

# АНТИОХ АСКАЛОНСКИЙ И УЧЕНИЕ ОБ *οἰκείωσις*

*Б.М. Никольский*

Антиох Аскалонский (130/120 – после 69 г. до н.э.) – фигура в античной философии, пожалуй, не самая значительная. Он не создал никакого самостоятельного учения, а то механическое соединение доктрин разных предшествующих школ, автором которого он является, может представлять лишь исторический интерес. Не оказал он и никакого существенного влияния на последующую философию; встречающееся порой отношение к нему как к предтече среднего платонизма едва ли правомерно<sup>1</sup>. Все же существует по крайней мере одна довольно важная причина для того, чтобы обратить внимание на идеи Антиоха – это несомненное влияние, которое они оказали на такого известного римского писателя, как Цицерон. Независимо от того, причислял ли себя Цицерон в некоторые периоды своей жизни к школе Антиоха или всегда оставался верным последователем Филона из Лариссы<sup>2</sup>, он часто высказывает взгляды Антиоха, без должного анализа которых, поэтому, невозможно понять его собственное творчество. Кроме того, наследие Цицерона служит важным источником для реконструкции эллинистической философии – учений стоиков и эпикурейцев, а идеи Антиоха, возможно, повлияли на его представление о теориях этих двух школ<sup>3</sup>; так что изучение Антиоха может быть полезно и для более объективной оценки той информации о стоической и эпикурейской философии, которая содержится в текстах Цицерона.

<sup>1</sup> Я совершенно согласен с точкой зрения Тэрранта (см.: *Tarrant H. Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy. Cambridge, 1985. P. 3–4*), что «влияние Антиоха Аскалонского на философов, называвших себя “академиками” или “перипатетиками”, после смерти его брата Ариста было невелико». Ключевой фигурой в развитии академического платонизма является Евдор Александрийский, в котором нередко видят последователя Антиоха. Однако связь Евдора с Антиохом более чем сомнительна. Она постулируется главным образом на основании не общих идей, а только лишь их общей догматической ориентации, противопоставляющей их обоим “скептической Академии” (включая четвертую Академию Филона из Лариссы).

<sup>2</sup> Старый спор об этом недавно был возобновлен; первая точка зрения отстаивается в работах: *Glucker J., Cicero's Philosophical Affiliations // The Question of "Eclecticism" / Eds. J. Dillon, A.A. Long. Berkeley; Los Angeles; L., 1988. P. 34–69; Steinmetz P. Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt // Cicero's Knowledge of Peripatos. / Eds. W.W. Fortenbaugh, P. Steinmetz. New Brunswick; L., 1989. P. 1–22, с другой стороны, см.: Goerler W. Silencing the Troublemaker: De legibus I.39 and the Continuity of Cicero's Scepticism // Cicero the Philosopher / Ed. J.G.F. Powell. Oxford, 1995. P. 85–114.*

<sup>3</sup> Например, по моему мнению, все изложение эпикурейской этики в 1-й кн. “О пределах блага и зла” несет отпечаток идей Антиоха, см.: *Nikolsky B. Epicurus on Pleasure // Phronesis 46, 2001. P. 463–464, note 84.*

В последние годы интерес исследователей к учению Антиоха заметно возрос, однако он касается в основном одной только области этого учения – эпистемологии<sup>4</sup>, в то время как другой, не менее важный, с точки зрения самого Антиоха, раздел – этика – привлекает к себе значительно меньше внимания. Наиболее полным описанием этики, пожалуй, остается очерк Дж. Диллона в его книге “Средние платоники”<sup>5</sup>. Подход Диллона обусловлен общим замыслом книги – дать последовательное изложение и интерпретацию взглядов каждого философа; он в общем не претендует на анализ внутренней логики, лежащей в основе той или иной философской системы, а поэтому не дает такого анализа и идеям Антиоха. Когда же Диллон задается вопросом, из каких корней произрастает этическая система Антиоха, он предлагает полностью полагаться на утверждения самого философа и считать его главным предшественником Полемона<sup>6</sup>. Впоследствии я выскажу свои сомнения в том, так ли хорошо Антиох знал Полемона, как это представляется Диллону<sup>7</sup>, пока замечу лишь, что объяснение Антиоха через Полемона, с одной стороны, является объяснением через неизвестное<sup>8</sup> и поэтому едва ли продуктивно; с другой стороны, исследование связей Антиоха с его хронологически более близкими предшественниками, концепции которых мы знаем значительно лучше, – т.е. со стоиками, перипатетиками и скептической Академией, – дает намного больше для понимания его метода.

В предлагаемой статье я не пытаюсь предложить полный и всесторонний анализ этической системы Антиоха. Моя цель – на примере одного из рассуждений этого философа, а именно рассуждения о естественных основаниях конечной цели, проиллюстрировать тот путь, которым он шел, создавая свою доктрину.

\* \* \*

Этические построения Антиох начинает с рассуждения о двух определяющих человеческую деятельность факторах, с которыми, по его мнению, все философы так или иначе соотносят свои определения цели жизни. Первым таким фактором является мудрость, именуемая “искусством жизни”; это искусство не дается человеку от ро-

<sup>4</sup> См., например: *Barnes J. Antiochus of Ascalon // Philosophia togata / Eds. M. Griffin, J. Barnes. Oxford, 1989. P. 51–96* (в собственно историко-философской части этой статьи преобладающее место занимает анализ эпистемологии); *Assent and Argument / Eds. B. Inwood, J. Mansfeld. Leiden, 1997.*

<sup>5</sup> *Dillon J. The Middle Platonists. 2 ed. Ithaca; N.Y., 1996. P. 69–81.*

<sup>6</sup> *Ibid. P. 58, 69 сл.*

<sup>7</sup> *Ibid. P. 57.*

<sup>8</sup> Все, что мы знаем об этике Полемона из иных источников, кроме самого Антиоха – это то, что он написал книгу “О естественной жизни” (*Clem. Alex. Strom. 7.32*), а также его определение счастья (*ibid., 2.133*); но и эти скудные свидетельства вряд ли могут служить основанием для каких-либо выводов, поскольку они не так просты для интерпретации.

ждения, он приобретает его с годами посредством обучения и тренировки, причем, очевидно, огромную роль в этом призвана играть философия. Второй фактор, напротив, присутствует в человеке с момента его рождения, задавая тем самым некоторое естественное направление всей его деятельности; он заключается в естественном стремлении к одним вещам и отвержении других. Излагая все, с его точки зрения, возможные взгляды на объект такого стремления, Варрон характеризует и само это стремление:

Есть четыре вещи, к которым люди испытывают естественное стремление, т.е. стремление, возникающее без специального старания и без той науки жизни, которая именуется добродетелью и которой, несомненно, учатся. Это – или наслаждение, возникающее, когда телесные чувства подвергаются приятному воздействию, или покой, когда человек не испытывает никакой телесной боли, или и то и другое вместе, что Эпикур, однако, называет одним именем наслаждения, или же вообще первые естественные вещи, к которым относятся как эти названные, так и другие – телесные, как, например, целостность членов тела, его здоровье и сохранность, или душевные, как, например, большие или малые природные дарования<sup>9</sup>.

С аналогичного определения естественного стремления и его объектов начинается изложение системы Антиоха и в тексте Цицерона. Кроме того, Цицерон сообщает о взглядах Антиоха на отношения между естественным стремлением и мудростью: по его словам, те вещи, на которые направлено это стремление, служат объектами мудрости, подобно тому как, например, здоровье является предметом медицинского искусства.

Хотя Антиох считал, что в своих представлениях о названных двух факторах человеческой деятельности и их взаимоотношениях все философы единодушны, тем не менее Цицерон особо подчеркивает зависимость этих рассуждений от Карнеада. Тот же Карнеад, согласно Цицерону, был создателем классификации всех возможных концепций конечной цели, которая основана на концепциях естественного стремления и мудрости как средства достижения его объектов и которую использовал Антиох. Насколько мы знаем из сочинений Цицерона – единственного нашего источника по этой “карнеадовой классификации” (*Carneadea divisio*)<sup>10</sup> – Карнеад выде-

<sup>9</sup> Aug. Civ. Dej, 19.1.

<sup>10</sup> См.: Fin. 5.16–8; 2.34–5; 3.30–1; Luc. 130–1; Tusc. 5.84. Детальное обсуждение *Carneadea divisio* см.: Lévy C., *Cicero Academicus: Recherches sur les Académiques et sur la philosophie ciceronienne*. Rome, 1992; Algra K. *Chrysippus, Carneades, Cicero. The ethical divisiones in Cicero's Lucullus // Assent and Argument*, P. 107–139. Я не исключаю, что Цицерон знает об этой классификации от Антиоха, хотя, возможно, она была достаточно распространена вообще в академической школе. Единственное мнение, с которым я никак не могу согласиться, заключается в том, что в разных местах, где идет речь о *Carneadea divisio*, Цицерон следовал разным источникам – то Антиоху, то Клитомоху (см.: Glucker J. *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen, 1978. P. 57); убедительную критику этой точки зрения см. в статье Algra (p. 120 сл.).

для девяти возможных точек зрения на конечную цель. Три из них отождествляют конечную цель с тем или иным объектом естественного стремления и различаются поэтому лишь тем, что именно философ рассматривает в качестве такого объекта:

- (1) наслаждение (Аристипп);
- (2) отсутствие страдания (Иероним)<sup>11</sup>;
- (3) “первые естественные объекты” (сам Карнеад в полемических целях).

Другие три взгляда связывают конечную цель с добродетелью, или мудростью, причем под добродетелью понимается упомянутое выше “искусство жизни”, служащее средством достижения объектов естественного стремления. Это искусство должно состоять, по мнению Карнеада, в совершении всех возможных усилий для достижения каждого из трех названных выше объектов независимо от того, удастся ли их в результате достичь. Таким образом, один из этих взглядов приравнивает конечную цель к (4) совершению усилий ради достижения наслаждения (у такого взгляда не было приверженцев), другой – (5) ради достижения отсутствия страдания (эта точка зрения также никем не высказывалась), и третий – (6) ради достижения “первых естественных объектов” (взгляд стойков).

Наконец, еще три возможных мнения предполагают составную концепцию конечной цели, соединяя в ней объекты естественного стремления и добродетель в указанном выше смысле этого слова<sup>12</sup>:

- (7) добродетель и наслаждение (Каллифон и Диномах);
- (8) добродетель и отсутствие страдания (Диодор);
- (9) добродетель и “первые естественные объекты” (“древние философы”, т.е. перипатетики и академики<sup>13</sup>).

Прежде чем я перейду к описанию того, как использовал классификацию Карнеада Антиох и какую точку зрения на конечную цель он принимал, стоит несколько подробнее остановиться на рассуждениях Карнеада и определить, на каких идеях она базируется.

---

<sup>11</sup> Варрон выделяет наряду с этими двумя мнениями также точку зрения Эпикура, якобы соединявшего в числе объектов естественного стремления наслаждение и отсутствие страдания. В тексте Цицерона (*Fin.* 5.20) взгляд Эпикура вообще не фигурирует, однако, насколько мы можем судить из изложения идей Эпикура в 1-й книге и из их критики во 2-й книге, Цицерон характеризует его концепцию точно так же – как синтез взглядов Аристиппа и Иеронима. Подробнее о репрезентации эпикурейской концепции наслаждения в “О пределах” см.: *Nikolsky B. Epicurus on Pleasure.*

<sup>12</sup> С. Lévy (*Cicero Academicus*, p. 357) предположил, что эти три составные концепции не присутствовали в классификации самого Карнеада и были добавлены в нее позже Антиохом; однако эта точка зрения убедительно опровергнута К. Algra (*Chrysippus, Carneades, Cicero*, p. 124 сл.).

<sup>13</sup> Возможно, сам Карнеад не отождествлял взгляды этих двух школ; в этом случае в его оригинальном варианте классификации это мнение должно было быть приписано только перипатетикам, а академики могли быть добавлены сюда Антиохом. Подробнее я рассмотрю эту проблему позже.

Такой путь позволит более точно установить связь концепции Антиоха с предшествовавшей ему философской традицией.

В основе Carneadea divisio лежит представление о том, что этическая теория должна начинаться с описания естественного стремления, присутствующего в человеке с рождения и объединяющего его со всеми животными. Происхождение этой идеи о “первом импульсе” (πρώτη ὄρμη), или естественной “склонности” (οἰκειώσις)<sup>14</sup>, живого существа разные исследователи трактовали по-разному. Принятая прежде точка зрения, согласно которой концепция “склонности” и “первого стремления” возникла в перипатетической школе, откуда была заимствована стоиками и эпикурейцами, подверглась справедливой критике Поленцом и позднее Бринком, доказавшими приоритет стоиков по отношению к перипатетикам. С другой стороны, Поленц предположил, что стоики взяли эту концепцию у эпикурейцев, и это мнение разделяется многими по сей день. Так или иначе, большинство исследователей убеждены в справедливости утверждения Цицерона, что все философы эллинистического времени выводили свои концепции конечной цели из анализа “первого стремления”<sup>15</sup>.

С моей точки зрения, однако, не только приоритет других школ перед стоиками, но и само существование в них подобных идей весьма сомнительно. Бесспорно, что мысль о естественном поведении человека и о естественных основаниях для определения конечной цели была общим местом эллинистической этики и восходит еще к Древней Академии и Аристотелю<sup>16</sup>. Но если мы попытаемся найти в их учении данный аргумент в той форме, в которой он присутствует в Carneadea divisio, т.е. как исследование поведения человека и животных с момента рождения, то окажется, что информация, которой мы располагаем на сей счет, не так достоверна, как кажется на первый взгляд. О бытовании этой идеи у перипатетиков свидетельствует главным образом Цицерон, повторяющий вслед за Антиохом слова Карнеада. Однако Цицерон возводит ее не просто к перипатетикам, но к самому Аристотелю, что, как было показано в многочисленных работах, являет-

---

<sup>14</sup> Соотношение понятий πρώτη ὄρμη и οἰκειώσις в стоической этике, из которой, как я убежден и как попытаюсь показать далее, эта идея и была взята Карнеадом, специально рассмотрено в книге: Inwood B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford, 1985. P. 189 сл. Если “склонность” описывает отношения между субъектом и его естественным состоянием (проявляющемся, например, в здоровье или красоте), то “первое стремление” направлено на действия, имеющие отношение к этому состоянию (в общем смысле – на самосохранение, в частном – на поддержание здоровья, красоты и проч.). Таким образом, “склонность” оказывается причиной, или предпосылкой “первого стремления”. См. также: Pembroke S.G. *Oikeiosis // Problems in Stoicism / Ed. A.A. Long. L., 1971. P. 130.*

<sup>15</sup> Fin. 5.17.

<sup>16</sup> Историю подобных взглядов см.: Dirlmeier F. *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*. Philologus, Suppl. 1937. Bd. XXX.

ся ошибкой; следовательно, на свидетельство Цицерона вряд ли стоит полагаться. Другой наш источник – Арий Дидим<sup>17</sup> – обнаруживает поразительную близость к учению Антиоха и поэтому, очевидно, зависит от той же доксографической традиции, что и Цицерон. Единственный текст, упоминающий о теории “склонности” в связи с перипатетиками и, возможно, не связанный с традицией Карнеада–Антиоха – это приписываемый Александру Афродисийскому трактат “De anima mantissa”<sup>18</sup>. Но автор этого сочинения говорит об использовании данной теории только некоторыми позднейшими перипатетиками – Боэтом и Ксенархом, жившими значительно позже Карнеада; а значит, даже если они действительно придерживались ее, их мнения никак не могли быть учтены при создании *Carneadea divisio*.

Не меньше вопросов вызывает и атрибуция этого учения эпикурейцам<sup>19</sup>. Здесь опять нашим главным источником оказывается Цицерон, вкладывающий рассуждение о “склонности” в уста своего персонажа эпикурейца в первой книге “О пределах блага и зла”; однако все изложение эпикурейской этики в этой книге несет отпечатки идей Антиоха Аскалонского<sup>20</sup>, влиянием которых можно объяснить появление здесь и данной концепции. Еще одно свидетельство мы встречаем у Диогена Лаэртция (X 137); но, как я попытался показать в другой работе<sup>21</sup>, текст Диогена в X 136–138 настолько близок рассуждениям Антиоха, что если и не считать его прямым заимствованием из Антиоха, по крайней мере следует возводить его к той же доксографической традиции. Остается, наконец, еще один источник – Секст Эмпирик, приписывающий концепцию естественного стремления “некоторым из последователей Эпикура”. Даже если мы поверим этому сообщению<sup>22</sup>, из него вытекает лишь, что эту концепцию принимала в позднейшее время часть эпикурейской школы (возможно, под влиянием стоиков), а

<sup>17</sup> Ar. Did. ap. Stob. II 116.19–128.9 Wachsmuth.

<sup>18</sup> P. 151.3 сл. (ed. I. Bruns).

<sup>19</sup> Эту атрибуцию совершенно принимает J. Brunschwig. См.: *Brunschwig J. The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism // The Norms of Nature / Eds. M. Schofield, G. Striker. Cambridge; P., 1986. P. 113–144*, который, с моей точки зрения, недостаточно критичен к источникам.

<sup>20</sup> См. примеч. 3.

<sup>21</sup> *Nikolsky B. Epicurus on Pleasure. P. 463.*

<sup>22</sup> Атрибуция той или иной идеи неизвестным “некоторым последователям” всегда вызывает сомнения в своей достоверности (так, например, Цицерон в 1-й книге “О пределах” приписывает “некоторым последователям” Эпикура взгляды Антиоха Аскалонского на критерий истины, 1.31, и на проблему дружбы, 1.69–70 – см. мой комментарий к этим местам в кн.: *Цицерон. О пределах блага и зла. М., 2000*). Не исключено, кроме того, что у Секста мы встречаем след все той же доксографической традиции, от которой зависит Цицерон и Диоген: ее влияние на 11-ю книгу “Против ученых” проявляется также в отождествлении древнеакадемической и перипатетической концепций конечной цели (11.45).

потому едва ли идеи эпикурейцев могли как-то повлиять на рассуждения Карнеада<sup>23</sup>.

О том, что идея естественного стремления была взята Карнеадом именно у стоиков, говорит еще один факт. По моему убеждению, как сама эта идея, так и вся классификация Карнеада была использована именно против стоиков – отталкиваясь от данной концепции, Карнеад противопоставил именно стоической теории свою собственную точку зрения на конечную цель, которая, как он полагает, должна заключаться в достижении “первых естественных объектов”. Критика Карнеада при этом была направлена на внутреннее противоречие в стоическом учении: по его мнению, начиная выводить конечную цель из “естественного стремления”, стоики забывали затем о нем и связывали цель не с объектами этого стремления, а с добродетелью. Таким образом, задачей Карнеада было показать, что выводы стоиков расходятся с их же собственными посылками.

Итак, я полагаю, что Карнеад заимствовал рассуждение о естественном стремлении у стоиков и затем распространил эту идею на все остальные школы<sup>24</sup>, а практически все свидетельства, приписывающие ее перипатетикам и эпикурейцам, так или иначе зависят от Карнеада. Теперь стоит посмотреть, какой смысл она имела и какую роль играла в стоическом учении и как интерпретирует ее Карнеад.

## СТОИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ *οἰκείωσις*

Два основных источника для реконструкции стоической доктрины *οἰκείωσις* – это пассаж из Диогена Лаэртца VII 85–88 и отрывок из третьей книги “О пределах блага и зла” Цицерона, 16–21. Сначала я остановлюсь на тексте Диогена и рассмотрю его возможные интерпретации. Итак, Диоген передает следующее мнение стоиков:

(85) Стоики говорят, что предметом первого импульса живого существа является самосохранение, поскольку природа с самого начала делает его близким себе самому. Так говорит Хрисипп в первой книге “О конечных целях”, утверждая, что первой естественной вещью для всякого живого существа является его собственное состояние и сознание этого состояния.

<sup>23</sup> Косвенным свидетельством в пользу бытования в эпикурейской школе концепции естественного импульса могло бы служить полемический антиэпикурейский аргумент стоиков (DL 85–86), отрицавших, что подобный импульс может быть направлен на наслаждение. Однако, мне представляется, что этот аргумент предполагает переинтерпретацию стоиками идей Эпикура в терминах “первого импульса”. Смысла и происхождения содержащейся здесь полемики мы коснулись в: *Nikolsky B. Epicurus on Pleasure*. P. 460, n. 74.

<sup>24</sup> К сожалению, мы ничего не знаем о теориях прочих философов, упоминаемых в *Carneadea divisio*, так что невозможно точно утверждать, что ни в одной из них концепция естественного стремления не фигурировала; однако если Карнеад приписал ее Эпикуру и перипатетикам, то логично предположить, что таким же образом он приписал ее и всем остальным философам.

Невероятно ведь, чтобы природа делала его чужим или ни чужим, ни близким. Так что остается сказать, что создав его, она сделала его близким себе. Поэтому животное отвергает все вредящее ему и принимает все, что ему близко...

(86) Природа одинакова в отношении животных и растений, поскольку она управляет и животными, как и растениями, без участия импульса и ощущений; да и в нас что-то происходит растительным образом. Но поскольку животным дана дополнительная способность к импульсу, пользуясь которым они достигают того, что им близко, естественным для них является жить в согласии с импульсом. И поскольку разумным существам в соответствии с их более совершенным положением дан разум, то правильно, чтобы для них естественным оказывалось жить в согласии с разумом.

(87) Поэтому Зенон в своей книге “О природе человека” первым заявил, что конечной целью является жизнь в согласии с природой, что значит жить в согласии с добродетелью, так как природа ведет нас к добродетели. Так же писали и Клеанф в книге “О наслаждении”, и Посидоний и Гекатон в своих сочинениях “О конечных целях”. Далее, жить в согласии с добродетелью значит то же, что и жить в согласии с опытным знанием того, что происходит в природе, как говорит Хрисипп в первой книге “О конечных целях”: потому что наша собственная природа – часть всеобщей природы.

(88) Следовательно, конечной целью оказывается жить в согласии с природой, и со своей собственной, и со всеобщей, не совершая ничего из того, что запрещает общий закон, который есть верный разум, проходящий через все, тождественный Зевсу, управителю всего устройства существующих вещей...

Диоген сообщает здесь, что, по мнению стоиков, всякое живое существо обладает естественной склонностью (*οἰκειώσις*) к себе и своему состоянию, и потому объектом его естественного импульса является поддержание этого состояния, т.е. самосохранение. Склонность к себе обуславливает все поведение животного по отношению к предметам внешнего мира – оно принимает все то, что помогает сохранять свое состояние, и отвергает все вещи, наносящие ему вред.

Встает вопрос, как соотносится такое описание *οἰκειώσις* с определениями конечной цели, содержащимися в параграфах 87–88, и как оно связано с характеристикой разных видов жизнедеятельности в параграфе 86<sup>25</sup>. Согласно традиционной интерпретации, мы сталкиваемся здесь с логическим выведением конечной цели человеческой жизни из идеи о естественном стремлении всякого живого существа к самосохранению. Я не буду останавливаться на разногла-

<sup>25</sup> Мысль о том, что весь приведенный пассаж Диогена содержит один аргумент, является у исследователей *opinio communis*. Недавно, однако, Гизела Страйкер высказала предположение, что параграф 85, посвященный описанию первого импульса, не связан с тремя следующими (см.: *Striker G. The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics // Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983. P. 155, n. 12). Я не буду подробно разбирать доказательства автора этой статьи; скажу лишь, что ее сомнения обусловлены слабостью той принятой интерпретации данного аргумента, о которой пойдет речь дальше.



сиях по поводу деталей этого выведения и покажу лишь в общих чертах, как обычно его описывают исследователи<sup>26</sup>. По их мнению, определение первого импульса служит для обозначения некоторого общего направления всей деятельности животных и человека – заботы о самосохранении и поддержании собственного состояния. Цель взрослого человека оказывается частным случаем этого общего правила. Как сказано в параграфе 86, природа взрослого человека характеризуется разумом, и поэтому забота о собственном состоянии выражается у него в реализации своего разумного начала, или в “жизни согласно разуму”. Это понятие, используемое Диогеном в VII 86, исследователи отождествляют с теми определениями конечной цели, которые приводятся в 87–88 – с “жизнью в согласии с природой” и “жизнью в согласии с добродетелью”.

Против этой интерпретации, однако, можно привести несколько возражений<sup>27</sup>. Во-первых, если мы будем считать, что в VII 86 Диоген говорит о частных случаях общего импульса к самосохранению и что именно таким частным случаем применительно к разумному человеку является “жизнь согласно разуму”, то тогда нам придется признать, что у животных этот импульс обращен на упомянутую там же жизнь “в согласии с импульсом” – в результате придется приписать стоикам тавтологичную идею об импульсе к деятельности в согласии с импульсом. Во-вторых, слова “жизнь согласно разуму” определяют не цель человеческой жизни, а естественное поведение человека, т.е. не то, как он *должен* поступать, а то, как ему по самой его природе *свойственно* поступать; рациональная природа человека скорее служит не самоцелью, а проводником к осознанию и обретению им действительной цели – жизни в согласии с природой<sup>28</sup>. В-третьих, данная интерпретация совершенно не объясняет, зачем Диогену понадобилось уделять столько места в VII 86 описанию непрерывности в природе при ее переходе от одного уровня организации к другому – а именно, мысли о сохранении некоторых черт растительной жизни в животных и человеке и о роли главного принципа организации животных – импульса – в деятельности человека. В-четвертых, мне кажется, правильнее всего было бы отказаться от изложенной выше трактовки и поискать в стоическом аргументе об *οἰκειωσις* иной логики.

<sup>26</sup> Излагаемой здесь точки зрения вслед за Поленцом (*Die Oikeiosis // Grundfragen der stoischen Philosophie*. Göttingen, 1940. P. 1–47) в общем придерживаются: *Sandbach F. The Stoics*. N.Y., 1975. P. 33–4; *Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism*. P. 186–187; *Long A. The Logical Basis of Stoic Ethics // Proceedings of the Aristotelian Society* 71 (1970/1). P. 96 сл. = *Long A. Stoic Studies*. Cambridge, 1996. P. 145 сл.

<sup>27</sup> Сомнения в справедливости такой интерпретации высказывает и G. Striker, *Following nature: A study in Stoic ethics // Striker G. Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, 1996. P. 226 сл.; *Idem. The Role of oikeiosis*.

<sup>28</sup> Ср. описание того, как человек, получая разум, постепенно приходит к пониманию цели жизни у Цицерона: *De fin.* 3.21. См. также: *Striker G. Following Nature*. P. 227 сл.

Рассмотрим сначала текст в параграфе 85. Диоген никак не отмечает, что концепция первого импульса, излагаемая им здесь, выполняет роль общего правила, из которого затем выводятся принципы животной и человеческой жизни<sup>29</sup>. Скорее она рассматривается как некая отправная точка, с которой начинается постепенное развитие человека. Особенно хорошо это видно при сопоставлении данного пассажа Диогена с текстом Цицерона (Fin. 3.16 сл.): здесь импульс к самосохранению предстает первой фазой в жизни человека, сменяемой новыми фазами, в которых участвует разум (ibid. 20–21). Что же позволяет объяснить описание этой первой фазы? Я считаю, что вывод из него содержится в последней фразе: “Поэтому животное отвергает все вредящее ему и принимает все, что ему близко”. Основываясь на идее первого импульса, стоики определяют два класса вещей – вещи, на которые может быть обращен импульс и которые служат объектом приятия, и вещи, которые вызывают отрицательный импульс и служат объектами отвержения. Первый класс стоики именовали “естественными вещами”, относя к ним разные проявления естественного состояния – такие, как здоровье, силу, красоту и проч., а второй называли “противоестественными”, включая сюда противоположные состояния – болезнь, слабость и т.п.

Эту интерпретацию учения о первом импульсе подтверждает и второй важный источник – *De finibus* Цицерона. Изложив представление стоиков об импульсе к самосохранению, Цицерон сразу же переходит к определению понятий ценности и отрицательной ценности – тех понятий, которые характеризуют как раз естественные и противоестественные вещи, и подчеркивает затем, что тем самым он установил начало для дальнейшего рассуждения о конечной цели.

Теперь следует посмотреть, как продолжается изложение аргумента у Диогена Лаэртца в VII 86. Обычно смысл этого параграфа связывают с характеристикой определенной деятельности, или “жизни”, которая является естественной для того или иного класса живых существ. Стоит заметить, однако, что помимо этой идеи здесь присутствует еще одна, роль которой нельзя игнорировать – это мысль о непрерывности в организации природы. Итак, сначала Диоген сообщает мнение стоиков о том, что некоторые раститель-

---

<sup>29</sup> Лонг (*Long A. The Logical Basis of Stoic Ethics*) находит формулировку такого общего правила в словах “Невероятно ведь, чтобы природа делала его чужим или ни чужим, ни близким”. Он полагает, что здесь особенно подчеркивается провиденческая роль природы, определяющей естественное поведение для каждого класса живых существ и, в частности, “жизнь согласно разуму” для человека. Однако данная фраза – не более, чем аргумент, доказывающий, что объектом первого импульса действительно является самосохранение. Этот аргумент с той же целью использовал Аянтиох (Fin. 5.28 сл.), причем в этом месте уже никак нельзя вычитать того смысла, который хочет видеть Лонг.

ные процессы происходят в животных и человеке, и наряду с этим называет тот признак, которым, по мнению стоиков, животные наделены дополнительно и который обуславливает специфику всей деятельности животных – импульс. Той же схеме Диоген следует и переходя от животных к человеку: с одной стороны, в силу непрерывности природы, человеку продолжает быть присущ импульс, однако дополнительно к нему человек получает разум, который становится основой специфической человеческой деятельности и наделяется ролью “творца импульса”.

Какова же связь между двумя параграфами? Как мне представляется, их объединяет одна общая концепция – концепция импульса, которая сформулирована в 85 и затем развивается в 86. В первом из этих двух параграфов определяется содержание импульса и те вещи, на которые он обращен и которые в силу этого наделены естественной объективной ценностью. Этот импульс присущ как животным, так и человеку, причем последнему не только в первые годы его жизни, когда он еще не обладает разумом, но и взрослому разумному человеку благодаря непрерывности в организации живой природы. Из естественной “склонности” человека к себе и своему нормальному естественному состоянию вытекает его разное отношение к различным вещам – приятие тех из них, которые выражают собой это состояние или позволяют его поддерживать и неприятие тех, которые с этим состоянием несовместимы. Это правило, по мнению стоиков, лежит в основе любого действия человека: любой его поступок имеет дело с приятием или отвержением естественных или противоестественных вещей. Таким образом, содержание всякого действия оказывается связанным с естественной “склонностью” человека к себе. Стоит заметить, кроме того, что это содержание, с точки зрения стоиков, абсолютно объективно и никак не зависит от субъективных пристрастий и взглядов совершающего действия человека – сама природа, снабдив человека “склонностью” к себе, разделила тем самым мир на вещи естественные и противоестественные и наделила первые из них ценностью, а вторые – отрицательной ценностью.

Если учение о первой “склонности” определяет объективное содержание каждого из импульсов и действий людей и животных, то рациональный характер собственно человеческой природы позволяет установить правила разумной организации этих естественных импульсов. Очевидно, именно такой смысл содержится в утверждении стоиков о том, что разум является для человека “творцом его импульсов”. Таким образом, импульс и его объекты оказываются своего рода материалом для деятельности разума.

Для того чтобы объяснить, как происходит переход от констатации рационального характера человеческой природы к формулировке конечной цели, стоит уточнить, что именно стоики понимали

под разумом и рациональностью<sup>30</sup>. “Ведущая часть души” взрослого человека, в отличие от души животного, обладает особой способностью, именуемой разумом. Эта способность трансформирует все остальные функции, в принципе присущие как человеку, так и животному – “впечатление”, “согласие”<sup>31</sup> и импульс, делая их “рациональными”, т.е. заставляя их работать специфическим образом. “Рациональность” указанных функций выражается прежде всего в том, что все они так или иначе связаны с логической формой суждения. Однако сейчас интереснее обратить внимание на второе проявление рациональности, которое специально обсуждается применительно к “впечатлениям” в одном пассаже из Секста Эмпирика<sup>32</sup>. Следуя стоикам, Секст пишет (кстати, именно в связи с различием между природой человека и животных): «Человек отличается [от неразумных животных] не только простыми впечатлениями (потому что они тоже получают впечатления), но впечатлениями, производимыми путем логического вывода и комбинации. Поэтому он обладает понятием “следования”, благодаря которому приобретает и представление о знаке. Ведь знак и сам имеет вид “Если 1-е, то 2-е”. Следовательно, существование знаков вытекает из самой природы и организации человека». В этом пассаже идет речь о способности человека к умозаключениям, основанным на логическом следовании (“Если 1-е, то 2-е”). Эта способность, по мнению стоиков, происходит из особой черты человеческих впечатлений. Если впечатления животных всегда связаны с отдельной частной ситуацией, непосредственно данной животному через ощущения, то человек способен формировать впечатления более сложным путем – путем логического выведения. Например, животное, проголодавшись, получит только простое впечатление о необходимости поесть; в то же время человек в подобной ситуации может по правилам логического следования дополнительно произвести сложное впечатление (например: “Если я поем, то завтра останусь голодным”), которое существенно

---

<sup>30</sup> Этой проблеме посвящена значительная часть книги В. Inwood “Ethics and Human Action in Early Stoicism” (особенно часть 1). По мнению Инвуда, стоики связывали рациональность исключительно с ответственностью человека за его поступки, отличающей его от животных; не отрицая важность этой идеи, я, однако, не могу согласиться с тем, что понятие разума не включает в себя иных, не менее существенных аспектов.

<sup>31</sup> Инвуд полагает, что функцией “согласия на впечатления” стоики наделяли исключительно душу человека (Op. cit., ch. 2–3) и потому связывает стоическое представление о рациональности человеческой природы именно с ней. Однако это предположение не подтверждается источниками – “согласие”, по мнению стоиков, одинаково присуще как человеку, так и животному (см.: SVF II 991, 826, а также несомненно зависящее от стоических идей рассуждение Антиоха Аскалонского у Цицерона, Luc. 37, где согласие расценивается как неперенное условие всякой произвольной деятельности, отличающей любое животное), отличие же человека состоит в рациональном характере этого согласия.

<sup>32</sup> Против ученых. 8.275–276.

скорректирует его поведение. При этом предметом впечатлений, стимулирующим импульс, могут оставаться те же самые “естественные” и “противоестественные” вещи, что и у животных, – в нашем примере, это голод и сытость, однако поместив эти вещи в последовательность событий, человек может менять их оценку и тем самым сознательно менять (усиливать или ослаблять) свой импульс.

Здесь стоит привести некоторые случаи подобной переоценки естественных вещей, которые мы встречаем у самих стоиков. Согласно Хрисиппу, например, человек в обычной ситуации, не понимая контекста событий, будет стремиться к здоровью – естественной вещи, импульс к которой санкционирован самой природой; однако в определенных обстоятельствах его импульс может быть переориентирован на болезнь: “Пока будущее мне неизвестно, я постоянно держусь того, что больше годится для достижения естественных вещей; ведь я создан для выбора таких вещей самим богом. Но если бы я знал, что мне сейчас суждено заболеть, то я бы и стремился к этому” (*Эпиктет* 2.6.9). Еще один пример такого рода можно обнаружить у Аристона Хиосского. Хотя Аристон не был ортодоксальным стоиком, отрицая вообще всякое значение естественных вещей, тем не менее этот пример скорее всего достаточно традиционный и в целом согласуется с приведенными выше словами Хрисиппа. Итак, мысль Аристона заключалась в следующем: “В зависимости от различных обстоятельств то, что именуется продвинутым [т.е. обычные естественные вещи – объекты импульса], отнюдь не во всех случаях предпочитается, равно как и называемое отодвинутым [т.е. противоестественные вещи] оказывается таковым вовсе не неизбежно. Действительно, если, например, здоровым приходится служить тирану и погибать из-за этого, а больные, будучи освобождены от службы, тем самым избегают и гибели, то мудрец предпочтет болеть, нежели быть здоровым” (SVF I 361). Идеи Хрисиппа и Аристона не совсем совпадают, так как Хрисипп выводит выбор здоровья или болезни из анализа причин (знание того, что “суждено”, естественно, вытекает из знания системы предшествующих событий), Аристон же думает о следствиях – о событиях, к которым этот выбор может привести. Однако в главном оба философа сходятся: значение естественных вещей и направление импульса меняются, если рассматривать их в контексте последовательности событий. Поскольку же эта последовательность базируется на причинно-следственных связях, т.е. в логическом следовании, то именно разумность природы человека делает его способным постигать ее и выстраивать в соответствии с ней свое поведение.

Теперь мы подошли к формулировкам конечной цели у Диогена Лаэртца в VII 87–88. Первая из них – жить в согласии с природой и жить в согласии с опытным знанием того, что происходит в природе – предполагает регулирование человеком своих действий, а значит и импульсов, лежащих в основе этих действий, согласно после-

довательности событий в мире; иными словами, человек должен, осознав всеобщую систему событий, правильно встраивать в нее свои отдельные импульсы. Мир, согласно стоикам, функционирует по непреложным причинно-следственным законам, которые описываются понятием “верный разум” (VII 88); человек, наделенный разумом, способен постигать эти законы и приводить в соответствие с ними свое поведение.

Еще одно определение, отсутствующее в тексте Диогена, но известное нам из других источников<sup>33</sup>, идентифицирует конечную цель как “жизнь в согласии”, отличаясь от приведенной выше версии отсутствием ссылки на природу. Впрочем этот вариант расходится с другими только акцентом: внимание здесь обращено на внутреннюю организацию жизни, а не на ее внешние ориентиры. Что же касается собственно самого содержания конечной цели, то оно и в этом определении остается тем же. Когда философы говорят о “согласии жизни с природой”, они предлагают выстроить жизнь человека исходя из того принципа “верного разума”, который выражается в существовании в мире закономерностей и причинно-следственных связей и на котором основана деятельность природы. И тот же самый принцип “верного разума” отличает жизнь, обладающую внутренней согласованностью: “Это [жизнь в согласии] есть жизнь в соответствии с одним согласованным разумом”; другими словами, поведение человека должно отличаться той же внутренней последовательностью и сообразностью, какая проявляется и в деятельности природы.

Наконец, последнее определение, содержащееся в тексте Диогена, связывает конечную цель с жизнью согласно добродетели. Это определение должно нас особенно интересовать, поскольку именно оно фигурирует в *Carneadea divisio*, где стоическая конечная цель отождествляется с добродетелью. В стоической добродетели часто видят моральную добродетель в современном понимании, вследствие чего возникает представление об исключительной роли в этике стоиков моральных ценностей. Стоит, однако, заметить, что, как свидетельствует Диоген (VII 87–88), для стоиков понятие жизни согласно добродетели было тождественно жизни в согласии с природой. Сближение этих понятий объясняется той специфической трактовкой, которую стоики давали добродетели. Для них добродетель есть “согласованное состояние”<sup>34</sup>, т.е. в ее характеристике присутствует то же понятие “согласованности” (*ὁμόλογία*), что и в разобранных выше формулировках конечной цели как “согласованной жизни” и “жизни в согласии с природой”. Еще одно определение добродетели прямо указывает на связь ее с “согласованной жизнью”: “добродетель – это душа, сформированная для достижения согласован-

<sup>33</sup> Stobaeus 2.75,11 сл. (Wachsmuth).

<sup>34</sup> DL VII 89.

ности во всей жизни”. Таким образом, добродетель оказывается состоянием души, позволяющим человеку постичь логическую последовательность событий в природе и организовать в соответствии с ней систему своего собственного поведения<sup>35</sup>.

Итак, теперь можно сформулировать тот принцип, который лежит в основе соотношения “первых импульсов” и конечной цели. Импульсы являются простейшими системами, в которых происходит взаимодействие между объектами и реакцией души: естественные вещи являются причиной стремления к ним. Если у животных и детей каждый такой импульс функционирует как самостоятельная система, то у взрослого человека он должен стать элементом системы высшего порядка – последовательности всех действий человека, связанной с последовательностью всех происходящих в мире событий; другими словами, элементарная реакция на отдельные события заменяется у него системной реакцией на последовательность событий. Отдельные импульсы, подчиненные как общему плану жизни человека, так и общему ходу событий в природе, хотя по своей внутренней структуре продолжают определяться естественной ценностью вещей, на которые они направлены, регулируются теперь новым принципом – принципом логического следования, на котором должна быть основана вся человеческая жизнь.

Общий ход рассуждения в тексте Диогена Лаэртца VII 85–88 можно объяснить следующим образом. Мы не находим здесь никакого логического выведения конечной цели из первого импульса – из описания его и его объектов никак не вытекают формулировки конечной цели, предлагаемые в 88. Идея стоиков, очевидно, заключалась в другом. Во-первых, мы обнаруживаем здесь хронологическую последовательность – с момента рождения человек получает способность к импульсу, присущую ему как любому животному, затем он обретает способность к разуму, регулирующему им-

---

<sup>35</sup> Стоики, предлагая свое особое понимание добродетели, тем не менее пользовались стандартным набором добродетелей, принятым в предшествующей философии и восходящим к этическим нормам полисной жизни. Однако определения, которые они давали каждой из названных добродетелей (например, DL VII 92–93, Stob. 2.59,4 сл.), показывают, что эти традиционные добродетели в их учении были интерпретированы на основании идеи абсолютной и исключительной ценности согласованной жизни. Так, скажем, определение разумности как “знания о том, что есть благо, что зло, а что – ни то ни другое” следует понимать исходя из противопоставления согласованной жизни как единственного блага и мира естественных вещей, на которые может быть направлен импульс, но обладание которыми безразлично для счастья. То же противопоставление мы находим и в определениях мужества (“знание о том, что страшно, а что нет”: единственным объектом боязни должна быть несогласованность жизни) и воздержанности (“знание о том, что следует выбирать, чего избегать, и что безразлично”: выбирать, опять-таки, следует согласованную жизнь). Наконец, концепция справедливости (“the science concerned with distributing individual deserts”) рассматривает жизнь человека с точки зрения ее места в системе человеческого сообщества.

пульсы и характеризующему уже собственно человеческую деятельность, и, наконец, он приходит к осознанию конечной цели, которая требует от него подчинения частных импульсов общему плану согласованной жизни. Во-вторых, рассуждение стоиков строится на логическом переходе от определения материала, каким служит первый импульс, через констатацию принципа обращения с этим материалом (рациональная деятельность) к формулировке цели, которой этот материал служит (согласованная жизнь и жизнь в согласии с природой). И наконец, это рассуждение можно описать как переход от описания элементов (частных импульсов) через системообразующий принцип (разум) к системе, согласованность которой и является, с точки зрения стоиков, единственным благом и конечной целью<sup>36</sup>.

### οἰκείωσις И КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ У КАРНЕАДА

Использование концепции οἰκείωσις Карнеадом непосредственно связано с его полемикой против стоиков. Эта полемика была прекрасно описана Лонгом<sup>37</sup>, и поэтому я не буду подробно на ней останавливаться, сделав лишь несколько замечаний по поводу тех идей, которые особенно важны для понимания выросшей из этой полемики теории Антиоха Аскалонского.

Прежде всего следует обратить внимание, как Карнеад трактует функцию добродетели и “естественных вещей”, т.е. вещей, на которые обращен первый импульс. Посылка, от которой отталкивается Карнеад, сформулирована Цицероном в 5-ой книге “О пределах блага и зла” (16–17). Что касается добродетели, то Карнеад опирается на представление о ней как совершенстве разума и “искусстве жизни” и, ставя ее в один ряд с другими искусствами – такими как искусство кораблевождения или медицины, утверждает, что она должна иметь некий внешний объект (*De fin.* 5.16): “Никакое искусство

<sup>36</sup> Я не останавливаюсь специально на втором источнике – пассаже из *De fin.* Цицерона, 3.16–21; скажу только, что он строится по тому же плану. Единственное отличие текста Цицерона – в том, что здесь переход от первого импульса к конечной цели рассматривается с двух точек зрения: сначала (20) с точки зрения практической деятельности (через исполнение человеком “надлежащего”), а затем (21) с точки зрения теоретической деятельности (через обретение общих понятий *general notions* и разума). Такой двойной путь связан с несомненным влиянием идей Аристотеля, однако как они попали к Цицерону, не совсем понятно. Существуют по крайней мере две возможности – либо Аристотелева идея двух видов деятельности, теоретической и практической, присутствовала у некоторых поздних стоиков, из которых мог черпать информацию Цицерон (так, скажем, мы встречаем ее у Панэтия, признававшего вслед за Аристотелем теоретическую и практическую добродетели, *DL VII 92*); либо же, что скорее возможно, мы сталкиваемся здесь с представлением Антиоха Аскалонского, влияние которого время от времени заметно в третьей книге *De fin.*

<sup>37</sup> Long A.A. *Carneades and the Stoic telos // Phronesis 12, 1967. P. 59–90*; см. также Striker G. *Antipater, or the art of living // The Norms of Nature. P. 185–204.*



не может исходить из себя самого. Сфера его деятельности – это всегда нечто внешнее. Таким образом, поскольку мудрость есть искусство жизни, подобно тому как медицина – искусство здоровья и навигация – искусство кораблевождения, необходимо, чтобы мудрость получала свое начало и свое устройство от чего-то другого”.

Чтобы определить этот внешний объект для мудрости, Карнеад обращается к анализу первого импульса; таким образом, оказывается, что мудрость предназначена для достижения естественных вещей (De fin. 5.17): “Почти все согласны, что сфера применения мудрости и то, чего она старается достичь, должно подходить и соответствовать нашей природе и быть таким, чтобы само по себе вызывать импульс души...”

Я не стану сейчас рассматривать, какие именно стоические рассуждения натолкнули Карнеада на эти два заявления<sup>38</sup>, скажу лишь, что делая их, он совершенно переворачивает идею стоиков. Если для стоиков, как я попытался показать выше, первый импульс с его объектами и добродетель находились в отношениях, с одной стороны, материала и цели, и с другой – элемента и системы, то Карнеад расценивает добродетель как средство для достижения естественных вещей. Вследствие такого подхода стоическая концепция конечной цели оказывается нелогичной – вместо того чтобы видеть цель жизни в самих объектах первого импульса, стоики будто бы связывают ее лишь со средством их обретения<sup>39</sup>. Отсюда проистекает то описание стоической цели, которое мы обнаруживаем в *Carneadea divisio* – совершение усилий для достижения естественных объектов независимо от того, удастся ли их достичь<sup>40</sup>. Подобной концепции конечной цели Карнеад противопоставляет свою собственную, намного лучше согласующуюся с его посылками – а именно само достижение “первых естественных объектов”.

Стоит заметить, что разобранный здесь интерпретация стоического определения конечной цели – не единственная из предложенных Карнеадом. О втором толковании также нужно сказать несколько слов, поскольку оно оказало существенное влияние на взгляды Антиоха.

С точки зрения стоиков, как я говорил выше, поведение человека регулируется двумя принципами. С одной стороны, это естественная ценность вещей, на которые направлен первый импульс, с другой – это добродетель в их понимании этого слова, или согласованная система жизни. В этой идее нет никакого противоречия, если мы оперируем понятиями системы и подсистем, из которых, собствен-

<sup>38</sup> Предположения на сей счет высказал Лонг в статье, упомянутой в примеч. 37.

<sup>39</sup> См. также критику таким образом интерпретированной стоической концепции у Плутарха (Об общих понятиях, 1070f сл.).

<sup>40</sup> Стоик Антипатр, у которого мы встречаем такое определение (Stob. 2.76,10 сл.), несомненно, повторяет его вслед за Карнеадом – см.: Long A.A. Carneades and the Stoic telos и Striker G. Antipater, or the art of living.

но, и исходили стоики: простейшие системы отдельных импульсов, оказываясь интегрированными в качестве элементов в общую систему жизни человека и природы, сохраняют свои собственные свойства, но при этом подчиняются новому принципу, на котором базируется система высшего порядка. Таким образом, отношения между ценностью естественных вещей и ценностью добродетели определяются отношениями между системами двух уровней – низшего и высшего; так что определение цели жизни только через добродетель вполне логично. Карнеад в свою очередь стал смотреть на стоическую концепцию, игнорируя их идею двух уровней, – и оказалось, что стоики якобы допускают сразу две цели: и естественные вещи, и добродетель; противопоставление же этих двух понятий, занимавшее так много места в рассуждениях стоиков (которые именовали естественные вещи безразличными для счастья и только “продвинутыми”, а добродетель – единственным благом) становится для Карнеада не более чем игрой словами и бесполезными терминологическими упражнениями. Исходя из такой трактовки их учения, Карнеад смог предъявить стоикам сразу две претензии. Во-первых, по его мнению, полагать для деятельности человека сразу две цели противоречит здравому смыслу<sup>41</sup>. Во-вторых, стоиков можно теперь упрекнуть в плагиате<sup>42</sup>, поскольку их концепция оказывается идентичной идее перипатетиков, согласно Carneadea divisio соединявших в своем определении конечной цели добродетель и естественные вещи. На основании такой интерпретации стоических взглядов Карнеад выдвигает тезис, который будет играть важную роль в учении Антиоха – тезис о том, что стоики всю свою этику заимствовали у перипатетиков, расходясь с ними не по существу, а только в употреблении терминов<sup>43</sup>.

Прежде чем перейти к обсуждению позиции Антиоха Аскалонского, необходимо также сказать несколько слов о том, как Карнеад передает в своей классификации мнение перипатетиков и каковым оно было на самом деле. Как известно, перипатетики защищали идею о трех родах благ – благах душевных (т.е. добродетель), телесных и внешних. На первый взгляд эта идея воспроизведена Карнеадом без существенных искажений – телесные и внешние блага не без оснований отождествлены им со стоическими естественными вещами, а добродетель представлена в качестве отдельной самостоятельной цели. Стоит, однако, обратить внимание, какой функцией перипатетики наделяли каждое из своих благ. Высшим благом, бла-

<sup>41</sup> Плутарх. Об общих понятиях 1072f.

<sup>42</sup> Подобные упреки, по всей видимости, были в ходу в скептической Академии. Например, Эпикура принято было укорять в том, что он перенял всю свою физику у Демокрита (см.: Cic. Fin. 1.17, ND 1.73, 120, Plut. Adv. Col. 1108e–f, DL 10.3–4), а этику – у Аристиппа (см. критику эпикурейской этики у Цицерона во второй книге *De finibus, passim*).

<sup>43</sup> См.: Cic. Fin. 3.41 и Tusc. 5. 120, где автором этой идеи назван именно Карнеад.

гом в собственном смысле слова, которое только и можно отнести к конечной цели, служила для них одна лишь добродетель, поскольку лишь деятельность согласно добродетели отвечает специфическому предназначению человека. Все остальные блага – телесные и внешние – расценивались перипатетиками как блага-возможности, поскольку обладание ими позволяет человеку реализовать свою природу в добродетельной жизни. Эту идею мы встречаем и у Аристотеля<sup>44</sup>, и у его позднейших последователей<sup>45</sup>. Карнеад же приписывает перипатетикам, как и всем прочим философам, свое собственное представление о роли добродетели и естественных вещей, фактически меняя наоборот распределение их функций. В результате хотя добродетель и остается целью, ее роль сводится к обретению телесных и внешних благ, которые, в свою очередь, становятся самостоятельной целью – предметом стремления ради них самих.

### οἰκεῖωσις И КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ У АНТИОХА АСКАЛОНСКОГО

Антиох в своих рассуждениях отталкивается от посылок Карнеада<sup>46</sup> – во-первых, добродетель, или мудрость, должна иметь некий внешний объект, и, во-вторых, объект мудрости выводится из естественной склонности. С них начинается изложение этики Антиоха в четвертой книге “О пределах блага и зла”, они же играют важную роль в рассуждениях четвертой книги, также восходящих к Антиоху. Например, в 4.19 среди самых основных идей древних академиков и перипатетиков – той пары школ, за которой всегда стоят взгляды самого Антиоха – фигурирует следующая: “Поскольку цель всех искусств – это то, к чему стремится природа, то же нужно утверждать и об искусстве жизни”.

Описывая далее первый импульс и определяя его объекты, Антиох следует стоикам и Карнеаду. Этот импульс, по его мнению, у всякого животного направлен на самосохранение и поддержание свойственного ему состояния: “Всякое животное любит себя и с момента рождения делает так, чтобы себя сохранять, поскольку природой ему дано это стремление к поддержанию своей жизни – к тому, чтобы сохранять себя и находится в таком состоянии, которое наиболее согласно с природой”<sup>47</sup>.

Итак, этика Антиоха начинается с утверждений о том, что естественным импульсом всякого живого существа является импульс к самосохранению и что роль мудрости сводится к помощи в этом его

<sup>44</sup> См., например: *Аристотель*. Никомахова этика 1098b13 сл.

<sup>45</sup> См., например, о благах-возможностях в “Большой этике” (1183b28) и там же о цели (счастье) как добродетельной жизни (1184b23 сл.).

<sup>46</sup> Посылки Карнеада известны нам именно через Антиоха, следуя которому излагает их Цицерон.

<sup>47</sup> Cic. Fin. 5.24, см. также 4.19.

стремлении: “Всякая природа стремится сохранять себя, чтобы оставаться целой и невредимой. Для этой цели появились и искусства (среди которых первое – искусство жизни), которые объясняют природе, чтобы она сохраняла то, что ей дано, и стремилась получить то, чего ей не хватает” (Fin. 4.16).

К какому определению конечной цели Антиох мог прийти, основываясь на этих послышках? Разумеется, к тому же, что и Карнеад – конечная цель должна быть связана с достижением естественных вещей. Именно такая формулировка цели возводится, например, к Ксенократу и Аристотелю (что, как я уже говорил, является отличительной отметкой взглядов самого Антиоха) у Цицерона в *De fin.* 4.15: “...жить, обладая всеми или важнейшими из естественных вещей”<sup>48</sup>.

Таким образом, Антиох подобно Карнеаду переосмысляет функцию стоического учения о первом импульсе: вместо соотношения первого импульса и добродетели как элементов и системы мы встречаем у него непосредственное выведение из первого импульса конечной цели. Интересно посмотреть, как при этом Антиох перестраивает рассуждение стоиков о стадийном развитии человека от первого импульса к обретению разума и осознанию цели своей жизни – т.е. то рассуждение, которое содержится в тексте Диогена Лазерция VII 85–88 и у Цицерона в *De fin.* 3.16–21 и логика которого, как я попытался показать, состояла как раз в переходе от элементов к системе. Поскольку у Антиоха, в отличие от стоиков, цель жизни уже не отличается от объектов первого импульса, он вынужден предположить, что человек, приобретая разум, не меняет ориентации своих поступков, но к самим этим естественным объектам начинает относиться иначе, чем неразумный только что родившийся ребенок (5.24). Переход от первого импульса к рациональной деятельности, таким образом, предстает у Антиоха как переход от инстинктивного поведения к сознательным поступкам, хотя и то и другое направлено, по его мнению, на одни и те же объекты – на естественные вещи.

Во всех разобранных выше рассуждениях, с одной стороны, Антиох следует концепции Карнеада – той концепции конечной цели, которую Карнеад в полемических целях противопоставил стоикам, поскольку она казалась ему более логичным развитием их же собственных посылок. С другой стороны, однако, Антиох признает правильной точку зрения перипатетиков – точнее, ту ее трактовку, которая содержится в *Carneadea divisio* и согласно которой перипатетики соединяли в конечной цели добродетель и естественные вещи. Стоит заметить, что перипатетическая точка зрения отнюдь не сов-

<sup>48</sup> Эту формулировку Цицерон приписывает в данном месте также и стоикам. О той персинтерпретации, которой подвергаются при этом стоические идеи, см. мой комментарий ad loc. в кн.: *Цицерон. О пределах блага и зла.*

падает с теми идеями Карнеада, которым Антиох следовал до сих пор: Карнеад, в отличие от перипатетиков, считает, что конечную цель логично было бы связывать с одними только естественными вещами. Значительная часть построений Антиоха оказывается в результате направленной на примирение двух разных взглядов на конечную цель.

Примирить идеи Карнеада и перипатетиков можно было только одним способом – отнестя к числу естественных вещей добродетель. Этот ход и совершает Антиох, объясняя формулировку конечной цели как “жить, обладая всеми или важнейшими из естественных вещей”, т.е. по сути формулировку Карнеада, следующим образом: “это состоит из добродетельной жизни и из тех естественных вещей, которые не зависят от нашей власти” (Fip. 4.15).

Разумеется, причисление добродетели к естественным вещам потребовало перетолкование самого понятия добродетели. Стоики, у которых Карнеад и вслед за ним Антиох заимствовали идею естественных вещей, по-видимому, иногда применяли это обозначение и к добродетели; более того, добродетель фигурировала у них порой в качестве объекта, и даже единственного объекта “склонности” (*οίσι(ω)σις*)<sup>49</sup>. Однако такая характеристика совершенно не означала, что добродетель может служить объектом первого импульса. Импульс к добродетели, согласно их представлениям, появляется не с момента рождения, а только после обретения человеком разума, и поэтому даже если она и может быть названа естественной вещью, то лишь потому, что этот импульс естественно вытекает из разумности человеческой природы – того качества, которое отличает только взрослого человека. Антиох же отталкивается в своих этических построениях не вообще от любых естественных вещей, а именно от первого импульса – того импульса, который присущ человеку с самого рождения. Так что стоическая концепция добродетели и естественных вещей не подходит для его целей.

Выход из этой ситуации Антиох находит, обращаясь к учению перипатетиков. У Аристотеля и его учеников он черпает идею о том, что добродетели бывают двух родов – природными и совершенными<sup>50</sup>. Под природными добродетелями перипатетики понимали естественную предрасположенность человека к добродетельному поведению, которая служила природным задатком всякой совершенной добродетели (как, например, естественная тяга к смелости – задаток мужества). Такими задатками, по мнению перипатетиков, человек мог обладать от рождения, однако в совершенные добродетели они превращались лишь тогда, когда им начинал сопутствовать разум.

<sup>49</sup> Ср.: Galenus. De Hippocratis et Platonis decretis, 460.

<sup>50</sup> Аристотель. Никомахова этика 144b2 сл., 151a18–19; Он же. Большая этика 1197b38 сл.

Эта идея прекрасно подходила Антиоху, поскольку позволяла увидеть зародыши добродетели уже в первых действиях человека, в которых он следовал инстинктивному первому импульсу. Рассуждения о зародышах, или “семенах”, добродетелей, проявляющихся в поведении младенцев и животных, занимают в результате значительное место в системе Антиоха – Цицерон посвящает им весомую часть пятой книги “О пределах”<sup>51</sup>. Больше того, эта идея заставляет Антиоха несколько переформулировать ту концепцию первого импульса, которую он унаследовал от Карнеада. Если Карнеад прямо отождествлял конечную цель с объектами первого импульса, то Антиох теперь, основываясь на взглядах перипатетиков, добавляет в формулировку конечной цели мысль о *совершенствовании и реализации* человеческой природы. В результате мы встречаем в его рассуждениях, помимо упомянутого выше определения цели как “жить обладая всеми или важнейшими естественными вещами”, также и следующие альтернативные формулировки: “целью является реализация природы (*ut natura expleatur*)” (Cic. Fin. 5.25) и “жить в соответствии с полным совершенством человеческой природы (*vivere ex hominis natura undique perfecta*)” (ibid. 26).

При этом стоит заметить, что прочтение перипатетических идей сквозь призму теории первого импульса не могло не привести и к искажению взглядов самих перипатетиков. Как я говорил выше, уже Карнеад, помещая их точку зрения в свою классификацию, существенно изменил их идею, приписав им мнение о том, что телесные и внешние блага являются самостоятельной целью. Такую трактовку – по крайней мере в том, что касается телесных благ, – сохраняет и Антиох, постоянно подчеркивающий, что те или иные телесные качества заслуживают стремления к ним ради них самих<sup>52</sup>. Заимствуя у перипатетиков понятие совершенства человеческой природы, под которым сами перипатетики понимали только реализацию добродетели – истинного, по их мнению, предназначения человека, – Антиох и его применяет к телесным качествам, полагая конечную цель в *полном* совершенстве человеческой природы (*natura undique perfecta*).

\* \* \*

В заключение я хотел бы высказать некоторые общие соображения по поводу метода Антиоха, который, в частности, проявляется и в его рассуждении об *οἰκείωσις*.

Принято считать, что стержнем учения Антиоха является синтез теорий стоиков, перипатетиков и Древней Академии. Сложно сказать что-либо с уверенностью о реальном влиянии на него древнеакадемической доктрины, поскольку об этой доктрине мы почти

<sup>51</sup> См., например: 42–3, 55, 61.

<sup>52</sup> Cic. De fin. 5.46–47.

ничего не знаем. Тем не менее можно, по крайней мере, сделать на сей счет некоторые предположения. Хотя свои идеи Антиох приписывал Ксенократу и Полемону, они, однако, возводимы к концепциям стоиков и перипатетиков, причем подвергшимся позднейшей переинтерпретации в Академии Карнеада. Кроме того, рассуждения Антиоха не содержат и намека на знание каких-либо деталей учения древних академиков. Естественнее всего, поэтому, было бы предположить, что Антиох просто распространяет на Древнюю Академию ту теорию, которую он создал из причудливой комбинации идей стоиков, перипатетиков и Карнеада. Возможно, некоторые основания для сближения своей теории со взглядами древних академиков у него и были – так, не исключено, например, что определенную роль в академической этике играла идея естественной жизни<sup>53</sup>, в какой-то степени напоминающая точку зрения Антиоха на ключевую роль природы в определении цели человеческой деятельности. Однако это сходство могло быть не столь уж глубоким и ограничиваться только внешним совпадением терминов.

Важнее, как мне кажется, обратить внимание на другой возможный источник Антиоха – на полемические аргументы Карнеада, значимость одного из которых (а именно антистоического аргумента о выведении конечной цели из естественной склонности и первого импульса) я попытался продемонстрировать выше.

Интересно, как меняется функция этого и подобных ему аргументов в философии Антиоха. Антиох начинает использовать их не только, подобно Карнеаду, для критики стоических и эпикурейских идей, но и делает те концепции, которые условно принимал Карнеад, базой собственной догматической системы. Логично было бы предположить, что на своем пути от карнеадовой критики к антиоховой догме данные аргументы проходили еще один этап: не исключено, что они использовались в четвертой Академии – Академии учителя Антиоха Филона – для формулировки “возможных” мнений (*probabile*). Если это так, то именно в Академии, Филона, находятся главные истоки учения Антиоха, делающего догмой те положения, которые предшествующие академики принимали в качестве *probabile*. Возможно также, что специфика философского метода четвертой Академии, задачей которой, по-видимому, было не предлагать свои собственные новые идеи, а оценивать как *probabile* те или иные из уже существующих концепций, стала одной из причин того, что Антиох не стремится выступить автором своей теории, но вместо этого приписывает ее другим философам – перипатетикам и древним академикам. Необходимо, правда, особо оговорить, что философы школы Филона могли принимать в разных вопросах позиции раз-

---

<sup>53</sup> Ср. название сочинения Палемона “О естественной жизни” (Clem. Alex. Strom. 7.32).

ных школ и едва ли пытались выстроить из различных “возможных” положений единую систему, у Антиоха же мы встречаем именно такую попытку.

## К ПУБЛИКАЦИИ ТРАКТАТА “О ТОМ, ЧТО БОГ НЕ ЗНАЕТ ПЕРЕМЕН”

*Е.Д. Матусова*

Трактат Филона Александрийского “О том, что Бог не знает перемен” (*Quod deus sit immutabilis*) по преимуществу теологического содержания. Вся первая секция (1–19) по смыслу примыкает к предшествующему трактату филионовского корпуса – “О гигантах” (*De gigantibus*), в котором говорится о сынах Божиих и их порождениях. О неизменяемости Бога – теме, вынесенной в заглавие трактата, – не упоминается вплоть до § 20. В связи с этим не совсем ясно, почему разрыв между двумя трактатами сделан именно в этом месте. С § 20 начинается комментарий к стихам Библии, в которых говорится, что Господь разгневался на грехи допотопного человечества. Филон стремится доказать, что этот текст не свидетельствует о том, что в Боге произошла какая-либо перемена – даже в области мысли по отношению к своему созданию. Доказывая – вопреки буквальному смыслу этого библейского места – абсолютную неизменяемость Бога, Филон отстаивает основной теологический тезис платонизма и особенно аристотелизма. В рамках платонической традиции идея о неизменяемости Бога восходит в конечном итоге ко II книге “Государства” Платона, где говорится том, что Бог не изменяется ни сам собой, ни под воздействием извне (380d–383b) (см. *примеч.* к § 22). Весьма обстоятельно тезис о неподвижности и неизменяемости Бога, Первой причины, разрабатывался впоследствии Аристотелем. Многочисленные детали – обороты речи и нюансы мысли – как у Филона, так и в других параллельных текстах, относящихся к эпохе среднего платонизма, свидетельствуют, что богословские рассуждения Аристотеля оказали на это учение сильное влияние. Само по себе явление тесного соединения платонического и перипатетического наследия, хотя и недостаточно изученное, симптоматично для основного руслу платонической философии эллинистического периода.

Вместе с тем Филон затрагивает целый спектр богословских вопросов, традиционных для античной теологической философии, таких как сущность Бога и возможность ее постижения, свойства божественного естества, структура мира и ряд других. Его изложение чрезвычайно ценно тем, что дает возможность проследить идеи античной, главным образом платонической, философии в их развитии,