

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

А.В. Серёгин

Стоическое понятие ἀμαρτία в SVF III, 500: варианты интерпретации

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

В статье подробно анализируется определение стоического понятия ἀμαρτία (морально неправильная активность) в SVF III, 500: «то, что совершается вопреки правильному разуму, или то, в чем разумным живым существом упущено нечто надлежащее». Автор стремится прояснить соотношение этой формулировки с альтернативными интерпретациями раннестойческой этики, одна из которых предполагает, что под понятие ἀμαρτία могут подпадать и надлежащие действия, а другая – что ἀμαρτία экстенционально совпадает с ненадлежащими действиями. Автор демонстрирует, что в силу ряда причин, прежде всего – из-за наличия в тексте союза «или», это определение крайне неоднозначно и в большей или меньшей степени совместимо с обеими вышеупомянутыми интерпретациями, первая из которых представляется предпочтительной сама по себе на основании множества других свидетельств.

Ключевые слова: античная этика, дизъюнкция, hamartema, kathekon, стоицизм

В этой статье я хотел бы продемонстрировать, что определение стоического понятия ἀμαρτία (морально неправильная активность¹) в SVF III, 500 весьма неоднозначно с филологической и историко-философской точки зрения и в силу этого может по-разному соотноситься с альтернативными трактовками стоической этики, уже представленными в научной литературе. Текст SVF III, 500 таков:

T1 «[1] Морально правильная активность (κατόρθωμα), говорят они, [a] это надлежащее, которое полностью обладает всеми числами (καθήκον πάντας ἀπέχον² τοὺς ἀριθμούς), или, [b] как мы сказали выше, совершенное надлежащее (τέλειον καθήκον); [2] а морально неправильная активность (ἀμαρτία) – [c] это то, что совершается вопреки правильному разуму (τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττομενον), или [d] то, в чем

¹ Само слово можно перевести как «проступок» или «прегрешение», но для целей данной работы я предпочитаю формулировку, которая, на мой взгляд, адекватно передает суть данного понятия.

² Вслед за [Long, Sedley, 1987, II, p. 361 (59K)] я следую рукописному чтению ἀπέχον вместо ἐπέχον в SVF.

разумным живым существом упущено нечто надлежащее (ἡ ἐν ᾧ παραλέλειπται τὴ καθῆκον ὑπὸ λογικῆς ζώου)» (Stob. Ecl. 2, 7, 11a, 1–5 Wachsmuth-Hense)³.

С концептуальной точки зрения основной вопрос, который я хотел бы по возможности прояснить, состоит в следующем: допускает ли текст [2], что надлежащее действие (καθῆκον) может быть разновидностью морально неправильной активности (ἀμάρτημα), или, напротив, исключает это? Соответственно, в начале статьи я разъясняю смысл этого вопроса и его связь с двумя альтернативными интерпретациями стоической этики, которые для краткости я буду обозначать как «дихотомизм» и «трихотомизм». Затем я рассматриваю возможные интерпретации различных компонентов [2], т.е. [c], [d] и связывающего их союза «или», и попутно демонстрирую, как полученные результаты соотносятся с дихотомизмом и трихотомизмом.

1. Дихотомизм и трихотомизм

Общий контекст, который необходимо учитывать при анализе связанных с T1 проблем, можно представить в виде следующих тезисов:

1) Ранние стоики использовали термины κατόρθωμα и ἀμάρτημα для обозначения морально правильной или неправильной активности, обусловленной соответственно либо добродетельным, либо порочным состоянием души агента⁴.

2) Термины же καθῆκον и παρὰ τὸ καθῆκον они использовали для обозначения активности, которая является «надлежащей» или «ненадлежащей» в натуралистическом смысле, т.е. соответствует или не соответствует природе действующих существ, под которыми в данном случае могли иметься в виду не только разумные агенты, но также животные и растения⁵.

3) Морально правильная активность (κατόρθωμα) представляет собой «совершенное надлежащее» (τέλειον καθῆκον), т.е. надлежащее в данном случае превращается из морально нейтральной активности (μέσον καθῆκον) в морально правильную за счет того, что совершается моральным агентом, обладающим добродетелью, т.е. мудрецом⁶.

4) Любая ненадлежащая активность (παρὰ τὸ καθῆκον), осуществляемая разумным агентом, представляет собой морально неправильную активность (ἀμάρτημα)⁷ и, соответственно, не может совершаться добродетельным мудрецом⁸.

5) Доступные нам источники не позволяют составить вполне однозначное представление относительно морального статуса надлежащей активности (καθῆκον), осуществляемой немудрецом. На этот счет есть две базовые гипотезы, которые я и обозначаю здесь как дихотомизм (6) и трихотомизм (7).

6) Согласно дихотомической интерпретации⁹, если надлежащая активность совершается немудрецом, она превращается в морально неправильную активность (ἀμάρτημα) (по аналогии с 3); таким образом, под понятие ἀμάρτημα подпадают не только ненадлежащие (ср. 4), но и надлежащие активности немудреца.

³ Переводы здесь и далее мои. – А.С.

⁴ SVF III 494; 661 и ср. в целом II, 132; III, 41; 203; 347; 511–512; 516; 528–529; 557; 560; 563; 643.

⁵ SVF I, 189; 230; III, 493–494; ср. III, 132; 264; 491; 497.

⁶ SVF III, 13; 494; 498–499; 500; ср. III, 510; 521–522; Cic. Off. I, 8; III, 14.

⁷ SVF III, 499.

⁸ SVF III, 543; 649.

⁹ Ср., например, [Bonhöffer, 1894, S. 211–213; 215; 232; Dyroff, 1897, S. 145, Anm. 2; Rist, 1969, p. 98–99, 101; Tsekourakis, 1974, p. 13; Forschner, 1981, S. 198–199, 201–202; Long, Sedley, 1987, p. 366–367; Brennan, 2005, p. 189; Roskam, 2005, p. 206; Brower, 2021, p. 59].

7) Согласно трихотомической интерпретации¹⁰, в отличие от надлежащей активности мудреца, которая превращается в κατόρθωμα, надлежащая активность немудреца остается морально нейтральной (μέσων καθήκων); таким образом, понятие ἀμάρτημα экстенционально совпадает с понятием ненадлежащей активности.

8) Дихотомизм логически вытекает из следующих хорошо засвидетельствованных раннестойческих тезисов:

а) среднего состояния души между пороком и добродетелью не существует¹¹;

б) моральный статус любой активности определяется добродетельным или порочным состоянием души агента (ср. 1)¹²;

в) все моральные агенты делятся на добродетельных мудрецов, которые всегда совершают только морально правильные поступки¹³, и порочных глупцов, все поступки которых морально неправильны¹⁴;

г) моральный агент не может быть отчасти добротелен, а отчасти порочен в силу так называемого «взаимоследования» добродетелей¹⁵ и пороков¹⁶;

д) любая морально правильная активность совершается в соответствии со всеми добродетелями¹⁷, а любая морально неправильная – в соответствии со всеми пороками¹⁸;

е) все морально неправильные активности равны между собой¹⁹, так что даже совершенствующийся агент, пока он не стал мудрецом, остается порочным и несчастным²⁰.

9) Тем не менее в пользу трихотомизма могут свидетельствовать:

а) некоторые тексты, в которых, как кажется, выделяется отдельная категория морально нейтральных активностей, отличных от морально правильных и неправильных²¹;

б) пара фрагментов, где понятие παρὰ τὸ καθήκων, как кажется, так или иначе приравнивается к понятию ἀμάρτημα²².

В данной статье меня интересует вопрос, соответствует ли **T1[2]** в большей степени дихотомической или трихотомической интерпретации раннестойческой этики и, в частности, как этот текст соотносится со вторым типом свидетельств в пользу трихотомизма (9б), которые я подробнее рассмотрю ниже.

2. «То, что совершается вопреки правильному разуму»

В **T1[2с]** утверждается, что ἀμάρτημα совершается «вопреки правильному разуму» (παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον). Эта формулировка имеет параллель в SVF III, 501, где после общего деления активностей на морально правильные (κατόρθωματα),

¹⁰ Трихотомизм, на мой взгляд, либо подразумевается, либо эксплицитно формулируется в [Elorduy, 1972, II, p. 111–112; Pohlenz, 1978, I, S. 130–131; Ioppolo, 1986, p. 130; Gourinat, 2014, p. 18–20]. Несколько иная версия трихотомизма, которую я не обсуждаю здесь, предложена в [Tsekourakis, 1974, p. 9–11].

¹¹ SVF I, 566; III, 536. Ср. III, 537.

¹² См. примеч. 4.

¹³ SVF I, 216; III, 13; 556; 558; 583; 643.

¹⁴ SVF I, 216; III, 520; 661; ср. III, 473, 46–48; 560; 563.

¹⁵ SVF I, 199–200; II, 349; III, 275; 280; 295–300; 302–303; 305; 310.

¹⁶ SVF III, 659; 661; ср. 103.

¹⁷ SVF I, 216; III, 297; 299; 557.

¹⁸ SVF III, 560.

¹⁹ SVF I, 224; III, 350; 468; 527–529; 531–533.

²⁰ SVF III, 532; 539; ср. 527; 530; 534–536.

²¹ SVF I, 231; III, 363; 498; 501; 515; 519.

²² SVF III, 499; 503.

морально неправильные (ἀμαρτήματα) и ни те, ни другие (οὐδέτερα) мы узнаем, что ἀμαρτήματα – это «быть неразумным, быть неумеренным, поступать несправедливо, печалиться, бояться, красть и вообще все, что делается вопреки правильному разуму (καθόλου ὅσα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται)». Напротив, примеры каторθώματα сопровождаются формулировкой «все, что совершается согласно правильному разуму» (πάνθ' ὅσα κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται). Таким образом, ἀμαρτήματα – это *все* активности вопреки правильному разуму. Поскольку это преподносится как специфическая характеристика ἀμαρτήματα в контексте их дифференциации от каторθώματα и οὐδέτερα, отсюда, по-видимому, можно заключить, что *все* морально неправильные активности противоречат правильному разуму²³.

Но что именно имеется в виду под «правильным разумом» в данном случае? Стоики могли обозначать так, с одной стороны, универсальный разум, тождественный Богу, фатуму или универсальной природе²⁴, а с другой – индивидуальный разум мудреца, который находится в полнейшей гармонии с универсальным разумом²⁵. Соответственно, теоретически формулировка παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον может пониматься двояко:

I) Вопреки предписанию универсального разума.

II) Не в соответствии с правильным состоянием индивидуального разума, которым обладает только добродетельный мудрец.

Может показаться, что в силу гармонии между универсальным разумом и индивидуальным разумом мудреца нет особого смысла уточнять, подразумевает ли выражение παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον в **T1[2c]** I или II. Тем не менее здесь возникает определенная трудность. Предположим, что мы исходим из дихотомизма и допустим I. Представим себе далее, что в определенной ситуации мудрец совершает материально определенное действие, которое является καθήκον (к примеру, заботится о родителях²⁶). Разумеется, это действие в данном случае превращается в каторθώμα и, стало быть, совершается «согласно правильному разуму». Если немудрец в данной ситуации совершит то же самое действие, он также совершит καθήκον. Однако, согласно дихотомизму, в его случае это действие становится ἀμαρτήμα и, соответственно, совершается уже «вопреки правильному разуму». Получается, что материально идентичное действие, совершаемое в одинаковой ситуации, может как соответствовать, так и противоречить объективному предписанию универсального разума²⁷. Этого затруднения можно избежать, если принять II, т.е. допустить, что выражение «вопреки правильному разуму», когда оно используется в качестве характеристики ἀμαρτήμα, описывает состояние индивидуального разума немудреца. Тогда речь будет идти о том, что действие, которое в определенной ситуации

²³ Из того, что p – это *все* q , еще не вытекает, что *все* p – это q , если нам заранее не известен объем p . Я думаю, что в данном случае объем понятия ἀμαρτήμα задается контекстом. Ср. также SVF III, 445; 519.

²⁴ SVF II, 1003; III, 4; 308; 316–317; 319; 323; 325; 332; 337; 339; 360; 613–614; 619; ср. II, 1119.

²⁵ SVF III, 198; 200a; 643; ср. I, 170; 218; II, 131; III, 178; 292–293; 317; III, 264–265; 459, а также в целом III, 339; 315–316.

²⁶ Ср. SVF III, 495; 516.

²⁷ Я не буду здесь вдаваться в обсуждение вопроса о том, действительно ли универсальный закон вообще ничего не предписывает немудрецам, а только запрещает, как об этом сообщает Плутарх (SVF III, 520 = Stoic. rep. 11, 1037cd; см. дискуссию в [Pohlenz, 1980, II, S. 75; Mitsis, 1994, p. 4833–4834; Plutarque, 2004, p. 145, n. 121; Bees, 2011, S. 89–90]; ср. SVF II, 171; III, 175; 314; 519; 521). В данном мысленном эксперименте я имею в виду только то, что, поскольку универсальный разум предписывает каторθώμα (SVF II, 1003; III, 315–316; 520; ср. III, 314), он предписывает и то, что является материальным компонентом каторθώμα в определенной ситуации, т.е. некое конкретное καθήκον, которое и может быть безошибочно распознано мудрецом. Если немудрец совершает именно это καθήκον, он совершает то, что в *материальном* отношении соответствует предписанию универсального разума.

материально соответствует объективной воле универсального разума и в этом смысле могло бы быть описано выражением κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, немудрец совершает в неправильном состоянии индивидуального разума и в этом смысле – παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. Важная импликация этого последнего выражения в таком случае состоит в том, что агент не обладает добродетелью и, стало быть, даже совершая материально правильное действие, не исходит при этом из добродетельной мотивации²⁸.

Предположим теперь, что мы исходим из трихотомизма. Это означает, что действие немудреца в указанной ситуации не является ни κατόρθωμα, ни ἀμάρτημα, т.е. не соответствует правильному разуму, но и не противоречит ему. Тогда при допущении I получится, что материально идентичное действие, совершаемое в одинаковой ситуации, может и соответствовать объективному предписанию универсального разума, если его совершает мудрец, и быть всецело нейтральным по отношению к нему, если его совершает немудрец. Если же допустить, что действие немудреца не соответствует правильному разуму по мотивации, но не противоречит по материи, мы фактически переходим к интерпретации в духе II, как она описана выше. Однако сочетание II с трихотомизмом трудно представимо. Понятно, что μέσον καθήκων немудреца не может совершаться в соответствии с правильным состоянием индивидуального разума, потому что немудрец им не обладает и потому что это превратило бы его действие в κατόρθωμα. Однако никакого среднего состояния индивидуального разума между добродетельным и порочным стоическое учение не предусматривает (ср. 8а). Остается сказать, что в этом смысле немудрец совершает μέσον καθήκων «вопреки правильному разуму», но это превратит данное действие в ἀμάρτημα, т.е. мы возвращаемся к дихотомизму. Из всего этого, на мой взгляд, вытекает, во-первых, что оптимальная интерпретация формулировки «вопреки правильному разуму» (παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) в T1[2c] – это II, а во-вторых, что она лучше согласуется с дихотомизмом.

3. «То, в чем разумным живым существом упущено нечто надлежащее»

Формулировку «то, в чем разумным живым существом упущено нечто надлежащее (τι καθήκων)» в T1[2d] кажется довольно естественным соотнести прежде всего с началом SVF III, 499 (= T2 ниже): «Всякое ненадлежащее (παρὰ τὸ καθήκων), имеющее место в разумном [существе], есть морально неправильная активность (ἀμάρτημα)». С этой точки зрения, «упущение надлежащего», о котором идет речь в T1[2d], представляет собой не более, чем альтернативное описание понятия παρὰ τὸ καθήκων, даже если сам этот термин в данном случае не используется²⁹.

Существуют, однако, и другие возможности. Первая из них связана с толкованием T1[2], которое предложил Вольдемар Гёрлер. В одной из своих статей он мимоходом замечает, что в данном тексте «[союзом] ἢ связываются два взаимоисключающих вида ἀμάρτημα (посредством действия или же, соответственно, бездействия)»³⁰. Таким образом, он усматривает содержательное различие между T1[2c]

²⁸ В пользу взаимосвязи между добродетелью и правильным состоянием индивидуального разума ср. SVF III, 198; 200a; 560; 643.

²⁹ В SVF I, 231 (Cic. Ac. I, 37) contra officium, т.е. παρὰ τὸ καθήκων, и officia praetermissa («пропущенные надлежащие действия») контекстуально выглядят как синонимичные выражения, а последнее, по-видимому, как раз соответствует греческому выражению τὰ καθήκοντα παραλείπειν (ср. [Dyloff, 1897, S. 133, Anm. 3]), которое, помимо T1[2d], встречается еще в SVF III, 510: «тот, кто уже предельно близок к совершенству, полностью совершает все надлежащие действия и ни одного не пропускает (ἀπαντα πάντως ἀποδίωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει)». Ср. также SVF III, 453; 543.

³⁰ [Görlner, 2004, S. 23, Anm. 17]: “...mit ἢ zwei einander ausschliessende Arten des ἀμάρτημα (durch Tun bzw. durch Unterlassen) verbunden werden”.

и **T1[2d]** в том, что ἀμαρτήματα, подразумеваемые в [c], представляют собой неправильные *действия*, тогда как ἀμαρτήματα в [d] сводятся скорее к *несовершению* правильных действий. Вероятно, для этой интерпретации можно найти некоторое основание, если сделать логический акцент на возможном противопоставлении «совершается» (πραττόμενον) в [c] и «упущено» (παραλέλειπται) в [d]. Но как в таком случае сюда встраивается понятие παρὰ τὸ καθήκον? Рассуждая гипотетически, можно допустить, что и под это понятие должны подпадать как *действия*, противоположные καθήκον, так и просто *несовершенство* καθήκον. К примеру, если заботиться о родителях, – это надлежащее (καθήκον), то ненадлежащим (παρὰ τὸ καθήκον) окажутся как материально противоположные по своей тенденции активные действия (бить родителей, оскорблять их и т.п.), так и всего лишь простое отсутствие проявлений заботы. Таким образом, кажутся возможными две следующие интерпретации [d]:

А) Формулировка «упущено нечто надлежащее» подразумевает лишь несовершенство надлежащего в отличие от активного совершения ненадлежащего действия и таким образом описывает *лишь одну* разновидность παρὰ τὸ καθήκον.

В) Эта формулировка имплицитно подразумевает понятие παρὰ τὸ καθήκον *в целом*, так как в принципе можно сказать, что и в том случае, когда агент активно совершает ненадлежащие действия, и в том, когда он всего лишь не совершает надлежащие, он в любом случае «упускает» надлежащее.

Ниже я буду учитывать эти два варианта при рассмотрении значения союза «или», соединяющего [c] и [d].

Еще одна интерпретация **T1[2d]** может показаться возможной, если вспомнить, что в **T1[1]** отражено представление о том, что κατόρθωμα состоит из некоторого множества элементов или «чисел»³¹, так что оно является «совершенным», поскольку все они присутствуют в нем. В SVF I, 232 это представление связывается уже с самим понятием ἀμαρτήματα: «...морально неправильные активности (peccata) отчасти терпимы, отчасти – никоим образом, потому что одни из них упускают больше, а другие меньше, так сказать, чисел надлежащего (alia peccata plures, alia pauciores quasi numeros officii praeterirent)». Отсюда можно сделать вывод, что ἀμαρτήματα может иметь место не только в том случае, когда надлежащее действие вообще не совершено и, возможно, вместо него еще и совершено целиком ненадлежащее действие, но еще и в том, когда при совершении как раз-таки *надлежащего* действия упускается какой-то из его элементов, так что оно оказывается несовершенным³². Это в целом соответствует дихотомической логике, так как предполагает, что несовершенное καθήκον, тем самым отличное от содержащего все «числа» κατόρθωμα, подпадает под понятие ἀμαρτήματα. При этом с грамматической точки зрения τι в выражении παραλέλειπται τι καθήκον в **T1[2d]** можно было бы трактовать адвербиально: «*в чем-то* (= *в некотором отношении*) упущено надлежащее»³³. Тем не менее применительно к **T1[2d]** такая интерпретация не кажется мне правильной. Важнейшей разновидностью ἀμαρτήματα в любом случае является и παρὰ τὸ καθήκον (SVF III, 499), так что оно не может вообще не упоминаться в **T1[2]**, причем естественнее всего допустить, что оно упоминается в [d]. Однако, согласно рассматриваемой интерпретации, в [d] говорится о несовершенном καθήκον. Но где тогда место для παρὰ τὸ καθήκον в этом фрагменте? Остается предположить, что *именно* оно подразумевается в [c], т.е. в формулировке «то, что совершается вопреки правильному

³¹ В связи с этой метафорой ср. SVF I, 232; III, 11; 83; Phil. Plant. 94; Cic. Off. III, 14; Sen. Ep. 71, 16; 95, 5; 95, 12; M. Ant. III, 1; VI, 26. О ее возможном происхождении см. [Dyoff, 1897, S. 352–354; Dycck, 1996, p. 513–514; Long, 1996, p. 211–213].

³² Ср. [Dyoff, 1897, S. 143–144; Brunschwig, 1994, p. 80–81].

³³ Ср. перевод [d] в [Radice, 2002, p. 1241]: “[La cattiva azione e...] quella che l’animale razionale com-
pie trascurando *in qualcosa* il dovere” (курсив мой. – А.С.).

разуму». Но я не вижу для этого никаких оснований, особенно с учетом того, что, как мы видели, несовершенное καθήκον также совершается «вопреки правильному разуму», по крайней мере – в определенном смысле (раздел 2). Соответственно, далее я не буду рассматривать этот вариант интерпретации [d]³⁴.

4. «Или» как «то есть»

Союз ἢ в своем дизъюнктивном значении («или») иногда носит скорее формальный характер, указывая на то, что второй член дизъюнкции всего лишь разъясняет содержание первого или представляет собой альтернативный способ обозначения того же самого предмета суждения. В таком случае по сути «или» можно перевести как «то есть»³⁵. Например, в T1[1] «или», связывающее [a] и [b], скорее всего используется как раз в таком смысле, т.е. подразумевает, что формулировки «надлежащее, которое полностью обладает всеми числами» ([a]) и «совершенное надлежащее» ([b]) есть просто два разных способа обозначить полноту морального совершенства κατόρθωμα. В случае T1[2] это представляется менее вероятным, потому что формулировки в [c] и [d] изначально кажутся существенно разными по своему концептуальному содержанию. Однако можно ли заведомо исключить, что при определенной интерпретации стоического учения утверждение «морально неправильная активность – [c] это то, что совершается вопреки правильному разуму, то есть [d] то, в чем разумным живым существом упущено нечто надлежащее», могло бы оказаться вполне осмысленным? Понятно, что в этом случае [c] и [d] экстенционально совпадают, т.е. любое ἀμάρτημα, которое можно описать формулировкой в [c], можно описать и формулировкой в [d], и наоборот.

Сочетание этого толкования с А, т.е. с допущением, что в [d] имеется в виду исключительно несовершенство надлежащего, не имело бы никакого смысла, поскольку означало бы, что такая очевидная разновидность παρὰ τὸ καθήκον как активное совершение ненадлежащих действий вообще не подпадает под понятие ἀμάρτημα. Это нелепо само по себе и противоречит тезису, согласно которому любое παρὰ τὸ καθήκον, совершаемое разумным существом, есть ἀμάρτημα (SVF III, 499). Но комбинация этого толкования с В, т.е. с предположением, что в [d] речь идет как раз о любом παρὰ τὸ καθήκον, означает, что ἀμάρτημα экстенционально совпадает с этим понятием, что дает нужный для трихотомизма результат.

Есть еще два фрагмента, которые как минимум на первый взгляд могут свидетельствовать в пользу этой интерпретации (ср. 9б).

T2 «[a] Всякое ненадлежащее (παρὰ τὸ καθήκον), имеющее место в разумном [существо], есть морально неправильная активность (ἀμάρτημα). [b] Надлежащее, достигшее совершенства (τὸ δὲ καθήκον τελειωθὲν), становится морально правильной активностью (κατόρθωμα). [c] Измеряется же среднее надлежащее (τὸ μέσον καθήκον) некоторыми безразличными [вещами], которые называются противоречащими природе и соответствующими природе и способствуют такому процветанию, что, если бы мы не отбирали и отвергали их непрерывно, то [нам], пожалуй, не быть счастливыми» (SVF III, 499 = Stob. Ecl. 2, 7, 8a, 6–12 Wachsmuth-Hense).

³⁴ Альтернатива могла бы состоять в чрезвычайно широком понимании формулировки «в чем-то упущено надлежащее», при котором она одновременно подразумевала бы как те случаи, когда надлежащее действительно упущено «в чем-то» или отчасти (несовершенное καθήκον), так и те, когда оно упущено «во всем», т.е. целиком и полностью (παρὰ τὸ καθήκον). Однако нагружать одно-единственное адвербиальное τι столь разносторонним концептуальным содержанием представляется мне слишком большой натяжкой (особенно с учетом того, что, как правило, оно имеет именно ограничительное значение).

³⁵ Ср. [Kühner, Gerth, 1904 II.2, S. 297, § 538a].

Этот текст, с одной стороны, различает три типа активностей – морально неправильные (**[a]**), морально правильные (**[b]**) и среднее надлежащее (**[c]**) – а с другой, как кажется, описывает понятие ἀμάρτηα исключительно через апелляцию к понятию παρὰ τὸ καθῆκον (**[a]**). Все это в принципе можно понять в том смысле, что среднее надлежащее не может подпадать под понятие ἀμάρτηα.

T3 «**[a]** Из морально правильных активностей (τῶν δὲ κατόρθωμάτων), одни относятся к числу тех, которые необходимы [для счастья³⁶], а другие нет. Необходимые – это полезные активности, выраженные в форме предикатов, например: быть разумным, быть умеренным. Не необходимы те, которые не таковы. **[b]** Схожим образом то же самое систематическое различие имеет место и относительно ненадлежащих активностей (τῶν παρὰ τὸ καθῆκον)» (SVF III, 503 = Stob. Ecl. 2, 7, 8a, 1–5 Wachsmuth-Hense).

Этот текст создает впечатление, что «ненадлежащие активности» в **[b]** – это понятие, противоположное «морально правильным активностям» в **[a]**, в силу чего и к тому, и к другому и могут быть применены аналогичные различения. Однако противоположностью морально правильных активностей являются морально неправильные, и можно было бы ожидать, что вместо τῶν παρὰ τὸ καθῆκον в **[b]** должно было бы стоять τῶν ἀμάρτημάτων. Если таким образом παρὰ τὸ καθῆκον здесь просто заменяет ἀμάρτηα, это выглядит как аргумент в пользу если и не полной равнозначности, то как минимум экстенционального совпадения этих понятий.

На мой взгляд, эта совокупность фрагментов, т.е. **T1[2]** в данном истолковании, **T2** и **T3**, представляет собой действительно интересный аргумент в пользу трихотомизма. Но все же он не является решающим. Во-первых, вовсе не очевидно, что тезис «Всякое παρὰ τὸ καθῆκον, имеющее место в разумном [существо], есть ἀμάρτηα» (**T2[a]**) является обратимым. Соответственно, из него нельзя сделать логически оправданный вывод, что и всякое ἀμάρτηα есть παρὰ τὸ καθῆκον. Возможность того, что некоторые морально неправильные активности являются надлежащими, тем самым сохраняется. Во-вторых, дихотомизм также может допустить, что в определенном смысле именно παρὰ τὸ καθῆκον является полной противоположностью κατόρθωμα (**T3**): если κατόρθωμα сочетает в себе добродетельную мотивацию с правильной материей, благодаря которой и представляет собой καθῆκον, а в μέσων καθῆκον сохраняется правильная материя, но отсутствует добродетельная мотивация, то в παρὰ τὸ καθῆκον отсутствует как правильная материя, так и добродетельная мотивация. Кроме того, все эти три фрагмента (**T1**, **T2** и **T3**) взяты из текста Ария Дидима, который в целом последовательно воспроизводит радикально дуалистическое представление о делении всех людей на добродетельных мудрецов и порочных глупцов³⁷, так что наличие в нем трихотомических по содержанию высказываний выглядело бы малопонятной аномалией. Мы видели также, что оптимальная интерпретация выражения «вопреки правильному разуму» в **T1[2]** едва ли согласуется с трихотомизмом. С этой точки зрения, любая осмысленная интерпретация **T1[2]**, **T2** и **T3**, совместимая с дихотомизмом, кажется предпочтительной.

5. «Или» как дизъюнкция

Предположим теперь, что дизъюнктивное значение «или» в **T1[2]** не является сугубо формальным. Это не обязательно значит, что оно должно соответствовать тому или иному строго логическому пониманию дизъюнкции. Возможно, доксограф просто хотел сообщить, что обычно понятие ἀμάρτηα описывается как **[c]** или **[d]**, не особо рефлексировав над тем, каково логическое или концептуальное соотношение

³⁶ Ср. [Tsekourakis, 1974, p. 123].

³⁷ Ср. SVF I, 216; 566; III, 54; 103; 548; 560; 563; 567; 581; 587; 589; 593; 625–626; 632; 661; 682.

этих описаний друг с другом. Тем не менее выявить степень логической продуманности или непродуманности этого текста можно, только применив к нему достаточно строгие логические критерии, тем более что в стоической логике уже присутствовало определенное представление как о строгой, так и о нестрогой дизъюнкции³⁸.

Допустим, что в **T1[2]** речь идет о строгой дизъюнкции. Поскольку и **[c]**, и **[d]** уже преподносятся как правильные характеристики понятия ἀμάρτημα, строгая дизъюнкция может подразумевать лишь их несовместимость. Это означает, что любое ἀμάρτημα может описываться либо формулировкой в **[c]**, либо формулировкой в **[d]**, но ни в коем случае обеими сразу. Содержательно такая интерпретация предполагает, что существует два класса ἀμάρτηματα: 1) такие, которые совершаются вопреки правильному разуму (**[c]**), но не упускают надлежащее; 2) такие, которые упускают надлежащее (**[d]**), но не совершаются вопреки правильному разуму. Если под «упущением надлежащего» имеется в виду παρά τὸ καθήκον в целом (B), то в **[c]** могут иметься в виду только морально неправильные надлежащие действия, что соответствует дихотомической логике. Однако **[d]** в таком прочтении едва ли имеет смысл в контексте стоической этики: как мы уже видели, некоторые фрагменты позволяют заключить, что *всякая* морально неправильная активность противоречит правильному разуму (SVF III, 445; 501), да и было бы странно допускать, что тот, кто вообще «упускает» надлежащее, не вступает в противоречие с правильным разумом, хотя это может случиться даже с тем, кто его совершает³⁹.

Нестрогая дизъюнкция, по крайней мере – в ее стандартной современной трактовке⁴⁰, также не даст вполне удовлетворительных результатов для дихотомизма. В этом случае речь должна идти о том, что любое ἀμάρτημα может описываться либо формулировкой в **[c]**, либо формулировкой в **[d]**, либо обеими сразу. Содержательно это предполагает, что возможны уже три класса ἀμάρτηματα: 1) такие, которые совершаются вопреки правильному разуму (**[c]**), но не упускают надлежащее; 2) такие, которые упускают надлежащее (**[d]**), но не совершаются вопреки правильному разуму; 3) такие, которые и совершаются вопреки правильному разуму (**[c]**), и упускают надлежащее (**[d]**). Если «упущение надлежащего» подразумевает понятие παρά τὸ καθήκον в целом (B), то 1) и 3) вполне вписываются в дихотомическую интерпретацию, но 2) по-прежнему предполагает, что некоторое παρά τὸ καθήκον может не противоречить правильному разуму.

Общий вывод из этого анализа состоит в том, что для успешной дихотомической интерпретации **T1[2]** необходимо, чтобы дизъюнкция «**[c]** или **[d]**» однозначно прочитывалась как «**[c]** или (**[c]** и **[d]**)», что, разумеется, едва ли имеет смысл. Интерпретация, избегающая этой проблемы за счет внесения в текст минимального дополнения, была предложена Лонгом и Седли, по мнению которых, в **T1[2]** «стоики... различали среди [морально] неправильных действий такие, которые неправильны с точки зрения формального критерия [душевного] расположения агента [т.е. **[c]**], и те, которые *вдобавок*

³⁸ Соответственно, διεζευγμένον (SVF II, 207; 217–220; 261) и παραδιεζευγμένον [ἀξίωμα] (SVF II, 217–218; 220). См. [Bochenski, 1951, p. 90–92; Mates, 1961, p. 51–54; Jennings, 1994, p. 252–275]. Можно заметить, что **T1[2]** не соответствует стандартной форме дизъюнктивного суждения у стоиков, которая обычно требовала, чтобы «или» стояло и перед первым членом дизъюнкции ([Bobzien, 1999, p. 104; Hülser, 2015, p. 19–20]).

³⁹ Если под «упущением надлежащего» в **[d]** имеется в виду лишь *несовершение* καθήκον (A), то под «совершаемым вопреки правильному разуму» в **[c]**, теоретически говоря, могли бы иметься в виду а) ненадлежащие и несовершенные надлежащие действия (дихотомизм), б) только ненадлежащие действия (трихотомизм). Но в любом случае строгая дизъюнкция не позволит сказать, что несовершение надлежащего (**[d]**) противоречит правильному разуму. Mutatis mutandis схожая проблема возникнет и при нестрогой дизъюнкции.

⁴⁰ Соответствующий ей пример в стоической традиции см. в [Hülser, 1987, S. 1244, fr. 978].

подразумевают несовершенство надлежащего [т.е. **[d]**]⁴¹. Это «вдобавок» дает необходимый для дихотомизма результат, так как в этом случае в **T1[2]** имеются в виду следующие два класса ἀμαρτήματα: 1) такие, которые совершаются вопреки правильному разуму (**[c]**), но не упускают надлежащее; 2) такие, которые тоже совершаются вопреки правильному разуму (**[c]**), но еще и упускают надлежащее (**[d]**). Другой способ прийти к схожему результату, на мой взгляд, может быть основан на предположении, что основная цель **T1** в целом состоит как раз в прояснении отношений между понятиями καθέρωσις и ἀμαρτήματα, с одной стороны, и понятием καθήκον – с другой. С этой точки зрения в **T1[1]** сообщается о том, что καθέρωσις есть совершенное надлежащее, а в **T1[2]** – о том, что ἀμαρτήματα есть либо «[надлежащее], совершаемое вопреки правильному разуму (τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πρᾶττόμενον [sc. καθήκον])» (**[c]**), либо «упущение» надлежащего (**[d]**). В этом случае мы вставляем καθήκον в **[c]**, исходя не из дизъюнкции между **[c]** и **[d]**, а из предполагаемой концептуальной логики фрагмента в целом. То, что «упущение» надлежащего (**[d]**) также должно совершаться «вопреки правильному разуму», при таком прочтении не имеет большого значения, потому что основная функция этой последней формулировки в **[c]** состоит в том, чтобы противопоставить несовершенное надлежащее совершенному в **T1[1]**, а не другой разновидности ἀμαρτήματα в **[d]**. Проблема подобных интерпретаций, разумеется, в том, что в самом тексте предполагаемые ими дополнения отсутствуют, так что, если мы хотим придать **T1[2]** дихотомический смысл, надо признать, что выражен этот смысл довольно несовершенным образом.

Если все же следовать букве текста, на мой взгляд, можно допустить еще один вариант интерпретации **T1[2]**, при котором в **[c]** и **[d]** противопоставляются не два принципиально разных класса ἀμαρτήματα, а два существенно различных аспекта самого понятия ἀμαρτήματα – формальный (если так обозначить его вслед за Лонгом и Седли) и материальный. Тогда общий смысл **T1[2]** состоит в том, что моральная неправильность активностей, подпадающих под понятие ἀμαρτήματα, может подразумевать как неправильную мотивацию (**[c]**), так и неправильную материю активности (**[d]**), однако о том, как именно эти два аспекта данного понятия соотносятся друг с другом в экстенциональном отношении, здесь просто ничего не сказано. В таком случае этот текст сам по себе не является формулировкой дихотомической позиции, но и не противоречит ей. Для трихотомизма же, напротив, сохраняется его базовая проблема: поскольку неправильная мотивация имеет место не только в случае παρὰ τὸ καθήκον, но и при совершении обычного καθήκον, нужно объяснить, почему оно не подпадает под понятие ἀμαρτήματα, если под него подпадает «то, что совершается вопреки правильному разуму» (**[c]**).

Если подытожить, определение ἀμαρτήματα в **T1[2]** само по себе довольно легко согласовать с трихотомизмом (если понимать «или» как «то есть») и, напротив, существенно труднее истолковать в соответствии с дихотомизмом (если видеть в «или» ту или иную форму дизъюнкции). Тем не менее это все же возможно и, на мой взгляд, предпочтительно с учетом того, что основная масса раннестоических фрагментов свидетельствует именно в пользу дихотомической интерпретации.

⁴¹ [Long, Sedley, 1987, p. 367]: “...the Stoics... distinguished, among wrong actions, between those that are wrong by the formal criterion of the agent’s disposition, and those which *additionally* involve the omission of a proper function”.

Список сокращений

Cic. Ac. – Cicero, *Academica*
 Cic. Off. – Cicero, *De officiis*
 M. Ant. – Marcus (Aurelius) Antoninus
 Phil. Plant. – Philo, *De plantatione Noe*
 Sen. Ep. – Seneca, *Epistolae ad Lucilium*
 Stob. Ecl. – Stobaeus, *Eclogae*
 Stoic. rep. – *De Stoicorum repugnantiis*
 SVF – von Arnim, H. (ed.) *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. I–IV. Stuttgart: Teubner, 1964.

Список литературы / References

- Bees, 2011 – *Bees R.* *Zenons Politeia*. Leiden, Boston: Brill, 2011. 393 S.
- Bobzien, 1999 – *Bobzien S.* *Logic. The Stoics // The Cambridge History of Hellenistic Philosophy / Ed. by K. Algra, J. Barns, J. Mansfeld, M. Schofield*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 92–157.
- Bochenski, 1951 – *Bochenski I.M.* *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1951. 122 p.
- Bonhöffer, 1894 – *Bonhöffer A.* *Die Ethik des Stoikers Epictet*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1894. 278 S.
- Brennan, 2005 – *Brennan T.* *The Stoic Life. Emotions, Duty, and Fate*. Oxford: Clarendon Press, 2005. 340 p.
- Brower, 2021 – *Brower R.* *Law and Philosophy in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. 190 p.
- Brunschwig, 1994 – *Brunschwig J.* *The Conjunctive Model // Papers in Hellenistic Philosophy / trans. by J. Lloyd*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 277 p.
- Dyck, 1996 – *Dyck A.R.* *A Commentary on Cicero, De Officiis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996. 716 p.
- Dyloff, 1897 – *Dyloff A.* *Die Ethik der alten Stoa*. Berlin: S. Calvary & Co, 1897. 410 S.
- Elorduy, 1972 – *Elorduy E.* *El Estoicismo*. T. II. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1972. 462 p.
- Forschner, 1981 – *Forschner M.* *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. 244 S.
- Görler, 2004 – *Görler W.* *Pflicht und Lust' in der Ethik der alten Stoa // Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*. Leiden, Boston: Brill, 2004. 379 S.
- Gourinat, 2014 – *Gourinat J.-B.* *Comment se determine le kathekon? // Philosophie antique*. 2014. No. 14. P. 13–39.
- Hülser, 1987 – *Hülser K.* *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. Bd. 3. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987. 1415 S.
- Hülser, 2015 – *Hülser K.* *Proculus on the Meanings of OR and the Types of Disjunction // Past and Present Interactions in Legal Reasoning and Logic / Ed. by M. Armgardt, P. Canivez, S. Chassagnard-Pinet*. Springer, 2015. P. 7–30.
- Jennings, 1994 – *Jennings R.E.* *The Genealogy of Disjunction*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1994. 344 p.
- Ioppolo, 1986 – *Ioppolo A.M.* *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.* Bibliopolis, 1986. 254 p.
- Kühner, Gerth, 1904 – *Kühner R., Gerth B.* *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*. II Teil, 2 Bd. Hannover; Leipzig: Hahnsche Buchhandlung, 1904. 714 S.
- Long, Sedley, 1987 – *Long A.A., Sedley D.N.* *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Long, 1996 – *Long A.A.* *The Harmonics of Stoic Virtue // Stoic Studies*. New York: Cambridge University Press, 1996. P. 202–223.
- Mates, 1961 – *Mates B.* *Stoic Logic*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1961. 148 p.
- Mitsis, 1994 – *Mitsis P.* *Natural Law and Natural Rights in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Band II, 36, 7 / Hrsg. von W. Haase. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1994. P. 4812–4850.

- Plutarque, 2004 – *Plutarque. Oeuvres morales. T. XV. 1 partie* / Ed. D. Babut, M. Casevitz. Paris: Les Belles Lettres, 2004. 383 p.
- Pohlenz, 1978–1980 – *Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. I–II.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978–1980. 490, 336 S.
- Radice, 2002 – *Stoici antichi. Tutti i frammenti. Secondo la raccolta di Hans von Arnim* / A cura di R. Radice. Milano: Bompiani, 2002. 1666 p.
- Rist, 1969 – *Rist J.M. Stoic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969. 300 p.
- Roskam, 2005 – *Roskam G. On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism.* Leuven: Leuven University Press, 2005. 507 p.
- Tsekourakis, 1974 – *Tsekourakis D. Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics.* Wiesbaden: Franz Steiner, 1974. 140 p.

The Stoic Notion of ἀμάρτημα in SVF III, 500: Alternative Interpretations

Andrei V. Seregin

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

The paper offers a detailed analysis of the Stoic notion of ἀμάρτημα (morally wrong activity) as defined in SVF III, 500: “that which is done contrary to right reason, or that in which something appropriate has been omitted by a rational animal”. The author seeks to clarify how this formulation relates to alternative interpretations of early Stoic ethics, one of which suggests that appropriate acts may also fall under the notion of ἀμάρτημα, while another implies that ἀμάρτημα extensionally coincides with inappropriate acts. The author demonstrates that, for a number of reasons, primarily the presence of the conjunction “or” in the text, this definition is highly ambiguous and more or less compatible with both of these interpretations, the first of which seems preferable in itself on the basis of much other evidence.

Keywords: ancient ethics, disjunction, hamartema, kathekon, stoicism