**Стоицизм**

А.А. Гусейнов

Другой важнейшей школой эпохи эллинизма, которая этизировала философию, перенесла ее на римскую почву и в течение почти трехсот лет служила едва ли не основным источником мировоззренческого вдохновения римской элиты, был стоицизм. Теоретические основы стоицизма, в том числе и стоической этики, составили учения Зенона из Китиона (ок. 333-262 до н.э.), его последователей: Клеанфа (330-ок.232 до н.э.), Хрисиппа (281-205 до н.э.).

В отличие от эпикуреизма, видевшего цель человека в независимости от природы и общества, в свободе, которая понималась сугубо негативно - как отклонение от мира, стоицизм видит высший смысл человеческого существования в жизни, согласованной с природой. Природа, как ее понимают стоики, не знает никаких провалов, исключений. В ней царит необходимость. Человек также включен в ее ровный ход. Из жесткого хода природных событий нельзя вырваться ни при каких обстоятельствах. Поэтому высшая мудрость состоит в том, чтобы полностью, не только физически, но и душевно, идти навстречу природной необходимости. Неотвратимое выступает как должное - такова основная мысль этики стоицизма.

В такой общей формулировке ясно, что природа является пределом и ограничением человеческих действий, но не ясно, что конкретно имеется в виду под высшей целью, которую стоики в соответствии с античной традицией называют счастьем. Прежде всего остается неопределенным понятие природы, которую можно истолковать и как природу вообще, и как человеческую природу. Какие цели предписывает человеческая природа и не находятся ли они в противоречии с требованиями природы вообще?

Первичное природное влечение живого существа заключено в стремлении к самосохранению: "Природа изначально дорога сама себе" (Diog. L. VII, 85). Каждое живое создание стремится к самосохранению в соответствии со своей природой, устраняет все, что мешает такому самосохранению, и усваивает все, что способствует ему. Удовольствия и страдания в этом отношении являются лишь сопутствующим и потому вторичным фактором, свидетельством того, сохраняется соответствующее природе состояние или нет. Самосохранение как цель природных влечений включает также самосохранение рода. Природой предзадано живым существам стремление к продолжению потомства и забота о нем, включается сюда и любовь, а в случае надобности и самопожертвование во имя сохранения потомства. Человек, как считал Хрисипп, есть общественное живое существо.

Влечение к самосохранению существует в безотчетной, стихийно-инстинктивной форме. Однако, как считают стоики, уже у животного оно сопряжено с представлением о полезном и вредном для его природы. Человеку дан разум для более совершенного руководства своими действиями. Именно тогда и по мере того, как его влечения теряют безотчетный характер и становятся разумной волей, он реализует свою природу. Стоики связывают специфику человеческой природы именно с разумом, логосом. Для человека "жить по природе - значит жить по разуму, потому что разум - это наладчик (tech-nites) побуждения" (Diog. L. VIII, 86).

Стоическое требование "жить в согласии со своей собственной природой" трансформируется в новый принцип - "жить разумно". Но это означает в то же время согласие с природой вообще, ибо человеческий разум является выражением и воплощением разума, правящего в мире. В признании того, что в мире царит необходимость, сквозная причинность, единый, правящий всем закон, стоики следуют Гераклиту. Управляющий всем материальный огонь, общий

закон одновременно предстает как правильный разум, задающий всему целесообразный смысл. "...Закон этот - верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего" (Diog. L. VII, 88). Онтология стоиков носит несомненный телеологический оттенок. Необходимо протекающие в мире события оказываются одновременно осуществлением разумной цели. В этом смысле разумная жизнь является принципом не только человеческой природы, но и природы в целом.

Разум - природная характеристика индивида, свидетельствующая о его причастности космосу и о его родстве с божественной сущностью космоса. Разумная жизнь выступает одновременно как требование - направление и цель совершенствования человеческой личности. Добродетельность, человеческое совершенство совпадают с естественным совершенством разумного существа в его разумности. Таким образом, жить в согласии с природой, жить разумно и жить добродетельно - это одно и то же. По мнению Зенона, "сама природа ведет нас к добродетели" (Diog. L. VIII, 87). С пониманием этой формулы связаны основные теоретические трудности стоической этики: если человек находится внутри природной необходимости, то как он может быть ответствен за свои действия и как природные влечения и цели человека, над которыми он не имеет никакой власти, могут сочетаться с его разумно-автономными целями и решениями. Аристотель пытается доказать, как человек может быть добродетельным в качестве гражданина полиса. Зенон - как он может быть добродетельным в качестве природного индивида (гражданина космоса). И развивает в этих целях одну из самых оригинальных и плодотворных теорий морали.

Самое существенное положение этики стоицизма Диоген Лаэртский формулирует следующим образом: "Все сущее они считают или благом, или злом, или ни тем ни другим. Блага - это добродетели: разумение, справедливость, мужество, здравомыслие и прочее. Зло - это противоположное: неразумие, несправедливость и прочее. Ни то ни другое - это все, что не приносит ни пользы, ни вреда, например жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, богатство, слава, знатность, равно как и их противоположности: смерть, болезни, мучение, уродство, бессилие, бедность, бесславие, безродность и тому подобное" (Diog. L. VII, 101-102).

Добро и зло - область отношения человека к миру и собственной жизнедеятельности, область добродетелей и пороков, ибо только здесь, в сфере мотивации, внутреннего душевного настроя и оценки происходящего, человек обнаруживает собственную суверенность, ничем не ограниченную возможность выбора. Человек совершенно не властен над обстоятельствами собственной жизни, ее внешней, предметной, событийной стороной, но он ничем не ограничен в своей оценке этих событий, во внутреннем отношении к ним. Счастье человека зависит не от его конкретного положения в мире, а от того, как он воспринимает и внутренне оценивает свою включенность в мир.

Внутреннее отношение к миру может быть двояким: человек или принимает все, что с ним происходит, как и все, что происходит в мире как должное, или выражает свое несогласие со всем этим. Оно является правильным и возвышает человека до уровня добродетельной личности тогда, когда он безропотно, невозмутимо, с полным внутренним спокойствием воспринимает все перипетии судьбы, какими бы неожиданными и катастрофическими они ни были. Стоик может быть счастлив при самых несчастных обстоятельствах. Каким образом обосновывается эта нормативная установка? Что при более конкретном рассмотрении стоицизм понимает под добродетелью?

Основными или первичными стоики называют четыре традиционные для античности платоновские добродетели: разумение (мудрость), мужество, здравомыслие (благоразумие, умеренность) и справедливость. С одной стороны, добродетели эти едины, они "все вытекают друг из друга, и, кто имеет одну, тот имеет их все, потому что умозрительные основы у них общие..." (Diog. L. VII, 125). Но они не только являются разновидностями умозрения, правильного знания, но и касаются также поведения, того, что должно делать. И тут начинаются различия, обусловленные различием предметного содержания добродетелей. "А "что должен делать" - это значит: что выбирать, что терпеть, чего держаться, что распределять..." (там же). Четырем основным добродетелям - мудрости, мужеству, здравомыслию, справедливости - соответствуют четыре основные страсти: желание, страх, наслаждение, скорбь. Добродетели позволяют правильно ориентироваться в сфере влечений, в том, что соответствует и не соответствует природе человека как живого существа. Они касаются жизни, здоровья, смерти, болезни, славы и других явлений, которые самими стоиками были объявлены безразличными, не имеющими отношения к противоположности добра и зла.

Здесь явное противоречие, которое составляет внутренний нерв стоической этики; из него вытекают специфические для стоицизма нормативные принципы. Внутри сферы безразличного (она в стоической этике именуется адиафорой от греч. adiaphora - неразличае-мое) выявляются определенные различия. Пытаясь снять это противоречие, стоики выделяют в человеке разные уровни ценностей, а соответственно и разные уровни детерминации поведения.

Адиафора является безразличной только с точки зрения противоположности блага и зла, добродетели и порока. Это значит, что внешние условия жизни индивида и состояния его организма сами по себе не являются благом, не имеют собственно нравственной ценности. Но за этими пределами внутри адиафоры выявляются различия. В области безразличных по отношению к морали вещей одни бывают "предпочтительны", так как имеют ценность для человека как эмпирического, живого существа, - это здоровье, телесная сила, богатство и т.д. Другие, наоборот, не имеют ценности, вредны и потому "избегаемы", таковы болезнь, бедность и т.д. третьи безразличны не только по отношению к морали, но также по отношению к природным потребностям человека, не возбуждают в индивиде ни склонности, ни отвращения, как, например, четное или нечетное число волос на голове. Предпочтительные вещи содействуют жизни, согласной с природой. Деятельность, направленная на усвоение этих относительных ценностей, образует область "надлежащих" действий, "надлежащие поступки - это те, на которые толкает нас разум: например, чтить родителей, братьев, отечество, любить друзей" (Diog. L. VII, 108). Мудрец, поскольку он человек, также причастен к области надлежащих действий; в этом отношении он ничем не отличается от всех прочих людей. Однако способ его действий и в этом случае является принципиально иным.

Надлежащие действия, имеющие своим непосредственным предметом предпочтительные блага, можно предпринимать только ради этих благ, и тогда они приобретают самоцельное значение, из второстепенных становятся первостепенными; тогда человек начинает отождествлять себя, свою нравственную сущность с этими относительными ценностями и попадает во власть иллюзии, будто он может подчинить себе внешние обстоятельства жизни. Но эти же действия можно совершать, ясно сознавая относительный характер благ, которые при этом могут быть достигнуты, не связывая слишком многого с их предметным результатом. Добродетель может совпадать с предпочтительными действиями, но ни в коей мере не тождественна им. Она выступает как правильное знание свойственных человеку предпочтительных действий, т.е. предпочтительные действия сами по себе не являются этической ценностью, а только объектом последней. Те жизненные блага, между которыми осуществляется выбор, для добродетельного человека не представляют безусловной ценности, они являются той ближайшей предметной областью, по отношению к которой он обнаруживает свое нравственное качество.

Отношение к жизни стоики (в частности, Эпиктет) уподобляли игре. Как в игре с мячом важен не сам мяч, который совершенно безразличен, не является ни благом, ни злом, и не результат игры, а сам ее процесс, та легкость, с которой мы бросаем и ловим мяч, та радость, которая связана с этой свободной игрой, так и в жизни важны не ставки, не блага, а ее правила, т.е. отношение к жизни. Отношение это должно состоять в том, чтобы осознанно, разумно и свободно, с легкостью и радостью принимать все предзаданные неумолимой судьбой перипетии жизненных обстоятельств. Идеалом отношения к жизни для стоиков был Сократ, который превыше всего ставил свои убеждения и для которого жизнь сама по себе была нечто неизмеримо более низкое по сравнению с ее нравственным содержанием.

Хрисипп различал два вопроса: 1) зависит ли от человека что-либо еще, кроме выбора блага? 2) зависит ли само благо от чего-либо еще, кроме человеческого выбора? Ответ на первый вопрос является очевидно отрицательным: ничего не зависит. На этом построена вся этика стоиков: от человека зависит только внутреннее отношение к необходимости собственной жизни, которое может быть или ее безусловным приятием, и тогда это благой выбор, или ее отрицанием, выраженным с разной степенью энергии, последовательности и т.п., но в любом варианте представляющим собой зло. Ничего, кроме блага, человек выбрать не может. Точнее сказать: если есть что-то, что человек может выбрать, то это - благо. Что касается второго вопроса, то отрицательный ответ на него означал бы, что выбор блага беспричинен. А это противоречило исходному постулату стоиков о сквозной причинности природы. Беспричинная причинность, действие из ничего - совершенный абсурд. Дело, однако, не только в физике и логике. Допущение беспричинности (безосновности, произвола) выбора между благом и злом абсурдно и с этической точки зрения, ибо оно отменяет сами понятия блага и зла. В этом случае оказывается непонятным, почему одно называется благом, а другое - злом. Если бы выбор между благом и злом ни от чего, кроме воли (каприза) самого выбирающего, не зависел, то это бы означало, что перед лицом этой воли они равнозначны. Отсюда, далее, следовало бы, что нет объективных критериев разграничения блага и зла, что различия между ними условны, субъективны, произвольны. Тем самым рухнуло бы все здание, которое целенаправленно строили стоики: освобождаясь из-под власти внешней необходимости, человек попадал бы во власть случайности. На самом деле все обстоит принципиально иначе: различие между благом и злом является абсолютным. Эти понятия сами по себе не знают степеней. И между ними нет никаких переходов. Благо есть благо. Зло есть зло. Между ними в строгом смысле слова вообще не может быть выбора, ибо это - не выбираемые ценности. Выбираемыми являются только предпочитаемые вещи.

Различие между благом и злом объективно, это вопрос знания, а не решения, выбора. Согласно наиболее логичному и превалирующему в стоицизме объяснению, оно связано с различием между человеческим разумом (человеческой природой) и мировым разумом (природой вообще). То, что представляется неразумным с точки зрения человеческого разума и воспринимается как зло, является разумным с точки зрения мирового разума. На самом деле в мире, рассмотренном в перспективе мирового разума, все разумно, что и дает нам точку зрения блага, добродетели.

Но каким же образом человеку удается возвыситься до космического разума, т.е. быть разумным сверхчеловеческой разумностью. Ответ состоит в том, что это доступно лишь очень немногим мудрецам, для которых мировой разум выступает как благой промысел. Вот как позицию стоицизма по данному вопросу резюмирует современный исследователь: "Гарантом моральности субъекта становится знание блага, но не личное решение; свободным может быть только мудрец. Проще говоря, свободен лишь тот, чье идеально-нравственное состояние души позволяет видеть в сцеплении причин благой промысел" [1]. По вопросу о том, что такое мудрец по своей антропологической сущности и как он возможен, стоические тексты не позволяют сделать однозначных выводов. Никакой закономерности в появлении мудреца, никаких методик его формирования мы у стоиков не находим. Понятие мудреца в стоической этике призвано лишь обозначить возможность добродетели, ее осуществимость. Мудрец есть персонифицированная, воплощенная добродетель. Неопределенность, связанная с понятием "мудрец" в стоической этике свидетельствует о том, что в ней еще не был теоретически осмыслен вопрос о субъекте морали в ее публично общезначимых формах, т.е., вопрос о том, кто и на каком основании имеет право говорить от имени морали. Тем не менее они сделали принципиально важный шаг в этом направлении - они отказали в таком праве ученым-философам, знающим, т.е. тем, за кем это право хотели в свое время закрепить Сократ и Платон. Мудрец стоиков - совсем иная фигура, чем философ-правитель Платона.

1 Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 173.

Стоики по сути дела выделили в человеке три природы. Первая - физическая природа, в силу которой человеку свойственны влечения. Вторая - социальная (культурная) природа, в силу которой он ведет себя надлежащим образом. Третья - моральная природа, в силу которой он добродетелен. Первая природа составляет материю деятельности, она лишена разума. Вторая природа задает человеческую форму деятельности; она разумна человеческой разумностью. Третья природа представляет собой то, в силу чего возможна человеческая форма деятельности; она разумна разумностью космоса. Все три природы налагаются друг на друга; речь идет не о трех частях или сферах деятельности, а о трех уровнях (измерениях) одного и того же.

В этой схеме существенно то, что добродетель составляет особый уровень детерминации поведения. Она находится не в ряду тех мотивов (оснований), которые определяют конкретный характер, содержание человеческой деятельности, а расположена за ними и над ними. Она влияет на мотивы надлежащего поведения, но сама от них не зависит. Добродетель - высший уровень детерминации поведения. Это не акт познания, это способ существования. Можно уточнить: способ разумного существования, или способ существования разумного существа, когда оно адекватно обнаруживает себя в своей разумной сущности. Поэтому мудрец может быть счастливым, будучи безобразным и нищим; "ведь не подвержена слабости и непобедима та душа, которую верный разум снабдил твердыми правилами" [1].

1 Фрагменты ранних стоиков. М., 1998. С. 91.

Оригинальность стоической этики наиболее концентрированно выражают два понятия и особенности их соотношений: kathekon и katorthoma. Kathekon - субстантивированное причастие от глагола katheko (подходить, приличествовать) означает "надлежащее". Этим понятием обозначается природная обоснованность и целесообразность действия, его оправданность с точки зрения самосохранения индивида; надлежащие действия суть предпочитаемые действия (чтить родителей, заботиться о здоровье и т.д.); ненадлежащие действия суть непредпочитаемые действия (предавать друзей, пренебрегать домашними обязанностями и т.п.) Природа в лице данного индивида обнаруживает себя адекватно, правильно тогда, когда он действует надлежащим образом - здоровье ценит больше, чем болезни, богатство ценит больше, чем бедность, друзей ценит больше, чем врагов и т.д. Katorthoma - добродетельное действие, реализующее нравственную обязанность. "В самом общем плане отношение между kathekon и katorthoma можно представить как отношение материи действия и его принципа" (Diog. L. VII, 108). В случае katorthoma речь идет не о содержании действия, не о его материи и результате, а о правильном усилии, о той направленности действия, источником которой является человек в его разумной сущности, как если бы он олицетворял природу в целом, в ее разумно-целесообразном устроении. Только при таком предположении получает объяснение парадокс, согласно которому человек действует сообразно природе (так, как того требует природа) и именно поэтому добродетельно, нравственно безупречно. Объяснение парадокса само получается парадоксальным: человек действует природно (объективно) тогда, когда он преследует свою пользу, стремится к самосохранению, и он действует автономно (субъективно) тогда, когда он действует от имени природы. В первом случае он природен в узком, ограниченном смысле (узость и ограниченность заданы параметрами его индивидуального существования), во втором случае он природен во всей полноте ее разумного развертывания, и эту полноту он охватывает своей разумной сущностью. Такое решение вопроса могло бы быть признано удовлетворительным с формально-логической точки зрения (абсолютная необходимость, персонифицированная в субъекте, может быть названа свободой, так как свобода и есть ничем не ограниченное самоутверждение субъекта). Но оно совершенно неприемлемо в этическом плане. Чтобы понять это, надо сделать два специфических для стоической философии уточнения. Во-первых, для стоиков натурфилософская аргументация имела прямой смысл. И, соответственно, kathekon и katorthoma отражали определенные физические состояния пневмы души, они буквально описывали определенные телесные состояния человека, характеризующие его способность действовать в одном случае надлежащим образом, а в другом случае плюс к этому еще и добродетельно. Речь шла об уровнях индивидуально-личностного развития человека. Во-вторых, что особенно важно, так как добродетель, источником которой является разум, не имеет иной материи, помимо надлежащих действий, и она является лишь принципом последних, то "добродетель уже не может оставаться чисто созерцательной" [1]. Это был выдающийся вклад стоиков в этику, связанный с тем, что они обнажили внутренне неразрывную связь морали и идеи долга. Аристотель своим учением о второй эвде-монии как гражданско-активном способе существования, по сути дела, лишил философско-этической санкции чувственный образ жизни, ориентированный на наслаждение. После него стало ясно: тот, кто хотел бы найти счастье на пути чувственных наслаждений, должен был неизбежно избрать граждански деятельный образ жизни, в рамках которого наслаждения только и могли обрести свою добродетельную меру. Стоики своим учением о нравственном долге как адекватном выражении разумной сущности человека лишили философско-этической санкции идею созерцательного блаженства. Тот, кто связывал счастье с деятельностью разума, непременно должен был становиться стоиком, ибо только в стоической картине мира разум приобретал свою тождественную с высшим благом самодостаточность. Стоики (именно они) окончательно обозначили своеобразие этики как практической философии или, выражаясь иначе, доказали, что именно этика является единственным практическим выходом философии и ее задача заключается не в том, чтобы научить человека достойно умирать, а в том, чтобы научить его, несмотря ни на что, достойно жить.

1 Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 188.

Из сказанного вытекает, что внутренне неколебимое отношение стоика к перипетиям собственной судьбы и судьбы мира, определявшее его идентичность как нравственно суверенной личности, ни в коей мере не сводилось к познавательному отношению, хотя, разумеется, оно было связано с правильным знанием. Оно представляло собой действенную позицию, всесторонне охватывавшую личность, но при этом таким образом, что все подчиняется ее разумной сущности. Речь шла не об особом качестве разума как части души или особом характере связи разума и неразумных страстей, а о том, что Диоген Лаэртский назвал "естественное совершенство разумного существа в его разумности" (Diog. L. VII, 94). Речь шла о такой разумности разумного существа, как если бы все его естество состояло в разумности. В таком случае логично задаться вопросом, что же это за существо и вправе ли мы относить его к человеческому роду? И другой не менее важный вопрос заключается в следующем: как практически (реально, в поступках) может обнаружить себя столь совершенная позиция, олицетворяющая правду самого космоса?

Понятие мудреца в стоической этике вряд ли имеет функцию быть образцом добродетельного мужа. Его назначение состоит скорее в том, чтобы показать, каким был бы добродетельный муж, если бы он вообще существовал. Поступать как мудрец - значит поступать безошибочно. Сам мудрец является воплощенной добродетелью, он перешагнул за противоположность добродетели и порока и в строгом смысле находится уже по ту сторону этой противоположности. Если понимать мораль как образ жизни, утверждаемый в борьбе, в процессе преодоления прегрешений или хотя бы соблазнов, то стоический мудрец вполне может считаться сверхморальным существом.

С точки зрения стоиков между добродетелью и пороком нет никаких промежуточных звеньев. Они противостоят друг другу абсолютно. Добродетель вообще не имеет степеней. "Кто находится за сто стадий от Каноба или за одну стадию от Каноба, те одинаково не находятся в Канобе" (Diog. L, VII, 120). Вся огромная область надлежащего (налагаемого природой), составляющая собственно индивидуально-природное существование индивидов и расположенная между добродетелью и пороком, т.е. та самая область, где действия могут быть использованы как во благо, так и во вред, где они могут иметь большую или меньшую ценность, а потому являются или предпочтительными, или избегаемыми, вся эта область является для мудреца областью безразличного. Мудрец вынес ее за скобки того, что его как мудреца может интересовать, поскольку она "не содействует ни счастью, ни несчастью" (Diog. L. VII, 104). Его усилия направлены на то, чтобы безразличное оставалось безразличным, чтобы, как говорил Аристон, "жить в безразличии ко всему, что лежит между добродетелью и пороком" (Diog. L. VII, 160). Для достижения этого он, по сути дела, решает одну-единственную - притом сугубо негативную - задачу освобождения от страстей, точнее, обуздание, укрощение страстей, тех первичных влечений, которые являются источником безразличных для мудреца различий.

Так как добродетельность совпадает с разумным основанием действий, то она тождественна апатии (греч. Apatheia - бесстрастие) - состоянию, свободному от страстей. Ведь страсть (по словам Зенона) есть "неразумное и несогласное с природой движение души или же избыточное побуждение" (Diog. L. VII, 110). Хрисипп даже, в известном смысле впадая в односторонность, усматривает источник страстей в ложных суждениях (так, например, сребролюбие обусловлено предположением, будто деньги - это благо). Наряду с четырьмя уже упоминавшимися выше главными страстями стоики называют массу их разновидностей (так, например, к страху примыкают ужас, робость, стыд, потрясение, испуг, мучение), которые с поражающей тщательностью они рассматривают в своих произведениях. Страсти являются врагами добродетели, ведь это не просто природные импульсы, а природные импульсы, искаженные ложными взглядами. Их поэтому следует не просто умерять, но полностью искоренять. В этом вопросе, пожалуй, более всего в этике стоицизма прослеживаются кинические мотивы: "...кинизм есть кратчайший путь к добродетели..." (Diog. L. VII, 121)

Бесстрастие стоиков не есть бесчувствие. Поскольку оно представляет собой род недуга, дурную склонность, к которой тянется душа, подобно тому, как тело бывает предрасположено к простуде или иным заболеваниям, то стоик свободен от этой болезни. Но стоик становится стоиком не тем, что он изживает чувственную основу своего существования (в этом отношении он такой же живой человек, как и все остальные), а тем, что он трансформирует ее в естество своей разумной сущности. Для понимания стоической позиции в этом вопросе и всей тонкости понятия "апатия" надо обратить внимание на понятие "добрые страсти" или "благострастие". Диоген Лаэртский называет три такие страсти (Diog. L. VII, 116): радость, осторожность, воля. Радость представляет собой разумное возбуждение, возникающее из верного знания о благе (в отличие от наслаждения), осторожность - разумное уклонение на основании знания будущих зол (в отличие от страха), воля - устойчивое стремление к истинному благу (в отличие от вожделения). Скорбь (четвертая страсть) не имеет своего позитивно-стоического противовеса, так как зло настоящему мудрецу вообще чуждо. Они все образуют благострастие. Апатию можно в такой же мере назвать бесстрастием, в какой и благострастием. Если бы мы захотели сформулировать нечто подобное категорическому императиву стоической этики, то он мог бы состоять в требовании добиваться апатии.

Особым случаем апатии, и одновременно и ее подлинным испытанием является отношение к тому, что стоики называли "надлежащим по обстоятельствам" (kathekonta peristatika). Этим термином обозначались, очевидно, противоестественные (противоречащие первичным склонностям) действия, перед необходимостью совершения которых мог оказаться мудрец, как и всякий другой человек, и которые он (в отличие от других) мог и должен был в своей апатичности совершить (принять) с такой же невозмутимостью, как и любые другие надлежащие поступки. Один из самых шокирующих примеров такого рода следующий: "Он будет даже есть человеческое мясо, если таковы будут обстоятельства" (Diog. L. VII, 121). Словом, мудреца, впавшего в стоическую нирвану, ставшего воплощением высшего блага и сравнявшегося в этом с богом, ничто не может смутить, остановить, поколебать - ни людоедство, ни даже всемирный пожар. Мудрость мудреца способна вынести то, что обычного человека сводит с ума. Стоическое "надлежащее по обстоятельствам", которое хотя и в очень специфической форме санкционирует убийство (по крайней мере, не запрещает его) есть настоящий скандал этики - скандал, имевший для последующих ее судеб самые трагические последствия. Среди многих причин гибели античной культуры одна из решающих, на мой взгляд, состояла в том, что она не смогла ответить на вопрос, почему нельзя убивать человека. Более того, античные философии и религии допускали это, как мы только что видели на примере стоической этики. Конечно, когда Нерон и другие римские цезари творили свои зверства, описанные Светонием, они делали это не потому, что учились у стоиков. И стоическая философия, явившая в лице своих основателей и видных правителей выдающиеся образцы нравственного совершенства, быть может, менее всего способствовала этой разнузданности. И тем не менее факт остается фактом: стоицизм не содержал запрета на убийство человека, вообще не заключал в себе никаких категорических запретов. В нем принципиально не могло быть таких запретов, так как добродетель с такой исчерпывающей полнотой воплощалась в мудреце, что последний являлся ее высшим и единственным критерием.

Образ мудреца в стоических текстах описан очень подробно. Мудрец оказывается средоточием всех добродетелей. Он бесстрастен, искренен, лишен притворства, не делает ничего не совместимого с долгом, никогда не печалится, что бы ни случилось, не теряет радостного расположения духа, ничему не удивляется. Он по природе общителен и деятелен, строг, лишен снисходительности, жалости, уступчивости, все принимает спокойно, безразличный к обстоятельствам жизни, он ставит себя также выше всех принятых норм и ограничений. Мудрец равен самому себе, а тем самым и миру в целом. "Он один свободен" (Diog. L. VII, 121), и им "мудрецам принадлежит все на свете" (Diog. L. VII, 125).

Свойства мудреца довольно произвольны, случайны, ситуативны. Мудрец, как мы узнаем, будет укреплять свое тело. Но он же может охотно от него отказаться. Он будет молиться богам, но его добродетельность не пострадает и в том случае, если у него не будет возможности посещать храмы. Нельзя сказать, что он должен делать для того, чтобы надлежащие действия были совершенными, ибо должное в этом плане и есть то, что делает мудрец. Суровый ригоризм классического стоицизма, исходившего из того, что одной добродетели достаточно для счастья, лишал понятие мудреца нравственного воспитательного смысла и не позволял развернуть практическую мудрость, дополнить теоретическую этику этикой прикладной. Дальнейшая эволюция стоической этики, связанная прежде всего с именами Панэтия и Посидония и обозначаемая обычно в качестве Средней стой, пошла по пути такого расширения содержания, которое позволяло создать аргументированную нормативную программу.

В творчестве Панэтия (ок. 185-110/9 до н.э.) и Посидония (ок. 132-51/50 до н.э.), представлявших Среднюю стою и перенесших стоицизм на римскую почву, этика теряет первоначальную суровость за счет привнесения ряда некоторых идей Платона и Аристотеля. Панэтий смягчил ригоризм этики Древней стой, как бы вернул стоицизму реалистический античный облик. По пути компромисса с действительной жизнью и включения в этику утилитарных мотивов он идет настолько далеко, что допускает случаи, когда можно защищать не правду, а правдоподобное. Добавления Панэтия, разумеется, не отменяют саму стоическую нравственную установку, а скорее дополняют ее традиционной для античной этики полнотой жизненного содержания. Речь шла о том, чтобы отойти от философского снобизма и высокомерно-равнодушное отношение к хаосу жизни дополнить стремлением организовать и дисциплинировать этот хаос. Панэтий придает надлежащему статус добродетели.

На Панэтия большое влияние оказали этические идеи Аристотеля. Это можно усмотреть уже в формулировке самой этической цели. Жить добродетельно означает жить соответственно разуму - такова основа стоического морального учения. Панэтий расширяет ее, замечая, что человеческий разум не тождествен разуму совершенного мудреца. Наряду с высшей целью, доступной только мудрецам, есть еще цель, соответствующая ограниченным возможностям человека, а именно тому решающему обстоятельству, что его разум сосуществует с неразумно-животным началом. В случае человека можно говорить только о стремлении к мудрости. Высшая цель есть добро, и, как завершенный разум, оно всегда одно. Что же касается человеческой цели, то здесь имеются различия и градации, так как степень разумности индивидов, а именно характер связи их разума с собственными влечениями, различна.

Как и высшее благо, добродетель также имеет двойное значение. "Панэтий говорит, что есть две добродетели - умственная и действенная..." (Diog. L. VII, 92) [1]. Можно предположить, что он разделяет добродетель на теоретическую и практическую. Под теоретической добродетелью мыслится познание, культивирование знаний. Практическая добродетель в свою очередь подразделяется на добродетель в отношении других - следование долгу, культивирование справедливости, готовность ко всему ради всеобщей пользы - и добродетель в отношении себя - внутренняя стойкость, умеренность, порядочность и т.д. "Все нравственно-прекрасное, по Панэтию, бывает

1 Лосев А.Ф. История античной эстетики: ранний эллинизм. М., 1979. С. 168.

четырех видов: 1) познание истины и искусство; 2) справедливость и государственная добродетель, 3) возвышенная твердость души; 4) порядочность, скромность и умеренность всего поведения человека. Все эти четыре вида нравственно-прекрасного связаны и переплетены между собой, однако каждый из них предполагает нравственный долг особого рода" [1]. А. Ф. Лосев правильно подчеркивает, что Панэтий дает расчлененное представление о нравственном долге. И действительно, в этике Панэтия большое внимание уделяется учению об обязанностях. Представление об этом учении можно получить по сочинениям его ученика Цицерона, в частности по трактату "О дружбе (Лелий)", где широко используются сочинения Панэтия, а также по трактату "Об обязанностях".

1 Лосев А.Ф. История античной эстетики...

В соотношении добродетелей, как и в соотношении обязанностей, решающей является теоретическая добродетель, добродетель мудрости. От нее зависят остальные. Панэтий остается верен рациональному духу классики и видит в разуме морально организующую силу. Как ни привлекательна такая позиция, она в эпоху усиливающейся неустойчивости, хаотичности, иррациональности общественных структур, отчуждения индивидов (в том числе свободных граждан) от государства была малоперспективной. Духу времени более отвечала позиция Посидония, который ввел в этику элементы мистицизма.

Этической проблематике Посидоний, который был универсальным ученым и философом, уделял первостепенное внимание, видя в ней смысл философствования. Из общефилософских предпосылок его этики отметим основную идею платонизирующего стоицизма о разумной целесообразности мира, который является и миром идей, и огненной пневмой; отсюда делается вывод о мировой симпатии, о родстве всех вещей и явлений в мире, поскольку они пронизаны единым вездесущим огнем. Важно также усвоить психологические основания этического учения Посидония. Душа человека состоит из вожделения, воли и разума, которые суть ее силы, а не части. Ни одну из сил человеческой души нельзя назвать неразумной, ибо все они являются воплощением мирового огня-разума. Однако разумны они на разный манер. Наиболее адекватной является, если можно так выразиться, разумность разума, которая воплощается в добродетели знания, понимаемой и как знание всего, истины, и как знание добра и зла, того, что следует выбирать и чего избегать. Однако другие силы души имеют свои собственные добродетели, которые по происхождению и значению относительно самостоятельны и которые можно считать неразумными только в смысле непричастности к знанию; за этими пределами они разумны и в смысле причастности к мировому разуму, и в смысле способности следовать основанным на истинном знании правилам. Если разумная способность выражает истину-добро, то волевая - мужество и справедливость, а вожделеющая - умеренность.

Посидоний много внимания уделял рассмотрению страстей. Он преодолевает их однозначно-интеллектуалистское толкование, сводящее их к "суждениям". Для Посидония они являются самостоятельной реальностью, результатом действия вожделения и воли. В человеке есть семя зла и семя добра. Весь вопрос только в том, какое из них произрастет. Счастье не состоит в одной умственной добродетели. Оно требует также здоровья, достатка, силы, требует умеренности в страстях, не полного их искоренения, что невозможно, а подчинения страстей разуму. Мудрец в хрисипповском смысле есть, по мнению Посидония, нечто превышающее человеческие силы. А мудрец, понимаемый как уравновешенность, достигаемая на основе следования требованиям разума и умерения страстей, есть вполне доступная человеку цель.

Добродетели можно научиться, что достигается не только в ходе обучения наукам, но и путем формирования привычек. Она есть дело воспитания. Посидоний придает важное значение общению. В его учении наблюдается последовательная цепь рассуждений: от мировой "симпатии" к ценностной реабилитации неразумных душевных сил и отсюда - к утверждению нравственно формирующей роли общения. Общение может быть стимулом к очищению и катализатором зла. Все зависит от того, с кем общаешься.

Панэтий и Посидоний пытаются соединить стоическую этику с опытом жизни, рассмотреть ее как способ самоосуществления личности. За счет этого, разумеется, принципиально расширилась база стоицизма, его нормативно-педагогические возможности. Он многое выиграл. Но одновременно и проиграл. Ведь стоицизм был реакцией на переход от уюта полисной организации общества к дисгармонии крупных военно-бюрократических государств, и он был историчен, жизнен как раз в той части, в какой являлся "нереалистичным", отличался от этических учений Платона или Аристотеля. Поздние стоики, прежде всего римляне Сенека (ок. 5 г. до н.э. - 65 г. н.э.), Эпиктет (ок. 50-140 гг. н.э.), Марк Аврелий (121 -180 гг. н.э.), интересуются главным образом вопросами этики и в самой этике возвращаются к первоначальной стоической версии, но с существенными и весьма многозначительными изменениями. В этой связи можно указать по крайней мере на четыре момента.

Во-первых, согласно сочинениям поздних стоиков, ведущими чертами в человеке являются не гордость, достоинство, уверенность и внутренняя непоколебимость, а скорее слабость, ощущение ничтожности, растерянность, надломленность под ударами судьбы. Философы, как и раньше, призывают покориться судьбе. Но они покоряются ей не с тем величественным вызовом, который позволяет, например, в случае необходимости играючи расставаться с жизнью, а плача и сокрушаясь. Хотя в их сочинениях идея абсолютно доброго, разумного, божественного начала в мире сохраняется, она не имеет уже прежней нормативной действенности.

Если говорить об общем изменении нормативной программы стоицизма, то она, несомненно, идет в следующем направлении: от неколебимой внутренней стойкости, вдохновленной убеждением в благом промысле космоса, к внутреннему смирению, поскольку все равно ничего изменить нельзя.

Во-вторых, поздние стоики не только плачут, они еще молятся. Они обращают взоры на небеса, ищут спасения свыше, предаются религиозным переживаниям. У римских стоиков нет еще идеи грехопадения, радикальной испорченности человека. Они остаются античными мыслителями в том смысле, что связывают добродетель в целом с разумной сущностью человека и признают нравственную суверенность личности. Но в этих пределах они в максимальной степени вводят мотивы смирения, искупления, спасения, подготавливая тем самым почву для христианского переворота в этике. Совсем по-христиански звучит эпиктетово обращение к богу: "Ты хочешь, чтобы я еще существовал? Я буду существовать как человек свободный, как человек благородный, как захотел ты. Ты ведь создал меня неподвластным помехам во всем моем. Но больше я тебе не нужен? Да будет тебе во благо!" [1]. Представление о божестве у поздних стоиков в общем и целом остается таким же, как и у их предшественников - верховный разум, мировой промысел, всекосмическая пневма, Зевс. Новым у них является отношение к божеству, которое приобретает личный характер с оттенком спасения, ожиданием помощи со стороны божества и обращением за такой помощью.

1 Вестник древней истории. 1976. № 1. С. 244.

В-третьих, в позднестоической этике усиливаются индивидуалистические мотивы. В теоретическом плане идея вселенской, космополитической общины сохраняется, но в отличие от ранних стоиков она в нормативной части дополняется не требованиями долга, а призывами к самоизоляции от порочного мира. "Печаль другого - это чужое..." - говорит Эпиктет [1]. "Свернись в себя самого", - призывает Марк Аврелий [2]. Противостояние судьбе, обстоятельствам трансформируется в новую задачу - уйти в самого себя, внутренне изолироваться от мира. Не случайно, видимо, Сенека под конец жизни изучал Эпикура, а его "Нравственные письма к Луцилию" изобилуют сентенциями Эпикура. Новый оттенок приобретает изначально свойственное стоицизму единство философии и добродетели: философия из учителя разумной жизни, позволяющей подняться вровень с космическим разумом, становится утешением в горестях, врачеванием больной души

1 Вестник древней истории. 1976. № 1. С. 239.

2 Там же. С. 38.

В-четвертых, в позднем стоицизме значительно усиливается моралистическое начало, моралистическое восприятие мира в целом, а идея ухода от земных дел в нравственное самосовершенствование становится одной из самых основных. Для Зенона и его учеников мораль представляла собой некую плоскость, параллельную реальному жизненному процессу и не пересекающуюся с ним, во всяком случае, непроницаемую для него. Древнего стоика не может ничто смутить или возмутить в мире, на то он и стоик. У римских стоиков мораль уже пересекается с миром, погружается в него; они не остаются безропотными перед лицом судьбы, а, напротив, воспринимают действительность сугубо моралистически, возмущаясь и негодуя.

Мораль (добродетель) в философской панораме Древней стой соразмерна космосу, мировому разуму и возвышается над первичными влечениями природы, которые определяют материю человеческого поведения. Последняя для нее есть нечто безразличное. Моральный долг, совпадающий с благим промыслом, позволял и требовал с одинаковой энергией и одинаковым благострастием, одинаково апатично отвечать на вызовы судьбы - как на приятные, так и на неприятные, даже противоестественные. И, чтобы в этом отношении вообще не оставалось никаких сомнений, древние стоики особо подчеркивали, что мудрец не знает жалости. В Поздней стое ситуация меняется, можно сказать, кардинальным образом. Мораль, с точки зрения Сенеки и других поздних стоиков, совпадает с милосердием, человеколюбием, состраданием, жалостью, благоговейным отношением к другим людям, в том числе рабам. "Они рабы? Нет, люди. Они рабы? Нет, твои соседи по дому. Они рабы? Нет, твои смиренные друзья. Они рабы? Нет, твои товарищи по рабству, если вспомнишь, что и над тобой, и над ними одинакова власть фортуны".

Сочинение Марка Аврелия в оригинале называется "К самому себе" (в одном из русских переводов "Наедине с собой"). Это название хорошо передает основной настрой позднестоической этики - самопознание души с тем, чтобы точно определить, что есть мое, по природе свободное, что никто, никогда у человека не может отнять. Анализ душевных движений осуществляется с ориентацией на мудреца, на его гипотетический образ. В известном смысле стоический самоанализ есть диалог с мудрецом, в ходе которого стоик выявляет и формирует собственную меру приближения к нему, находит, описывает и закрепляет те душевные состояния, которые были бы достойны мудреца. Решающим является то, что можно было бы назвать моральным настроем души. Так, например, Сенека говорит об ощущении добра, которое сохраняется даже у крайне порочных индивидов, о чувстве совести как недремлющем и самом строгом судье человеческой личности; он придает огромное значение воле к добру, полагая, что "желание стать добродетельным - полпути к добродетели" [1]. Выходит, что мораль - это не только внутреннее отношение к реальности в целом, но и некий кусок самой реальности, особое, к тому же самое сокровенное, свойство человеческой природы. Отсюда делается вывод о необходимости укреплять и развивать это свойство, противопоставлять его силу силе других - житейских, прагматических - мотивов, о необходимости нравственного самосовершенствования личности как специфического процесса.

Поздние стоики локализовали мораль в форме человечности (гуманизма), которая проявляется не через всю совокупность надлежащих действий в форме внутренне свободного, бесстрастного отношения к ним, а существует наряду с надлежащими действиями в качестве особого, сознательно культивируемого способа отношений между людьми. "Человек - предмет для другого человека священный" [2], - говорит Сенека. У него же, одного из очень немногих философов античности, мы находим апелляцию к Золотому правилу нравственности: "Что ты другим желаешь, того же от других и жди" [3]. Теперь уже мораль понимается не как возвышающий человека над судьбой долг, а как милосердие, жалостливость, душевная простота, сознательно культивируемая установка не делать зла другому, и, прежде всего, как забота о своей душе, осознание собственной греховности. Усилия римских моралистов стоической школы локализовать мораль в качестве особой сферы внутридушевной жизни и межчеловеческих отношений, связанной с совестливостью и добротой, в значительной мере подготовили почву для последующей христианской революции в этике и заложили то понимание морали, которое по сегодняшний день остается господствующим в общественном сознании. Но это одновременно было и отходом от собственно стоической теории морали.

1 Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1975. С. 62.

2 Там же. С. 282.

3 Там же. С. 271.

Характерен текст эпитафии, которую Эпиктет сам сочинил для своего надгробия: "Рабом был Эпиктет и калекой, бедным, как Ир и другом бессмертных" [1]. По ней можно судить и о том, как стоическая этика вобрала моральный пафос древнегреческой философии в целом, и о том, в чем состоит ее стоическое своеобразие, и, наконец, о том, чем Поздняя стоя отличается от ранней. Быть другом бессмертных - жизненная миссия Эпиктета - является высшей человеческой целью, ради которой вообще возникает и существует древнегреческая философия во всех ее многообразных причудливых вариантах. Эта цель, как мы видели, была завещана гомеровской эпохой, ее героями, первый среди которых (Геракл) смог даже сам стать бессмертным (правда, как гласит легенда, только наполовину). Если Эпиктет стал другом бессмертных, несмотря на свою бедность, рабское положение и физическую убогость, то это можно понять так, что он стал им благодаря добродетели. Добродетель - стоический путь к цели, ибо стоики учили, что ее достаточно для счастья. Но эту роднящую его с Зеноном мысль Эпиктет почему-то выразил не прямо. Не потому ли он так сделал, что рабство, бедность и убогость он воспринимал как недостаток, неблагоприятную предпосылку для добродетели, а следовательно, не считал эту совокупность обстоятельств, определивших особенности его природно-социального существования, чем-то безразличным с точки зрения добродетели и по отношению к ней?! Иначе зачем ему было подчеркивать это?! Связав добродетель, делающую человека другом бессмертных, с особенными условиями, при которых ее приходится практиковать, Эпиктет отошел от сурового ригоризма стоической теории, но одновременно с этим приблизил ее к реальным живым индивидам, стремящимся к добродетели, сделал стоицизм более понятным, популярным. Сказать, что для добродетели безразлично, кем ты являешься - рабом или императором, и сказать, что добродетельным можно стать и с положения раба и с положения императора - это все-таки сказать не одно и то же. Настолько не одно и то же, что только благодаря этому различию, которое выявилось в творчестве поздних стоиков, стоицизм вышел за пределы философии и стал важным элементом общей гуманитарной культуры.

1 "Цит. по: Беседы Эпиктета / Пер. Г.А. Таротяна. М., 1997. С. 26.

Нормативный идеал стоицизма представляет собой модель поведения в условиях, когда человек потерял власть над обстоятельствами своей жизни. Он отвечает на вопрос, что делать человеку, когда он ничего не может сделать? Ответ этот гласит: покориться судьбе, противопоставив ей стойкость, непоколебимость духа, возвысить силу внутреннего человека над слабостью внешнего, не идентифицировать свою нравственную сущность с событийной, предметной стороной бытия, а, напротив, изъять ее из сферы необходимости, замкнуть в себе, не связывать счастье ни с чем, кроме добродетели, добровольно и невозмутимо принимать любой, даже самый неожиданный, поворот жизненных ситуаций. Если человек, полагали стоики, ничего не может сделать с судьбой, то и судьба не может ничего сделать с его нравственной сущностью - не может подчинить себе, сломать, растоптать. В человеке всегда достаточно силы, чтобы гордо и с достоинством нести свою участь, а если того будет требовать добродетель, то бестрепетно уйти из жизни. Стоическая программа является одной из оптимальных линий поведения в условиях безысходных человеческих кризисов и крайних степеней социального отчуждения. Она содержит разумный нравственный совет человеку, оказавшемуся перед лицом непоправимой жизненной трагедии.