

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

А.В. Серёгин

Интенционализм Сенеки и возможность социальной морали в контексте стоической этики

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

Для стоической этики характерен «ригоризм» в том смысле, что она считает все разновидности традиционно признаваемых неморальных благ и зол «безразличными» вещами, несколько не влияющими на человеческое счастье и несчастье. Одна из проблем, связанных с ригоризмом, такова: если неморальное зло, которое испытывают жертвы различных антигуманных действий, на самом деле несколько не вредит им и не способствует их несчастью, то почему причинение этого неморального зла следует считать морально неправильным? Возможно, единственный стоический автор, в текстах которого можно найти некоторую реакцию на эту проблему, – это Сенека. Он предлагает интенционалистский по сути ответ: для совершения морального зла по отношению к другим достаточно *намереваться* причинить им зло, а не причинять на самом деле. Но этот тезис можно интерпретировать объективистски или субъективистски. В первом случае речь идет о намерении причинить то, что *объективно является* злом. Я показываю, что эта импликация сделала бы аргумент Сенеки явно ошибочным. Во втором случае имеется в виду намерение причинить то, что сам агент *субъективно считает* злом. Я демонстрирую, что в текстах Сенеки можно найти данные в пользу того, что он допускал именно субъективистский интенционализм. Но это не решает исходную проблему, потому что позволяет обосновать моральную негативность причинения неморального зла другим только для тех агентов, которые не разделяют сам стоический ригоризм.

Ключевые слова: античная этика, добро и зло, интенционализм, Сенека, стоицизм

Одно из базовых положений стоической этики гласит, что только нравственно прекрасное и постыдное является соответственно благом и злом¹, а все традиционно признаваемые разновидности неморальных благ и зол (богатство и бедность, здоровье

¹ Например, SVF I, 362; 577; III, 16; 29–38; 40–41; 51; 79; 139; 587; Sen. Ep. 31, 5; 71, 4–7, 19, 32; 76, 6–7, 16–17, 19–24; 90, 35; 118, 9; M. Ant. II, 1; V, 12; 15; 34; VIII, 1; IX, 16; 42 (2); XI, 18 (3). Сокращенные обозначения текстов, как правило, соответствуют аббревиатурам, используемым в LSJ и OLD (см. список сокращений в конце).

и болезнь и т.п.) на самом деле – не благо и не зло² и потому не имеют значения для человеческого счастья или несчастья³. Эта философская позиция, которую я буду далее обозначать как «(стоический) ригоризм», как кажется, ставит под вопрос саму возможность социальной морали: если любое *испытываемое* человеком неморальное зло на самом деле несколько не вредит ему и не способствует его несчастью, то почему мы должны видеть в *причинении* такого неморального зла хоть что-то морально дурное? Этот вопрос не так часто ставится даже современными исследователями стоицизма⁴, а если обратиться к самой стоической традиции, то, насколько могу судить, единственный автор, у которого можно обнаружить некоторое предвосхищение такого рода критики, – это Сенека⁵. Предложенное им решение основано на определенной версии *интенционализма*, т.е. нормативной теории, согласно которой моральная ценность любого действия определяется тем *намерением*, с которым оно совершается. Суть его аргумента скорее всего примерно такова: для того, чтобы допустить, к примеру, моральное зло⁶ в отношении другого агента, достаточно уже просто *намереваться* причинить ему некоторое зло, даже не совершая его в действительности; но большинство людей не разделяет ригористическую позицию, и, стало быть, причиняя другим мнимое неморальное зло, они *намереваются* причинить им настоящее зло; поэтому их действия можно обоснованно считать морально дурными. Хотя этот аргумент нигде не сформулирован Сенекой вполне отчетливо, на мой взгляд, он может быть достаточно правдоподобно реконструирован на основе ряда высказываний, сделанных им в разных местах его корпуса. Цель данной статьи состоит, во-первых, в том, чтобы предложить такую реконструкцию, а во-вторых, оценить степень успешности или проблематичности этого аргумента, который, как мне представляется, в конечном счете не справляется со своей задачей.

Одной из отправных точек для обсуждения данной проблематики у Сенеки является стоический парадокс, согласно которому добродетельный мудрец не может претерпеть никакой несправедливости, но при этом другой агент может совершить несправедливость по отношению к нему. Этот парадокс отчетливее всего зафиксирован в двух стоических фрагментах:

T1 «[a] ...достойный [человек] не подвергается несправедливости и вреду (μήτε δὲ ἀδικεῖσθαι μήτε βλάπτεσθαι τὸν σπουδαῖον). [b] Однако некоторые обходятся с мудрецом несправедливо и оскорбительно и с этой точки зрения совершают несправедливость (ἀδικητικῶς μέντοι γέ τινας αὐτῷ προσφέρεσθαι καὶ ὑβριστικῶς καὶ κατὰ τοῦτο ἀδικολπραγεῖν)...» (SVF III, 578 = Stob. II, 7, 11m, 78–81 Wachsmuth).

T2 «[a] Ведь никто не терпит несправедливости, если не терпит вреда (ἀδικεῖται γὰρ οὐδεὶς μὴ βλαπτόμενος). [Хрисипп же], на этом основании (ὄθεν) заявив в других

² Например, SVF I, 185; 190 (= III, 70); 359; III, 33; 35; 129; 181; 39 Diog.; Sen. Ep. 76, 21; 94, 7–8; 120, 2–3; 123, 16; Epict. Diss. I, 24, 6–7; I, 28, 26–27; I, 30, 2–3; II, 9, 15; II, 19, 13; IV, 1, 133; M. Ant. II, 11 (4); V, 12; 15; 26; VI, 33; 41; VII, 31; VIII, 1; 10; 28; IX, 1 (3); X, 30; XII, 23.

³ Так как в античной философской этике благо по определению мыслится как фактор, способствующий счастью, а зло – несчастью. Ср., например, Pl. Smp. 202c; 204e–205a; Euthd. 278e–279a; Men. 77e–78b; Arist. Rh. 1360b14–30; MM (sp.) 1, 2, 8 Armstrong; Cic. Tusc. V, 28–29 и в свете этих мест SVF I, 185; III, 33; 56; 106–108; 139; Sen. Ep. 44, 6; 76, 16; 124, 15; Epict. Diss. I, 22, 13; IV, 1, 52.

⁴ Отчетливее всего он поставлен в [Card, 2002, p. 65–72]. См. об этом мою статью: [Seregin, 2019].

⁵ Разумеется, Сенека мог зависеть от не дошедших до нас стоических сочинений. Например, в случае с трактатом «О благодетелях» (ср. **T4–5** ниже) его основным источником были тексты ученика Панетия Гекатона (о чем см. [Chaumartin, 1985, p. 31–105]), а **T5** позволяет предположить, что ему был известен трактат Клеанфа Περὶ χάριτος (ср. [Inwood, 2005, p. 94, n. 72]).

⁶ Аналогичный аргумент можно построить применительно к моральному благу.

[местах], что мудрец не терпит несправедливости (μη ἀδικεῖσθαι τὸν σοφόν), [b] здесь утверждает, что может иметь место некоторое несправедливое действие (ἀδικημά τι τὸν τόπον ἐπιδέχεσθαι)⁷» (SVF III, 579 = Plut. Stoic. repugn. 1044a)⁸.

Для адекватного понимания этого парадокса надо учитывать, что он основан на имплицитном допущении следующих тезисов, которые воспринимались как общее место уже в текстах Платона и Аристотеля и были просто переняты стоиками из традиции:

1. Благо есть польза, а зло есть вред (для того агента, который ими обладает или их испытывает)⁹.

2. Несправедливость (как несправедливое действие, ἀδικία, iniuria) есть причинение зла (= вреда) другому агенту¹⁰, а справедливость – благодеяние, т.е. доставление ему блага (= пользы)¹¹.

В этом контексте стоики утверждали свой ригористический тезис:

3. Традиционно признаваемые разновидности неморального («телесного и внешнего») блага и зла – на самом деле не благо (= польза) и не зло (= вред)¹².

Отсюда¹³ они делали вывод:

4. Когда добродетельному мудрецу причиняют любую разновидность традиционно признаваемого неморального зла, он на самом деле не терпит никакого зла и вреда (согласно 3) и, стало быть, никакой несправедливости (согласно 2) (**T1[a]**; **T2[a]**)¹⁴.

Тезис 4 иногда формулируется так, что может показаться, будто он основан на исключительной добродетели мудреца¹⁵. Однако, если тезис 3 представляет собой объективную и универсальную ценностную истину, из него должно следовать также:

4а. Когда *любому агенту* причиняют любую разновидность традиционно признаваемого неморального зла, он на самом деле не терпит никакого зла и вреда (согласно 3) и, стало быть, никакой несправедливости (согласно 2).

На мой взгляд, стоики признают 4а. Это вытекает из часто используемого ими аргумента, согласно которому единственный мыслимый вред, т.е. моральный, агент может претерпеть только от самого себя, потому что если кто-то другой причинил ему традиционно признаваемое, но на самом деле мнимое неморальное зло, то он

⁷ Или: «что этот случай (= ситуация) допускает несправедливость» или даже «несправедливости», если следовать чтению ἀδικημάτα τὸν τόπον ἐπιδέχεσθαι (ср. [Plutarch, 1976, p. 501]). В контексте речь идет о ситуации, в которой мудрец может не получить гонорар от своего ученика.

⁸ Переводы оригинальных текстов здесь и далее мои.

⁹ SVF III 74–77. Ср. SVF II, 1116; III, 86–87; 89–91; 93; 166; 208; 310; 40 Diog.; Sen. Ep. 87, 36; 106, 4; 117, 2 и 27; Epict. Diss. I, 22, 1; II, 8, 1; IV, 1, 44; M. Ant. II, 1; IV, 8; IX, 42 (2); XI, 18 (4), а также, например, Pl. Grg. 474e–475b; 477a; c–e; 499d; R. 379b; Lg. 904b; Men. 77e; 87e; Prt. 333de; Tht. 177d; Arist. Top. 124a16–17; 147a33–35; 153b38; Protr. Fr. 52 Düring.

¹⁰ SVF II, 1117; III, 289; Sen. Dial. (De const. sap.) II, 5, 3; M. Ant. IX, 1, (1). Ср., например, Pl. Cri. 49cd; R. 334d–335e; 343c5–6; 367c3–5; Lg. 861e–862a; Just. (sp.) 374b–d; Arist. EN 1132a4–6; 1134b11–13; 1135b19–25; 1136a1; a31–32; 1138a8–9; Top. 109b33–35; Rh. 1368b6–16; 1373b29–30; 1375a14–15; Pol. 1253a14–15; MM (sp.) I, 33, 27; II, 3, 4 и 8 Armstrong.

¹¹ Ср. восходящее к Платону представление о справедливости как о добродетели, заботящейся о чужом благе: Pl. R. 343c3–6; 367c2–3; 392b3–4; Clit. (sp.) 410b1–3; Arist. EN 1130a3–5; 1134b3–6; Sen. Ep. 102, 19; 113, 31; Cic. De Rep. III, [8, 12]. Стоики рассматривали доброту или благодетельность (χρηστότης; benignitas; beneficentia) как разновидность справедливости (ср. SVF I, 553; III, 264; 273; 291). Сенека трактует несправедливое действие (iniuria) и благодеяние (beneficium) как логически противоположные понятия (Ben. III, 22, 3; IV, 15, 1; V, 7, 6).

¹² См. прим. 2.

¹³ Помимо **T2**, см. Sen. Dial. (De const. sap.) II, 5, 3, где это особенно очевидно.

¹⁴ Мудрец вообще не терпит и не причиняет зла или вреда (например, SVF III, 36; 78; 309; 567; 575; 578–580; 587–588).

¹⁵ Например, SVF III, 35–36; 567; Sen. Dial. (De const. sap.) II, 2–3.

не претерпел никакого вреда, сделать же его морально хуже против его воли никто не может¹⁶. Этот аргумент относится ими к любому агенту вообще и, стало быть, имплицитно 4а. Тезис 4 – это просто частный случай, подпадающий под 4а, но акцентирование этого частного случая в стоическом контексте может иметь дополнительный смысл. Во-первых, этим может подчеркиваться, что в отличие от любого агента только добродетельный мудрец действительно понимает, что не претерпевает никакого зла и несправедливости, потому что воспринимает вещи в соответствии с их истинной ценностью. Все остальные агенты, подвергаясь мнимому неморальному злу, по-видимому, продолжают испытывать «страсти» (πάθη), т.е., в частности, на практике соглашаться с ошибочным мнением, согласно которому это зло – настоящее¹⁷. С этой точки зрения стоики могут утверждать, что те, кто подвергаются злу и несправедливости, сами в этом виноваты, ведь это так только потому, что они сами ошибочно считают, будто подвергаются им¹⁸. Во-вторых, тезис 4 может подразумевать еще и то, что все агенты, кроме мудреца, в указанных случаях все же подвергаются *некоторому* злу и *некоторой* несправедливости, т.е. все тем же «страстям», которые представляют собой *настоящее* моральное зло¹⁹. Другое дело, что это зло и эту несправедливость они терпят от себя, а не от кого-то другого²⁰. Эти два обстоятельства отличают обычного человека от добродетельного мудреца.

Проблема в том, что, несмотря на все сказанное, стоики по-прежнему хотят утверждать:

5. Тот, кто причиняет добродетельному мудрецу традиционно признаваемое неморальное зло, совершает несправедливость (**T1[b]; T2[b]**).

По аналогии с 4 и 4а, на мой взгляд, можно допустить, что 5 представляет собой частный случай, подпадающий под более общий тезис, с которым стоики также должны были бы согласиться:

5а. Тот, кто *незаслуженно* причиняет *любому агенту* традиционно признаваемое неморальное зло, совершает несправедливость.

В данном случае я сделал оговорку «незаслуженно»²¹, потому что заслуженное причинение другому агенту неморального зла со стоической точки зрения подпадало бы под понятие ретрибутивной справедливости²². Применительно к 5 в такой оговорке нет необходимости, потому что добродетельный мудрец не может заслуживать справедливого наказания. Очевидно, однако, что в рамках данной аргументации у стоиков нет оснований утверждать ни 5, ни 5а. Наоборот, поскольку несправедливость есть причинение зла (= вреда) (2), а традиционно признаваемое неморальное зло – на самом деле не зло и не вред для того, кто его испытывает (3), они должны были бы признать, что

¹⁶ Например, Epict. Diss. IV, 12, 7–9; 13, 8 и 13–14; Ench. 30; M. Ant. II, 1; 11 (2); IV, 8; VII, 22; VIII, 41; 49; 51; IX, 42 (2); XI, 18 (4); ср. SVF II, 1000, 45–49; III, 149; Epict. Ench. 42; 48; M. Ant. V, 36; VII, 33; 64; VIII, 1; X, 33 (3–4).

¹⁷ Ср. характеристику страстей в SVF I, 212; III, 378; 385–387; 391; 393–394; 456; 463; 468; 480–481.

¹⁸ Epict. Ench. 30; SVF III, 289, 15–17; ср. M. Ant. IV, 7; VII, 14; X, 33 (3–4).

¹⁹ Ср. SVF III, 103; 106; 113; 213; 416; 435, где страсти квалифицируются как зло.

²⁰ Люди сами причиняют себе моральный вред и в этом смысле – несправедливость: SVF III, 289; Epict. Diss. II, 10, 24–28; IV, 1, 119–121; 5, 10; M. Ant. IX, 4; ср. SVF II, 1000, 45–49; III, 426; M. Ant. II, 16; IV, 26; VIII, 55; XII, 16.

²¹ Ср. παρ' ἄξιαν или παρὰ τὴν ἄξιαν в SVF III, 289.

²² Стоики были сторонниками сурового ретрибутивизма (SVF I, 214; III, 453; 639–641), хотя при допущении ригоризма конвенциональный ретрибутивизм также становится проблематичным: если наказывать можно только *злом*, а любое неморальное зло – мнимое (3), им невозможно наказывать. Настоящим наказанием следовало бы признать само моральное зло, которое агент уже сам причинил себе (ср. SVF III, 325).

5b. Тот, кто (незаслуженно) причиняет любому агенту (включая добродетельного мудреца) традиционно признаваемое неморальное зло, не совершает никакой несправедливости.

Тезис 5b вполне последовательно вытекает из тех же предпосылок (1, 2, 3), что и тезисы 4 и 4a. Но в этих последних тезисах стоики были заинтересованы, так как они предполагали, что, с одной стороны, мудрец может быть счастлив, даже когда ему причиняют неморальное зло, а с другой – что если все остальные этого не могут, то они сами в этом виноваты и не имеют права обвинять в этом других людей или Бога²³. Напротив, в тезисе 5b стоики не заинтересованы, потому что он ставит под вопрос само существование справедливости и несправедливости и в конечном счете традиционной социальной морали как таковой, сторонниками которой они, как правило, себя преподносят²⁴. Избежать 5b можно было бы, отказавшись от ригоризма (3). Но в таком случае, разумеется, пришлось бы пожертвовать также тезисами 4 и 4a. Стоики предпочитали сохранить эти тезисы, одновременно «парадоксально» отрицая 5b или, во всяком случае, утверждая 5.

Сенека, однако, не просто воспроизводит этот традиционный «парадокс»²⁵, но пытается обосновать его. Подробнее всего он это делает в одном месте из *De constantia sapientis*, где в связи со стандартным стоическим утверждением, что «несправедливость не постигает мудрого мужа» (*Dial. II, 7, 2: iniuria in sapientem uirum non cadit*), пишет следующее:

ТЗ «(3) “Но если, – скажут, – Сократ несправедливо осужден (*iniuste... damnatus est*), то он претерпел несправедливость (*iniuriam accepit*)”. – Здесь нам нужно понять: может выйти так, что некто совершает несправедливость по отношению ко мне, а я ее не терплю (*faciat aliquis iniuriam mihi et ego non accipiam*), все равно как если кто-нибудь ту вещь, которую стащил из моей виллы, положит в моем [городском] доме, он совершит кражу, но я ничего не потеряю. (4) Некто может стать вредящим, хотя и не навредил (*Potest aliquis nocens fieri, quamuis non nocuerit*)... Кто-нибудь дал мне яд, который утратил свою силу, смешавшись с пищей; давая яд, он обвинил себя в преступлении, даже если и не навредил (*scelere se obligauit, etiam si non nocuit*)... Все преступления даже до осуществления [самого] дела уже совершены настолько, что этого достаточно для вины (*Omnia scelera etiam ante effectum operis, quantum culpaе satis est, perfecta sunt*). (5) Некоторые [вещи] находятся в таком состоянии и таким образом сочетаются, что одна может существовать без другой, но другая без первой нет... (6) Того же рода и то, о чем идет речь: если я претерпел несправедливость, она по необходимости совершена; но если она совершена, я не обязательно ее претерпел (*si iniuriam accipi, necesse est factam esse; si est facta, non est necesse accepisse me*). Ведь может случиться многое, что отвлечет несправедливость: подобно тому, как какой-нибудь случай может отвести занесенную руку и отклонить выпущенные стрелы, так некое обстоятельство может и какие угодно несправедливости (*iniurias*) отразить и перехватить на полпути, так, чтобы, даже будучи совершенными, они не были испытаны [предполагаемыми жертвами] (*ut et factae sint nec acceptae*)» (*Dial. (De const. sap.) II, 7, 3–6*).

Эта аргументация апеллирует к ситуациям, в которых агенту, *намеревающемуся* совершить несправедливость, не удается осуществить это намерение в силу разного рода внешних обстоятельств (**ТЗ** (4; 6)). Сенека, однако, настаивает на том, что самого наличия морально дурного *намерения* уже достаточно для того, чтобы

²³ Поздние стоики откровенно формулируют эти мотивы, стоящие за стоическим ригоризмом. Ср. *Sen. Ep.* 74, 10; 76, 23; *Dial. (De vita beata)* VII, 15, 4; *Epict. Diss.* I, 22, 13–16; 27, 7–14; III, 11, 1–3; IV, 7, 9–11; *M. Ant.* VI, 16 (4–5); 41; IX, 1 (3–4).

²⁴ Например, *SVF* III, 38; 333; 340; 342; 492; 611; 616; 731; 757; 63 *Ant.*; *Sen. Ep.* 93, 4; 94, 11; 113, 31–32; 123, 12; *Epict. Diss.* I, 23; II, 10, 7–11; III, 2, 4; 24, 44–48; *M. Ant.* III, 11 (3); IV, 22; 25; VI, 30 (1); IX, 1.

²⁵ *См. Ven.* II, 35, 2 = *SVF* III, 580.

можно было сказать, что этот агент «совершил несправедливость», даже если его предполагаемая жертва «не претерпела несправедливости» (ТЗ (3–4)). Очевидно, Сенека полагает, что подобные интенционалистские допущения каким-то образом позволяют обоснованно утверждать 5 (тот, кто причиняет добродетельному мудрецу традиционно признаваемое неморальное зло, совершает несправедливость), сохранив при этом 3 (т.е. стоический ригоризм, согласно которому это зло – мнимое). Сенека придерживается примерно этой логики и в ряде других мест, где касается схожей проблематики²⁶.

Насколько удачна эта аргументация Сенеки, на мой взгляд, зависит от того, какой именно смысл он в нее вкладывает. По сути он самым общим образом утверждает:

6. Тот, кто имеет *намерение* совершить несправедливость, уже совершает ее²⁷.

Этот тезис можно оспаривать сам по себе, отвергая интенционализм как таковой. Но если мы допускаем его, то его можно понимать по-разному. Более прямолинейное понимание этого тезиса таково:

6а. Тот, кто имеет *намерение* совершить то, что *объективно* является несправедливостью, уже совершает ее.

В таком случае аргументация Сенеки неудачна. Ибо что именно *объективно* является несправедливостью, в стоическом контексте должно устанавливаться исходя из тезисов 2 и 3: несправедливость есть причинение зла или вреда другому агенту (2), а традиционно признаваемое неморальное зло на самом деле не есть зло и вред для того, кто его испытывает (3)²⁸. Соответственно, тот, кто намеревается причинить другому это мнимое зло, вовсе не намеревается совершить то, что объективно является несправедливостью (ср. 5b), а стало быть, о нем нельзя сказать, что он совершает ее просто в силу наличия у него такого намерения, т.е. даже если мы соглашаемся с 6. Например, чтобы считать, что тот, у кого было намерение убить, тем самым допустил несправедливость, хотя ему и не удалось осуществить убийство (ср. ТЗ (4)), нужно уже признавать убийство несправедливостью, т.е., согласно 2, причинением настоящего зла и вреда другому агенту. Но стоический ригоризм (3) предполагает, что причинение другому агенту смерти вовсе не есть причинение ему настоящего зла и вреда²⁹. В таком случае не только намерение совершить убийство, но даже само убийство не являлось бы несправедливостью, так что допускаем ли мы при этом интенционализм (6) или нет, не имеет значения. Аргументация Сенеки имеет некоторый смысл, только если допустить, что на самом деле он подразумевает иной тезис:

6б. Тот, кто имеет *намерение* совершить то, что *субъективно* считает несправедливостью (хотя бы *объективно* это и не было несправедливостью), уже совершает ее.

В этом случае важно лишь то, что агент, причиняющий другому мнимое неморальное зло, *субъективно* считает его настоящим, а потому, намереваясь незаслуженно причинить другому то, что он сам считает настоящим злом, он намеревается совершить несправедливость. Чтобы это стало возможным, этот агент должен

²⁶ Dial. (De ira I) III, 3, 1–2; Dial. (De vita beata) VII, 26, 5–6; Ben. VII, 7, 3–4.

²⁷ Ср. формулировку в Dial. (De ira I) III, 3, 2: «...и тот, кто собирается совершить несправедливость, уже совершает [ее] (et iniuriam qui facturus est iam facit)».

²⁸ Все это отчетливо утверждает сам Сенека в контексте, предшествующем ТЗ: «Несправедливость имеет целью причинить кому-либо зло (Iniuria propositum hoc habet, aliquem malo adficere)... без зла нет никакой несправедливости (iniuria sine malo nulla est), нет никакого зла, кроме нравственно постыдного (malum nisi turpe nullum est)...» (Dial. (De const. sap.) II, 5, 3).

²⁹ Смерть – это стандартный пример «безразличного» (например, SVF III, 35; 70; 117; 120; 256, 21–23; Sen. Ep. 82, 10–13; Epict. Diss. I, 9, 13; 24, 6; II, 19, 13; M. Ant. II, 11).

отрицать 3, т.е. стоический ригоризм. Я буду называть позицию, выражаемую тезисом ба, *объективистским интенционализмом*, а позицию, выражаемую тезисом бб, *субъективистским интенционализмом*.

То обстоятельство, что *логически* Сенека должен был бы допустить именно субъективистский интенционализм, чтобы его аргументация имела смысл, еще не доказывает, что *фактически* он придерживался именно его. Можно ли найти в пользу этого какие-то данные в его текстах? На мой взгляд, да. Для этого надо обратиться к трактату De beneficiis, где он выстраивает аналогичную аргументацию, связанную уже с тем, как, по его мнению, следует представлять себе соотношение ригоризма и интенционализма с понятием благодеяния (beneficium). В Ben. I, 6, 1– I, 7, 1 Сенека пишет:

Т4 «(1) ...важно не то, что делается или что дается, но в каком умонастроении (non, quid fiat aut quid detur, refert, sed qua mente), поскольку благодеяние состоит не в том, что делается или дается, но в самом душевном настрое дающего или делающего (beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo)³⁰. (2) Что разница между этими [вещами] велика, можно, пожалуй, понять уже из того, что благодеяние непременно есть благо, тогда как то, что делается или дается, – ни благо, ни зло (beneficium utique bonum est, id autem, quod fit aut datur, nec bonum nec malum est)... сами [вещи], к которым стремятся, обладают средней природой – ни блага, ни зла (ipsa, quae adpetuntur, neutram naturam habent, nec boni nec mali)... (I, 7, 1) Если бы благодеяния заключались в вещах, а не в самой воле делать добро (Si beneficia in rebus, non in ipsa bene faciendi voluntate consistenterent), то они были бы тем значительнее, чем значительнее то, что мы получаем. Но это ложно...».

Сенека здесь утверждает ригоризм (3) по отношению к традиционно признаваемому неморальному благу, но при этом хочет утверждать и

7. Тот, кто доставляет другому традиционно признаваемое, но на самом деле мнимое неморальное благо, совершает благодеяние, т.е. настоящее моральное благо³¹.

Это особенно очевидно в **Т4** (2), где он буквально так и говорит, что «благодеяние непременно есть благо [т.е. настоящее и моральное]³², тогда как то, что делается или дается [т.е. мнимое неморальное благо, доставляемое этим благодеянием], – ни благо, ни зло». Для обоснования самой возможности 7 Сенека вновь апеллирует к интенционалистской логике, утверждая, что благодеяние имеет место просто в силу соответствующего «душевного настроения» (animus) того, кто его совершает, т.е., собственно, состоит «в самой воле делать добро» (in ipsa bene faciendi voluntate). Другими словами, он утверждает:

8. Тот, кто имеет *намерение* совершить благодеяние, уже совершает его.

Тогда мы сталкиваемся с той же дилеммой, что и в случае с тезисом б. Допустим, Сенека исходит из объективистского интенционализма:

8а. Тот, кто имеет *намерение* совершить то, что *объективно* является благодеянием, уже совершает его.

В таком случае его аргументация ошибочна. Ибо справедливое действие или, что то же самое, благодеяние есть доставление блага или пользы другому агенту (2), а традиционно признаваемое неморальное благо на самом деле не есть благо и польза для того, кто им обладает (3). Следовательно, тот, кто имеет намерение доставить такое мнимое благо другому, тем самым еще вовсе не намеревается совершить то, что *объективно* является благодеянием, а стало быть, о нем нельзя сказать, что он

³⁰ Ср. Ben. I, 5, 2 и 5.

³¹ Ср. SVF III, 672; 674; Sen. Ben. IV, 13, 3; M. Ant. IX, 42 (4).

³² Ср., например, Ben. IV, 1; 3, 1; 9, 3; 12, 4; 15, 1; 16, 1.

уже совершает благодеяние в силу самого наличия такого намерения. Но можно предположить, что Сенека исходит из субъективистского интенционализма:

8b. Тот, кто имеет *намерение* совершить то, что *субъективно считает* благодеянием (хотя бы *объективно* это и не было благодеянием), уже совершает его.

Тогда тот, кто намеревается доставить другому мнимое неморальное благо, совершает благодеяние в силу самого этого намерения при условии, что субъективно считает это мнимое благо настоящим, т.е. не разделяет стоический ригоризм. И в данном случае в *De beneficiis* можно найти некоторые данные, свидетельствующие в пользу того, что Сенека имел в виду именно это.

Для этого надо обратиться к *Ben. V*, 13–14, где Сенека обсуждает ряд вопросов, среди прочего касающихся того, как можно требовать благодарности за доставление неморальных благ, если они на самом деле вовсе не блага. Для ответа на эти вопросы он использует три альтернативные стратегии, две из которых надо четко отличать от интенционалистской логики. Сперва в *Ben. V*, 13, 1 он как будто бы просто допускает, что неморальные блага существуют. Эта стратегия едва ли имеет серьезный философский смысл, так как прямо противоречит стоическому учению, но она подчас риторически используется Сенекой, так сказать, в «терапевтических» и «педагогических» целях³³. Затем в *Ben. V*, 13, 2–3 он возвращается к стоической позиции, согласно которой благодеянием является только то, что делает душу морально лучше, но при этом напоминает, что стоики все же признают традиционные неморальные блага «выгодами» (*commoda*), т.е. «предпочитаемым» безразличным³⁴. Эта апелляция к понятиям «предпочитаемого» и «отвергаемого» безразличного для объяснения того, каким образом ригоризм совместим с социальной моралью³⁵, на мой взгляд, мало что дает не только потому, что сами эти понятия крайне проблематичны с логической точки зрения³⁶, но и потому, что она в любом случае не срабатывает в контексте разбираемой нами аргументации. Допустим, что, истолковав традиционное неморальное благо и зло как соответственно «предпочитаемое» и «отвергаемое» безразличное, стоики тем самым удовлетворительно объяснили, почему, несмотря на ригоризм, агентам стоит выбирать для себя или даже для других первое, а не второе (по крайней мере, в большинстве случаев)³⁷. Это никак не меняет того, что, согласно 2, справедливое действие или благодеяние есть доставление *блага*, а не «предпочитаемого», точно так же, как несправедливость есть причинение *зла*, а не «отвергаемого». Соответственно, доставление «предпочитаемого» все равно не может быть названо благодеянием, т.е. моральным благом, а причинение «отвергаемого» – несправедливостью, т.е. моральным злом. И в этом смысле социальная мораль по-прежнему подрывается ригоризмом. Последний довод, который выдвигает в этой связи Сенека в *Ben. V*, 13, 3–4, настаивает уже лишь на том, что доставление «предпочитаемого» представляет собой некое «подобие благодеяния» (*beneficii speciem*)³⁸. Предвосхищая возможное возражение на этот довод, Сенека предлагает аргумент, в рамках которого эксплицитно формулирует ряд тезисов в духе субъективистского интенционализма:

³³ Применительно к письмам Сенеки это подробно показано в [Dietsche, 2014, S. 171–225, 255–263].

³⁴ В связи с термином *commoda* ср. *Sen. Ep.* 74, 17; 87, 29–30 и 35–37 и [Zeyl, 1974, p. 238; Griffin, 2013, p. 274].

³⁵ Ср. *SVF III*, 27, а также прим. 31.

³⁶ Я обсуждаю эти проблемы в [Seregin, 2019]. См. также [Barney, 2003].

³⁷ В связи с этим тезисом ср. стоические определения «высшего блага» в *SVF III*, 12–15; 195; 44–46 *Diog.*; 57–59 *Ant.*; 21 *Arch.*, а также в целом *SVF I*, 239; *III*, 138; 142; 148; 192; 498; 514; 572; 656; 688; 690–691; 693; 698; 701.

³⁸ Ср. *Ben. II*, 34, 2–35, 3 и [Griffin 2013, p. 106].

T5 «13, (4). “Подобно тому как эти [поступки только] как бы beneficia (tamquam beneficia), так и он³⁹ [только] как бы ingratus (tamquam ingratus), но не ingratus [на самом деле]”. – *Это ложно, потому что их называет beneficiis и тот, кто дает, и тот, кто принимает* (Falsum est, quia illa beneficia et qui dat appellat et qui accipit). Таким образом, тот, кто пренебрег подобием истинного beneficia (veri beneficii speciem), так же является ingratus (ingratus), как отравителем [является] тот, кто подмешал снотворного, полагая, что это – яд (cum venenum esse crederet). 14, (1). Клеанф ведет дело решительнее. “Пусть, – говорит он, – то, что он получил, не будет beneficium, однако сам он ingratus, потому что не стал бы возвращать, даже если бы получил [beneficium] (Licet... beneficium non sit, quod accipit, ipse tamen ingratus est, quia non fuit redditurus, etiam si accepisset)”. (2) Так [некто] является разбойником даже до того, как запятнает руки, потому что уже вооружился для убийства и имеет желание грабить и убивать (spoliandi atque interficiendi voluntatem). Порок осуществляется и обнаруживается в поступке, а не берет начало (exercetur et aperitur opere nequitia, non incipit). Святотатцы несут наказания, хотя никто не может дотянуться руками до богов. (3) “Каким образом, – скажут, – кто-либо является ingratus по отношению к дурному [человеку], хотя beneficium не может быть оказано дурным [человеком] (cum <a> malo dari beneficium non possit)⁴⁰?”. *Как раз на том основании, что то, что он получил, не было beneficium, но vocabatur (quia ipsum, quod accipit, beneficium non erat, sed vocabatur); кто примет от него что-то из тех [вещей], которые есть у неведж, которых и у дурных в избытке, сам также должен будет проявить благодарность в схожей материи и, каковы бы они ни были, вернуть их в качестве благ, так как в качестве благ и получил (illa, qualiacumque sunt, cum pro bonis acciperit, pro bonis reddere)*» (Ben. V, 13, 4–14, 3).

Эта аргументация учитывает два возможных хода рассуждения, один из которых предполагает, что получивший «предпочитаемое» претерпел «подобие истинного beneficia» (**T5** 13, (4)), а другой, приписываемый Клеанфу (= SVF I, 580), – более последовательное ригористическое утверждение, что объективно такой агент не испытал никакого beneficia (**T5** 14, (1)). И в том, и в другом случае, по мнению Сенеки, будет верно сказать:

9. Тот, кто получил от другого традиционно признаваемое, но на самом деле мнимое неморальное благо, должен быть по-настоящему благодарен за него на том основании, что *сам называет его благом и получает его в качестве блага* (ср. фразы, выделенные курсивом в **T5**).

Из контекста, в котором Сенека воспроизводит все свои типичные примеры в пользу интенционализма (**T5** 13, (4) – 14, (2))⁴¹, достаточно очевидно, что тезис 9 можно адекватно переформулировать следующим образом:

9а. Тот, кто получил от другого традиционно признаваемое, но на самом деле мнимое неморальное благо, должен быть по-настоящему благодарен за него на том основании, что *субъективно считает* его благом.

Тезис 9а есть эксплицитное, хотя и косвенное, свидетельство в пользу субъективистского интенционализма. Если, по мнению Сенеки, агент должен быть благодарен за мнимое благо на том основании, что *субъективно считает* его настоящим, то схожим образом он мог думать, что агент, доставляющий другому мнимое благо, должен признаваться совершающим beneficia на том основании, что *субъективно считает* это благо настоящим (8b), и точно так же агент, причиняющий другому мнимое зло, должен признаваться совершающим несправедливость на том основании, что *субъективно считает* это зло настоящим (6b).

³⁹ То есть не благодарящий за них человек.

⁴⁰ То есть, очевидно, подлинное beneficia, состоящее в моральном усовершенствовании.

⁴¹ Ср. **T3** и ссылки в прим. 25, а также интерпретацию этого места в [Inwood, 2005, p. 82].

В любом случае, приписать Сенеке именно субъективистский интенционализм значит предложить благоприятную для него интерпретацию его аргумента. Альтернатива состоит в том, что он придерживается объективистского интенционализма. Но тогда его аргумент тривиально ошибочен. При допущении субъективистского интенционализма он не является тривиально ошибочным, но, на мой взгляд, все равно не решает стоящих перед стоиками проблем. Как мы видели, этот тип интенционализма позволяет сохранить представление о том, что причинение другому традиционно признаваемого неморального блага и зла есть, соответственно, благодеяние и несправедливость, т.е. настоящее моральное благо и зло, *только при условии*, что агент, совершающий эти действия, не разделяет стоический ригоризм. Но это значит, что социальная мораль не может быть обоснована для любого агента, который искренне считает эту теорию истинной. В самом деле, по логике субъективистского интенционализма надо признать, что

10. Тот, кто имеет *намерение* совершить то, что *субъективно не считает* несправедливостью, не совершает ее (a fortiori, если это действие и *объективно* не является несправедливостью).

Соответственно, любой искренний ригорист может причинять другим любое традиционно признаваемое неморальное зло, не совершая при этом никакой несправедливости, именно потому, что он *субъективно не считает*, причем по стоическим стандартам – совершенно обоснованно, что тем самым причиняет зло и, стало быть, в данном случае не может даже *намереваться* его причинить. Допустим, что фактически искренний ригорист едва ли станет причинять другим неморальное зло исходя из неморального эгоизма, т.е. ради достижения мнимых неморальных благ или чтобы увернуться от мнимых неморальных зол. Но было бы уже гораздо сложнее объяснить, почему он не мог бы причинять его по небрежности, т.е. не заботясь о возможных неморальных последствиях своих действий для других, или из безразличия, т.е. не оказывая другим даже самой элементарной помощи. И даже если допустить, что для этого нашлись бы какие-то основания, – к примеру, связанные с апелляцией к понятиям «предпочитаемого» и «отвергаемого», – то обстоятельство, что фактически искренний ригорист старался бы воздерживаться от причинения другим неморального зла или даже доставлять им неморальное благо, все равно не позволяло бы квалифицировать эти его действия как морально правильные. Ибо с точки зрения субъективистского интенционализма надо признать также и

11. Тот, кто имеет *намерение* совершить то, что *субъективно не считает* благодеянием, не совершает его (a fortiori, если это действие и *объективно* не является благодеянием).

Стало быть, когда любой искренний ригорист доставляет другим любое традиционно признаваемое неморальное благо, он не совершает при этом никакого благодеяния, именно потому, что *субъективно не считает*, причем по стоическим стандартам – опять же совершенно обоснованно, что тем самым доставляет благо и, стало быть, в данном случае не может даже *намереваться* его доставить. На мой взгляд, это означает, что субъективистский интенционализм все равно не позволяет обосновать социальную мораль в контексте стоической этики. Ибо основанное на нем решение ставит саму возможность существования благодеяний и несправедливостей в принципиальную зависимость от наличия у агентов *ошибочных* представлений о неморальных ценностях. Если же агенты разделяют *истинную* ценностную теорию, т.е. ригоризм, то социальная мораль становится невозможна. Однако, если некая этическая теория, стремящаяся обосновать социальную мораль, может сделать это только при условии несогласия со своей собственной сущью, едва ли можно сказать, что ей это удается.

Список сокращений

LSJ – *Liddle H.G., Scott R., Jones H.S. et al.* A Greek-English Lexicon. With A Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.

OLD – Oxford Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1968.

SVF – *von Arnim, H.* (ed.) *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. I–IV. Stuttgart: Teubner, 1964.

Список литературы / References

Barney, 2003 – *Barney R.* A Puzzle in Stoic Ethics // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 2003. Vol. 24. P. 303–340.

Card, 2002 – *Card C.* The Atrocity Paradigm. A Theory of Evil. New York: Oxford University Press, 2002. 284 p.

Chaumartin, 1985 – *Chaumartin F.R.* Le De Beneficiis de Seneque, sa signification philosophique, politique et sociale. Paris; Lille: Les Belles Lettres; Atelier national de reproduction des thèses, 1985. 391 p.

Dietsche, 2014 – *Dietsche U.* Strategie und Philosophie bei Seneca. Untersuchungen zur therapeutischen Technik in den Epistulae morales. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014. 298 S.

Griffin, 2013 – *Griffin M.T.* Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis. Oxford: Oxford University Press, 2013. 397 p.

Inwood, 2005 – *Inwood B.* Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome. Oxford: Clarendon Press, 2005. 376 p.

Seregin, 2019 – *Seregin A.V.* Stoicism and the impossibility of social morality // *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*. 2019. Т. 13. Вып. 1. С. 58–77.

Plutarch, 1976 – *Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes*. Vol. XIII. Part II. 1033A–1086B / With an English Translation by H. Cherniss. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976. 884 p.

Zeyl, 1974 – *Zeyl J.* Seneca's De Beneficiis. Book One. A Commentary on Chapters One to Ten. A Thesis. McMaster University, 1974. 365 p.

Seneca's Intentionalism and the Possibility of Social Morality in the Context of Stoic Ethics

Andrei V. Seregin

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

Stoic ethical theory is “rigorist” in the sense that it regards all kinds of generally recognized non-moral goods and evils as “indifferents” that do not influence human happiness or misery. One of the problems with rigorism goes as follows: if non-moral evils experienced by the victims of various inhumane actions actually do them no harm and do not contribute to their being unhappy, then why regard the infliction of these evils as morally wrong? Seneca seems to be the only Stoic author in whose texts one can find some reaction to this problem. His reply is essentially intentionalist: in order to commit a moral evil towards others it is enough *to have an intention* to inflict an evil upon them without inflicting it in fact. But this thesis can be understood either in an objective or in a subjectivist sense. In the first case the intention in question is the intention to inflict what *objectively is* an evil. I argue that this implication would make Seneca's argument blatantly false. In the second case it is the intention to inflict what the agent *subjectively believes* to be an evil. I show that there is some evidence in Seneca's corpus according to which it is precisely subjectivist intentionalism that he adheres to. But even then he cannot solve the initial problem, because this position allows to justify the idea that the infliction of non-moral evils on others is morally wrong only for those agents who do not share rigorism.

Keywords: ancient ethics, good and evil, intentionalism, Seneca, stoicism