθηκόντως* <*γίγνεσθαι*>) во многих отношениях, а для дурных (*τοῖς <δὲ> φαύλοις*) — продолжение жизни, даже если им не предстоит быть мудрыми в будущем. [b] Ведь ни добродетель (*τὴν ἀρετὴν*) не удерживает в жизни, ни порок (*τὴν κακίαν*) [из нее] не изгоняет. Но и жизнь, и смерть соразмеряются с надлежащими и ненадлежащими [действиями] (*τοῖς δὲ καθήκουσι καὶ τοῖς παρὰ τὸ καθήκων*)» (SVF III, 758 = Stob. II, 7, 11m, 69–75 Wachsmuth).

**T7** «[a] Но, говорят они, Хрисипп вовсе не думает, ни что продолжение жизни должно соразмерять с благами (*τοῖς ἀγαθοῖς*), ни что уход [из нее должно соразмерять] со злом (*τοῖς κακοῖς*), но, [по его мнению, их должно соразмерять] со средними [вещами], соответ-

жащим» предаваться скорби. Но скорбь, как и любая «страсть», представляет собой разновидность зла (SVF III, 85; 95; 103; 106) и морально неправильную активность (III, 468; 501; 504), а добродетельный мудрец никогда не поступает морально неправильно (III, 556; 558; 583; 643). Само представление о том, что скорбь может быть «надлежащей», порой преподносится как типичная ошибка немудреца (III, 486; ср. III, 394; Cic. Tusc. III, 82–83). Наконец, процитированная часть фрагмента отражает позицию не стоиков, а самого Немесия: для стоиков бесстрастный мудрец и есть добродетельный человек (SVF I, 449 Pers.; III, 448; ср. III, 201; 609), Немесий же явно их различает (ср. Nem. 18, p. 77, 3–5 Morani) и связывает последнего с перипатетическим и отчасти платоническим идеалом «умеренности в страстях».

<sup>43</sup> Жизнь и смерть — это типичные примеры соответственно предпочитаемого и отвергаемого безразличного (SVF I, 190; III, 35; 70; 117; 120; 124; 127; 256, 21–23). Ср. также примеч. 9.

ствующими природе (τοῖς μέσοις κατὰ φύσιν). [b] Потому и для счастливых порой оказывается надлежащим (γίνεταιι ποτε καθήκον) самим уйти [из жизни], а, с другой стороны, для несчастных — остаться в жизни» (SVF III, 759 = Plut. Stoic. rep. 1042cd).

**T8** «...[a] и многих из мудрецов (τῶν σοφῶν) они заставляют уйти [из жизни], как будто лучше, чтобы они прекратили быть счастливыми, а многих из дурных (τῶν φαύλων) удерживают [в ней], как будто надлежащее (καθήκοντος) для них — в том, чтобы жить, будучи несчастными. Однако, мудрец-то богат, блажен, совершенно счастлив, избавлен от опасностей и риска, а дурной и неразумный таков, что [может] сказать: “Я полон бед и их девать уж некуда” (Eur. H.F. 1245). Но и для последних они считают надлежащим (καθήκουσαν) продолжение жизни, а для первых — уход [из нее]. [b] И по праву, утверждает Хрисипп, ведь не с благом и злом должна соразмеряться жизнь, а с соответствующими природе и противоречащими ей [вещами] (οὐ γὰρ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς δεῖ παραμετρεῖσθαι τὸν βίον, ἀλλὰ τοῖς κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν)» (SVF III, 759 = Plut. Comm. not. 1063cd.).

**T9** «[a] Но поскольку все надлежащие [действия] (officia) берут начало от них [т.е. от «средних» (media) или безразличных вещей], не без причины говорится, что с ними соотносятся все наши размышления, в них [находит свое основание] и уход из жизни, и продолжение жизни. [b] Ведь у кого больше тех [вещей], которые соответствуют природе, для того надлежащее — остаться в жизни (In quo enim plura sunt, quae secundum naturam sunt, huius officium est, in vita manere); а у кого больше или кажется, что будет больше, противоположных [вещей], для того надлежащее — уйти из жизни (in quo autem sunt plura contraria aut fore videntur, huius officium est, e vita excedere). [c] Откуда явствует, что и для мудреца иногда является надлежащим (et sapientis esse aliquando officium) уйти из жизни, хотя он блажен, и для глупца (stulti) — остаться в жизни, хотя он несчастен... [d] ...очевидно, что даже для глупцов (stultorum), которые и есть несчастные, является надлежащим оставаться в жизни (officium esse manere in vita), если они по большей части пребывают среди тех вещей, которые мы называем соответствующими природе (si sint in maiore parte rerum earum, quas secundum naturam esse dicimus). И поскольку уходящий из жизни и остающийся [в ней глупец] равным образом несчастны и продолжительность жизни не делает ее для него более заслуживающей избегания, не без причины говорится, что тем, кто могут пользоваться большей частью естественных [вещей], должно оставаться в жизни

(iis, qui pluribus naturalibus frui possint, esse in vita manendum)» (SVF III, 763 = Cic. Fin. III, 60).

Эта совокупность текстов наиболее отчетливо отражает логику ТБ, причем, по-видимому, в версии ТБП: является ли надлежащим самоубийство или продолжение жизни, определяется безотносительно к единственному подлинному благу и злу (Т7[a]: τοῖς ἀγαθοῖς... τοῖς κακοῖς; Т8[b]: ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς) с точки зрения стоиков, т.е. добродетели и пороку (Т6[b]: τὴν ἀρετὴν... τὴν κακίαν), но исключительно исходя из баланса соответствующих и противоречащих природе безразличных вещей (Т7[a]: τοῖς μέσοις κατὰ φύσιν; Т8[b]: τοῖς κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν; Т9[b]: quae secundum naturam sunt... contraria)<sup>44</sup> в жизни агента<sup>45</sup>. Именно отбор среди этих вещей, как заявляет Цицерон в Т9[a], и лежит в основе надлежащих действий вообще<sup>46</sup>. В рамках такой логики становится возможным, что *порой* (Т6[a]: *ποτε*; Т7[b]: *ποτε*; Т9[c]: aliquando) самоубийство представляет собой надлежащее для добродетельного агента, а продолжение жизни — для порочного глупца. Это «порой», как кажется, уже само по себе подразумевает, что возможно и обратное, т.е. не только продолжение жизни может быть надлежащим для мудреца (что, разумеется, никем не оспаривается), но и самоубийство может быть надлежащим для глупца<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Параллельная формулировка в Т6[b] (τοῖς δὲ καθήκουσι καὶ τοῖς παρὰ τὸ καθήκον) явно свидетельствует о тесной связи между надлежащими и ненадлежащими действиями с одной стороны и соответствующими и противоречащими природе вещами с другой.

<sup>45</sup> Ср. SVF III, 499, где то же самое утверждается как общий принцип по отношению к надлежащим вообще.

<sup>46</sup> Эксплицитное упоминание того, что истинное благо и зло, т.е. добродетель и порок, не имеют значения для определения надлежащего, как утверждается в Т6[b], Т7[a] и Т8[b], у Цицерона все же отсутствует. Этот тезис уже совсем явно противоречит логике SV, сторонником которой он был (ср. примеч. 25).

<sup>47</sup> Rist 1969, 240–241 находит, что Т6[a] двусмысленно: Does he mean, “Sometimes the wise man should die and sometimes (but not always) the fool should live”? Or does he mean, “Sometimes the wise man should die, but the fool should always live”? (241: «Имеет ли он [т.е. Хрисипп. — А. С.] в виду: иногда мудрецу следует умереть и иногда (но не всегда) глупцу следует жить? Или он имеет в виду: иногда мудрецу следует умереть, но глупцу всегда следует жить?»). Допущение того, что простое отсутствие повтора *ποτε* во второй половине фразы может быть равнозначно эксплицитному «всегда», представляется мне явной натяжкой. Ср. Babut 2004: 166, n. 171.

С этой точки зрения самоубийство оказывается примером «симметричного» обстоятельственного надлежащего, которое может совершать как мудрец, так и немудрец. Тем не менее, некоторые исследователи придерживаются «асимметричной» интерпретации, согласно которой, хотя *порой* самоубийство может быть надлежащим для мудреца, для немудреца *всегда* будет надлежащим продолжение жизни<sup>48</sup>. Такое толкование можно вписать в более общее представление о том, что *любое* обстоятельственное надлежащее может совершаться только мудрецом. Концептуальные предпосылки этого представления я рассмотрю позже, но текстуальные свидетельства из SVF, касающиеся самоубийства, на мой взгляд, нисколько его не подтверждают<sup>49</sup>. Особенно сильный аргумент против «асимметричной» интерпретации представляет собой **T9**, поскольку у Цицерона отчетливо сформулировано, *как именно* исходя из предпочитаемого и отвергаемого можно определить, является ли самоубийство надлежащим: *если* в индивидуальном существовании агента преобладает предпочитаемое, то надлежащим оказывается продолжение жизни, но, *если* преобладает или, по всей видимости, будет преобладать отвергаемое, то им становится самоубийство (**T9[b]**)<sup>50</sup>. С точки зрения этого принципа не име-

<sup>48</sup> Например, Rieth 1933: 112-113; Pohlenz 1978, I: 156; Inwood 1999: 111. Rist 1969: 239-243 также склоняется к этой интерпретации, но, по-видимому, допускает исключение в тех случаях, когда немудрец получает божественное знамение, подталкивающее его к самоубийству (см. примеч. 70 ниже). «Симметричная» интерпретация самоубийства предполагается или эксплицитно отстаивается, к примеру, в Gerson 1983: 121; Sandbach 1989: 49-50; Cooper 1989: 28-29; Brittain 2001: 255-256; Barney 2003: 314; Vogt 2008: 208.

<sup>49</sup> Rist 1969: 240 усматривает возможный аргумент в пользу «асимметричной» интерпретации в цитате из Хрисиппа, приводимой Плутархом в SVF III, 761: «...и далее он [т.е. Хрисипп. — А. С.] утверждает, что “и дурным надлежит оставаться в жизни” (καὶ τοῖς φαύλοις καθήκει μένειν ἐν τῷ ζῆν)». В отличие от **T6[a]**, **T7[b]** и **T9[c]** этот текст не оговаривает, что сохранение существования является надлежащим для немудрецов «порой» или «иногда». Это, однако, довольно естественно: по сути речь идет об обычном надлежащем ἀνευ περιστάσεως, говоря о котором стоики обычно вовсе не склонны упоминать, что оно является надлежащим далеко не всегда. С другой стороны, Рист (Ibid.) признает, что выражение «многих из дурных» в **T8[a]** свидетельствует в пользу «симметричного» толкования.

<sup>50</sup> Ср. SVF III, 146: «...те, кто не достигают одних [т.е. τὰ κατὰ φύσιν, соответствующих природе] и подвергаются другим [т.е. их противоположностям, τὰναντία], обоснованно кончают с собой и отказываются от жизни (τὸν μὲν μὴ τυγχάνοντας τοῖς δὲ περιπίπτοντας εὐλόγως ἐξάγειν τοῦ ζῆν ἑαυτοῦς καὶ τὸν

ет значения, о каком именно агенте идет речь, решающим фактором является исключительно тот или иной баланс предпочитаемого и отвергаемого в его существовании<sup>51</sup>. В частности, в **T9[d]** утверждается, что продолжение жизни есть надлежащее для немудреца *при том условии*, что в его существовании преобладает предпочитаемое. Имплицитно это предполагает, что, когда в нем преобладает отвергаемое, немудрецу также следует покончить с собой. По-видимому, источники сфокусированы на том тезисе, который выглядел особенно парадоксальным в полемическом контексте: бывает, что мудрец должен покончить с собой, хотя он *счастлив*, а немудрец должен продолжить жить, хотя он *несчастен* (**T7[b]**; **T8[a]**; **T9[c]**)<sup>52</sup>. Но принципиальная возможность «симметричной» альтернативы, когда и немудрецу следует покончить с собой, явно логически вытекает из сформулированных в **T9** принципов.

В ряде других фрагментов упоминается целый спектр возможных оснований для рационально оправданного самоубийства. Наиболее показательным в этом отношении является SVF III, 768, где утверждается, что с точки зрения стоиков самоубийство становится допустимым

**T10** «...[a] или при наступлении великой необходимости (διὰ χρείαν μεγάλην καταλαβοῦσαν), как Пифия приказала кому-то заколоть самого себя ради собственного города, когда городу угрожала гибель... [b] или из-за разнузданного вмешательства тиранов (διὰ τοὺς ἐλεισκομάζοντα τυράννους), принуждающих нас либо делать постыдное, либо говорить запретное (ἢ πράττειν αἰσχρὰ ἢ λέγειν τὰ ἀπόρρητα)... [c] или из-за сильной болезни (διὰ μακρὰν νόσον), по большей части препятствующей душе пользоваться телом как орудием... [d] или из-за бедности (διὰ πενίαν), и правильно говорит Феогнид: “Чтоб нищеты избежать, и в глубокую бездну морскую // Броситься стоит, и вниз, в пропасть, с высокой скалы!” (Thgn. 175–176; пер. В. В. Вересаева)... [e] или из-за слабоумия (διὰ λήρον)...» (Elias in Porph. 14, 26 – 15, 19 Busse).

---

βίον ἀπολέγεσθαι); 766: «...ведь из-за нехватки этих [вещей, т.е. τῶν κατὰ φύσιν καὶ οἰκείων, соответствующих природе и подходящих ей] тот, кто обладает добродетелью, порой кончает с собой (διὰ γοῦν τὴν τούτων ἔνδειαν ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων ἑαυτὸν ἐξάγει ποτέ)».

<sup>51</sup> Cp. Barney 2003: 314.

<sup>52</sup> Cp. Brittain 2001: 255-256 и SVF III, 764.

**T10** представляет собой стандартный пример того, как стоическая концепция самоубийства трактовалась в поздней неоплатонической традиции<sup>53</sup>, что, по-видимому, оставалось не вполне известным фон Арниму, когда он составлял SVF<sup>54</sup>. Хотя не все элементы этой трактовки носят аутентично стоический характер<sup>55</sup>, три последних основания ([c], [d], [e]) в принципе можно вписать в ту версию логики ТБП, которая сформулирована в **T6–9**: речь идет о различных типах отвергаемого, преобладание которого в индивидуальном существовании агента делает для него надлежащим уход из жизни<sup>56</sup>. В случае

<sup>53</sup> Схожие описания стоических оснований для самоубийства встречаются в Olymp. in Phaed. 1, 8, 19–39 Westerink; Dav. Prol. 32, 11 – 33, 26 Busse; Ps.-Elias in Porph. 13, 3–16, p. 19–20 Westerink. Все они, хотя и в разном порядке, упоминают те же основания, что и **T10 [c]**, [d] и [e]. Точные параллели для **T10[a]** отсутствуют у Давида и Псевдо-Элия, которые при этом различают два случая, в целом напоминающих **T10[b]** с той разницей, что речь может идти о ситуации, касающейся либо отдельного индивида, либо его социального коллектива. Давид упоминает также самоубийство из страха при захвате города врагами (что явно не может быть аутентично стоическим представлением), т.е. в отличие от остальных авторов выделяет шесть, а не пять оснований для самоубийства. В этом контексте и Давид, и Псевдо-Элий используют выражения ἰδική и κοινή περιστασις (т.е., буквально, «собственная» или «общая критическая ситуация»). Подробнее см. Parazian 2015.

<sup>54</sup> Фон Арним еще не идентифицировал Элия как автора **T10**, цитируя его по Cramer 1841: 403–404, а из параллелей упоминает в примечании только Олимпиодора (SVF III, 191).

<sup>55</sup> Так, представление о теле как «орудии» души в **T10[c]** в конечном счете восходит к Plat. Alc. 1 (sp.) 129e–130b (ср. также, например, Plot. I, 1, 3; IV, 7, 1). По сути **T10[c]** подразумевает определенный отход от ТБ: основанием для самоубийства становится не само преобладание отвергаемого, как в **T9**, а то обстоятельство, что оно делает практически невозможной всякую деятельность. Ср. SVF III, 765 (= Clem. Str. IV, 6, 28, 3), где схожая позиция приписывается неким «философам». Хотя фон Арним включил этот фрагмент в свое собрание, его содержание скорее соответствует перипатетическим взглядам на самоубийство, отраженным в ArD. Erit. 126, 5–11 (Tsouni 2018: 26).

<sup>56</sup> Согласно SVF III, 167 Хрисипп исправлял цитируемый в **T10[d]** стих Феогида, подставляя туда «порок» (κακίαν) вместо «бедности» (πενίτην). В этом можно усмотреть свидетельство того, что он не рассматривал саму бедность как рациональное основание для самоубийства (ср. Westerink 1976: 50, ad 19–39), но здесь нет прямого противоречия с ТБП в духе **T6–9**, так как эта логика видит такое основание не в простом наличии отвергаемого в жизни агента, а в его существенном и окончательном преобладании. В связи со слабым ср. SVF III, 643–644; 712.

**T10[a]**, однако, агенту следует выбрать отвергаемое для самого себя, чтобы минимизировать его для того социального коллектива, к которому он принадлежит, что, по-видимому, можно интерпретировать как социальное обстоятельственное надлежащее, соответствующее логике ТБС. Аутентичность подобного представления подтверждается, как минимум, двумя фрагментами, взятыми из таких ключевых источников по стоической этике, как Арий Дидим и Диоген Лаэртский.

**T11** «...для добродетельных является подобающим (οἰκεῖον εἶναι τοῖς σπουδαίοις)... претерпеть ради родины, если она порядочная, и страдания, и смерть (ὕπομένειν περὶ ταύτης [sc. τῆς πατρίδος], ἐὰν ᾗ μετρία, καὶ πόνους καὶ θάνατον)» (SVF III, 611 = Stob. II 7, 11b, 17–18 Wachsmuth).

**T12** «...мудрец благоразумно уйдет из жизни и ради родины, и ради друзей (καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων), и если окажется в жесточайшей боли или увечиях, или неисцелимых болезнях (κἂν ἐν σκληροτέρα γένηται ἀλγηδόνι ἢ πληρώσειν ἢ νόσοις ἀνιάτοις)» (SVF III, 757 = Diog. VII 130)<sup>57</sup>.

Наконец, **T10[b]** до некоторой степени напоминает логику SV, которая, как мы видели (**T4**), была компонентом стоической традиции, начиная как минимум с Панетия<sup>58</sup>.

Представленную в **T6–9** и в **T10[c-e]** версию ТБП, по-видимому, можно трактовать в том смысле, что в пруденциальной перспективе самоубийство становится надлежащим, когда эффективный позитивный отбор уже просто неосуществим и все, что можно сделать — это минимизировать преобладающее в индивидуальном существовании отвергаемое, сводя его на нет. Теоретически, однако, вполне представимы ситуации, когда некоторая конкретная форма негативного отбора может позволить *опосредованно* максимизировать предпочитаемое для самого агента, т.е. в конечном счете служит целям именно

<sup>57</sup> Как и **T10**, **T12** совмещает социальные и пруденциальные основания для ухода из жизни. В связи с последними ср. также SVF III, 691: «...а, утратив некоторые из чувств, [мудрец] и жизни не станет терпеть (τὸν δ' αἰσθήσεων ἔστιν ἄς ἀποβαλὼν οὐδὲ ζῆν ὑπομένει)». В связи с гибелью за родину и близких ср. SVF III, 38; 333, хотя в III, 690 делаются существенные оговорки относительно такого самопожертвования.

<sup>58</sup> Ср. Sandbach 1989: 50. Griffin 1976: 379 соотносит **T10** с Sen. Ep. 14, 2, где приводятся три основания для того, чтобы пожертвовать собственным телом, а именно — ratio, dignitas, fides («разум, достоинство, верность»). По сути согласно Гриффину они могут соответствовать ТБП, SV и ТБС.

пруденциального позитивного отбора. Некоторые исследователи допускают, что и такая версия ТБП может стоять за понятием обстоятельственного надлежащего<sup>59</sup>, но, насколько могу судить, единственный фрагмент, где встречается в принципе вписывающийся в нее пример, это следующее свидетельство о взглядах «неортодоксально» стойка Аристона Хиосского:

**T13** «...[a] Вообще в безразличных [вещах, которые находятся] между добродетелью и пороком (τὰ μετὰ τὸ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα), нет никакого различия, и какие-то [из них] не являются по природе предпочитаемыми (προηγμένα), а какие-то — отвергаемыми (ἀλοπροηγμένα), но в соответствии с различными обстоятельствами того или иного момента (παρὰ τὰς διαφορούς τῶν καιρῶν περιστάσεις) ни то, что называется предпочитаемым, не оказывается предпочитаемым во всех отношениях, ни то, что называется отвергаемым, не является отвергаемым с необходимостью. [b] В самом деле, если здоровые (τοὺς μὲν ὑγιαίνοντας) должны служить тирану и из-за этого погибнуть (ἀνααιρεῖσθαι), а больные (τοὺς δὲ νοσοῦντας), избавленные от службы, вместе с тем избавляются и от гибели (τῆς ἀναίρεσως)<sup>60</sup>, то мудрец скорее выбрал бы в этот момент болеть, чем быть здоровым (ἔλοιτ' ἂν μᾶλλον ὁ σοφὸς τὸ νοσεῖν κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ἢ [ὄτι] τὸ ὑγιαίνειν). [c] И таким образом ни здоровье не есть предпочитаемое во всех отношениях, ни болезнь — отвергаемое... ..так и в вещах между добродетелью и пороком предпочтение одних другим оказывается не природным (φυσικῇ), а скорее [имеющим место] по обстоятельствам (κατὰ περιστάσιν)» (SVF I, 361 Arist. = Sext. S. XI, 65–67).

Понятно, что в контексте той аксиологической позиции, которая изложена в [a] и [c], приведенный в [b] случай не может рассматриваться как пример обстоятельственного надлежащего: если предпочитаемого и отвергаемого «по природе» не существует, то не может быть и самого различия между необстоятельным и обстоятельным надлежащим, поскольку это различие, как мы видели уже в T1 и T6–10, основано на представлении о позитивном и негативном отборе среди безразличных вещей, объектом которого является как раз предпочитаемое или отвергаемое. Соответственно, выраже-

<sup>59</sup> Например, Forschner 1981: 199-200 (хотя с учетом его высказываний на S. 193, он может иметь в виду ТБС); Engberg-Pedersen 1990: 134; Gourinat 2014: 34.

<sup>60</sup> В связи с этим примером ср. Xen. Mem. IV, 2, 32.

ние κατὰ περίστασιν ([c]; ср. [a]: παρὰ τὰς διαφοροῦς τῶν καιρῶν περιστάσεις) не подразумевает здесь каких-то специфических или критических обстоятельств *в отличие* от более обыкновенных и имеющих место как правило (как в **T1–5**). Речь идет о *любых* обстоятельствах в самом широком смысле — как о тех, в которых стоит предпочесть здоровье, так и о тех, в которых следует предпочесть болезнь<sup>61</sup>. Тем не менее, нетрудно видеть, как именно приводимый в [b] пример мог бы быть адаптирован к «ортодоксальному» стоицизму<sup>62</sup>: в критической ситуации, потенциально угрожающей жизни агента (= κατὰ περίστασιν уже в *этом* смысле), надлежащее для него может состоять в том, чтобы выбрать для себя *менее значительное* отвергаемое (болезнь) и таким образом опосредованно обеспечить себе *большее* предпочитаемое (жизнь).

Еще один важный фрагмент, который может иметь отношение к представлению о пруденциальном καθήκον κατὰ περίστασιν, — это следующая цитата из Хрисиппа в «Беседах» Эпиктета:

**T14** «[a] Пока мне не ясны будущие [события] (ἀδηλά μοι ἢ τὰ ἐξῆς), я всегда держусь [вещей], более пригодных для обретения того, что соответствует природе (τῶν εὐφροτέρων ἔχουσι πρὸς τὸ τυχεῖν τῶν κατὰ φύσιν). Ведь сам бог сделал меня склонным к их отбору (τοιοῦτων ἐκλεκτικόν). [b] А вот если бы я знал, что сейчас мне предопределено болеть, то я и стремился бы к этому. (Εἰ δέ γε ἦδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθεῖμαρται νῦν, καὶ ὄρων ἄν ἐπ' αὐτό). Да и моя нога<sup>63</sup>, если бы у нее был ум, стремилась бы загрязниться» (SVF III, 191 = Epict. Diss. II, 6, 9).

Здесь не используется сам термин καθήκον, но в целом речь, как кажется, идет о довольно явном противопоставлении позитивного пруденциального отбора ([a]) негативному ([b]), что и составляет суть различия между необстоятельственным и обстоятельственным надлежащим согласно **T1**. Однако, основание для негативного отбора, приведенное в [b], до сих пор нам не встречалось: дело не в том, что агент, уже оказавшийся в некоторой специфической или критической

<sup>61</sup> Ср. White 1978: 113. В связи с таким значением этого выражения ср. также свидетельство о другом «неортодоксальном» стоике, Герилле: «Иногда он говорил, что единственной цели не существует, но она меняется согласно обстоятельствам (κατὰ τὰς περιστάσεις) и предметам» (SVF I, 411 Her. = Diog. VII, 165).

<sup>62</sup> Ср. Barney 2003: 321; Vander Waerdt 2003: 29.

<sup>63</sup> Ср. Epict. Diss. II, 5, 24–26.

ситуации, должен выбрать для себя отвергаемое, исходя из актуального баланса предпочитаемого или отвергаемого в своем существовании (Т6–9), а в том, что, *если бы* он наверняка знал о том, что ему суждено испытать некоторую конкретную форму отвергаемого *в будущем*, он должен был бы сам к этому стремиться, по-видимому — исходя из того согласия с судьбой, т.е. волей Бога или универсальной природы<sup>64</sup>, которое в конечном счете и составляет для стоиков нормативный стандарт добродетели<sup>65</sup>. Последнее предположение подтверждается (Т15[b]) еще одним пассажем из Эпиктета, где выражена примерно та же идея:

**Т15** «[a] Поэтому прекрасно говорят философы, что, если бы добродетельный человек предвидел будущее (εἰ προήδει ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὰ ἐσόμενα), он содействовал бы и тому, чтобы ему болеть, и тому, чтобы ему умирать, и тому, чтобы ему изувечиваться (συνήργει ἂν καὶ τῷ νοσεῖν καὶ τῷ ἀποθνήσκειν καὶ τῷ πληροῦσθαι), [b] поскольку сознавал бы, что этот [удел] назначается в силу распорядка вселенной (ἀπὸ τῆς τῶν ὄλων διατάξεως τοῦτο ἀπονέμεται), а целое главнее части и город [главнее] гражданина. [c] Ну а раз мы не предвидим, то надлежит (καθήκει) придерживаться более пригодных для отбора [вещей] (τῶν πρὸς ἐκλογὴν εὐφουεστέρων), потому что рождены мы и для этого» (Epict. Diss. II, 10, 5).

Мы будем обозначать эту логику выбора надлежащего латинским выражением amor fati (букв. «любовь к судьбе», далее — AF). Присутствие этой логики в Т14 и Т15 может показаться свидетельством в пользу «асимметричной» интерпретации обстоятельственного надлежащего, если понять эти места в том смысле, что исключительно добродетельный мудрец (ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς в Т15[a]) в силу существующего ему совершенного знания<sup>66</sup> способен безошибочно опреде-

<sup>64</sup> Универсальная природа, воля Бога, естественный закон, «правильный разум», судьба — это выражения, которые в контексте стоического дискурса часто используются как фактические синонимы (SVF II, 30; 937; 1003; III, 4; 315–316; 319; 323; 325–326; 332; 337; 339; 360; 613–614).

<sup>65</sup> SVF III, 4; 68; 282; 314; 335–336; 517. Ср. II, 30; III, 326; 661. Это то согласие, которое подразумевается стоическим определением высшего блага (τέλος) как «жизни согласно (ὁμολογουμένως / ἀκολούθως) природе» (SVF I, 179; 552; 555; III, 4–9; 12; 149; 264, 31–36; 280, 20–24; 582). Ср. Tsekourakis 1974: 33–34; 58; 82; Forschner 1981: 203, 210, 217–219; Inwood 1985: 106–109, 156–164, 212–214; Brennan 2005: 140–141; Klein 2015: 263–264.

<sup>66</sup> См. примеч. 124.

лить те ситуации, в которых ему неизбежно предстоит испытать некоторое отвергаемое, и благодаря этому — активно поспособствовать тому, чтобы это действительно произошло, тогда как немудрецы, даже объективно находясь в аналогичных обстоятельствах, по-прежнему должны практиковать позитивный отбор, именно потому что они таким знанием не обладают. Однако, строго говоря, именно из **T14–15** такой вывод сделать едва ли возможно: во-первых, не вполне очевидно, что в них говорится именно о мудреце<sup>67</sup>; во-вторых, все содержащиеся здесь высказывания о предвидении будущего выражены посредством *casus irrealis*, так что речь идет скорее о гипотетическом описании того, как *должен был бы* вести себя предполагаемый мудрец, *если бы* он знал будущее, а не о том, что он действительно его знает. Чисто гипотетический характер моделируемой здесь ситуации может означать, что общий смысл этих текстов — вовсе не в том, чтобы обосновать принципиально разные стратегии поведения, которых на самом деле должны придерживаться мудрец и немудрец в одинаково критической ситуации<sup>68</sup>, а, к примеру, в том, чтобы при помощи такого рода мысленного эксперимента с одной стороны подчеркнуть, что стоический идеал согласия с судьбой или волей Бога подразумевает радикальное принятие любых неморальных «зол», которые она посылает человеку<sup>69</sup>, а с другой — показать, какое место на этом фоне все еще может быть отведено позитивному отбору.

Тем не менее, сформулированное в **T14–15** представление о том, что агент должен быть в состоянии предвидеть будущее для того, чтобы безошибочно установить, следует ли ему переходить к негативному отбору, в принципе выглядит вполне уместным и в контексте ТБ. В самом деле, можно сказать, что и согласно ТБ «надлежащий» характер действия во многих случаях дедуцируется из калькуляции его *будущих* последствий, в которых агент таким образом должен

<sup>67</sup> Что выражение *ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς* в **T15[a]** относится именно к мудрецу, а не к «совершенствующемуся», спорно (см. Johnson 2014: 70-71; 79, п. 35, 37). В **T14[b]** Хрисипп говорит о себе. Ни Хрисипп, ни Эпиктет, по-видимому, не считали мудрецами самих себя (SVF I, 44; III, 657; 662; 668; Epict. Diss. IV, 1, 151–152; ср. Brower 2014: 130-134).

<sup>68</sup> **T14–15** вообще не описывают актуальную ситуацию *κατὰ περίστασιν*. Речь скорее идет о том, что агент, на данный момент вовсе не находящийся в тяжелых или критических обстоятельствах, должен был бы сам желать их, если бы знал, что они суждены ему в будущем.

<sup>69</sup> Ср. Epict. Diss. II, 1, 35–39; III, 5, 8–11; 18; III, 20, 12–15; IV, 1, 89–90; 172; IV, 7, 13–15.

быть *заранее* уверен<sup>70</sup>. С другой стороны, отсюда еще далеко до вывода, что немудрецы в принципе не могут или не должны совершать *какие бы то ни было* обстоятельственные надлежащие действия: во-первых, в некоторых ситуациях (например, неизлечимая тяжелая болезнь и т.п.) будущее того или иного агента довольно легко предсказать, даже не обладая совершенным знанием; во-вторых, даже в тех ситуациях, когда это не так, немудрец может *фактически* совершить то же действие, что и мудрец, руководствуясь не знанием, а всего лишь мнением, которое в данном случае оказалось верным, или же просто по совпадению, исходя при этом из каких-то собственных мотивов<sup>71</sup>.

### 3. Дополнительные свидетельства о материальной инверсии социальных надлежащих действий

Применительно к социальным надлежащим действиям также стоит рассмотреть ряд текстов, где потенциально речь может идти о *κατὰ περίστασιν*, хотя сам этот термин при этом не исполь-

<sup>70</sup> Ср. в особенности **T9[b]**: «...а у кого больше *или кажется, что будет* (aut fore videntur) больше, противоположных [вещей, т.е. противоречащих природе], для того надлежащее — уйти из жизни». Схожим образом апелляция к опосредованной социальной пользе в духе **T5** или **T10–12** предполагает учет *будущих* последствий обстоятельственного надлежащего. В этой связи стоит также упомянуть ряд квазибиографических анекдотов о самоубийствах стоиков. Согласно SVF I, 288 Зенон уже в старости покончил с собой после того, как то ли сломал палец, то ли просто споткнулся и упал, по-видимому, усмотрев в этом знак судьбы. Согласно SVF I, 474–476 и 604 Клеанф, также будучи стариком, был вынужден придерживаться строгой диеты из-за нарыва на губе или язве во рту, но, даже пойдя на поправку, продолжил голодать и уморил себя голодом. Эти свидетельства имеют то общее, что выбор в пользу самоубийства в этих случаях, как кажется, не обусловлен уже имеющимся очевидным и окончательным преобладанием отвергаемого (ср. Sen. Ep. 104, 21–22, где говорится, что пример Зенона может научить умирать *antequam necesse erit*, «раньше, чем будет необходимо»; впрочем, Brennan 2014, 52–53 интерпретирует эту ситуацию в свете **T9[b]**). Поведение Зенона порой интерпретировалось как самоубийство мудреца, обусловленное его способностью правильно определять волю Бога или судьбы в соответствии с полученным знаменем (Brunschwig 2005: 371, n. 32; Brennan 2014: 52; ср. Lorenz 2020: 165, Anm. 23), хотя, с другой стороны, Зенон, как и другие стоики, едва ли считал мудрецом самого себя (см. Brower 2014: 122–127) и Рист, напротив, трактовал SVF I, 288 в том смысле, что это именно *немудрец* должен полагаться в таких случаях на знак судьбы (Rist 1969: 242–243).

<sup>71</sup> Подробнее об этом см. параграф 5.

зуются. Прежде всего в связи с этим обычно обсуждается довольно большое число фрагментов, общий смысл которых сводится к тому, что некоторые типы активностей, как правило табуируемые или осуждаемые конвенциональной моралью, т.е. инцест, каннибализм и некоторые другие<sup>72</sup>, на самом деле не являются безусловно неправильными и поэтому, как минимум, иногда в принципе допустимы. В какой степени и по какой причине они могут быть допустимы, остается спорным вопросом. T2, где, как мы видели, утверждается, что «[мудрец] и человеческое мясо будет вкушать по обстоятельствам (κατὰ περιστάσις)» (Diog. VII, 121), позволяет думать, что такого рода раннестоический материал, традиционно связываемый с влиянием кинической школы<sup>73</sup>, может иметь какое-то отношение к понятию обстоятельственного надлежащего. Однако, несмотря на то, что некоторые исследователи склонны интерпретировать чуть ли не все подобные фрагменты именно в свете данного понятия<sup>74</sup>, для этого практически нет собственно текстуальных оснований, т.е. эксплицитных указаний на то, что речь идет о ситуативно обусловленных исключениях. Альтернативная интерпретация может заключаться в том, что указанные типы активностей должны были бы рассматриваться как нормальные в идеальном государстве мудрецов, каким его представляли себе ранние стоики<sup>75</sup>. Тем не менее, существует свидетельство

<sup>72</sup> Инцест — SVF I, 256; II, 1072; III, 743–746; 750; 753; каннибализм — I, 254; 584; III, 746–750, 752; промискуитет — I, 250; 269; 585; II, 1072; III, 728; посещение проституток или жизнь за их счет — III, 755–756; отказ от погребения умерших — I, 253; III, 751–752; различные формы нарушения ритуальной чистоты — III, 753. См. также в целом Philod. St. 7, col. XVIII–XX Dorandi. Под каннибализмом, вероятно, имеется в виду прежде всего некрофагия. На возможность убийства ради каннибализма указывают только SVF I, 254 = III, 750 и Philod. St. 7, col. XX, 4 Dorandi, но это может быть полемическим искажением (ср. Goulet-Cazé 2017: 593; 598–600).

<sup>73</sup> Ср., например, Zeller 1923: 287–292. Фон Арним обозначил соответствующие фрагменты Хрисиппа как «кинические» (Cynica; SVF III, p. 185). Критическую реакцию на этот подход см., например, в Vogt 2008: 25–28; Bees 2011: 261–294; 327.

<sup>74</sup> Например, Vander Waerdt 1994, 300–301; Goulet-Cazé 2017: 582–606, особенно 595–600. К этому также близка Vogt 2008: 38–39, 52–53, 62–64, но ее позиция отличается сложной и довольно спекулятивной интерпретацией самого понятия καθήκον κατὰ περιστάσις (Ibid., 206–213).

<sup>75</sup> См. в особенности Bees 2011: 96, 123, 149–151, 175, 181, 199, 329; применительно к инцесту и промискуитету ср. также Baldry 1959: 9–10; Rist 1969: 64–68; Dawson 1992: 181–185. Некоторые из указанных в примеч. 72

Оригена, согласно которому возможное оправдание инцеста действительно довольно очевидным образом отсылает к понятию обстоятельного надлежащего:

**T16** «...[a] в связи с понятием безразличного они говорили, что в собственном смысле совокупляться с дочерьми есть безразличное (ἀδιάφορον), даже если подобного и не следует (μὴ χρὴ) делать в устоявшихся государствах. [b] И ради предположения, чтобы показать, что подобное безразлично (ἀδιάφορον), они приводили в пример мудреца, оставшегося с единственной дочерью после того, как весь человеческий род был уничтожен (παρελήφασιν τὸν σοφὸν μετὰ τῆς θυγατρὸς μόνης καταλελειμμένον, παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους διεφθαρμένον). [c] И они спрашивают, не надлежащим ли образом (καθηκόντως) сойдется отец с дочерью, чтобы согласно данному предположению весь человеческий род не погиб (ὕπερ τοῦ μὴ ἀπολέσθαι κατ' αὐτὴν τὴν ὑπόθεσιν τὸ πᾶν τῶν ἀνθρώπων γένος)...» (SVF III, 743 = Orig. Cels. IV, 45).

В данном случае инцест эксплицитно характеризуется как нечто, чего не следует делать в обычных социальных условиях ([a]), но что становится надлежащим ([c]: *καθηκόντως*) в явно экстремальной ситуации, возникшей в результате гибели всего остального человечества ([b]). Мотивацию инцеста, т.е. предотвращение окончательного исчезновения человеческого рода ([c]), вероятно, можно трактовать как развитие логики ТБС: социально надлежащие действия могут быть направлены на то, чтобы способствовать существованию других существ, имеющих ту же природу, что и сам агент<sup>76</sup>.

Еще одно любопытное, хотя и крайне сложное для анализа свидетельство, которое может иметь отношение к социально ориентированным обстоятельственным надлежащим, представляет собой следующий фрагмент, взятый из Филона:

---

свидетельств отсылают к сочинениям Зенона и Хрисиппа о государстве (SVF III, 744–745; Philod. St. 7) и содержат прескриптивную лексику (III, 746–747; 749), которая, впрочем, может быть отнесена на счет доксографов (ср. Vogt 2008: 34 и 39; Erskine 2011: 22). Иногда речь идет о цитатах, которые проще всего понять как описание поведения, предпочтительного в целом, а не в исключительных случаях (III, 745; 748; 752; ср. Dawson 1992: 184).

<sup>76</sup> Деторождение стандартным образом рассматривается как одно из главных оснований, в силу которых брак обычно является надлежащим (ср. SVF III, 611; 616; 686; 63 Ant.; Hierocl. Fr. Eth., S. 53, 20–26; 55, 22–56, 32 von Arnim). Как цель инцеста оно упоминается также в I, 256 и III, 745. Ср. Bees 2011: 152.

**T17** «[a] Должное (τὸ δέον) зачастую не осуществляется должным образом (δεόντως οὐκ ἐνεργεῖται) [b] и ненадлежащее (τὸ μὴ καθήκον) иногда делается надлежащим образом (δράται καθήκοντως). [c] Например, когда возвращение отданного на хранение (ἢ μὲν τῆς παρακαταθήκης ἀπόδοσις) происходит не в силу здравого намерения (μὴ ἀπὸ γνώμης ὑγιοῦς), а либо во вред берущему, либо чтобы хитростью отказать от более важного обещания, надлежащее действие совершается недолжным образом (καθήκον ἔργον οὐ δεόντως ἐπιτελεῖται). [d] А когда врач, решив ради пользы больного (ἐπ' ὠφελείᾳ τοῦ νοσοῦντος) опорожнить [ему полости тела], разрезать [его] или прижечь, не говорит правду (μὴ ἀληθεῦσαι) страждущему, чтобы тот не избегал лечения, предвосхищая ужасы, или [не] изнемог от него, совершенно обессилев, или когда мудрец лжет врагам (τὸν σοφὸν ψεύσασθαι) ради спасения родины (ἐπὶ τῇ τῆς πατρίδος σωτηρίᾳ), боясь, как бы [положение] противников не усилилось из-за того, что он скажет правду, ненадлежащее действие осуществляется должным образом (οὐ καθήκον ἔργον δεόντως ἐνεργεῖται)» (SVF III, 513 = Phil. Cher. 14).

Из более широкого контекста очевидно, что задачей Филона в данном случае является не изложение собственно стоической позиции, а истолкование ветхозаветного текста. Конечно, для этой цели он использует терминологию стоического происхождения, но нужно учитывать, что он часто был склонен переосмыслять ее по-своему<sup>77</sup>, так что к его свидетельствам надо относиться с известной осторожностью. По сути приведенные Филоном примеры вполне могли бы интерпретироваться как *обстоятельные* действия, либо надлежащие ([d]), либо ненадлежащие ([c]). Проблема, однако, в том, что, если следовать букве текста, Филон говорит вовсе не о них. Понятие обстоятельного надлежащего подразумевает, что действие, которое является надлежащим в обычных обстоятельствах, *становится* ненадлежащим в особых обстоятельствах, и наоборот — действие, которое обычно является ненадлежащим, в особых обстоятельствах *становится* надлежащим. Центральная идея **T17** совершенно иная: с одной стороны, надлежащее действие (τὸ δέον, καθήκον ἔργον) может совершаться недолжным или ненадлежащим образом, т.е., прежде всего — по неправильным мотивам, но при этом, видимо, остается *надлежащим* ([a], [c]); с другой стороны, ненадлежащее действие (τὸ

<sup>77</sup> См. Wolfson 1948, II: 268-279; Roskam 2005: 205-208.

μη καθήκον, οὐ καθήκον)<sup>78</sup> может совершаться должным или надлежащим образом, т.е. по правильным мотивам, но по-прежнему характеризуется как *ненадлежащее* ([b], [d]). Таким образом, Филон говорит не о том, что *ситуация* может превратить καθήκον в материально идентичное παρά τὸ καθήκον и наоборот, а о том, что с *интенциональной* точки зрения 1) καθήκον может сопровождаться как правильными (по умолчанию), так и неправильными мотивами, 2) παρά τὸ καθήκον также может сопровождаться как неправильными (по умолчанию), так и правильными мотивами. Рассмотрим эти два тезиса подробнее.

Тезис 1) имеет некоторое сходство с раннестойческим представлением о том, что надлежащее действие может обретать разный моральный статус в зависимости от добродетельного или порочного состояния души агента. С точки зрения ранних стоиков, понятие καθήκον само по себе еще не подразумевает собственно *моральной* оценки подпадающих под него действий. Оно указывает только на то, что эти действия соответствуют *природе* действующего существа (причем не обязательно человека, но и животного и даже растения) и, стало быть, в общем и целом — также и воле универсальной природы, которая эти существа порождает<sup>79</sup>. По сути речь идет о *материальной* правильности действий с точки зрения этого чисто *натуралистического* критерия. Такое καθήκον характеризуется как μέσον, т.е. «среднее» или «безразличное». «Среднее» надлежащее, однако, может превратиться в «совершенное» (τέλειον), но только при условии, что оно совершается агентом, обладающим добродетельным состоянием души и вытекающей из него добродетельной мотивацией, т.е. мудрецом. Только «совершенное» надлежащее и представляет собой *морально* правильную активность или κατόρθωμα<sup>80</sup>. Что происходит в том случае, когда «среднее» надлежащее совершается немудрецом, несколько более спорно<sup>81</sup>, но, на наш взгляд, базовый раннестойческий дуализм, предполагающий, что все люди делятся на добродетельных мудрецов и порочных глупцов<sup>82</sup>, а среднего состояния души между добродете-

<sup>78</sup> Предположительно эти формулировки Филона обозначают то же понятие, что и обычный стоический термин παρά τὸ καθήκον.

<sup>79</sup> SVF I, 189; 230; III, 493–494; ср. III, 132; 264; 491; 497.

<sup>80</sup> SVF III, 13; 494; 498–499; 500; ср. III, 510; 521–522; Cic. Off. I, 8; III, 14.

<sup>81</sup> Некоторые исследователи допускают, что оно может оставаться просто нейтральным (Elorduy 1972, II: 111–112; Pohlenz 1978, I: 130–131; Gourinat 2014: 18–20).

<sup>82</sup> SVF I, 216; 566; III, 560; 563; 661.

лью и пороком не существует<sup>83</sup>, делает практически неизбежным вывод, что в этом случае «среднее» надлежащее трансформируется в морально неправильную активность или ἀμάρτημα, продолжая при этом быть материально правильным с натуралистической точки зрения (т.е. именно тем действием, которое все равно следует совершить)<sup>84</sup>.

Возможно, формулируя тезис 1), Филон имел в виду именно этот аутентично стоический комплекс идей. Однако приводимый им в [С] пример оставляет двусмысленное впечатление. Сам по себе он может быть понят в том смысле, что возвращение отданного на хранение — это материально правильный поступок, хотя он и может совершаться некоторыми агентами из морально дурных мотивов<sup>85</sup>. Тогда речь идет о социально надлежащем действии в обычных обстоятельствах (καθηκων ἄνευ περιστασέσεως), которое и остается надлежащим по материи, хотя и представляет собой ἀμάρτημα. С другой стороны, что кажется более вероятным, Филон может иметь в виду, что возвращение отданного на хранение становится материально неправильным поступком, который не следует совершать, если исходя из обстоятельств понятно, что на самом деле он причинит вред другому агенту<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> SVF I, 566; III, 536. Ср. III, 537.

<sup>84</sup> Ср. Bonhöffer 1894: 211-215; Rist 1969: 98-99, 101; Tsekourakis 1974: 13; Forschner 1981: 198-199, 201-202; Long, Sedley 1987: 366-367; Brennan 2005: 189; Roskam 2005: 206.

<sup>85</sup> Если считать, что «вред берущему» или «хитрость» — это просто субъективные мотивы агента, а объективно ситуация все равно требует действия именно с этой материей. Ср. в связи с этим Phil. Leg. III, 210 (= SVF, 512): «...и дурной [человек] совершает некоторые из надлежащих [действий, но] не на основе надлежащего [душевного] состояния (καὶ ὁ φαῦλος ἐνια δρᾷ τῶν καθηκόντων οὐκ ἀφ' ἕξεως καθηκούσης)...»; Phil. Deus 100 (= SVF III, 518) «...и те, кто без искреннего согласия (ἀσυγκαταθέτω γνώμη) выполняют какое-то другое из должных [действий] (ἄλλο τι τῶν δεόντων), <не> с желанием, но принуждаемые в отношении собственной воли, не поступают [морально] правильно (μὴ κατῶρθον)...»; Phil. QuGen. IV, fr. 211 Petit (нет в SVF): «Одни и те же надлежащие [действия] (τὰ αὐτὰ καθήκοντα) часто совершают и добродетельный, и дурной [человек] (ὁ τε ἀστεῖος καὶ ὁ φαῦλος), но не в силу одного и того же намерения (οὐκ ἀπὸ τῆς αὐτῆς διανοίας): ведь первый [поступает так], рассудив, что это нравственно правильно (κρίνων ὅτι καλόν), а порочный — домогаясь чего-либо из вещей, удовлетворяющих своекорыстие (μνόμενός τι τῶν εἰς πλεονεξίαν)».

<sup>86</sup> Во-первых, общий смысл T17, как кажется, состоит в том, что Филон противопоставляет действие, которое не следует совершать, хотя оно надле-

При таком прочтении речь идет о социально ненадлежащем действии в специфических обстоятельствах (*παρά τὸ καθήκον κατὰ περίστασιν*), тогда как Филон продолжает характеризовать его как *καθήκον*, пусть и совершаемое «недолжным образом». С точки зрения позиции, отраженной в Т1, это ошибка<sup>87</sup>, свидетельствующая о том, что Филон, по видимому, не проводит должного различия между а) *моральной* амбивалентностью надлежащего в зависимости от добродетельной или порочной мотивации агента и б) *материальной* инверсией надлежащего, уместность которой определяется исключительно *ситуативно*, безотносительно к намерениям агента, на сугубо *неморальном* уровне. По сути он интерпретирует б) как а)<sup>88</sup>.

В случае с тезисом 2) эта «ошибка» Филона еще более очевидна: допущение, что ненадлежащее может сопровождаться как морально неправильными, так и морально правильными мотивами, прямо противоречит SVF III, 499 (= Stob. II, 7, 8a, 6–7 Wachsmuth), где говорится, что «всякое ненадлежащее (*παρά τὸ καθήκον*), имеющее место в разумном [существе], есть морально неправильная активность (*ἀμαρτία*)»<sup>89</sup>. Как мы уже видели, со стоической точки зрения добродетельный мудрец всегда безошибочно «находит надлежащее» и никогда не совершает ненадлежащих действий<sup>90</sup>. Соответственно, эти действия могут совершаться лишь порочными немудрецами, а потому *всегда* сопровождаются порочной мотивацией и являются морально неправильными<sup>91</sup>. Мудрец *может* совершить действие, которое по своей материи *аналогично* *παρά τὸ καθήκον*, но только при условии, что речь идет о специфической ситуации, которая превращает такое действие в *материально правильное*, т.е. в *καθήκον κατὰ περίστασιν*.

жащее ([a], [c]), действию, которое следует совершить, хотя оно ненадлежащее ([b], [d]), и это противопоставление сохраняется только при данной интерпретации. Во-вторых, именно ей соответствует традиционный смысл того примера, который используется Филоном в [c] (возвращение залога или предмета, отданного на хранение), но встречается и в ряде других источников (Plat. Rp. 331cd; Cic. Off. I, 31; III, 95; Sen. Ben. IV, 10, 1–2; ср. Sext. S. XI, 199; SVF III, 498 = Cic. Fin. III, 59).

<sup>87</sup> Разумеется, объективно говоря, Филон не совершает никакой ошибки, поскольку излагает свою собственную позицию, а не стоическую.

<sup>88</sup> Что отчасти характерно также для Цицерона (см. примеч. 32).

<sup>89</sup> Ср. SVF III, 500.

<sup>90</sup> См. примеч. 14.

<sup>91</sup> «Всегда», разумеется, относится к действиям разумных существ (ср. SVF III, 499–500; Lorenz 2020: 141–142), т.е. полноценных моральных агентов.

В этой ситуации, как и в любой другой, он безошибочно определяет, в чем именно заключается καθῆκον, а его добродетельная мотивация превращает такое действие в *морально правильное* (κατόρθωμα). Согласно Филону, однако, мудрец и в таком случае совершает τὸ μὴ καθῆκον ([b], [d]), пусть и «надлежащим образом». Но это значит, что Филону было бы просто некуда встроить понятие καθῆκον κατὰ περίστασιν и, стало быть, в этом отношении его изложение логически несовместимо с аутентичной стоической позицией, репрезентированной в **T1** (для наглядности см. Табл. 2)<sup>92</sup>.

ТАБЛИЦА 2

Филон в <b>T17</b>	καθῆκον	τὸ μὴ καθῆκον	τὸ μὴ καθῆκον καθηκόντως	καθῆκον οὐ δεόντως
	Позитивный социальный отбор (возвращать залог, говорить правду и т.п.)	Негативный социальный отбор (не возвращать залог, лгать и т.п.)	Негативный социальный отбор (не возвращать залог, лгать и т.п.)	Позитивный социальный отбор (возвращать залог, говорить правду и т.п.)
Стоики в <b>T1</b>	καθῆκον ἄνευ περιστάσεως	παρὰ τὸ καθῆκον ἄνευ περιστάσεως	καθῆκον κατὰ περίστασιν	παρὰ τὸ καθῆκον κατὰ περίστασιν

Если же рассматривать примеры, приведенные Филоном в [d], в свете именно этой позиции, то их можно интерпретировать как социально надлежащие действия κατὰ περίστασιν, соответствующие ТБС: для морального агента становится надлежащим солгать, потому что в сложившейся ситуации это действие опосредованно приводит к максимизации предпочитаемого и / или минимизации отвергаемого либо для другого агента, либо для его собственного социального коллектива. Такая интерпретация подтверждается двумя другими фрагментами, которые свидетельствуют, что и в данном случае Филон использовал распространенные в традиции мысленные эксперименты:

**T18** «...однако, они считают, что он [т.е. мудрец] иногда будет тем или иным образом прибегать ко лжи (τῷ μέντοι ψεύδει ποτὲ συυγρήσεσθαι νομίζουσιν αὐτὸν κατὰ πολλοὺς τρόπους), не соглашаясь

<sup>92</sup> Свидетельство **T1** предпочтительно уже потому, что там подобная терминология напрямую приписывается стоикам, что подтверждается далее в **T2–4**, тогда как Филон в **T17** вовсе не претендует на то, что излагает стоическую точку зрения.

[с ней по сути]: и в качестве военной хитрости против врагов (κατὰ στρατηγίαν <κατὰ> τῶν ἀντιπάλων), и по причине предвидения пользы (κατὰ τὴν τοῦ συμφέροντος προόρασιν), и в силу многих других обстоятельств, связанных с организацией жизни (κατ' ἄλλας οἰκονομίας τοῦ βίου πολλὰς)»<sup>93</sup> (SVF III, 554 = Stob. II, 7, 11m, 97–101 Wachsmuth).

**T19** «...все должны согласиться со мной в том, что признают даже самые суровые из стоиков: добродетельный муж иногда пойдет на то, чтобы сказать ложь (facturum aliquando virum bonum, ut mendacium dicat), причем подчас — по довольно незначительным причинам, подобно тому как по отношению к больным детям (in pueris aegrotantibus) мы ради их пользы (utilitatis eorum gratia) многое выдуываем, многое обещаем, не собираясь [этого] делать, тем более — если следует отвратить разбойника от убийства человека или обмануть врага ради спасения родины (si ab homine occidendo grassator avertendus sit aut hostis pro salute patriae fallendus), так что то, что в одних случаях следует порицать даже в рабах, в других следует хвалить в самом мудреце (sit alias in ipso sapiente laudandum)» (SVF III, 555 = Quint. Inst. XII, 1, 38–39)<sup>94</sup>.

Стоит упомянуть еще два текста, которые не фигурируют в SVF, но интересны тем, что в них обсуждается допустимость убийства родителей, т.е. действия, которое радикально противоречит одному из стандартных καθήκοντα, признававшихся стоиками — почитать родителей и заботиться о них<sup>95</sup>:

**T20** «[a] Стало быть, нет никакого различия (ведь так скажет кто-нибудь), убивает ли кто отца или раба? Если ты преподносишь эти [примеры] изолированно, с трудом можно судить, каковы они. [b] Если лишить отца жизни само по себе есть преступление (scelus), сагунтинцы, которые предпочли, чтобы их родители умерли свободны-

<sup>93</sup> Два последних основания, впрочем, настолько расплывчаты, что в принципе могут подразумевать и ТБП тоже.

<sup>94</sup> Как ясно из ряда фрагментов (SVF II, 132; III, 554; ср. II, 994; III, 347), стоики утверждали, что мудрец может «говорить неправду» (ψεῦδος λέγειν) из морально правильных мотивов, но не может в собственном смысле «лгать» (ψεῦδεσθαι). Подробнее см. Seregin 2022: 44–46.

<sup>95</sup> Согласно SVF III, 495 «почитать родителей» (γονεῖς τιμᾶν) — это типичный пример надлежащего, а «не заботиться о родителях» (γονέων ἀμελεῖν) — ненадлежащего (ср. II, 299, 33; III, 516; 731), тогда как согласно III, 504 «подвергать родителей насилию» (parentes violare) — типичный пример морально дурного поступка (peccatum).

ми, а не жили рабами (*Saguntini, qui parentes suos liberos emori quam servos vivere maluerunt*), были отцеубийцами. Следовательно, и у родителя жизнь порой может быть отнята без преступления (*et parenti non numquam adimi vita sine scelere potest*), и у раба зачастую не может без несправедливости. [c] Стало быть, не природа (*natura*) [действия], а [его] причина (*causa*) различает эти [поступки], ведь к какому из них двух она добавилась, тот и становится более значимым, а если она присоединилась к обоим, то они по необходимости равны» (*Cic. Parad. 3, 24, 1–10*).

**T21** «[a] Что же? Если отец будет грабить святилища, проводить подземные ходы в казначейство, донесет ли на него сын должностным лицам? Хотя это и злодеяние [со стороны отца], он даже еще и защитит его, если того станут обвинять. [b] Стало быть, родина не важнее всех обязанностей (*officiis*)? Напротив, [важнее], но для самой родины полезно иметь граждан, преданных родителям (*ipsi patriae conducit pios habere cives in parentes*). [c] Что же? Если отец попытается захватить тираническую власть (*tyrannidem occupare*) и предать родину (*patriam prodere*), будет ли сын молчать? Напротив, он будет заклинать отца, чтобы тот этого не делал. Если это несколько не поможет, он обвинит его, даже станет ему угрожать. [d] В крайнем случае, если дело будет клониться к гибели родины (*si ad perniciem patriae res spectabit*), он предпочтет спасение родины спасению отца (*patriae salutem anteponet saluti patris*)» (*Cic. Off. III, 90*).

Хотя оба этих текста взяты из Цицерона, они в той или иной степени отражают стоические идеи, так как **T20** представляет собой отрывок из «Парадоксов стоиков», где Цицерон излагает стоическую позицию<sup>96</sup>, а **T21** относится к той части сочинения «Об обязанностях», где Цицерон по его собственным словам опирается на материал, заимствованный им из шестой книги трактата стоика Гекатона на ту же тему<sup>97</sup>. Контекст, в котором Цицерон приводит пример с сагунтинцами в **T20**, касается обсуждения стоического парадокса, согласно которому все морально неправильные активности (*resecta*) равны ([a],

<sup>96</sup> Однако используемый Цицероном пример (**T20[b]**) едва ли имеет стоическое происхождение. Цицерон предлагает здесь специфическую версию истории коллективного самоубийства жителей Сагунта, осажденного Ганнибалом (219–218 гг. до н.э.). В современной историографии это самоубийство часто рассматривается скорее как популярный в римской традиции миф. См., например, Cahaniar 2020: 44–47.

<sup>97</sup> *Cic. Off. III, 89–92*. Ср. Dyck 1996: 612.

[c]), т.е. относится прежде всего к собственно *моральной* квалификации рассматриваемых действий. Ясно, однако, что ранние стоики в любом случае признали бы убийство родителей ненадлежащим действием в обычных обстоятельствах и оно должно было бы перестать быть им для того, чтобы могло стать еще и морально оправданным<sup>98</sup>, как это подразумевается в [b]. В такой перспективе пример, приводимый Цицероном, должен подразумевать, что убийство родителей сагунтинцами представляет собой надлежащее действие (καθήκον), которое стало таким, потому что было совершено в явно экстраординарной ситуации, т.е. κατὰ περίστασιν. По-видимому, мы имеем здесь дело с той же логикой, что стояла за оправданием самоубийства в T9, но только переосмысленной в духе ТБС: подобно тому, как самоубийство становится надлежащим, если преобладание отвергаемого оказывается неизбежным для самого агента, так и убийство родителей становится надлежащим, если преобладание отвергаемого неизбежно для них<sup>99</sup>. В T21 речь идет об отце, который сам совершает ненадлежащие и морально дурные действия<sup>100</sup>, тем самым нанося неморальный ущерб обществу. Видно, что Цицерон (возможно, вслед за Гекатоном) старается до последнего момента сохранить представление о том, что даже о таком отце следует по возможности заботиться, т.е. совершать по отношению к нему обычные социальные καθήκοντα ([a], [c]), что, впрочем, мотивируется здесь отчасти еще и соображениями об опосредованной максимальной пользе от такого образа действий для всего общества ([b]). Если, однако, отец покушается на тиранию и нет уже никакой возможности остановить его, то сын «предпочтет спасение родины спасению отца» ([d]), т.е., по-видимому, либо убьет его, либо, как минимум, поспособствует его убийству — предположение вполне логичное с учетом того, как Цицерон оправдывает убийство тирана в других местах<sup>101</sup>. Как и в T5,

<sup>98</sup> Поскольку любое ненадлежащее, совершаемое разумным существом, по определению морально неправильно (SVF III, 499).

<sup>99</sup> Ср. Forschner 1981: 209; Brennan 2005: 213. См. также Sen. Ben. III, 23, 1 и 5, где убийство рабом плененного врагами хозяина описывается как разновидность «благодеяния» (beneficium).

<sup>100</sup> Применительно к воровству ср. SVF I, 77; III, 85; 106; 421; 501, к обкрадыванию святилищ — III, 504, к предательству родины — III, 333; 473; 495; 504.

<sup>101</sup> Ср. T5[h], а также Cic. Off. III, 19, где специально оговаривается, что тиран при этом может быть близким человеком.

надлежащим такое действие делают, по-видимому, его опосредованные последствия, состоящие в максимизации неморальной пользы и / или минимизации неморального ущерба для общества в целом в соответствии с ТБС<sup>102</sup>.

#### **4. Нормативные основания, стоящие за понятием обстоятельственного надлежащего**

Подводя итоги предложенного обзора, на наш взгляд, можно сказать следующее:

1) Главный отличительный признак *καθήκοντα κατὰ περίστασιν* — это материальная инверсия по сравнению с тем, что является надлежащим в большинстве случаев при отсутствии особых обстоятельств, причем это касается как пруденциальных (Т1, Т6–Т15), так и социальных *καθήκοντα* (Т2–3, Т5, Т16–21).

2) Хотя некоторые тексты не разъясняют характер особых обстоятельств, делающих уместной материальную инверсию (Т1–Т3, Т6–8), в большинстве фрагментов речь идет о явно критических обстоятельствах, угрожающих неморальному благополучию или существованию либо самого агента (Т4–5, Т9–10, Т12–15), либо его социального коллектива и других агентов вообще (Т10–12, Т16–21).

3) Нормативные основания, в силу которых такие обстоятельства делают уместной материальную инверсию в большинстве случаев лучше всего описываются логикой ТБ. В случае с Г) *пруденциальными* надлежащими действиями эта логика может заключаться в том, что некоторая конкретная форма пруденциального негативного отбора, т.е. выбора определенного отвергаемого *для самого агента*, рассматривается как надлежащее, потому что она а) сводит на нет окончательное радикальное преобладание отвергаемых вещей в его собственном существовании (ТБП: Т6–Т10, Т12) либо б) опосредованно

<sup>102</sup> О том, что стойки в принципе могли рассматривать некоторые убийства как надлежащие действия, может свидетельствовать также цитата из Хрисиппа в SVF III, 473, 32–42. Здесь Хрисипп сперва указывает на то, что страсти могут побуждать агента к тому, чтобы «предать и друзей, и государство и предаваться многочисленным постыдным поступкам» (*καὶ φίλους καὶ πόλεις προδίδοναι, καὶ αὐτοὺς εἰς πολλὰς καὶ ἀσχήμονας πράξεις ἐπιδίδοναι*), а затем в качестве примера упоминает историю про Менелая, который обнажил меч, «чтобы убить» (*ὡς ἀναίρησων*) Елену, но отказался от своего намерения, пленившись ее красотой, и таким образом, по-видимому, не наказал ее должным образом за предательство.

умножает предпочитаемое и / или минимизирует отвергаемое для него самого (ТБП: **T13**) или с) для других агентов (ТБС: **T10–12**). Схожим образом применительно к II) *социальным* надлежащим определенная форма социального негативного отбора, т.е. выбора тех или иных отвергаемых вещей *для других агентов* (или, как минимум, нарушения обычных социальных норм), может оказаться надлежащим, потому что она а) сводит на нет окончательное радикальное преобладание отвергаемых вещей уже в их существовании (ТБС: **T20**) либо б) опосредованно умножает предпочитаемое и / или минимизирует отвергаемое для них (ТБС: **T5, T16–19, T21**) или с) для самого агента (ТБП: **T2** и отчасти **T5**). При этом варианты Ia, Ic и Ib представлены в текстах неоднократно и достаточно отчетливо, тогда как в пользу Pa свидетельствует лишь один пример из Цицерона, а Ib и Ic представляют собой скорее гипотезы, которые можно построить, отталкиваясь от немногочисленных текстов, указанных выше. Эти результаты отражены в следующей таблице (3):

ТАБЛИЦА 3

	Непосредственный негативный отбор	Опосредованный позитивный отбор
<b>I.</b> Пруденциальное обстоятельство надлежащее	смерть	<b>а) ТБП: Редукция отвергаемого для агента</b>
	болезнь	<b>б) ТБП: максимизация предпочитаемого для агента (жизнь)</b>
	смерть, страдание	<b>с) ТБС: максимизация предпочитаемого для других (спасение родины или друзей)</b>
<b>II.</b> Социальное обстоятельство надлежащее	убийство	<b>а) ТБС: Редукция отвергаемого для других</b>
	убийство, ложь, инцест	<b>б) ТБС: максимизация предпочитаемого для других (спасение родины, больного или жертвы убийцы, сохранение человеческого рода)</b>
	каннибализм	<b>с) ТБП: максимизация предпочитаемого для агента (жизнь)</b>

4) Среди рассмотренных свидетельств лишь пара текстов позволяют установить эксплицитную связь между понятием обстоятельного надлежащего и SV (**T4**, **T10[b]**). Кроме того, как мы видели при обсуждении **T4**, SV плохо согласуется с логикой ТБ, стоящей за большинством фрагментов, где речь заходит об обстоятельном надлежащем. Одна из возможных реакций на эти затруднения состоит в том, чтобы видеть в SV альтернативную тенденцию более поздней стоической мысли, которая является — возможно, не до конца осознанным — отклонением от раннестойической «ортодоксии». Другой возможный подход мог бы заключаться в том, чтобы интерпретировать эксплицитные формулировки в духе SV как сокращенное и потому не вполне корректное описание тех ситуаций, в которых пруденциальный негативный отбор определяется логикой ТБ (т.е. Ia и c в Табл. 3). Дело в том, что если пруденциальный негативный отбор оказывается надлежащим (например, в случае оправданного самоубийства или самопожертвования), это означает, что пруденциальный позитивный отбор в этой же ситуации был бы ненадлежащим. Однако любое ненадлежащее действие по определению является морально дурным (SVF III, 499). В этом смысле действительно можно сказать, что отказ от пруденциального негативного отбора, когда он представляет собой *καθήκον κατά τέριστασιν*, несовместим с добродетелью (как, впрочем, и несовершенство любого надлежащего даже в обычных обстоятельствах) и, стало быть, добродетельный агент, совершая такой отбор, в определенном смысле сохраняет свою добродетель, предпочитая ее пруденциальному позитивному отбору. Но дело тут не в том, что добродетель есть некий самостоятельный *объект* его выбора, имеющий свое собственное материальное содержание, а в том, что безошибочное совершение *καθήκοντα* есть необходимое, хотя само по себе и недостаточное *условие возможности* добродетели<sup>103</sup>.

5) Наконец, два текста из рассмотренных выше (**T14–15**), свидетельствуют, что при определенных условиях к понятию *καθήκον κατά τέριστασιν*, может иметь отношение такая логика выбора надлежащих действий, как AF. В этом случае, на мой взгляд, можно попытаться показать, что речь идет не столько о безусловной альтернативе для логики ТБ, сколько о ее дополнительном обосновании. В контексте ТБ все выглядит так, как будто обстоятельное надлежащее совершается просто ради учета неморальных интересов самого агента

<sup>103</sup> Как ясно из SVF III, 510 (см. примеч. 117 ниже).

или других агентов, т.е. пруденциальной или социальной максимизации предпочитаемого и / или минимизации отвергаемого. Не стоит забывать, однако, что с точки зрения стоической аксиологии и предпочитаемые, и отвергаемые вещи представляют собой безразличное, которое само по себе не имеет никакого значения для счастья, составляющего последнюю цель всякой человеческой деятельности<sup>104</sup>. Счастье же состоит исключительно в моральном благе, т.е. в добродетели и вытекающей из нее деятельности<sup>105</sup>, которая по сути сводится как раз к практикованию безупречно рационального отбора среди безразличных вещей<sup>106</sup>. В свою очередь последний критерий рациональности этого отбора, по-видимому, состоит именно в *amor fati*, т.е. в согласии индивида с волей бога или универсальной природы<sup>107</sup>: «найти надлежащее» для добродетельного агента означает в частности безошибочно установить, хочет ли универсальная природа, чтобы в данной ситуации он испытывал то или иное предпочитаемое или отвергаемое, и уже на этом основании осуществлять позитивный или негативный пруденциальный отбор. Именно в этой перспективе *кафйковта* и получают свое полное обоснование: хотя фактически их *могут* совершать и порочные агенты без сознательного следования воле универсальной природы, только добродетельный или, как минимум, «совершенствующийся» агент по-настоящему понимает, почему их вообще *следует* совершать — как раз ради согласия с этой волей<sup>108</sup>, а вовсе не ради материального содержания их последствий, т.е. удовлетворения по сути безразличных неморальных интересов самого агента или других агентов.

### 5. Критика «асимметричной» интерпретации обстоятельственного надлежащего

Что касается выбора между «симметричной» и «асимметричной» интерпретацией обстоятельственного надлежащего, то ни в одном из рассмотренных текстов не встречается эксплицитного утверждения о том, что такое надлежащее может совершить *только* мудрец. Некоторые из них вообще не содержат отчетливых данных о том, кто именно может быть агентом, совершающим обстоятельственное

<sup>104</sup> См. примеч. 6.

<sup>105</sup> SVF III, 16; 33; 36; 39; 47; 49–51; 53; 56–59; 106–107; 113; 139; 589.

<sup>106</sup> SVF I, 364–365; III, 14; 27; 44; 64; 114; 190; 194–196; 239; 499; 766.

<sup>107</sup> См. примеч. 65.

<sup>108</sup> Ср. Brennan 2014, 62–63; Lorenz 2020, 178.

надлежащее (Т1, Т4, Т14). Во многих фрагментах это надлежащее действительно обсуждается на примере соответствующих действий мудреца или добродетельного человека (Т2, Т5–9, Т11–13, Т15–19), но это довольно естественно с учетом той центральной роли, которую фигура мудреца играет в стоическом дискурсе, и само по себе не является решающим аргументом против «симметричной» интерпретации<sup>109</sup>, тем более, что в других текстах возможными примерами обстоятельственных надлежащих оказываются уже действия, совершаемые немудрецами (Т10, Т17, Т20–21). Наконец, Т3 ясно показывает, что, как минимум, стоик Гиерокл понимал обстоятельственное надлежащее именно «симметрично», да и цицероновское изложение стоических представлений о том, какие факторы делают самоубийство надлежащим (Т9), также представляет собой убедительное, хоть и имплицитное свидетельство в пользу «симметричной» интерпретации.

С точки зрения логики, делающей некоторое действие обстоятельственным надлежащим, SV и AF сами по себе лучше согласуются с «асимметричным» толкованием: в первом случае агент уже должен быть добродетельным, чтобы стоять перед выбором между предпочитаемым и сохранением добродетели, а во втором — чтобы безошибочно устанавливать, в чем состоит воля универсальной природы, и действовать в соответствии с ней. Все это — опции, которые не могут иметь отношения к деятельности немудреца. Тем не менее, это тоже не является решающим аргументом в пользу «асимметричного» подхода, потому что и ту, и другую логику в принципе можно воспринимать как описание тех дополнительных факторов, которые имеют место, когда агентом, совершающим обстоятельственное надлежащее, является именно мудрец, тогда как базовой логикой, объясняющей «надлежащий» характер действий в особых ситуациях, остается ТБ, а она вполне совместима с «симметричной» интерпретацией. Чтобы сделать наглядной эту совместимость, рассмотрим таблицу 4, в которой продемонстрировано, как именно основные типы обстоятельственных и необстоятельственных действий (ср. Т1 и Табл. 1) могут быть встроены в характерный для раннего стоицизма радикальный дуализм, обсуждавшийся выше в связи с Т17.

<sup>109</sup> Кроме того, вполне возможно, что в некоторых из них речь не идет о мудреце в раннестойическом смысле (ср. в особенности Т5 и Т15).

ТАБЛИЦА 4

ἄνευ περιστάσεως		κατὰ περίστασιν		мотивация
καθῆκον	παρὰ τὸ καθῆκον	καθῆκον	παρὰ τὸ καθῆκον	
1 Позитивный отбор (забота о здоровье, забота о родителях и т.п.) ἀμάρτημα	2 Негативный отбор (самоизувечение, убийство родителей и т.п.) ἀμάρτημα	3 Негативный отбор (самоизувечение, убийство родителей и т.п.) ἀμάρτημα	4 Позитивный отбор (забота о здоровье, забота о родителях и т.п.) ἀμάρτημα	Порок (немудрец)
τέλειον καθῆκον		τέλειον καθῆκον		
5 Позитивный отбор (забота о здоровье, забота о родителях и т.п.) κατόρθωμα		6 Негативный отбор (самоизувечение, убийство родителей и т.п.) κατόρθωμα		Добродетель (мудрец)

Согласно ТБ, является ли некое действие надлежащим или ненадлежащим, определяется чисто ситуативно: как правило существуют достаточно стандартные типы действий, которые приводят к максимизации предпочитаемого и / или минимизации отвергаемого для самого агента и / или других агентов (καθῆκοντα ἄνευ περιστάσεως)<sup>110</sup>, но в некоторых критических ситуациях к тому же результату могут опосредованно привести только материально противоположные действия (καθῆκοντα κατὰ περίστασιν). Характеристика действия как надлежащего или ненадлежащего таким образом объективна — в том смысле, что она полностью определяется объективным стечением обстоятельств и совершенно независима от моральной мотивации агента<sup>111</sup>. С другой стороны, моральная мотивация полностью определяет моральную квалификацию действий. Мудрец в силу наличия у него совершенной добродетели безошибочно определяет, что именно является καθῆκον в любой возможной ситуации, и потому совершает только надлежащие действия (5, 6), которые его добродетель делает еще и морально правильными (κατόρθωμα). Немудрец, у которого нет со-

<sup>110</sup> Разумеется, возможность конфликта между пруденциальными и социальными надлежащими остается при этом важной и до конца не разрешенной проблемой.

<sup>111</sup> Ср. Gourinat 2014: 26-27.

вершенной добродетели и, соответственно, совершенного знания, присущих мудрецу, может в любой возможной ситуации ошибаться в установлении того, что является *καθήκον*<sup>112</sup>, и потому иногда совершает надлежащие (1, 3), а иногда ненадлежащие действия (2, 4), но с дуалистической точки зрения что бы он ни делал остается морально неправильным поступком (*ἀμαρτία*), потому что отсутствие добродетельной мотивации равнозначно наличию порочной.

На наш взгляд, применительно к подобной деятельности немудреца можно различать два основных варианта. С одной стороны, стоическая традиция признает существование т. н. «совершенствующихся» (*προκόπτοντες*) немудрецов<sup>113</sup>, которые сознательно стремятся к добродетели. Поскольку речь идет о добродетели в ее стоическом понимании, логично предположить, что такие агенты хотя бы на теоретическом уровне должны быть привержены стоической аксиологии, то есть, в частности, разделяют представление о том, что совершать надлежащее нужно именно ради согласия с волей универсальной природы<sup>114</sup>, и не принимают предпочитаемое и отвергаемое за настоящее благо и зло<sup>115</sup>. Тем не менее, с дуалистической точки зрения все они по-прежнему рассматриваются как порочные глупцы<sup>116</sup>. Согласно одному важному свидетельству некоторые из числа «совершенствующихся» уже способны, подобно мудрецам, совершать *все* надлежащие действия *без исключения*, однако все равно не являются счастливыми, то есть, по импликации, добродетельными, потому что им все еще не достает свойственной добродетели абсолютной стабильности и когнитивной непогрешимости<sup>117</sup>. Отсюда явно вытекает, что такого

<sup>112</sup> Строго говоря, он может вообще не интересоваться, в чем именно *объективно* заключается *καθήκον*, а просто делать то, что ему угодно, хотя в стоической перспективе и такой случай можно описать, сказав, что он делает то, что *субъективно кажется* ему *καθήκον* (ср. SVF III, 169; 394; 409; 486; Epict. Ench. 42 и Brennan 2005: 174-175; 2014, 59).

<sup>113</sup> SVF I, 234; II, 1174; III, 481; 510; 539; 542-543; 732.

<sup>114</sup> Ср. примеч. 65.

<sup>115</sup> Ср. примеч. 6.

<sup>116</sup> SVF III, 527; 530; 532; 534-536; 539.

<sup>117</sup> SVF III, 510: «[Хрисипп] говорит, что тот, кто уже близок к высочайшему совершенству ('Ο δ' ἐπ' ἄκρον... προκόπτων), непременно совершает все надлежащие [действия] и ни одного не пропускает (*ἅπαντα πάντως ἀλοδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει*). Однако его жизнь, как он говорит, вовсе не является счастливой (*Τὸν δὲ τοῦτου βίον οὐκ εἶναι πῶ φησὶν εὐδαίμονα*), но счастье (*εὐδαιμονία*) наступает для него впоследствии, когда эти средние действия (*αἱ μέσαι πράξεις αὐται*) вдобавок приобретают надеж-

рода немудрецы должны совершать и обстоятельственные надлежащие, поскольку, с одной стороны, о них эксплицитно утверждается, что они не упускают *ни одного* надлежащего, а, с другой, нет оснований думать, что они никогда не оказываются в критических ситуациях, объективно требующих совершения *κατὰ περίστασιν*.

Другую категорию немудрецов составляют все остальные люди, которые не являются «совершенствующимися» и в некоторых источниках характеризуются как «невежественные» или «невоспитанные» (*ἀλαϊδευτοί*)<sup>118</sup>. Поскольку они не стремятся к добродетели в ее стоическом понимании и, по-видимому, не разделяют стоическую аксиологию даже на чисто интеллектуальном уровне, естественно предположить, что, фактически практикуя те или иные формы отбора среди безразличных вещей (что просто неизбежно в человеческой деятельности), они делают это не ради согласия с волей универсальной природы, и даже не потому, что отбирают само предпочитаемое или отвергаемое, адекватно осознавая его подлинный ценностный статус, а как раз потому, что видят в предпочитаемом и отвергаемом благо или зло, от которого в значительной степени зависит человеческое счастье или несчастье. Многочисленные стоические тексты показывают, что принимать предпочитаемое или отвергаемое безразличное за настоящее благо или зло есть неотъемлемый компонент того, что стоики называют «страстями» (*πάθη*)<sup>119</sup>. Страсти же понимаются ими как одна из разновидностей морального зла (*κακόν*)<sup>120</sup> и даже морально неправильной активности (*ἀμάρτηα*)<sup>121</sup>. Это проясняет, в каком именно смысле согласно дуалистической интерпретации немудрец данного типа мог бы совершить *κατὰ περίστασιν*, которое с точки зрения своей мотивации все равно является *ἀμάρτηα*: он совершает действие, которое *материально правильно* исходя из объективных ситуативных критериев, но делает это на основе *морально неправильной* мотивации, предполагающей допущение мнимых неморальных благ и зол.

ность и привычную легкость (*τὸ βέλαιον καὶ ἔκτικόν*) и обретают некоторую особенную прочность (*ἰδίαν πῆξιν τινὰ*). На «когнитивную» непогрешимость может указывать термин *τὸ βέλαιον*, который, как и другие производные от того же корня, обычно используется для характеристики абсолютно надежного знания, присущего мудрецу (ср. SVF II, 90; 95; 294; 847; III, 112; 213; 238; 459; 542; 548; 566; 657 и Lorenz 2020: 182, Anm. 53).

<sup>118</sup> SVF I, 517; II, 810; 902; III, 543; 675; ср. II, 876.

<sup>119</sup> SVF I, 212; III, 378; 385–387; 391; 393–394; 456; 463; 480–481.

<sup>120</sup> SVF III, 85; 103; 106; 113; 416; 435.

<sup>121</sup> SVF III, 350; 445; 468; 501; 504.

Возьмем, к примеру, обоснованное самоубийство. Такое действие предполагает, что объективно ситуация действительно такова, что делает самоубийство надлежащим: в ней окончательно преобладает отвергаемое для самого агента, а это, по-видимому, указывает на то, что универсальная природа уже не хочет, чтобы он продолжал свое существование. Представим себе, что немудрец, не разделяющий стоическую аксиологию, окажется в такой ситуации. Понятно, что он будет принимать преобладающее в ней отвергаемое за настоящее зло, делающее его глубоко и окончательно несчастным. Соответственно, нет ничего психологически неправдоподобного в том, что исходя из господствующих над ним «страстей» (страха, отчаяния и т.п.) он вполне может покончить с собой (хотя возможность того, что противоположная «страсть», т.е. страх перед смертью, которая также будет восприниматься таким агентом как настоящее зло, удержит его от этого, также не исключена). В том случае, когда немудрец действительно так поступает, как квалифицировать его действие? Несмотря на то, что с интенциональной точки зрения оно *морально* неправильно, т.е. является *ἀμαρτία*, с точки зрения объективной ситуации оно *материально* правильно, т.е. представляет собой *καθήκον κατὰ περίστασιν*.

На наш взгляд, нет никаких собственно текстуальных оснований, которые делали бы невозможной такого рода «симметричную» интерпретацию обстоятельственного надлежащего в рамках раннестойческого дискурса. Однако в научной литературе встречаются чисто теоретические соображения в пользу «асимметричной» альтернативы, которые, на мой взгляд, можно свести к двум базовым аргументам<sup>122</sup>. Оба они отталкиваются от одного и того же тезиса: только мудрец обладает необходимыми когнитивными способностями для «нахождения надлежащего» в особых обстоятельствах. Однако они делают из этого тезиса немного разные выводы: с точки зрения первого подхода, отсюда вытекает, что немудрец вообще *не может* совершить обстоятельственное надлежащее, а, с точки зрения второго, что он *не должен* этого делать.

В основе первого аргумента лежит примерно следующая логика:

1. Совершение обстоятельственного надлежащего требует безошибочного знания будущего или, шире говоря, экстраординарных

<sup>122</sup> Мы реконструируем эти аргументы на основе отдельных высказываний различных исследователей. Возможно, некоторые из них не всегда с достаточной отчетливостью отличали первый аргумент от второго.

когнитивных способностей, позволяющих агенту быть уверенным, что обстоятельства действительно делают подобное исключительное действие надлежащим.

2. Только мудрец обладает безошибочным знанием будущего или указанными когнитивными способностями в целом.

3. Следовательно, только мудрец *может* совершить обстоятельство надлежащее, которое в таком случае всегда является разновидностью *κατ'ῥῶμα*<sup>123</sup>.

Как было показано выше, некоторое подтверждение тезиса 1 можно усмотреть даже не столько в **T14–15**, где в контексте логики AF уместность пруденциального негативного отбора поставлена в зависимость от знания будущего, сколько в самой логике ТБ, которая по сути тоже подразумевает, что агент должен быть в состоянии адекватно оценивать будущие последствия своих действий, т.е. тот баланс предпочитаемого и отвергаемого, который возникает в результате (для себя или других). В пользу же тезиса 2, как кажется, свидетельствуют многочисленные фрагменты, приписывающие мудрецу абсолютно непогрешимое знание<sup>124</sup>.

<sup>123</sup> Ср. Tsekourakis 1974: 35: ...the class of *καθήκοντα περιστατικά* (Diog. Laert. SVF iii 496), do not refer to the sphere of appropriateness, in other words, they are not genuine *καθήκοντα*, because the term *καθῆκον* is used here instead of that of *κατ'ῥῶματα*. You cannot expect somebody who chooses or rejects something with *τὰ κατὰ φύσιν* and *τὰ παρὰ φύσιν* as a guide to prefer self-mutilation. This can be done only by the sage, who is able to recognize the will of Fate («...класс *καθήκοντα περιστατικά* (Diog. Laert. SVF iii 496) не относится к сфере надлежащего, иначе говоря, они не являются подлинными *καθήκοντα*, потому что термин *καθῆκον* употреблен здесь вместо термина *κατ'ῥῶματα*. Нельзя ожидать, что тот, кто выбирает или отвергает нечто, руководствуясь *τὰ κατὰ φύσιν* и *τὰ παρὰ φύσιν*, предпочтет изувечить самого себя [На самом деле это вполне возможно в контексте некоторых версий ТБ, ср. **T10–13** и Ib-c в Табл. 3. — А. С.]. Это может сделать только мудрец, способный распознать волю Судьбы»); Ioppolo 1980, 202–203: Naturalmente i *καθήκοντα περιστατικά* si identificano con i *κατ'ῥῶματα*, perché li può compiere soltanto il saggio in base al giudizio della retta ragione, il quale gli permette di riconoscere che in quella circostanza particolare la conformità alla natura non può più essere seguita («Естественно, *καθήκοντα περιστατικά* тождественны *κατ'ῥῶματα*, потому что их может совершить только мудрец на основе суждения правильного разума, которое позволяет ему распознать, что в этой конкретной ситуации невозможно более следовать засообразностью природе»).

<sup>124</sup> Например, SVF I, 53–54; 66; II, 90; 95; III, 112; 213; 542; 548–550; 566.

На деле, однако, эта аргументация весьма проблематична. Что касается тезиса 2, то согласно довольно влиятельной интерпретации непогрешимое знание мудреца на самом деле носит вероятностный характер. Иначе говоря, если  $x$  — это некоторое будущее положение вещей, то мудрец может безошибочно знать, что  $x$  наиболее вероятно, но не может безошибочно знать, что  $x$  будет иметь место наверняка<sup>125</sup>. Таким образом, на самом деле мудрец не обладает непогрешимым знанием о *фактическом* будущем. Разумеется, в отличие от немудреца он безошибочно определяет *наиболее вероятный* ход будущих событий исходя из настоящего положения вещей, но непонятно, почему нужно думать, что немудрец *κατὰ τὴν ἰσχυρίαν* обречен *всегда* определять этот ход событий ошибочно и *потому-то* в принципе не может правильно выбрать *καθῆκον* в этих обстоятельствах. К примеру, было бы довольно трудно объяснить, почему обычный агент с нормальными рациональными способностями, оказавшись в критических ситуациях, подразумеваемых или описанных в **T2** или **T16**, ни в коем случае не смог бы прийти ровно к тем же довольно очевидным выводам, что и мудрец, т.е. что поедание трупов — это единственный оставшийся у него способ самосохранения, а инцестуальная связь с дочерью — единственная доступная ему возможность продлить существование человеческого рода.

Допустим, однако, что эта интерпретация неверна и мудрец обладает именно безошибочным знанием о фактическом будущем<sup>126</sup>. Даже в этом случае рассматриваемый аргумент, на наш взгляд, не работает, потому что тезис 1 просто неверен. Верно, что только мудрец может *безошибочно определить*, в чем именно заключается надлежащее в тех или иных обстоятельствах, причем как в специфических, так и в обычных. Неверно, что немудрец, который на это неспособен, в результате не может еще и *фактически совершить* именно то действие, которое объективно является надлежащим. Такой вывод можно было бы сделать, только допустив, что наличие у агента безошибочного знания о надлежащем характере действия есть совершенно необходимое условие самой возможности его фактического совершения. Но для подобного допущения нет оснований. В самом деле, несмотря на отсутствие такого знания, немудрецы явно могут совершать

<sup>125</sup> Например, Brennan 1996: 325; 2014: 51, n. 25; 57; 60-62; Lorenz 2020: 186-189; ср. Forschner 1981: 208 в связи с SVF III, 564-565.

<sup>126</sup> Ср., например, Horn 2006: 355.

надлежащие действия ἄνευ περιστάσεως<sup>127</sup>, по-видимому, либо на основании правильного мнения, либо просто «по совпадению», т.е. исходя из собственных ошибочных и порочных мотивов. Соответственно, рассматриваемая версия «асимметричной» интерпретации должна была бы объяснить, почему то же самое невозможно κατὰ περίστασιν и что тогда вообще происходит с немудрецами в подобных обстоятельствах. И тут надо было бы либо допустить, что ни один немудрец никогда фактически не оказывается в ситуации, требующей совершения обстоятельственного надлежащего, что явно невозможно, либо утверждать, что *абсолютно все* немудрецы, попадая в подобные ситуации, *всегда* делают в них неправильный с материальной точки зрения выбор, т.е. совершают *исключительно* παρὰ τὸ καθήκον κατὰ περίστασιν, хотя в обычных обстоятельствах они могут иногда совершать καθήκον, а иногда — παρὰ τὸ καθήκον (ср. Табл. 5), а это выглядит весьма неправдоподобно<sup>128</sup>.

ТАБЛИЦА 5

ἄνευ περιστάσεως		κατὰ περίστασιν		мотивация
καθήκον	παρὰ τὸ καθήκον	καθήκον	παρὰ τὸ καθήκον	Порок (немудрец)
1 Позитивный отбор (забота о здоровье, забота о родителях и т.п.)	2 Негативный отбор (самоизувечение, убийство родителей и т.п.)	3	4 Позитивный отбор (забота о здоровье, забота о родителях и т.п.)	
ἀμάρτημα	ἀμάρτημα	ἀμάρτημα	ἀμάρτημα	

<sup>127</sup> SVF III, 498; 510; 512; 516; 518; 522.

<sup>128</sup> Наиболее очевидный контраргумент, который гипотетически можно себе здесь представить, примерно таков: распознать обстоятельственное надлежащее гораздо сложнее, чем обычное. Но, во-первых, с «асимметричной» точки зрения следует скорее утверждать, что для немудреца это в принципе невозможно, а это, как минимум, требует какой-то дополнительной аргументации. Во-вторых, немудрецу вообще не надо ничего распознавать, он может совершить требуемое действие «по совпадению», не подозревая о том, что оно — надлежащее. В-третьих, этот контраргумент предполагает, что существуют ситуации, в которых не очевидно, какое надлежащее следует совершать — обычное или обстоятельственное, но это уже само по себе означает, что именно в этих ситуациях распознать обычное надлежащее не легче, чем обстоятельственное. Наконец, все это в любом случае не касается «совершенствующихся» немудрецов, о которых идет речь в SVF III, 510 (ср. примеч. 117).

τέλειον καθήκον		τέλειον καθήκον		Добродетель (мудрец)
5 Позитивный отбор (забота о здо- ровье, забота о родителях и т.п.)		6 Негативный отбор (самоизувече- ние, убийство родителей и т.п.)		
κατόρθωμα		κατόρθωμα		

Второй аргумент в пользу «асимметричного» подхода можно сформулировать примерно так:

1. Необстоятельственные надлежащие представляют собой общие правила человеческой деятельности, а обстоятельственные — исключения из этих правил<sup>129</sup>.

2. Только мудрец обладает необходимыми когнитивными способностями для определения того, когда эти исключения на самом деле имеют место, а немудрец — нет.

3. Поэтому в специфической ситуации мудрецу *следует* совершить правильно установленное им исключительное действие, а немудрецу *следует* по-прежнему придерживаться общих правил, т.е. делать то же, что и в обычных обстоятельствах<sup>130</sup>.

<sup>129</sup> Таким образом, интерпретация обстоятельственного надлежащего увязывается в данном случае с дискуссией о том, основана ли стоическая этика на универсальных правилах (например, Mitsis 1994: 4835-4841; Striker 1996: 219-220) или на ситуативных решениях (например, Vander Waerdт 2003: 17-22; Lorenz 2020: 183-185; Visnjic 2021: 34-51).

<sup>130</sup> Ср., например, Inwood 1999: 111 (применительно к самоубийству): ...suicide is permissible in early Stoicism, but only when a clear and correct judgement can be made about one's situation in life. No one but a wise person can do so; so only a wise person ought to commit suicide... there is a general rule against suicide, based on our natural preference for life, but it is a defeasible rule of thumb. Still, only a truly wise man can be relied on to make the decision well. So the rest of us normally follow the rule, the more urgently in the case of a decision which cannot be reconsidered should new information come to light or additional reflection indicate a different choice («...самоубийство в раннем стоицизме допустимо, но только тогда, когда можно вынести ясное и правильное суждение о своей жизненной ситуации. Никто, кроме мудреца, не может этого сделать, поэтому только мудрый человек должен совершать самоубийство... Существует общее правило против самоубийства, основанное на нашем естественном предпочтении в пользу жизни, но это правило допускает исключения на практике. Тем не менее, только от настоящего мудреца можно уверенно ожидать принятия правильного решения [в этом вопросе]. Поэтому все остальные

Хотя авторы, разделяющие эту точку зрения, обычно не проговаривают это отчетливо, на наш взгляд, эта позиция равнозначна утверждению, что *κατὰ περίστασιν* для немудрецов по-прежнему являются *надлежащими* ровно те же действия, что и *ἄνευ περιστάσεως*<sup>131</sup>. В таком случае *κατὰ περίστασιν* содержание надлежащих действий для мудреца и немудреца оказывается диаметрально противоположным (например, мудрецу следует убить себя, а немудрецу нет и т.д.). Соответственно, если немудрец в такой ситуации совершает действие, материально аналогичное действию мудреца в ней же, он допускает *παρὰ τὸ καθήκον*, хотя мудрец совершил *καθήκον*. Получается, что материальная инверсия надлежащих действий имеет место только в деятельности мудреца (ср. Табл. 6).

обычно следуют правилу, что тем более уместно в случае решения, которое нельзя пересмотреть, если обнаружится новая информация или дополнительные размышления укажут на иной выбор»; ср. в целом Ibid., 100; 108-109); Engberg-Pedersen 1990: 135: ...in some cases the wise man's right act will be such that at the level of the insight had by the non-wise man, no *eulogos apologia* can be given for the act — e.g. that of not handing back a deposit (in a situation that makes this right). Still, the non-wise man should perform those acts for which a *eulogos apologia* can be given (the *officia*). For generally, doing this will result in an act that is in fact right («...в некоторых случаях правильный поступок мудреца будет таков, что на уровне понимания, которым обладает немудрец, этому поступку — например, невозвращению отданного на хранение в ситуации, которая делает это правильным — нельзя дать *eulogos apologia* [удовлетворительное обоснование]. Тем не менее, немудрец должен совершать те поступки, для которых можно предложить *eulogos apologia* [удовлетворительное обоснование], *officia* [надлежащие действия]. Ибо как правило результатом такого образа действий будут поступки, которые на самом деле правильны»). Эта последняя цитата, как кажется, предполагает, что удовлетворительное обоснование надлежащего непременно должно быть известно самому агенту, что едва ли может быть верно с учетом того, что надлежащие активности могут быть даже у животных и растений (ср. в этой связи Brennan 2005: 170; Lorenz 2020: 108-110). См. также Pohlenz 1978, I: 156 (о самоубийстве); Moreau 1983: 109-110.

<sup>131</sup> Речь не может идти о моральной оценке действия, так как с дуалистической точки зрения все действия немудреца в любом случае остаются *ἀμαρτήματα*. Соответственно, вопрос может быть только в том, является ли данное действие *καθήκον* или *παρὰ τὸ καθήκον*.

ТАБЛИЦА 6

ἀνευ περιστάσεως		κατὰ περιστάσιν		мотивация
καθῆκον	παρὰ τὸ καθῆκον	καθῆκον	παρὰ τὸ καθῆκον	
1 Позитивный отбор (забота о здоровье, забота о родителях и т.п.)	2 Негативный отбор (самоизувечение, убийство родителей и т.п.)	3 <u>Позитивный отбор</u> (забота о здоровье, забота о родителях и т.п.)	4 <u>Негативный отбор</u> (самоизувечение, убийство родителей и т.п.)	Порок (немудрец)
ἀμάρτημα	ἀμάρτημα	ἀμάρτημα	ἀμάρτημα	
τέλειον καθῆκον		τέλειον καθῆκον		Добродетель (мудрец)
5 Позитивный отбор (забота о здоровье, забота о родителях и т.п.)		6 Негативный отбор (самоизувечение, убийство родителей и т.п.)		
κατόρθωμα		κατόρθωμα		

Проблема этой интерпретации в том, что она приписывает материально одинаковому действию, совершаемому в одной и той же ситуации, прямо противоположный нормативный статус («надлежащее» или «ненадлежащее») в зависимости от того, кто его совершает (мудрец или немудрец). Это несовместимо с базовым представлением о том, что «надлежащий» или «ненадлежащий» характер действия, причем и обстоятельственного, и необстоятельственного, определяется всецело объективно, исходя исключительно из самой ситуации — ближайшим образом на основе объективного баланса предпочитаемых и отвергаемых вещей (ТБ), а на более глубоком уровне — исходя из воли универсальной природы, усматриваемой за этим балансом (АФ). Возьмем в качестве примера, опять же, самоубийство, которое становится надлежащим действием на том основании, что в индивидуальном существовании агента решительно и окончательно преобладают отвергаемые вещи (Т6–9). Мудрец просто вполне адекватно (что бы это ни означало в зависимости от интерпретации его «всезнания») устанавливает *объективное* наличие именно этого положения вещей, усматривая в нем свидетельство *объективной* божественной воли. Все эти объективные факты никуда не деваются из-за того, что немудрец не может установить их с той же степенью когнитивной надежности,

что и мудрец, и если *именно они* являются основаниями, в силу которых самоубийство *объективно* оказывается надлежащим в данной ситуации, то непонятно, почему эти основания должны полностью утратить какое бы то ни было значение в том случае, когда фактически самоубийство в ней совершается немудрецом, а также почему совершение им противоположного по материальной тенденции действия, абсолютно не соответствующего этим основаниям, должно в его случае признаваться *кафёжков*.

Мы полагаем таким образом, что «асимметричная» интерпретация обстоятельственного надлежащего в двух представленных версиях содержит проблематичные и трудно объяснимые допущения, которых нет в «симметричной» интерпретации. Поскольку в пользу «асимметричного» подхода также нет каких-то очень убедительных текстуальных свидетельств, на наш взгляд, его следует признать в целом ошибочным.

# БИБЛИОГРАФИЯ

## (И ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ)

### ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

МИР ТЕКСТА...

Montrose 1989 — Montrose, L. Professing the Renaissance: the poetics and politics of culture // The New historicism / Ed. H.A. Veesper. NY – L.: Routledge, 1989: 15-36.

Гальперин 1974 — Гальперин И.Р. О понятии «текст» // Материалы научной конференции «Лингвистика текста». М., 1974. Т. 1. — 230 с.

Гальперин 2007 — Гальперин И.Р. Виды информации в тексте // Текст как объект лингвистического исследования. М.: КомКнига, 2007. — 144 с.

Горский 1981 — Горский В.С. Историко-философское истолкование текста. Киев: Изд-во «Наукова думка», 1981. — 208 с.

### К ГЛАВЕ ПЕРВОЙ

#### ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

#### К РАЗДЕЛУ 1. ПОНЯТИЕ «НАДЛЕЖАЩЕГО ПО ОБСТОЯТЕЛЬСТВАМ»

(καθῆκον κατὰ περίστασιν) В РАННЕЙ СТОИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ

#### *Сокращения*

DGE — Diccionario Griego-Español / Redactado bajo la dirección de F.R. Adrados. Vol. I–VI. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989–

LSJ — A Greek-English Lexicon / Ed. by H.G. Liddle, R. Scott, H.S. Jones et al. With A Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996. — 2042 p.

OLD — Oxford Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1968. — xxxvi + 2344 p.

SVF — Stoicorum veterum fragmenta / Coll. H. von Arnim. Vol. I–IV. Stuttgart: Teubner, 1964.

Babut 2004 — Plutarque. Oeuvres morales. T. XV. 1 partie / Ed. D. Babut, M. Casevitz. P.: Les Belles Lettres, 2004. — 383 p.

Baldry 1959 — Baldry, H.C. Zeno's Ideal State // The Journal of Hellenic Studies. 1959. Vol. 79: 3-15.

Barney 2003 — Barney, R. A Puzzle in Stoic Ethics // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2003. Vol. 24: 303-340.

Bees 2011 — Bees, R. Zenons Politeia. Leiden, Boston: Brill, 2011. — 393 S.

Bonhöffer 1894 — Bonhöffer, A. Die Ethik des Stoikers Epictet. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1894. — 278 S.

Brennan 1996 — Brennan, T. Reasonable Impressions in Stoicism // Phronesis. 1996. Vol. XLI / 3: 318-334.

- Brennan 2005 — Brennan, T. *The Stoic Life. Emotions, Duty, and Fate*. Oxford: Clarendon Press, 2005. — 340 p.
- Brennan 2014 — Brennan, T. *The Kathekon: A Report on Some Recent Work at Cornell* // *Philosophie antique*. 2014. № 14: 41-70.
- Brittain 2001 — Brittain, C. *Rationality, Rules and Rights* // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 2001. Vol. 34. No. 3: 247-267.
- Brower 2014 — Brower, R. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. NY: Cambridge UP, 2014. — 230 p.
- Brunschwig 2005 — Brunschwig, J. *Sur Deux Notions de l'Éthique Stoïcienne: de la 'Réserve' au 'Renversement'* // *Les Stoïciens* / Ed. G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat. P.: Vrin, 2005: 357-380.
- Cahanier 2020 — Cahanier, S. *El suicidio de los Saguntinos: comentarios sobre la invención e integración de un trauma colectivo ficticio en la memoria cultural romana* // *Revista Universitaria de Historia Militar*. 2020. Vol. 9. № 19: 36-55.
- Cooper 1989 — Cooper, J.M. *Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide // Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes* / Ed. by B.A. Brody. Dordrecht: SPRINGER-SCIENCE+BUSINESS MEDIA, B.V., 1989: 9-38.
- Cramer 1841 — Cramer, J.A. *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis. Oxonii: e typographeo academico, 1841*. — 448 p.
- Dawson 1992 — Dawson, D. *Cities of the Gods. Communist Utopias in the Greek Thought*. NY, Oxford: Oxford UP, 1992. — 305 p.
- Dörrie; Baltes 1996 — *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen — System — Entwicklung* // Hrsg. H. Dörrie, M. Baltes. Bd. 4. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996. — 567 S.
- Dyck 1996 — Dyck, A.R. *A Commentary on Cicero, De Officiis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996. — 716 p.
- Elorduy 1972 — Elorduy, E. *El Estoicismo. Tomo II*. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1972. — 462 p.
- Engberg-Pedersen 1990 — Engberg-Pedersen, T. *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Esbjerg: Aarhus UP, 1990. — 278 p.
- Erskine 2011 — Erskine A. *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*. Bristol Classical Press, 2011. — 233 p.
- Forschner 1981 — Forschner, M. *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. — 244 S.
- Gerson 1983 — Gerson, L. *Isa ta hamartemata: the Stoic Doctrine "All Errors are Equal" // Hamartia. The Concept of Error in the Western Tradition* / Ed. by D.V. Stump, J.A. Arieti, L. Gerson, E. Stump. NY – Toronto: The Edwin Mellen Press: 119-130.

- Goulet-Cazé 2017 — Goulet-Cazé, M.-O. *Le cynisme, une philosophie antique*. P.: Vrin, 2017. — 702 p.
- Gourinat 2014 — Gourinat, J.-B. *Comment se determine le kathekon?* // *Philosophie antique*. 2014. № 14: 13-39.
- Griffin 1976 — Griffin, M. T. *Seneca. A Philosopher in Politics*. NY: Oxford UP, 1976. — 520 p.
- Horn 2006 — Horn, C. *Was weiß der stoische Weise? Zur Epistemologie der stoischen Ethik // Wissen und Bildung in der antiken Philosophie / Hrsg. von C. Rapp, T. Wagner*. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2006: 341-357.
- Inwood 1985 — Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985. — 341 p.
- Inwood 1999 — Inwood, B. *Rules and Reasoning in Stoic Ethics // Topics in Stoic Philosophy / Ed. by K. Ierodiakonou*. Oxford: Clarendon Press, 1999: 95-127.
- Ioppolo 1980 — Ioppolo, A.M. *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*. Bibliopolis, 1980. — 374 p.
- Johnson 2014 — Johnson, B.E. *The Role Ethics of Epictetus. Stoicism in Ordinary Life*. Lanham: Lexington Books, 2014. — 216 p.
- Klein 2015 — Klein, J. *Making Sense of Stoic Indifferents // Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 49: 227-282.
- Lefèvre 2001 — Lefèvre, E. *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001. — 226 S.
- Long, Sedley 1987 — Long, A.A., Sedley D.N. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. Cambridge: Cambridge UP, 1987. — 512 p.
- Lorenz 2020 — Lorenz, M. *Von Pflanzen und Pflichten. Zum naturalistischen Ursprung des stoischen kathēkon*. Basel: Schwabe, 2020. — 210 S.
- Mitsis 1994 — Mitsis, P. *Natural Law and Natural Rights in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Band II, 36, 7 / Hrsg. von W. Haase*. Berlin – NY: Walter de Gruyter, 1994: 4812-4850.
- Montanari 2015 — Montanari, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden – Boston: Brill, 2015. — 2433 p.
- Moreau 1983 — Moreau, J. *La place des “officia” dans l'éthique stoïcienne // Revue de Philosophie Ancienne*. 1983. Vol. 1. No. 1: 99-112.
- Papazian 2015 — Papazian, M. *Late Neoplatonic Discourses on Suicide and the Question of Christian Philosophy Professors at Alexandria // Journal of Hellenic Studies*. 2015. Vol. 135: 95-109.
- Pohlenz 1978 — Pohlenz, M. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. I-II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978–1980. — 490, 336 S.
- Pomeroy 1999 — Arius Didymus. *Epitome of Stoic Ethics // Ed. A.J. Pomeroy*. Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, 1999. — 160 p.

- Ramelli 2009 — Ramelli, I. Hierocles the Stoic: Elements of ethics, fragments and excerpts / Transl. by D. Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. — 179 p.
- Rieth 1933 — Rieth, O. Grundbegriffe der stoischen Ethik. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1933. — 209 S.
- Rist 1969 — Rist, J.M. Stoic Philosophy. Cambridge: Cambr. UP, 1969. — 300 p.
- Roskam 2005 — Roskam, G. On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism. Leuven: Leuven UP, 2005. — 507 p.
- Sandbach 1989 — Sandbach, F.H. The Stoics. L.: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1989. — 190 p.
- Seregin 2022 — Seregin, A.V. Intentionalism and Deontology in the Early Stoic Ethics // *Philologia Classica*. 2022. Vol. 17 (1): 32-47.
- Striker 1996 — Striker, G. Origins of the Concept of Natural Law // *Ead. Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge UP, 1996: 209-220.
- Tsekourakis 1974 — Tsekourakis, D. Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics. Wiesbaden: Franz Steiner, 1974. — 140 p.
- Tsouni 2018 — Didymus' Epitome of Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics / Ed. and transl. by G. Tsouni // *Arius Didymus on Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics. Text, Translation, and Discussion* / Ed. by W.W. Fortenbaugh. NY: Routledge, 2018: 1-67.
- Tsouni 2023 — Tsouni, G. Conflict of Duties in Cicero's *De Officiis* // *Cicero's 'De Officiis.' A Critical Guide* / Ed. by R. Woolf. Cambridge UP, 2023: 42-60.
- Vander Waerdt 1994 — Vander Waerdt, P.A. Zeno's Republic and the Origin of the Natural Law // *The Socratic Movement* / Ed. by P.A. Vander Waerdt. Ithaca – L.: Cornell UP, 1994: 272-308.
- Vander Waerdt 2003 — Vander Waerdt, P.A. The Original Theory of Natural Law // *The Studia Philonica Annual*. 2003. Vol. 15: 17-34.
- Visnjic 2021 — Visnjic, J. The Invention of Duty: Stoicism as Deontology. Leiden, Boston: Brill, 2021. — 174 p.
- Vogt 2008 — Vogt, K.M. Law, Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa. NY: Oxford UP, 2008. — 239 p.
- Wachsmuth 1884 — Ioannis Stobaei Anthologium. Vol. II // *Rec. C. Wachsmuth*. Berlin: Weidmann, 1884. — 332 p.
- Westerink 1976 — Westerink, L.G. The Greek Commentaries on Plato's *Phaedo*. Vol. I. Olympiodorus. Amsterdam – Oxford – NY: North-Holland Publishing Company, 1976. — 204 p.
- White 1978 — White, N.P. Two Notes on Stoic Terminology // *The American Journal of Philology*. 1978. Vol. 99. No. 1: 111-119.

Wolfson 1948 — Wolfson, H.A. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Vol. II. Cambridge (Mass.): Harvard UP, 1948. — 531 p.

Zeller 1923 — Zeller, E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. III Teil, 1 Abteilung. Leipzig: O.R. Reisland, <sup>5</sup>1923. — 864 S.

**К РАЗДЕЛУ 2. МИР ГЕРОЯ В ТЕКСТЕ И ВНЕ ЕГО**  
(О ПОНИМАНИИ ВОИНСКОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ ГЕРАКЛА)

*Иллюстрации*

Илл. 1. Геракл в безумии. — [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madrid\\_Krater\\_Asteas\\_MAN\\_Inv\\_11094.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madrid_Krater_Asteas_MAN_Inv_11094.jpg) (август, 2024). Доступ по: Creative Commons Attribution 2.5 Generic. Публикуется без изменений.

Илл. 2. Геракл убивает Лина стулом (Munich, Antikensammlungen, 2646). — [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Douris\\_ARV\\_437\\_128\\_symposion\\_-\\_Herakles\\_killing\\_Linos\\_-\\_draped\\_men\\_and\\_youths\\_\(02\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Douris_ARV_437_128_symposion_-_Herakles_killing_Linos_-_draped_men_and_youths_(02).jpg) (auct. — Archai Optix [август, 2024]). Доступ по: Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International license. Публикуется без изменений.

Илл. 3. — Пелей доверяет сына Ахиллеса кентавру Хирону, держащему ствол дерева на плече (Athens, National Museum, 550). — [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d3/NAMA\\_Péléee%2C\\_Achille\\_%26\\_Chiron.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d3/NAMA_Péléee%2C_Achille_%26_Chiron.jpg) (auct.: Marsyas [август, 2024]). Доступ по: Creative Commons Attribution-Share Alike 2.5 Generic. Публикуется без изменений.

Armitage 2000 — Armitage, S. Mister Heracles after Euripides. L.: Faber and Faber, 2000. — 57 p.

Belfiore 1994 — Belfiore, E. Xenia in Sophocles' Philoctetes // The Classical Journal. Dec. 1993 — Jan. 1994. Vol. 89. No. 2: 113-129.

Bowden 1995 — Bowden, H. Hoplites and Homer: Warfare, hero cult, and the ideology of the polis // War and society in the Greek world / Ed. J. Rich, G. Shipley. L. – NY: Routledge, 1995: 45-63.

Brommer 1985 — Brommer, F. Herakles und Theseus auf Vasen in Malibu // Greek Vases in the J. Paul Getty Museum, Vol. 2 / Ed. J. Frel, S. Morgan. Malibu, CA: J. Paul Getty, 1985: 213-216.

Cartledge 1977 — Cartledge, P.A. Hoplites and heroes: Sparta's contribution to the technique of ancient warfare // The Journal of Hellenic Studies. 1977. Vol. 97: 11-27.

Crissy 1997 — Crissy, K. Herakles, Odysseus, and the Bow: "Odyssey" 21.11-41 // The Classical Journal. 1997. Vol. 93. No. 1: 41-53.

Dugdale 2017 — Dugdale, E. Philoctetes // Brill's Companion to the Reception of Sophocles / Ed. Rosanna Lauriola, Kyriakos N. Demetriou. Leiden – Boston: Brill, 2017: 77-145.

# АННОТАЦИИ / SUMMARY

## **ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ / INSTEAD OF FOREWORD**

МИР ТЕКСТА... (М.С. ПЕТРОВА)

В предисловии речь идет о текстах, рассмотрению которых посвящена книга — текстах, имеющих особое, зачастую неоднозначное, значение в области гуманитарных наук, естествознания, истории политической науки. Отмечаются проблемы, на которых авторы концентрируют свое внимание, а это проблемы чтения и интерпретации текстов, выявление отраженных в них традициях и новациях, критика заблуждений, реконструкция концепций, попытки систематизации письменного наследия и предшествующего знания, обсуждение идейных течений и многие другие.

*Ключевые слова:* текст, интерпретация, проблема.

THE WORLD OF TEXT... (Maja PETROVA)

The preface discusses the texts that the book is devoted to — texts that have a special, often ambiguous, significance in the humanities, natural science, and history of political science. It notes the problems that the authors focus their attention on, namely, problems of reading and interpreting texts, identifying the traditions and innovations reflected in them, criticizing misconceptions, reconstructing concepts, attempting to systematize the written heritage and previous knowledge, discussing ideological movements, and etc.

*Key words:* text, interpretation, problem.

## **К ГЛАВЕ ПЕРВОЙ / TO CHAPTER ONE**

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ / PROBLEMS OF INTERPRETATION

### **К РАЗДЕЛУ 1. ПОНЯТИЕ «НАДЛЕЖАЩЕГО ПО ОБСТОЯТЕЛЬСТВАМ»**

(καθῆκον κατὰ περίστασιν) В РАННЕЙ СТОИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ (А.В. СЕРЕГИН)

В разделе книги предлагается перевод и подробный анализ раннестойческих фрагментов, относящихся к понятию «надлежащего по обстоятельствам», которое в целом предполагает, что в особых обстоятельствах должными могут становиться такие действия, которые обычно являются недолжными. Исследуются вопросы о нормативных основаниях, стоящих за «надлежащим по обстоятельствам», характере этих обстоятельств, а также о том, кто именно по мнению ранних стоиков может и должен его совершать — только мудрецы или и немудрецы тоже.

*Ключевые слова:* античная этика, долг, надлежащее, обязанность, стоицизм.

### **TO SECTION 1. THE NOTION OF “CIRCUMSTANTIALLY APPROPRIATE ACT”**

(καθῆκον κατὰ περίστασιν) IN THE EARLY STOIC ETHICS (Andrei SEREGIN)

This part of the book offers a translation and a detailed analysis of early Stoic fragments concerning the notion of “circumstantially appropriate act”, which in general suggests that under special circumstances, actions that are normally not

appropriate may become appropriate. The questions of the normative grounds behind “circumstantially appropriate act”, the nature of these circumstances, and who exactly in the opinion of the early Stoics can and should perform it — only sages or non-sages too — are investigated.

*Key words:* ancient ethics, appropriate act, duty, obligation, Stoicism.

**К РАЗДЕЛУ 2. МИР ГЕРОЯ В ТЕКСТЕ И ВНЕ ЕГО (О ПОНИМАНИИ ВОИНСКОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ ГЕРАКЛА) (В.К. ПИЧУГИНА)**

В разделе книги обсуждаются образы Геракла-лучника, присутствующие в текстах античных авторов и на керамике VII–IV вв. до н.э. и дающие представление об изменении понимания воинской добродетели через противопоставление лучников и гоплитов. Из корпуса источников выбраны те, которые позволяют представить особенности образовательного пути героя, и исключены тексты и изображения Геракла, совершающего подвиги. Традиционно образ Геракла рисуется как образ воина, сражающегося разными типами вооружения, но отдающего предпочтение луку. Калейдоскоп образов Геракла начинается от образов ребенка, который не побоялся напасть луком на богов, до взрослого героя, который часто вел себя как ребенок и совершал множество преступлений с использованием лука (напр., убийства наставников — Эврита и Хирона). Превознесение или порицание героя за выбор лука было следствием ряда факторов: развития древнегреческого военного дела, переосмысления воинской доблести Гомером и другими античными авторами, острых переживаний военных конфликтов (напр., битвы при Платеях). Традиция веками связывала Геракла с луком, который рассматривался и как символ арете, и как орудие труса, очерчивая все новые и новые контуры пайдеи героя.

*Ключевые слова:* Геракл, лучник, гоплит, Эврит, Хирон, добродетель воина.

**TO SECTION 2. THE HERO’S WORLD IN THE TEXT AND OUTSIDE IT (ON UNDERSTANDING MILITARY VIRTUE OF HERACLES) (Victoria PICHUGINA)**

This book section presents the images of Heracles as an archer, present in the ancient texts and on ceramics of the 7<sup>th</sup> – 4<sup>th</sup> c. BC. These images give an idea of the change in the understanding of military virtue through the opposition of archers and hoplites. From the corpus of sources, only those have been selected that allow us to present the features of the educational path of the hero, and texts and images of Heracles performing feats are excluded. Traditionally, the image of Heracles is drawn as an image of a warrior fighting with different types of weapons, but preferring a bow. The kaleidoscope of images of Heracles starts from images of a child who was not afraid to attack the gods with a bow, to an adult hero who often behaved like a child and committed many crimes using a bow. The latter include the murders of mentors — Eurytus and Chiron. The exaltation or condemnation of a hero for choosing a bow was the result of a number of factors: the development of ancient Greek warfare, the rethinking of military prowess by Homer and other ancient authors, and acute experiences of military conflicts (for example, the Battle of Plataea). Tradition for centuries associated Heracles with a bow, which was ei-

# АВТОРЫ / CONTRIBUTORS

*АРЗАКАНЯН Марина Цолаковна*, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (Москва), Российская Федерация; [arzakanian@mail.ru](mailto:arzakanian@mail.ru) (*Глава четвертая, раздел 1 и Приложение к нему*).

*Marina ARZAKANIAN*, DrSc (in History), Professor, Chief Researcher, RAS Institute of World History (Moscow), Russian Federation; [arzakanian@mail.ru](mailto:arzakanian@mail.ru) (*Chapter Four, Section 1, Appendix to this Section*).

*БОЛДИН Владимир Алексеевич*, кандидат политических наук, научный сотрудник, Автономная некоммерческая организация «Институт междисциплинарных исследований науки и образования» (Москва); доцент кафедры истории социально-политических учений факультета политологии, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Москва), Российская Федерация; [boldin.v.a@gmail.com](mailto:boldin.v.a@gmail.com) (*Глава вторая, раздел 3 и Приложение к нему*).

*Vladimir BOLDIN*, Candidate of Sciences (in Political Science), Research Fellow, Autonomous non-profit organization “Institute for Interdisciplinary Research of Science and Education” (Moscow); Associate Professor, Lomonosov Moscow State University (Moscow), Russian Federation; [boldin.v.a@gmail.com](mailto:boldin.v.a@gmail.com) (*Chapter Two, Section 3, Appendix to this Section*).

*ДМИТРИЕВ Игорь Сергеевич*, доктор химических наук, старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН (Санкт-Петербург), Российская Федерация; [isdmitriev@gmail.com](mailto:isdmitriev@gmail.com) (*Глава третья, раздел 2*).

*Igor DMITRIEV*, PhD; DrSc (in Chemistry), Senior Fellow, S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, St. Petersburg Branch, Russian Federation; [isdmitriev@gmail.com](mailto:isdmitriev@gmail.com) (*Chapter Three, Section 2*).

*ЖМУДЬ Леонид Яковлевич*, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН (Санкт-Петербург), Российская Федерация; [lzhmud@spbu.ru](mailto:lzhmud@spbu.ru) (*Глава третья, раздел 1*).

*Leonid ZHMUD*, DrSc (in Philosophy), Principal Scientific Researcher, S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, St. Petersburg Branch, Russian Federation; [lzhmud@spbu.ru](mailto:lzhmud@spbu.ru) (*Chapter Three, Section 1*).

*ЗВИРЕВИЧ Витольд Титович*, доктор философский наук, профессор, независимый исследователь (Екатеринбург), Российская Федерация; [zwirewi4@mail.ru](mailto:zwirewi4@mail.ru) (*Глава третья, приложение к разделу 3*).

*Vitold ZVIREVICH* — DrSc (in Philosophy), Professor, Independent Researcher (Ekaterinburg), Russian Federation; [zwirewi4@mail.ru](mailto:zwirewi4@mail.ru) (*Chapter Three, Appendix to the Section 3*).

*КОНОВАЛОВА Ирина Геннадиевна*, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, зав. Отделом специальных исторических дисциплин, Институт всеобщей истории РАН (Москва), Российская Федерация; [irina\\_konovalova@mail.ru](mailto:irina_konovalova@mail.ru) (*Глава первая, раздел 3*).

*Irina KONOVALOVA*, DrSc (in History), Chief Researcher, Head of the Department for Auxiliary Historical Disciplines, RAS Institute of World History (Moscow), Russian Federation; [irina\\_konovalova@mail.ru](mailto:irina_konovalova@mail.ru) (*Chapter One, Section 3*).

*ПЕТРОВА Майя Станиславовна*, доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (Москва); директор Автономной некоммерческой организации «Институт междисциплинарных исследований науки и образования» (Москва), Российская Федерация; [beionyt@mail.ru](mailto:beionyt@mail.ru) (*Предисловие, глава третья, раздел 3, приложение к разделу 3*).

*Maya PETROVA*, DrSc (in History), Associate Professor, Chief Researcher, RAS Institute of World History (Moscow); Director, Autonomous Non-Profit Organization “Institute for Interdisciplinary Research of Science and Education” (Moscow), Russian Federation; [beionyt@mail.ru](mailto:beionyt@mail.ru) (*Foreword, Chapter Three, Section 3, Appendix to this Section*).

*ПИЧУГИНА Виктория Константиновна*, доктор педагогических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, профессор, Институт образования НИУ ВШЭ (Москва), Российская Федерация; [Pichugina\\_V@mail.ru](mailto:Pichugina_V@mail.ru) (*Глава первая, раздел 2*).

*Victoria PICHUGINA*, DrSc (in Education), Leading Researcher, Professor, Institute of Education of HSE University (Moscow), Russian Federation; [Pichugina\\_V@mail.ru](mailto:Pichugina_V@mail.ru) (*Chapter One, Section 2*).

*СЕРГЕЕВ Михаил Львович*, кандидат филологических наук, научный сотрудник, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН (Санкт-Петербург); старший научный сотрудник, Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург), Российская Федерация; [librorumcustos@gmail.com](mailto:librorumcustos@gmail.com) (*Глава вторая, раздел 1 и Приложение к нему*).

*Mikhail SERGEEV*, Candidate of Sciences (in Letters), Research Fellow, S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, St. Petersburg Branch, Russian Federation; [librorumcustos@gmail.com](mailto:librorumcustos@gmail.com) (*Chapter Two, Section 1, Appendix to this Section*).

*СЕРЕГИН Андрей Владимирович*, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва), Российская Федерация; [avis12@yandex.ru](mailto:avis12@yandex.ru) (*Глава первая, раздел 1*).

*Andrei SEREGIN*, Candidate of Sciences (in Letters), Senior Research Fellow, RAS Institute of Philosophy (Moscow), Russian Federation; [avis12@yandex.ru](mailto:avis12@yandex.ru) (*Chapter One, Section 1*).

*ШПАК Георгий Владимирович*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (Москва); старший научный сотрудник, Уральский федеральный университет (Екатеринбург); преподаватель, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), Российская федерация; [geo.shpak@gmail.com](mailto:geo.shpak@gmail.com) (*Глава вторая, раздел 2 и Приложение к нему*).

*Georgii SHPAK*, Candidate of Sciences (in History), Senior Researcher, RAS Institute of World History (Moscow); Senior Researcher, Ural Federal University (Ekaterinburg); Lecturer, Russian State University for the Humanities (Moscow), Russian Federation; [geo.shpak@gmail.com](mailto:geo.shpak@gmail.com) (*Chapter Two, Section 2, Appendix to this Section*).

# CONTENTS

World of Text... <i>(Instead of Foreword) (Maya PETROVA)</i> .....	9
<i>Chapter One</i>	
<i>Problems of Interpretation</i>	
13	
1. The Notion of “circumstantially appropriate act” (καθηκον κατὰ περιστάσιμ) in the Early Stoic Ethics <i>(Andrei SEREGIN)</i> .....	13
2. The Hero’s World in the Text and outside it (On Understanding Military Virtue of Heracles) <i>(Victoria PICHUGINA)</i> .....	67
3. Al-Idrīsī’s Mental Picture of the World <i>(Irina KONOVALOVA)</i> .....	89
<i>Chapter Two</i>	
<i>Reading Books: about Innovations, Misconceptions, Concepts</i>	
106	
1. Conrad Gessner’s Bibliographic Project: The History of the Book as Seen by the Humanist <i>(Mikhail SERGEEV)</i> ..... <i>Appendix. Conrad Gessner’s Preface and Dedicatory Letter to the “Bibliotheca Universalis” of 1545 (Translation and Notes by Mikhail SERGEEV)</i> .....	106 111
2. On Reconsidering Outdated Truths: Thomas Browne’s “Pseudodoxia Epidemica...” I, 6–9 <i>(Georgii SHPAK)</i> ..... <i>Appendix. Thomas Browne’s “Pseudodoxia Epidemica...” I, 6–9 (Tranlation and Notes by Georgii SHPAK)</i> .....	135 143
3. “The Slavic World as it is”: Grigory Ilyinsky and his Pan-Slavic Concept in the Context of the Intellectual Heritage of the Russian School of Slavic Studies <i>(Vladimir BOLDIN)</i> ..... <i>Appendix. “What is True Slavophilism?” by Grigory Ilyinsky (Text and Notes by Vladimir BOLDIN)</i> .....	170 180

<i>Chapter Three</i>	
<i>Text as a Storehouse of Knowledge: Traditions and New Ideas</i>	
	187
1. Classification of Sciences in Antiquity and its Reception in the Early Modern Period ( <i>Leonid ZHMUD'</i> ).....	187
2. The Lure of Rigour: the Mathematical Tradition in the Scientific Revolution of the Early Modern Period ( <i>Igor DMITRIEV</i> ).....	219
3. Arrhythmology on Macrobius: Greek Knowledge in Latin Culture ( <i>Maya PETROVA</i> ).....	282
<i>Appendix. Macrobius. Commentary on the “Dream of Scipio” (I, 5–7) (Translation by Vitold ZVIREVICH, Edited by Maya PETROVA Notes by Maya PETROVA and Vitold ZVIREVICH)</i> .....	
	286
<i>Chapter Four</i>	
<i>Text as a Sociocultural Artifact</i>	
	332
1. Not a Short Way... (To the Publication of the Diary of Bishop Nectarious on the Trip to Damascus) ( <i>Marina ARZAKANYAN</i> ).....	332
<i>Appendix. Diary of Bishop Nectarious on the Trip of the Delegation of the Russian Orthodox Church to Damascus in the Summer of 1954 (Text and Notes by Marina ARZAKANYAN)</i> .....	
	338
<i>References</i> .....	351
<i>Summary</i> .....	381
<i>Contributors</i> .....	392

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT: World of Text /  
Maya S. Petrova (ed.). — Moscow: Aquilo Press 7 / 1 (2024). — 400 p.

*Intellectual Traditions in Past and Present* is a periodical with a focus on the history of ideas, the problems of their reception, translation and transformation. Cross-cultural and inter-civilization interaction in the transmission of knowledge are studied in relation to history, philosophy, philology, science, and culture, traditions and chains of intellectual influences are traced and explored for different historical periods. The seventh issue of this publication focuses on the problem of reading, interpreting and understanding text that records human thought and carries various types and categories of socio-cultural information.

# ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

7 / 1 (2024)

Поиск DOI: <http://search.rads-doi.org/index.php/> (по автору)  
<http://www.doi.org/> (по DOI)  
[aquilopress.ru](http://aquilopress.ru)

*М.С. ПЕТРОВА*

*А.В. СЕРЁГИН*

*В.К. ПИЧУГИНА*

*И.Г. КОНОВАЛОВА*

*М.Л. СЕРГЕЕВ*

*М.Л. СЕРГЕЕВ* (Перевод, примечания)

*Г.В. ШПАК*

*Г.В. ШПАК* (Перевод и примечания)

*В.А. БОЛДИН*

*В.А. БОЛДИН* (Подготовка публикации, примечания)

*Л.Я. ЖМУДЬ*

*И.С. ДМИТРИЕВ*

*М.С. ПЕТРОВА*

*В.Т. ЗВИРЕВИЧ* (Перевод, примечания)

*М.С. ПЕТРОВА* (Примечания)

*М.Ц. АРЗАКАНЯН*

*М.Ц. АРЗАКАНЯН* (Подготовка публикации, примечания)

ДЛЯ ЗАМЕТОК

---

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ  
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

МИР ТЕКСТА  
(Коллективная монография)

ISBN 978-5-6052889-1-6



9 785605 288916 >