

А.В. Серёгин

СТОИЦИЗМ И СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Серёгин Андрей Владимирович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avis12@yandex.ru

В данной статье рассматривается малоизвестный перипатетический аргумент, согласно которому этическое учение стоиков делает невозможными сами понятия справедливости и несправедливости. Для этих целей автор сперва предлагает перевод перипатетического текста, где отчетливее всего формулируется этот аргумент (Anon. in EN 248, p. 1–36 Heylbut), сопровождая его комментарием, проясняющим его исторический контекст и логическую структуру, а затем, опираясь на оригинальные стоические тексты, пытается показать, что этот аргумент верен. Суть аргумента сводится к следующему: понятия справедливости и несправедливости с необходимостью имплицитно представляют о том, что агенты причиняют друг другу некоторое благо и зло (или пользу и вред); теоретически говоря, это могло бы быть либо неморальное, либо моральное благо и зло; со стоической точки зрения неморального блага и зла не существует, а моральное всегда во власти самого агента, и, стало быть, его невозможно никому «причинить»; следовательно, какое бы то ни было взаимное причинение друг другу блага и зла различными моральными агентами просто невозможно, а понятия справедливости и несправедливости не имеют смысла. Вдобавок автор демонстрирует, что введенные стоиками понятия «предпочитаемого» и «отвергаемого» безразличного, при помощи которых они описывали традиционное неморальное благо и зло, в данном случае не могут им помочь.

Ключевые слова: античная этика, благо и зло, несправедливость, перипатетики, польза и вред, справедливость, стоики

В этой статье я хотел бы рассмотреть не пользующийся широкой известностью перипатетический аргумент, настаивающий на том, что стоический ригоризм делает невозможными сами понятия справедливости и несправедливости. Под «ригоризмом» я буду понимать здесь стоическую теорию ценностей, согласно которой настоящим благом и злом, полностью определяющим человеческое счастье и несчастье, являются исключительно добродетель и порок и все, что к ним причастно¹, тогда как все традиционные разновидности немо-

¹ Например, SVF I, 362; 577; III, 16; 29-31; 35-38; 40; 51; 79; 139; 587; Sen. Ep. 31, 5; 71, 4-7. 19. 32; 76, 6-7. 16. 19. 21; 90, 34-35; 118, 10-11. Сокращенные обозначения текстов, как правило, соответствуют аббревиатурам, используемым в LS, OCD и OLD (см. принятые сокращения).

рального блага и зла на самом деле – вовсе не благо и зло, а нечто абсолютно «безразличное» с эвдемонистической точки зрения². В первой части статьи я предлагаю комментированный перевод перипатетического текста, где отчетливее всего формулируется вышеупомянутый аргумент, а во второй на основе ряда стоических текстов пытаюсь показать, что этот аргумент верен.

Текст, о котором идет речь, представляет собой отрывок из анонимных схолий к «Никомаховой этике», которые принято датировать примерно II–III вв. н. э.³ Комментируемый в нем пассаж Аристотеля – это EN 1137a26–30: «Справедливое (τὰ δίκαια) бывает среди тех, кто располагает долей в безотносительных благах (τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν), но [при этом] имеет в них избыток или недостаток, ведь для одних не бывает избытка в них, как, возможно, для богов, а другим, неисцелимо дурным (τοῖς ἀνιάτῳς κακοῖς), ни одна [их] часть не полезна (οὐδὲν μόνιον ὠφέλιμον), но все [они] вредят (βλάπτει), третьим же [они полезны] до некоторой степени. Поэтому [справедливое] – это [что-то], что касается людей»⁴. «Безотносительные блага» или «блага вообще» (τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ) – это аристотелевский термин, обычно прилагаемый им к телесным и внешним благам и подразумевающий, что «вообще» или «безотносительно» (ἀπλῶς) к конкретной ситуации⁵ они являются благами по природе (φύσει)⁶, но конкретному агенту (τινί), если он морально порочен и потому не может ими правильно пользоваться, приносят вред⁷. Комментарий анонимного схолиаста на этот пассаж таков:

Т1 «Справедливое бывает среди тех» [и т. д.] В этом утверждении, если и не вполне ясно, все же высказано следующее. Он говорит, что [a] из справедливого одно относится к распределению, а другое – к исправлению (τῶν δικάσιων τὸ μὲν ἐστὶ νεμητικὸν τὸ δὲ ἐπανορθωτικόν), и [все] это имеет место у тех, кто сопричастен безотносительным благам (τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν), у каких [людей] бывает и счастье (εὐδαιμονία). [b] Безотносительные же блага – это блага по своей собственной природе (ἀπλῶς δὲ ἀγαθὰ ἐστὶ τὰ τῆ αὐτῶν φύσει ἀγαθὰ), в остальном являющиеся инструментальными и потенциальными благами (ὀργανικὰ καὶ δυνάμει ἀγαθὰ) для тех, чье состояние согласно с природой, а не тех, у кого оно противоречит природе (τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν οὐ τοῖς παρὰ φύσιν). Это те [блага], в которых возможны избыток и недостаток (ὕπερβολὴ καὶ ἔλλειψις), например – богатство, почести, властные полномочия (πλοῦτος τιμαὶ δυναστεία πολιτικά) <и> тому подобное. Ведь в них [бывает] избыток и недостаток, в случае с ними [можно] и присваивать лишнее, и недополучать (πλεονεκτεῖν καὶ μειονεκτεῖν). [c] А применительно к добродетели не бывает присвоения лишнего (κατ'ἀρετὴν δὲ οὐ γίνεται πλεονεξία). Ведь невозможно, чтобы кто-нибудь, подобно деньгам, имуществу и многочисленным почестям (χρήματα κτήματα πολλὰς τιμὰς),

² Например, SVF I, 185; 190 (= III, 70); 359; III, 33; 35; 129; 181; 39 Diog.; Sen. Ep. 94, 7–8; 120, 1–3; 123, 16; Epict. Diss. I, 24, 6–7; I, 28, 14–17. 22–23. 26–27; I, 30, 2–3; II, 9, 15; II, 19, 13; IV, 1, 133.

³ Ср. Mercken H.P.F. The Greek commentators on Aristotle's Ethics // Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence. Ithaca (NY), 1983. P. 408 и 419–420. Издание: Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria / Ed. G. Heylbut. B., 1892. P. 122–255.

⁴ Здесь и далее перевод всех оригинальных текстов мой.

⁵ В связи с термином ἀπλῶς см.: Arist. Top. 115b3–35.

⁶ Ср. в особенности Arist. EE 1237a4–5, а также EN 1148a28–b4; 1169b19–21; 1170a14–22; Rh. 1387a13–15.

⁷ Arist. EN1129b1–6; 1152b26–27; 1155b21–26; 1157b26–27; EE 1228b18–22; 1235b30–1236a2; 1236b37–1237a15; 1248b26–34; Pol. 1332a22–23; MM (sp.) 2, 3, 5–7; 2, 9, 3–5; 2, 11, 9 Armstrong.

отнял добродетель другого [человека] (τὴν ἄλλου ἀρετὴν), забрав [ее у него] или причинив насилие. **[d]** На это-то и указывает [формулировка] “имеет в них избыток или недостаток”. Ведь справедливое имеет место благодаря тому, что кто-нибудь может иметь этих благ как больше, так и меньше по сравнению с их равным распределением (παρὰ τὴν τοῦτων διανομῆν τε καὶ ἐλαπίσσωσιν)⁸. Ибо справедливое (τὸ δίκαιον) относится к установлению равенства в этих благах и их разделу (περὶ γὰρ τὴν τῶν ἀγαθῶν ἐλαπίσσωσιν τε καὶ νομῆν), поскольку во всяком случае для тех, для кого подобное – благо (οἷς γέ τοιοῦτον ἀγαθόν), дело не обстоит так, что ничто из названных вещей не является справедливым. **[e]** А вот для тех, для кого ни богатство, ни слава, ни власть и ничто из подобных [вещей] не есть благо, каковые [вещи] он и назвал “частями” (οὔτε πλοῦτος οὔτε δόξα οὔτε ἀρχὴ οὔτε τι τῶν τοιούτων ἐστὶν ἀγαθόν, ἃ καὶ μόρια ἐκάλεσε)⁹, нет и ничего справедливого, относящегося к распределению или исправлению (οὐδὲ δίκαιόν τί ἐστὶ νευμητικόν ἢ ἐπανορθωτικόν). **[f]** Ибо распределительная или исправительная справедливость (τὸ νευμητικὸν δίκαιον καὶ ἐπανορθωτικόν) [состоит] в пропорционально равном распределении чего-то благого или полезного (ἀγαθοῦ τινος ἢ ὠφελίμου), если уж она восстанавливает равенство между присвоившим лишнее и обделенным. Ведь присвоивший лишнее уделил себе больше не чего попало, а некоторого блага (ἀγαθοῦ τινος). **[g]** Потому и те, кто говорят, что [α] подобные вещи безразличны (ἀδιάφορα) для людей [β] и, более того, не придают им никакой ценности (ἀξίαν), говоря, что они [стоят] наравне (ἐλ’ ἴσως) с противоположными [им вещами], – раньше к ним принадлежал Аристониμ¹⁰, а теперь и некоторые [люди], выдающие себя за платоников, но перенимающие это мнение, к числу которых, по-видимому, относится и Аттик¹¹ – вот они, конечно же, еще и объявляют справедливость совершенно бесполезной (παντάλασι τὴν δικαιοσύνην ἄχρηστον ἀποφαίνουσιν). **[h]** В самом деле, [γ] справедливость не распределяет блага, относящиеся к добродетелям, и не вознаграждает ими (οὔτε γὰρ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς ἀγαθῶν ἢ δικαιοσύνην νευμητικὴ ἢ ἐπανορθωτικὴ), а **[δ]** стремиться к чему-то из тех совершенно безразличных вещей – бесполезно (τό τέ τινα ταῦτα ζητεῖν τῶν πάνυ ἀδιαφόρων ἄχρηστον ἐστίν)...» (Anon. in EN, p. 248, 1–36 Heylbut).

Если оставить в стороне ряд нюансов собственно перипатетической позиции, излагаемой в этом тексте, то суть выдвинутого здесь аргумента такова: понятие справедливости, как дистрибутивной, так и ретрибутивной (или «исправительной») с необходимостью имплицитно подразумевает понятие неморальных благ (ср. **[b]**), которые, собственно, и могут справедливо или несправедливо распределяться в первом случае или служат средством воздаяния во втором (**[a]**, **[d]**, **[f]**); моральные блага, со своей стороны, просто не могут сами использоваться для этих целей (**[c]**); стало быть, ригористы, заявляя, что неморальные блага – на самом деле нечто «безразличное», делают справедливость бесполезной (**[g]**); ведь использовать моральные блага в своих целях справедливость не может (**[h: γ]**), а неморальных благ в таком случае не существует вовсе (**[h: δ]**).

⁸ Мне кажется возможным перевести это как гендиадис.

⁹ Я читаю ἀγαθόν вместо ἀγαθῶν, относя ἃ ко всему перечислению οὔτε πλοῦτος οὔτε δόξα οὔτε ἀρχὴ οὔτε τι τῶν τοιούτων, что грамматически вполне возможно (ср. Schwyzer E. Griechische Grammatik. Bd. II. München, 1950. S. 611). При сохранении рукописного чтения надо перевести: «А вот для тех, для кого нет ни богатства, ни славы, ни власти, ни какого-либо из подобных благ, которые он и назвал “частями”...».

¹⁰ Прехтер предложил читать «Аристониμ Хиосский» (Praechter K. Hierax der Platoniker // Hermes. 1906. Vol. 41. No. 4. S. 616, Anm. 2).

¹¹ Ср. Attic. Fr. 43 Des Places.

Несмотря на упоминание платонических ригористов типа Аттика, антистоическая направленность этого аргумента очевидна. Формулировка ригористической позиции в [g] учитывает две версии стоического ригоризма: 1) «ортодоксальную», которая объявляет все неморальное благо и зло «безразличным» с точки зрения счастья или несчастья ($[\alpha]$), но все еще приписывает им соответственно позитивную или негативную ценность ($\acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\alpha$ или $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\alpha$) с точки зрения сохранения и нормального функционирования индивидуальной природы агента и в этом смысле признает их «предпочитаемым» или «отвергаемым»¹²; 2) «еретическую», которая связана с именем Аристон Хиосского и отказывает им даже в такой ценности ($[\beta]$)¹³. Вопрос состоит в том, направлен ли данный аргумент только против «еретической» версии или также против «ортодоксальной». На мой взгляд, было бы странно, если бы перипатетический автор критиковал не стоическую позицию в целом, а только ее менее распространенный вариант. В таком случае его критика сводилась бы к аргументу, вполне возможному уже во внутрестоической полемике¹⁴. В дальнейшем я попытаюсь показать, что рассматриваемый аргумент работает, уже если мы просто отрицаем, что традиционные разновидности неморального блага и зла являются благом и злом, и введение дополнительного различия между «предпочитаемым» и «отвергаемым» в данном случае ничего не изменит.

Для этих целей я предлагаю ниже свою версию этого аргумента, в которой я, на мой взгляд, сохраняю суть предложенной анонимным схолиастом критики, но в то же время несколько модифицирую ее: во-первых, если схолиаст говорит преимущественно о *справедливости* и *благах*, моя версия аргумента эксплицитно учитывает, что та же логика должна быть применена к понятиям *несправедливости* и *зла*; во-вторых, если схолиаст отталкивается от аристотелевской концепции «частичной» справедливости¹⁵, которая может быть дистрибутивной или ретрибутивной¹⁶, я исхожу из более общего понятия справедливости и несправедливости, которое основано на традиционном уже ко времени Платона представлении, что в целом справедливость предполагает причинение блага или пользы другому агенту, а несправедливость – зла или вреда¹⁷; в-третьих, вывод из данного аргумента, на мой взгляд, должен состоять не в том, что ригоризм делает справедливость «бесполезной», но в том, что он делает и ее, и несправедливость *логически* невозможными.

С учетом этих замечаний данный аргумент может быть представлен в такой форме:

1. Понятия справедливости и несправедливости с необходимостью имплицитно представляют представление о причинении блага или зла другим агентам.

2. Теоретически говоря, благо и зло могло бы быть либо моральным, либо неморальным.

3. На самом деле неморального блага и зла не существует (ригористический тезис).

¹² SVF III, 118; 122; 124-130; 133.

¹³ SVF I, 351; 360-362; 364-365; 367-368; 415; III, 190. Здесь не имеет значения, принимаем ли мы предложение Прехтера, упомянутое в примеч. 10.

¹⁴ Ср. SVF III, 27.

¹⁵ *Arist.* EN 1130a14-b5.

¹⁶ *Arist.* EN 1130b30-1131a9.

¹⁷ Например, *Pl. Cri.* 49cd; *R.* 334d-335e; 343c; *Lg.* 861e-862a; *Clit.* (sp.) 410ab; *Just.* (sp.) 374bc; *Arist.* EN 1132a4-6; 1134b11-13; 1135b19-25; 1136a1; a31-32; 1138a8-9; *Top.* 109b33-35; *Rh.* 1368b6-16; 1373b29-30; 1375a14-15; *Pol.* 1253a14-15; *MM* (sp.) I, 33, 27; II, 3, 4 и 8 Armstrong.

4. Следовательно, понятия справедливости и несправедливости не могут подразумевать причинение неморального блага и зла другим агентам (согласно 3).

5. Существует только моральное благо и зло (ригористический тезис).

6. Следовательно, понятия справедливости и несправедливости могут подразумевать только причинение морального блага и зла другим агентам (согласно 3 и 5).

7. Но причинение морального блага и зла другим агентам невозможно.

8. Следовательно, понятия справедливости и несправедливости не могут подразумевать причинение другим агентам морального блага и зла (согласно 7).

9. Следовательно, понятия справедливости и несправедливости логически невозможны (так как 1, 2, 4 и 8).

Чтобы продемонстрировать оправданность этой критики, достаточно показать, что стоики разделяют тезисы 1, 2, 3, 5 и 7. В этом случае они должны будут признать также и выводы, сделанные в 4, 6, 8 и 9. С учетом того, что стоики сами считают справедливость добродетелью, а несправедливость – пороком, и настаивают на необходимости стремиться к первой и избегать второй¹⁸, это делает их позицию очевидно противоречивой. При этом достаточно обосновать один лишь тезис 4, чтобы уже сделать невозможной конвенциональную¹⁹ справедливость и несправедливость, предполагающую причинение неморального блага и зла другим агентам. Возможна ли «моралистическая» (как я буду далее называть ее) справедливость и несправедливость, предполагающая причинение им морального блага и зла, зависит от допущения тезиса 7. Даже если стоикам удастся избежать 7, это не отменит тот вывод, что ригоризм делает невозможной конвенциональную справедливость и несправедливость.

Перейдем к демонстрации того, что стоики на самом деле разделяли тезисы 1, 2, 3, 5 и 7. Что касается 1, то мне неизвестен оригинальный стоический текст, где было бы абсолютно недвусмысленно сформулировано, что справедливость и несправедливость предполагают причинение блага и зла другим агентам²⁰. Однако правомерность приписывания стоикам этого тезиса можно доказать. Стоики фактически разделяли два других тезиса:

1а. Благо есть то, что полезно, а зло – то, что вредно;

1б. Понятия справедливости и несправедливости с необходимостью имплицитно представляют представление о причинении другим агентам пользы (= того, что полезно) и вреда (= того, что вредно).

Тезис 1а, с одной стороны, апеллирует к очень тесной взаимосвязи между понятиями блага и пользы или зла и вреда, признававшейся в греческой философской этике, начиная как минимум с Платона²¹, но, с другой, именно

¹⁸ Например, SVF I, 200; 374-375; 558; III, 255; 263-264; 280; 303; 320; 348; *Sen. Ep.* 94, 11; 97, 15; 113, 31-32; *Epict. Diss.* I, 22, 2; III, 14, 13-14; 24, 52; 26, 32; IV, 1, 133; *Muson.* 14, 32-36 Lutz.

¹⁹ Т. е. в данном случае – не столько «условную», сколько «традиционную» и «общепринятую».

²⁰ Стоики определяли справедливость как разумность в тех вещах, которые следует распределять (φρόνησις ἐν ἀπονεμητέοις) по заслугам (κατὰ ἀξίαν) (или примерно так, ср. SVF I, 200-201; 374; 563; III, 125; 255-256; 262-264; 266; 280; 303; 620; 47 Diog.). Поскольку разумность (φρόνησις) может определяться как знание блага, зла и безразличного (I, 374; III, 262; 265), справедливость должна подразумевать знание блага, зла и безразличного применительно к распределению по заслугам. Однако отсюда еще не вытекает, что именно распределяемые вещи должны быть благом и злом. Кроме того, в III, 264 доброта (χρηστότης) трактуется как разновидность справедливости (δικαιοσύνη) и при этом определяется как «благотельное знание» (ἐπιστήμη εὐλοπιτική) (ср. III, 273), т. е., по-видимому, знание того, как совершать благодеяния (ср. также I, 553; III, 291).

²¹ Например, *Pl. Grg.* 474e-475b; 477a; c-e; 499d; *R.* 379b; *Lg.* 904b; *Men.* 77e; 87e; *Prt.* 333de; *Tht.* 177d; *Alc. I* (sp.) 116cd; *Hipparch.* (sp.) 232a; *Hp. Ma.* (sp.) 297e; *Def.* (sp.) 414e. Ср. примеч. 17 и **T1[f]**: ἀγαθὸν τίνος ἢ ὠφελίμου.

у стойков приобретает статус одного из возможных формальных определенных блага и зла²². С учетом их ригоризма этот тезис полностью обратим, т. е. подразумевает еще и

1в. То, что полезно, благо, а то, что вредно, зло.

В самом деле, когда стойки отрицают неморальное благо и зло, они имеют в виду еще и то, что оно не приносит никому ни пользы, ни вреда²³. И когда они утверждают, что только нравственно прекрасное или постыдное является соответственно благом или злом, они тем самым редуцируют понятия пользы и вреда к *моральной* пользе и *моральному* вреду²⁴. Но в таком случае они принимают 1в, а это важно, потому что, теоретически говоря, 1а можно было бы истолковать в том смысле, что и *что-то еще помимо* блага и зла (например, «предпочитаемое» и «отвергаемое») тоже *могло бы* приносить пользу или вред²⁵. Однако 1в исключает именно это. Наряду с этим они фактически принимают 1б, как показывают, к примеру, следующие высказывания Хрисиппа²⁶:

T2 (a) «...творящий несправедливость (τὸν ἀδικοῦντα) терпит несправедливость от самого себя (ἀδικεῖσθαί... ὑφ' ἑαυτοῦ) и причиняет ее самому себе (αὐτὸν ἀδικεῖν), когда причиняет ее другому (ἄλλον ἀδικῆ), потому что он стал для самого себя причиной нарушения закона и незаслуженно вредит самому себе (βλάπτοντα... ἑαυτόν)»;

(b) «Прегрешение (τὸ ἀμαρτήμα) относится к числу вещей, причиняющих вред (τῶν βλαμμάτων), и всякий прегрешающий грешит против самого себя; стало быть, всякий прегрешающий незаслуженно вредит самому себе (βλάπτει ἑαυτόν), а если так, то и причиняет несправедливость самому себе (ἀδικεῖ ἑαυτόν)»;

²² SVF III 74-77. Ср. II, 1116; III, 86-87; 89-91; 93; 166; 208; 40 Diog.; Sen. Ep. 87, 33; 106, 4; 117, 2 и 27; Epict. Diss. I, 22, 1; II, 8, 1; IV, 1, 44.

²³ SVF III 117; 146; 149; 153; 166. Ср. III, 505.

²⁴ SVF III, 75-78; 82; 94; 117; 149; 166; 587. Ср. II, 201; 228; III, 310; 451; Sen. 85, 30-37; 109, 12; Muson. 9, 119-131 Lutz; M. Ant. III, 7; IV, 8. Ср. Forschner M. Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981. S. 178-179.

²⁵ Правда, в этом случае 1а не следовало бы воспринимать именно как *определение* блага и зла. Подчеркну, что, говоря о «пользе» и «вреде» в рамках данного аргумента, я всюду имею в виду понятия, которые лексически выражаются такими терминами, как ὠφέλεια и βλάβη (и другими производными от этих корней, т. е., например, ὠφέλιμον, ὠφέλειν, ὠφέλημα и βλαβερόν, βλάπτειν, βλάμμα). Согласно Цицерону (Fin. III, 69 = SVF III, 93), стойки различали между ὠφελήματα и βλάμματα, которые и приравнивались ими к благу и злу, и εὐχρησθήματα и δυσχρησθήματα, которые совпадают с «предпочитаемым» и «отвергаемым». Эти последние два термина в принципе тоже можно перевести как «полезное» и «вредное», но это ничего не меняет в рассматриваемом мной аргументе, который основан на том, что быть справедливым или несправедливым к другим значит *именно* ὠφέλειν или βλάπτειν. Кроме того, степень аутентичности и точный смысл сведений из Cic. Fin. III, 69 весьма проблематичны (см. Howald K., *Fuhrer Th.* Wer nützt wem im stoischen Gemeinwesen? Zu Cicero De finibus 3, 69 // Museum Helveticum. 2000. Vol. 57. No. 2. S. 81-87). В целом, даже если стойки, используя самые разные термины, иногда говорят о пользе или вреде применительно к «безразличному» (например, SVF III, 61 Ant.; Sen. Ep. 91, 21; M. Ant. VI, 45), следует помнить, что они позволяли себе аналогичные вольности и в случае с терминами «благо» и «зло» (SVF III, 137; 148; 698; ср. III, 23; 474; 488; Sen. Ep. 82, 14-15). Было бы странно принимать эту терминологическую непоследовательность за удовлетворительное решение обсуждаемых здесь проблем.

²⁶ SVF III, 289 (= Plut. De Stoic. repugn. 1041c-e). Как минимум **T2 (b)** и **(c)** преподносятся Плутархом как аутентичные цитаты. Поленц усматривал в **T2 (c)** академическую пародию на стоическое рассуждение (Pohlenz M. Plutarchs Schriften Gegen die Stoiker // Hermes. 1939. Vol. 74. No. 1. S. 15), но это высказывание может быть вполне осмысленным в стоическом контексте (см. Plutarque. Oeuvres morales. T. XV, 1 / Ed. D. Babut, M. Casevitz. P., 2004. P. 180, n. 216 и ср. Epict. Ench. 30).

(с) «Терпящий вред от другого (‘Ο βλαπτόμενος ὑφ’ ἑτέρου) вредит самому себе (ἑαυτὸν βλάπτει), причем вредит самому себе незаслуженно (παρὰ τὴν ἀξίαν ἑαυτὸν βλάπτει), а это ведь и значило совершать несправедливость (τὸ ἀδικεῖν); стало быть, и всякий терпящий несправедливость от кого бы то ни было (ὁ ἄρα ἀδικούμενος καὶ ὑφ’ ὅτου οὖν) причиняет ее самому себе (ἑαυτὸν ἀδικεῖ)».

Отсюда вытекает, что для Хрисиппа выражения «творить несправедливость» (ἀδικεῖν) и «(незаслуженно) вредить» ((παρὰ τὴν ἀξίαν) βλάπτειν) эквивалентны²⁷, идет ли речь о причинении несправедливости самому себе или другому²⁸. По аналогии справедливость должна была бы подразумевать причинение другому (заслуженной) пользы²⁹. Таким образом, мы получаем 1б, но допущение 1а, 1б и 1в логически имплицитно 1: например, если понятие несправедливости подразумевает представление о причинении другому того, что вредно (1б), а зло есть то, что вредно (1а), и то, что вредно, есть зло (1в), то понятие несправедливости подразумевает представление о причинении другому зла.

Тот факт, что стоики разделяют тезисы 2, 3, 5, не нуждается в доказательстве, поскольку они составляют саму суть стоического ригоризма, допущение которого и является предпосылкой всех рассматриваемых здесь проблем. Я хотел бы лишь уточнить, что 2 («Теоретически говоря, благо и зло могло бы быть либо моральным, либо неморальным») им можно приписать просто в том смысле, что таковы были изначально мыслимые теоретические возможности, отталкиваясь от которых они и формулировали ригористическую позицию: зная из традиции, что обычно благо и зло делится на душевное, телесное и внешнее, они отрицали существование телесного и внешнего блага и зла. Разумеется, на терминологическом уровне стоики не говорили о «моральном» и «неморальном» благе и зле, но одновременно отрицать телесное и внешнее благо и зло и утверждать тезис «Только нравственно прекрасное благо и только нравственно постыдное зло»³⁰ – фактически уже и значит трактовать душевное благо и зло как сугубо моральное.

Сказанного уже достаточно, чтобы стоики должны были признать логическую невозможность конвенциональной справедливости и несправедливости (4). Возможно, стоическое различие «предпочитаемого» и «отвергаемого» должно как-то решать эту проблему? Понятия справедливости и несправедливости подчас прилагаются стоиками и к «безразличным» вещам³¹. Но это

²⁷ Ср. *Plutarque*. Ibid.

²⁸ Схожие выводы можно сделать из: SVF II, 1117 (= *Sen. Ep.* 95, 47): «В чем причина благотельности (benefaciendi) богов? В [их] природе. Если кто думает, что они не хотят вредить (posere), то он ошибается: они не могут. Они не в состоянии ни претерпеть несправедливость, ни совершить (nec accipere iniuriam queunt nec facere)»; III, 578 (*Stob.* II, 7, 11m, 78–79 Wachsmuth–Hense): «...добродетельный не терпит ни несправедливости, ни вреда (μήτε δὲ ἀδικεῖσθαι μήτε βλάπτεσθαι)...»; III, 579 (= *Plut. De Stoic. repugn.* 1044a): ««Ведь никто не терпит несправедливости, если не терпит вреда (ἀδικεῖται γὰρ οὐδεὶς μὴ βλαπτόμενος)». Ср. также III, 309.

²⁹ Ср. ТЗ ниже.

³⁰ См. примеч. 1.

³¹ Например, SVF III, 701; *Cic. Fin.* III, 59. Более отчетливо стоики утверждали это применительно к понятию «благодейния» или «услуги» (χάρις, т. е. в данном случае – beneficium, о чем см.: *Griffin M.T. Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis.* Oxf., 2013. P. 19–20 и 100–103): «благодейние распространяется на средние [вещи]» (SVF III, 672: ἡ χάρις εἰς τὰ μέσα διατείνεται); «полезность и благодеяние распространяются на средние [вещи]» (SVF III, 672: τὴν εὐχρηστίαν καὶ τὴν χάριν εἰς τὰ μέσα διατείνειν; ср. *M. Ant.* IX 42 (4)).

не является серьезным контраргументом, потому что сама возможность распространения этих понятий на «безразличное» ими не обосновывается³². Против такого распространения можно выдвинуть два возражения. Во-первых, можно настоять на том, что различие «предпочитаемого» и «отвергаемого», введенное стоиками как раз для того, чтобы отстоять саму возможность как пруденциальной, так и моральной деятельности, не жертвуя собственным ригоризмом, на самом деле не справляется с этой задачей. Я склонен думать, что это именно так, но я не могу здесь углубляться в обсуждение этой темы³³. Во-вторых, можно просто констатировать, что это различие нерелевантно в контексте рассматриваемого здесь аргумента. В самом деле, допустить, что понятия справедливости и несправедливости распространяются еще и на «предпочитаемое» и «отвергаемое», значит допустить тезис:

1*. Понятия справедливости и несправедливости не имплицитно с необходимостью предполагают представление о причинении блага или зла другим агентам.

Но это есть отрицание 1, а выше я показал, что стоики должны принимать 1. Поясню, какие проблемы это создает. Например, если Хрисипп захочет сказать, что уже и причинение «отвергаемого», а не только зла есть несправедливость, он не сможет утверждать, что (по крайней мере, в этом случае) «творить несправедливость» (ἀδικεῖν) значит «вредить» (βλάπτειν) другому агенту, так как «отвергаемое» не есть зло и именно поэтому не причиняет никому вреда (ср. 1а и 1в). Но Хрисипп в Т2 самым общим образом исходит из того, что ἀδικεῖν значит βλάπτειν, и без этого допущения вся структура его доказательства рушится. В самом деле, чтобы утверждать, что совершающий несправедливость по отношению к другому совершает ее по отношению к себе, он должен допустить, во-первых, что этот агент вредит себе, а во-вторых, что он вредит другому. Смысл первого утверждения в данном контексте понятен: поскольку стоики признают существование морального зла или вреда, они могут утверждать, что совершающий несправедливость, т. е. моральное зло, делает себя морально хуже и в этом смысле вредит самому себе³⁴. Проблема в том, что для этого уже надо допустить и второе утверждение, т. е. что агент вредит другому, ведь если это не так, то он не совершает несправедливости по отношению к нему, т. е. вовсе не совершает морального зла. Но в таком случае он не причиняет себе морального вреда и, стало быть, не совершает несправедливости и по отношению к себе. Поскольку ригоризм не позволяет сказать, что тот, кто причиняет другому «отвергаемое», тем самым наносит ему вред, Хрисипп, чтобы оставаться

³² Единственная известная мне попытка обоснования предпринимается Сенекой: большинство людей не разделяют ригоризм и потому, причиняя другим «предпочитаемое» или «отвергаемое», намереваются причинить им именно благо и зло, а этого достаточно для того, чтобы считать их действия соответственно справедливыми или несправедливыми, благодеяниями или злодеяниями и т. п. (этот аргумент, на мой взгляд, можно реконструировать на основе *Sen. Dial. (De const. sap.)* II, 7, 4-6; *Ben. I*, 6, 1-3; II, 35, 2; V, 12-14; *Dial. (De vita beata)* VII, 26, 5-7; ср. *Ben. VII*, 7, 3-4; *Dial. (De ira I)* III, 3, 1-2, а также SVF III, 578-580). Но именно по этой логике понятия конвенциональной справедливости и несправедливости не могут быть приложены к деятельности агента, разделяющего ригористические ценности: причиняя другим «предпочитаемое» или «отвергаемое», он не может даже намереваться причинить им благо и зло и, разумеется, не причиняет его фактически.

³³ См., например: *Barney R. A Puzzle in Stoic Ethics // Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 24. Oxf., 2003. P. 303-340, где предложен один из лучших анализов этой проблематики.

³⁴ *Epic't. Diss.* II, 10, 24-28; IV, 1, 119-121; 5, 10; *M. Ant.* IX, 4; ср. II, 16; IV, 26; VIII, 55; XII, 16. А тот, кто приносит пользу другому, тем самым приносит ее себе: SVF III, 94; 625; 626; *Sen. Ep.* 36, 4; *M. Ant.* VII, 13; 74; XI, 4.

последовательным, не должен описывать любые действия такого рода как несправедливые. Я заключаю, что 4 можно обосновать безотносительно к различению «предпочитаемого» и «отвергаемого».

На данном этапе рассуждения все еще можно думать, что ригоризм вполне совместим с существованием «моралистической» справедливости и несправедливости (6). Чтобы отвергнуть 6, надо настаивать на том, что причинение морального блага и зла другим агентам невозможно (7). Кажется довольно очевидным, что одни люди вполне могут способствовать моральному прогрессу или деградации других³⁵. Зачем тогда допускать 7? Мы видели, из каких аргументов в пользу этого тезиса исходил анонимный схолиаст (ср. T1 [c] и [h]), однако сами стоики должны разделять 7 на несколько иных основаниях. На самом деле 7 имплицитно подразумевается утверждаемым ими тезисом

7а. Моральное благо и зло агента зависят исключительно от его собственной воли (= целиком находятся в его власти).

Стоики действительно настаивают на том, что как нравственно прекрасное, так и нравственно постыдное «подлежит свободному выбору» (αὐθαίρετον) или «зависит от нас» (ἐφ' ἡμῖν)³⁶. Довольно часто они заявляют, что единственный мыслимый вред, т. е. моральный, агент может претерпеть только от себя, а если кто-то другой причинил ему какой-либо неморальный ущерб, то на самом деле он не претерпел никакого вреда, потому что неморального зла не существует, а сделать его морально хуже против его воли никто не может³⁷.

Эти представления не менее важны для стоической этики, чем сам ригоризм, так как, в сущности, решают те же задачи, что и он. По большому счету ригоризм был нужен стоикам, чтобы решить проблемы эвдемонизма, разделяемого ими с большинством античных философов. Эвдемонистическая позиция на базовом уровне предполагала, что I) все люди стремятся к собственному счастью, а также избегают собственного несчастья³⁸ и II) счастье состоит в обладании и пользовании благами, а несчастье – в обладании и пользовании различными видами зла³⁹. В таком контексте допущение телесных и внешних благ и зол, наличие которых в жизни агента очевидно зависит от множества неподконтрольных ему факторов (т. е. от т. н. случая, τύχη), равнозначно признанию того, что счастье и несчастье также в огромной степени зависят от «случая». Этическая рефлексия во всех античных школах была направлена прежде всего на осмысление того, каким образом, несмотря на это, агент все-таки мог бы гарантированно достичь счастья и избежать несчастья. Допущение ригоризма есть шаг в этом направлении, поскольку делает счастье и несчастье зависимыми исключительно от душевных или моральных благ и зол, попутно объясняя эвдемонистически настроенному агенту, почему он вообще заинтересован стремиться к добродетели и избегать порока⁴⁰. Однако представим себе, что

³⁵ Стоики сами часто предполагают возможность такого влияния. Ср., например, SVF III, 231-232; 629; *Sen. Ep.* 7, 8; 25, 1-2; 29, 8; 36, 4; 52, 1-4 и 9; 89, 18-19; 94, 54; 104, 20-21.

³⁶ Например, SVF II, 1118; III, 32; 215; *Muson. Fr.* 38 Lutz; *Epict. Diss.* I, 25, 1-4; 29, 4, 12, 47; II, 5, 4-5; 13, 10; III, 8, 2-3; 20, 1; IV, 1, 133-134; *Ench.* 31, 2; ср. SVF III, 224; 578; *Sen. Ep.* 41, 1; 80, 3-4 и примеч. 56.

³⁷ SVF II, 1000, 45-49; III, 149; *Epict. Diss.* IV, 12, 7-9; *Ench.* 30; ср. *Ench.* 42; 48 и примеч. 55.

³⁸ Например, *Pl. Smp.* 204e-205a; *Euthd.* 278e-279a; *Arist. Pol.* 1331b39-40; *Rh.* 1360b4-13; SVF III, 16-17; *Cic. Fin.* III, 11; V, 86; *Sen. Dial. (De vita beata)* VII, 1, 1; *Epict. Diss.* III, 23, 34; IV, 1, 46.

³⁹ Например, *Pl. Smp.* 202c; 204e-205a; *Euthd.* 278e-279a; *Arist. Rh.* 1360b14-30; *X. Mem.* 4, 2, 34-35; *Cic. Tusc.* V, 28-29; *Simp. in Epict.* p. 16, 45-49 Didot и в свете этих мест ср. SVF III, 33; 56; 106-108; *Sen. Ep.* 44, 6; 124, 15; *Epict. Diss.* I, 22, 13; IV, 1, 52.

⁴⁰ Ср. SVF I, 558; III, 280; *Cic. Fin.* III, 11; *Epict. Diss.* I, 4, 27-32.

агент А действительно может «причинять» агенту В моральное благо и зло. Это означало бы, что счастье и несчастье В по-прежнему зависит от «случая», т. е. от такого неподконтрольного ему фактора, как деятельность А. Нет смысла отрицать неморальное благо и зло, чтобы сделать счастье и несчастье агента зависящим только от него самого, если моральное благо и зло, в таком случае целиком определяющее это счастье и несчастье, не зависит только от него самого. С учетом этого эвдемонистического контекста ригоризм требует 7а как своего естественного завершения, а 7а имплицитно требует 7: если моральное благо и зло агента зависят исключительно от его собственной воли, то они не могут причиняться ему кем-то другим⁴¹.

Правда, в некоторых стоических фрагментах встречается «парадоксальная» концепция, допущение которой плохо согласуется с 7. А именно, стоики утверждали, что как благо и польза являются общими для всех добродетельных людей, так и зло и вред – для порочных⁴². Отчасти за этим стоял тезис, что агент, приносящий другому моральную пользу или вред, приносит их и самому себе⁴³. Но этот тезис уже исходит из того, что причинять другому моральную пользу или вред возможно и, стало быть, изначально противоречит 7а. С другой стороны, декларируемая стоиками общность благ и зол, по-видимому, подразумевала еще и не вполне понятное представление, согласно которому, к примеру, мудрец, творя любое моральное благо, неким далее не уточняемым образом доставляет моральную пользу не только самому себе, но и всем остальным мудрецам на свете, даже если они не знают друг друга лично⁴⁴. Подобные утверждения действительно подразумевают возможность определенной формы «моралистической» справедливости и несправедливости, хотя и весьма специфической. Во-первых, один агент не должен совершать никаких конкретных поступков в отношении другого, да и вообще как бы то ни было контактировать с ним, чтобы причинить ему моральную пользу или вред. Во-вторых, вовсе не любой агент может причинить как пользу, так и вред любому другому агенту: мудрецы могут приносить исключительно пользу, причем только мудрецам, а порочные люди – исключительно вред, причем только порочным людям⁴⁵. В этом случае счастье мудреца всегда остается неуязвимым, потому что он может получать исключительно моральную пользу от других мудрецов, но никакого морального вреда от порочных агентов⁴⁶.

⁴¹ На этом основывался выдвинутый уже в античности антистоический аргумент: поскольку благо (*ἀγαθόν*) или польза (*ὠφέλιμον*) тождественны моральному благу (*καλόν*), а последнее зависит от самого агента, боги не могут приносить людям никакой пользы и быть благодетельны (SVF II, 1118, 22-25; III, 32; 215; *Plut. Comm. not.* 1075ef; хотя стоики сами настаивают на их благодетельности – например, SVF II, 528, 18-20; 1117; 1126; III, 33-34 Ant.; *Hierocl. apud Stob.* II, 9, 7).

⁴² SVF III, 93; 625-626.

⁴³ SVF III, 94; 625-626. Ср. *Sen. Ep.* 102, 10 и 18-19. В этом смысле можно было бы понять и T2.

⁴⁴ SVF III, 626-627. Ср. утверждения, что только мудрецы могут быть настоящими друзьями (III, 630-31; 33), но для этого им вовсе не обязательно быть знакомыми друг с другом (I, 223; III, 635), а также – что мудрецы и боги получают друг от друга взаимную пользу (III, 246; ср. II, 1124). См.: *Vogt K.M. Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa.* Oxf.; N. Y., 2008. P. 148-154.

⁴⁵ Ср. SVF III, 94; 587; 625-626; 672; 674; *Sen. Ep.* 109, 1-13; *Ben. V*, 12.

⁴⁶ Стоики утверждали, что мудрец вообще не терпит и не причиняет зла или вреда (например, SVF III, 78; 309; 567; 575; 578-580; 587-588; в II, 1117 то же утверждается о богам; ср. также II, 994).

Проблема в том, что, с одной стороны, эта концепция настолько невразумительна, что наличие в ней серьезного философского смысла само по себе нуждается в доказательстве, а с другой, она тоже противоречит 7а⁴⁷. Поэтому я остаюсь при мнении, что она не является серьезным аргументом против 7 и стоики по-прежнему должны принимать этот тезис, а из этого вытекает 8 и 9: какое бы то ни было взаимное причинение друг другу блага и зла или пользы и вреда различными моральными агентами, зачастую рассматриваемое самими стоиками как нечто само собой разумеющееся⁴⁸, становится просто невозможно, потому что они могли бы причинять друг другу либо неморальное, либо моральное благо и зло (2), но неморального не существует (4), а моральное всегда зависит только от самого агента (7а), и, стало быть, его невозможно никому причинить (7). Но поскольку понятия справедливости и несправедливости с необходимостью имплицитно предполагают представление о том, что агенты причиняют друг другу благо и зло (1) или, что то же самое, пользу и вред (ср. 1а, 1б, 1в), то и эти понятия тоже становятся невозможны (9).

Противоречивость стоического дискурса в этом отношении станет особенно хорошо видна, если продемонстрировать ее на текстах одного автора. Возьмем в качестве примера Марка Аврелия. С одной стороны, он исходит из того, что люди могут быть справедливы или несправедливы по отношению друг к другу⁴⁹, причинять друг другу добро или зло⁵⁰, приносить пользу или вредить⁵¹ и т. п. Это значит, что он отрицает 9. С другой, он отвергает существование неморального блага и зла и сводит все возможное благо и зло исключительно к моральному благу и злу⁵². Это значит, что он принимает 2, 3 и 5. Он также отождествляет моральное благо и зло с пользой и вредом⁵³, т. е. принимает еще и 1а. Отсюда вытекает, что никто не может претерпеть неморального вреда⁵⁴. Применительно к тем случаям, когда мнимый вред такого рода причиняется одному агенту другим, Марк Аврелий особенно любит настаивать на том, что этот другой вообще не терпит никакого вреда, так как моральный вред причинить невозможно⁵⁵. Он также признает, что моральное благо и зло должно быть во власти самого агента, т. е. принимает и 7а⁵⁶. Все это в целом подразумевает, что он принимает 7. Вместе с тем он исходит из

⁴⁷ Ср. *Forschner M.* Die stoische Ethik. S. 180.

⁴⁸ Ср., например, SVF I, 578-579; III, 107; 291; 345; 348; 432; 677; 725; *Sen. Ep.* 103, 2-4; 105, 4; *Dial. (De vita beata)* VII, 24, 3; *Muson.* 8, 5-12 Lutz.

⁴⁹ *M. Ant.* II, 5; III, 4 (3); 6 (1); 11 (3); 16 (2); IV, 18; 22; 25; 33; 49 (2); V, 12; 34; VI, 30 (1); 47; 50; VII, 28; 44; 54; 63; 66; VIII, 1; 32; 39; 51; IX, 1 (1-2 и 4); 4; 5; 22; 31; X, 11; 12; XI, 1 (3); 10; 20 (2); XII, 1 (1); 3; 15; 27; 29.

⁵⁰ Т. е. использует в соответствующем контексте такие выражения, как εἶ ποιεῖν, εὐεργετεῖν, κακοποιεῖν и т. п. Ср. *M. Ant.* I, 7 (1); 14 (2); V, 6 (2); I, 3; V, 20; 33; VII, 13; 26; 73; VIII, 23; 42 (4); XI, 18 (4).

⁵¹ *M. Ant.* II, 16; IV, 12.

⁵² *M. Ant.* II, 1; 11 (4); V, 12; 15; 26; 34; VI, 33; 41; VII, 31; VIII, 1; 10; 28; IX, 1 (3); 16; 42 (2); X, 30; XI, 18 (3); XII, 23. Ср. III, 6; IV, 44; V, 8; 35; VI, 2; 51; VIII, 20; XI, 16; 21; XII, 8; 34.

⁵³ *M. Ant.* II, 1; IV, 8; IX, 42 (2); XI, 18 (4). Ср. V, 16; VI, 21; 44 (2); VII, 74; VIII, 10; XI, 4.

⁵⁴ Ср. в особенности *M. Ant.* V, 36, где он призывает «хоть и помогать по возможности и по заслугам (βοηθεῖν μὲν κατὰ δύναμιν καὶ κατ' ἀξίαν), даже если они (т. е., видимо, другие люди) вообще. — А.С.) терпят ущерб в отношении средних вещей (κἂν εἰς τὰ μέσα ἐλαττωθῶσι), однако не воображать, что это вред [для них] (μὴ μέντοι βλάβην αὐτὸ φαντάζεσθαι)». Ср. IV, 7; 37; 53; VII, 14; 33; 53; 64.

⁵⁵ *M. Ant.* II, 1; 11 (2); VII, 22; VIII, 41; 49; 51; IX, 42 (2); XI, 18 (4). Ср. VII, 33; VIII, 1; X, 33 (3-4).

⁵⁶ *M. Ant.* V, 5; 10 (2); VII, 71; VIII, 29; 47; 55-56; IX, 31; 40; X, 13; 33 (2-3).

того, что понятия справедливости и несправедливости имплицитно подразумевают представление о причинении пользы или вреда другим агентам, т. е. принимает 1б, что очевидно из IX, 1 (1):

ТЗ «Творящий несправедливость нечестив (Ὁ ἀδικῶν ἀσεβεῖ). Ведь раз уж природа всего [сущего] устроила разумные живые существа друг ради друга, так чтобы приносить друг другу пользу по заслугам и никоим образом не вредить (ὥστε ὠφελεῖν μὲν ἄλληλα κατ' ἀξίαν βλάπτειν δὲ μηδαμῶς), тот, кто преступает ее волю, ясное дело, нечестив по отношению к верховной из богинь...».

Отсюда явствует, что «творить несправедливость» (ἀδικεῖν) – значит «вредить» (βλάπτειν), а не «приносить пользу» (ὠφελεῖν) другим агентам, преступая тем самым волю природы. С учетом того, что Марк Аврелий, как мы видели, принимает 1а, т. е. фактически использует термины «благо» и «польза» и, с другой стороны, «зло» и «вред» как синонимы, это значит, что он имплицитно допускает 1: справедливость и несправедливость с необходимостью предполагают причинение другим агентам пользы или вреда или, что то же самое, блага или зла. Однако, как было показано, он принимает стоический ригоризм (2, 3 и 5), и, стало быть, справедливость и несправедливость не могут заключаться в причинении неморального блага и зла, потому что его не существует (4). И мы видели, что он принимает 7 и 7а, так что они не могут заключаться и в причинении морального блага и зла (8). *Это значит, что он должен принять 9*, т. е. признать логическую невозможность справедливости и несправедливости. Противоречие, в которое он впадает, можно сделать особенно наглядным, процитировав начало VIII, 55:

Т4 «Порок вообще (Γενικῶς μὲν ἢ κακία) ничем не вредит миру (οὐδὲν βλάπτει τὸν κόσμον), а частный⁵⁷ [порок] (ἢ δὲ κατὰ μέρος) ничем не вредит другому (οὐδὲν βλάπτει τὸν ἕτερον)...».

В **ТЗ** Марк Аврелий признает, что «творить несправедливость» – значит «вредить» другому, но в **Т4** он утверждает, что частный порок вообще ничем не «вредит» другому. С учетом того, что несправедливость есть один из четырех основных пороков, противоположных «кардинальным» добродетелям⁵⁸, понятие несправедливости, которым он оперирует, откровенно противоречиво, так как предполагает, что она одновременно вредит другому и ничем не вредит другому.

Как стоики могли бы избежать этого противоречия? Стоический эвдемонизм нуждается как в ригоризме (2, 3, 5), так и в утверждении моральной автономии агента (7а, стало быть, 7). Из всех предпосылок рассмотренного здесь аргумента стоики менее всего заинтересованы в 1 (Понятия справедливости и несправедливости с необходимостью имплицитно подразумевают представление о причинении блага или зла другим агентам). Как я пытался показать, то, что они имплицитно принимают 1, вытекает из того, что они эксплицитно подписываются под 1а и 1б. Отказаться от 1а, т. е. (с учетом 1в) – от отождествления блага с пользой, а зла с вредом, заявив, например, что и «отвергаемое» тоже «вредит» агенту, хотя и не причиняет ему «зла», значило бы утверждать крайне маловразумительный тезис, подрывающий традиционную взаимосвязь этих понятий и требующий проведения каких-то дополнительных дистинкций, которые разясняли бы, чем, собственно, «вред» так уж отлича-

⁵⁷ Т. е., вероятно, принадлежащий отдельному индивиду.

⁵⁸ SVF III, 70; 76; 95; 262; 265. Эти добродетели упоминаются в *M. Ant.* V, 12.

ется от «зла» и почему признание «отвергаемого» «вредом», в отличие от признания его «злом», не угрожает ригоризму. Отказаться от 1б – значит допустить, что понятия справедливости и несправедливости не подразумевают причинения пользы или вреда *другим* агентам. В принципе в этом нет ничего беспрецедентного: стоики тем самым пошли бы примерно по тому же пути, по которому до них уже пошел Платон с его понятием «психической» справедливости и несправедливости⁵⁹. Однако это как раз было бы равнозначно отказу от понятий конвенциональной справедливости и несправедливости. Впрочем, для целей изложенного здесь аргумента мне не нужно обосновывать этот последний тезис. Весь этот аргумент основан просто на том факте, что от Хрисиппа до Марка Аврелия стоики продолжали придерживаться как 1а, так и 1б. Поэтому безотносительно к тому, могли ли они избежать сформулированного здесь противоречия, фактически они его не избежали и, стало быть, предложенный здесь антистоический аргумент остается верным.

Stoicism and justice

Andrej V. Seregin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avis12@yandex.ru

This paper examines a relatively unknown Peripatetic argument, according to which the Stoic ethical doctrine makes impossible the existence of the very notions of justice and injustice. In order to prove it, the author first offers a translation of Anon. in EN, p. 248, 1-36 Heylbut, i. e. the Peripatetic text, where this argument is well-defined. Then after some comments clarifying its historical context and logical structure he tries to show on the basis of various Stoic texts that this argument is correct. The gist of the argument is the following: the notions of justice and injustice necessarily imply that moral agents inflict good and evil (or benefit and harm) on each other; therefore, good and evil could be either non-moral or moral. From the Stoic standpoint non-moral good and evil do not exist, whereas moral good and evil are always in the agent's power and thuswise cannot be "inflicted". Consequently, it is impossible for moral agents to inflict good and evil on each other, so the notions of justice and injustice make no sense. The author also shows that the notions of the "preferred" indifferent and of the "rejected" indifferent, which were introduced by Stoics in order to describe conventional non-moral goods and evils are of no avail for them in this case.

Keywords: ancient ethics, benefit and harm, good and evil, justice, injustice, Peripatetics, Stoics

Принятые сокращения / Abbreviations

OCD – Hornblower, S., Spawforth, A. (ed.) *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford UP, 2012. 1592 pp.

LS – Liddle, H.G., Scott, R. et al. *A Greek-English Lexicon. With A Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2042 pp.

OLD – *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968. 2126 pp.

SVF – von Arnim, H. (ed.) *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. I–IV. Stuttgart: Teubner, 1964.

⁵⁹ Классическая формулировка – Pl. R. 443c-444a, но в связи с рассматриваемым аргументом ср. в особенности Lg. 863e-864a: «Тираническое господство в душе гнева, страха, удовольствия, скорби, зависти и желаний, вредит ли оно или нет (ἐάντε τι βλάβη καὶ ἐὰν μή), я в любом случае называю несправедливостью (ἀδικίαν)». Ср. SVF III, 507.

Список литературы / References

Babut, D., Casevitz, M. (ed.). *Plutarque, Oeuvres morales*, T. XV, 1: Sur les contradictions stoïciennes; Synopsis de traité “Que les stoïciennes tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes”. Paris: Les belles lettres, 2004. 383 pp.

Barney, R. “A Puzzle in Stoic Ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 24, ed. by D. Sedley. Oxford: Oxford UP, 2003, pp. 303–340.

Forschner, M. *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. 244 S.

Griffin, M. T. *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 397 pp.

Heylbut, G. (ed.). *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria*. Berlin: Reimer, 1892. 653 pp.

Howald, K., Fuhrer, Th. “Wer nützt wem im stoischen Gemeinwesen? Zu Cicero De finibus 3, 69”, *Museum Helveticum*, 2000, Vol. 57, No. 2, S. 81–87.

Mercken, H. P. F. “The Greek commentators on Aristotle’s Ethics”, *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*, ed. by R. Sorabji. Ithaca, NY: Cornell UP, 1983, pp. 407–444.

Pohlenz, M. “Plutarchs Schriften Gegen die Stoiker”, *Hermes*, 1939, Vol. 74, No. 1, S. 1–33.

Praechter, K. “Hierax der Platoniker”, *Hermes*, 1906, Vol. 41, No. 4, S. 593–618.

Schwyzler, E. *Griechische Grammatik*, Bd. II. München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1950. 714 S.

Vogt, K. M. *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford; New York: Oxford UP, 2008. 239 pp.