

## ФИЛОСОФИЯ

УДК 130.1

С.С. Аванесов

К ИСТОКАМ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ О ЦЕННОСТИ:  
АКСИОЛОГИЯ СТОИЦИЗМА*Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ № МД-274.2003.06*

Статья посвящена исследованию антропологических аспектов античной теории ценностей на примере философии стоиков. Автор анализирует содержание представлений стоиков о цели жизни, благе и зле, безразличном и предпочитаемом.

Фундаментальная роль ценностей в человеческом существовании очевидна и неоспорима. Ценность в самом общем и формальном смысле не есть «нечто» (и потому вообще не есть); ценность характеризует отношение, представляющее собой экзистенциальную ориентацию личности. Поэтому ценность противоположна фактичности во всех оттенках последнего термина: ценность не дана, не объективна, она не наличествует и не детерминирует. Ценность не фактична, а ситуативна; она обозначает не закономерность, а модальность; она «есть» свободно предпочитаемая экзистенциальная ориентация субъекта. Поэтому ценность не может быть понята вне «ценностной ситуации», помимо человека, способного относиться, избирать и предпочитать. Гипостазирование ценностей (признание их чем-то самим по себе сущим, какими-то «сущностями особого рода») есть традиционная ошибка метафизического мышления, отвлекающегося от персонального, собственно человеческого способа быть. Итак, ценность – особый способ присутствия сущего в человеческом опыте.

Поскольку подлинным предметом философии являются не факты вне всяких отношений (как таковые), но отношения к фактам, постольку философия есть прежде всего аксиология, учение об экзистенциальных предпочтениях человека. Несмотря на то что аксиология как отдельная философская дисциплина оформилась только в XIX в., сама аксиологическая проблематика всегда и самым естественным образом присутствовала в опыте философствования. Это и понятно: человек и человеческий образ бытия так или иначе обнаруживались в поле зрения философствующего разума; человек как существо, заинтересованное в своём бытии, озабоченное им, всегда относится к сущему с точки зрения ценности, поэтому философия, являясь в своих глубинных основаниях учением о человеке, неизбежно оказывается и учением о ценностях, аксиологией.

То, что мы сейчас называем «аксиологической проблематикой», в своих истоках присутствует уже в античной философии. В наиболее разработанном виде эта проблематика представлена в стоицизме. Высокий уровень разработки учения о ценностях у стоиков в сравнении с прочими античными философскими традициями, а также ограниченный объём статьи являются основанием для того, чтобы вынести за рамки обсуждения аксиологические мотивы у Платона, Аристотеля, эпикурейцев и скептиков, сосредоточившись на стоической аксиологии. Вся нумерация цитируемых далее фрагментов даётся по первому тому «Фрагментов ранних стоиков» [1].

Философия, по учению стоиков, делится на три части: физику, этику и логику (Диог. VII, 38). Согласно Диогену Лаэртскому, «этическую часть философии» стоики «разделяют на вопросы о побуждении, о благе и зле, о страстях, о добродетели, о цели, о первой ценности и поступках, о надлежащем, о пособиях и препятствиях. Такие подразделения принимают последователи Хрисиппа, Архедема, Зенона Тарсийского, Аполлодора, Диогена, Антипатра и Посидония, а Зенон Китийский и Клеанф, принадлежа к более раннему времени, касаются этого предмета (т.е. подразделения этики. – С.А.)

сравнительно бегло» (Диог. VII, 84), хотя именно Зенон и Клеанф заложили основания стоической этики и аксиологии. Из передаваемого Диогеном списка разделов этики у стоиков мы можем выделить основные темы, связанные с учением о ценностях:

- а) конечная цель жизни;
- б) благо, зло, безразличное и предпочитаемое;
- в) добродетель;
- г) понятие о надлежащем;
- д) стоический эталон мудреца.

В нашей статье рассматривается содержание первых двух разделов из этого перечня.

УЧЕНИЕ СТОИКОВ  
О КОНЕЧНОЙ ЦЕЛИ ЖИЗНИ  
(τέλος)

Согласно Диогену Лаэртскому, Зенон (334/3–262/1) первым заявил (в своей книге «О природе человека»), что конечная цель (τέλος) человека состоит в том, чтобы «жить согласно с природой (ομόλογουμένως τῆ φύσει ζῆν), и это то же самое, что жить согласно добродетели: ведь природа сама ведёт нас к добродетели» (Диог. VII, 87). Именно этой теме Зенон посвятил одну из своих главных книг, которая так и называется – περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου («О жизни согласно природе») [фр. 41]. Природа у Зенона выступает как основной «масштаб целевых установок» человека; ориентация на природное оказывается единственным способом ограничения индивидуального произвола – и в области истолкования сущего, и в сфере действия [2. С. 162]. «Что до конечной цели, – сообщает Стобей (Эклоги II), – то Зенон высказался о ней так: “жить согласно [с природой]”, а это значит то же самое, что жить сообразно единому разуму и в согласии с ним» [фр. 179]. То же, по сообщению Стобея и Климентя Александрийского (Строматы II, 21, 129), говорит и Клеанф [фр. 552]. «Стало быть, – пишет Диоген Лаэртский, – конечная цель определяется как жизнь, соответствующая природе (как нашей природе, так и природе целого), – жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом, а закон этот – верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего» (Диог. VII, 88). Правда, можно видеть некоторые различия в понимании того, что именуется у стоиков природой (или разумом). «Природу, в согласии с которой нужно жить, Хрисипп толкует как общую и как собственно человеческую, а Клеанф признаёт только общую природу, которой нужно следовать, но отнюдь не частную» (Диог. VII, 89) [фр. 555].

Так называемая «общая» природа проявляется как себе довлеющая цель в жизни всего живого: всякому живому существу (не только человеку, но и животному, и растению) свойственно противиться вредному и стремиться к полезному (Диог. VII, 85). При этом растение, естественно следующее природе, «обходится без побуждений и чувствований, как, впрочем, и в нас кое-что совершается растительным образом»; животные с помощью присущего им «побуждения» сами стремятся к тому, что для них требуется, и поэтому «для них жить по природе – значит жить по побуждению»; людям же «в качестве совершенного вождя дан разум, и для них жить по природе – значит жить по разуму, потому что разум – это наладчик (τεχνίτης) побуждения» (Диог. VII, 86). Разум добродетельного и мудрого человека «согласен» с природой как универсальным разумом. Поэтому Эрикл Карфагенский даже заявлял, что «конечная цель есть знание, и жить надобно, всё соотнося с жизнью по науке, не заблуждаясь по неведению» (Диог. VII, 165). Итак, τέλος жизни есть (для человека) согласие с природой, а жить в согласии с природой – значит жить в согласии с разумом и добродетелью.

«Согласие» (с природой, с природным разумом) обозначается у стоиков с помощью неологизма Зенона ομόλογουμένως – возможно, от ομοῦ λόγου; сама конструкция этого наречия подчёркивает его смысл: «необходимость безусловно подчиняться в своих действиях требованиям разумного начала»; в этом подчинении «индивидуальный разум воспроизводит законы всекосмического разума». Следовательно, жизнь согласно природе – это жизнь, «отвечающая разумному устройению космоса» и тем самым «тождественная добродетели» [1. С. 77]. Разум – это природная характеристика индивида, свидетельствующая о его родстве с божественной сущностью космоса; добродетельность, человеческое совершенство «совпадают с естественным совершенством разумного существа в его разумности», в его сущности. Таким образом, «жить в согласии с природой, жить разумно и жить добродетельно – это одно и то же» [3. С. 212].

Упомянутый стоический неологизм вызывал и вызывает «почти не разрешимые трудности» при переводе с греческого (что было осознано уже латинскими авторами), не позволяя «единообразно передать Зенонову лексику» [1. С. 77–78]. Так, Цицерон пишет: «Говорят, что как раз это и есть конечная цель Зенона <...> – жить согласно (convenienter) природе» (Цицерон. О пределах добра и зла IV, 14). Высшее благо, согласно Цицерону, заключено в том, что стоики именуют согласием (ομόλογία) с природой, «а мы назовём “сообразностью” (convenientia)» (Цицерон. О пределах добра и зла III, 21). Лактанций употребляет другой термин: «Высшее благо <...> для Зенона – жить в соответствии (congruenter) с природой» (Лактанций. Божественные установления III, 7) [фр. 179].

Итак, высшая (конечная) цель жизни, по стоикам, – это «тождество» (ομόλογία) с природой; в этом стоическом положении можно усмотреть общую для всей Античности интенцию на сущностное слияние (совпадение) индивида с универсумом. «А разве Зенон не согласился с теми [перипатетиками], которые утверждали, что первоосновы счастья – это природа и сообразное природе (το κατὰ φύσιν)?» (Плутарх. Об бщих представ-

лениях 23, 1069) [фр. 183]. Сообразное природе, пишет в комментарии к этому высказыванию Плутарха А.А. Столяров, есть «одно из важнейших понятий стоической этики», обозначающее собой «класс вещей и действий», отвечающих природе живого и разумного существа. «Природный масштаб (= физический статус. – С.А.) стоической аксиологии выражен значительно резче и в методологическом отношении играет гораздо более важную роль, чем в этике Аристотеля» [1. С. 78–79]. Этот «уклон» в естественность и не позволил стоикам определить подлинно человеческий характер главных практических ориентиров субъекта.

### СТОИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О БЛАГЕ, ЗЛЕ И БЕЗРАЗЛИЧНОМ. ПОНЯТИЕ О ПРЕДПОЧИТАЕМОМ (προτιμώμενον)

Во времена Зенона деление «этического поля» на благо, зло и безразличное, восходящее к Платону (ср.: Горгий 467 e – 468 a), было уже общим местом [1. С. 81]. Специальное внимание уделял этому тройственному делению сущего один из первых преемников Платона в Академии – Ксенократ (396–314), который даже стремился доказать необходимость такого деления (Секст Эмпирик. Против учёных XI, 3–5) [4. С. 300]. Платоновская разбивка «этической плоскости» на области блага, зла и безразличного принимается не только у академиков, но и у перипатетиков и киников (ср.: Диог. VI, 105); однако подробно эта тема разрабатывается только у стоиков [4. С. 301].

Согласно Зенону, из всего сущего «одно является благом, другое – злом, третье же – безразличным (αδιάφορον). Благом является следующее: разумность (φρόνησις), здравомыслие (= рассудительность) (σωφροσύνη), справедливость, мужество и всё, что является добродетелью или причастно к ней. Злом же является следующее: неразумие, распушенность, несправедливость, трусость и всё причастное к пороку. К безразличному относится следующее: жизнь и смерть, слава и безвестность, страдание и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье и всё тому подобное» (Стобей. Эклоги II) [фр. 190]. Так, например, «по мнению Зенона, наслаждение есть нечто безразличное, то есть среднее, – ни благо, ни зло, а нечто такое, что он сам обозначил греческим словом αδιάφορον» (Авл Геллий. Аттические ночи IX, 5, 5) [фр. 195]. Жизнь – не благо, а смерть – не зло. Сенека говорит о смерти: «...безразлично, когда случится с тобою то, что всё равно когда-нибудь случится» (Ер. CI, 15). «Наш Зенон, – пишет Сенека, – пользуется таким умозаключением: никакое зло не может быть славным; смерть же бывает славной, стало быть, смерть – не зло» (Ер. LXXXII, 9) [фр. 196]. Благо в жизни – «лучший дар, нежели сама жизнь» (Ер. XC, 1), не являющаяся сама по себе благом. Стоик, достигший мудрости, «полюбит добродетель как единственное благо человека, позора станет избегать как единственного зла и будет знать, что всё остальное – богатство, почести, доброе здоровье, силы, власть – суть безразличное (media pars) и не должны причисляться ни к благу, ни к злу» (Ер. XCIV, 8). Точно так же, по Сенеке, «деньги – не благо и не зло» (Ер. XCIV, 7). Диоген Ла-

эртский в качестве безразличного называет ещё и красоту, силу, знатность, уродство, бессилие, безродность и вообще всё то, что само по себе «не приносит ни пользы ни вреда» (Диог. VII, 102); это безразличное лишь «можно употреблять», причём как «во благо», так и «во вред» (Диог. VII, 103). В отличие от блага, безразличное не должно быть конечной целью жизни и может выступать лишь как внешний мотив поступков [1. С. 81].

Даже если этот «мотив» ощущается человеком как некоторая необходимость действия, он не обязательно характеризуется как «благо». «Ведь то, что необходимо, – пишет Сенека, – не есть непременно благо: мы унижим понятие блага, если назовём этим словом хлеб или мучную похлёбку, или что-нибудь ещё, без чего не проживёшь. Что благо, то всегда необходимо, что необходимо, то не всегда благо, коль скоро и самые низменные вещи бывают необходимы. Нет такого, кто настолько не знал бы достоинства блага, что мог унижить его до повседневных надобностей» (Ер. XLV, 10–11). В этой фразе Сенеки очевидно, во-первых, желание чётко развести область блага и область нравственно безразличного (пусть даже и физически необходимого) и, во-вторых, стремление ввести и удержать аксиологическое измерение этики (речь идет о достоинстве блага).

Как благо, так и зло у стоиков в значительной степени онтологизированы, помещены в наличном бытии, на которое действующий субъект не может оказать никакого влияния. «Как теплу свойственно греть, а не холодить, говорят они (т.е. стоики. – С.А.), так и благу свойственно приносить пользу, а не вред» (Диог. VII, 103). Поэтому собственно аксиология стоиков имеет отношение лишь к сфере безразличного.

Так, по логике самого Зенона, термин «ценность» (оставшийся в античной философии достаточно «расплывчатым») может быть применён к обозначению блага весьма условно и лишь в переносном значении; в собственном и точном смысле «ценность» есть характеристика безразличного [1. С. 82]. О благе, конечно, можно вести речь в терминах цены и полезности: Зенон «согласился, чтобы те вещи, которые мы называем благими, можно было оценить, и чтобы они были соразмерными природе» (Цицерон. О пределах добра и зла IV, 56) [фр. 232]; «благо приносит пользу» (Сенека. Ер. CXVII, 2); однако при этом надо иметь в виду объективность этих характеристик блага. Ценность (полезность) блага должна быть приписана ему безусловно: ведь благо, по мнению Сенеки, «непременно должно приносить пользу»; если что-либо само по себе бесполезно, «то оно и не благо» (Ер. CXVII, 27). Благо «полезно» само по себе и всегда, а не в результате оценки или выбора человека. Кстати говоря, стоики считали благо «телесным», а доказывали эту телесность блага через идею его полезности (то есть через «аксиологическое» измерение блага). «Наши считают, – пишет Сенека, – что благо телесно, ибо благо действует, а что действует, то телесно. Благо приносит пользу, а не действуя, приносить пользу невозможно; если же благо действует, значит, оно телесно. По их словам, мудрость есть благо; следовательно, они не могут не признавать её телесной» (Ер. CXVII, 2).

Можно было бы назвать благо «абсолютной ценностью»; однако такое словоупотребление размывает принципиальность стоических различий, согласно которым

предпочтительное («то, что имеет цену и цена чего может быть больше или меньше») и благо, не имеющее степеней, принадлежат к феноменам разного рода, «отличаются друг от друга не количественно, а качественно» [3. С. 215]. Благо статично; сфера же безразличного – это область, в которой возможна динамика (приближение/удаление от блага). Благо объективно. Безразличное же рассматривается стоиками не в отрыве от мыслящего и действующего человека (т.е. не само по себе, не чисто объективно), но именно через индивидуально-разумное и практически ориентированное избрание или отвержение. Зенон считает, что «из ценных вещей одни обладают полной ценностью (πολλή αξία), другие лишены её (πολλή ἀλαξία). Подобным же образом из вещей, лишённых ценности, одни лишены её полностью, другие же – нет. Те вещи, которые обладают полной ценностью, именуется предпочитаемыми (προημένα), а те, которые совсем лишены ценности – не предпочитаемыми (ἀλοπροημένα). Подобные названия для вещей первым установил Зенон. Предпочитаемым стоики называют то безразличное, которое мы выбираем согласно основанию для предпочтения (κατὰ προηούμενον λόγον). То же самое действительно и для не предпочитаемого, и примеры приводятся по аналогии те же самые. Ни одна из благих вещей не может быть предпочитаемой, так как эти вещи (сами по себе, объективно, независимо от предпочтения. – С.А.) обладают высшей ценностью. А предпочитаемое, занимая второе место по степени ценности, в известной мере приближается к природе благих вещей. Так, во дворце предпочитаемым (т.е. избираемым. – С.А.) является не царь, а его свита (точнее, тот или иной определённый человек из его свиты. – С.А.). Предпочитаемое именуется так не потому, что оно доставляет нечто для счастья или содействует ему, но потому, что его необходимо избирать по сравнению с не предпочитаемым» (Стобей. Эклоги II) [фр. 192; ср. 3. С. 218].

Другими словами, с точки зрения человека, находящегося между благом и злом, безразличное предстаёт как область выбора, и именно поэтому обнаруживается его неоднородность и возможность его дифференциации на «предпочитаемое» и «не предпочитаемое». А.А. Гусейнов видит некое «противоречие» в том, что стоиками «внутри сферы безразличного выявляются определённые различия» [3. С. 215]. На самом деле никакого противоречия здесь нет, поскольку безразличное стоиков безразлично лишь само по себе – в отличие от блага, которое само по себе не безразлично и потому всегда оказывается не в сфере выбора (это в равной степени касается и зла); поэтому область оценки и предпочтения для человека является лишь сфера самого по себе безразличного, которая естественным образом представляется неоднородной – как область человеческих предпочтений. Безразличное как таковое выступает в то же время как сфера, содержащая в себе совокупность предметов ценностного суждения.

Неясно, указывает А.А. Столяров, каково значение употреблённого у Стобея термина «полная ценность», ибо в стоицизме речь может идти только о наличии ценности либо о её полном отсутствии. Ценность (как и её отсутствие), по логике Зенона, не может иметь градаций [1. С. 82]. «Полная ценность» есть просто «ценность» [4. С. 303]. Видимо, дело в том, что термин «ценность» у ранних стоиков так и не получил однозначного толкования. Зенон не проводит последовательного разграни-

чения блага и ценности; он полагает, что само благо обладает «высшей ценностью» [4. С. 302]. Может быть, под «полной ценностью» подразумевается безразличное предпочитаемое («положительно-ценное») как ценность в прямом смысле; тогда противоположное этой «полной ценности» есть безразличное непредпочитаемое («отрицательно-ценное» как тоже включённое в аксиологическое поле), в отличие от среднего безразличного, которое вообще не попадает в область оценивания и потому не может иметь ни полной, ни неполной ценности.

По сообщению Диогена Лаэртского, сам термин «ценность» (αξία) используется стоиками в трёх значениях: во-первых, он означает «свойственное всякому благу содействие согласованной жизни» (следовательно, «ценность» в определённом смысле есть характеристика, или свойство, блага. – С.А.); во-вторых, «пользу, содействующую жизни согласно с природой», например богатство и здоровье (т.е. такое безразличное, которое, будучи предпочитаемым, приближает человека к благу как конечной цели его жизни, однако, судя по всему, не является достаточным для достижения этой цели. – С.А.); в-третьих, обычную меновую стоимость товара, «назначаемую опытным оценщиком» (Диог. VII, 105) [ср.: 4. С. 302]. Во втором (собственно аксиологическом) значении ценность и есть «предпочитаемое». Это предпочитаемое (или «предпочтительное») относится только к безразличному (не совпадающему ни с благом, ни со злом и потому имеющему либо положительную, либо отрицательную «перспективу»). Сам греческий термин «предпочитаемое» (προτιμώμενον) происходит от слова προύω – «продвигать» и, следовательно, означает «продвинутое», «приближенное» (к высшему благу как конечной цели) [1. С. 82]; конечная же цель жизни, как мы помним, есть полное соответствие природе. Метод достижения этой цели стоики полагали (как, например, Диоген Вавилонский) «в рассудительности (то εὐλογιστεῖν), состоящей в избрании того, что согласно с природой» (Климент Александрийский. Строматы II, 21, 129) [1. С. 192]; это «благоразумный выбор того, что соответствует природе» (Диог. VII, 88).

Все вещи, пишет Цицерон, если они сами по себе не являются ни благими, ни дурными, «Зенон подразделял на согласные с природой и противные природе; среди них же (т.е. между ними. – С.А.) он выделял ещё вещи промежуточные и средние. Те вещи, говорил он, которые отвечают природе, следует избирать (sumenda) и признавать за ними известную ценность (aestimatio = αξία); к вещам, противным природе, следует относиться противоположным образом. А вещи, не относящиеся ни к первым, ни ко вторым, он помещал между ними и не признавал за ними никакого значения» (Цицерон. Вторая Академика 36) [фр. 191]. Эти «промежуточные» вещи не могут быть ни предпочитаемыми, ни непредпочитаемыми, они вообще не могут стать объектом активного предпочтения (как, например, любая из совершенно одинаковых монет), не могут возбуждать к какому-либо избирательному действию (например, чётное или нечётное количество волос на голове, согнутый или вытянутый палец) и потому остаются совершенно нейтральными, «абсолютно безразличными» [1. С. 128; 4. С. 303]. Такие вещи не возбуждают в человеке «ни склонности, ни отвращения» (Диог. VII, 104).

О безразличном, попадающем в сферу оценки, нельзя сказать, что «оно всегда возбуждает в нас или склонность, или отвращение», в связи с чем безразличное такого рода «или избирается, или отвергается, тогда как безразличное второго рода (т.е. среднее. – С.А.) одинаково и для избирания, и для избегания» (Диог. VII, 105). «Но из вещей избираемых (т.е. из вещей несредних. – С.А.) одни нужно ценить больше, другие – меньше. Те, которые обладают большей (= возрастающей. – С.А.) ценностью, Зенон называл предпочитаемыми (praeposita), а те, которые обладают меньшей (= убывающей. – С.А.), – непредпочитаемыми (reiecta)» (Цицерон. Вторая Академика 37) [фр. 193]. Предпочтительное, пишет Диоген Лаэртский, – «это то, что имеет ценность: например, такие душевные свойства, как дарование, искусство, совершенствование и тому подобное, или такие телесные свойства, как жизнь, здоровье, сила, благосостояние, безущербность, красота и многое другое, или такие внешние обстоятельства, как богатство, слава, знатность и прочее». Избегаемое (непредпочитаемое) – «это такие душевные свойства, как неблагодарность, неискусность и прочее, или такие телесные свойства, как смерть, болезнь, немощь, нездоровье, увечье, уродство и прочее, или такие внешние обстоятельства, как бедность, бесславие, безродность и многое другое». Существуют и такие вещи, которые оказываются вне предпочтения и избегания (Диог. VII, 106). Как видим, Зенон и стоики (в изложении Диогена и Цицерона) признают не имеющими никакого значения (иначе говоря, никакой ценности) лишь вещи промежуточные (средние); противные же природе вещи они считают имеющими негативное значение, т.е. отрицательную ценность.

Получается, согласно стоикам, такая аксиологическая структура: благо; безразличное предпочитаемое (избираемое, положительно ценное); безразличное среднее (не имеющее ценности); безразличное непредпочитаемое (отвергаемое, отрицательно ценное); зло.

К безразличному среднему (никак не связанному с «предпочтением», а тем более с «добродетелью» и «благом») Зенон, видимо, относил такие поступки, которые мы скорее назвали бы пороками. Афиней признаётся: «Мы подражаем вождю нашей мудрости Зенону-финикийцу, который ни разу не сходил с женщиной, а всегда с мальчиками» [фр. 247]. Поскольку однополая любовь считается «безразличной» [фр. 249, 585], постольку она не подлежит никакой оценке и никакому сравнению с двуполой [фр. 248, 250–253]. При определённых обстоятельствах мудрец может практиковать людоедство (Диог. VII, 121), в том числе употреблять в пищу своих родственников (Феофил Антиохийский. К Автолику III, 5) [фр. 254]. На этом же основании не отвергается и разврат [фр. 255], в том числе кровосмесительный [фр. 256]. «Последователи Хрисиппа говорят, – указывает Секст Эмпирик, – что половое общение с матерями и сёстрами безразлично» (Три книги Пирроновых положений I, 160). Мудрец, таким образом, совершенно исключает «среднее безразличное» из области предпочтения, оставаясь по отношению к нему ничем не связанным.

«Выше» этого «среднего» расположена область положительных ценностей, не совпадающая с областью

блага и потому называемая хотя и «предпочитаемым», но всё же «безразличным». Стоики пытались, в свою очередь, структурировать и эту область. «Телесные блага, – рассуждает Сенека, – суть блага для тела, а не блага во всём. В них есть своя ценность, но благородства в них нет, и между собою они далеко не равны: одни бывают больше, другие меньше» (Ер. LXXI, 33). Уже в силу такой внутренней неоднородности эта сфера предметов предпочтения должна быть принципиально отличена от блага как такового, которое в себе самом не имеет никаких различий и степеней, но всегда равно себе. Среди предпочитаемых вещей, пишет Диоген Лаэртский, некоторые предпочтительны «сами по себе» (например, дарование), некоторые – «ради других» (богатство, знатность), а иные – «как сами по себе, так и ради других» (сила, «здоровые чувства»); «точно так же и предметы избегаемые избегаются по причинам, противоположным вышеназванным» (Диог. VII, 107).

Цицерон так поясняет, почему Зенон говорит об оценке как о предпочтении безразличного: «Подобно тому, говорит он, как никто не утверждает, что во дворце сам царь есть нечто приближенное (*productum*) к ценности (а как раз это и называется *προϋμένον*), – но те, которые обладают лишь некоторым достоинством и чьё положение лишь приближается к царской власти, занимая по отношению к ней второе место, – так и в жизни словом *προϋμείνα*, или приближенное (*producta*), обозначаются не те вещи, которые занимают первое место, но те, что второе» (Цицерон. О пределах добра и зла III, 52) [фр. 194].

Именно на этом основании Хрисипп попытался утвердить различие блага и ценности: благо неизменно и потому не может иметь ни приращения, ни убытка (т.е. его нельзя выражать в категориях приближения и, следовательно, предпочтения); оценка же всегда относится к области безразличного, не являющегося благим, «неполноценного» [4. С. 302], занимающего «второе место» после блага. Оценивается (предпочитается) только неполноценное: таким образом, этику и аксиологию как будто разделяет непреодолимая граница. Однако сама рефлексия над вопросом о границах сферы оценивания (предпочтения), как видим, является аксиологической операцией, утверждающей иерархический порядок различения «полной ценности» (блага) и «неполной ценности» (неполноценного как предпочитаемого). К тому же у стоиков понятие ценности в конце концов с необходимостью опирается на понятие блага (вещь настолько ценна, насколько она причастна к благу): «Каждой вещи придаёт цену присущее ей благо, – пишет Сенека. – В каждом должно быть наилучшим (= благим. – С.А.) то, для чего он родится (= цель. – С.А.) и по чему ценится (= ценность. – С.А.)» (Ер. LXXVI, 8). Итак, наличие ценности обусловлено присутствием «наилучшего», т.е. блага.

Более радикальную попытку развести благо и ценность предпринял один из учеников Зенона (правда, уклонившийся от стоической догмы и потому считающийся «еретиком») – Аристон с Хиоса. Он известен тем, что отрицал всякое значение логики и физики для собственно философии, оставляя в поле зрения лишь этику (да и то лишённую морализаторского и педагогического аспектов) [фр. 351–360]. В его учении ценность настолько противопоставлена благу, что для неё вообще не остаётся

никакой специфической области в реальном бытии (и этика, таким образом, совершенно теряет всякое аксиологическое измерение, превращаясь в чисто умозрительную и дескриптивную дисциплину) [ср. фр. 359].

«Предписаниями ничего не добьёшься, пока ум затуманен ошибками; а когда они рассеются, – тогда-то и станет яснее, в чём суть каждой обязанности» – так Сенека излагает мнение Аристона (Ер. XCIV, 5). «Аристон Хиосский сказал, что конечная цель – жить, сохраняя безразличие (то *ἀδιαφόρως ἔχον*) к лежащему между добродетелью и пороком и не признавая никакого различия в этих вещах; напротив, ко всему (такому. – С.А.) следует относиться одинаково» (Диог. VII, 180) [фр. 351]. «Для блаженной жизни, – утверждает Аристон, – достаточно разума, призывающего к добродетели, отстраняющего от порока и пренебрегающего средним между ними – тем, чего в исступлении домогается толпа» (Секст Эмпирик. Против учёных VII, 12) [фр. 356]. Видимо, на такой же позиции стоял ещё один стоик-диссидент – Эрилл Карфагенский, утверждавший: «Всё, что лежит между добродетелью и пороком, безразлично» (Диог. VII, 165).

Итак, Аристон, который «ничего не пожелал оставить между добродетелью и пороком» (Цицерон. О пределах добра и зла IV, 43) [фр. 369], «оставляет безразличное совершенно безразличным» (Климент Александрийский. Строматы II, 21, 129) [фр. 360]. По его мнению, «единственное благо – это нравственно-прекрасное, зло – только постыдное, а все прочие вещи совершенно одинаковы, и нет ни малейшей разницы, присутствуют они или отсутствуют» (Цицерон. О законах I, 55) [фр. 367]. Он не стремится делить сферу безразличного на предпочитаемое и непредпочитаемое, объявляя всю её целиком совершенно безразличной; тем самым сохраняется принципиальная чистота выбора между добром и злом без отвлечения на нечто «промежуточное». В этом пункте позиция Аристона резко отличается от школьной стоической нормы, которая тоже допускала признание совершенно безразличного, но только наряду с предпочитаемым безразличным [1. С. 128].

Аристон исходит из верной мысли о том, что принятие соответствия природе в качестве критерия предпочтения тождественно утверждению блага; поэтому различение блага и предпочитаемого в таком случае становится излишним. «Аристон Хиосский утверждал, – пишет Секст Эмпирик, – что здоровье и всё прочее в том же роде не является предпочитаемым безразличным (ведь если нечто предпочитается, то оно уже не безразлично; а разумно предпочитается только согласное разумной природе, то есть благо. – С.А.). Говорить, что здоровье – это предпочитаемое безразличное, – всё равно, что оценить его как благо, и разница будет только в названии. Да и вообще всё безразличное, находящееся между добродетелью и пороком, не содержит внутри себя никакого различия, и нельзя сказать, что одно предпочитаемо по природе, а другое непредпочитаемо. Напротив, в зависимости от различных случайных обстоятельств (*ἕκαστα τὰς διαφόρους τῶν καίρων περιστάσεως*) то, что именуется предпочитаемым, отнюдь не во всех случаях предпочитается, равно как и так называемое непредпочитаемое 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 предпочтёт болеть, нежели быть здоровым. Стало быть, здоровье не всегда предпочтительно, а болезнь не всегда нежелательна. Подобно тому как при написании слов мы подставляем то одни буквы, то другие – в зависимости от различных обстоятельств <...> и выбираем такие, а не другие буквы не по их природе, но по велению момента, точно так же и в вещах, лежащих между добродетелью и пороком, предпочтение (πρόκρισις) одним другим основывается не на их природе, а скорее на обстоятельствах» (Секст Эмпирик. Против учёных XI, 64–67) [фр. 361].

Следовательно, Аристон, с одной стороны, отрицает возможность полагания для ценности какой-то особой (специфической) области реальности (аксиологической реальности), отличной от области «блага»; с другой стороны, он отвергает возможность утверждения универсальной значимости «ценного» [4. С. 302]. Иначе говоря, то, что предпочитается «по природе» (физически), есть благо и потому не требует для себя никакого дополнительного наименования или обоснования в качестве «предпочитаемого»; то, что предпочитается не по природе, а по обстоятельствам, не есть однозначно предпочитаемое (поскольку не имеет устойчивого ценностного значения). Если речь идёт о предпочитаемом по природе, то речь идёт именно о благе; если же речь идёт о предпочитаемом не по природе, то речь идёт вовсе не о предпочитаемом. Следовательно, аксиология (если её понимать как учение о «предпочитаемом» в отличие от «благого») представляется совершенно излишней и даже беспредметной дисциплиной.

Таким образом, Аристон Хиосский до крайней степени доводит одну из главных тенденций стоической этики – утверждение о том, что только благо может служить предметом нравственного целеполагания и потому, по большому счёту, между добродетелью и пороком нет ничего «среднего», но зато у него исчезает другая, не менее важная стоическая тенденция – полагание области стремления к благу [1. С. 129]. По этому поводу с ним полемизирует Цицерон: если внутри сферы «безразличного» нет никаких разделений (например, нет разницы «между превосходным здоровьем и самым тяжким недугом»), то вслед за этим рушится вся этика. «Ведь пока они (Аристон и Пиррон. – С.А.) так стремились свести всё к одной добродетели, что совсем устранили из неё отбор вещей, не указывая, ни из чего она происходит, ни к чему стремятся, они устранили и саму добродетель, которую столь высоко ценили» (Цицерон. О пределах добра и зла II, 43) [фр. 364]. Видимо, можно сказать, что позицию Зенона в отношении «среднего безразличного» Аристон распространил на всё «безразличное» в целом, упразднив неясные (для него) разграничения между «предпочитаемым», «непредпочитаемым» и «средним». Цицерон сообщает: «Когда Аристон был слушателем Зенона, он делом доказал то, что Зенон утверждал на словах (можно

представить, что на практике утверждал Аристон; см. фр. 247–257. – С.А.), а именно, что единственное благо – это добродетель, а единственное зло – то, что противоположно добродетели. А то, что Зенон хотел поместить посередине, Аристон считал лишённым всякого значения. Высшее благо для него – относиться к этому совершенно равнодушно, что он сам называет ἀδιαφορία» (Цицерон. Первая Академика I 30) [фр. 362].

Рекомендация Аристона мудрецу, познавшему добро и зло, такова: «Будешь делать всё, что тебе угодно» (Цицерон. О пределах добра и зла IV, 79) [фр. 368]. Цицерон так критикует эту позицию: «Если бы мы, подобно Аристону, говорили, что никакого различия (в «безразличном». – С.А.) нет, вся жизнь пришла бы в беспорядок и для мудрости не нашлось бы никакого занятия и дела, так как не было бы вообще никакого различия в тех вещах, которые относятся к повседневной жизни, и не нужно было бы производить никакого выбора» (О пределах добра и зла III, 15) [фр. 365]. «Тогда мы спросим в изумлении: как же мы можем жить, если сочтём, что нам всё равно, здоровы мы или больны, охвачены скорбью или свободны от неё, можем бороться с холодом и голодом или не можем?» (О пределах добра и зла IV, 79) [фр. 368].

Своеобразный ответ на критику Аристона можно видеть в рассуждениях стоиков Диогена Вавилонского (238–150) и его ученика Антипатра Тарсийского (умер в 129 г. до Р.Х.). Диоген (один из последних схоластов ранней Стои) вводит для обозначения ценности термин δόσις (буквально «дар», «приобретение»); в этом надо видеть указание на акт суждения, который «дарит» (придаёт) ценность любой вещи [4. С. 303–304]. Антипатр предлагает термин «выборная ценность» (αἰτία ἐκλεκτικῆ), обозначающий результат разумного выбора из безразличного самого по себе; то, что выбрано, само по себе (т.е. помимо этого выбора) не является ни целью, ни ценностью, но становится «первичным по природе» лишь в связи с этим выбором [4. С. 304]. Таким образом, ценность связывается не столько с самой природой вещи, сколько с человеческим суждением о ней.

Однако в стоицизме можно обнаружить и некоторые следы влияния радикальной позиции Аристона. Особенно это заметно у поздних стоиков. Так, Сенека отождествляет благо с добродетелью и нравственно прекрасным, всё прочее относя к области «безразличного»; принадлежащее к этой области «предпочитаемое» (ценное) имеет какое-либо отношение к благу лишь в метафорическом смысле. У Эпиктета практически отсутствует деление «безразличного» на «предпочитаемое» (ценное) и «непредпочитаемое» (неценное) [4. С. 305].

Итак, в основании стоической этики обнаруживаются определённые метаэтические мотивы, артикулируемые путём аксиологических суждений о «конечной цели» и «безразличном» как области возможных предпочтений деятельного субъекта.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Фрагменты ранних стоиков. Т. 1: Зенон и его ученики* / Пер., комм. А.А. Столярова. М., 1998.
2. *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.
3. *Гусейнов А.А.* Античная этика. М., 2003.
4. *Шохин В.К.* Классическая философия ценностей: предистория, проблемы, результаты // Альфа и Омега. 1998. № 3 (17). С. 295–315.
5. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. М., 1986.
6. *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.

Статья поступила в научную редакцию «Философия» 29 февраля 2004 г.