

БЛАГО И БЕЗРАЗЛИЧНОЕ В ФИЛОСОФИИ РАННЕЙ СТОИ

В статье рассматривается проблема соотношения блага и безразличного в раннестоической философии. Основной вопрос настоящей статьи: каким образом возможно одновременное пребывание стоического мудреца, в области блага и безразличного? Пребывание в области блага исключает потребность в действиях, направленных на безразличное. При этом существуют фрагменты, которые говорят нам о том, что мудрец все же пребывает в области безразличного, а значит, благо и безразличное все-таки соотносены. Исследуя это несоответствие, автор статьи приходит к выводу, что благо и безразличное стоиков соотносены как теоретическое и практическое.

Ключевые слова: ранняя Стоя, этика, благо, добродетель, добродетельное действие, Зенон, Хрисипп, природа, надлежащее, теоретическое, практическое.

Из существующего одно есть благо, другое есть зло, а третье – безразличное. Этот тезис без особых изменений повторяется Хрисиппом вслед за Зеноном (I, 190; III, 68)¹. Цель настоящей статьи – реконструкция позиции ранних стоиков по вопросу о том, находится ли мудрец в области безразличного.

Ведь то, что, согласно стоикам, мудрец – это тот, кто принадлежит благу, не вызывает сомнения. Касательно же безразличного, позиция ранних стоиков по данному вопросу не столь очевидна.

Почему последнее не очевидно? Благо – это четыре добродетели (разумность, здравомыслие, мужество и справедливость) и все, что им причастно (I, 190). Злом, соответственно, стоики именовали порок и все причастное ему. Конечная цель (τέλος) – жить согласно с природой (I, 179). Что, как полагали стоики, равносильно жизни согласно добродетели. Постольку мудрец обладает добродетелью, он достиг конечной цели. Таким образом, мудрец, будучи добродетельным, причастен благу.

Все, что не относится ни к благу, ни к злу, есть безразличное (например: жизнь и смерть, слава и безвестность, страдание и наслаждение, богатство и бедность, здоровье и болезнь). Безразличным оно именуется потому, что не должно у морального индивида вызывать влечение (так как это не благо) или отторжение (так как это не зло). Счастье, как полагали стоики, можно обрести только посредством добродетели, поэтому выбор в рамках этих так называемых средних вещей (τὰ μετὰξὺ) не приводит к обладанию им.

Из выше сказанного, очевидно, следует, что мудрец не нуждается в безразличном, и у него нет необходимости делать выбор в его рамках, так как он достиг конечной цели и счастья.

Последнее подтверждается учением Аристона Хиосского. Этот стоик показал, к чему мы придем, если начнем последовательно развивать тезис, согласно которому благом может быть только нравственно-прекрасное (т. е. благо) и только оно одно достойно избрания. А придем мы к тому,

¹ Здесь и далее ссылка на фрагменты ранних стоиков делается по: [Фрагменты..., 1988. Т. I; 2008. Т. III]. Римскими цифрами в круглых скобках указан том, арабскими – номер фрагмента.

к чему пришел он сам: «безразличное он оставляет совершенно безразличным» (I, 360). Выбрав благо как единственный объект обладания, он пришел к выводу, что нужно «жить, сохраняя безразличие (τὸ ἄδιαφόρως ἔχον) к лежащему между добродетелью и пороком и не признавая никакого различия в этих вещах» (I, 351).

Однако данная доктрина оценивалась прочими стоиками как «еретическая». Достаточно сказать, что Хрисипп из Сол, унифицировавший стоическую философию, написал книгу в опровержение взглядов Аристана (III, 256). Следовательно, учение Аристана Хиосского нельзя отнести к общестойческой догме. А в рамках последней имеет место противоречащее самому себе положение: мудрец, обладая добродетелью и благом, производит выбор в сфере безразличного. Данная ситуация находит отражение в текстах доксографов. У Александра Афродисийского мы читаем: «Они говорят, что “и для мудреца какие-то вещи могут быть предпочтительными, ценными, свойственными и притягательными”, но прибавляют, что “поскольку бывает добродетель вместе с этими вещами и бывает сама по себе, мудрец никогда не выбирал бы чистую добродетель, если бы мог выбрать добродетель с дополнительными вещами”. Но если так, то ясно, что мудрец нуждается в этих вещах» (III, 192). «Предпочитаемые» (προηγμένα), «ценные» (ἀξία), «свойственные» (οἰκεῖα), «притягательные» (ἐπιπαστικά) – это все стоические характеристики вещей, находящихся в области безразличного, но подлежащих избранию, потому как они «соответствуют природе» (III, 124), или же отвергаемых в силу несоответствия природе. Таким образом, Александр Афродисийский, передавая мнение стоиков, в очередной раз показывает нам, что мудрец не довольствуется чистой добродетелью и все же производит выбор в рамках сферы безразличного.

Чтобы понять, для чего мудрецу вещи безразличные по отношению к благу и злу, но предпочитаемые или отвергаемые с точки зрения соответствия природы, рассмотрим более детально критику доктрины Аристана. Возможно, узнав аргументацию против положения Аристана «оставить безразличное совершенно безразличным», мы

поймем, в чем нужда мудреца в отношении безразличных вещей.

Обратимся к изложению Цицероном позиции Аристана Хиосского. «Ведь пока они так стремились свести все к одной добродетели, что совсем устранили из нее *отбор вещей*, не указывая, ни из чего она *происходит*, ни к чему *стремится* (курсив наш. – А. С.), они устранили и саму добродетель, которую столь высоко ценили» (I, 364). Итак, замкнувшись в области блага, мы как бы отсекаем у добродетели ее начала и перекрываем перспективы, ставим ее в очень узкие рамки. По какой причине?

Рассмотрим еще одно замечание Цицерона: «если бы мы, подобно Аристану, говорили, что никакого различия нет, вся жизнь пришла бы в беспорядок и для мудрости не нашлось бы никакого *занятия и дела* (курсив наш. – А. С.), так как не было бы вообще никакого различия в тех вещах, которые относятся к повседневной жизни, и не нужно было бы производить никакого выбора» (I, 365). Из приведенной цитаты можно сделать не совсем верный вывод относительно позиции Аристана: основная функция мудрости – это выбор вещей, соответствующих нашей природе. Более правильное, с нашей точки зрения, предположение: если не делать выбора в повседневности, в области безразличного, то мудрость не найдет для себя практического выхода и останется на уровне теории. Иначе говоря, следуя за Аристаном, мы приходим к добродетели без добродетельных поступков.

Вышеизложенное предположение согласуется с текстом Климента Александрийского. Из него мы узнаем, что благо не только не исключает безразличное, но и зависит от него: «без “средних вещей” (τὰ μετὰξὺ), которые представляют собой материю (действий), невозможны ни добродетельные, ни дурные действия» (III, 114). Нет сомнения, что под «средними вещами» подразумеваются вещи выбранные (предпочтенные, προηγμένον) в рамках безразличного. Таким образом, мудрец не может полностью избежать безразличного. Из приведенной цитаты мы можем предположить, что средняя область – это место (условно говоря), где благо и зло, добродетель и порок реализуются на практике.

Из всего вышеизложенного с необходимостью следует вывод, что стоическая добродетель (и благо) – предмет сугубо теоретического подхода. При прочтении фрагментов ранних стоиков мы можем убедиться, что добродетель – это знание. Но следует учесть, что знание понимается стоиками по-особому.

У стоиков не одно определение знания. В частности, имеется следующее: «третий вид знания представляет собой совокупность профессиональных знаний, совокупность, устойчивую благодаря себе самой, как и в случае с добродетелями» [Арий Дидим. 2006. С. 101]. Подобное мы видим и у Стобея: «упорядоченная совокупность отдельных упорядоченных познаний, сама по себе обладающая устойчивостью – каковы, например, добродетели» (Ш, 112). Разумеется, эти два доксографа писали об одном. И скорее всего, Стобей опирался в своем изложении на Ария Дидима. Добродетель здесь не знание как устойчивое постижение (I, 68), а знание как уже упорядоченная система, непоколебимая в силу внутренних причин. Что подразумевается под словами «благодаря себе самой», «сама по себе» или, как это мы назвали, «в силу внутренних причин»? Нам думается, эти характеристики возможны постольку, поскольку добродетель есть не только знание, но и особое состояние души. «Добродетель – это некое неизменное состояние (διάθεσις) руководящего начала души» (Ш, 202). «Из душевных благ одни представляют собой завершенные неизменные состояния (διάθεσις). Завершенными состояниями являются все добродетели» (Ш, 104). Таким образом, мы можем предположить, что слова «благодаря себе» и «сама по себе» относятся к неизменности пневы (т. е. завершенности состояния) добродетельного человека.

Из вышесказанного мы можем заключить, что стоическая добродетель, будучи знанием, может называться теоретической лишь условно, так как она есть не совокупность отвлеченных положений, а состояние души, особый уклад. В связи с этим необходимо учитывать, что термин «теоретическое» в нашей статье обозначает не более чем обусловленность добродетели определенными состояниями души, тогда как ма-

терией добродетельных действий является безразличное.

Подытожим. Мудрец все же пребывает в области безразличного. Пояснить этот тезис мы можем следующим образом: отношение мудреца к области безразличного обуславливается областью блага, точнее говоря добродетелью. Учитывая все вышесказанное, последнее следует понимать так: добродетель находит свой практический выход в области безразличного. Но необходимо понимать, что как только происходит переход от теоретического к практическому, то благо становится безразличным, т. е. нет безусловной добродетели на практике. Более того, сформулируем тезис еще точнее. Стоическая этика в своих основах не предполагает, что безусловная добродетель в каком-либо виде существует на практике. Соответственно невозможно достойному человеку избежать средней области (безразличного), если он хотел бы чтобы его добродетель реализовалась. Впрочем, то же самое можно сказать и про порочного.

Но действия достойного и его выбор в рамках средней области отличаются от действий и выбора обычного человека (т. е. негодного). Основанием выбора и действия достойного (мудрого) человека, в отличие от прочих, является его собственная добродетель, его собственное разумение, а не столько ориентация на природу. Отсюда шокирующие противоестественные (с точки зрения природы) возможные поступки мудреца: людоедство, убийство и т. д.

В заключение стоит вспомнить об одном из современных подходов в этике, называемом апофатической этикой, в рамках которой не предполагается высказывание положительных императивов, а возможны лишь негативные. Учитывая сделанные нами выводы, мы в очередной раз убеждаемся, что стоическая философия и этика актуальны.

Список литературы

Арий Дидим. Этический компендий // Человек. 2006. № 1. С. 100–112.

Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А. А. Столярова. М.: «Греко-ла-

тинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1998.
Т. I: Зенон и его ученики. 229 с.

*Фрагменты ранних стоиков / Пер. и
коммент. А. А. Столярова. М.: «Греко-ла-
тинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2008.*

Т. III: Хрисипп из Сол. Ч. 1: Этические
фрагменты. 300 с.

Материал поступил в редколлегию 20.12.2010

A. A. Sanzhenakov

THE GOOD AND THE INDIFFERENT IN THE STOIC PHILOSOPHY

The article focuses on the correlation between the good and the indifferent in the early stoic philosophy. The main question is whether a Stoic sage belongs to the field of the good or to the indifferent. If the sage belongs to the good, there is no need for acting in the field of the indifferent. However, there exist some fragments that show that a sage dwells in the field of the indifferent which means that the good and the indifferent are interrelated. Exploring this discrepancy, the author of this article comes to the conclusion that the good and the indifferent are correlated as the theoretical and the practical.

Keywords: Early Stoa, ethics, the good, virtue, virtuous action, Zeno, Chrysippus, nature, the proper, theoretical, practical.