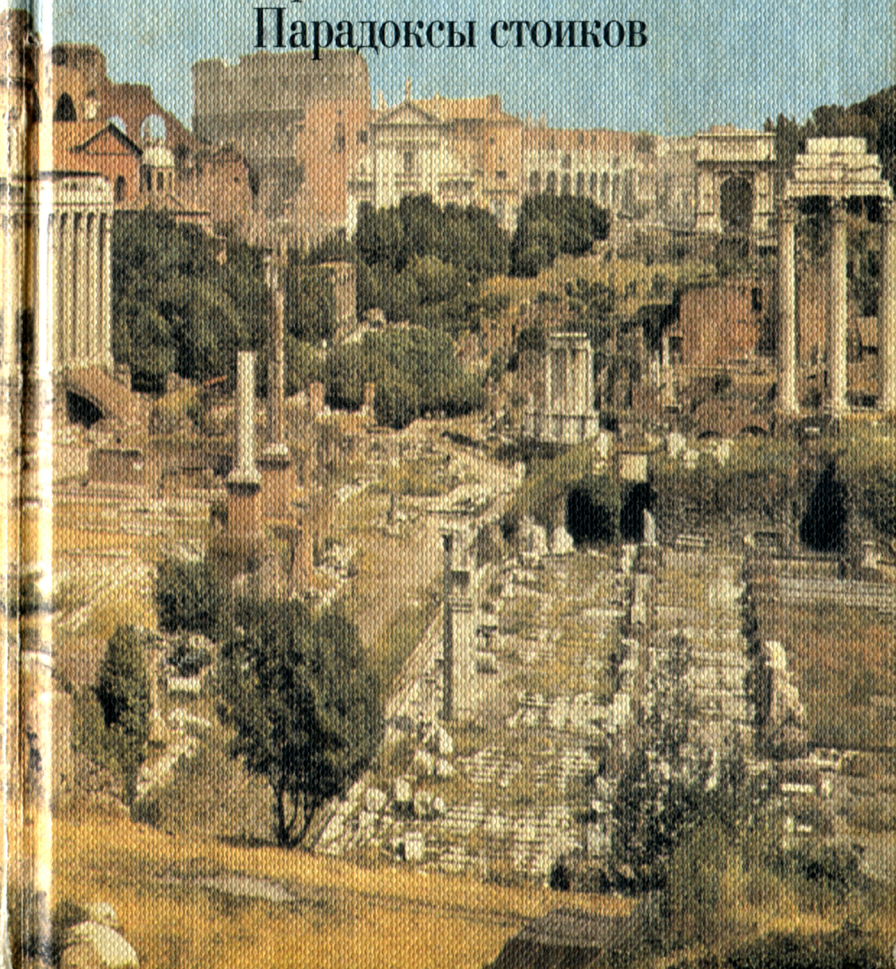


# Марк Туллий ЦИЦЕРОН

О пределах блага и зла  
Парадоксы стоиков



Российский  
Государственный  
Гуманитарный  
Университет



ПАМЯТНИКИ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ



# Marcus Tullius CICERO

De finibus  
bonorum et malorum



Paradoxa stoicorum





# Марк Туллий ЦИЦЕРОН

О пределах  
блага и зла



Парадоксы стоиков



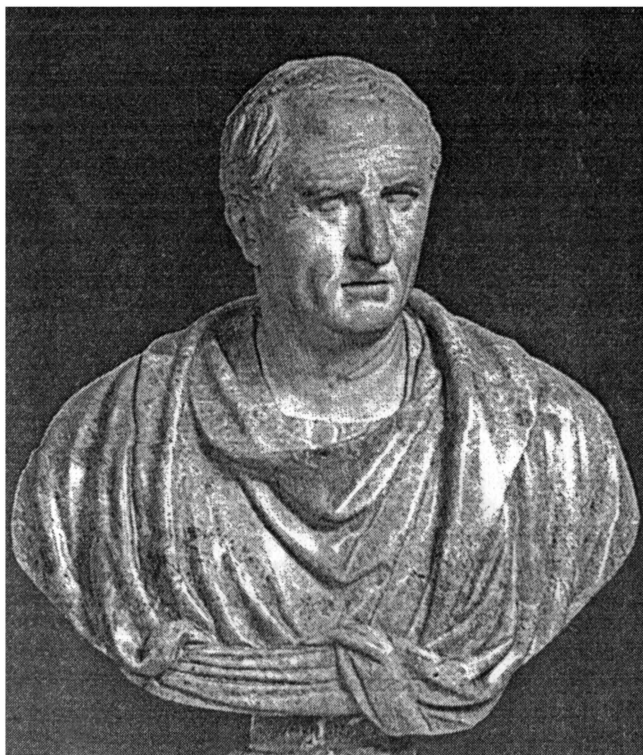
Москва • 2000

ББК 63.3(0)  
Ц 56

Перевод Н.А. Федорова  
Комментарии Б.М. Никольского  
Вступительная статья Н.П. Гринцера

Конкурс РГНФ – Номер проекта 96–03–04157,  
Виды классификатора 03–130

© Н.А. Федоров, перевод, 2000  
© Б.М. Никольский, коммент., 2000  
© Н.П. Гринцер, вступ. ст., 2000  
© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2000



## Римский профиль греческой философии

Говоря о судьбе наследия Цицерона, исследователи зачастую сетуют или, по крайней мере, констатируют тот факт, что в историю культуры он вошел прежде всего как основатель и символ латинского и – шире – античного красноречия, а его философские труды пребывают в некотором небрежении и до сих пор недооценены<sup>1</sup>. Между тем сам Цицерон утверждал, что интерес к философии сопровождал его всю жизнь и даже его риторические и политические высказывания и сочинения всегда стояли на философском фундаменте (например, “О природе богов” I 6). Более того, некий ореол мудреца, окружавший Цицерона при жизни и сразу после кончины, будучи изначально связанным с его политической позицией и государственной деятельностью<sup>2</sup>, в дальнейшем постепенно приобретал все более общий смысл, превращая его в носителя “высшего”, вневременного знания. Уже Августин часть заслуги своего обращения

в христианство приписывал чтению апологии философии, сохранившейся в Цицероновском “Тортензии”, да и впоследствии Цицерон не раз представлял чуть ли не одним из предвестников христианской доктрины (см., например, Петрарка. “Книга писем о делах повседневных” XXI 10). Но и в качестве такового он все же оставался скорее мудрым морализатором, стремившимся встать выше суеты повседневной жизни, а не ученым-философом в строгом смысле слова. Потому философы и историки философии если и говорят о вкладе Цицерона в развитие европейской философской мысли, то характеризуют пафос его сочинений как “декламационную” мудрость, противостоящую научной логике Аристотеля и его последователей<sup>3</sup>. Так, например, Ф. Шлегель считал его искусным оратором и изысканным стилистом, претендовавшим на звание философа, но на поверку оказавшимся не более чем собирателем древностей и полнейшим дилетантом. Иными словами, Цицерон-ритор всегда подчиняет и затмевает собой Цицерона-философа.

Спор о месте Цицероновских трудов в истории европейской мысли еще более усилился в контексте принципиальной полемики вокруг исторической и государственной роли Цицерона. Образ яростного борца за устои Римской республики, человека, всем сердцем радеющего за благо государства (столь близкий французскому Просвещению, французской революции, а с нею и, например, русскому декабризму), был сильно поколеблен, как известно, авторитетнейшим историком Рима Т. Моммзеном, в извечном противостоянии фигур Цицерона и Цезаря без колебаний отдавшим первенство последнему и представившим автора филиппик и катилинарий не более чем политическим интриганом без твердых убеждений, всегда искавшим личного успеха и власти и не особенно разборчивым в средствах. Основания к таким выводам у ученого, безусловно, были: достаточно вспомнить бесконечные метания Цицерона от одной партии к другой, заигрывания с теми, кого он до или после громогласно проклинал; искусную изворотливость, скрывающую во многих, если не во всех, сохранившихся его ре-

чах<sup>4</sup>. С легкой руки Моммзена этот скепсис, а лучше сказать, нескрываемое презрение к Цицерону распространилось и на его теоретические сочинения. Главным аргументом здесь послужило убеждение в том, что они лишены какой бы то ни было оригинальности и представляют собой собрание мнений греческих философов разных школ, включая Академию, перипатетиков, стоиков и эпикурейцев, сведенных воедино без фундаментальной проработки и понимания, неверно оцениваемых и не служащих построению серьезной аргументации<sup>5</sup>. Чуть ли не единственной целью такой контаминации, по мнению сторонников этой точки зрения, становится демонстрация Цицероном собственной эрудиции, которая сама по себе кажется весьма поверхностной и малоубедительной. Потому в большинстве обзоров по истории философии и культуры в целом за Цицероном твердо закрепился ярлык “эклектика”.

Впрочем, такая “атака” естественным образом породила и противоположную тенденцию: стремление показать обоснованность и глубину цicerоновских философских штудий<sup>6</sup>. Практически все аргументы “против” Цицерона в этом контексте с тем же успехом оборачиваются и “за” него. Очевидная связь его политической и философской программы становится не знаком ущербности его теоретической мысли, но демонстрацией единства его теоретических и практических взглядов. Явное желание Цицерона выстроить некую общую картину постижения мира, в которой оказываются способными ужиться (конечно, до известной степени) противоположные философские системы и категории, в таком случае может восприниматься чуть ли не как базовое обоснование его центрального политического тезиса – всеобщего “согласия сословий”, *concordia ordinum*, а в более широком контексте как реализация общего представления о *humanitas* – некоей взаимосвязанной совокупности интеллектуальных, этических и политических идей и принципов, которая на века станет своего рода эмблемой взглядов Цицерона, собственно и введшего сам этот термин в историю культуры<sup>7</sup>.



Точно так же очевидная и безусловная зависимость Цицерона от его греческих источников оказывается не “минусом”, но, напротив, знаком несомненной оригинальности его философской системы, которая по сути и состоит в том, что он первым переносит на римскую почву всю совокупность греческих философских взглядов<sup>8</sup>, приспособлявая и адресуя их традиционным римским ценностям. Его “популяризаторство” предстает тождественным “просветительству”, желанием в смутное время бесконечных политических волнений обратить римский ум к ценностям разума и установить разумный баланс между этическим императивом и государственной целесообразностью. «Он предлагает первое серьезное и оригинальное изложение позиций философов эллинизма, принося в Век Смуты ощущение хрупкости политической системы, истинный вкус к научной истине и научному методу... Он стимулирует и обогащает саму интеллектуальную историю, придавая ей диалектическую живость... У Цицерона “популяризация” принимает форму терпимой, равновесной мудрости, допускающей смешение... жизни активной и созерцательной... Он приносит и в наш мир ощущение величия Разума, воспринятой и усовершенствованной культуры мысли и слова»<sup>9</sup>. В итоге то, что иные исследователи считают не более чем “эkleктикой”, оборачивается в таких построениях впечатляющим и заслуживающим признания “синкретизмом”<sup>10</sup>.

Итак, как видим, одни и те же черты и принципы, свойственные цicerоновским сочинениям, могут становиться основанием для прямо противоположных суждений и оценок. Цицерон-философ (равно, впрочем, как и Цицерон-политик) предстает чуть ли не человеком “с двумя лицами” – одним отталкивающим и другим привлекательным и почтенным. Вопрос в том, стоит ли выбирать из них одно и ограничиваться либо яростным опровержением и поруганием, либо апологетическим превознесением. Вопрос этот тем более важен, что Цицерон действительно является для нас фигурой эмблематической – и не только для истории риторики или философии, но и с точки зрения самого

феномена Рима и римской жизни. Не случайно Г.С. Кнабе справедливо пишет о некоем “феномене Цицерона”, в котором очевидное сочетание морализаторского пафоса и порой аморальных действий является следствием постоянного желания соотнести жизнь реальную с неким отвлеченным образцом и примирить одно с другим, – феномене, во многом описывающим противоречивую двойственность не только фигуры самого Цицерона, но и римской культуры в целом<sup>11</sup>.

И действительно, в немалой степени “проблема” Цицерона – это проблема становления и формирования духовной культуры Рима, для которой те же греческие образцы постоянно служили объектом одновременного восхищения и самоутверждения. Знаменитая фраза Горация о “Греции, покорившей своего сурового покорителя” – блестящая констатация этого ощущения постоянного ученичества Рима и потасенного стремления преодолеть это ученичество. Тот же Гораций в своем “Памятнике” ставит в величайшую заслугу себе овладение греческими поэтическими размерами – и не просто овладение, но перенесение их на римскую почву и приспособление “на латинский лад”. Веком раньше Катон Цензор, известный своей антипатией ко всему греческому, выразившейся, в частности, в резком неприятии посольства греческих философов в Рим в 155 г. до н. э., на старости лет, как известно, принялся тем не менее за изучение греческого языка. “Греческое” все время служило неким фоном для культурного развития Рима, вольно или невольно соотносившего свои достижения с высотами греческого духа. Если для Греции мир делился на греков и варваров, причем последние воспринимались отнюдь не обязательно как народы низшего порядка – просто как “другие”, “не свои”, то для Рима эта оппозиция подспудно переросла в тройственное противопоставление: между римлянами и варварами встали греки как “чужие”, с одной стороны, и как “учителя” и предшественники – с другой. Потому проблема “римского и греческого” воспринималась куда непосредственнее и болезненнее, чем, например, “римского и варварского”.

Следы этого двойственного чувства, некоего соревновательного преклонения, стремления во что бы то ни стало доказать, что “мы не хуже”, можно обнаружить и в трудах Цицерона. Более того, само его обращение к философии не в последнюю очередь было продиктовано желанием создать римскую “мудрость”, равновеликую греческой, а самому встать в один ряд с теми же Платоном и Аристотелем. Он многократно говорит о том, что философия пришла в Рим из Греции и из греческих сочинений его современники могут черпать суждения о самых сложных предметах (ср. подобное рассуждение в начале трактата “О пределах блага и зла”), но в то же время он “всегда был убежден в том, что во всем наши были лучше греков – в том ли, чем сами решили заниматься, или в том, что от греков почерпнули, но улучшали всякий раз, когда считали нужным посвятить этому свои усилия” (“Тускуланские беседы” I 1). Стоит римлянам углубиться в ту или иную материя, они способны возвыситься над своими предшественниками – эта уверенность Цицерона сквозит и в его риторических (так, по сути весь “Брут” призван превознести римское красноречие в сравнении с греческим; характерен сам переход от греческой “предыстории” к описанию становления римской риторики: “Ну хватит о греках; пожалуй, и уже сказанное отнюдь не было обязательным” – “Брут” 52), и тем более в политических и философских сочинениях<sup>12</sup>.

В известной мере и подход Цицерона к философии ориентирован на придание этому роду мыслительной деятельности подлинно римского “колорита”. Считая, вслед за Платоном и Аристотелем, философию “царицей наук” (недаром он именовал ее “источником и прародительницей всех достойных искусств” – “Об ораторе” I 1, ср. “мать всех искусств” – “Тускуланские беседы” I 64), Цицерон находит для этого не абстрактно-рациональное, но вполне прагматическое объяснение. Философия выше других научных занятий, ибо призвана не просто объяснить мир и человеческое существо, но научить правильному поведению и “правильной жизни”, “поскольку суть и

порядок всех искусств, относящихся к верному ведению жизни, основан на стремлении к мудрости, кое и называется философией” (“Тускуланские беседы” I 1). Такой подход был, действительно, в принципе свойствен латинскому варианту греческой “мудрости”; римляне искали в философии некие практические – социальные, политические, духовные – рецепты. Так, чуть ли не главным пафосом стихотворного изложения доктрины Эпикура Лукрецием становится желание избавить римлянина от страха смерти; в свою очередь Цицерон схожим образом вслед за теоретическим разбором такого феномена, как, например, дружба, посвящает практически половину соответствующего трактата советам по поводу того, как должны вести себя в дружбе “добропорядочные” (*boni*) и прочие граждане (“О дружбе” 62–100). Сам замысел трактата “О дивинации” направлен на отделение традиционной ритуально-религиозной практики от того, что Цицерон считает ложными суевериями; и разделение это необходимо прежде всего потому, что гадание широко распространено в “государственных и частных делах” (I 3). Иными словами, любой философский предмет важен в силу своей практической (и прежде всего социально-государственной) приложимости: не случайно в своем “Государстве” Цицерон ссылается на пример легендарных семи мудрецов Греции, которые “постоянно находились в гуще государственных дел”, в качестве доказательства того, что философия неотделима от государственной практики (I 12). Именно этим и определяется превознесение Цицероном философии, этим продиктованы и его предпочтения среди философов древности. Недаром он не раз с великим почтением говорит о Платоне – в частности, потому, что, по мнению Цицерона, платоновский Сократ “первым отозвал философию с небес и поместил в городах, и ввел в собственный дом, заставив размышлять о жизни и о нравах и делах добрых и дурных” (“Тускуланские беседы” V 10).

Влияние Платона прослеживается и в столь любимой Цицероном форме философского диалога, и в многочисленных

конкретных переключках, вплоть до названий некоторых трудов<sup>13</sup> – например, “О законах” и “О государстве”. При этом характерно, что из всего корпуса платоновских сочинений Цицерон “заимствовал” именно эти заглавия, подразумевавшие философское обоснование общественного устройства. Но если для Платона неудачные сицилийские опыты воплощения его “государственных” идей были, скорее, неким побочным занятием, а для Аристотеля, скажем, его размышления о конкретных формах правления служили лишь основанием для построения общей теории социальных форм, то Цицерон ставил во главу угла именно практическую цель: его идеи должны были быть адекватными и применимыми к конкретной реальности – политической и социальной реальности Рима. Платоновский Сократ становится для него важнейшим предшественником, ибо именно с ним связывалась еще в Греции начальная разработка такого раздела философии, как этика; и у Цицерона именно этика, причем этика практическая и общественная, всегда служит некоей доминантой философского поиска.

Надо заметить, что сам “путь” Цицерона к созданию его философских сочинений в известной мере отражает достаточно сложное взаимодействие в его сознании идеи философии как высшей ступени научного размышления и образования и представления о ней как о некоей составляющей государственного “строительства”. Многие исследователи справедливо отмечают тот факт, что философия составляла существенную часть воспитания Цицерона, определившую во многом все его последующие занятия<sup>14</sup>. Действительно, одним из его воспитателей и домашних советчиков был стоик Диодот, живший в доме Туллийев с 87 г. вплоть до своей смерти в 59 г. В Риме Цицерон не раз посещал лекции приезжих греческих философов: так, по совету своего ближайшего друга Аттика, он слушал эпикурейца Федра, но сам предпочитал ему представителя скептической Академии Филона из Лариссы, выступавшего в Риме в 81 г. Особую роль в формировании интеллектуального кругозора Цицерона сыграла его поездка в Грецию, где он старался

расширить свои познания в философии, слушая в 78 г. в Афинах лекции новой главы Академии Антиоха Аскалонского, ученика Филона. Учение Антиоха, основавшего так называемую “пятую Академию”, сводилось к декларированию возврата к учению “древних академиков”, понятому как синтез собственно академической доктрины (присутствующей прежде всего в самой форме философского рассуждения, восходящей к систематической доктрине Карнеада) с теориями стоиков и перипатетиков (помимо Филона, Антиох учился и у стоика Мнесарха). Именно это соединение, вкупе с особым интересом Антиоха к этике, оказалось весьма близким Цицерону, и потому сочинения Антиоха являлись, по-видимому, источником и образцом для многих трудов Цицерона, в том числе и для трактата “О пределах блага и зла”. Во время того же путешествия в Грецию Цицерон побывал и на Родосе – прежде всего дабы послушать лекции знаменитого ритора Молона, но в это время там же преподавал один из виднейших представителей Средней Стои Посидоний, школу которого Цицерон, бесспорно, посещал<sup>15</sup>. Таким образом, уже в юности его интерес к философии был вполне постоянным, а источники образования – достаточно разнообразными. Вполне вероятно, что именно это послужило причиной поразительного по своему объему и интенсивности “взрыва” философских штудий Цицерона, результатом которого и стали все его основные философские труды.

На самом деле не может не поражать то краткое время, в которое уложилось создание корпуса цicerоновской философии. Написание пятнадцати основных философских работ было ограничено практически десятью годами – с 55 по 45 гг., которые к тому же вместили и создание знаменитой риторической трилогии – “Об ораторе”, “Оратор”, “Брут” (эти произведения также можно считать в известной мере связанными с философией, ибо в них заметное место занимает общее определение места риторики в системе знания и ее связи и взаимодействия с философией). Более того, из этого десятилетия сле-



дует исключить два года службы проконсулом в Киликии (заметим, правда, что по пути туда Цицерон не упустил возможности заехать в Афины, дабы опять-таки послушать тамошних философов) – и в итоге плодотворность теоретической мысли Цицерона еще более потрясает.

Истоки этого периода в жизни Цицерона кроются в том, что его, по собственному же признанию, “с юных лет ... философия больше всего занимала” (“Письма к родным” IV 4, 4). Но в то же время это обращение к теоретическим трудам, бесспорно, связано и с превратностями государственной службы и политической деятельности Цицерона. Пережив пик карьеры в 63 г. – его консульство завершилось громким разоблачением заговора Катилины, за которое был с триумфом провозглашен “отцом отечества”, – он постепенно все больше и больше теряет политический вес и влияние. Во многом это стало результатом его отказа поддержать триумvirат Цезаря–Помпея–Красса – отказа, на который он решился после длительных раздумий, но в итоге проиграл и спустя чуть более года (в начале 58 г.) был изгнан из Рима. Последующее возвращение стало не столько признанием его заслуг, сколько следствием изменения расклада сил в Риме, но и в новом раскладе ему уже не нашлось подобающего места. Он вынужден был признать первенство Цезаря и Помпея и даже превознести Цезаря в речи “О консульских провинциях” (56 г.), но вынужденность этого компромисса, как кажется, лишает его внутренней уверенности в собственных силах, составлявшей неколебимую основу его прежних политических и ораторских успехов. Цицерон начинает проигрывать дела (самый известный пример – его выступление в защиту Милона в 52 г.), никак не может сделать окончательный выбор между партиями так называемых оптиматов и популяров; в итоге примыкает к первым и их лидеру Помпею, а после его поражения в Фарсальской битве сдается на милость Цезаря. Затем он приветствует убийство Цезаря, и потому вскоре начинает противостоять Марку Антонию, которого считает продолжателем дела узурпации власти. Но все же

Цицерон никак не решается на окончательный разрыв с Антонием (по его собственному признанию, это происходит лишь в июне 44 г.), наконец обрушивается на него серией знаменитых “Филиппик”, но их единственным итогом становится непримиримая ярость могущественного врага, жертвой которой Цицерон и падет 7 декабря 43 г.

Потому философские занятия Цицерона – это своего рода самоутешение, стремление обрести в теоретическом обосновании своих взглядов уверенность, поколебленную практическими неудачами. Об этой “утешительности” философии Цицерон говорит и сам, правда, уже в связи с личной трагедией – смертью в 45 г. любимой дочери Туллии, что побудило его к еще большему углублению в философские размышления, плодом которых стали “Утешение” (сочинение, практически не сохранившееся, но давшее заглавие “Утешению философией” Бозция) и уже упоминавшийся “Гортензий”. Но отнюдь не случайно, что в ряду поводов к погружению в философию личные утраты и потери нередко сопутствуют разочарованию в государственной деятельности, реалии личной судьбы переплетаются с реалиями политическими. Так, во вступлении к трактату “О природе богов” Цицерон говорит, что философия явилась для него лучшим способом пережить смерть дочери (I 9); но непосредственно этому предшествует пассаж, описывающий и иную побудительную причину: “Когда меня утомила бездеятельность, а состояние республики было таким, что ею по необходимости должен был управлять и о ней заботиться только один человек, то решил я, во-первых, что ради самой республики следует изложить нашим людям философию, ибо я полагал, что важно и для украшения, и для славы нашего государства, чтобы столь важные и славные вещи были изложены также и на латинском языке” (“О природе богов” I 7; пер. М. Рижского, ср. “Академические исследования” I 10–12). Характерно, что занятия “высокими предметами” оказываются продиктованными, с одной стороны, невозможностью практического участия в делах государства, а с другой – заботой о

благе и процветании этого государства. Философия и политика оказываются по сути двумя сторонами одной медали; последняя призвана реализовывать в действительности предписания первой. Не случайно поэтому, отдавая философии первенство среди наук, Цицерон тем не менее ставит политика выше философа, ибо “достоинство каждого искусства – в его использовании” (“О государстве” I 1).

Именно этой необходимостью связать философию и государственную деятельность воедино объясняется и постоянное сближение, причем сближение сознательное, философии и риторики в трудах Цицерона. С одной стороны, его цель – не просто сделать наследие греческой философии доступным римлянам, но сделать это “подходящим, ясным, изящным” языком, как подобает оратору, иначе труд останется втуне. В стремлении к такому соединению он считает своими союзниками Платона, Аристотеля и Демосфена (“Об обязанностях” I 2–4). Стойкая убежденность в необходимости риторического оформления философской мысли сквозит в его слегка кокетливой, но значимой фразе, которой он объясняет быстроту своих философских писаний: “Они не более, чем списки (*греч. ἀπογραφαί* – копии, сделанные писцом), и потому не требуют особого труда. Я всего лишь облакаю их в слова, в коих нет у меня недостатка” (“Письма к Аттику” XII 52). Но, с другой стороны, не только философия нуждается в искусном словесном выражении, но и наоборот: без философского обоснования своего предмета, “знания вещей”, ораторское искусство теряет самую суть своего государственного предназначения. Потому Цицерон так настойчиво пытается преодолеть прискорбный “разлад” между риторикой и философией, наметившийся со времен Платона (“Об ораторе” III 60 и далее); потому убеждает сына Марка считать единым целым философские и риторические сочинения отца (“Об обязанностях” I, 3); потому его определение идеального оратора *vir bonus dicendi peritus* (“добродетельный человек, искусный в речах”) к греческому критерию искусства слова добавляет типично римскую идею

нравственного совершенства, а стало быть, в не меньшей степени оказывается подходящим и для характеристики истинного философа. Нет нужды добавлять, что в своих трудах Цицерон стремился воплотить именно этот двойной идеал.

Оттого сам переход от судебной практики к философскому теоретизированию выглядит у Цицерона вполне плавным; недаром исследователи обращают внимание на достаточно отвлеченный и теоретический характер некоторых речей, непосредственно предшествовавших “философскому периоду” его творчества – например, “В защиту Сестия” (56 г.)<sup>16</sup>. В свою очередь, несмотря на то, что многим последовательность трактатов кажется достаточно хаотичной, похоже, что за ними стоит все же некая система, причем система, определяемая все той же прагматической целеустановкой. Корпус философских сочинений хронологически открывается трактатами “О государстве” (54–51 гг.) и “О законах” (начат в 51 г., продолжен в 46 г., но не закончен), как бы непосредственно вытекающими из самой государственной деятельности автора. За ними следуют “Стоические парадоксы” (46 г.) и “Академические исследования” (45 г., впоследствии расширено до четырех книг, из которых сохранились часть первой и так называемый “Лукулл”), содержащие разбор философских топосов двух наиболее авторитетных школ. Это служило своего рода предуготовлением к изложению некоей цельной философской программы, о пользе и необходимости которой немало говорилось в “Утешении” и “Гортензии” (начало 45 г.) и которая, по сути, была развернута в двух наиболее значительных и объемных сочинениях – “О пределах блага и зла” и “Тускуланских беседах” (лето 45 г.). В фокусе этих трудов – этические теории, их систематическое изложение и критика, причем во многом ориентированная именно на общественную и социальную приложимость описываемых идей.

Уже конкретная этическая проблематика рассматривается в трактате “О старости” (конец 45 г. – начало 44 г.), к которому примыкает последующее сочинение “О дружбе” (44 г.). Та же

этическая ориентация характерна и для следующего “блока” – “О природе богов” (июль–август 45 г.), “О дивинации” и “О судьбе” (весна 44 г.). В них проблемы, традиционно включавшиеся в иной (помимо этики) раздел философии, так называемую физику (разделение философии на физику – науку о мире, этику – науку о человеке и логику – науку о мышлении и познании было окончательно закреплено в стоической школе), опять-таки помещаются в некий этический контекст: понятие судьбы рассматривается ради определения должного поведения человека; космо- и теогонические представления, божественные явления, в том числе знамения и т. п., разбираются, дабы определить подобающее место религии в ряду иных общественных институтов и т. д. Той же “этизацией” отчасти отмечена и написанная в 44 г. “Тописка” (прямо соотносимая с соответствующим сочинением Аристотеля и по предмету входящая в область традиционной логики), в которой постоянны рассуждения о должном поведении, благе и пороке, врожденной или благоприобретенной добродетели и т. п.<sup>17</sup> Наконец, весь корпус завершается трактатом “Об обязанностях”, являющимся, по сути, декларацией обязательности практической реализации философских предписаний: “При том что в философии многие полезные и серьезные предметы обсуждены философами и тщательно, и пространно, в том, что касается изложения обязанностей и рекомендаций по поводу их, остается непечатый край для исследований. А между тем нет такой области в жизни, ни в делах общественных, ни в частных, ни в судебных, ни когда ты пребываешь сам с собою, ни когда общаешься с другим, в которой можно было бы обойтись без обязанностей, и в следовании им заключено все достоинство жизни человека, а в небрежении – вся ее неприглядность” (“Об обязанностях” I 4). Круг построения некоей системы практической философии замкнулся: начавшись с анализа должного государственного устройства, он завершился описанием должного поведения гражданина этого государства.

• • •

Трактат “О пределах блага и зла” (*De Finibus Bonorum et Malorum*) во многом является квинтэссенцией философских трудов Цицерона – как в содержательном, так и в стилистическом аспекте. Написанный в мае–июле 45 г., он стоит как бы в центре его теоретических сочинений и хронологически, и по сути, поскольку разбираемая в нем категория “высшее благо” представляет собой конечную цель и основание этической теории, и потому многократно упоминается и в других произведениях, содержащих разбор иных этических принципов и норм<sup>18</sup>. Интересно, что если понятию “высшего блага”, *sum-tum bonum* или *finis bonorum*, находится достаточное количество прямых греческих параллелей: о “предельном благе” говорил Аристотель (например, “Никомахова этика” 1097а, “Эвдемова этика” 1220а, ср. “Большая этика” I 18, 6), и Эпикур (“Письмо к Менекею” 128, 11–129, 1), и Антисфен (Диоген Лаэртций VI 104), и стоики, включая Зенона, Клеанфа, Хрисиппа, Панэтия и др. (ср. Диоген Лаэртций II 87; VII 87, 94, 100), – то для второй категории, “высшего зла”, значимых соответствий гораздо меньше, и они, безусловно, более расплывчаты и туманны: можно привести общие упоминания о таком понятии у Аристотеля (например, “Метафизика” 1051а) или сообщения Диогена Лаэртция (II 98) о горести как высшем зле в учении киренаиков. Характерно, кстати, что именно доксограф Диоген нередко ищет у философов суждения “о благе и зле” (так, например, он сообщает об их трактовке Платоном – III 78), в то время как в самих греческих философских источниках речь прежде всего идет исключительно о категории “высшего блага”.

Возможно, такая симметричность понятий возникает как раз в доксографической литературе и первых философских учебниках, где понятие “высшее зло” появляется как бы “по необходимости”. Оттуда подобная симметричная оппозиция могла прийти и в трактат Цицерона – при том, что по сути на протяжении всего сочинения он говорит прежде всего о трактовке различными школами высшего блага, а о “предель-



ном зле” упоминает походя и сумбурно (см., например, “О пределах блага и зла” II 92, 104; V 80). При этом характерно, что чаще всего “высшее зло” появляется просто как некая парная категория к “высшему благу”, давая необходимое для этики Цицерона противопоставление положительного и отрицательного полюсов (например, I 29–30; II 31, 63). Логически (и не в последнюю очередь – риторически) уравновешенная система требовала такой симметрии. Показательно, что представление о “пределе зол”, *finis malorum*, отчасти было сохранено именно латинской традицией (так, в частности, это понятие служит предметом рассуждений Августина в “О граде Божием” XIX 1–3, где он ссылается на Варрона, но, возможно, что за этим пассажем стоит и трактат Цицерона).

Некоторым знаком нового осмысления предшествующей греческой традиции можно считать и латинский термин, использованный Цицероном для передачи представления о “высшем”, “предельном”. Соответствующий греческий термин *télos* – одна из весьма важных категорий философского языка, в которой соединена семантика цели, предельной границы и внутренней завершенности. Таким образом, “высшее благо” в греческой интерпретации предусматривало и определенное целеполагание, и идею самодостаточности, законченности, которых, пожалуй, не подразумевал латинский эквивалент *finis*, означавший собственно “границу”, “предел” – иными словами, просто некоторую “конечность”. Потому не случайным кажется настойчивое желание Цицерона построить некую иерархию благ, установив, какое из них является предельным (например, III 43 сл., V 15 и далее). С одной стороны, за этим, безусловно, угадываются греческие образцы – в частности, классификация учений о высшем благе Карнеада, основателя так называемой Новой Академии (см. комментарий к гл. VI пятой книги), чья доктрина была во многом воспринята и Антиохом Аскалонским. Однако в освещении Цицерона это тяготение к установлению последнего, наивысшего блага, кажется, не в последнюю очередь объясняется и самим значением латинского

термина – надо показать, что найден *finis*, т. е. дальше идти уже некуда.

Вообще проблема латинских эквивалентов греческих категорий – одна из наиболее интересных и применительно к данному трактату, и к наследию Цицерона в целом. Недаром он сам так любил вдаваться в языковые тонкости и подчеркивать удачно найденные им переводы греческих слов (см. “О пределах блага и зла” I 7–10; II 8, 12; III 23; ср. “Тускуланские беседы” IV 21; “Оратор” 61, 67; “Об обязанностях” I 93, 101 и т. д.). Однако, рассматривая особенности такой латинской передачи, часто можно не просто констатировать удачность или нет найденного варианта, но уловить в новом латинском термине следы иного наполнения соответствующего понятия, причина которого иногда в специфически римском взгляде на природу мира и философского знания. Таков, например, латинский термин *honestum*, служащий и в данном сочинении, и в других трудах Цицерона аналогом центрального этического понятия греческой философии τὸ καλόν (исходно “красивое”, “прекрасное”, в том числе и с нравственной точки зрения). Соответственно и в прежних русских переводах трактатов Цицерона *honestum* обычно передавалось как “нравственно-прекрасное” – термином, не совсем удачным не только в силу его описательности, но и потому, что в нем теряется исходная семантика латинского слова, буквально означавшего “честное, порядочное”. Более того, смысл использования Цицероном именно этой категории нельзя адекватно понять, не учитывая специфическое значение лат. *honor* (от которого и произведено *honestum*), являвшегося терминологическим наименованием официальных почестей – прежде всего выборных должностей – в Римской республике. Как кажется, цицероновское представление о “благе” как раз и включает в себя в качестве необходимой составляющей идею признания, внешней, “народной”, “общественной” оценки (отсутствующую в греческом понятии, но чрезвычайно важную для римского мировосприятия Цицерона). Не случайно столь часто Цицерон ссылается именно на признание того или иного исторического

лица римским народом как на доказательство его добродетельности и обладания необходимым “благом”. Так, отрицая эпикурейское определение “блага” как “удовольствия”, он приводит в пример Тита Торквата, сурово наказавшего своего сына (что вряд ли можно назвать “удовольствием”), но снискавшего этим уважение своих сограждан (“О пределах блага и зла” I 24). Естественно, что такой конкретный исторический пример имеет мало отношения к теоретической философии, но к римской практической этике – самое непосредственное, и *honestum* как нельзя лучше служит такому воплощению общественных ценностей Рима в отвлеченном философском понятии. Потому в данном издании этому понятию по-русски соответствует “достойное”, отчасти передающее эту идею “блага” в том числе и как “почета”, достойного образа поведения в глазах окружающих<sup>19</sup>.

Проблема соотношения латинских и греческих понятий и терминов естественным образом становится важнейшей составляющей общего вопроса об источниках трактата Цицерона. Безусловно, одной из главных задач его являлось распространение и популяризация греческой “мудрости”. Соответственно должно относиться и к характеру передачи Цицероном греческих учений. Автор “О пределах блага и зла” предпочитает не очень вдаваться в тонкости и хитросплетения философской аргументации: он может упрощать структуру силлогизмов, опускать промежуточные ступени доказательства и т. д. Понятно, что следствием этого нередко становятся пробелы и непоследовательность в аргументации, нарушения логики, да и просто ошибки. На характер и причины таких неточностей будет постоянно обращать внимание в комментариях к настоящему изданию. Но их не следует воспринимать исключительно как знак небрежности или недостаточной образованности Цицерона. Дело здесь во многом в самой установке: дать некий свод понятий и идей и приспособить их к латинскому языку, традиции и римскому читателю. Отсюда концентрация на общих, “расхожих” положениях, констатация вместо интерпре-

тации и игнорирование всех частей учения, не связанных непосредственно с этическими проблемами (так, например, в описании учения Эпикура по сути отсутствуют необходимые ссылки на категории и понятия, общие для этики и физики; то же касается и стоического учения). Изложение Цицерона – это именно обзор, свод общих мест и наиболее распространенных (а значит, и наиболее известных) топосов той или иной доктрины.

Такая “поверхностность” может, конечно, объясняться и характером источников трактата. О них много писалось, но целостная картина по-прежнему неясна. В общем очевидно, что все или почти все сочинение проникнуто “духом” Антиоха Аскалонского, т. е. поздней Академии, чья общая установка на синтез (порой противоречивый и некритический) учений предшественников как нельзя лучше отвечала целям самого Цицерона. При этом разработка различных частей трактата Цицерона выглядит неравномерной – возможно, как раз в силу присутствия или отсутствия подробного изложения взглядов той или иной школы у самого Антиоха. Что касается независимых от поздней Академии материалов, которые мог использовать Цицерон, то похоже, что он все-таки пользовался скорее некими доксографическими обзорами, нежели учебниками или трактатами, принадлежавшими самой школе или авторам, о теориях которых он говорит. Прежде всего это относится к первым двум книгам, содержащим изложение и опровержение эпикурейской доктрины, суть которой сведена к набору общих мест, часто грешащему явными неточностями и упрощениями (таковы, например, описание трактовки Эпикуром ощущений, его пренебрежения языковыми данными и в целом логикой, разбор эпикуровой теории предварительных понятий, понимания им добродетели, дружбы или соотношения так называемых “первого побуждения” и “высшего блага”<sup>20</sup>). В итоге создается впечатление, что Цицерон пользовался каким-то достаточно популярным изложением эпикурейского учения (возможно, принадлежавшим тому же Антиоху).

Что касается опровержения эпикурейских взглядов во второй книге трактата, то здесь опять-таки содержатся достаточно стандартные схемы возражений против эпикуреизма, распространенные в поздней Академии и Стое (в частности, у Панэтия). Не случайно здесь прослеживается (как, впрочем, и в третьей книге) множество параллелей еще с одним произведением Цицерона – “Об обязанностях”; вполне возможно, что стандартный набор опровержений, почерпнутый из академического источника, служил Цицерону всякий раз, когда он обращался к соответствующей теме.

Несколько иная картина складывается при чтении третьей книги, излагающей взгляды стоиков. Достаточная подробность рассуждений и в целом их совпадение со схожими обзорами стоической этики у Диогена Лаэртция и Стобея позволяют предположить, что, помимо возможных промежуточных источников типа уже упомянутых Антиоха или Панэтия, Цицерон мог располагать и собственно стоическим учебником, откуда черпал свои определения и аргументы. Но переходя, в свою очередь, к опровержению стоического учения в четвертой книге, Цицерон все больше и больше использует стандартные опровержения Академии, восходящие все к тому же Антиоху, а в некоторых случаях к предшествующим главам Академии – Филону и Карнеаду (возможно, этим опять-таки объясняется ошибочное приписывание стоикам отождествления конечной цели с объектом естественных стремлений или мнения об исключительной адресованности блага душе). Наконец, своего рода положительная программа, содержащаяся в пятой книге трактата, практически целиком возводится к учению Антиоха.

Надо заметить, что учением Антиоха (и шире – поздней Академии) определяются не только источники, но и сама структура сочинения Цицерона. Его общую схему можно описать как последовательное изложение теорий, связывающих благо сначала с телом (эпикурейцы – кн. I–II), затем с душой (стоики – кн. III–IV) и наконец – с телом и душой вместе (та-

ково учение “старых перипатетиков” (кн. V), наследниками которых считали себя приверженцы поздней Академии). Схожую картину мы обнаруживаем в изложении тех же идей Цицероном в “Академических исследованиях” (II 129–141). В общем такую подачу материала можно представить как любимую философами-скептиками схему: тезис (и его опровержение) – антитезис (и его опровержение) – синтез (и опять-таки его возможное опровержение: ср. возражения против теории Антиоха в тех же “Академических исследованиях” и в конце “О пределах блага и зла”). Точно так же с учением Академии можно связать и последовательность изложения в рамках отдельных книг “О пределах блага и зла”, где рассмотрение предмета идет к анализу “первых побуждений”, затем к концепции высшего блага и добродетели, их реализации в общественной жизни, и все завершается воплощающим все эти идеи образом блаженного мудреца<sup>21</sup>. В перипатетическом, а затем и академическом учении идеи практической приложимости этических категорий начинают играть все большую роль – не случайно анализ воззрений любой школы завершается рассмотрением общественной жизни и необходимости участия в ней философа. Такая практическая этика была чрезвычайно близка Цицерону, и именно такую схему он кладет в основу структуры частей своего трактата. Недаром в своей классификации разделов философии он постоянно стремится отвести отдельное место политике (например, “О пределах...” IV 3) и бесспорно принимает мнение Антиоха о том, что целью этики является учение об общественном устройстве и поведении (о том же говорит впоследствии и Августин – “О граде Божием” XIX 3).

Таким образом, решая вопрос о соотношении в трактате собственно “цицероновского” и того, что он почерпнул из греческих источников, вряд ли можно в каждом отдельном случае твердо устанавливать “первичность” того или другого. С одной стороны, ориентация Цицерона на Антиоха бесспорна, но с другой – близость его Цицерону определяется не в последнюю очередь собственными предпочтениями автора трактата. Рим-



ская тяга к “практической жизни”, подкреплению теоретических постулатов их реализацией в общественной деятельности, римское стремление к иерархизации и формализации понятий делало академические теории наиболее приемлемыми и привлекательными. К тому же претензия Академии на объединение всех предшествующих школ и построение некой универсальной системы философского знания (в силу этого предельно эклектичного) прекрасно отвечало и желанию Цицерона представить себя носителем “всей мудрости древних”, способным открыть и сообщить ее своим римским читателям. Иными словами, Цицерон выбирает из греческого наследия именно то, что хочет выбрать.

При этом вне всякого сомнения истинно “цицероновским” можно считать и риторическое оформление трактата. Строя его как последовательное чередование положительного изложения того или иного учения и его опровержения, он не просто следует системе философской аргументации тех же академиков. Здесь прослеживается и очевидно риторическая подоплека – практика так называемых двойных речей, идущая еще от софистов, популярная в Академии (известно, что именно такую “парную речь” произнес во время знаменитого “философского посольства” в Рим Карнеад в 155 г.) и постепенно ставшая одним из расхожих приемов воспитания оратора, когда ему предписывалось произносить две речи с противоположным содержанием. Такая форма для Цицерона являлась идеальным воплощением его идеи соединения риторики и философии, с одной стороны, и поводом продемонстрировать искусство собственного слова – с другой. В этом смысле фраза Цицерона: “Я подчиняюсь твоему желанию и, если смогу, стану говорить, как ритор, только пользуясь философской риторикой...” (“О пределах...” II 17) – может служить символом цicerоновского философского стиля и в этом сочинении, и в других. Риторический инструментарий многократно используется Цицероном на протяжении *De Finibus*. Быть может, наиболее ярким его примером могут служить то и дело перебиваю-

щие течение отвлеченных философских рассуждений аргументы “к месту” или “к человеку”. Так, возражая против эпикурейского понимания блага как удовольствия, Цицерон приводит в пример действия знаменитых Торкватов – перед нами безупречный, с точки зрения риторики, прием, если учесть, что апологетом эпикурейской доктрины в этот момент выступает потомок именно этого рода. Примечательно, что Цицерон как бы сам осознает и подчеркивает подобное наложение риторического стиля на философский предмет: об этом говорит ехидная фраза Катона из начала четвертой книги, когда тот уподобляет атаку Цицерона на стоиков процессам, которые он выигрывал не за счет сути дела, но лишь своим ораторским искусством. Но для Цицерона в этом упреке одновременно воплощено и признание того, что он способен решить свою задачу – соединить мудрость и красноречие, осуществив тем самым свой идеал философа-ритора, идеал в принципе специфически римский.

Вообще все драматическое построение трактата как бы идеально довершает выстраиваемую Цицероном новую, римскую форму греческой философии. Формально следуя жанру философского диалога, возводимого им самим к Платону, Цицерон избирает скорее “аристотелический” вариант, в котором диалог, по сути, сводится к монологам. Но при этом чередование этих монологов “за” и “против” создает иллюзию некоего судебного разбирательства, где разные персонажи выступают в роли “ответчиков” за ту или иную школу, а сам автор чередует роли истца и судьи. При этом все персонажи диалога – знаковы. В первых двух книгах это Луций Манлий Торкват, друг Цицерона и противник Цезаря, и Гай Валерий Триарий, командир флота Помпея, погибший в Фарсальской битве; в третьей и четвертой – Марк Порций Катон Утический, непримиримый враг Цезаря, один из последних защитников ценностей погибнувшей Республики, а в пятой – оратор и политик Марк Пупий Пизон Фруги, поддерживавший злейшего врага Цицерона Клодия, и двоюродный брат самого Цицерона Лу-

ций, помогавший родственнику в борьбе против сицилийского наместника Верреса. Образ Брута, которому адресован весь трактат (равно как и “О природе богов” и “Тускуланские беседы”), ученика Антиоха Аскалонского и одного из самых заметных участников политических событий середины I в. до н. э. в Риме, завершает общую картину, в которой каждая фигура – одновременно и образованный знаток различных наук, и политический деятель. Каждый из персонажей трактата привержен какой-либо из рассматриваемых философских школ, но характерно, что изложение взглядов эпикурейцев и стоиков Цицерон “поручает” Торквату и Катону, близким ему по воспитанию и убеждениям, а учение Антиоха, представляющее в трактате если не абсолютно верным, то существенно превосходящим первые два, вкладывает в уста Пизона, своего противника на политической и ораторской сцене. Конечно, здесь можно усмотреть просто точное следование философским вкусам тех, кого он делает героями своего сочинения; но с драматической и риторической точек зрения мы в итоге имеем дело с удивительно сбалансированной картиной, в которой Цицерон предстает неким посредником и отстраненным арбитром, т. е. ровно в той роли, которую он и хотел себе уготовить, не принимая до конца ни одной из греческих философских школ (включая Антиоха, которого он критикует в “Академических исследованиях”) и формируя на их основе философию собственно “римскую”. Более того, зачастую особенности личной судьбы “персонажей” как бы влияют на философскую проблематику цicerоновского труда. Так, рассуждение о допустимости самоубийства (III 60) может быть продиктовано самим фактом того, что двое собеседников Цицерона, Торкват и Катон, покончили с собой за год до написания трактата.

В итоге трактат “О пределах блага и зла”, быть может, самое показательное философское произведение Цицерона. Его предмет – этика, т. е. центральная составляющая философской программы Цицерона; по охвату материала и множеству разбираемых понятий он более, чем другие философские тру-

ды, приближается к той панораме философских взглядов, которую Цицерон желал дать римскому читателю; его риторическая отделка подчеркивает “словесность” цицероновской философии, где ценность аргумента заключена не только в логике, но и в полемической заостренности. Погрешности трактата – следствие тех же причин: “панорама” предполагает беглость, а риторическая изощренность, та *copia verborum*, “изобилие слов”, которым всегда было отмечено ораторское искусство Цицерона, при описании философских материй нередко приводит к затрудненности чтения, на которую сетовал в свое время даже Монтень<sup>22</sup>. Но именно в этой двойственности, пожалуй, и заключен феномен Цицерона, который стремился превратить философию одновременно и в искусство слова, и в общественное предписание.

• • •

В качестве приложения в настоящее издание помещен перевод еще одного сочинения Цицерона – “Парадоксы стоиков” (*Paradoxa Stoicorum*), написанного весной 46 г., т. е. на год раньше “О пределах блага и зла”. Совместная публикация двух трактатов объясняется не просто фактом отсутствия современного русского перевода этих философских трудов Цицерона. В известной мере они достаточно связаны между собой и тематически, и формально, и стилистически. На первый взгляд, “Парадоксы” – это полуученическое сочинение, о котором сам автор говорит как о некой “забаве” (§ 3) и которое Цицерон подчеркнуто не включил в список своих трудов, приведенный в трактате “О дивинации”. И тем не менее цель этой “забавы” опять-таки в популяризации греческих философских – стоических и академических – учений, в желании перенести их из философской школы, гимназия, в “общественные места” (*conieci in communes locos* – § 3–4), т. е. сделать достоянием римского читателя<sup>23</sup>. Сочетание греческого и римского, столь важное для трактата “О пределах...”, в “Парадоксах” получает дополнительное, “зримое” воплощение: практически все разбираемые философ-

ские топосы (только прекрасное – благо; добродетель достаточна для счастья; все грехи и добродетели одинаковы; всякий глупец безумен; только мудрец свободен; только мудрец богат) даются изначально в греческом варианте, и им подыскиваются латинские соответствия. Но эти топосы, традиционно связываемые со стоической школой, даются у Цицерона скорее в академическом “освещении”; так, например, разбор третьего парадокса – о том, что все грехи равнозначны, – исследователи связывают с учением все того же Антиоха Аскалонского<sup>24</sup> (характерно при этом, что собственно метод Цицерона именуется “сократическим”, § 23 – см. выше об образе Сократа в цicerоновской философии). В то же время Цицерон, безусловно, демонстрирует свое знакомство с главными постулатами стоиков (от которых берет сам термин “парадокс”, греч. *παράδοξος* – “отличающееся от принятого мнения”, оттого “удивительное, выдающееся, невероятное” – см. упоминания о стоических парадоксах у Диогена Лаэртца VII 123; Плутарха “Об общих понятиях” 1060b; Александра Афродисийского. «Комментарий к “Топике” Аристотеля» 147, 12 и т. д.) – и это отчасти подтверждает возможность того, что он пользовался достаточно адекватным изложением стоического учения и при написании третьей книги “О пределах блага и зла”, о чем мы говорили выше. Параллели двух трактатов, естественно, не исчерпываются “стоической составляющей” “О пределах...”; в “Парадоксах” Цицерон также рассматривает эпикурейское представление о тождестве блага и наслаждения (§ 11–15). Да и в целом основное содержание “Парадоксов” можно рассматривать как некое приготовление к “Пределам блага и зла”: в них анализируются те же представления о добродетели, благе, в них царит тот же образ “блаженного мудреца” (причем характерно, что он также помещен в конец трактата, будучи предметом пятого и шестого парадоксов – ср. выше о структуре аргументации в сочинении “О пределах блага и зла”).

Наконец, сам способ подачи материала, стиль изложения следуют тем же принципам, которые мы наблюдали в большем

трактате. Разбор теоретических положений иллюстрируется множеством исторических примеров и реалий, причем исключительно римских. Рассуждая о том, что есть благо, Цицерон ссылается на поступки и поведение знаменитых римлян, начиная с легендарного основателя Рима Ромула и кончая Сципионами и старшим Катонам (§ 11–12). Одновременно он то и дело обрушивается на своих политических противников, используя в качестве отрицательных примеров того же Клодия (§ 27 и далее) или Красса (§ 44–47). Вообще местами изложение философских тезисов переходит в некое подобие политического памфлета, обличающего нравы современного Рима, что еще раз подчеркивает сами мотивы обращения Цицерона к философским предметам – для него это способ формулировки положительной государственной программы. Соответственно и все произведение отмечено, даже в большей степени, чем “О пределах...”, нарочитым риторическим пафосом, частым использованием риторических фигур и приемов<sup>25</sup>. Не случайно адресатом “Парадоксов” вновь назван Брут, философ, политик и оратор, которому прямо перед этим было посвящено одноименное сочинение (“Брут”), содержащее важнейшую для Цицерона идею философской риторики. Еще одной фигурой, объединяющей трактаты, становится Марк Порций Катон Младший, служащий примером последовательного приверженца стоической доктрины.

Что касается самого жанра “Парадоксов”, то они одновременно и противостоят *De Finibus*, и сходны с ними. В “Парадоксах” Цицерон постоянно говорит от первого лица, но при этом придает сочинению форму ораторской речи, или фиктивного диалога, обращаясь к некоему условному собеседнику. Поэтому жанр трактата традиционно определяется как *диатриба*, “беседа-рассуждение”, самым близким аналогом которому могут служить позднейшие “Беседы” стоика Эпиктета. Однако эта форма настолько же условна, как условно диалогическое устройство “О пределах блага и зла”. В них за диалогом кроется чередование законченных монологов; в “Парадоксах” монологическое изло-

жение настолько заострено, что приобретает черты живой полемики. В итоге оба сочинения дают практически исчерпывающее впечатление о том специфическом стиле “ораторской философии”, который становится отличительным знаком научных трудов Цицерона. На фоне трактата “О пределах блага и зла” “Парадоксы” служат неким сжатым прологом, содержащим “латинизированную” версию основных положений одной школы; в “Пределах...” этот сжатый вариант сменяется глобальной картиной, принципы построения которой тем не менее сохраняются. Вместе же оба трактата с предельной ясностью обнажают внутренние мотивы и механизмы той философско-общественной программы, которую желал и пытался реализовать Цицерон и без понимания которой невозможно до конца оценить и постичь парадоксальную фигуру ее создателя.

Н.П. Гринцер

### Примечания

<sup>1</sup> См., например, показательные рассуждения Г.Г. Майорова в его предисловии “Цицерон как философ” к изд.: *Цицерон. Философские трактаты*. М., 1985. С. 5–6.

<sup>2</sup> Ср. апологетическую фразу римского историка Корнелия Непота, написанную примерно десять лет спустя после смерти “отца отечества”: “Он не только предсказал случившееся при его жизни, но еще и предвидел то, что происходит сейчас” (“Аттик” 16, 4).

<sup>3</sup> См.: *Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного*. М., 1991. С. 193.

<sup>4</sup> Достаточно вспомнить вошедшую в пословицу фразу из речи против Катилины: “Вот они молчат – и вопиют” – проблема в том, что непосредственно перед этим Цицерон в длинном периоде призывает сенаторов сказать о злодеяниях Катилины, а они безмолвствуют, но и это молчание мастер политических речей обращает в свою пользу.

<sup>5</sup> См., например: *Thibautcourt C. Essai sur les traités philosophiques de Cicéron*. P., 1885; *Reinhardt K. Poseidonios*. München, 1921; *De Vogel C. Greek Philosophy*. Leiden, 1959; *Stockton D. Cicero: A Political Biography*. Oxford, 1971.

<sup>6</sup>Символичным для этой линии интерпретации наследия Цицерона можно считать заглавие давнишней статьи А. Мару ("Защита Цицерона" – *Marrou H.I. La défense de Cicéron // Revue historique.* 1936. V. 177. P. 51–73) и работы П. Грималья: "Цицерон: был ли он философом?" (*Grimal P. Cicéron: fût-il un philosophe? // Revue des études anciennes.* 1962. 64. P. 117–126, естественно с положительным ответом), выводы которой были впоследствии развернуты в книге того же автора (*Grimal P. Cicéron.* P., 1986). См. также: *André J.-M. La philosophie à Rome.* P., 1977 – и книгу отечественного исследователя Цицерона *С.Л. Утченко* "Цицерон и его время" (М., 1972), не разбирающего его философские взгляды подробно, но утверждающего значимость его трудов для становления римской философской науки.

<sup>7</sup>См.: *Hunt H.A. The Humanism of Cicero.* Melbourne, 1954.

<sup>8</sup>См.: *Long A. Hellenistic Philosophy.* L., 1974. P. 229–231; *Davies J.-C. The originality of Cicero's philosophical works // Latinitas.* 1971. 30. P. 105–119.

<sup>9</sup>*MacKendrick P. The Philosophical Books of Cicero.* L., 1989.

<sup>10</sup>*Майоров Г.* Указ. соч. С. 9.

<sup>11</sup>*Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 381–394.

<sup>12</sup>Ср., например, краткий, но содержательный разбор проблемы "Цицерон и Греция" в работе: *Kumaniecki K. Cicerone e la crisi della repubblica Romana.* Roma, 1972. P. 23–25.

<sup>13</sup>Помимо известных опытов перевода Цицероном платоновского "Протагора" и "Тимея", комментаторы обнаруживают несомненное влияние, скажем, "Федона" на "Тускуланские беседы", "Федра" на "Оратора", "Филеба" на "Топику" и т. д. См. подробнее, например: *Michel A. Rhétorique et philosophie chez Cicéron.* P., 1961. P. 261–262; *MacKendrick P. Op. cit.* P. 7–9.

<sup>14</sup>См., например: *Klinger F. Cicero // Römische Geisteswelt.* München, 1956. S. 92–141.

<sup>15</sup>Цицерон сам не раз с гордостью перечислял всех своих знаменитых учителей (см., например, "О природе богов" I 6).

<sup>16</sup>О связи содержания этой речи с предметом трактатов "О государстве" и "О законах" см., например: *Knoche U. Römische Philosophie.* Darmstadt, 1970. S. 118–141. То же относится и к некоторым письмам того же времени – скажем, письмо к брату Квинту (1) прямо именуют "первым философским сочинением Цицерона" (*Plezia A.M. The first of Cicero's philosophical essays // Ciceroniana: Festschrift Kumaniecki.* Leiden, 1975. P. 196–205).

<sup>17</sup>См.: *MacKendrick P. Op. cit.* P. 228–230.



<sup>18</sup>Поэтому многие исследователи считают “О пределах блага и зла” своего рода программным философским сочинением Цицерона – Hunt H.A. Op. cit.; MacKendrick P. Op. cit. P. 147.

<sup>19</sup>Весьма показательно, что схожим образом комментаторами трактуется, например, еще одна цicerоновская категория, важная для этической теории трактата “О пределах блага и зла”, – *beatitudo* “счастье, благоденствие”, соответствующая греч. εὐδαιμονία. По замечанию одного из исследователей, ее точный смысл можно было бы адекватно передать как “то, что заслуживает беспредельного одобрения”, т. е. опять-таки философский термин приобретает не абсолютный, но относительный, оценочный (причем оцениваемый извне) смысл. См.: Howes J.R. Cicero's moral philosophy in the *De Finibus* // Cicero and Virgil: Studies in Honor of H.A.K.Hunt. Amsterdam, 1972. P. 37-59.

<sup>20</sup>Мы лишь констатируем, а не разбираем подробно эти неточности в изложении Цицерона, отсылая читателя к комментарию, содержащему детальный анализ соответствующих мест.

<sup>21</sup>Ср. эту схему на примере третьей книги: естественные стремления (§ 16 и далее) – высшее благо (§ 30 сл.) – добродетели (§ 40 и далее) – практическая жизнь (§ 60–67) – поведение мудреца (§ 68–76).

<sup>22</sup>Монтень. Опыты V 22.

<sup>23</sup>Замечательно, что эта фраза Цицерона сама по себе несет двойственный смысл, как нельзя лучше выражающий цель его занятий философией. В ней *loci communes* одновременно могут означать и “публичные места” (наподобие римского форума), т. е. подразумевать распространение и практическое использование философской “мудрости”, и “общие места” той или иной философской доктрины, ее наиболее известные положения, т. е. собственно то, что Цицерон чаще всего и делал предметом рассмотрения в своих трактатах.

<sup>24</sup>См.: *Cicéron. Les paradoxes des Stoiciens / Texte établi et traduit par J. Molayer. P., 1971. P. 50.*

<sup>25</sup>См.: MacKendrick P. Op. cit. P. 91–92.

• • •

Перевод трактата “О пределах добра и зла” выполнен по изданиям: *Cicero. De finibus bonorum et malorum* Rec. N. Madvigus. Olms, Hildesheim, 1965 (repr. Copenhagen. 1876).

*Cicero. De finibus bonorum et malorum with an English Translation by N. Racham. Cambridge. Mass – London, 1994.*

О пределах  
блага и зла

# КНИГА ПЕРВАЯ



I. 1. Я прекрасно понимал, Брут, что мои усилия изложить на латинском языке то, о чем с таким талантом и с такой ученостью писали греческие философы, встретят неодобрение с разных сторон<sup>1</sup>. Ведь иные, даже весьма образованные люди, вообще с подозрением относятся к самому занятию философией. Иные же, не осуждая его в умеренных пределах, полагают ненужным тратить на это слишком много времени и усилий. Будут и такие, из числа любителей греческой словесности, презирающих словесность латинскую, кто скажет, что предпочитают тратить свои силы скорее на чтение греческих авторов. Наконец, я подозреваю, что явятся и такие, кто станет призывать меня заниматься и другими видами словесности, утверждая, что этот литературный жанр, при всей его изысканности, не отвечает ни моей индивидуальности, ни моему положению.

2. Поэтому я считаю необходимым кратко ответить на все эти возражения. Впрочем, я уже достаточно подробно ответил всем осуждающим философию в своей книге, посвященной прославлению философии и защите ее от обвинений и упреков со стороны Гортензия<sup>2</sup>. Видя, что эта книга понравилась и тебе, и тем, кто, по моему мнению, способен судить о ней, я пошел дальше, опасаясь, как бы не оказалось, что я, сумев вызвать

интерес к предмету, не сумел его поддержать. Что же касается тех, кто, вполне одобряя занятия философией, в то же время хочет, чтобы ею не слишком увлекались, то они требуют некоей трудно достижимой сдержанности в деле, раз отдавшись которому, уже невозможно сдержать и обуздать это увлечение. Так что уж, пожалуй, справедливее поступают те, кто призывает вообще не заниматься философией, чем те, кто пытается установить предел для предметов беспредельных и требует умеренности в таком деле, которое становится тем прекраснее, чем больше уделяется ему сил.

3. Ведь либо мудрость достижима, и в таком случае необходимо не только стремиться к ней, но и применять ее в жизни, либо, если достичь ее трудно, все же не существует пределов постижения истины, пока ты не обнаружишь ее. Да и стыдно отказываться от поисков, когда предмет их столь прекрасен. Ведь если процесс писания доставляет нам такое наслаждение, то разве найдется завистник, который сможет удержать нас от этого занятия? Если мы отдаем этому нашему занятию все наши силы, то кто же сумеет поставить предел чужому трудолюбию? Ведь насколько Хремет у Теренция человечен, не желая, чтобы новый сосед *“копал, пахал или носил что-нибудь”*<sup>3</sup> (ибо он удерживает его не от труда, а от труда, недостойного свободного человека), настолько докучливы те, которым приносят страдания наши усилия, отнюдь не тягостные для нас самих.

II. 4. Труднее удовлетворительно ответить тем, кто заявляет о своем презрении к латинским сочинениям. И здесь я прежде всего удивляюсь тому, почему родной язык не удовлетворяет их в столь важных предметах<sup>1</sup>, тогда как сами же они весьма охотно читают латинские пьесы, дословно воспроизводящие греческие<sup>2</sup>. Действительно, неужели найдется кто-нибудь, кто так бы ненавидел чуть ли не самое имя римское, что с пренебрежением отверг бы “Медею” Энния или “Антиопу” Пакувия из-за того, что ему не нравятся эти же трагедии Еврипида, а латинскую литературу он терпеть не может? «Так что же, – скажет он, – я должен читать “Друзей” Цецилия или “Ан-

дриянку" Теренция вместо того, чтобы прочесть те же комедии самого Менандра?»

5. Я решительно не согласен и с ними. И более того – уверен, что, хотя и существует великолепно написанная Софоклом "Электра", я должен читать "Электру", плохо переведенную Атилием; Лициний назвал его "топорным писателем", но все же писателем, а посему, полагаю, его следует читать, ибо вообще не знать наших поэтов можно или по крайней лености, или из крайнего высокомерия. Во всяком случае я не могу представить себе достаточно образованного человека, который не знал бы нашей литературы. Разве не читаем мы с не меньшим интересом "О, если б в роще..."<sup>3</sup>, чем то же – по-гречески? И разве не доставляют нам удовольствия изложенные по-латыни мысли Платона о благе и добродетели?

6. А что если мы являемся не только переводчиками, а пытаемся сберечь суть сказанного теми, чьи мысли мы принимаем, и к тому же высказать собственное наше суждение об этих предметах и изложить их в том порядке, как мы считаем нужным? Какие у них основания предпочитать написанное по-гречески тому, что и великолепно выражено, и в то же время не является только переводом с греческого? Ведь если они станут говорить, что все эти вопросы уже рассматривались греками, тогда зачем читать и самих греков в таком обилии, как их приходится читать? Разве Хрисипп что-то упустил в изложении стоического учения? Однако же мы читаем и Диогена, и Антипатра, и Мнесарха, и Панэтия<sup>4</sup>, и многих других, и прежде всего – друга моего Посидония<sup>5</sup>. А разве мало удовольствия доставляет нам Феофраст, толкуя вопросы, уже рассмотренные Аристотелем, и разве эпикурейцы перестали писать по-своему о том, о чем уже было написано и Эпикуром, и другими древними авторами? Если греки читают греков, написавших о тех же самых проблемах по-своему, то почему же мы не хотим читать наших же соотечественников?

III. 7. Впрочем, если бы я перевел Платона или Аристотеля таким же образом, как наши поэты – трагедии, если бы я по-

знакомил с этими божественными талантами моих сограждан, неужели этим я оказал бы им дурную услугу? До сих пор я этого не сделал. Однако же, полагаю, мне это отнюдь не запрещено. Впрочем, я, если угодно, переведу кое-какие места, особенно из только что названных мной авторов, когда окажется возможным сделать это так же удачно, как всегда переводили Эний Гомера, а Афраний – Менандра. И я не стану противиться, подобно нашему Луцилию, тому, чтобы меня читали все. Если бы жил теперь тот самый Персий!<sup>1</sup> Или, еще лучше, Сципион и Рутилий, из страха перед которыми, как он сам говорил, он писал для тарентинцев, консентинцев и сицилийцев!<sup>2</sup> Остроумно, конечно, как и все остальное, но тогда ведь и не было достаточного числа столь образованных людей, к суждениям которых он должен был бы прислушиваться. Да и сочинения его не очень-то серьезны: в них много остроумия и изящества, великой же ученостью они не отличаются.

8. Что же касается меня, то какого читателя страшиться мне, если я осмеливаюсь послать это сочинение тебе, не уступающему в философии даже грекам?<sup>3</sup> Впрочем, ты сам вызвал меня на это, посветив мне столь дорогую для меня книгу о добродетели. Я думаю, что многие еще и потому не любят латинских сочинений, что им встречались вещи как следует не обработанные, переведенные небрежно, с плохих греческих сочинений на еще худший латинский<sup>4</sup>. Я готов разделить их мнение, но лишь при условии, если они согласятся, что не следует читать и греческие сочинения, посвященные тем же вопросам. Но кто же откажется читать о вещах достойных, изложенных прекрасным стилем, убедительно и красноречиво? Разве что тот, кто уж совершенно готов превратиться в грека вроде того Альбуция<sup>5</sup>, к которому претор Сцевола в Афинах так именно и обращался?

9. Тот же самый Луцилий приводит этот случай в весьма остроумных и злых стихах, где Сцевола откровенно говорит:

*Грекам, Альбуций, скорей, чем римлянином или сабином,  
Чем землякам достославных мужей из центурионов,*

*Понтий каков и Тритан, знаменитые знаменосцы,  
Слыть предпочел ты. И вот я, претор, при встрече в Афинах  
Греческим словом тебя приветствовал, как тебе любо:  
"Хайре, о Тим!" И за мной все ликторы турма когорты:  
"Хайре, о Тим!" И теперь ты, враг мой и недруг, Альбуций.*

(пер. Ф.А. Петровского)

10. Муций имел для этого основания. Да и я никак не могу надивиться тому, откуда у нас берется это чудовищное пренебрежение ко всему отечественному? Здесь, конечно, вообще не место что-то доказывать, но я убежден и не раз повторял, что латинский язык не только не беден, как обычно считают, но даже богаче греческого<sup>6</sup>. Действительно, разве когда-нибудь мы, или я бы сказал лучше – хорошие ораторы и поэты (во всяком случае с тех пор, как у нас появились образцы, достойные подражания), разве мы испытывали недостаток хоть в чем-нибудь, что помогало бы сделать речь нашу и содержательной и изящной?

IV. Что же касается меня, то раз уж я не покинул из-за всех опасностей и трудностей форума тот пост, на который поставил меня римский народ, я, конечно же, должен, в меру моих сил, приложить все старания, всю свою волю и усердие к тому, чтобы сограждане мои стали образованными, и не бороться с таким ожесточением против тех, кто предпочитает читать только греческих авторов, лишь бы они действительно их читали, а не делали вид, что читают, и помогать тем, кто или предпочитает читать на обоих языках, либо, обладая книгами на родном языке, не испытывает большой потребности в иностранных.

11. Те же, кто хочет получить от нас сочинения иного рода, должны быть справедливыми, ибо мною написано достаточно много, и едва ли кто-нибудь из наших соотечественников превзошел меня в этом, а я, возможно, напишу еще больше, если жизнь предоставит мне возможность сделать это. Однако те, кто систематически и внимательно будет читать то, что мы пишем о философии, придут к выводу, что не существует ничего,

что было бы более достойно чтения. Существует ли в жизни что-либо более заслуживающее самого тщательного изучения, чем вся вообще философия, и особенно то, что является предметом исследования в нашей книге, каков предел, какова крайность, самая последняя точка, с которой должны соотноситься все суждения о том, как правильно жить и верно себя вести, к чему стремится природа как к высшему из благ, и чего избегает она как самого страшного из зол?<sup>1</sup> Поскольку этот вопрос вызывает наибольшие разногласия, кто же посчитает исследование того, что является самой достойной, самой истинной жизненной задачей, чуждым тому высокому достоинству, которое признает за мной каждый?

12 Что же, первые люди нашего государства будут вести споры о том, следует ли рассматривать ребенка рабыни собственностью арендатора<sup>2</sup> (а именно так полагают Публий Сцевола и Маний Манилий, Марк же Брут возражает им; такого рода вещи весьма тонки и бесполезны для практической жизни наших граждан, да и мы сами с удовольствием читали и будем читать эти и другие сочинения подобного рода), и оставят без внимания нашу проблему, охватывающую собою всю нашу жизнь? Ведь хотя первое и привлекательнее, последнее несомненно куда более плодотворно. Впрочем, судить об этом тем, кто будет читать наше сочинение. Мы же полагаем, что в них полностью изложена вся проблема о крайних пределах блага и зла, где мы в меру наших сил представили не только взгляды, которых мы придерживаемся, но и мнения об этом каждой из философских школ.

V. 13. Чтобы начать с самого простого, мы обратимся сперва к учению Эпикура<sup>1</sup>, прекрасно известному большинству читателей, и ты сможешь убедиться, что мы изложим его с такой полнотой, с которой не делают этого даже его приверженцы, ибо мы стремимся отыскать истину, а не изобличить какого-то нашего противника. Учение Эпикура о наслаждении однажды было прекрасно изложено Луцием Торкватом, человеком широко образованным, защищавшим его от моих возра-



жений в присутствии Гая Триария, очень серьезного и образованного молодого человека.

14. Когда они приехали ко мне в Куманское поместье с визитом, у нас завязался сначала разговор о литературе, которой оба они весьма интересовались. А потом Торкват сказал: “Раз уж мы застали тебя, и у тебя оказалось немного свободного времени, мне бы хотелось услышать, почему ты, хотя и не питаешь ненависти к Эпикуру, подобно едва ли не всем, кто не признает его учения, но все же не принимаешь учения того, кто, по моему убеждению, единственный постиг истину, освободил человеческий ум от величайших заблуждений и дал все, что необходимо для подлинно счастливой жизни (*bene beatęque vivendi*). Как я полагаю, он не нравится тебе, равно как и нашему Триарию, потому что пренебрегает всеми ораторскими украшениями, столь любимыми Платоном, Аристотелем и Феофрастом<sup>2</sup>, ибо я с трудом могу поверить, что тебе его мысли<sup>3</sup> не представляются истинными”.

15. Я ответил ему: “Подумай, Торкват, как сильно ты заблуждаешься! Язык этого философа меня ничуть не раздражает, потому что слова его выражают то, что он хочет сказать, и говорит он совершенно понятно для меня. Да я и не считаю красноречие лишним для философа, если он им обладает, но и не требую слишком настойчиво, если его нет. Меня он не удовлетворяет по существу, и притом в очень многих пунктах. Но сколько людей, столько и мнений<sup>4</sup>, и мы тоже можем ошибаться”. “Так чем же он тебя не удовлетворяет? – спрашивает он. – Ведь я считаю тебя справедливым судьей, разумеется, в том случае, если ты достаточно хорошо знаешь, что он говорит”.

16. Я ему отвечаю: “Если ты только не думаешь, что Федр или Зенон меня вводили в заблуждение (а я слушал и того и другого)<sup>5</sup> и не смогли мне доказать ничего, кроме их верности своему учению. Мне достаточно хорошо известны все положения Эпикура. Вместе с Аттиком мы часто слушали обоих указанных мною философов, причем Аттик восхищался и тем, и другим, Федра же он просто любил<sup>6</sup>. Мы ежедневно обсуждали с ним то, что услышали. И у нас никогда не возникало вопроса

о том, понял ли я что-нибудь, но только о том, убедило ли меня это или нет”.

VI. 17. “Так в чем же дело, – говорит он, – я очень хотел бы услышать, что именно ты не принимаешь?” “Прежде всего, – говорю я, – в физике<sup>1</sup>, которой он особенно гордится, он совершенно несамостоятелен, повторяет мысли Демокрита<sup>2</sup>, изменив их лишь очень немного, но делает это так, что именно то, что хочет исправить, он, как кажется мне, искажает. Демокрит полагает, что так называемые атомы, то есть неделимые в силу плотности тела<sup>3</sup>, носятся в бесконечной пустоте, где нет ни верха, ни низа, ни середины, ни конца, ни начала<sup>4</sup>, и при этом, сталкиваясь в своем движении, они сцепляются, что и образует все то, что существует и что мы видим<sup>5</sup>; и это движение атомов мыслится не имеющим никакого начала, а происходящим вечно<sup>6</sup>.

18. Эпикур там, где он следует за Демокритом, почти не отступает. Впрочем, я не принимаю многого у них обоих, и прежде всего у меня вызывает возражение то, что, имея перед собой два важнейших вопроса, касающихся природы сущего, а именно: что есть материя, из которой возникает все сущее, и какова та сила, которая создает его<sup>7</sup>, – о материи они говорят, оставляя при этом без внимания движущую силу и причину возникновения вещей<sup>8</sup>. Но это их общий недостаток. Слабость же самого Эпикура заключается в том, что он, представляя эти неделимые и плотные тела несущимися вниз под действием собственной тяжести по прямой (таково естественное движение всех тел)<sup>9</sup>,

19. Далее, понимая, что если бы все падало прямо вниз и притом, как я уже сказал, по прямой, то никогда ни один атом не мог бы столкнуться с другим, сей хитроумный муж придумывает такой ход: атом де отклоняется совсем немного<sup>10</sup>, на самое малое, какое только может быть, расстояние<sup>11</sup>, таким образом образуются соединения, сплетения, сцепления атомов между собой в различных сочетаниях, и из этого создается весь мир и все отдельные его части, из которых он складывается. Эта выдумка

мало того, что детски наивна, но она и не достигает своей цели, ведь само это отклонение мыслится совершенно произвольно (он говорит, что атом отклоняется без всякой причины, а разве может быть что-нибудь более недостойным для естествоиспытателя, чем утверждать, что нечто происходит без причины?). И он без всяких оснований лишает атом этого естественного движения всех тел, обладающих тяжестью, устремляющихся, как он же сам постулировал, по прямой вниз. Но он не достиг и того, ради чего он все это выдумал.

20. Ведь если все атомы станут отклоняться, то ни один из них не столкнется с другим, если же одни атомы будут отклоняться, а другие под действием собственной тяжести будут двигаться по прямой, то, во-первых, это означает, что атомы будут как бы получать заранее свое предназначение, какому падать прямо, а какому – не по прямой, во-вторых, такого рода беспорядочные столкновения атомов не смогут создать и всей красоты мира<sup>12</sup>. Из этого затруднения не смог выбраться и сам Демокрит. Недостойна физика и вера в то, что может существовать нечто самое малое. Он никогда бы не сказал этого, если бы предпочел поучиться [геометрии]<sup>13</sup> у своего приятеля Полиэна вместо того, чтобы заставить того забыть о ней<sup>14</sup>. Солнце представляется Демокриту большим, ибо он человек образованный и прекрасно знающий геометрию<sup>15</sup>. Эпикуру же оно кажется величиною что-нибудь в ступню<sup>16</sup>, ибо он полагает, что оно такого же размера, каким оно нам видится, может немного побольше или поменьше<sup>17</sup>.

21. Итак, то, что он меняет, он портит, а то, в чем следует, то все это принадлежит Демокриту: атомы, пустота, образы, которые он называет *εἰδῶλα*, под воздействием которых мы не только видим, но и мыслим<sup>18</sup>, да и сама бесконечность, называемая им *ᾠλεῖρία*, целиком исходит от него же<sup>19</sup>, равно как и все неисчислимые миры каждодневно возникающие и умирающие<sup>20</sup>. Хотя я совершенно не принимаю этого, однако мне бы не хотелось, чтобы Демокрит, которого все прославляют, подвергался бы осуждению со стороны своего самого верного последователя<sup>21</sup>.

VII. 22. А во второй части философии, трактующей о исследовании и рассуждении, которая называется логикой<sup>1</sup>, ваш любимец, как мне кажется, совершенно безоружен и беспомощен; он отказывается от определений, ничего не говорит ни о разделении, ни о расчленении, ни о том, каким образом строятся силлогизмы и делаются заключения. Не говорит он и о том, каким образом следует разрешать хитросплетенные софизмы, освобождаться от двусмысленности<sup>2</sup>: основу суждений о сущем он видит в чувственном восприятии<sup>3</sup>, полагая, что если чувства однажды примут нечто ложное за истинное, то это будет означать исчезновение всякого критерия истинности и ложности<sup>4</sup>.

23<sup>5</sup>. Особенно настаивает он на том, что, по его утверждению, сама природа одобряет и принимает<sup>6</sup>, то есть на том, что есть *наслаждение* (*voluptas*) и *страдание*. Именно к этому он сводит все, к чему мы стремимся и чего избегаем<sup>7</sup>. И хотя эти мысли принадлежат Аристиппу, и киренаики отстаивают их и удачнее, и свободнее<sup>8</sup>, я все же полагаю, что нет ничего недостойнее человека, чем подобные утверждения. Ведь природа создала нас для чего-то более великого, как мне по крайней мере кажется<sup>9</sup>. Может быть, я и ошибаюсь, но я совершенно убежден, что тот самый Торкват, который первым удостоился этого прозвища, сорвал с врага ожерелье<sup>10</sup> не для того, чтобы получить какое-либо телесное наслаждение<sup>11</sup>, и не ради наслаждения в свое третье консульство сражался с латинянами при Везерисе<sup>12</sup>. Когда же казнил он собственного сына<sup>13</sup>, он, полагая, лишил себя многих удовольствий, поставив право государства и интересы его могущества превыше установленной самой природою отцовской любви.

24. Или неужели кажется тебе, что помышлял о своих наслаждениях Тит Торкват<sup>14</sup>, тот самый, что был консулом вместе с Гнеем Октавием, когда проявил такую суровость к своему сыну (отданному им на усыновление Дециму Силану), приказав ему явиться на свой суд, поскольку македонские послы обвиняли его в том, что будучи у них претором, он брал взятки. Выслушав обе стороны, Торкват заявил, что, по-видимому, его

сын, получив власть, оказался не таким, какими были его предки, и запретил являться ему на глаза. Но оставим все эти тяготы, опасности и даже страдания, на которые всякий добропорядочный гражданин готов идти ради родины и близких, не только не стремясь к какому-либо наслаждению, но и вообще пренебрегая им, предпочитая скорее претерпеть любые муки, нежели хоть в чем-то не исполнить своего долга. Обратимся лучше к тому, что не в меньшей степени свидетельствует о том же самом, хотя и может показаться не слишком серьезным.

25. Скажи мне, Торкват, какое наслаждение приносят тебе и нашему Триарию науки, изучение истории и познание вещей, чтение поэтов, прекрасное знание множества стихов?<sup>15</sup> И не говори мне, пожалуйста: “Ведь это само по себе доставляет мне наслаждение, равно как и то, о чем мы говорили, доставляло наслаждение Торкватам”. Никогда ни Эпикур, ни Метродор, ни кто-либо из тех, кто что-то понимает и изучил все это (ваше учение), не защищается подобным образом. Часто спрашивают, почему эпикурейцы столь многочисленны? Дело в том, что, помимо других причин, большинство особенно привлекает утверждение, что *правильное* (recta) и *достойное* (honestum) само по себе приносит радость, то есть наслаждение. Эти замечательные люди не понимают, что если бы дело обстояло именно так, то это бы означало полное разрушение учения. Ведь если бы мы допустили, что даже если все это не связано с телесным наслаждением, и все же приятно само по себе, вне зависимости от чего бы то ни было, то и добродетель, и познание были бы желанны сами по себе, чего он, однако, вовсе не допускает.

26. Именно это я и не принимаю у Эпикура. Что же касается всего остального, то мне бы хотелось, чтобы он сам был более образованным (ведь он не слишком хорошо владеет теми науками, знание которых дает человеку право называться образованным, что, конечно, ты и сам понимаешь), либо не отвращал других от их изучения<sup>16</sup>. Впрочем, тебя-то, как я вижу, он отнюдь не отвратил”.

VIII. Когда я все это сказал, скорее для того, чтобы вызвать его на спор, чем говорить самому, Триарий, слегка усмехнувшись, говорит: “Ты, похоже, чуть не вовсе изгоняешь Эпикура из хора философов<sup>1</sup>. Что ты оставил ему, кроме того, что ты понимаешь его слова, каковы бы они ни были? В физике он пересказывает чужие мнения, к тому же те, которые ты не принимаешь. А если он там что-то хочет изменить, то получается еще хуже; искусством диалектики он не владеет совершенно; называя наслаждение высшим благом, он, во-первых, мало что смыслил в этом вопросе, а кроме того, и здесь он повторяет чужие мысли, ибо до него об этом уже говорил Аристипп, и притом лучше, чем он. Под конец ты заявил, что он еще и невежествен”.

27. Тогда я сказал ему: “Триарий, совершенно недопустимо умалчивать о том, что именно ты не принимаешь у того, с кем расходишься во мнении. Что мешало бы мне стать последователем Эпикура, если я принимал все сказанное им? Тем более что изучить это не представляло никакого труда, а поэтому не следует осуждать взаимные выпады несогласных друг с другом людей; злословие, оскорбление, раздражение, упрямое препирательство и борьба самолюбий в споре – вот что мне всегда представляется недостойным философии”<sup>2</sup>.

28. На это Торкват замечает: “Совершенно с тобою согласен, ибо нельзя спорить, не осуждая мнение противника, но и нельзя добиться истины в споре вспыльчивостью и упрямством. Но если это не затруднительно [вам], у меня есть, что ответить”. “Неужели ты думаешь, – отвечаю я, – что я бы стал говорить все это, если бы не хотел тебя выслушать?” “Так что же вы предпочитаете: или кратко рассмотреть все учение Эпикура, или исследовать только один вопрос – о наслаждении, о чем, собственно, и идет весь спор?” “Как тебе будет угодно”. “Ну, хорошо, – говорит он, – я так и сделаю, ограничусь только одним вопросом, притом самым важным, а о физике – как-нибудь в другой раз. И тогда я поговорю и об этом упомянутом тобою отклонении атомов, и о размерах солнца, и о том, какое множество ошибок Демокрита было замечено и исправлено

Эпикуром. Сейчас же я буду говорить о наслаждении, и хотя, разумеется, я не скажу ничего нового, уверен, что и сам ты согласишься в правильности этих мыслей". "Во всяком случае, – отвечаю я, – я не стану упорствовать и охотно соглашусь с тобой, если ты докажешь истинность твоих слов".

29. "Докажу, – говорит он, – только ты оставайся таким же беспристрастным, каким являешь себя сейчас. Но я предпочел бы излагать предмет, не прерываясь на вопросы и ответы"<sup>3</sup>. "Как тебе угодно". И он начал свою речь.

IX. «Итак, я начну с того, с чего начинал сам создатель этого учения: я определяю, что является предметом нашего исследования и каково оно, и не потому, что полагаю, будто вы не знаете этого, но чтобы наше изложение продвигалось вперед строго методически<sup>1</sup>. Итак, мы хотим выяснить, что является предельным и высшим из благ, которое, по мнению философов, должно быть таким, чтобы к нему сводилось все, само же оно не сводилось ни к чему<sup>2</sup>. Это благо Эпикур видит в наслаждении, считая его высшим благом, а страдания – наивысшим злом. Он начинает так:

30. Всякое живое существо с самого момента рождения стремится к наслаждению и радуется ему как высшему благу, а страдание отвергает как величайшее из всех зол, отталкивает его от себя, насколько это в его силах<sup>3</sup>, и делает это еще не будучи испорченным<sup>4</sup>, подчиняясь неподкупному и беспристрастному суду природы. Поэтому Эпикур говорит, что нет необходимости рассуждать и спорить о том, почему к наслаждению следует стремиться, а страдания избегать. Он полагает, что это воспринимается чувствами<sup>5</sup> подобно тому, как то, что огонь горячий, снег белый, а мед сладкий, и нет никакой нужды подтверждать что-либо из этого сложными доказательствами, а достаточно лишь указать на это. Ведь есть большая разница между доказательством и логическим выводом, с одной стороны, и обыкновенным наблюдением и указанием на факт – с другой. Первое открывает нечто скрытое и как бы окутанное чем-то, второе – указывает на очевидное и ясное<sup>6</sup>. Ведь по-

сколько у человека, лишённого чувственных восприятий, не остаётся ничего, то необходимо, чтобы сама его природа судила о том, что соответствует ей и что противоречит. А что, собственно, она воспринимает или о чём судит, к чему стремится или чего избегает, кроме наслаждения и страдания?

31. Среди приверженцев нашего учения есть все же такие, кто хотел бы более глубокого исследования этого вопроса, не считая достаточным основанное на чувственных восприятиях суждение о том, что есть благо, а что – зло, и полагая, что только суждение разума может показать привлекательность наслаждения самого по себе и отвратительность самого по себе страдания. Таким образом, они утверждают, что в нашей душе заложено своего рода естественное понятие (*naturalis atque insita notio*) о том, что к одному следует стремиться, другое же – отвергать<sup>7</sup>. Иные, с которыми я согласен, поскольку множество философов приводило множество доказательств того, почему не следует относить наслаждение к числу благ, а страдание к категории зла, полагают, что не должно слишком доверять этому тезису, а надо более тщательно рассмотреть, что есть благо, а что есть зло, опираясь на тончайшие и логически обоснованные аргументы<sup>8</sup>.

Х. 32. Но чтобы вы поняли, откуда возникает это превратное представление людей, порицающих наслаждение и восхваляющих страдания, я раскрою перед вами всю картину и разъясню, что именно говорил этот человек, открывший истину, которого я бы назвал зодчим счастливой жизни<sup>1</sup>. Действительно, никто не отвергает, не презирает, не избегает наслаждений только из-за того, что это наслаждения, но лишь из-за того, что тех, кто не умеет разумно предаваться наслаждениям, постигают великие страдания. Равно как нет никого, кто возлюбил бы, предпочел и возжаждал бы само страдание только за то, что это страдание, а не потому, что иной раз возникают такие обстоятельства, когда страдания и боль приносят некое и немалое наслаждение. Если воспользоваться простейшим примером, то кто из нас стал бы заниматься какими



бы то ни было тягостными физическими упражнениями, если бы это не приносило с собой некоей пользы? И кто мог бы по справедливости упрекнуть стремящегося к наслаждению, которое не несло бы с собой никаких неприятностей, или того, кто избегал бы такого страдания, которое не приносило бы с собой никакого наслаждения?<sup>2</sup>

33. Но мы порицаем и считаем безусловно заслуживающими справедливого негодования тех, кто, будучи обольщенным и развращенным соблазнами представляющихся им наслаждений, в исступлении страсти не предвидят, какие страдания и какие несчастья их ожидают. Они виновны так же, как и те, кто по душевной слабости, то есть из желания избежать страданий и боли отказывается от исполнения своего долга. Впрочем, здесь очень легко и просто провести различия, потому что, когда мы свободны и нам предоставлена полная возможность выбора желаемого, когда ничто не мешает нам делать то, что нам больше нравится, любое наслаждение следует признать желанным, а любое страдание отвратительным. Но при некоторых обстоятельствах – или по требованию долга<sup>3</sup>, или в силу какой-то необходимости часто приходится забывать о наслаждениях и не бежать тягостей. Поэтому мудрец придерживается в этом случае следующего принципа выбора – или, отказываясь от удовольствия, он получает какие-то иные и даже большие наслаждения, или, претерпевая страдания, он избавляется от более жестоких.

34. Если я буду придерживаться этого принципа, то мне нечего бояться, что я не смогу согласовать с ним поступки наших Торкватов, которых ты только что привел в пример, проявив в этом как прекрасное знание истории, так и дружеское и доброжелательное отношение к нам; но тем не менее своими хвалами моим предкам ты не подкупил меня и не заставил возражать тебе с меньшей решительностью. Ведь как ты, скажи на милость, толкуешь их поступки? Ты же утверждаешь, что они или нападали на вооруженного врага, или проявляли страшную жестокость к своим детям, к своей родной крови, нимало не помышляя ни о пользе, ни о собственных интересах; ведь

так? Но даже дикие звери не кидаются и не волнуются так, чтобы мы не смогли понять, что означают их движения и прыжки, ты же полагаешь, что столь выдающиеся мужи совершали столь важные и серьезные деяния, не имея на то причины!

35. Какова была эта причина, мы увидим позже, а сейчас я скажу только: если они по какой-то причине совершили то, что, без сомнения является прекрасным деянием, то сама по себе добродетель не была для них этой причиной.

*– Он сорвал с врага ожерелье. – Но и спас себя от гибели. – Он подвергался великой опасности. – Но ведь на глазах войск. – Так чего же он достиг этим? – Славы и любви, что и составляет надежнейшую опору для жизни, свободной от страха. – Он казнил сына. – Если бы он сделал это без всякой причины, я не хотел бы быть его потомком, происходит от человека, столь чудовищного и жестокого; если же собственным страданием он утвердил воинскую дисциплину и авторитет приказа, страхом перед казнью удержав в повиновении войско во время тяжелейшей войны, то тем самым он проявил заботу о благе граждан, которое, как он понимал, включает и его собственное.*

36. И это объяснение годится для множества случаев. Ведь то, о чем вы больше всего любите рассуждать, особенно ты, старательно вспоминая древность, перечисляя славных и великих мужей и восхваляя их деяния, совершенные не ради какой-то выгоды, а лишь ради самой чести и долга, все это полностью рушится утверждением того принципа выбора, о котором я только что говорил, в силу коего наслаждение отвергается ради достижения больших наслаждений, а страдания принимаются, чтобы избежать больших страданий.

XI. 37. Но о блестящих и преславных деяниях знаменитых мужей сказано здесь достаточно, и у нас еще будет место специально поговорить о движении всех добродетелей к наслаждению. Сейчас же я объясню, что есть самое наслаждение<sup>1</sup>, чтобы снять все заблуждения невежд и чтобы стало понятно, сколь серьезно, сколь строго, сколь сурово само учение,

почитающееся [проповедью] наслаждения, утонченности и изнеженности. Мы имеем в виду не только наслаждение, которое приводит в движение самую нашу природу и вызывает в наших чувствах некое приятное ощущение, но высшим наслаждением мы полагаем то, которое воспринимается при освобождении от всякого страдания<sup>2</sup>. Ведь поскольку, освобождаясь от страдания, мы радуемся самому этому освобождению и отсутствию любого тягостного ощущения, а все то, чему мы радуемся, есть наслаждение, равно как и все, что причиняет нам неприятности, есть страдание, то всякое снятие страдания справедливо называется наслаждением<sup>3</sup>. Когда пища и питье прогоняют голод и жажду, уже само это освобождение от неприятного состояния порождает, как следствие, наслаждение. Так и в любом деле, снятие страдания приводит ему на смену наслаждение.

38. Поэтому Эпикуру полагает, что не существует какой-либо середины между страданиями и удовольствием<sup>4</sup>, а то, что кому-то представляется этой серединой, а именно: свобода от всякого страдания, является не просто наслаждением, но – высшим наслаждением. Ведь всякий, кто ощущает, что с ним происходит (*quem ad modum sit affectus*), необходимо испытывает либо наслаждение, либо страдание<sup>5</sup>. Высшее же наслаждение, по Эпикуру, достигается освобождением от всякого страдания, так что после этого наслаждение может разнообразиться и видоизменяться, но не может расти или увеличиваться<sup>6</sup>.

39. Мне довелось слышать от отца, весьма остроумно и тонко насмеявшегося над стоиками, что в Афинах, в Керамике, есть статуя Хрисиппа<sup>7</sup>, сидящего с вытянутой рукой, и этот жест означает, что ему приятно задавать такие вопросы. “Неужто же твоя рука в том состоянии, в котором она сейчас находится, испытывает какое-то желание?” “Разумеется, никакого”. “Но если бы удовольствие было благом, она бы испытывала?” “Думаю, что да”. “Следовательно, оно не благо”<sup>8</sup>. Отец говорил, что подобного не сказала бы даже статуя, если бы обладала даром речи. Ведь это заключение означает остроумный выпад против киренаиков, а к Эпикуру это не имеет никакого

отношения. Ведь если бы наслаждением было только то, что, если можно так выразиться, как бы щекочет чувства<sup>9</sup> и воздействует на них, принося приятные ощущения, то ни рука, ни какая-либо другая часть тела не могла бы удовлетвориться только отсутствием страданий, не будучи приятно движимо наслаждением. Если же наивысшим наслаждением является, по мысли Эпикура, полное отсутствие страдания, то в первом случае, Хрисипп, тебе правильно сказали, что рука не испытывает никакого желания в подобном состоянии, а во втором – неверно то, что если бы наслаждение было благом, то желала бы его. Ведь именно потому она не испытывает желания, что свободная от страданий, испытывает наслаждение<sup>10</sup>.

ХII. 40. А то, что наслаждение есть предельное благо, очень легко можно понять из следующего: представим, что кто-то постоянно испытывает удовольствие от множества величайших душевных и телесных наслаждений, которым не препятствует и не угрожает никакое страдание. Можем ли мы сказать в таком случае, что существует состояние более предпочтительное и более желанное, чем это? Ведь тот, кто находится в подобном состоянии<sup>1</sup>, необходимо обладает и твердостью духа, не страшась ни смерти, ни страданий, ибо смерть означает отсутствие ощущений<sup>2</sup>, страдание же обычно бывает несильным, если оно длится долго, если же оно сильно, то непродолжительно, так что величина его возмещается непродолжительностью, продолжительность же легкостью<sup>3</sup>.

41. А если сюда присоединить и то, что он не страшится божества<sup>4</sup> и не позволяет исчезнуть былым наслаждениям, но постоянно радуется, вспоминая о них<sup>5</sup>, то разве существует что-нибудь лучшее, что можно было бы еще прибавить к этому? Представь себе, с другой стороны, человека, измученного такими ужасными душевными и телесными страданиями, которые только могут выпасть на его долю, когда нет никакой надежды на облегчение, когда ни в настоящем, ни в будущем нельзя ожидать никакого наслаждения – можно ли назвать или вообразить какое-нибудь состояние, более жалкое, чем это?

Поэтому, если нужно всеми силами избегать жизни, полной страданий, то, конечно же, жизнь, полная страданий, является наивысшим злом, и соответственно предельным благом является жизнь, полная наслаждений. Ведь у нашего ума нет ничего, где бы он остановился как у предела<sup>6</sup>, и все страхи и огорчения сводятся к страданию<sup>7</sup>, и не существует ничего иного, что могло бы по своей природе причинять беспокойство и тревогу<sup>8</sup>.

42. Кроме того, все стремления достигнуть или избежать чего-то, да и вообще все действия берут начало или от наслаждения, или от страдания, а раз это так, то очевидно, что все правильные и достохвалыные деяния имеют целью жизнь, доставляющую наслаждения. Поскольку же это и есть высшее или предельное, или крайнее благо (что греки называют *τέλος*), которое само не сводится ни к чему иному, в то время как к нему самому сводится все, то следует признать, что высшим благом является жизнь, приносящая наслаждение.

XIII<sup>1</sup> Те же, кто полагают высшее благо только в добродетели и ослепленные блеском имени не понимают требований природы<sup>2</sup>, могут освободиться от этого величайшего заблуждения, если соблаговолят выслушать Эпикура. Кто бы признал достохвальными и достойными стремления к ним все эти ваши замечательные и чудесные добродетели, если бы они не приносили наслаждения?<sup>3</sup> Ведь подобно тому, как искусство врача мы восхваляем не за само по себе искусство, а за доброе здоровье, приносимое им, или искусство кормчего, коль скоро он хорошо умеет вести корабль, мы хвалим за ту пользу, которую оно приносит, а не за самое искусство, так и мудрость<sup>4</sup>, которую должно считать искусством жизни, не была бы предметом стремлений, если бы не приносила никакой пользы<sup>5</sup>. Ведь к ней стремятся, видя в ней некоего мастера, умеющего находить и доставлять наслаждение.

43. А что я называю наслаждением, вы уже знаете, и я напоминаю об этом лишь для того, чтобы неприязненное отношение к самому слову вы не перенесли на всю мою речь. По-

сколько люди в своей жизни более всего страдают от незнания того, что есть благо, а что есть зло<sup>6</sup>, и из-за этого заблуждения часто лишаются величайших наслаждений и терзаются жесточайшими душевными муками, необходима мудрость, которая стала бы для нас надежнейшим проводником по пути к наслаждению, заставив нас отбросить свои страхи и желания (*cupiditates*), освободив нас от всех вздорных мыслей и ложных мнений<sup>7</sup>. Ведь одна только мудрость способна изгнать отчаяние из нашей души и не дать нам дрожать от страха, способна научить нас жить в спокойствии<sup>8</sup>, умерив пыл всех наших желаний. Ведь страсти ненасытны, они губят не только отдельных людей, но и низвергают целые роды, а нередко потрясают даже целые государства.

44. Желания порождают ненависть, вражду и раздор, войны и мятежи, они бушуют не только вне человека и не только в слепой ярости обрушиваются на других, но и, заключенные внутри нас, в наших душах, борются и враждуют друг с другом<sup>9</sup>, что неизбежно привносит в нашу жизнь ужасную горечь, так что только мудрец, совершенно отбросивший все пустое<sup>10</sup> и все заблуждения, довольствуясь пределами, установленными природой, способен жить без огорчения и страха.

45. Есть ли что-нибудь более полезное и более пригодное для жизни, чем следующая, установленная Эпикуром классификация! Он считает, что существуют, во-первых, желания (*cupiditates*) естественные и необходимые, во-вторых, желания естественные, но не необходимые, и, в-третьих, желания и неестественные, и не необходимые<sup>11</sup>. Суть их в том, что необходимые желания могут быть удовлетворены без больших усилий и не требуют никаких издержек, естественные желания нуждаются в немногом, потому что богатства самой природы и легко достижимы, и ограничены; для пустых же желаний нельзя найти ни меры, ни предела<sup>12</sup>.

XIV. 46. И если мы видим, что вся жизнь в результате заблуждений и невежества утрачивает свой порядок и только мудрость способна защитить нас от бурного натиска страстных

желаний (libidines)<sup>1</sup> и страха перед опасностями, научить спокойно переносить несправедливости самой судьбы и указать все пути, ведущие к покою и невозмутимости, почему же мы не решаемся сказать, что и к мудрости следует стремиться ради наслаждения, а глупости избегать, чтобы избавиться от тягот?

47. С тем же основанием мы скажем, что и к *сдержанности* (temperantia) следует стремиться не ради нее самой, но потому, что она приносит в наши души мир, успокаивая их и смягчая рождающимся в них согласием<sup>2</sup>. Ведь сдержанность есть то, что напоминает нам о необходимости следовать разуму, выбирая, к чему стремиться, а чего избегать<sup>3</sup>. Ибо недостаточно решить, что следует и чего не следует делать, но необходимо твердо придерживаться однажды принятого решения. Большинство же, не будучи в состоянии удержать и сохранить то, что сами же они решили, побежденные и бессильные перед явившимся им образом наслаждений, отдаются на милость желаниям, позволяя связать себя, не предвидя, что произойдет, и поэтому ради незначительного и вовсе не нужного им наслаждения, которое может быть добыто иным путем и без которого можно к тому же совершенно безболезненно обойтись, они обрекают себя на тяжкие страдания, лишения, позор, а нередко подвергаются и законному наказанию по суду.

48. Но те, кто намерен получать удовольствие от наслаждений, не желая в то же время, чтобы за ними следовали какие-либо страдания, и не хочет отказаться от суждения разума, чтобы, отдаваясь наслаждениям, не сделать того, что по их представлениям не должно делать, [они], отказываясь от наслаждения, тем самым обретают его в величайшей степени. Эти же люди претерпевают страдания, чтобы в ином случае не претерпеть больших. Отсюда понятно, что невоздержанности следует избегать не самой по себе и к умеренности стремиться не из-за того, что она заставляет избегать наслаждений, а потому что за ней следует большее наслаждение<sup>4</sup>.

XV. 49. То же самое можно сказать и о *мужестве* (fortitudo). Ведь нас привлекает не сама способность переносить тя-

готы, претерпевать страдания, не выносливость, не терпение, не бодрствование, не столь восхваляемое рвение (*industria*) и даже не мужество, но мы стремимся ко всему этому для того, чтобы жить без заботы и страхов, насколько возможно освободить нашу душу от страданий<sup>1</sup>; и как страх смерти уничтожает всякую возможность счастливой жизни, и как несчастен и жалок сломленный страданиями, переносящий их униженно и обессиленный духом (а ведь из-за подобной слабости духа многие погубили родных и друзей, иные родину, а большинство – самих себя), так дух мощный и возвышенный<sup>2</sup> свободен от всякой заботы и тревоги: он презирает смерть, ибо мертвый ничем не отличается от еще не родившегося<sup>3</sup> и готов переносить страдания, так как помнит, что самые ужасные страдания кончаются со смертью<sup>4</sup>, малые же часто прерываются, давая возможность отдохнуть от них. Над средними же мы господствуем сами, если они выносимы – мы переносим их, если же нет – то со спокойным духом уходим из жизни, как из театра<sup>5</sup>, если она нам не нравится<sup>6</sup>. Отсюда понятно, что трусость и малодушие встречают осуждение, а мужество и терпение восхваляются не ради них самих, но первые отвергаются, ибо порождают страдания, вторых же желают, ибо они порождают наслаждения.

XVI. 50. Остается *справедливость* (*iustitia*), чтобы уже было сказано обо всех добродетелях; но здесь можно сказать почти то же самое. Ведь, как я уже сказал, мудрость, умеренность, сила духа связаны с наслаждением настолько, что их невозможно ни разъединить, ни разорвать, и то же самое придется сказать о справедливости, которая не только никому никогда не приносит вреда<sup>1</sup>, но, наоборот, всегда дает нечто, что несет покой душе<sup>2</sup>, как в силу своей собственной природы, так и благодаря надежде, что не будет ни малейшего недостатка в том, чего требует неизвращенная природа. И как безрассудство, страстное желание и малодушие постоянно терзают душу, постоянно тревожат ее и вносят смятение, так и бесчестность (*improbitas*) уже одним своим присутствием приносит смяте-



ние, если проникает в душу. Если же она предпринимает что-то, то сколь бы тайно она ни делала этого, однако же никогда не будет уверенности, что это не станет явным<sup>3</sup>. В большинстве случаев за деяниями преступников сначала следует подозрение, затем – разговоры и слухи, а потом является обвинитель, а там и судья; а многие, как это было в твое консульство, сами доносили на самих себя<sup>4</sup>.

51. И если кому-то кажется, что они достаточно защищены и ограждены от гласности, они все же трепещут перед богами, зная, что все эти тревоги, днем и ночью снедающие их души, посланы бессмертными богами в наказание им. Разве способны бесчестные поступки облегчить тяготы нашей жизни, разве не скорее наоборот: преумножить их сознанием содеянного, страхом перед законным наказанием и ненавистью сограждан? И тем не менее иные не знают меры ни в богатстве, ни в почестях, ни во власти, ни в любовных делах, ни в пирах, ни в прочих страстях, которые никакое нечестно нажитое богатство никогда не сможет уменьшить, а скорее наоборот – еще больше распаляет. И поэтому, как мне кажется, таких людей нужно не увещевать, а наказывать.

52. Таким образом, здравый разум призывает людей рассудительных быть справедливыми, непредвзятыми и верными<sup>5</sup>. Неправедные деяния не помогают человеку, не владеющему красноречием и недостаточно могущественному, ибо он не способен ни легко исполнить то, что он задумал, ни удержать желаемый результат, даже если ему удалось его добиться. И силы (*opes*) судьбы и таланта подходят скорее щедрости<sup>6</sup>, которая дарует своим обладателям доброжелательство и любовь к ним, которые нужнее всего для спокойной жизни (*ad quiete vivendum*), особенно когда вообще нет никаких причин совершить неправый поступок.

53. Ведь желания, исходящие от природы, легко удовлетворяются, не побуждая ни к какой несправедливости, а пустым желаниям подчиняться не следует, ибо в них нет ничего, что заслуживало бы удовлетворения их. Сама же несправедливость заключает в себе больше потерь, чем приносит выгоды добы-

тое несправедливым путем. Поэтому прав будет тот, кто скажет, что справедливость желанна не сама по себе, а лишь поскольку она несет в себе весьма много приятного. Ведь быть любимым и дорогим приятно потому, что это делает жизнь и более надежной и увеличивает наслаждение. Поэтому мы полагаем, что бесчестности следует избегать не только из-за тех несчастий, которые достаются бесчестным людям, но в значительно большей степени из-за того, что она, обосновавшись в душе человека, ни на мгновение не дает ему свободно вздохнуть и обрести спокойствие.

54. Таким образом, если даже сама эта преславная добродетель, о которой особенно любят поговорить иные философы, не способна дать плоды, когда она не направлена на наслаждение (а только наслаждение способно привлечь нас к себе по своей собственной природе), то нет сомнения, что это самое наслаждение и есть высшее и предельное из всех благ и что счастливая жизнь есть не что иное, как жизнь, приносящая наслаждение.

XVII. 55. Теперь я кратко разъясню, что связано с этим надежным и неопровержимым положением<sup>1</sup>. Нет никакой ошибки в определении крайних пределов блага и зла, то есть в том, что касается наслаждения и страдания, но ошибка возникает тогда, когда неизвестны их истоки. Мы признаем, что душевное наслаждение и страдание рождаются из наслаждений и страданий телесных<sup>2</sup>. Поэтому я допускаю то, что ты только что говорил<sup>3</sup>, то есть, что ошибаются те из наших приверженцев, которые думают иначе, а таких, как я знаю, немало, но это все люди необразованные. И хотя душевное наслаждение приносит нам радость, а душевная боль – тягость, однако же и то и другое берет начало от тела, и неотрывно от тела, но это не означает, что душевные наслаждения и страдания не могут намного превышать телесные. Ведь тело способно воспринимать только то, что непосредственно перед ним, душа же воспринимает и прошедшее, и будущее<sup>4</sup>. И хотя, страдая телом, мы страдаем в равной мере и душой, однако страдания души могут рез-

ко возрасти, если мы будем считать, что нам угрожает некое вечное и бесконечное зло. Это же самое можно перенести и на удовольствие: оно станет сильнее, если мы не будем бояться чего-нибудь подобного.

56. Во всяком случае очевидно, что величайшее душевное наслаждение или страдание важнее для счастливой или несчастной жизни, чем равные им по продолжительности – телесные<sup>5</sup>. И я не считаю, что с прекращением наслаждения тотчас же наступает огорчение, если только на место наслаждения не приходит вдруг страдание<sup>6</sup>; наоборот, мы радуемся освобождению от страданий, даже если их место не заняло никакое наслаждение, которое воздействовало бы на наши чувства; отсюда можно понять, сколь большое наслаждение приносит отсутствие страданий.

57. Но подобно тому, как нас воодушевляют те блага, которых мы ожидаем, так и доставляют радость те, о которых мы вспоминаем<sup>7</sup>. Глупцы мучаются, вспоминая о несчастье, а мудрецам прошедшее благо доставляет удовольствие приятным воспоминанием о нем, ибо в нас [от природы] заложена способность и как бы навечно забывать о неприятностях, и с удовольствием и радостью помнить о хорошем. Когда же мы внимательно и остро вглядываемся в прошлое, тогда возникает огорчение, если прошлое было дурным, и радость, если – хорошим.

XVIII. О преславная, открытая, простая и прямая дорога к счастливой жизни! Ведь если для человека безусловно не может быть ничего лучше, чем быть свободным от всякого страдания и боли и радоваться от величайших наслаждений, душевных и телесных, то разве вы не видите, как здесь не упущено ничего из того, что помогает жизни легче достичь поставленной цели – высшего блага? Эпикур, которого вы называете слишком преданным наслаждению, громогласно заявляет, что невозможно жить приятно, не живя жизнью мудрой, достойной и справедливой, и невозможна мудрая, достойная и справедливая жизнь, которая не являлась бы одновременно и приятной<sup>1</sup>.

58. Ведь не может быть счастливым государство, если в нем происходит мятеж, или дом, если ссорятся его хозяева, а уж тем более не может вкушать хотя бы какой-то частицы чистого и свободного наслаждения душа, не согласная с самой собой и противоречащая самой себе! Охваченная беспрестанными противоречивыми и борющимися друг с другом мыслями и желаниями, она не способна обрести ни спокойствие, ни отдохновение.

59. И если радостям жизни мешают тяжкие телесные болезни, насколько же сильнее должны неизбежно препятствовать им болезни души! А болезни души – это неумеренная и бесплодная страсть к богатству, к славе, к господству, к чувственным наслаждениям, за которыми следует огорчение, страдание, отчаяние, снедающее и угнетающее заботами души людей, не понимающих, что не должно быть никакого душевного страдания, которое не было бы связано с настоящим или будущим телесным страданием. Но нет такого глупца, который не страдал бы какой-нибудь из этих болезней, следовательно, всякий глупец несчастен.

60. К этому присоединяется еще и смерть, постоянно нависающая (над нами) подобно скале над Танталом<sup>2</sup>. А сверх того еще и суеверие; ведь всякий находящийся в его власти никогда не может быть спокоен. Кроме того, эти люди не помнят о прошлом благе, не пользуются настоящим, а только ожидают будущего. А так как это последнее не может быть надежным, они мучаются беспокойством и страхом<sup>3</sup>. Особенно же терзаются они, когда слишком поздно понимают, что напрасно стремились к богатству или к власти, или к могуществу, или к славе. Ибо все это не приносит с собой никаких наслаждений, в горячей надежде овладеть которыми люди потратили столько усилий.

61. И вот в результате одни оказываются ничтожными и мелкими или потерявшими навсегда надежду, или злорадными, завистливыми и капризными, нелюдимыми, сварливыми и зло-речивыми, другие предаются легкомысленным любовным приключениям, третьи становятся развязными, четвертые – наглы-

ми, дерзкими, нахальными, несдержанными и никчемными, никогда не имеющими твердого мнения, а потому в их жизни тяготы не исчезают ни на мгновение. Следовательно, ни один глупец не является счастливым, ни один мудрец не является несчастным<sup>4</sup>, и в этом мы гораздо более правы и ближе к истине, чем стоики. Ведь они не признают благом ничего, кроме некоего непонятого призрака<sup>5</sup>, называемого ими *достойным* (*honestum*) – именем не столь основательным, сколь блестящим; добродетель же, по их словам, опирающаяся на это *достойное*, вовсе не нуждается ни в каком наслаждении и самодостаточна для достижения счастливой жизни.

XIX. 62. Но эти слова могут с определенным основанием встретить у нас не столько возражение, сколько одобрение. Ведь именно таков мудрец в представлении Эпикура: он ограничил свои желания, пренебрегает смертью, думает о богах без всякого страха, не колеблясь уходит из жизни, если это представляется ему наилучшим. Обладая такими качествами, он всегда испытывает наслаждение. И никогда не бывает, чтобы он не испытывал больше наслаждения, чем страдания. Ибо он с благодарностью вспоминает прошлое, пользуется настоящим, понимая, сколь ценно и сколь приятно оно, не зависит от будущего, но ожидает его, пользуясь настоящим, совершенно свободен от всех пороков, которые я перечислил выше, и сравнивая собственную жизнь с жизнью глупцов, испытывает величайшее наслаждение. Если же случится ему испытать страдание, то эти страдания не имеют над мудрецом такой силы, чтобы дать ему больше оснований для огорчений, чем для радости.

63. Прекрасно сказал Эпикур, что счастливый случай (*fortuna*) играет незначительную роль в жизни мудреца, а самые важные и самые великие дела совершает он по собственному разумению и воле<sup>1</sup>; и нельзя получить от бесконечной жизни больше наслаждения, чем от того времени, которое мы представляем конечным<sup>2</sup>. Диалектика же ваша, по его мнению, не дает ничего ни для улучшения жизни, ни для совершенствования

ния методов рассуждения. Самое большое значение придавал он физике<sup>3</sup>: с помощью этой науки можно познать и значение слов, и природу высказываний, и принципы логического следования и несовместимости<sup>4</sup>, а познав природу всего сущего, мы можем избежать суеверия, освободиться от страха смерти, не станем приходить в смятение от невежества, не раз порождающего наводящие ужас страхи; наконец, мы начинаем жить правильнее, так как узнаем, что требует от нас природа<sup>5</sup>. И тогда, если мы прочно овладеем твердым знанием вещей, следуя за тем, как бы с неба явившимся к нам, правилом<sup>6</sup> всего сущего, к которому бы сводились все суждения о вещах, мы никогда не уступим чьим-либо словам и не откажемся от наших убеждений.

64. Если же природа вещей не будет изучена, мы никоим образом не сможем отстоять достоверность суждений наших чувств. Ведь все, что мы воспринимаем умом, идет от чувственных восприятий<sup>7</sup>; если все они истинны, как учит теория Эпикура, тогда в конце концов становится возможным что-то познать и усвоить<sup>8</sup>, те же, кто отказывается от них и утверждает, что никакое познание с их помощью невозможно, отбрасывая данные чувственного восприятия, сами оказываются не в силах изложить даже предмет собственных рассуждений. Кроме того, с отказом от познания и науки исчезает всякое основание жизненного поведения и любой деятельности<sup>9</sup>. Так, из физики проистекает и *мужество* (*fortitudo*), противостоящее страху смерти, и *твердость* (*constantia*), противостоящая страху, внушаемому религией, и успокоение души, рождающееся из преодоления незнания всех скрытых явлений, и *чувство меры* (*moderatio*), поскольку становятся известными природа и все виды *желаний* (*cupiditatum*). И, как я только что сказал, с появлением правила и критерия познания, установленного тем же Эпикуром, становится возможным различение истинного и ложного.

XX. 65. Остается еще крайне необходимым для нашего рассуждения вопрос о дружбе, которая, как вы утверждаете, во-

обще не существует, если наслаждение считать высшим благом<sup>1</sup>. Эпикур же говорит, что из всего, что создала мудрость для достижения счастливой жизни, нет ничего плодотворнее, ничего приятнее, чем дружба<sup>2</sup>, и он доказал это не только на словах, но в еще значительно большей степени своей жизнью, поведением и характером. О ее великом значении ясно говорят древние сказания, среди бесконечного разнообразия и множества которых от самой глубокой древности едва ли найдутся три пары истинных друзей, начиная с Тезея и кончая Орестом<sup>3</sup>. А вот Эпикур сумел собрать в одном только доме, да к тому же и тесном, целые толпы людей, связанных величайшим единодушием, да и сейчас у эпикурейцев все обстоит точно так же. Но вернемся к нашему предмету; о людях же говорить нет необходимости.

66. Итак, как мне известно, проблема дружбы рассматривается нашими эпикурейцами с трех точек зрения<sup>4</sup>: одни утверждают, что наслаждения друзей сами по себе не являются “желанными” в той же мере, как наши собственные; и хотя этим утверждением, как представляется некоторым, подрывается прочная основа дружбы, твердо его придерживаются и легко, как мне кажется, выходят из положения. Они говорят, что дружбу нельзя отделить от наслаждения, точно так же, как и добродетель, о чем было сказано раньше. Ведь если одиночество и жизнь без друзей полны страха и тревоги, сам разум побуждает нас искать друзей, с появлением которых дух становится крепче и не может уже расстаться с надеждой обрести наслаждение.

67. И как ненависть, зависть, пренебрежение не совместимы с наслаждением, так и дружба является не только самой верной покровительницей, но и творцом наслаждения и для друзей, и для себя. Поддерживая дружбу, люди не только получают наслаждение в настоящем, но и приобретают прочную надежду на него в будущем. Ведь поскольку без дружбы мы никоим образом не можем обрести прочное и неизменное наслаждение в жизни (да и сохранить самую дружбу, если не станем любить друзей наших как самих себя), то и это наслажде-

ние рождается в дружбе, и сама дружба соединяется с наслаждением. Ибо и радости друзей доставляют нам такую же радость, как и наши собственные, и так же мы страдаем от их огорчений, как от своих собственных.

68. Поэтому мудрец любит друга как самого себя и готов предпринять ради наслаждения друга такие же усилия, как и ради собственного<sup>5</sup>. То, что мы сказали о добродетели, а именно то, что она неразрывна с наслаждением, следует сказать и о дружбе. Прекрасно говорил об этом Эпикур приблизительно в таких словах: "Одно и то же соображение и убедило наш ум не страшиться бесконечного или длительного зла и заставило осознать, что самой надежной защитой в этой жизни является дружба"<sup>6</sup>.

69. Но есть и иные эпикурейцы, хоть и напуганные слегка вашими обличениями, но все же достаточно проникательные, которые опасаются, что все понятие дружбы потеряет свою прочность, если мы станем считать дружбу желанной ради нашего наслаждения. И они полагают, что первые шаги к сближению и союзу, желание установить прочные отношения возникают ради наслаждения, когда же продолжающиеся отношения приводят к большей близости, тогда любовь принимает такие размеры, что даже если дружба не приносит с собой никакой пользы, друзей будут любить ради них самих<sup>7</sup>. Ведь если мы любим местности, храмы, города, гимнасии, стадионы, собак, лошадей, игры в силу привычки заниматься физическими упражнениями и охотой, то насколько же легче, и с большим основанием, возникает любовь при постоянном общении людей!

70. Некоторые же утверждают, что между мудрецами заключен некий договор – любить друзей так же, как самих себя<sup>8</sup>. И мы понимаем, что такое возможно, и часто видим это в действительности, и совершенно очевидно, что невозможно найти ничего более необходимого для радостной жизни, чем такого рода единение. Из всего этого можно сделать вывод: мысль о том, что наслаждение есть высшее благо, не только не препятствует дружбе, но без него вообще невозможна сама дружба.



XXI. 71. А поэтому, если все, что я говорил, ярче и светлее самого солнца, если все это вытекает из источника самой природы, если вся моя речь подтверждает свою истинность свидетельствами наших чувств – свидетелей неподкупных и честных, если даже не умеющие говорить младенцы, если даже бессловесные животные, следуя своей наставнице и проводнику природе, ясно заявляют, что нет ничего благотворного, кроме наслаждения, нет ничего тягостного, кроме страдания (а их суждения об этом ничем не искажены и не испорчены), то разве не должны мы быть бесконечно благодарными тому, кто, как бы вняв этому гласу природы, так прочно и так основательно усвоил его, что сумел вывести всех здравомыслящих людей на путь умиротворенной, безмятежной, спокойной, счастливой жизни? Если же Эпикур представляется тебе недостаточно образованным, то причина здесь в том, что он не признавал никакого образования, если оно не способствует достижению счастливой жизни<sup>1</sup>.

72. Разве стал бы он тратить время на чтение поэтов, как по твоему совету делаем это мы с Триарием, ведь от них нет никакой пользы, а удовольствие, приносимое ими, поистине ребяческое; или, подобно Платону, тратить себя на музыку, геометрию, математику, астрономию, которые не могут быть истинными, ибо основываются на ложных началах, а если бы и были истинными, то все равно не давали бы ничего для того, чтобы сделать нашу жизнь более приятной, то есть – лучшей? Иными словами, неужели он стал бы изучать все эти науки, а науку жизни, столь великую, столь трудную и столь плодотворную, забросил? Значит, это не Эпикур необразован, а невежественны те, кто считает необходимым изучать до самой старости то, что стыдно не знать даже детям». После этих слов он сказал: «Я изложил свое мнение главным образом для того, чтобы узнать, что ты думаешь об этом. Ведь до сих пор у меня не было возможности сделать это так, как я хотел».

## КНИГА ВТОРАЯ



І. 1. Оба смотрели на меня, всем своим видом выражая готовность слушать. Тогда я сказал: «Прежде всего прошу не принимать меня за философа, намеревающегося поучать вас и излагать некое учение, что, кстати, я всегда не одобрял и у самих философов. Разве Сократ, которого по праву можно назвать отцом философии, поступал когда-нибудь подобным образом? Этот обычай завели те, кого в то время называли софистами, первым из которых леонтинец Горгий осмелился предложить публике задавать ему тему речи, то есть просить его говорить о любом предмете, о котором кто-либо пожелает слушать<sup>1</sup>. Предприятие дерзкое, я бы даже сказал, бесстыдное, если бы этот обычай не проник позднее и к философам нашей школы<sup>2</sup>.

2. Но, как можно понять из Платона, мы знаем, что и тот, кого я только что назвал, и прочие софисты были осмеяны Сократом. Ведь он имел обыкновение, расспрашивая и задавая вопросы, выявлять мысли тех, с кем он беседовал, чтобы, отгалкиваясь от их ответов, рассуждать о том, что считал нужным. Этот метод не был сохранен последующими философами, но Аркесилай вернулся к нему и предложил желающим слушать его не задавать ему вопросов, а самим высказывать собственное мнение, и когда они его высказывали, возражал им<sup>3</sup>. Те, кто его слушал, насколько могли, отстаивали свою точку зрения. У других

же философов всякий задавший какой-либо вопрос умолкает; впрочем, такой порядок еще существует в Академии: когда желающий получить ответ говорит, например: “Высшим благом мне представляется наслаждение”, – ему на это возражают целой лекцией. И легко понять, что те, которые говорят, что им “нечто кажется”, сами не придерживаются этого мнения, а хотят лишь услышать возражение.

3. Мы же поступаем лучше. Ведь Торкват не только высказал свое мнение, но и пояснил, почему он так думает. Однако же, хотя я и получил огромное удовольствие от пространной речи Торквата, полагаю более целесообразным, останавливаясь на отдельных вопросах и уяснив, с чем именно каждый соглашается, а что отрицает, сделать вывод из того, что принимается всеми и прийти к определенному заключению. Когда же речь, подобно горному потоку, несется безудержно, то сколько бы она ни несла с собой различных вещей, ты все равно ничего не запомнишь, ничего не усвоишь и никак не сможешь обуздать столь бурную речь.

При обсуждении какого-либо вопроса любая речь, следуя некоему определенному порядку, должна прежде всего предведомить (*praescribere*), как в юридических формулах: “Рассматривается следующее дело”<sup>4</sup>, – чтобы все участвующие в обсуждении были согласны относительно того, что является предметом дискуссии.

II. 4. Об этом говорится в “Федре” у Платона<sup>1</sup>, и это же принимает Эпикур<sup>2</sup>, полагая, что так должно поступать во всяком исследовании, но он не заметил, что непосредственно за этим следует. Он не хочет давать определение предмету (*res*)<sup>3</sup>. А без этого спорящим иной раз невозможно прийти к соглашению о предмете их спора, как это и происходит в том самом вопросе, о котором мы сейчас рассуждаем. Мы стараемся найти крайний предел блага. Можем ли мы знать, что это такое, если не установим для себя, говоря о крайнем пределе блага, что есть предел и что есть само благо?

5. Но это обнаружение как бы скрытых от нас вещей, когда открывается, что есть что, и есть *определение*, и ты сам иной раз прибегал к нему, не подозревая этого. Ведь ты же дал определение, говоря, что это, как бы его ни назвать – предел, конец, цель, крайнее, – как угодно, и есть то, к чему сводятся все правильные поступки (*quae recta fierent*), само же оно не сводится ни к чему. Это превосходно! Может быть, если бы потребовалось, ты определил бы еще и что есть само это благо или что является *желанным* (*appetendum*) по природе, что полезным, что приятным, что лишь приемлемым. А теперь, если тебе не трудно, поскольку ты вообще не отвергаешь определений и при желании даешь их, то мне бы хотелось, чтобы ты определил, что есть наслаждение, к чему, собственно, и сводится все наше исследование».

6. Он говорит: «Кто же, скажи на милость, не знает, что такое наслаждение, и кто стремится получить определение, чтобы лучше понять это?»<sup>4</sup>. Я отвечаю: «Я бы указал на самого себя, если бы, как мне кажется, не знал прекрасно, что такое наслаждение, и не закрепил это достаточно прочно в своей голове<sup>5</sup>. Сейчас же я заявляю, что сам Эпикур не знает этого и не очень тверд в этом, что он, непрестанно повторяя о необходимости тщательно следить за смыслом слов<sup>6</sup>, сам не понимает, что означает слово «наслаждение», то есть какое понятие выражается этим словом».

III. Тут он рассмеялся и говорит: «Вот это великолепно! Чтобы тот, кто видит в наслаждении цель всякого стремления, считая его предельным, высшим благом, не знал, что это такое и каково оно!» «Но, – отвечаю я, – или Эпикур не знает, что такое наслаждение, или этого не знает никто из смертных». «Как это так?» «А вот как: всем известно, что наслаждение есть то, что, воздействуя на чувства, приводит их в движение и наполняет неким приятным ощущением»<sup>1</sup>.

7. «Ну и что, – говорит он, – разве Эпикур не знает такого наслаждения?» «Не всегда. Иногда он, пожалуй, слишком хорошо знает это, заявляя, что даже не способен понять, существу-

ет ли где-нибудь и что представляет собой какое-то благо, кроме того, которое доставляет нам еда, питье, слух и непристойные наслаждения<sup>2</sup>. Разве он не говорит этого?" "Как будто бы я должен стыдиться этих слов и не смогу объяснить, в каком смысле это говорится?" «А я и не сомневаюсь, что ты легко можешь это сделать и что не существует ничего, в чем бы тебе было трудно согласиться с мудрецом, единственным, насколько мне известно, дерзнувшим провозгласить себя таковым<sup>3</sup>. Ведь я не думаю, чтобы Метродор сам про себя говорил так, но когда Эпикур называл его мудрецом, он не отказывался от столь великой чести; а знаменитые семь мудрецов<sup>4</sup> не сами провозгласили себя, а были всенародно признаны таковыми во всех странах.

8. Но здесь я готов согласиться, что Эпикур вкладывает в эти слова то же понимание наслаждения, что и остальные, ведь все называют приятное движение (motus) по-гречески ἡδονή, а по-латыни – "наслаждение" (voluptas)». "Так что же ты хочешь?" – спрашивает он. "Сейчас скажу, – отвечаю, – но скорее, чтобы познать истину, нежели с тем, чтобы уличить в чем-то тебя или Эпикура". "Я бы тоже охотно поучился, – говорит он, – если бы ты сообщил нечто важное, вместо того чтобы критиковать тебя". "Так вот, помнишь ли ты, – говорю я, – что Иероним Родосский называет высшим благом, к которому, по его словам, должно сводиться все?" "Помню, – отвечает он, – таким пределом ему представляется полное отсутствие страдания"<sup>5</sup>. "Как, – говорю я, – разве он ничего не говорит о наслаждении?"

9. Тот отвечает: "Он говорит, что оно само по себе не является желанным". "То есть, – замечаю я, – он устанавливает различие между радостью (gaudere) и отсутствием страдания (non dolere)"<sup>6</sup>. "И глубоко ошибается, – говорит он, – потому что, как я только что показал<sup>7</sup>, пределом для возрастания наслаждения является полное освобождение от страдания". "Позднее мы рассмотрим, – говорю я, – в чем суть этого отсутствия страдания. Ты же, если не хочешь слишком упорствовать, должен неизбежно согласиться, что наслаждение и отсутствие страдания,

по сути дела, есть вещи разные". "Нет, – говорит он, – здесь я буду упорствовать, ибо ничего не может быть истиннее моих слов". "Скажи, пожалуйста, – говорю я, – испытывает ли наслаждение жаждущий, когда он пьет?" "А кто бы мог это отрицать!" "Точно такое же, какое испытывает он, утолив жажду?" «Отнюдь нет, совершенно иное; ведь утоление жажды приносит некое устойчивое наслаждение, наслаждение же от самого процесса удовлетворения жажды является "наслаждением в движении" (in motu)<sup>8</sup>». "Тогда почему же ты даешь одно и то же наименование столь различным вещам?"

10. "Неужели ты не помнишь, – говорит он, – что говорил я незадолго до этого: наслаждение разнообразится, а не возрастает с исчезновением всякого страдания?"<sup>9</sup> «Прекрасно помню, – говорю я, – по-латыни это звучит хорошо, но не очень ясно, ведь *разнообразие* (varietas) – это латинское слово, употребляющееся, собственно, когда говорится о разных цветах<sup>10</sup>, но переносится и на многое, что может быть различным. Это слово можно применить и к поэмам, речи, нравам, судьбам, о разнообразном наслаждении обычно говорят, когда оно происходит от многих различных вещей, доставляющих различные наслаждения. Если бы ты имел в виду такое разнообразие, то я бы тебя понял, как понимаю даже тогда, когда ты этого не говоришь; но я не очень понимаю, что это за разнообразие; ведь ты утверждаешь, что мы достигаем высшей степени наслаждения, когда мы свободны от страданий. А когда мы наслаждаемся тем, что вызывает в наших чувствах сладостное движение, тогда это "наслаждение в движении" (in motu) создает разнообразие наслаждений; наслаждение же, доставляемое отсутствием страданий, не возрастает, и я вообще не понимаю, почему ты называешь это наслаждением».

IV. 11. "А может ли быть что-нибудь приятнее, – говорит он, – чем полное отсутствие страданий?" «Пусть даже нет ничего лучше, – говорю я (я ведь еще не рассматриваю это), – неужели же поэтому наслаждение есть то же самое, что и, если можно так выразиться, "не страдание" (indolentia)?» «Совер-

шенно то же самое, – отвечает он, – и притом это самое большое наслаждение, больше которого быть не может”. «Так что же ты не решаешься, – говорю я, – отстаивать, охранять и защищать именно так понимаемое тобою высшее благо, целиком сводящееся к отсутствию страданий?

12. Почему, собственно, так необходимо вводить наслаждение в собрание добродетелей, подобное блуднице, вводимой в собрание матрон? Само слово это вызывает неодобрение, позорение, представляется неприличным. Поэтому вы обычно говорите, будто мы не понимаем, что именно Эпикур называет наслаждением. Кстати, когда мне говорят нечто подобное (а это встречается не так уж редко), то при всей моей снисходительности в спорах я начинаю мало-помалу сердиться. Это я-то не понимаю, что такое по-гречески ἡδονή, а по-латыни “наслаждение” (voluptas)? Какого из этих языков я не знаю? И вообще, как это получается, что я не знаю, а те, кто возжелали стать эпикурейцами, знают? Впрочем, все ваши прекрасно умеют рассуждать о том, что будущему философу совершенно необязательно быть образованным<sup>1</sup>, и вот, подобно нашим предкам, пригласившим Цинцинната от сохи в диктаторы, вы со всех деревень скликаете к себе этих людей, конечно же, весьма достойных, но только не слишком образованных.

13. Так вот, они, значит, понимают, что говорит Эпикур, а я не понимаю. Чтобы ты смог убедиться, что я все же понимаю, начнем с того, что я называю наслаждением то же самое, что называют ἡδονή. Иной раз, правда, нам приходится искать латинское слово, соответствующее греческому, которое бы имело то же самое значение, но здесь искать нечего. Невозможно найти никакого другого латинского слова, которое бы точнее раскрывало значение греческого ἡδονή, чем слово “наслаждение” (voluptas). Все знающие латинский язык, где бы они ни жили, знают, что эти слова обозначают две вещи: душевную радость и сладостно-приятное движение в теле (commotio suavis iucunditatis in corpore). Ведь и у Трабей некто называет радость “великим душевным наслаждением” (voluptatem animi nimiam)<sup>2</sup> в том же смысле, в каком говорит персонаж Цецилия: “И я радуюсь

всеми радостями (*omnibus laetitiis laetum*)”<sup>3</sup>. Но разница состоит в том, что слово “наслаждение” может относиться и к душе (это дурная вещь, по мнению стоиков, дающих наслаждению следующее определение: [неразумное] воспарение души, мнящей, что она обретает великое благо – *sublatio animi sine ratione opinantis se magno bono frui*<sup>4</sup>, слова же “радость” (*laetitia*) и “веселье” (*gaudium*) не употребляются по отношению к телу.

14. В этом случае все говорящие по-латыни употребляют слово “наслаждение” (*voluptas*), когда [тело] воспринимает то приятное воздействие (*iucunditas*), которое движет каким-либо чувством. Если угодно, ты можешь применить это к душе; ведь говорится “приятно” (букв. “испытывать приятное” – *iuvare*) и о теле, и о душе, и отсюда [образуется] “приятное” (*iucundum*). Единственное, что нужно понять, так это то, что между говорящим: “Я испытываю такую радость, что во мне все смешалось”<sup>5</sup> – и тем, кто говорит: “А теперь мой дух пылает”<sup>6</sup>, – из которых первый ликует от радости, а второй мучается и страдает, есть еще и занимающий среднее положение: “Хотя мы еще только недавно знакомы друг с другом”<sup>7</sup>, – который и не радуется, и не страдает. Точно таким же образом между тем, кто достиг желанных телесных наслаждений, и тем, кто испытывает величайшие страдания, есть еще и тот, кто свободен и от того и от другого.

V. 15. Ну так как тебе кажется, достаточно ли хорошо я понимаю смысл этих слов, или мне и теперь нужно учиться говорить и по-гречески, и по-латыни? Однако же, если я, прекрасно владея, как мне кажется, греческим языком, не понимаю, что говорит Эпикур, то не вина ли здесь того, кто говорит так, что его не понимают? Это в двух случаях не должно вызывать упреков: либо это делается сознательно, как у Гераклита, который получил прозвание “темный” (*σκοτεινός*), потому что слишком темно рассуждал о природе<sup>1</sup>, либо происходит это от неясности самого предмета, а не слов, делающей изложение непонятным, как в “Тимее” Платона. Эпикур же, как мне кажется, и не отказывается говорить ясно и понятно, если имеет такую воз-



можность и рассуждает не о предметах темных, как физики, или сложных, как математики, но о вещах ясных, легких и уже достаточно широко известных. Впрочем, вы не отрицаете того, что мы понимаем, что есть наслаждение, но вы отказываете нам в понимании не того, что есть наслаждение, а того, что он называет им; отсюда получается, что это не мы не понимаем смысла этого слова, а он говорит на своем особенном языке, пренебрегая нашим.

16. Ведь если он говорит то же, что и Иероним, который высшее благо видит в жизни, свободной от всяческих тягот, то почему он предпочитает говорить о наслаждении, а не о свободе от страдания, как это делает тот [Иероним], кто понимает, что говорит? Если же он считает необходимым включить и “наслаждение в движении” – *in motu* – (ведь именно так он называет это приятное наслаждение – наслаждением в движении; наслаждение же, доставляемое отсутствием страданий, он называет устойчивым – *in stabilitate*), то какую цель он преследует при этом? Ведь он не может сделать так, чтобы кто-то, познавший самого себя<sup>2</sup>, то есть познавший свою природу и свои ощущения, считал отсутствие страдания и наслаждение одним и тем же. Ведь это же, Торкват, означает насилие над чувствами, уничтожение в нашем уме тех [значений] слов, которые заложены в нас<sup>3</sup>, ибо кому же неизвестно, что в природе существуют три состояния: одно, когда мы испытываем наслаждение, другое, когда испытываем страдание, и третье – то, в котором, во всяком случае, нахожусь я, да и вы, как я полагаю, тоже: когда мы не испытываем ни страданий, ни наслаждений<sup>4</sup>. Так, например, испытывают наслаждение пирующие, а страдание – подвергающиеся мучениям. Неужели ты между этими крайностями не видишь огромного множества людей, не испытывающих ни радости, ни страдания?»

17. “Совершенно не вижу, – говорит он, – и утверждаю, что все, не испытывающие страдания, испытывают наслаждение, и притом наивысшее”. “Значит, получают одинаковое наслаждение тот, кто, сам не испытывая жажды, наливает другому медовое вино, и тот, кто, испытывая жажду, пьет его?”

VI. Тут он говорит: “Если можно, перестань задавать вопросы, ведь я с самого начала сказал, что предпочел бы, чтобы меня не перебивали, предвидя то, что у нас происходит сейчас, – все эти ухищрения диалектики”. “Значит, ты предпочитаешь, – говорю я, – чтобы мы вели наш спор на риторический, а не на диалектический лад?” “Как будто только риторы, – отвечает он, – а не, равным образом, философы могут говорить, не прерываемые вопросами?” “Да ведь это же, – говорю я, – мысль стоика Зенона. Он говорит, так же разделяя, как до него Аристотель, словесное искусство на две части: риторика похожа на ладонь, а диалектика на кулак, потому что риторы рассуждают пространнее, а диалектики более сжато<sup>1</sup>. Поэтому я подчиняюсь твоему желанию и, если смогу, стану говорить как ритор, только пользуясь философской риторикой, а не нашей политической, которая по необходимости, поскольку приходится говорить с народом, оказывается иногда не столь тонкой”.

18. «Но, Торкват, Эпикур, пренебрегая диалектикой, которая одна только и заключает в себе науку исследования того, что заключено в каждом явлении, суждения о том, каково оно, и последовательного метода рассуждения [об этом], терпит поражение в изложении материала (in dicendo) (так мне, во всяком случае, кажется) и не являет никакого искусства в классификации того, чему он хочет научить, как это оказывается в том самом предмете, о котором мы только что говорили. Вы называете наслаждение высшим благом, следовательно, необходимо раскрыть, что такое наслаждение, ибо иначе невозможно объяснить предмет исследования. Разъясни он это – ему не пришлось бы испытывать таких затруднений. Ведь в таком случае он либо отстаивал бы понимание наслаждения, выдвигаемое Аристиппом, то есть наслаждения, состоящего в сладостно-приятном движении чувств<sup>2</sup>, которые даже животные, умея они говорить, называли бы наслаждением, либо, если он предпочитает изъясняться на свой лад, а не так, как это делают

*“Все данайцы, и микенцы, и аттический народ”<sup>3</sup>,*

и прочие греки, упоминаемые в этом стихе, только это “отсутствие страдания” называл бы наслаждением, Аристиппово же понимание отверг, либо, если он принимает и то и другое определение, как он это, собственно, и делает, соединил бы “отсутствие страдания” и “наслаждение” и использовал оба их в определении высшего блага.

19. Ведь многие великие философы соединяли эти высшие формы блага, как, например, Аристотель соединил добродетель с процветанием и совершенной жизнью, Каллифонт – *достойное* (*honestas*)<sup>4</sup> с *наслаждением*, Диодор к тому же *достойному* присоединяет отсутствие страданий<sup>5</sup>. То же самое сделал бы и Эпикур, если бы мысль, которая сейчас принадлежит Иерониму, соединил со старым положением Аристиппа. Ведь они придерживаются разных мнений, и поэтому каждый из них понимает высшее благо по-своему; и так как оба они прекрасно говорят по-гречески, ни Аристипп, который называет высшим благом наслаждение, не относит его к отсутствию страданий, ни Иероним, полагающий высшим благом отсутствие страданий, никогда не пользуется словом “наслаждение” (*voluptas*) для обозначения этого “отсутствия страдания”, поскольку он не относит наслаждение даже к вещам “желанным” (*res expetendae*).

VII. 20. Ведь это и две различные вещи, а не только различные слова, как ты полагаешь. Одно дело – не испытывать страдания, другое – испытывать наслаждение. Вы пытаетесь эти две столь различные вещи не только назвать одним именем (это я легко бы стерпел), но и сделать одним предметом, что совершенно невозможно. Эпикур, принимая и то и другое, должен был бы использовать и то и другое, как он на деле и поступает, но в словах не проводит этого различия. Ведь когда он в некоторых местах восхваляет то самое наслаждение, которое и все мы называем тем же именем, он осмеливается говорить, что не может даже и помыслить, что какое-то благо не было бы связано с этим Аристипповым родом наслаждения<sup>1</sup>, и говорит это именно там, где вся речь у него

идет о высшем благе<sup>2</sup>. А в другой книге, где он кратко, весьма сжато и в убедительных сентенциях изрекает нечто вроде оракулов мудрости, он написал следующие слова, которые, разумеется, тебе, Торкват, известны, ибо кто из вас не затвердил наизусть “Главные мысли” (κύρια δόξαι) Эпикура, то есть как бы окончательно утвержденные (ratas), которые вы полагаете чрезвычайно важными для достижения счастливой жизни? Вот посмотри, правильно ли я перевожу эту мысль:

21. “Если бы то, что приносит удовольствие любителям роскоши (luxuriosi), освобождало их от страха перед богами, страха смерти и страдания и устанавливало пределы желани-ям, нам не в чем было бы их упрекнуть, поскольку они в изобилии получали бы всяческие наслаждения и никогда не испыты-вали бы страдания и огорчения, то есть зла”<sup>3</sup>.

Здесь Триарий не смог сдержаться: “Ради богов, Торкват, неужели это говорит Эпикур?” Впрочем, мне показалось, что он хотел услышать подтверждение от самого Торквата, хотя и сам знал это, а тот нимало не смущаясь и весьма самоуверенно от-вечает: “Именно этими самыми словами; но вы не понимаете его мысли”. «Однако, – возражаю я, – если он одно думает, а другое говорит, то я никогда не смогу понять его мысли; но он говорит то, что думает, и если он говорит так, а именно: что не следует упрекать любителей роскоши, если это мудрецы, то он говорит нелепость; это все равно, что сказать: не следует пори-цать отцеубийц, если они не одержимы страстями и не стра-шатся ни богов, ни смерти, ни страданий. И все же, какой смысл делать уступку любителям роскоши (luxuriosis), приду-мывая кого-то, кто хотя бы и жил в роскоши, однако же не встречал осуждения со стороны величайшего философа (по крайней мере, с условием избегать прочих страстей).

22. Однако же, Эпикур, неужели не упрекнешь ты любите-лей роскоши на том основании, что они живут, гоняясь за все-возможными наслаждениями, если, как ты сам утверждаешь, высшее наслаждение состоит в том, чтобы не испытывать ни-какого страдания? Но ведь мы найдем распутников (asoti), столь не чтящих богов, что они, как говорится, “едят из свя-

щенного сосуда”<sup>4</sup> и настолько не страшатся смерти, что всегда повторяют слова из “Гимниды”<sup>5</sup>:

*“Шесть мне месяцев хватит жизни, Орку подарю седьмой”.*

И вот они уже извлекают, как из своей шкатулочки, знаменитое эпикурово лекарство от страдания: “если тяжкое, то краткое, если долгое, то легкое”. Одного только я не знаю – каким образом человек, будучи любителем наслаждения, может иметь ограниченные желания?

VIII. 23. Так какой же смысл говорить: “Мне не в чем было бы их упрекнуть, если бы их желания были ограниченными?” Это то же, что сказать: “Я бы не стал упрекать распутников, если бы они не были бы распутниками”. Подобным образом можно сказать и о негодах, если бы они были порядочными людьми... Сей суровый муж<sup>1</sup> не считает, что роскошество заслуживает порицания само по себе. И, честное слово, Торкват, по правде говоря, если наслаждение есть высшее благо, то он поступает совершенно правильно. Ведь мне не хотелось бы подобно тому, как вы это обычно делаете, придумывать образ распутников, блюющих на стол, уносимых с пира в бесчувственном состоянии, а на следующий день страдающих несварением, вновь обжираться и, как говорится, ни разу не видевших “ни заката, ни восхода солнца”<sup>2</sup>, промотавших в конце концов свое имущество и живущих в нищете<sup>3</sup>. Никто из нас не думает, что такого рода распутники (asoti) ведут приятную жизнь. Но я бы никогда не сказал, что благую или счастливую (bene aut beate) жизнь ведут те люди<sup>4</sup>, опрятные и щегольские, избавляющиеся от несварения желудка искусством великолепных поваров и кондитеров, которые готовят им всяческие изысканные яства из рыбы и дичи, для которых, как говорит Луцилий:

*“Из полных кратеров льется золотистое вино,  
Вкус у которого не отнял процеживания”<sup>5</sup>, –*

устраивающие игры и то, что следует за этим, без чего, как громгласно заявляет Эпикур, он не знает, что такое благо. Прибавим к этому еще и хороших мальчиков, прислуживающих за столом, и соответствующую тому одежду, серебряную посуду, коринфские вазы, самое место пира – роскошный дом: так вот, я никогда не скажу, что живущие подобным образом живут хорошо и счастливо.

24. Из этого следует не то, что наслаждение не есть наслаждение<sup>6</sup>, но что наслаждение не есть высшее благо. И Лелий, тот самый, что в юности слушал стоика Диогена, а позже – Панэтия<sup>7</sup>, назван был мудрым не потому, что не понимал, что еда – самое приятное (ведь отнюдь не следует, что тот, у кого мудрое сердце, не знает толка в еде), но потому, что он это ни во что не ставил:

*О, щавель, как много о тебе говорят, и еще не знают, каков ты, Тобою всегда восторгался знаменитый мудрец (софός) Лелий, Обращаясь по очереди к нашим обжорам<sup>8</sup>.*

Прекрасно и правильно говорил Лелий, и он действительно мудрец (софός). Верно и следующее:

*О, Публий Галлоний, о прорва, ты несчастный человек, – сказал он. Ты никогда в жизни не обедал “хорошо” (bene), хотя все состояние Тратишь на этих крабов и огромную стерлядь<sup>9</sup>.*

Это говорит тот, кто, не придавая никакого значения наслаждению, утверждает, что человек, для которого все заключено в наслаждении, не может “хорошо обедать” (bene cenare), однако он и не отрицает, что Галлоний иной раз обедал с наслаждением, ибо он в таком случае солгал бы, но он отрицает только то, что тот обедал “хорошо”. Таким образом, он с полным основанием отличает наслаждение от блага, отсюда следует вывод: те, кто обедают “хорошо”, все обедают с наслаждением, но те, кто обедают с наслаждением, не обязательно обедают “хорошо”. Лелий всегда обедал “хорошо” (bene).

25. Но что значит “хорошо”? Луцилий скажет:

*(хорошо) приготовленное и с приправами, –*

но самое-то главное блюдо –

*за доброй беседой.*

Так что же из этого?

*Если спросят, с удовольствием<sup>10</sup>.*

Ибо Лелий приходил на пир, чтобы с душевным спокойствием утолить естественный голод, и он правильно говорит, что Галлоний никогда не обедал “хорошо”, и правильно называет его несчастным, тем более что тот тратил все свои средства на достижение наслаждения, однако никто не отрицает того, что Галлоний обедал с наслаждением. Тогда почему же не “хорошо”? А потому что “хорошо” – это то же, что и правильно, благоразумно, достойно; тот же, наоборот, обедал дурно, недостойно, гнусно, а следовательно, не “хорошо”<sup>11</sup>. Лелий не ставил вкус щавеля выше вкуса стерляди, но пренебрегал самым вкусом вообще, а он не стал бы этого делать, если бы видел в наслаждении высшее благо.

IX. Следовательно, мы должны отвергнуть наслаждение не только затем, чтобы идти по правильному пути, но чтобы мы могли рассуждать достойно и благотворно.

26. Так сможем ли мы назвать высшим благом в жизни то, что мы, по-видимому, не сможем назвать таковым даже применительно к пиру? Ведь, как говорит философ, “существует три рода желаний (cupiditates): естественные и необходимые, естественные и не необходимые, неестественные и не необходимые”<sup>1</sup>. Но ведь прежде всего это деление не слишком изящно, ибо существует только два рода, а он делает из них три, это уже не деление, а ломка. Те же, кому это известно, придерживаются такого деления: существует два рода желаний – естественные и пустые. Естественных же существует два рода – необходимые и не необходимые. Скажи он так, проблема была бы

решена<sup>2</sup>. Ведь некорректно принимать в процессе разделения часть за род.

27. Но простим ему это, ибо он вообще пренебрегает изяществом рассуждения, выражается смутно; придется с этим смириться, лишь бы мысли были правильными. Но вот что я не слишком одобряю у него и с трудом принимаю, а именно: что философ говорит об ограничении страстей. Может ли желание (*cupiditas*) иметь границы? Ведь оно должно быть уничтожено и вырвано с корнем. Разве существует кто-то, подверженный страстям, кого мы не могли бы вполне справедливо называть “находящимся в их власти”? В таком случае получается, что он будет жадным, но в определенных границах, прелюбодеем, но знающим меру, и подобным же образом можно сказать о расточителе. Что же это за философия, стремящаяся уничтожить порок, но удовлетворяющаяся лишь его умеренностью? Впрочем, в этом разделении я совершенно согласен с самой сущностью дела, но мне хотелось бы большей тонкости. Пусть назовет он это “естественными потребностями” (*desideria naturae*), а слово “желание” пусть прибережет для другого, чтобы обвинить его, если можно так выразиться, в уголовном преступлении, когда станет говорить о корыстолюбии, распущенности, о других самых страшных пороках.

28. Но он повторяет это весьма свободно и часто; впрочем, я и не осуждаю это, ибо такой великий и знаменитый философ имеет право отважно защищать свое мнение. Однако из-за того, что он особенно настойчиво употребляет слово “наслаждение” в том смысле, как его употребляют все на свете, он иной раз испытывает немалые трудности<sup>3</sup>, так что получается, что если люди не будут ничего знать о человеческой совести, то нет ничего столь гнусного, чего бы он, по-видимому, не был готов совершить ради достижения наслаждения. Далее же, когда он устыдился (ибо поистине велика сила природы!), он спрятался за следующим утверждением: “Нельзя ничего прибавить к наслаждению, выражающемуся в том, чтобы не испытывать никакого страдания”. Но ведь это состояние отсутствия всякого страдания не называется наслаждением. Он говорит:



“Я не настаиваю на слове”. Ну а что если само существо дела выглядит иначе? Он отвечает: “Я найду многих, да что там многих, бесчисленное множество людей, не столь любопытных и дотошных, как вы, которым я легко смогу внушить все что угодно”. Так почему же мы не решаемся сказать, что если высшее наслаждение заключается в том, чтобы не испытывать страдания, то в таком случае не испытывать наслаждения – есть величайшее страдание. Почему же этого не происходит? – Потому что страданию противопоставляется не наслаждение, а освобождение от страдания<sup>4</sup>.

Х. 29. И не видеть, что самым важным доказательством является то, что наслаждение, без которого он вообще не мыслит блага (а под “наслаждением” он понимает воспринимаемое вкусом или слухом, присоединяя к этому и кое-что еще, что можно назвать вслух, только предварительно попросив извинения)! – Так вот: сей суровый и важный философ не видит, что почитаемое им единственным благо не заслуживает даже стремления к нему, ибо, по его же утверждению, в этом наслаждении мы не нуждаемся, если свободны от страдания<sup>1</sup>. Насколько же противоречивы эти утверждения!<sup>2</sup>

30. Если бы он владел искусством определения и разделения, силою слова, если бы он знал, наконец, обычное значение слов, он никогда не запутался бы в таких трудностях, а сейчас ты видишь, что он делает: называет наслаждением то, что никогда раньше не называл; то, что составляет два понятия, превращает в одно; иногда до такой степени принижает значение “наслаждения в движении” (*in motu*) (а ведь именно так он называет эти приятные и сладостные наслаждения), что можно подумать, будто это говорит Маний Курий<sup>3</sup>, а иной раз так восхваляет его, что по его словам даже и представить себе невозможно какое-либо иное благо, кроме этого. Такого рода вещи должен не опровергать какой-нибудь философ, а карать цензор. Ибо порок здесь не только в словах, но и в самих нравах. Он не осуждает роскошь, если она окажется свободной от безудержных желаний и страха. Здесь он, похоже, ищет учени-

ков, чтобы те, которые хотят вести распутную жизнь, стали прежде философами.

31. Истоки высшего блага, насколько я понимаю, он стремится найти в самом рождении живых существ. Как только живое существо рождается, оно радуется наслаждению и стремится к нему как к благу и отвергает страдание как зло<sup>4</sup>. А о том, что такое благо и зло, по его словам, прекрасно могут судить существа, не успевшие еще утратить своего естественного состояния. Ведь ты выдвинул именно такое положение, и к этому же сводится ваша речь. Но сколько в этом ошибочного! Как, по твоему, только что родившийся младенец будет судить о высшем благе? На основе какого наслаждения, “в движении” или “устойчивого” (*stante an movente*), раз уж богам угодно, чтобы мы учились говорить у Эпикура? Если речь пойдет об устойчивом удовольствии, то, очевидно, сама природа хочет остаться невредимой, с чем мы готовы согласиться<sup>5</sup>. Если же речь идет о “наслаждении в движении”, что вы и утверждаете, то в этом случае не останется ни одного мерзкого удовольствия, которого бы следовало избегать. И в то же время это только что родившееся живое существо не начинает с высшего наслаждения, которое ты понимаешь как отсутствие страдания.

32. И все же Эпикур, ссылаясь на пример младенцев и даже животных, которых он считает зеркалом природы, утверждая, что они, следуя за природой, стремятся к наслаждению, доставляемому полным отсутствием страдания, говорил не об этом. Ибо это отсутствие страданий не может привести в движение душу, создавая побуждение<sup>6</sup>, и не дает ей никакого толчка (поэтому и Иероним совершает ту же ошибку), а толчок происходит от того состояния, которое улаждает чувства ощущением удовольствия, приводя душу в движение<sup>7</sup>. Поэтому Эпикур, желая доказать, что природа стремится к наслаждению, прибегает всегда к этому виду наслаждения, потому что именно “наслаждение в движении” (*in motu*) влечет к себе и младенцев, и животных, а вовсе не то “устойчивое” (*stabilis*), в котором заключено только отсутствие страданий. Так как же можно говорить в одно и то же время, что природа исходит из одного ви-

да наслаждения, и рассматривать как высшее благо другой его вид?<sup>8</sup>.

ХІ. 33. Я полагаю, что ссылка на животных вообще не может служить критерием<sup>1</sup>. Ведь хотя они и не могут быть испорченными, они все же могут быть [изначально] дурными. Как палка может быть искривленной и изогнутой в одном случае от природы, а в другом – нарочно<sup>2</sup>, так и природа зверей испорчена не в результате некоего неверного обучения, но является таковой по своей природе. И кроме того, природа побуждает младенца не к наслаждению, а только к любви к самому себе, к стремлению сохранить себя целым и невредимым. Ведь всякое животное (animal), едва родившись, начинает любить себя и все части своего существа, и прежде всего две главнейшие из них – душу и тело, а потом – части и того и другого. Ибо и в душе, и в теле существуют некие основы (praeicipua), которые живое существо, едва лишь познав, начинает различать, устремляясь к естественным первоначалам и отвергая противоположное [им]<sup>3</sup>.

34. И еще большой вопрос, находится ли среди этих первоначал наслаждение?<sup>4</sup> Но не относить к ним ничего, кроме наслаждения, что имело бы значение – ни частей тела, ни чувств, ни движений ума, ни телесного здоровья – вот это уже величайшее невежество. Именно из этого источника необходимо проистекает все учение о добре и зле<sup>5</sup>. Полемон, а еще раньше его Аристотель, признавали первоначалами как раз то, что я только что назвал. Так родилось положение древних перипатетиков, утверждавших, что высшее благо – это жить по природе, то есть пользоваться дарованными природою первоначалами в сочетании с добродетелью. Каллифонт соединял с добродетелью только наслаждение, Диодор – отсутствие страдания<sup>6</sup> ... <sup>7</sup> Все эти философы, о которых я упомянул, предлагают соответствующее понимание высшего блага. Аристипп понимает его как простое наслаждение, стоики – как жизнь в согласии с природой, что, по их словам, означает – жить добродетельно, то есть достойно, а это они толкуют следующим об-

разом – жить с пониманием того, что существует по природе, выбирая то, что происходит по природе, и отказываясь от того, что ей противоречит.

35. Итак, существует три определения высшего блага, не включающие понятия добродетели: 1. Аристиппа или Эпикура; 2. Иеронима; 3. Карнеада, – и три [определения], включающие добродетель в соединении с чем-то иным: 1. Полемона; 2. Каллифонта; 3. Диодора; в одном же определении, принадлежащем Зенону, добродетель выступает сама по себе, выражаясь в понятии *подобающего* (*decus*), то есть *достойного* (*honestas*). Пиррон же, Аристон, Герилл давно забыты. Остальные верны себе, и понимание предельного блага у них согласуется с тем, из чего они исходят: у Аристиппа это наслаждение, у Иеронима – отсутствие страдания, у Карнеада – обращение к природным началам.

XII. Что же касается Эпикура, то если бы, признав наслаждение предметом изначального стремления, он придерживался Аристиппова понимания, он должен был бы признать предельным благом то же, что и тот; если же он принимал Иеронимо-во понимание, то он должен был бы считать предметом изначального стремления именно это наслаждение.

36. Ведь говоря, что сами чувства признают наслаждение благом, а страдания злом, он придает чувствам большее значение, чем позволяют нам законы, когда мы оказываемся судьями в тяжбах частных лиц. Мы не можем судить ни о чем, кроме того, что доступно нашему суждению, поэтому напрасно судьи, произнося приговор, обыкновенно добавляют: “Если я могу судить об этом...”. Ведь если они не могут судить об этом, то и без этой оговорки суждение не может быть вынесено. Так о чем же судят чувства? О сладком и горьком, о гладком и шероховатом, о том, что такое далеко и близко, что такое “стоять” и “двигаться”, что такое квадратное и круглое.

37. Следовательно, справедливое суждение вынесет разум<sup>1</sup>, если, во-первых, обратится к науке о вещах божественных и человеческих, которая с полным правом может быть названа

мудростью<sup>2</sup>, и во-вторых, если обратится к добродетелям, которые разум называет владычицами всего, ты же предпочитаешь называть их прислужницами и помощницами наслаждения. А их общий приговор, во-первых, будет вынесен о наслаждении: наслаждение не только не может быть единственным в обиталище высшего блага, искомом нами, более того – оно не может находиться там даже и в соединении с *достойным*. Относительно свободы от страданий будет сказано то же самое.

38. Разум отбросит и Карнеада и не согласится ни с одним учением о предельном благе, включающим понятие наслаждения или отсутствия страдания или же не включающим понятие нравственности. Таким образом, он оставит два суждения о высшем благе, о которых он вновь и вновь будет размышлять. Либо разум придет к выводу, что только *достойное* есть благо и ничто не есть зло, кроме того, что *постыдно*; прочее же или вообще не имеет никакого значения, или таково, что не следует ни стремиться к нему, ни избегать его, но только лишь предпочитать или отвергать; либо он предпочтет этому теорию, которую великолепно украсит понятие *достойного* и обогатят *естественные первоначала* и совершенство всей жизни. Разум тем легче совершит все это, если увидит, противоречат ли эти теории друг другу по существу или только на словах<sup>3</sup>.

ХIII. 39. И вот, следуя авторитету разума, я поступлю точно так же. Я, насколько это будет в моих силах, сокращу число спорящих и все простые формулы [высшего блага], в которые не включена *добродетель*, вообще не буду считать принадлежащими философии – прежде всего речь здесь идет о мыслях Аристиппа и всех киренаиков, которые не постыдились усмотреть предельное благо в том наслаждении, которое приводило бы в движение чувство ощущением величайшей “сладостности”, и оставили без внимания это ваше “отсутствие страдания”.

40. Они не понимали, что подобно тому, как конь рождается для бега, бык для пахоты, собака для охоты, так и человек, как говорил Аристотель, рождается для двух вещей: мышления и действия<sup>1</sup>, как своего рода смертное божество. Наоборот,

они утверждали, что это божественное существо, подобно некоему ленивому и неповоротливому скоту, рождается для того, чтобы есть и наслаждаться порождением себе подобных; мне кажется, что глупее этого нет ничего.

41. Таковы мои возражения Аристиппу, считающему в отличие от вас не только высшим, но и единственным это наслаждение, которое все мы только и называем наслаждением. Но, как я уже сказал, он заблуждается: ведь ни форма тела, ни замечательный ум и талант человека не означают, что он рожден единственно для того, чтобы наслаждаться. Нельзя согласиться и с Иеронимом, для которого высшим благом является то же, что вы иногда, пожалуй, даже весьма часто называете таковым – “не испытывать никакого страдания”. Ведь если страдание есть зло, то быть избавленным от этого зла еще недостаточно для счастливой жизни; так скорее сказал бы Энний:

*Слишком хорошо тому, кто не испытывает никакого зла<sup>2</sup>,*

мы же будем измерять счастливую жизнь не отсутствием зла, но обретением блага, и будем искать ее не в бездействии, доставляющем радость, как у Аристиппа, или в отсутствии страдания, как у Иеронима, но действуя и размышляя.

42. Все это можно выдвинуть и против Карнеадова понимания высшего блага, предложенного им не столько для того, чтобы отстоять его истинность, сколько с тем, чтобы возразить стоикам, с которыми он воевал<sup>3</sup>. Но если соединить высшее благо в его понимании с добродетелью, то оно, очевидно, обретет важное значение и в полной мере обеспечит достижение счастливой жизни. А ведь именно к этому и сводится все наше исследование, ибо те, кто пытаются объединить добродетель либо с наслаждением, которое само по себе ни во что не ставится добродетелью, либо с отсутствием страдания, которое, хотя и означает отсутствие зла, однако же и не является высшим благом, – не очень убедительны, объединяя такого рода вещи. И кроме того, я не понимаю, почему они при этом столь скупы и столь сдержанны? Как будто им приходит-

ся покупать то, что они хотят объединить с добродетелью, они, во-первых, берут самые дешевые вещи, а во-вторых, добавляют их по отдельности, вместо того чтобы соединить с *достойным* все то, что является *первым по природе*.

43. Поскольку первое по природе представлялось совершенно неважным Аристону и Пиррону<sup>4</sup>, утверждавшим, что не существует никакого различия между прекрасным здоровьем и тяжелейшим недугом, с ними, совершенно справедливо, давно уже перестали спорить. Ведь желая в единой добродетели заключить все таким образом, чтобы лишить ее даже возможности отбора вещей и не дать ей ничего, что указывало бы, откуда она возникает и на что опирается, они уничтожили самую добродетель, столь ими же самими возлюбленную. Герилл же, сводя все к знанию, видит некое одно благо, но не лучшее и не такое, которым могла бы управляться жизнь<sup>5</sup>. Поэтому и само его учение давно уже отвергнуто, а после Хрисиппа споры и вообще прекратились<sup>6</sup>.

XIV. Таким образом, остаетесь только вы, потому что с академиками бороться трудно: ведь они ничего не утверждают и, как бы утратив надежду на точное познание, стараются следовать любому утверждению, представляющемуся правдоподобным<sup>1</sup>.

44. С Эпикуром же сложнее потому, что он объединяет два вида наслаждений, и потому, что сам он и его друзья, и многие его последователи защищали этот принцип, да и в какой-то мере толпа – сей судья, не обладающий никаким авторитетом, но огромной силой, соглашалась с ним. И если мы не опровергнем их утверждения, то неизбежно придется забыть о всякой *добродетели* (*virtus*), всяком *подобающем* (*decus*), всякой истинной *славе* (*laus*)<sup>2</sup>. Поэтому, если оставить в стороне суждения других философов, спор сохраняется не между мной и Торкватом, а между Добродетелью и Наслаждением. Кстати, Хрисипп, человек проницательный и добросовестный, отнюдь не пренебрегал этим спором, полагая, что все различие в понимании высшего блага заключается в противопоставлении

(comparatio) этих понятий<sup>3</sup>. Я же полагаю: если мне удастся показать, что *достойное* (honestum) есть нечто такое, что само по себе, благодаря собственной силе и ради самого себя является *привлекательным* (expetendum), то все ваши теории будут опровергнуты. А поэтому кратко, насколько этого требуют обстоятельства, установив, что это такое, я, Торкват, обращусь к рассмотрению всех твоих положений, если только мне вдруг не изменит память.

45. Итак, *достойное* (honestum), как мы его понимаем, есть нечто такое, что вне зависимости от какой-либо пользы, без надежды на какую-то выгоду или практический результат может само по себе быть по праву достойным хвалы<sup>4</sup>. Что же оно собой представляет, можно понять не столько с помощью определения, которым я воспользовался (хотя иной раз это и можно), сколько на основе общепринятых представлений<sup>5</sup> и наблюдая стремления и деяния выдающихся людей, совершающих весьма многое по той единственной причине, что это *подобает* делать, что это правильно, что это достойно, хотя они и понимают, что все это не сулит им никакой выгоды. Ведь люди отличаются от животных, помимо прочего, прежде всего тем, что наделены разумом, данным им природою<sup>6</sup>, острой и могучей мыслью, способной с невероятной быстротой обдумывать одновременно многое и обладающей, если можно так выразиться, чутьем, позволяющим ей видеть и причины явлений, и их следствия, мыслить по подобию<sup>7</sup>, соединять разъединенное, сочетать настоящее с будущим, охватывая всю систему жизненных связей и ситуаций. И тот же разум заставляет человека стремиться к людям, объединяясь с ними по природе речью и жизненным опытом, начиная с любви к близким и домашним, идти дальше и вступать в сообщество, сначала гражданское, а затем и вселенское<sup>8</sup> и, как пишет Платон Архиту, помнить, что рождается он не только для себя, но и для отечества, и для близких, и лишь весьма малая часть его достается ему самому<sup>9</sup>.

46. И поскольку та же природа вложила в человека от рождения стремление к познанию истины (а это особенно ясно из



того, что будучи свободными от повседневных забот, мы стремимся знать даже то, что происходит на небе), мы, опираясь на эти начала, любим все, что истинно, то есть верно, просто, надежно, а все пустое, ложное, лживое, такое, например, как обман, предательство, недоброжелательство, несправедливость, – ненавидим<sup>10</sup>. И тот же разум заключает в себе нечто мощное и величественное, побуждающее скорее повелевать, чем повиноваться, все человеческое считая не только выносимым, но даже незначительным. Он несет в себе нечто великое и возвышенное, ничего не страшась, ни перед чем не отступая, оставаясь всегда непобедимым<sup>11</sup>.

47. За этими тремя видами *достойного* следует четвертый<sup>12</sup>, связанный с первыми тремя и столь же прекрасный, заключающий в себе порядок и меру (*ordo et moderatio*)<sup>13</sup>. Обнаружив его подобие в красоте и достоинстве форм, применили это и к достоинству слов и поступков. Ибо исходя из тех трех похвальных качеств, о которых я сказал выше, *достойность* (*honestas*) отвергает безрассудность поступков и не дерзает нанести кому-либо вред ни дерзким словом, ни делом, стыдясь совершить или высказать что-нибудь, что показалось бы мало достойным мужчин<sup>14</sup>.

XV. 48. И вот перед тобой, Торкват, полная и совершенная идея *достойного*, складывающаяся в своей основе из тех четырех добродетелей, которые были упомянуты и тобою. Твой Эпикур утверждает, что он вообще не знает его в том виде, в каком его хотят представить те, которые видят в *достойном* мерило высшего блага. Ведь он заявляет, что если они всё сводят к *достойному*, говоря, что наслаждение не связано с ним, то это пустые слова<sup>1</sup> (он именно так и говорит), и они не понимают и не видят, какой смысл должен заключаться в этом слове *достойное* (*honestas*)<sup>2</sup>. Ведь в обычном словоупотреблении *достойным* называется только то, что является славным в глазах народа<sup>3</sup>. Эпикур говорит, что хотя оно часто приятнее некоторых наслаждений, однако стремятся к нему ради наслаждения.

49. Разве ты не видишь, сколь велико это различие мнений? Знаменитый философ, чье учение поразило не только Грецию и Италию, но и варварские земли, говорит, что не понимает, что такое *достойное*, если оно не заключается в наслаждении, за исключением, пожалуй, того, что снискало одобрение толпы. Я же всегда считал это скорее позорным, а если иногда и не позорным, то только в том случае, когда толпа одобряет то, что уже само по себе правильно и достохвально. Однако же не потому, нечто называется *достойным*, что оно восхваляется толпой, но потому, что оно таково, что даже если бы люди не знали об этом или умалчивали, оно оставалось бы достохвальным в силу собственной красоты<sup>4</sup>. Поэтому он, уступая природе, которой не может противиться, в другом месте говорит то же, что было сказано тобою немного раньше, а именно: невозможно жить приятно, если не жить достойно<sup>5</sup>.

50. А что значит здесь “достойно” – может быть, то же самое, что и “приятно”? Следовательно, получается так: невозможно достойно жить, если не жить приятно<sup>6</sup>. Или это, может быть, означает “жить, пользуясь всеобщим признанием”? Тогда получается, что “приятная” жизни невозможна без этого признания. Но что может быть отвратительнее, чем ставить жизнь мудреца в зависимость от мнения глупцов! Так что же он в данном случае понимает под *достойным*? Конечно же, только то, что может само по себе быть по праву похвальным. Ведь если что-то становится похвальным ради удовольствия, то чего же стоит эта хвала, если ее можно купить на рынке? Он не такой человек, который, придавая столь большое значение *достойному*, что, по его словам, без него невозможна приятная жизнь, понимал бы *достойное* так же, как и народ, и утверждал бы, что без него невозможно вести “приятную” жизнь, или понимал бы под *достойным* нечто иное, а не то, что правильно само по себе и само по себе, по своей природе достохвально.

XVI. 51. Таким образом, Торкват, когда ты говорил, что Эпикур во всеуслышание заявляет о невозможности жить “приятно” (*iucunde*), если не жить достойно и мудро, мне представ-

лялось, что ты сам гордишься [этим]. Такая мощь была в твоих словах в силу достоинства обозначаемых ими вещей, что ты становился выше, что иной раз настаивал и, взирая на нас сверху, как бы свидетельствовал, что достойное и справедливое иногда удостаиваются хвалы от Эпикура. А как подобали тебе те слова, о которых можно сказать, что если бы философы не пользовались ими, нам бы вообще не нужна была философия! Ведь именно из любви к этим словам, столь редко употребляемым Эпикуром, таким как “мудрость”, “мужество”, “справедливость”, “сдержанность”, люди, наделенные замечательнейшими способностями, обращались к изучению философии.

52. Платон говорил: “Самое острое из наших чувств – зрение, но мы нашим взором не видим мудрости; ведь какую пылкую любовь к себе она бы возбудила!”<sup>1</sup> Но почему? Может быть, потому, что она столь изобретательна, что лучше другого способна воздвигнуть здание наслаждения? А за что восхваляют справедливость? Или – откуда эта затертая от времени поговорка: “С ним и в темноте”?<sup>2</sup> Эти слова, сказанные по одному поводу, применимы ко множеству вещей, и во всяком деле мы должны руководствоваться существом дела, а не показаниями свидетелей.

53. Ведь твои слова о том, будто негодяи мучаются угрызениями совести, а сверх того – страхом наказания, которое их постигает, или постоянно страшатся, как бы их не постигло это наказание со временем, – все эти твои слова и легковесны, и крайне слабы. Не следует представлять этого недобропорядочного человека трусливым или слабодушным, мучающимся любым своим поступком и всего страшщимся; наоборот, его нужно представлять умеющим хитро обращать все в свою пользу, умным, изворотливым, ловким, способным легко придумать, как незаметно, без свидетелей обмануть другого, так, что ни одна душа не узнает об этом<sup>3</sup>.

54. Может быть, ты думаешь, что я говорю о Л. Тубуле<sup>4</sup>, когда он, в бытность претором, рассматривал дела убийц и столь открыто брал взятки за решение дела, что на следующий год народный трибун Публий Сцевола обратился к народу с пред-

ложением расследовать это. В результате голосования консулу Гнею Сципиону было поручено провести следствие, и Тубул, не осмелившись предстать перед судом, ибо все было совершенно ясно, тотчас же отправился в изгнание.

XVII. Следовательно, мы говорим не просто о злодее, но о хитром злодее, каким, например, показал себя Квинт Помпей, отрицавший, что он заключил Нумантинский договор<sup>1</sup>. Такой человек вовсе не страшится чего угодно, но прежде всего ни во что не ставит муки совести, подавить которые не представляет для него никакого труда. Ведь тот, кого называют скрытным и неискренним, весьма далек от того, чтобы обвинять самого себя; более того, он сумеет даже показаться страдающим от недостойного поступка кого-то другого. А что иное можно назвать изворотливостью?

55. Я помню, как в моем присутствии Публий Секстилий Руф излагал своим друзьям дело так, будто он является наследником Квинту Фадию Галлу, в завещании которого было сказано, что Галл просит его, чтобы все наследство перешло к дочери<sup>2</sup>. Секстилий же этот факт отрицал. И он мог безнаказанно сделать это, ибо кто был бы в состоянии его опровергнуть? Никто из нас не верил ему, было вероятнее, что лжет он, ибо заинтересован в этом, а не Галл, написавший, что просит о том, о чем он и должен был просить. А тот еще говорил, что, дав клятву, не осмеливается поступить вопреки закону Вокония<sup>3</sup>, если только друзья его не думают иначе. Мы-то были еще юнцами, но при этом присутствовало и много весьма солидных мужей, из которых ни один не счел, что Фадии следует передать больше, чем полагается ей по закону Вокония<sup>4</sup>. И Секстилий сохранил за собой огромное наследство, из которого он не получил бы ни нумма, следуй он взглядам тех, кто ставит *достойное* и *правильное* выше пользы и выше всех выгод. Так неужели ты думаешь, что он с тех пор терзался в душе и потерял покой? Ничего подобного; наоборот, получив это наследство и разбогатев, он был весьма тому рад. Ведь он считал особенно важным, что деньги достались ему не только не

вопреки закону, но наоборот, согласно с законом, а ведь, по вашему, к богатству следует стремиться даже в том случае, если это сопряжено с риском, ибо деньги приносят множество самых различных наслаждений<sup>5</sup>.

56. Стало быть, как те, кто убеждены, что *достойное и правильное* сами по себе служат достойной цели, должны пойти на любые опасности ради достоинства и чести, так и ваши последователи, измеряющие все удовольствием, должны идти на риск ради достижения великих наслаждений. Если дело пойдет о большом имуществе, о богатом наследстве, поскольку деньги могут дать множество наслаждений, то ваш Эпикур, если захочет следовать своему предельному благу, должен поступать так же, как поступил Сципион, когда его ждала великая слава в случае, если он заставит Ганнибала вернуться в Африку. На какие только опасности он не шел из-за этого! Ведь все свои усилия он направлял на достойную цель<sup>6</sup>, а не на достижение наслаждения. Так и ваш мудрец, движимый некоей великой выгодой, если нужно, не без основания станет сражаться...<sup>7</sup>

57. Если ему удастся скрыть свой проступок, он будет рад, если же его уличат, то он с презрением отнесется ко всякому наказанию, ибо будет подготовлен к тому, чтобы презреть смерть, претерпеть изгнание и даже испытать страдание. И это страдание вы, угрожая недостойным людям возмездием, делаете невыносимым, утверждая же, что мудрецу всегда выпадает больше блага – терпимым<sup>8</sup>.

XVIII. Но представь, что этот человек, поступающий недостойно, не только хитер, но к тому же и весьма могущественен, каким был Красс, который, однако, при этом всегда пользовался своим богатством, и каким сегодня является Помпей, которому мы должны быть благодарны и в том случае, когда он поступает справедливо, ибо он совершенно безнаказанно мог бы быть сколь угодно несправедливым. Как же много может совершаться несправедливости, которой никто не может остановить!

58. Если твой друг, умирая, попросит тебя передать наследство его дочери и нигде не напишет этого, как написал Фадий,

и не скажет об этом никому, то как ты поступишь? Ну ты-то передашь, да и сам Эпикур, возможно, передал бы, как это сделал Секст Педукей, сын Секста, тот самый, который оставил нам сына, запечатлевшего в себе все его благородство и порядочность, человек образованный, самый замечательный и справедливый из всех, хотя никому не было известно, что Гай Плотий, блестящий римский всадник из Нурсии, обратился к нему с такой же просьбой – передать наследство жене, сам пришел к ней, передал ей поручение мужа и возвратил наследство, хотя она совершенно не ожидала этого. Но я хочу спросить у тебя, поскольку ты бы, конечно, поступил таким же образом, неужели ты не понимаешь, что сила природы проявляется тем полнее, если вы сами, соизмеряющие все со своей пользой и, как вы сами говорите, с наслаждением, желаете, однако, того, из чего становится ясным, что вы не стремитесь к наслаждению, а подчиняетесь нравственному долгу, и что истинная природа (*recta natura*) сильнее извращенного разума.

59. Карнеад говорит: “Если бы ты знал, что где-то притаилась ядовитая змея, и некто, чья смерть была бы выгодна тебе, неосторожно хотел присесть на это место, ты поступил бы недостойно, если бы не предупредил его об опасности, хотя ты мог безнаказанно сделать это, ибо кто бы изобличил тебя?”<sup>1</sup> Но этого более чем достаточно. Очевидно, что если источником справедливости, верности, правосудности не является природа и если все это соизмеряется только с пользой, то невозможно найти порядочного человека. Об этом достаточно подробно рассуждает Лелий в моем сочинении “О государстве”<sup>2</sup>.

XIX. 60. А теперь то же самое отнеси к *чувству меры* (*modestia*) или сдержанности, которая есть способность умерять страсти, держа их в повиновении разуму. Помышляет ли хоть сколько-то о стыде тот, кто повинуется похоти, если нет свидетелей? Разве не существует нечто, само по себе постыдное, даже если оно не сопровождается публичным бесчестьем? Разве мужественные люди вступают в сражение, проливают

кровь за отечество, подсчитав будущее удовольствие, или они поступают так, влекомые неким пылким стремлением души? Как ты полагаешь, Торкват, твой предок, прозванный Властным (Imperiosus)<sup>1</sup>, услышь он наш разговор, чью речь о себе – твою или мою – выслушал бы с бóльшим удовольствием, когда я говорил, что он ничего не делал ради себя? Если бы ты пожелал разъяснить это и сказать более откровенно, что он все делал только ради наслаждения, как, по-твоему, он отнесся бы к этому?

61. Ну, хорошо, пусть будет так, если уж тебе так хочется. Торкват действовал ради своей пользы (по-моему, это лучше, чем “ради наслаждения”, тем более когда речь идет о таком муже); так неужели же коллега его Публий Деций, первый в этом семействе достигший консульского звания, когда, жертвуя собой, на всем скаку стремился в самую гущу латинского войска, помышлял о каких-то собственных наслаждениях? Где и когда он получил бы их? Ведь он же знал, что ему сейчас придется погибнуть, и к этой смерти он стремился куда более пылко, чем представляется Эпикуру, когда он говорит о стремлении к наслаждению. И если бы это его деяние не стяжало себе заслуженной хвалы, не стал бы подражать ему в четвертое свое консульство его сын и его внук, который, будучи консулом во время войны с Пирром, пал в сражении и явил собой третью подряд жертву во имя республики<sup>2</sup>.

62. Я воздержусь от других примеров. У греков их не так-то много: Леонид, Эпаминонд, еще три или четыре других; но если я начну перечислять наших, я, конечно же, смогу доказать, что наслаждение отступает перед добродетелью, только мне на это не хватит и целого дня. Подобно А. Варию, слышшему весьма строгим судьей и имевшему обыкновение говорить в ответ на требование выставить новых свидетелей, когда уже одни свидетели были представлены: “Или и этих свидетелей достаточно, или тогда я уж и не знаю, что является достаточным”, – подобно Варию я тоже выставил достаточно свидетелей. Так что же? Разве тебя самого, достойнейшего преемника своих предков, еще совсем юношу, наслаждение подвигло вырвать консулат у Пуб-

лия Суллы?<sup>3</sup> Когда ты помог получить консульское звание твоему отцу, человеку в высшей степени достойному, каким консулом, каким гражданином как всегда до, так и после консулата проявил он себя! Под его влиянием мы сами стремились думать прежде всего обо всех, а не о самих себе<sup>4</sup>.

63. Но какими прекрасными представлялись твои слова, когда, с одной стороны, ты ставил некоего мужа, утопающего в безмерном обилии величайших наслаждений и не испытывающего ни в настоящем, ни в будущем никакого страдания, а с другой стороны – измученного бесконечными страданиями во всем теле, лишенного всякой помощи и надежды на нее в будущем, и вопрошал: “Кто несчастнее этого последнего и блаженнее первого”, – а в заключении утверждал, что высшее зло – это страдание, высшее благо – *наслаждение!*

XX. Жил когда-то Л. Торий Бальб из Ланувия<sup>1</sup>, которого ты не можешь помнить. Он так устроил свою жизнь, что невозможно было найти ни одного изысканнейшего удовольствия, которого у него не было бы в изобилии. Он был жаден до наслаждений и сведущ и изобретателен в них. Он был образован и настолько лишен всякого суеверия, что с презрением относился ко множеству священных обрядов и святилищ, существовавших на его родине, и настолько не боялся смерти, что легко встретил ее в бою, сражаясь за родину.

64. Желаниям ставил он предел, руководствуясь не Эпикуровым делением, а своей пресыщенностью ими, однако заботился о своем здоровье, занимался гимнастикой, чтобы идти обедать с чувством голода и жажды, употреблял пищу не только самую вкусную, но и самую легкую для переваривания, вино пил, чтобы получить удовольствие и не причинить себе вреда; было у него и все остальное, без чего, как говорит Эпикур, ему непонятно, что такое благо; не испытывал никаких страданий, а если бы испытывал, то мужественно переносил бы, и все же чаще приглашал врачей, чем философов. Прекрасный цвет лица, крепкое здоровье, замечательное изящество, наконец жизнь, полная самых разнообразных наслаждений.



65. Вы называете его счастливым, ибо к этому вас понуждает ваше учение. Я же не рискнул бы сказать, кого ему противопоставлю; за меня скажет добродетель и без колебаний противопоставит этому вашему счастливцу Марка Регула, которого она во всеуслышание провозгласит более счастливым, нежели пирующий в розах Торий, – и тогда, когда он по собственной воле, без всякого принуждения, кроме того слова, которое он дал врагу, вернулся в Карфаген, и даже тогда, когда подвергали его пытке голодом и бессонницей<sup>2</sup>. Он участвовал в великих войнах, дважды был консулом, удостоился триумфа и все же не считал всю эту предшествующую славу столь же прекрасной и столь же великой, как сей последний подвиг, совершенный во имя верности и стойкости; и когда мы слушаем об этом, он может показаться нам достойным жалости, сам же он, претерпевая все это, испытывал наслаждение. Ибо не веселье, не шутки и смех, эти спутники легкомыслия, делают людей счастливыми, но твердость и стойкость, даже если бы эти люди и оставались мрачными.

66. Лукреция, над которой совершил насилие царский сын, призвав в свидетели граждан, покончила с собой<sup>3</sup>. Это горе римского народа благодаря Бруту<sup>4</sup>, поведшему за собой народ, стало причиной свободы для государства. А в память об этой женщине ее муж и отец стали консулами. Вовсе незнатный Луций Вергиний, обыкновенный человек из толпы, на шестидесятом году установления свободы собственной рукой убил свою дочь, чтобы не отдать ее для удовлетворения похоти Аппия Клавдия, которому тогда принадлежала высшая власть<sup>5</sup>.

XXI. 67. Или ты должен осудить это, Торкват, или отказаться от защиты наслаждений. Что же это за защита и что это за тяжба, которая ведется наслаждением, не способным выставить ни одного свидетеля, ни одного из известных людей, вступающих в его защиту. Ведь в то время, как мы в наших летописях ищем таких свидетелей, вся жизнь которых прошла в славных подвигах и которые даже слышать не могли самого слова “наслаждение”, в ваших спорах история остается немой.

Я никогда не слышал в школе Эпикура имен Ликурга, Солона, Мильтиада, Фемистокла, Эпаминонда, которые не сходят с уст остальных философов<sup>1</sup>. Теперь же, поскольку и мы начали заниматься этим, наш друг Аттик каких только выдающихся и замечательных мужей не назовет из своей сокровищницы!<sup>2</sup>

68. Разве не лучше написать что-то о них, чем болтать в стольких книгах о Фемисте?<sup>3</sup> Ну, хорошо, все это касается греков; хотя именно от них мы получили и философию, и все благородные науки, но все же есть нечто, что позволено нам, но не позволено им. Стоики спорят с перипатетиками, одни говорят, что не существует никакого блага, кроме того, что достойно, другие же, придавая величайшее значение достойному, утверждают, однако, что и в самом теле, и вне его заключены определенные блага. Достойный спор и великолепное состязание! Ведь вся борьба ведется ради величия добродетели. А вот когда вы рассуждаете с вашими приверженцами, то приходится немало услышать о постыдных наслаждениях, постоянно упоминаемых Эпикуром.

69. Поверь мне, Торкват, ты не можешь отстаивать этот взгляд, если оглянешься на себя и на свои мысли и занятия; тебе, повторяю, будет стыдно той картины, которую не раз столь удачно рисовал в своих рассуждениях Клеанф. Он предлагал своим слушателям мысленно представить картину, на которой изображено Наслаждение, сидящее в великолепном облачении и убранстве на царском троне, окруженное Добродетелями, являющимися его служанками, единственная забота и дело которых сводится к тому, чтобы прислуживать Наслаждению и предупреждать его потихоньку на ухо (если это только возможно изобразить на картине) не совершать по неразумию чего-либо, что могло бы причинить боль душе или [телесное] страдание: “Ведь мы, Добродетели, рождены для того, чтобы прислуживать тебе, а другого дела у нас нет никакого”<sup>4</sup>.

XXII. 70. Но Эпикур – ведь он для вас поистине свет в окошке – говорит, что тот, кто не живет *достойно* (*honeste*), не может жить *приятно* (*iucunde*). Как будто бы для меня важно,

что он утверждает и что отрицает! Я хочу знать, что логично (consentaneum) утверждать тому, кто видит в наслаждении высшее благо? Что приведешь ты в обоснование того, почему жизнь Тория., почему жизнь Постумия<sup>1</sup>, почему жизнь их общего наставника Ораты<sup>2</sup> нельзя назвать наименее приятнейшей? Сам же он говорит, как я заметил выше, что не следует порицать жизнь людей роскошествующих, если только они не совершенные глупцы, то есть если они свободны от страстей и страха. Обещая исцеление от того и другого, он обещает свободу для роскоши. Ибо, по его словам, если отбросить эти два недостатка, он не видит, в чем можно было бы упрекнуть образ жизни людей “роскошествующих” (luxuriosi).

71. Таким образом, вы, измеряя все наслаждением, не можете ни блюсти, ни сохранять добродетель. Ведь даже человек, воздерживающийся от несправедливости из желания избежать зла для себя, не должен считаться ни порядочным, ни справедливым. Я полагаю, ты помнишь следующие слова:

*Никто не благочестив, кто благочестие...<sup>3</sup>*

Поверь, что нет ничего вернее, ведь пока кто-то испытывает страх, он не проявляет себя справедливым и, конечно же, не станет им, если перестанет бояться, ибо он не будет испытывать страха, если сумеет скрыть свой проступок или благодаря огромным средствам обрести желаемое и, конечно, предпочтет слыть порядочным человеком, не будучи таковым, нежели быть, не слыя им. Таким образом, вместо истины и безусловной справедливости вы предлагаете нам подделку под справедливость и уговариваете так или иначе отказаться от наших собственных твердых убеждений в погоне за ложным мнением других людей.

72. То же самое можно сказать и о всех прочих добродетелях, которые вы основываете на наслаждении, иными словами, на воде. Действительно, можем ли мы назвать того же Торквата мужественным?<sup>4</sup> Я восхищаюсь и вашим родом, и вашим именем, хотя и не могу, как ты утверждаешь<sup>5</sup>, подкупить тебя. И честное слово, пред моим взором все время стоит Авл Торкват<sup>6</sup>, замечательный человек, с большой любовью относившийся ко

мне, об исключительной и неоценимой помощи которого, оказанной мне в те всем известные времена<sup>7</sup>, вы оба, конечно, должны знать. Однако все это для меня, желающего и быть, и слыть благодарным, было бы неприятным, если бы я не видел со всей очевидностью, что он мне был другом не в собственных, а в моих интересах, если только ты потому не назовешь это совершённым в собственных интересах, что это справедливо и приносит пользу всем<sup>8</sup>. Если ты это признаешь, то победу одержал я. Ведь мы хотим сказать именно то и добиваемся именно того, что выгодой, приносимой исполнением долга, является само исполнение долга.

73. Твой же знаменитый наставник не хочет признавать этого и из каждого действия в качестве награды за него хочет извлечь наслаждение. Но вернемся к Торквату. Если он при Аниене вступил в поединок с галлом, вызвавшим его на бой, ради наслаждения, и, победив его, взял себе из его доспехов ожерелье и получил свое прозвище ради чего-то иного, а не потому, что такое деяние представлялось ему достойным мужа, то я не признаю его мужественности. Ведь если стыд, скромность, целомудрие, короче, сдержанность будут строиться на страхе перед наказанием и бесславием, а не блюстись в силу собственной святости, тогда какое же прелюбодеяние, какой разврат, какой произвол не раскроются во всей полноте в надежде на то, что все останется скрытым и безнаказанным или дозволенным?

74. Так что же, Торкват, ты со своим именем, талантом и славой не осмеливаешься сказать людям в собрании, как представляется тебе то, что ты делаешь, о чем помышляешь, чего добиваешься, к чему стремишься, ради чего действуешь, что пытаешься предпринять, чего хочешь, что, наконец, ты считаешь наилучшим в жизни? Действительно, что бы ты надеялся получить, вступив в должность, когда ты придешь на собрание граждан, где тебе придется издать эдикт, в котором ты должен указать, каких норм ты будешь придерживаться в судопроизводстве<sup>9</sup> и, может быть, даже, если сочтешь нужным, по старинному обычаю скажешь о своих предках и о самом себе; так вот, что бы полу-

чил ты, заявив, что при исполнении этой должности будешь делать все для достижения наслаждения и что вообще все, что ты делал в жизни, ты делал только ради наслаждения? – Неужели, – возразишь ты, – я, по-твоему, столь безумен, чтобы произнести подобное перед людьми невежественными. – А ты скажи то же самое на суде или, если боишься толпы, в сенате. Никогда ты этого не сделаешь. А почему, если не потому, что такая речь непристойна? Получается, меня и Триария ты считаешь достойными слушать непристойные речи?

XXIII. 75. Ну, хорошо, само это слово “наслаждение” лишено достоинства (*dignitas*), и, возможно, мы его не понимаем. Именно это вы непрестанно повторяете – что мы не понимаем того, что вы называете “наслаждением”. Ну еще бы! Ведь это так трудно и непонятно! Когда вы говорите “неделимое”<sup>1</sup> и “междумирья”<sup>2</sup>, которых вообще не существует и не может существовать, – это мы понимаем, а “наслаждение”, ведомое всем воробьям<sup>3</sup>, понять не можем! А что если тебе придется признать, что я не только знаю, что такое наслаждение (ведь это некое приятное движение, происходящее в наших чувствах), но и понимаю, как ты его себе представляешь? То ты представляешь его таким, как я только что сказал, так, чтобы оно проявлялось в движении и создавало какое-то разнообразие, и даешь ему название: *in motu*, – то представляешь как некое высшее наслаждение, к которому нельзя ничего добавить и которое возникает при полном отсутствии всякого страдания; такое наслаждение ты называешь “устойчивым” (*stabilis*).

76. Пусть такое наслаждение существует. Скажи в любом собрании, что ты делаешь все, дабы избежать страдания. Если ты полагаешь, что и это звучит не слишком величественно и достойно, то скажи, что во время исполнения своей должности и вообще всю свою жизнь ты будешь делать все ради твоей собственной пользы и только то, что выгодно, только то, что в твоих собственных интересах; как ты думаешь, какой шум при этом поднимется на собрании и останется ли у тебя какая-нибудь надежда получить консульское звание, которое тебе сей-

час вполне обеспечено? Так неужели ты будешь следовать принципу, на который ты опирался бы в общении с самим собой и со своими сторонниками, но не осмелишься заявить об этом во всеуслышание?<sup>4</sup> Ведь когда ты выступаешь в суде или сенате, у тебя постоянно на языке слова, повторяемые и перипатетиками, и стоиками: *долг, справедливость, достоинство* (dignitas), *верность, правильное, достойное, подобающее державе, подобающее римскому народу (претерпеть все опасности ради республики), умереть за родину*, – когда ты все это говоришь, мы, простофили, приходим в восхищение, а ты, должно быть, смеешься про себя.

77. Ибо среди всех этих столь возвышенных и столь прекрасных слов не нашлось места *наслаждению*, и не только тому, которое вы называете “в движении” (in motu) и которое все говорящие по-латыни и горожане, и крестьяне, короче – все называют наслаждением, но и тому “устойчивому” (stabilis), которое никто, кроме вас, наслаждением не называет.

XXIV. Так подумай, должен ли ты, сохраняя свой образ мысли, использовать нашу терминологию? Ведь если бы ты изменил выражение лица, походку, чтобы казаться более важным, ты бы уже не был похож на самого себя; а если ты выдумываешь слова и говоришь не то, что думаешь? Или, может быть, у тебя мысли, подобно одежде, одни для дома, другие для пубрики, так что снаружи лишь видимость, а истинные мысли скрываются в глубине души? Поразмысли, повторяю, правильно ли это? Мне, во всяком случае, представляются истинными те мысли, которые, будучи достойными, достохвальными и славными, могут быть открыто высказаны в сенате, перед народом, в любом большом и малом собрании, чтобы не было стыдно иметь такие мысли, которые стыдно было бы высказать.

78. Где же может найтись место дружбе или кто сможет стать другом тому, кого он не любит ради него самого?<sup>1</sup> А что такое *любить* (amare) (ведь именно отсюда происходит слово дружба – amicitia), если не желать принести кому-нибудь как можно больше блага, даже если из этого тебе самому не доста-

нется ничего<sup>2</sup>. Он говорит: “Мне выгодно быть дружески расположенным”, – да нет, скорее, пожалуй, *казаться*, ведь *быть*, если ты не будешь так настроен, ты не можешь. Как же ты сможешь *быть*, если тобою не овладела любовь? Ведь она возникает не тогда, когда появляются соображения пользы, а рождается сама собой<sup>3</sup>. – Но ведь я же ищу пользу! – В таком случае дружба будет сохраняться до тех пор, пока будет преследоваться польза. И если соображения пользы породят дружбу, то они же ее и уничтожат<sup>4</sup>.

79. А что же будешь ты в конце концов делать, если (как это нередко случается) дружба перестанет быть полезной, – покинешь друга? Тогда какая же это дружба? Сохранишь ее? Но как это согласуется с твоими же утверждениями? Ты видишь, к чему приводит утверждение о том, что к дружбе следует стремиться из соображений пользы. – Боюсь, как бы не возненавидели меня, если я перестану заботиться о дружбе. – Прежде всего, почему это достойно ненависти, если не потому, что это постыдно? Так что если ты не останешься со своим другом лишь для того, чтобы избежать каких-то неприятностей, то ты и смерти его пожелаешь, когда дружба с ним станет бесполезной. А что если дружба не только не принесет тебе никакой пользы, но и потребует пожертвовать частью твоего имущества, если придется тебе испытать какие-то тяготы, если придется даже подвергнуть опасности собственную жизнь – даже и в этом случае ты будешь заботиться о себе и утверждать, что каждый рождается для себя и для собственных наслаждений? Станешь ли ты заложником за друга, готовым умереть за друга перед тираном, как это сделал тот пифагореец перед лицом сицилийского тирана<sup>5</sup>, или скажешь, что ты Орест, будучи Пиладом, чтобы умереть вместо друга? Или – если бы ты был Орестом, стал бы ты опровергать слова Пилада и настаивать на том, что Орест – это ты? И, не сумев доказать это, не стал бы просить, чтобы вас убили вместе?<sup>6</sup>

XXV. 80. Ты-то сам, Торкват, все бы это сделал, ибо я уверен, что нет ничего достохвального, что бы ты отказался совершить

из страха перед смертью или страданием. Но речь ведь идет не о том, что согласно с твоей природой, а о том, что согласно с твоим учением. Учение, которое ты защищаешь, положения, которые ты принял и которых ты придержишься, в корне уничтожают дружбу, хотя сам Эпикур своими хвалами возносит ее до небес. – Но ведь он сам чтит дружбу! – А кто, скажи, пожалуйста, отрицает, что он был человеком любезным и гуманным?<sup>1</sup> Мы ведем спор о его мыслях, а не о его нравах. Пусть сей дурной обычай поносить и бранить тех, с кем расходишься во мнениях, останется у легкомысленных греков. Хотя он и был любезен и внимателен в обращении со своими друзьями, однако даже если все это правда (ибо я ничего не утверждаю<sup>2</sup>), он оказался недостаточно проникательным. – Но ведь многие с ним согласны.

81. – И возможно, вполне справедливо. Однако же едва ли свидетельство толпы имеет достаточный вес. Ведь во всяком искусстве, во всяком занятии и в любой науке, да и в самой добродетели превосходное встречается крайне редко. И то, что и сам он был прекрасным человеком, и многие эпикурейцы были и поныне остаются верными в дружбе, стойкими и достойными во всей своей жизни, подчиняющими свои помыслы чувству долга, а не наслаждению, – все это представляется, по крайней мере мне, доказательством того, что *достойное* обладает большей силой, чем наслаждение. Ведь они живут так, что их собственный образ жизни опровергает их же слова, и если об иных думают, что они лучше говорят, чем поступают, то эти, как мне кажется, поступают лучше, чем говорят.

XXVI. 82. Но это уже не имеет никакого отношения к нашему предмету. Рассмотрим то, что было сказано тобой о дружбе<sup>1</sup>. В одном высказывании, как мне кажется, я узнаю изречение самого Эпикура о том, что дружбу нельзя отделить от наслаждения, что ее следует чтить потому, что без нее невозможна спокойная, свободная от страха, а тем более приятная, жизнь. На это уже был дан достаточно убедительный ответ. Ты выдвинул другое, более гуманное положение, принадлежащее скорее его последователям и, насколько мне известно, никогда не высказы-



вавшееся им самим: “Сначала мы стремимся обрести друга ради собственной пользы, и только когда дружба установится, мы любим друга ради него самого, даже если у нас нет никакой надежды на наслаждение”. Хотя есть много способов опровергнуть это, я принимаю его в таком виде, ибо мне достаточно этого положения, им же – нет; ведь [тем самым] они говорят, что иногда правый поступок возможен и в том случае, когда от него не ждут и не ищут в нем никакого наслаждения.

83. Ты сказал далее, что, по словам иных, мудрецы договариваются между собой относиться к друзьям точно так же, как к самим себе, и что это возможно и не раз случалось, и в высшей степени способствует обретению наслаждения. Если они сумели заключить такой договор, то могут, наверное, заключить и такой, по которому стали бы любить справедливость, чувство меры (*modestia*) и все добродетели ради них самих и безвозмездно. Действительно, если мы будем поддерживать дружбу ради некоей прибыли, выгоды и пользы, если не будет никакого чувства симпатии, которое собственной силой заставляло бы стремиться к дружбе, независимо от чего бы то ни было, из-за нее и ради нее самой, можно ли сомневаться в том, что имения и доходные дома<sup>2</sup> мы предпочтем друзьям.

84. Ты можешь повторить здесь снова то, что было так прекрасно сказано Эпикуром во славу дружбы. Я спрашиваю не о том, что он говорит, но что он мог бы сказать согласно со своим учением. “К дружбе стремятся ради пользы”. Неужели же ты полагаешь, что наш Триарий может оказаться для тебя полезнее, чем зерновые склады в ПUTEОЛАХ<sup>3</sup>, если бы они у тебя были? Так собери уж все, что вы обычно говорите: “Друзья нас защищают” (*Praesidium amicorum*). Но ведь вполне достаточно защиты в самом тебе, в законах, в обычных знакомствах; ты не останешься в пренебрежении, а ненависти и зависти легко избежишь, ведь именно этому учит Эпикур. И, кроме того, обладая такими доходами, дающими возможность быть щедрым, ты и без этой ПИЛАДОВОЙ дружбы, лишь благодаря благожелательству со стороны многих людей, прекрасно сможешь оградить себя и уберечь от опасностей.

85. Но с кем же, как говорят, делить веселье и горе? С кем делить тайны и все секреты? Лучше всего с самим собой, а потом – с простым другом. Допустим, что это весьма удобно. А польза от таких огромных денег? Итак, ты видишь, если дружбу измерять чувством симпатии, то нет ничего замечательнее ее, если же выгодой, то доход от богатых поместий заставит отступить самые близкие и дружеские связи. Следовательно, ты должен любить меня самого, а не мое имущество, если мы собираемся быть истинными друзьями.

XXVII. Но мы слишком долго задерживаемся на совершенно ясных вещах. Раз мы, подводя итог сказанному, приходим к выводу, что, если все сводить к наслаждению, вообще не останется места ни для добродетели, ни для дружбы, то больше, собственно, не о чем и говорить. И все же, дабы не показалось, что мы не дали ответа хоть по какому-нибудь пункту, я скажу несколько слов и об остальной твоей речи.

86. Так как все содержание философии сводится к определению счастливой жизни и люди обращаются к этой науке из одного только стремления достичь ее<sup>1</sup>, а сущность счастливой жизни каждый видит по-разному – вы, например, видите ее в наслаждении и, напротив, в страдании полагаете величайшее зло, – прежде всего рассмотрим, что представляет собой это ваше понятие счастливой жизни. Я полагаю, вы согласитесь с тем, что если *счастливое* хоть в какой-то мере существует, то оно всецело должно находиться во власти мудреца. Ведь если счастливая жизнь может быть утрачена, то она не может быть счастливой. А кто же уверен, что для него останется прочным и постоянным то, что хрупко и непрочно?<sup>2</sup> Но тот, кто не уверен в постоянстве доставшихся ему благ, неизбежно страшится, потеряв их, оказаться несчастным. А никто не может быть счастливым, испытывая страх относительно самых важных вещей. Следовательно, никто не может быть счастлив.

87. Счастливой называют жизнь обычно не в какой-то ее части, а всю целиком, во всей ее непрерывности, и вообще она называется жизнью только тогда, когда она достигает полного

завершения (*nisi confecta atque absoluta*)<sup>3</sup>. И никто не может в один момент быть счастливым, а в другой – несчастным, ибо тот, кто считает возможным оказаться несчастным, не будет счастлив. Ведь счастливая жизнь, однажды начавшись, остается постоянно таковой, как и сама мудрость, составляющая источник счастливой жизни. И не должно ждать последнего дня жизни, как, по словам Геродота, советовал Крезу Солон<sup>4</sup>. Но ведь как ты сам говорил, Эпикур полагает, что продолжительность во времени ничего не прибавляет к счастливой жизни и что краткий миг может дать не меньшее наслаждение, чем если бы оно длилось вечность<sup>5</sup>.

88. Но это утверждение совершенно непоследовательно. Ведь полагая высшее благо в наслаждении, он считает в то же время, что оно не становится больше в бесконечно длительное время, чем в ограниченное и краткое. Тот, кто полагает все благо в добродетели, может говорить, что к совершенно счастливой жизни ведет совершенство добродетели<sup>6</sup>, ибо он не считает, что время добавляет нечто к высшему благу<sup>7</sup>. Тот же, кто считает, что счастливая жизнь создается наслаждением, никоим образом не может быть последовательным, отрицая увеличение наслаждения с его продолжительностью<sup>8</sup>. Значит, также и страдания. Но если страдание чем продолжительнее, тем тяжелее, то как же наслаждению не стать более желанным, чем оно продолжительнее?<sup>9</sup> Тогда почему же Эпикур всегда называет бога счастливым и вечным? Ведь если отнять у Юпитера вечность, то он ничуть не счастливее Эпикура, ибо оба достигли высшего блага, то есть испытывают наслаждение<sup>10</sup>. – Но ведь Эпикур испытывает и страдание<sup>11</sup>. – Но он и пренебрегает им. Ведь он же сам говорит, что если его станут жечь<sup>12</sup>, он скажет: “Как приятно!”

89. Так чем же уступает он богу, кроме того, что он не вечен? А какое благо заключено в вечности, если не высшее и вечное наслаждение? Зачем нужны возвышенные слова, если они непоследовательны? *Жить счастливо* заключается в наслаждении тела и, если угодно, души, – добавил бы я, – лишь бы оно исходило, как вы утверждаете, от тела<sup>13</sup>. Но кто может

сделать для мудреца это наслаждение вечным? Ведь то, что приносит наслаждение, не находится во власти мудреца, так как *быть счастливым* заключено не в самой мудрости, но в тех вещах, которые мудрость предоставляет для наслаждения. Однако все это находится вне нас, а внешнее зависит от случая. Таким образом, владычицей счастливой жизни становится фортуна, хотя, по словам Эпикура, она очень мало значит для мудреца<sup>14</sup>.

XXVIII. 90. Ну, ладно, скажешь ты, это все пустяки. Мудреца делает богатым сама природа, чье богатство, как пишет Эпикур, достижимо<sup>1</sup>. Прекрасно сказано! И я не возражаю против этого. Но эти слова противоречат сами себе. Ведь он говорит, что сама бедная пища, то есть самые скверные еда и питье приносят не меньшее наслаждение, чем изысканнейшие яства на пирах<sup>2</sup>. Я бы согласился с этим и даже одобрил, если бы он говорил, что для достижения счастливой жизни не имеет никакого значения, какую ты употребляешь пищу. Это было бы правдой. Сократ, ни во что не ставивший наслаждение, утверждал то же самое, говоря, что приправой к пище служит ему голод, а к питью – жажда<sup>3</sup>. Но того, кто сводя все к удовольствию, живет, подобно Галлону, а говорит, как знаменитый честный Пизон Фруги<sup>4</sup>, я слушать не хочу и не считаю, что он говорит то, что думает.

91. Он [Эпикур] утверждает, что естественное богатство достижимо, ибо природа довольствуется малым. Конечно так, во всяком случае, если бы вы не ставили наслаждение так высоко. Он говорит: “От самых ничтожнейших вещей можно получить не меньшее удовольствие, чем от самых дорогих”. Но это же означает не иметь не только ума, но и вкуса. Ведь те, кто презирают наслаждение, вправе сказать, что они не предпочитают осетра селедке, но тот, для кого высшее благо заключается в наслаждении, обо всем должен судить посредством чувственного восприятия, а не разума, и считать лучшим то, что приятнее.

92. Ну, хорошо, пусть он получает высшее наслаждение не только от малого, но, по мне, хоть от ничтожного, если только сможет. Пусть в знаменитом настурации, которым, по словам Ксенофонта, обычно питались персы<sup>5</sup>, не меньше приятного вкуса, чем в яствах на пирах в Сиракузах, сурово осуждаемых Платоном<sup>6</sup>; пусть, повторяю, обретение наслаждений будет столь легким, как вам хочется, но что же сказать о страдании? Приносимые им мучения столь велики, что счастливая жизнь в этом случае невозможна, если страдание есть наивысшее зло. Ведь сам Метродор – этот чуть ли ни второй Эпикур – состояние счастья определяет приблизительно так: “Когда телу хорошо и когда есть уверенность, что это сохранится и в будущем”<sup>7</sup>. Ну разве может кому-то быть наверняка известным, каково будет состояние этого тела<sup>8</sup>, не говорю – через год, но к вечеру; значит, всегда будет существовать страх страдания, то есть высшего зла, даже если его в данный момент нет, ибо оно все же может появиться. Как же в счастливой жизни может существовать страх перед наивысшим злом?

93. Он говорит: “Эпикур предлагает нам учение о том, как пренебречь страданием”. Ведь само по себе это абсурдно – пренебречь величайшим злом. Однако что же это за учение? Он говорит, что величайшее страдание кратко. Но, во-первых, что ты называешь кратким, а во-вторых, что такое наивысшее страдание? Что же, величайшее страдание не может длиться несколько дней? Смотри, как бы не пришлось говорить и о месяцах<sup>9</sup>, если только страдание, о котором ты говоришь, не убивает тотчас же, как обрушится на человека. Так кто же страшится такого страдания? Я бы предпочел, чтобы ты облегчил то страдание, которое, как я видел, совершенно измучило моего друга, Гнея Октавия, сына Марка, и он страдал не единожды и не короткое время, а непрерывно и долго<sup>10</sup>. Боги бессмертные! Какие мучения претерпевал он, когда казалось, все тело его изнывало от боли! И, однако же, он не казался несчастным, а только измученным, ибо это зло для него не было наивысшим; но он был бы несчастным, если бы, ведя порочную и недостойную жизнь, купался в наслаждении.

XXIX. 94. Что же касается того, что вы полагаете великое страдание кратким, а продолжительное легким, то я не понимаю, что это такое. Мне известны и великие, и при этом весьма длительные страдания. Есть иной, лучший способ перенести эти страдания, но он вам недоступен, ибо нет в вас любви к *достойному* самому по себе. Есть некие требования, даже законы мужества, запрещающие мужчинам проявлять слабость в страдании. А посему нужно считать постыдным, не говорю – испытывать страдание (ибо это иной раз неизбежно), но оглашать ту знаменитую Лемносскую скалу Филоктетовыми воплями,

*которая рыданием отзывается  
на крик, на плач, на вопль мой, на стенание.*

И пусть Эпикур, если сумеет, поможет своими заклинаниями тому, у кого

*змеиным зубом жилы уязвленные  
по телу с ядом разнесли мучение<sup>1</sup>.*

(пер. М.Л. Гаспарова)

Эпикур говорит ему: “Тише, Филоктет, если страдание тяжело, то оно кратко!” А тот уже десятый год лежит в своей пещере. “Если страдание продолжительно, то оно легко, либо время от времени прерывается и наступает облегчение”.

95. Во-первых, не часто, а во-вторых, что же это за облегчение, когда мучают и свежие воспоминания о прежнем страдании, и страх перед надвигающимся в будущем. “Пусть он умрет”, – говорит Эпикур. Может быть, это и есть самое лучшее, но где же тогда знаменитое: “Всегда больше наслаждения [испытывает мудрец]”? А раз это так, то смотри, как бы тебе не совершить дурного дела, уговаривая умереть. Пожалуй, лучше сказать так: «Позорно и недостойно мужчины проявлять слабость, сломиться от горя, покориться ему, ибо ваше знаменитое: “Если тяжело, то кратко, если долго, то легко”, – это всего лишь школьная фраза». Добродетель, величие духа, терпение,

мужество – вот лекарства, которыми можно смягчить страдание.

XXX. 96. Вот, послушай, чтобы не ходить далеко, что говорил, умирая, Эпикур, и ты поймешь, что слова его расходятся с делами: “Эпикур приветствует Гермарха. В счастливый и последний день своей жизни мы хотели написать тебе следующее. Столь велики боли мочевого пузыря и желудка, что ничто не может сравниться с ними...” Несчастный! Если страдание есть высшее зло, то иначе сказать невозможно. Послушаем, однако, его самого: “Но всю эту боль уравнивала радость при воспоминании о наших беседах и мыслях. Ты же, как это и подобает из твоего уважения и ко мне, и к философии, воспринятого тобою с юных лет, позаботься о детях Метродора”<sup>1</sup>.

97. Выше его смерти я не поставлю ни смерть Эпаминонда, ни смерть Леонида<sup>2</sup>. Первый, одержав победу над лакедемонянами при Мантинее и видя, что умирает от тяжелой раны, едва придя в сознание, спросил, цел ли его щит. Когда все присутствующие со слезами на глазах сказали, что цел, он спросил, разбиты ли враги, и когда услышал наконец о желанной победе, приказал вырвать из тела копье, пронзившее его, – кровь брызнула потоком, и в радостном сознании победы он скончался. Спартанский царь Леонид вместе с 300 воинами, которых привел он из Спарты, оказавшись перед выбором: либо постыдное бегство, либо славная смерть, вступил в бой с врагами в Фермопилах. Славна гибель полководца. Философы же обычно умирают в своей постели. Однако важно, как умирают. Так вот он, умирая, считал себя счастливым. Великая слава! “Но уравнивала величайшее страдание радость”, – говорит он.

98. Вот теперь, Эпикур, я слышу голос философа. Но ты забыл, что должен был говорить; ведь, во-первых, если истинны мысли, при воспоминании о которых ты, по твоим словам, испытываешь радость, то есть если истинны твои сочинения и твои учения, ты не можешь испытывать радость, ибо у тебя в этом нет ничего, что имело бы отношение к телу. Ведь ты же всегда говорил, что только тело является для каждого источни-

ком радости или страдания. Эпикур говорит: “Но я радуюсь прошлым наслаждениям”. – Каким прошлым? Если имеющим отношение к телу, то я скажу, что нынешние твои страдания уравниваются рассуждениями, а не воспоминаниями о телесных наслаждениях. Если же имеющим отношение к душе, то ты не прав, отрицая возможность какой-нибудь душевной радости, которая бы не имела отношения к телу. А кроме того, почему ты поручаешь ему детей Метродора? Что в этом твоём замечательном поступке, порожденном великим чувством долга и верности, имеет, по-твоему, отношение к телу?

XXXI. 99. Как бы вы, Торкват, ни выкручивались, вы не найдете в этом превосходном письме, написанном Эпикуром, ни слова, которое согласовывалось бы с его учением и отвечало бы ему. Таким образом, он опровергает самого себя, и его собственная порядочность и нравственность обличают его писания. Ибо эта просьба о детях, эта трогательная память о друге, это исполнение величайшего долга даже на самом пороге смерти указывают, что человеку от рождения присуще чувство бескорыстной порядочности<sup>1</sup>, не привлекаемой никакими наслаждениями и не побуждаемой никакими надеждами на вознаграждение. Какое же еще иное, более убедительное свидетельство того, что *достойное* и *правильное* желанны сами по себе, будем мы искать, видя такое чувство долга у умирающего?

100. Но как я считаю заслуживающим похвалы то письмо, о котором я только что столь пространно рассуждал, хотя оно никоим образом не согласуется с сущностью его философии, так, с другой стороны, я считаю, что его завещание не согласуется не только с достоинством философа, но и с самим его учением. Ведь он писал, то достаточно пространно, то порой кратко и откровенно, в том сочинении, о котором я недавно упомянул<sup>2</sup>: “Смерть не имеет к нам никакого отношения; ибо то, что распалось, лишено ощущения, а то, что лишено ощущения, не имеет к нам никакого отношения вообще”<sup>3</sup>. Это можно было бы сказать и изящнее, и лучше, ибо его выражение: “то, что является распавшимся, лишено ощущения” – та-



ково, что из него не вполне ясно, что именно является *распавшимся*?<sup>4</sup>

101. Однако же я понимаю, что он хочет сказать, и я спрашиваю, как же получается так, что хотя с распадом, то есть со смертью, всякое ощущение исчезает и вообще не остается ничего, что имело бы к нам хоть какое-то отношение, он столь настоятельно и с таким тщанием заботится о том, чтобы “наследники его, Аминомах и Тимократ, с согласия Гермарха, внесли достаточные средства, чтобы праздновать каждый год его день рождения в месяце Гамелионе<sup>5</sup>, а также на устройство пира в двадцатый день каждого месяца для тех, кто занимался вместе с ним философией, с тем чтобы они могли почтить память его и Метродора”<sup>6</sup>.

102. Я не могу сказать, что это недостойно прекрасного и гуманного человека. Но это никоим образом не достойно мудреца, а уж тем более физика, каковым он хочет быть: думать, что у каждого человека существует какой-то день рождения. Разве может повториться день, который уже был однажды? Конечно же, не может. Ну, тогда возможны подобные ему? И этого не может быть до тех пор, пока не пройдут многие тысячи лет, пока все небесные тела, совершив круг, не вернуться к исходному положению<sup>7</sup>. Следовательно, не существует ни у кого никакого дня рождения. – Но ведь считается, что существует? – А я, значит, этого не знал! Но пусть он существует, неужели же он должен праздноваться и после смерти? И об этом заботится в завещании тот, кто, подобно оракулу, возвестил нам, что после смерти для нас не существует ничего! Это было недостойным философа, охватившего мыслью бесчисленные миры и безграничные пространства<sup>8</sup>, не имеющие ни края, ни какого-либо предела. Разве сделал что-нибудь подобное Демокрит? Не упоминая о других, я называю лишь его, единственного, кому он следовал.

103. Если уж нужно отмечать какой-то день, то не лучше ли отмечать не день, в который родился, а день, в который ты приобщился к мудрости? Ты скажешь: “Он не мог бы стать мудрецом, если бы не родился”. Ну, в таком случае, если бы не родилась его бабка. И вообще все это, Торкват, недостойно уче-

ных людей – желать посмертного прославления собственного имени на пирах; впрочем, я не говорю, как вы проводите эти дни и с какими насмешками остроумцев вам придется встретиться, я не говорю (нет нужды в препирательствах); я скажу только, что было бы достойнее вам праздновать день рождения Эпикура, чем ему оговаривать в своем завещании необходимость делать это.

XXXII. 104. Но вернемся к нашей теме (ибо мы отклонились на разговор об этом послании, рассуждая о страдании) – мы вправе теперь заключить все наше рассуждение следующим образом: тот, кто испытывает величайшее несчастье, пока он его испытывает, не является счастливым. Мудрец же всегда счастлив, даже испытывая страдание; следовательно, страдание не есть наивысшее зло. Ну а что же значат следующие слова: для мудреца прошедшие блага не исчезают, а прошедшее зло не следует помнить? Ну, во-первых, в нашей ли власти выбирать, что помнить? Во всяком случае Фемистокл, которому то ли Симонид, то ли кто-то другой собирался преподавать искусство памяти<sup>1</sup>, сказал: “Я бы предпочел искусство забывать, ибо я помню то, чего не хочу помнить, и не могу забыть то, что хотел бы забыть”<sup>2</sup>.

105. Но он-то был человеком великих способностей, однако дело обстоит так, что философ, пытающийся запретить помнить, слишком много на себя берет. Смотри, как бы властью ты не уподобился Манлию<sup>3</sup> или даже превзошел его, если ты повелишь мне делать то, что я не могу. Ну а что если воспоминания о прошедших несчастьях даже приятны, так что иные пословицы более истинны, чем ваши догмы. Ведь говорят же обычно: приятны прошедшие страдания. Да и Еврипид неплохо сказал (я постараюсь выразить это по-латыни, если удастся, греческий стих вы все знаете):

*Приятна память о прошедших бедствиях...*<sup>4</sup>

Но вернемся к прошедшему благу, и если оно представляется вам таким, каким оно было для Гая Мария, когда он, изгнанный,

прячась в болоте<sup>5</sup>, пытался облегчить свое горе воспоминаниями о триумфах, я был бы готов это слушать и безусловно одобрил бы. Ведь жизнь мудреца не сможет осуществиться и быть доведенной до завершения как счастливая жизнь, если все первые добрые мысли и деяния его будут им же забыты.

106. Но для вас счастливой делают жизнь воспоминания о полученных наслаждениях, к тому же телесных. Ведь если существуют какие-то иные, то ложно ваше утверждение, будто все душевные наслаждения проистекают от единства с телом. Если даже прошедшее телесное наслаждение доставляет удовольствие, то я не понимаю, почему так резко насмехается Аристотель над эпитафией Сарданапала<sup>6</sup>, в которой этот сирийский царь хвастается, что унес с собой все наслаждения и страсти. Он спрашивает, каким образом могло сохраниться у мертвого то, что он даже при жизни мог испытывать не более того, как им наслаждался<sup>7</sup>. Значит, телесное наслаждение проходит и исчезает, едва появившись<sup>8</sup>, чаще оставляя за собой причину для сожаления, чем для воспоминания. Поэтому счастливее Сципион Африканский, так обращающийся к родине: “Перестань, Рим, твоих врагов [страшиться]”, – и прочее, столь же прекрасное: “ибо тяжкие труды мои создали защиту для тебя”<sup>9</sup>. Он радуется миновавшим тяготам, ты повелеваешь ликовать из-за наслаждения, он думает о том, что никогда не будет иметь никакого отношения к телу, ты же весь в этом теле.

XXXIII. 107. А как можно принять это ваше утверждение о том, что все душевные удовольствия и страдания связаны с удовольствиями и страданиями телесными? Скажи, Торкват, тебе-то самому ничто не доставляет удовольствие само по себе (я ведь тебя знаю)? Я не говорю о достоинстве, честности, о самой красоте добродетели, о чем уже было сказано; я назову вещи менее значительные: когда ты пишешь или читаешь поэму или речь, когда исследуешь историю всякого рода деяний или местности, когда перед тобой статуи, картины, красивый пейзаж, игры, охота, вилла Лукулла (если бы я назвал твою, ты получил бы возможность увильнуть от ответа, сказал бы, что это

имеет отношение к телу) – все, что я перечислил, ты относишь к телесным удовольствиям, все связываешь с телом, или все-таки есть что-то, что доставляет тебе удовольствие само по себе? Либо ты покажешь себя бесконечно упрямым, настаивая на том, что все названное мной связано с телом, либо тебе придется оставить вовсе Эпикурово понимание наслаждения, если откажешься от этого утверждения.

108. Что касается твоих рассуждений о том, что душевное наслаждение и страдание сильнее телесного, поскольку душа охватывает три времени, тело же ощущает только настоящее, – как можно доказать, что тот, кто радуется какой-то моей радости, радуется больше, чем я сам? [Наслаждение души возникает из наслаждения тела, и наслаждение души сильнее, поэтому поздравляющий получает большее удовольствие, чем тот, кого поздравляют.]<sup>1</sup> Но желая создать образ мудреца, испытывающего в душе величайшее наслаждение, во всех отношениях большее, чем в теле, вы не замечаете, с чем вы сталкиваетесь. Ведь в таком случае этот мудрец будет испытывать и во всех отношениях бóльшие душевные, нежели телесные, страдания. И неизбежно будет в какой-то момент несчастным тот, кто, по вашему утверждению, вечно счастлив<sup>2</sup>. И вы никогда не докажете, что он будет вечно счастлив, пока будете соизмерять все с наслаждением и страданием.

109. Поэтому, Торкват, придется искать для человека какое-то иное высшее благо. Наслаждение же мы оставим животным, на которых вы обычно ссылаетесь, рассуждая о высшем благе. А что если даже животное делает многое, следуя собственной природе, иногда проявляя доброту (*indulgenter*), даже если это ведет к тяготам (*labor*), как, например, при рождении и воспитании потомства; так что становится совершенно очевидным, что животные преследуют не наслаждение, а нечто иное: одни радуются от бега и движения, другие собираются в одном месте, как бы подражая собранию граждан;

110. у некоторых пород пернатых мы замечаем какие-то признаки почтения к старшим, они способны узнавать и помнить, а во многих мы можем заметить даже и проявления то-

ски. Так значит, у животных существуют какие-то проявления человеческой добродетели, не связанной с наслаждением<sup>3</sup>, в самих же людях добродетель будет существовать только ради наслаждения, и мы будем утверждать, что человеку, во многом превосходящему прочие живые существа, природой не дано ничего отличительного (*praecipua*)?

XXXIV. 111. Если же все связано только с наслаждением, то мы далеко уступаем животным, которым сама земля в изобилии дает разнообразную пищу, не требуя никакого труда с их стороны. Нам же пищи едва хватает, а то и вовсе не хватает, хотя и добываем мы ее с великим трудом. И мне никоим образом не может казаться, что для человека и для животного высшим благом является одно и то же. Зачем же тогда нужно тратить столько усилий на овладение благородными искусствами, зачем такое множество достойнейших занятий, зачем, помимо прочего, такая свита добродетелей, если все это только для того, чтобы обрести наслаждение?

112. Если бы Ксеркс с таким огромным конным и пешим войском, соединив мостом Геллеспонт, срыв гору Афон, пройдя по морю и проплыв по земле, явившись со всей этой мощью в Грецию, на вопрос о том, зачем понадобились такие силы, такая война, ответил, что он хотел добыть мед с Гиметта<sup>1</sup>, конечно, было бы очевидно, что все эти усилия не имели серьезной причины. Точно так же, если мы скажем, что мудрец, обладающий множеством достойнейших познаний и наделенный всеми добродетелями и не шествующий, подобно Ксерксу, по морю как посуху, и не переплывающий через горы на кораблях, но охвативший своей мыслью все небо, всю землю и все море, стремится к наслаждению, то, конечно, мы скажем, что все эти усилия предприняты им ради сего меда.

113. Поверь мне, Торкват, мы рождены для чего-то более возвышенного и великого, и это можно понять не только из функций души<sup>2</sup>, среди которых заключаются память о бесчисленных вещах (а в тебе, кстати, она безгранична), а также способность предвидеть последствия, мало чем отличающаяся от

дивинации, стыд, устанавливающий меру желаниям, справедливость, верная хранительница человеческого сообщества, неколебимое и твердое презрение к страданию и смерти при встрече с тяготами и опасностями. Все это, следовательно, заключено в душе. Но прими также во внимание и само тело, и органы чувств, которые, как и сами части тела, представляются тебе не только спутниками добродетелей, но и слугами их.

114. Если в самом теле многое может быть поставлено выше наслаждения, как, например, силы, здоровье, ловкость, красота, так что же сказать о душе, которой, как полагали мудрейшие из древних, присуще нечто небесное и божественное? Ведь если бы высшее благо заключалось в наслаждении, как вы утверждаете, то было бы предпочтительнее беспрерывно проводить дни и ночи в величайших наслаждениях, когда все чувства, как бы пронизанные сладостным ощущением, приходили бы в движение. Но кто же, если он достоин имени человека, пожелал бы хоть один день провести в такого рода наслаждениях? Киренаики, конечно, не откажутся. Ваши же высказываются по этому поводу несколько скромнее. Но те, пожалуй, более последовательны.

115. Вспомним сейчас не те величайшие искусства (*artes*)<sup>3</sup>, не владеющих которыми предки наши называли “негодными” (*inertes*), – я хочу спросить, неужели ты думаешь, что, не говоря уж о Гомере, Архилохе, Пиндаре, Фидий, Поликлет, Зевксис преследовали своим искусством только наслаждение? Значит, художник больше заботится о красоте формы, чем выдающийся гражданин о красоте своих деяний? В чем же причина столь глубокого и столь распространенного заблуждения, если не в том, что тот, кто определяет наслаждение как высшее благо, имеет в виду не ту часть души, в которой заключается разум и мысль, но вожделения (*cupiditates*), то есть самую ничтожную часть души<sup>4</sup>. Я спрашиваю: если существуют боги, с чем даже вы согласны, то как могут они быть счастливы, если не могут получать телесное удовольствие, или – если они счастливы без этого наслаждения, почему вы не признаете за мудрецом подобной же способности души?

XXXV. 116. Прочти, Торкват, как славят не тех, которых восхвалял Гомер, не Кира, не Агесилая, не Аристида или Фемистокла, не Филиппа или Александра, а прочитай элоги нашим соотечественникам, прочитай хвалы (laudationes) вашему семейству, и ты не найдешь никого, кого восхваляли бы как мастера в достижении наслаждений. Не такого рода вещи восхваляют надписи на памятниках, например, на том, что находится у ворот<sup>1</sup>: “Множество народов согласно в том, что сей муж был первым среди граждан”<sup>2</sup>.

117. Так неужели же мы думаем, что множество народов согласно сочли Калатина первым среди граждан за то, что он был самым выдающимся в поисках наслаждения? Значит, мы будем считать, что добрая надежда заключена в тех юношах, которые, по нашему мнению, будут заботиться лишь о своих выгодах и делать только то, что удобно им самим? Неужели мы не видим, какая путаница, какое смешение всех понятий последуют за этим? Ведь это означает, что уничтожается само понятие благодеяния, уничтожается благодарность, скрепляющая собой согласие людей. Ибо если ты даешь кому-то что-нибудь, преследуя при этом собственную выгоду, то это следует считать не благодеянием, а ростовщицеством, и не заслуживает благодарности тот, кто дает что-то ради собственной же выгоды. Когда владычествует наслаждение, неизбежно оказываются поверженными самые великие добродетели. А ведь есть еще множество позорных деяний, о которых мы не сможем с убедительностью сказать, что мудрец способен избежать их, если не признать, что *достойное* по самой природе обладает величайшей силой.

118. И чтобы не говорить больше об этом, ибо перечислить все невозможно, добродетель, стяжавшая себе достойную славу, неизбежно преградит путь к наслаждению. Хватит уже слушать меня, посмотри на самого себя, обратись к своим мыслям и после долгих размышлений спроси себя, предпочитаешь ли ты, наслаждаясь вечными удовольствиями, пребывая в том самом спокойствии, столь часто упоминаемом тобою, проводить всю жизнь без страданий (включая также и обычно пред-

полагаемое вами, и невозможное на деле исключение страха перед страданиями) или же, оказывая благодеяния всем народам, принося помощь и спасение всем страждущим, претерпеть страдания Гёркулеса? Ведь предки наши называли трудности (*labores*), которых невозможно избежать, мрачным словом страдание (*aegumnae*), даже когда они говорили о боге<sup>3</sup>. И я вытянул бы из тебя это и заставил бы отвечать, если бы не боялся, как бы ты не сказал, что сам Гёркулес совершил ради наслаждения то, что он с величайшими усилиями делал ради блага всех людей».

Когда я закончил, Торкват говорит: «У меня есть, к кому обратиться с этим, и хотя я кое-что мог бы сказать и сам, однако предпочитаю найти людей более сведущих». – «Я полагаю, ты имеешь в виду наших приятелей, Сирона<sup>4</sup> и Филодема, мужей замечательных и притом весьма образованных». – «Ты прав». – «Ну, давай, – говорю я, – однако было бы справедливее, чтобы о нашем споре как-то высказался Триарий». А Торкват улыбнулся и говорит: «Я не признаю его беспристрастным судьей, особенно в этом вопросе, ведь ты всегда говоришь мягче, а он яростно нападает на нас, как это вообще принято у стойков». Тут Триарий: «После всего этого, пожалуй, я проявлю больше смелости, потому что в моем распоряжении будет все, что я только что слышал; и я нападу на тебя только тогда, когда увижу, что и тебя вооружил тот, о ком ты говоришь». С этими словами мы завершили и нашу прогулку, и наш спор.



## КНИГА ТРЕТЬЯ



1. Я полагаю, Брут, что если бы даже наслаждение стало говорить в защиту самого себя, не имея столь твердых защитников, оно бы, убежденное тем, что было сказано в предыдущей книге, согласилось бы уступить достоинству. Ведь оно повело бы себя бесстыдно, если бы продолжало сопротивляться добродетели и предпочло бы *приятное достойному* или стало бы утверждать, что сладостные телесные ощущения и порождаемая ими радость важнее мощи и твердости духа. Поэтому оставим наслаждение и прикажем ему держаться в собственных границах, дабы прельщения и соблазны его не помешали строгости нашего спора.

2. Нам необходимо выяснить, в чем заключается то высшее благо, которое мы стремимся найти. Ведь и наслаждение весьма далеко от него, и то же самое можно возразить тем, кто утверждает, что отсутствие страдания является высшим благом. И ничто нельзя признавать высшим благом, если оно лишено добродетели, выше которой не может быть ничего. Итак, хотя в той беседе, которая произошла у нас с Торкватом, мы не были расслабленными, однако предстоящий нам спор со стоиками будет более ожесточенным. Ведь то, что говорится у них о наслаждении, говорится не слишком проникательно и не слишком глубокомысленно, ибо те, кто защищает его, не очень искусны в диалектике, и для тех, кто возражает им, не представляет труда опровергнуть их.

3. Даже сам Эпикур говорит, что, рассуждая о наслаждении, не следует прибегать к логическим доказательствам, ибо критерий его лежит в ощущениях, так что достаточно нам только намекнуть на это, и нет никакой необходимости в доказательстве<sup>1</sup>. Поэтому тот спор был у нас достаточно простым, ибо и в речи Торквата не было ничего сложного и запутанного, и наша речь, как нам представляется, была совершенно прозрачна. Но ты прекрасно знаешь, сколь тонок, даже замысловат способ рассуждения, принятый у стоиков<sup>2</sup>, и это относится как к грекам, так и еще больше к нам, которым приходится создавать новые слова, применяя их к обозначению новых предметов. Впрочем, этому не удивится ни один мало-мальски образованный человек, понимая, что во всяком искусстве, не являющемся обыденным и общедоступным, существует множество новых слов, ибо приходится вводить названия для вещей, составляющих предмет этого искусства.

4. Поэтому и диалектики, и физики употребляют слова, не известные даже самим грекам, да и геометры, музыканты и грамматик тоже говорят на своем языке. Более того, само искусство риторики, целиком рассчитанное на публичность, при обучении прибегает к своим собственным и специальным словам.

II. Но не говоря уже об этих утонченных и благородных искусствах, даже ремесленники не смогли бы заниматься своим делом, если бы не употребляли неведомые нам, но известные им слова. Даже сельское хозяйство, столь далекое от всякой утонченности и изящества, обозначило все предметы, с которыми оно имеет дело, новыми именами. Тем более позволительно это делать философам, ведь философия – это наука о жизни, рассуждая о которой, нельзя пользоваться общеупотребительными словами.

5. Впрочем, из всех философов более всего новых слов ввели стоики, а глава их Зенон был создателем не столько новых понятий, сколько новых слов<sup>1</sup>. Так что, если в том языке, который большинство считает весьма богатым, ученым мужам

позволительно, говоря о неведомых и необычных вещах, пользоваться новыми словами, насколько же больше это должно быть позволено нам, которые лишь теперь впервые осмеливаются обратиться к этим предметам. И поскольку мы не раз говорили (вызывая при этом известное недовольство со стороны не только греков, но и тех, которые предпочли бы скорее считаться греками, чем римлянами), что мы не только не уступаем грекам в богатстве слов, но даже и превосходим их в этом<sup>2</sup>, то нужно стараться достигнуть этого не только в наших науках, но и в тех, которыми занимались сами греки. Впрочем, будем считать нашими те слова, которыми мы издревле пользуемся как латинскими, поскольку они вошли в употребление, например: *философия, риторика, диалектика, грамматика, геометрия, музыка* (хотя все это можно было бы выразить и по-латыни). Вот что я хотел сказать об именах.

6. Что же касается самого предмета, то я не раз испытывал страх, как бы не упрекнули меня за то, что я все это пишу тебе, достигшему столь великих успехов как вообще в философии, так и в самом достойном ее роде<sup>3</sup>. Если бы я делал это из желания поучать тебя, я бы по справедливости заслужил этот упрек, но я весьма далек от подобной мысли и посылаю тебе эту книгу не для того, чтобы ты узнал то, что тебе и так прекрасно известно, но потому, что само имя твое дает мне поддержку и потому, что я считаю тебя справедливым и знающим судьей тех занятий, которые для нас с тобой являются общими. Ведь ты, как и всегда, можешь тщательно обдумать и рассудить спор, который произошел у меня с твоим дядей<sup>4</sup>, человеком замечательным и поистине божественным.

7. Живя в своем Тускуланском имении и желая получить кое-какие книги из библиотеки молодого Лукулла<sup>5</sup>, я приехал на его виллу, чтобы самому отобрать их, как я обычно это делаю. Когда я туда пришел, то неожиданно встретил в библиотеке Марка Катона, который сидел, обложившись множеством книг стоических философов. Ведь, как тебе известно, в нем была такая ненасытная страсть к чтению, что он, не страшась даже пустых упреков толпы, читал в самой курии в ожидании на-

чала заседаний, не нанося ни малейшего ущерба своей государственной деятельности. И уж тем более теперь, будучи совершенно свободен, он буквально купался в изобилии книг, если можно воспользоваться таким словом применительно к столь важному предмету.

8. И вот, когда мы столь неожиданно встретились друг с другом, он встал и обратился ко мне со словами, которые обычно произносятся при встрече: “Что тебя сюда привело? Ты, должно быть, со своей виллы; если бы я знал, что ты здесь, я бы сам к тебе приехал”.

Я говорю: “Я выехал из города вчера, как только начались игры<sup>6</sup>, и к вечеру приехал сюда. А приехал я затем, чтобы взять здесь кое-какие книги. И кстати, Катон, нужно будет нашего Лукулла поближе познакомить со всем этим книжным богатством. Мне бы хотелось, чтобы эти книги доставляли ему больше удовольствия, чем прочее убранство виллы. Я считаю своим долгом (хотя это скорее твоя задача) воспитать его так, чтобы был он достоин и отца, и нашего Цепиона, и тебя, столь близкого ему человека<sup>7</sup>. У меня есть причина для этого, ибо мною движет воспоминание о его деде<sup>8</sup> (ведь ты прекрасно знаешь, как высоко ценил я Цепиона, который, по моему мнению, будь он сейчас жив, был бы одним из первых лиц в государстве). Да и Лукулл постоянно стоит у меня перед глазами – человек, по общему мнению, выдающийся и связанный со мной дружбой и единством чувств и мыслей.

9. “Ты совершенно прав, – говорит он, – помни о тех, которые оба в завещании своем поручили тебе своих детей. И это замечательно, что ты любишь мальчика. Что же касается моего долга<sup>9</sup>, от которого я не отказываюсь, то приглашаю тебя к себе в союзники. Прибавлю к этому только то, что в мальчике множество признаков скромности и таланта, но ты видишь, как он еще мал”. “Вижу, – отвечаю я, – однако же он должен усвоить все науки, изучив которые еще в детстве, он будет лучше подготовлен к вещам более значительным”. – “Да, да, согласен, впрочем, мы еще не раз подробнее поговорим об этом и будем

действовать сообща. Но давай присядем, если не возражаешь". Так мы и сделали.

III. 10. Тогда он сказал: "Ведь у тебя самого столько книг, так что же ты здесь ищешь?" – "Кое-какие заметки Аристотеля<sup>1</sup>, которые, как я знаю, есть в этой библиотеке. Я и пришел, чтобы взять их и прочитать, пока есть время. Ведь это так редко с нами случается". "Как бы мне хотелось, – говорит он, – чтобы ты склонился на сторону стоиков, ведь кому-кому, а тебе подобает считать, что ничто не является благом, кроме добродетели". – "Боюсь, что скорее подобает тебе не давать новым предметам новые наименования, коль скоро мы с тобой оба, по существу, придерживаемся одного и того же мнения, ведь наши учения сходятся, а разногласия касаются лишь языка"<sup>2</sup>. "Отнюдь нет, – говорит он, – мы ни в чем не сходимся. Ведь как только ты сказал бы, что нечто желанно, помимо *достойного*, и отнес это к категории блага, ты бы уничтожил самое *достойное*, погасив этот светоч добродетели, да и безвозвратно погубил бы самое добродетель".

11. "Это, Катон, сказано великолепно, – говорю я, – но разве ты не замечаешь, что эта пышность речи сближает тебя с Пирроном и Аристоном, которые уравнивают все<sup>3</sup>. Я бы очень хотел знать, что ты думаешь о них". "Ты спрашиваешь, – говорит он, – что я о них думаю? Те люди, о которых мы слышали или которых мы сами видели в нашем государстве как людей порядочных, мужественных, справедливых, скромных, – те, кто без всякого обучения, следуя лишь самой природе, совершили множество достославных дел, были, по моему мнению, лучше воспитаны самой природою, чем могли бы быть воспитаны философией, если бы они придерживались какой-нибудь другой философии, кроме той, которая только *достойное* считает благом и только *постыдное* злом<sup>4</sup>. Все же прочие философские учения, причисляющие что-либо, кроме добродетели, к благу или ко злу, не только ни в чем, по-моему, не помогают нам стать лучшими и не укрепляют нас в этом, но и в той или иной степени искажают самую природу. Ведь если мы не согласны с тем, что только

*достойное* является благом, у нас нет никакой возможности доказать, что счастье определяется добродетелью<sup>5</sup>, а в таком случае я не знаю, зачем нужно заниматься философией. Ибо если какой-нибудь мудрец может быть несчастен, тогда конечно же я должен был бы прийти к выводу, что эта славная и достопамятная добродетель немногого стоит”.

IV. 12. “Все, что ты до сих пор сказал, Катон, – говорю я, – ты мог бы сказать и в том случае, если бы следовал Пиррону и Аристону. Ведь ты прекрасно знаешь, что *достойное* представляется им не только высшим, но и, как ты и сам считаешь, единственным благом. А из этого следует тот самый вывод, к которому, как я вижу, ты и стремишься, а именно: *все мудрецы всегда счастливы*. Значит, ты одобряешь этих философов и полагаешь, что мы должны следовать их взглядам?”

“Вовсе не их, – отвечает он, – ведь поскольку добродетели присуще производить отбор вещей, согласных с природой<sup>1</sup>, те философы, которые, лишая всякого смысла противопоставление вещей, представляют все настолько одинаково и равноценно, что становится совершенно невозможным какой-либо выбор, тем самым совершенно уничтожают самую добродетель”.

13. “Это ты говоришь великолепно, – отвечаю я, – но вот что хочу спросить: Неужели не пришлось бы тебе сделать то же самое, если бы ты говорил, что только *правильное* и *достойное* есть благо, одновременно уничтожая всякое различие между остальными вещами?” “Да, если бы я уничтожал его, – отвечал он, – но я его сохраняю”.

14. “Каким же образом, – говорю я, – если одна только добродетель, одно только называемое тобой *достойным*, *правильным*, *похвальным*, *подобающим* (ведь станет понятнее, что это такое, если его определить несколькими словами, означающими одно и то же)<sup>2</sup>, – так вот, повторяю, – если только это является благом, что же, кроме этого, останется у тебя, чему бы ты стремился следовать? Или если зло – это только *отвратительное*, *постыдное*, *неподобающее*, *дурное*, *позорное*, *омерзительное*, – чтобы и это, определив несколькими словами, сде-

лать очевидным, чего же еще, по-твоему, помимо этого нужно будет избегать?” “Ты прекрасно знаешь, – говорит он, – о чем я буду говорить, но, как я подозреваю, ты жаждешь из моего краткого ответа получить кое-что, и я не стану отвечать тебе по отдельным пунктам, но поскольку мы сейчас располагаем свободным временем, если ты не возражаешь, я лучше изложу тебе все учение Зенона и стоиков”. – “Ничуть не возражаю, наоборот, полагаю, твое объяснение принесет немалую пользу нашему исследованию”.

15. “Попытаемся, – говорит он, – сделать это, хотя учение стоиков включает в себе нечто весьма сложное и достаточно темное. Ведь если в греческом языке в свое время обозначения новых предметов представлялись непривычными и только теперь вследствие долгого употребления эта необычность стерлась, то что же, по-твоему, произойдет в латинском языке?” “Ну, это-то очень легко, – говорю я. – Ведь если Зенону, когда он встречался с каким-то необычным предметом, можно было называть его неслышанным доселе словом, почему это же нельзя делать Катону? Однако же нет необходимости передавать все слово в слово по обычаю плохих переводчиков, если существует более употребительное слово с тем же значением; а кроме того, выраженное по-гречески одним словом я обычно передаю несколькими словами, если невозможно иначе. И в то же время я полагаю, что следует разрешить нам воспользоваться греческим словом, если нет подходящего латинского: если можно говорить об *эфиптиях* и *акратофорах*<sup>3</sup>, то почему нельзя сказать *проэзмена* и *апопроэзмена*?<sup>4</sup> Впрочем, в данном случае не будет ошибки, если скажем: *вещи предпочтительные* и *вещи неприемлемые*”.

16. “Благодарю за помощь, – говорит он, – и не премину воспользоваться теми латинскими словами, которые ты только что употребил. В других же случаях ты мне поможешь, если увидишь, что я нахожусь в затруднении”. «Непременно так и сделаю, – отвечаю я. – Но “судьба помогает храбрым”<sup>5</sup>, и потому, пожалуйста, попытайся. Можем ли мы совершить что-нибудь более величественное?»

V. “Так вот, – говорит он, – те философы, чье учение я принимаю, полагают, что живое существо с самого момента своего рождения (а именно отсюда следует начинать) ладит само с собой, заботится о самосохранении, лелеет свое состояние (status) и все, что способствует его сохранению и, с другой стороны, препятствует уничтожению и всему тому, что, как представляется, несет ему гибель<sup>1</sup>. То, что дело обстоит именно так, они доказывают тем, что младенцы, еще не испытав, что такое наслаждение или страдание<sup>2</sup>, стремятся к тому, что поддерживает их состояние (status), и отвергают противоположное, чего бы не происходило, если бы они не любили свое состояние и не страшились бы гибели. Ведь если бы они не ощущали самих себя<sup>3</sup> и не любили бы себя в силу этого, они не стремились бы ни к чему. Отсюда мы должны понять, что *начало* (principium) выводится из любви к самому себе.

17. Большинство стоиков полагают, что наслаждение не следует считать одним из естественных первоначал. Я полностью согласен с ними, ибо в противном случае, если мы решим, что природа отнесла наслаждение к тем вещам, к которым живые существа стремятся прежде всего, за этим последует много отвратительного. Для доказательства того, почему мы выбираем то, что является первыми требованиями природы, представляется достаточным, что нет никого, кто, имея возможность выбора, не предпочел бы обладать всеми ладными и здоровыми частями тела, а не изуродованными и искалеченными (при равной возможности пользоваться ими)<sup>4</sup>. Акты же познания, которые мы должны назвать *пониманиями* или *постижениями*, или, если эти названия не нравятся либо непонятны, *каталепсиями* (κατάληψις)<sup>5</sup>, мы считаем *приемлемыми* (asciscendae)<sup>6</sup> самими по себе, потому что они несут в себе нечто, как бы заключающее и объемлющее истину<sup>7</sup>. Это можно понять на примере детей, которые радуются, если им удастся своим разумом дойти до чего-нибудь, хотя бы это и не имело для них никакой важности<sup>8</sup>.

18. Точно так же мы полагаем, что и искусства *приемлемы* сами по себе, во-первых, потому, что в них заключено нечто



достойное приятия, а во-вторых, потому что они складываются из *постижений* (cognitiones)<sup>9</sup> и заключают в себе нечто, построенное разумным методом<sup>10</sup>. Стоики, кроме того, считают, что ложное *согласие*<sup>11</sup> чуждо нам более остальных вещей, противоречащих природе<sup>12</sup>. Что же касается функций членов, то есть частей тела, некоторые из них, по-видимому, дарованы нам природой из-за их полезности, как, например, руки, колени, ноги, а также и те, что находятся внутри тела (и о том, сколь значительна польза от них, даже спорят врачи), другие же не приносят никакой пользы и даны как бы для некоего украшения, как хвост у павлина, пестрые перья голубей, соски и борода у мужчин<sup>13</sup>.

19. Может быть, все это говорится слишком сухо<sup>14</sup>, но ведь это как бы азбука природы, для которой пышность речи едва ли уместна, и я не собираюсь прибегать к ней. Однако же, коль скоро ты заговорил бы о вещах более величественных, сам предмет избрал бы для себя соответствующие слова, и в результате речь стала бы и величественнее, и более яркой". "Согласен с тобой, – отвечаю я, – однако же мне представляется прекрасным все, что сказано ясно о достойном предмете. Стремиться говорить пышно о подобного рода вещах – это мальчишество, умение же ясно и стройно излагать их отличает ученого и умного человека".

VI. 20. «Так пойдем дальше, – говорит он, – ибо мы отключились от тех природных первоначал, с которыми должно быть согласовано все последующее. А следует такое разделение: они называют *ценным* (aestimabile) (я полагаю, мы так будем называть это) то, что либо само согласно с природой, либо создает нечто такое же<sup>1</sup>, что является достойным выбора<sup>2</sup> потому, что обладает неким весом, имеющим ценность (aestimatio), которое они называют *ἀξιόν*, и напротив, *неценное* (inaestimabile) – это то, что противоположно первому. Таким образом, исходя из вышеустановленных принципов, а именно: согласное с природой должно приниматься само по себе, противоположное ему таким же образом отвергаться, первой обя-

занностью (*officium*) (так я перевожу греческое καθήκον)<sup>3</sup> является обязанность сохранить себя в естественном состоянии, а затем – придерживаться того, что согласно с природой, и отвергать противоположное; а когда появляется отбор и отвержение, за этим естественно следует выбор с исполнением обязанности<sup>4</sup>, а далее – постоянный отбор<sup>5</sup> и, наконец, отбор, который остается до конца верным себе и согласным с природой, в котором впервые возникает и начинает осмысливаться то, что поистине может называться благом<sup>6</sup>.

217. Ведь первой является склонность<sup>8</sup> человека к тому, что согласно с природой; но как только он обретает понимание [этого] или, лучше, *понятие*, которое стоики называют ἔννοια<sup>9</sup>, видит порядок в том, что должно делать, и, если так можно выразиться, согласие, он оценивает его много выше<sup>10</sup>, чем все то, что он любил сначала, и через познание и размышление приходит к выводу, что именно здесь заключено высшее благо для человека, достохвальное само по себе, желанное само по себе. А так как оно заключено в том, что стоики называют ὁμολογία, мы же станем, если угодно, называть *согласованностью* (*convenientia*)<sup>11</sup>, поскольку именно в этом заключено то благо, с которым должно соотноситься всё, то, стало быть, достойные поступки (*honesta facta*) и само по себе *достойное* (*honestum*), которое единственное считается благом, – только это одно, хотя и возникает позднее, благодаря собственной своей силе и достоинству является *желанным* (*expetendum*); а из тех вещей, что составляют природные первоначала (*prima naturae*)<sup>12</sup>, ни одна не является желанной сама по себе<sup>13</sup>.

22. А поскольку то, что я назвал обязанностью (*officium*), исходит от природных первоначал, оно неизбежно соотносится с ними, так что можно с полным правом утверждать, что все эти действия направлены на то, чтобы достигнуть природных первоначал, однако не в такой мере, чтобы это стало предельным благом, потому что к первым естественным влечениям не принадлежат достойные деяния (*actiones honestae*)<sup>14</sup>, ибо они являются следствием и возникают, как я сказал, позднее. Однако же это достойное деяние согласно с природой и значитель-

но сильнее побуждает нас стремиться к нему, чем всё предыдущее. Но прежде всего следует освободиться от возможного заблуждения, когда кто-то думает, что отсюда следует, будто существует два высших блага<sup>15</sup>. Ведь подобно тому, как кому-то нужно прицелиться, бросая копьё и стреляя из лука во что-то, так и мы понимаем предельное благо. В этом сравнении стрелок или метатель должен делать все, чтобы прицелиться; именно это [старание] делать всё для достижения объекта оказывается чем-то вроде того предела, который в жизни мы называем высшим благом; само же поражение мишени есть только предмет выбора, но не предмет желания<sup>16</sup>.

VII. 23. Поскольку все *обязанности* исходят из природных первоначал, из них же неизбежно проистекает и сама *мудрость*<sup>1</sup>. Но подобно тому, как часто оказывается, что человек, рекомендованный кому-то, ценит последнего больше, нежели того, кто рекомендовал его, так совершенно неудивительно, что сначала мудрости нас рекомендуют природные первоначала, а затем уже сама мудрость становится для нас дороже, чем те начала, благодаря которым мы ее достигаем. И как очевидно, что члены даны нам для некоего [определенного] способа существования, так и побуждение души, называемое греками *бρῆσις*, дается, по-видимому, не для любого образа жизни, но для некоего определенного способа существования,

24. равно как и разум, и совершенный разум<sup>2</sup>. Подобно тому, как для актера допустимы не любые жесты, но совершенно определенные, а для танцора – не любые движения, так и жизнь должна проходить не произвольным образом, а совершенно определенным, который мы называем *подобающим* и *согласованным*. И не с искусством вождения корабля и не с медициной следует, по нашему мнению, сравнивать мудрость, а скорее с актерской игрой или танцами<sup>3</sup>, о которых я только что говорил, так, что в ней самой заключена (а не привлекалась бы откуда-то извне) цель (*extremum*), а именно: осуществление искусства. И однако существует отличие мудрости от этих искусств, потому что все правильное в них не содержит в

себе все части, из которых оно складывается; а то, что мы называли бы *правильным* или, если угодно, *правильными поступками* (а греки именуют это *κατορθώματα*) обладает всеми величинами добродетели<sup>4</sup>. Ибо одна только мудрость целиком обращена на самое себя, чего нет в прочих искусствах.

25. Поэтому сравнивать предельное благо медицины или искусство кораблевождения с предельным благом мудрости неумно<sup>5</sup>. Ведь мудрость объемлет<sup>6</sup> и величие души, и справедливость, и способность возвыситься над превратностями человеческого существования<sup>7</sup>, чего нет в других искусствах. Обладать же всеми этими добродетелями, которые я только что упомянул, сможет лишь тот, кто поймет, что не существует ничего, что было бы важным и определяло бы различие вещей, помимо *достойного* и *постыдного*<sup>8</sup>.

26. А теперь посмотрим, как прекрасно вытекает из сказанного мною следующее. Ведь поскольку крайний предел (я, как ты уже, вероятно, заметил, давно называю то, что греки обозначают словом *τέλος*, то крайним (*extremum*), то последним (*ultimum*), то высшим (*summum*); можно вместо этого говорить *предел* – *finis*), так вот, поскольку это крайнее состоит в том, чтобы жить согласно и сообразно с природой<sup>9</sup>, из этого неизбежно следует вывод, что все мудрецы всегда ведут жизнь совершенную и счастливую, не встречают никаких препятствий, не испытывают никаких неудобств, ни в чем не нуждаются<sup>10</sup>. Положение, которое не только охватывает собой учение, о котором я сейчас говорю, но и касается всей нашей жизни и судьбы, а именно: *Только достойное является благом*, – может, конечно, быть выражено пространно и подробно, разукрашено и развито по всем правилам риторики в самых изысканных словах и глубоких сентенциях, но я предпочитаю краткие и острые умозаключения (*consectaria*) стоиков<sup>11</sup>.

VIII. 27. Они же аргументируют следующим образом: Все, что есть благо, – похвально, а что похвально – достойно (*honestum*)<sup>1</sup>, следовательно, то, что является благом, – достойно<sup>2</sup>. Кажется ли тебе этот вывод достаточно доказанным? – Конечно

но; ведь то, что вытекало из тех двух посылок, как ты можешь убедиться, является и в заключении. Часто возражают против первой из двух посылок, а именно: что не всякое благо достойно хвалы (ибо вторая посылка – *что похвально, то и достойно* – принимается)<sup>3</sup>. Но совершенно абсурдно утверждать, что благом может быть нечто не являющееся *желанным*, или является *желанным* то, что не является *угодным* (*placens*), или если и таковым, то все же не заслуживающим любви, а следовательно, и одобрения, и, таким образом, не являющимся *похвальным*. А то, что похвально, то достойно. Таким образом, получается, что то, что есть *благо*, является в то же время и *достойным*<sup>4</sup>.

28. Далее я спрашиваю, мог бы кто-нибудь гордиться несчастной жизнью или, по крайней мере, жизнью, не являющейся вполне счастливой? Значит, можно гордиться только счастливой жизнью. Отсюда следует вывод, что гордости (*gloriatio*), если можно так выразиться, достойна только счастливая жизнь, а это по праву может выпасть на долю лишь достойной жизни. Таким образом, достойная жизнь и есть счастливая жизнь<sup>5</sup>. И поскольку тот, кому выпала на долю справедливая хвала, отмечен неким отличительным знаком, указывающим на достоинство и славу, так что именно за это он по праву может быть назван счастливым, то вполне справедливо то же самое может быть сказано и о жизни такого человека. Следовательно, если счастливая жизнь определяется тем, достойна ли она, только то, что является достойным, должно почитаться благом.

29. Ну так что же, можно ли хоть как-то не согласиться с тем, что никогда не может явиться человек твердого, неизменного и великого духа, кого мы называем мужественным, если не будет установлено, что страдание не есть зло? Ведь точно так же как тот, кто считает смерть злом, не может не страшиться ее, так никто ни в одном деле не может не беспокоиться о том, что он почитает злом, и пренебрегать им. Коль скоро это установлено и принято всеми, берется другая посылка: обладающий великим и мужественным духом презирует и ни во что не ставит все, что может выпасть на долю человеку. А если это

так, то получается, что ничто не есть зло, кроме того, что *постыдно* (*turpe*)<sup>6</sup>. И этот возвышенный и превосходный муж, обладающий великим духом, поистине мужественный, презирающий все превратности человеческой судьбы, тот, повторяю, которого мы стремимся создать, которого мы ищем, должен безусловно верить в себя, в свою прошлую и будущую жизнь и высоко ценить себя, будучи уверенным, что на долю мудреца не может выпасть никакого зла. Отсюда становится понятным, что *только то благо, что достойно, и что счастливая жизнь есть жизнь достойная*, то есть основанная на добродетели<sup>7</sup>.

IX. 30. Я прекрасно знаю, что у философов были различные определения высшего блага (я имею в виду тех, кто высшее благо, называемое мною *предельным*, относит к области души). Хотя некоторые из них допускали в этом ошибки, в любом случае тех, кто высшее благо видит в области души и добродетели, ставлю выше не только тех трех школ, которые отлучили добродетель от высшего блага, но отнесли к нему или наслаждение, или отсутствие страданий, или “природные начала”<sup>1</sup>, но и трех других, полагающих, что добродетель понесет ущерб, если не присоединить к ней еще нечто, и на этом основании объединяет ее с одним из трех названных выше благ<sup>2</sup>.

31. Но уже совершенно абсурдно мнение тех, кто определяет предельное благо как *жизнь, основанную на знании*<sup>3</sup>, и тех, кто утверждает, что между вещами не существует никакого различия и что мудрец будет счастлив, никогда ничего ничему не предпочитая<sup>4</sup>, и тех, кто, подобно некоторым академикам, видят предельное благо и высшую обязанность мудреца в сопротивлении (*obsistere*) впечатлениям (*visa*) и твердом воздержании от *согласия* (*assensus*)<sup>5</sup>. На все эти положения обычно возражают весьма подробно, но очевидное не требует длинных речей: что может быть яснее, чем то, что если не будет никакого различия между вещами, существующими по природе, и вещами, существующими вопреки ей, тем самым будет уничтожена вся эта искомая и хвалимая мудрость<sup>6</sup>. Теперь, когда изло-

жены все вышеприведенные и подобные им точки зрения, остается следующее: *высшее благо есть жизнь, построенная на знании вещей, существующих по природе, выбирающая то, что существует по природе, и отбрасывающая то, что ей противоречит*, что означает жизнь в соответствии и согласии с природой<sup>7</sup>.

32. Но во всех прочих искусствах, когда говорится “мастерски” (*artificiose*) [сделано], следует иметь в виду нечто “последующее” [по отношению к действию творца] и являющееся следствием сделанного, то, что греки называют ἐπιτελευτήσιμον<sup>8</sup>, когда же мы говорим о чем-то “это мудро”, то это изначально (а *primo*) совершенно правильно. Ведь все, что исходит от мудреца, должно быть полным (*expletum*) всеми своими частями<sup>9</sup>; ибо в этом заключено то, что мы называем *желанным*. Как предать родину, оскорбить родителей, ограбить храм является грехом (*reccatum*)<sup>10</sup>, проявляющимся в своем результате (*in effectu*)<sup>11</sup>, так и быть трусливым, впадать в отчаяние, подчиняться страстям есть грех<sup>12</sup>, даже если он не проявляется в результате. Но как это последнее является грехом не в будущем и не в последствиях, но становится им тотчас же, так и то, что исходит от добродетели, должно оцениваться как правильное (*recta*) по первоначальным намерениям, а не по результату.

Х. 33. Что же касается *блага*, столько раз уже упоминавшегося в нашей беседе, то и оно [у стойков] раскрывается через определение. Но их определения, хотя и несколько расходятся между собой, направлены, тем не менее, на одно и то же. Я согласен с Диогеном, который определяет благо как *то, что в совершенстве исполнено природой* (*natura absolutum*)<sup>1</sup>. Исходя из этого он определяет то, что приносит пользу (а именно так мы будем передавать φέλημα)<sup>2</sup>, как *движение или состояние*<sup>3</sup>, [происходящее] из того, что в совершенстве исполнено природой. Поскольку понятия о вещах возникают в уме, когда что-то познается либо по опыту, либо по соединению, либо по подобию, либо путем аналогии (*collatio rationis*)<sup>4</sup>, то именно этим

четвертым путем, который я назвал последним, происходит познание блага. Ум (animus), восходя от того, что существует по природе, с помощью аналогии, приходит к понятию блага<sup>5</sup>.

34. А само это благо мы мыслим и называем благом не в результате некоего приращения и увеличения, или сопоставляя его с другими вещами, но благодаря его собственной силе<sup>6</sup>. Ведь как мед, который, хотя и очень сладок, воспринимается сладким в его собственном роде, а не в сопоставлении с другими вещами, так и это благо, о котором мы ведем речь, безусловно должно оцениваться как наивысшее, но оценка эта зависит от его рода, а не от величины. Поскольку ценность, называемая ἀξία, не относится ни к благу, ни к злу, то сколько бы ты ни прибавлял, она останется в своем роде. Следовательно, у добродетели иная, собственная ценность, имеющая значение не в силу количественного роста (crescendo), а в силу своего рода (genere)<sup>7</sup>.

35. И душевные волнения<sup>8</sup>, которые делают жизнь неразумных несчастной и горькой, – греки называют их πάθη, а я мог бы, переводя само это слово, назвать их *болезнями*<sup>9</sup>, но этот перевод не подходит ко всем случаям. Кто же назовет болезнями сострадание или даже вспыльчивость?<sup>10</sup> А они говорят πάθος. Пусть поэтому будет *волнение* (perturbatio), одно имя которого, как представляется, заявляет о чем-то дурном (vitiosum)<sup>11</sup>. Так вот, эти волнения возникают не под влиянием некой естественной силы<sup>12</sup>; и все они делятся на четыре рода (а видов их значительно больше)<sup>13</sup>: *огорчение, страх, страсть* и то, что стоики называют словом ἡδονή – словом, общим для тела и души; а я предпочитаю называть *радостью* (laetitia)<sup>14</sup>, обозначая как бы некий, порожденный наслаждением подъем охваченной восторгом души<sup>15</sup>. Так вот, волнения не вызываются никакой природною силой, а все они суть лишь мнения и суждения, рожденные легкомыслием<sup>16</sup>. Поэтому мудрец всегда будет свободен от них.

XI. 36. Положение о том, что все *достойное* (honestum) желанно само по себе<sup>1</sup>, является у нас общим со многими дру-



гими философами. Ведь кроме трех школ, которые исключают добродетель из [понятия] высшего блага<sup>2</sup>, все остальные философы считают необходимым сохранять это положение, особенно стоики, для которых в понятие блага не входит ничего, кроме *достойного*. Впрочем, это положение крайне легко и просто защитить. Существует ли или существовал когда-нибудь человек столь алчный или настолько погрязший в разнузданных страстях, который бы ту вещь, которую он хотел обрести ценой любого преступления, тысячу раз не предпочел бы получить, не совершая злодеяния, даже если в первом случае ему не грозило никакое наказание?

37. Добиваясь какой пользы или стремясь к какой выгоде, желаем мы познать скрытое от нас: каким образом движется, почему вращается небесный свод? Кто столь невежествен и дик или кто так ожесточенно противится изучению природы, чтобы отказаться от предметов, достойных познания, чтобы не искать их, не думая ни об удовольствии, ни о пользе, и ни во что их не ставить? Или есть ли кто-нибудь, кто, познавая деяния, слова, мысли предков, или Сципионов, или прадеда моего, чье имя у тебя всегда на устах, и прочих достойных мужей, блестящих всяческими добродетелями, не испытывал бы душевного наслаждения?

38. Кто из тех, кто воспитан и взращен в достойной семье, как положено человеку благородному, не оскорбится от самого *постыдного*, даже если ему этот поступок не принесет никакого вреда? Кто станет равнодушно взирать на того, чья жизнь, как ему известно, грязна и порочна? Кто не испытывает отвращения к скупым, пустым, несерьезным, ничтожным людям? И если мы не придем к убеждению, что *постыдное* отвратительно само по себе, что можно будет сказать, дабы отвратить людей от соблазна решиться на любой позорный поступок в расчете на его полную тайну, если бы само *постыдное* своей мерзостью не удерживало их от этого? Об этом можно говорить бесконечно, но в том нет никакой необходимости. Ибо нет ничего менее спорного, чем то, что *достойное* желанно само по себе и равным образом *постыдное* само по себе отвратительно.

39. После того как мы установили принцип, названный выше, а именно: *только достойное является благом*, – неизбежно приходим к выводу, что нравственное должно оцениваться выше, чем те *средние* (media) вещи<sup>3</sup>, которые из него вытекают<sup>4</sup>. Когда же мы говорим, что глупости, трусости, несправедливости, несдержанности следует избегать из-за того, что из них проистекает, это убеждение не противоречит высказанному предположению, что только *постыдное* является злом, поскольку это относится не к телесным неудобствам (incommoda), а к *постыдным* действиям, возникающим из пороков (vitia)<sup>5</sup> (то, что греки называют κακία, я предпочитаю переводить словом пороки – vitia, а не словом дурное – malitiae)».

XII. 40. “Ну, – говорю я, – ты, Катон, и мастер рассуждать словами прекрасными и способными разъяснить то, что ты хочешь! Так что мне представляется, что ты можешь научить философию рассуждать по-латыни и дать ей как бы права гражданства. А ведь она до сих пор казалась в Риме чужестранкой и не устаивала своим присутствием наши беседы, и все это, главным образом, из-за какой-то удивительной утонченности как самого предмета, так и слов, его выражающих. Я знаю, что есть некоторые люди, способные вести философскую беседу на любом языке, ибо они не пользуются никакими делениями, никакими дефинициями и сами утверждают, что принимают только то, с чем молча соглашается природа<sup>1</sup>. Таким образом, им не приходится тратить больших усилий в своих рассуждениях, потому что они имеют дело с вещами совершенно ясными. Поэтому я с интересом слушаю тебя, и какие бы термины ты ни употребил для обозначения предметов, о которых у нас идет речь, я стараюсь их запомнить. Может быть, и мне придется воспользоваться ими. Таким образом, мне представляется совершенно правильным и соответствующим узусу нашего языка то, что противоположное добродетелям ты обозначаешь словом пороки. Ибо заслуживающее порицания само по себе тем самым уже заслуживает наименование порок (vitium) – пожалуй, глагол *порицать* (vitu-

perare) происходит от слова *порок* (vitium). Если бы ты перевел греческое κακία как *дурное* (malitia), то согласно латинской норме речь шла о каком-то одном определенном недостатке. Теперь же добродетели вообще противопоставляются слову противоположного значения – *порок*”.

41. Тогда он говорит: «За сказанным выше следует серьезный спор, который велся со стороны перипатетиков довольно вяло (mollius) (ведь их манера речи недостаточно отточена из-за незнания диалектики), но твой Карнеад с его исключительной выучкой в диалектике и блестящим красноречием довел спор до крайнего обострения, не прекращая сражаться за то, что в любом вопросе о добре и зле спор между стоиками и перипатетиками идет о словах, а не о существе дела<sup>2</sup>. Мне же ничто не представляется столь очевидным, как то, что взгляды этих философских школ расходятся по существу, а не в словах; и я утверждаю, что между стоиками и перипатетиками значительно большее расхождение по существу, чем в терминологии, потому что перипатетики говорят, что все, что они называют благом, имеет отношение к счастливой жизни, стоики же полагают, что не все достойное в какой-то мере быть ценным является слагаемым счастливой жизни<sup>3</sup>.

XIII. 42. Может ли быть что-нибудь более бесспорное, чем то, что не может быть счастлив мудрец, распинаемый на дыбе, если следовать логике тех, кто относит страдания к категории зла? Логика же тех, кто не относит страдание к категории зла, во всяком случае требует, чтобы при любых мучениях и страданиях жизнь мудреца оставалась счастливой<sup>1</sup>. Ведь если одни и те же мучения легче переносят те, кто претерпевает их за родину, чем те, кто подвергается им по менее важной причине, значит, большими или меньшими их делает не природа, а *мнение* (opinio).

43. В то время как, по мнению перипатетиков, существует три рода благ<sup>2</sup>, и человек тем счастливее, чем большим числом телесных или внешних благ он обладает, для нас будет непоследовательным согласиться с положением, что более счастлив

тот, кто обладает большим числом качеств, особенно ценимых в теле. Ведь перипатетики полагают, что счастливая жизнь складывается из телесных благ, стоики же утверждают, что нет ничего более неверного. Поскольку мы считаем, что жизнь не становится ни счастливее, ни желаннее или ценнее из-за обилия даже тех благ, которые мы называем истинными<sup>3</sup>, то, конечно же, еще меньше для достижения счастливой жизни даст изобилие телесных благ.

44. Ведь если желанным является и быть мудрым, и быть здоровым, то вместе и то и другое становится более желанным, чем одна только мудрость. Однако же, хотя и то и другое обладает ценностью, вместе они не становятся более ценными, чем сама по себе мудрость. Если мы считаем, что здоровье обладает какой-то ценностью, и тем не менее не относим его к числу благ, то мы тем самым утверждаем, что не существует ценности, которая могла бы быть поставлена выше добродетели. Перипатетики же так не считают и вынуждены говорить, что достойный поступок, не влекущий страдания, более желанен, чем такой же поступок, но сопряженный со страданием. Нам это представляется иначе. Правы мы или нет, об этом скажем позднее; но может ли быть большее расхождение по существу!

XIV. 45. Ведь подобно тому, как огонек лампы меркнет и становится незаметным при солнечном блеске, как теряется в глубинах Эгейского моря капля меда, как незаметно для богатств Креза прибавление одного медяка, или незаметен один шаг на том пути, что ведет от нас в Индию, точно так, если мы соглашаемся с тем, как понимают стоики высшее благо, вся ценность телесных благ затмевается блеском и величием добродетели и неизбежно рушится и гибнет. И как *своевременность* (*opportunitas*) (а именно так мы переводим *εὐκαιρία*)<sup>1</sup> не становится большей с продлением времени, ведь то, что называется *своевременным*, имеет собственную меру, так и *верное поведение* (*recta effectio*) (так я перевожу *κατόρθωσις*)<sup>2</sup>, потому что *κατόρθωσις* обозначает верный поступок – *rectum factum*); так вот, *верное поведение*, равно как и *согласованность* (*con-*

venientia), наконец само благо, которое состоит в согласии с природой, не подвержены количественным изменениям.

46. Ведь как упомянутая *своевременность*, так и то, о чем я только что сказал, не становится большей с продлением времени, и именно поэтому стоикам счастливая жизнь не представляется более предпочтительной и более желанной, если она оказывается долгой, в сравнении с краткой<sup>3</sup>; и они прибегают к такому сравнению: если ценность башмака в том, чтобы быть по ноге, то ни множество башмаков не будет лучше малого их числа, ни большие по размеру – лучше меньших, так и те вещи, все благо которых определяется *согласованностью* и *своевременностью*, не противопоставляются ни по числу (больше – меньше), ни по продолжительности (дольше – короче).

47. И не слишком проникательно говорят: “Если продолжительное хорошее здоровье должно цениться выше, чем непродолжительное, то и проявления мудрости тем дороже, чем они продолжительнее”. Они не понимают, что ценность здоровья действительно определяется протяженностью [во времени], ценность же добродетели определяется своевременностью, так что говорящие это, по-видимому, должны бы сказать, и что долгие роды и смерть предпочтительнее кратких. Они не понимают, что в одном случае ценнее краткость, в другом – продолжительность<sup>4</sup>.

48. Таким образом, в соответствии со сказанным получается, что те, кто полагает возможным возрастание блага, называемого нами *крайним* (extremum) и *предельным* (ultimum), тем самым считают, что один мудрец может быть мудрее другого, равно как кто-то может совершать больший проступок, чем другой, или поступать правильнее другого<sup>5</sup>. Мы же не имеем права говорить подобные вещи, потому что считаем, что предел блага возрастать не может. Ведь точно так же, как погруженные в воду равно не могут дышать, находятся ли они недалеко от поверхности и вот-вот вынырнут, или на большей глубине, и тот щенок, у которого вот-вот раскроются глаза, точно так же ничего не видит, как и только что рожденный, так и тот, кто хоть сколько-то продвинулся на пути добродетели, счита-

ется таким же несчастным, как и тот, кто не сделал на этом пути ни шагу<sup>6</sup>.

XV. Я понимаю, что это может показаться удивительным, но если сказанное выше во всяком случае бесспорно и истинно, а последнее вытекает из него и согласно с ним, то, поэтому не должно возникнуть сомнения и в его истинности. Но хотя [стоики] и утверждают, что ни добродетели, ни пороки не возрастают, они все же полагают, что и то и другое каким-то образом распространяется и как бы расширяет область своего применения<sup>1</sup>.

49. Что же касается богатства, то Диоген полагает силу его не только в том, что оно служит как бы проводником к наслаждению и хорошему здоровью, но и в том, что оно “поддерживает” все это; по отношению же к добродетели и прочим искусствам (*artes*) богатство проявляет себя иначе: на пути к ним деньги могут служить проводниками, “поддерживать” же их не могут<sup>2</sup>; поэтому, если наслаждение и хорошее здоровье являются благом, богатство мы также должны назвать благом, но если мудрость является благом, из этого не следует, что мы должны причислять к благу также и богатство. И то, что благом не является, не может “поддерживать” то, что является благом; и по этой причине, так как познание и постижение вещей – из чего складываются искусства – вызывает побуждение (*appetitio*) к себе, богатство, коль скоро оно не есть благо, не может “поддерживать” никакое искусство<sup>3</sup>.

50. Если мы и допустим это применительно к искусству, то в отношении добродетели дело обстоит иначе, потому что последняя нуждается в множестве размышлений и упражнений, чего не происходит в искусствах, а также потому, что добродетель заключает в себе устойчивость, прочность, неизменность всей жизни, чего мы не видим в искусствах.

Далее разъясняется различие между вещами<sup>4</sup>, и если бы мы стали отрицать наличие его, то все бы в нашей жизни смешалось, как это происходит у Аристона<sup>5</sup>, и нельзя было бы найти какое-либо применение мудрости, так как среди всех вещей,

имеющих отношение к устроению жизни, не существовало бы никакого различия и не было бы никакой необходимости в выборе. Поэтому, достаточно твердо установив, что только то является благом, что *достойно*, и только то является злом, что *постыдно*, они все же решили, что среди вещей, никак не определяющих счастливую или несчастную жизнь<sup>6</sup>, тем не менее существуют какие-то различия, так что одно оказывается ценным, другое – наоборот, третье – безразличным<sup>7</sup>.

51. Из тех вещей, что признаются ценными, одни обладают достаточными основаниями быть поставленными выше других, такие как здоровье, острота чувств, отсутствие страдания, слава, богатство и тому подобное, другие же не являются таковыми, и таким же образом из тех вещей, которые не обладают никакой ценностью, одни имеют достаточные основания быть *отвергаемыми*, как, например, страдания, болезнь, утрата того или иного чувства, бедность, бесславие и тому подобные, некоторые же не имеют таких оснований. Отсюда родилось то, что Зенон назвал *προϋμνον*, а противоположное ему – *ἀποπροϋμνον*<sup>8</sup>, при всем богатстве этого языка, прибегая тем не менее к новым, созданным им словам, чего не позволяют нам в нашем бедном языке; впрочем, ты всегда говоришь, что он даже богаче [греческого]. Но мне представляется нелишним, чтобы лучше понять смысл этого термина, изложить здесь основания, побудившие Зенона создать его.

XVI. 52. Подобно тому, – говорит он, – как никто во дворце не говорит о самом царе, что он “продвинут” на высокий пост (*productus ad dignitatem*), а ведь именно это означает *προϋμνον*, но так говорят только о тех, кто занимает какую-то должность, по своему положению ближе всего приближаясь к царю, но оставаясь все же вторым после него лицом, так и в жизни термином *προϋμνα*, то есть *продвинутое*, называется не то, что находится на первом месте, но то, что занимает второе<sup>1</sup>; подобные вещи мы будем называть именно так (и это будет буквальный перевод), либо *выдвинутые вперед* (*promota*) и [противоположное] – *отведенное назад* (*remota*), или, как мы

уже говорили, *предпочитаемое* (praeposita) или *преимущественное* (praecipua) и соответственно – *отвергаемое* (reiecta). Ведь если понятна сущность, словесное выражение не должно составить для нас трудности.

53. Поскольку же все, что является благом, мы ставим на первое место, то называемое нами *предпочтительным* или *преимущественным* необходимо не является ни благом, ни злом. Мы даем ему следующее определение: то, что является безразличным, обладая все же некоторой ценностью; ибо то, что греки называют ἀδιάφορον, мне представляется подходящим перевести словом *безразличное* (indifferens). Но никоим образом не могло случиться так, чтобы не осталось ничего среди *средних вещей*, что существует по природе, либо вопреки ей, или, если бы это осталось, не было бы среди этих вещей ничего, что обладало бы достаточной ценностью, а если это так – чтобы какие-то не были бы предпочтительными.

54. Следовательно, это разделение проведено правильно; и чтобы легче было понять это, они [стоики] приводят следующее сравнение: Вообразим, – говорят они, – что конечной целью является бросить игральную кость таким образом, чтобы она встала прямо<sup>2</sup>. Кость же, брошенная таким образом, что она, встав прямо, упала, будет обладать неким преимуществом (praepositum) в достижении цели, брошенная же иначе – наоборот. Но это *предрасположение* кости не достигнет той цели, которую я назвал; точно так же и то, что является *предпочтительным*, правда, соотносится с целью, но не имеет никакого отношения к ее сущности и природе.

55. Далее следует другое деление, в силу которого одни блага называются *относящимися к конечной цели* (ad illud ultima pertinentia) (так я перевожу то, что греки называют τελικά, ведь мы условились называть несколькими словами то, что не сможем назвать одним, дабы сделать это более понятным), другие же – *способствующим ее достижению* (efficientia), – то, что греки называют ποιητικά, третьи же могут быть и тем, и другим. Среди *относящихся*... благ ничто не является собственным [благом], кроме *достойных действий* (actiones honestae),



среди же *способствующих*... – ничто, кроме друга. Мудрость же, по их словам, является и *относящимся* и *способствующим* благом<sup>3</sup>. Действительно, если мудрость есть *согласованное* (*conveniēns*) действие, то она принадлежит к упомянутому мной роду *относящихся*, поскольку же она влечет за собой и определяет *достойные действия*, она может быть названа среди *способствующих* благ.

XVII. 56. Среди тех вещей, что мы называем *предпочтительными*, некоторые предпочтительны сами по себе, другие – потому что создают нечто, третьи – то и другое. Сами по себе – это такие вещи, как некое выражение лица, внешний облик, манера держаться, походка, которые могут заключать в себе и нечто предпочтительное и отвергаемое; другие будут названы *предпочтительными*, потому что приносят с собой нечто, например, деньги; третьи же – и по той, и по другой причине, как, например, неповрежденные (*integri*) органы чувств (*sensus*), как хорошее здоровье<sup>1</sup>.

57. Что же касается доброй репутации (то, что греки называют *eũδοξία*, в данном случае лучше перевести “добрая репутация”, чем слава), то по крайней мере Хрисипп и Диоген говорили, что не считают нужным ради нее даже шевельнуть пальцем, если это не связано с чем-то полезным, и я совершенно согласен с ними. Их же последователи, будучи не в состоянии противостоять Карнеаду, стали утверждать, что добрая репутация предпочтительна и желанна сама по себе и что свободно-му и благородно воспитанному человеку всегда свойственно желание иметь добрую репутацию у родителей, близких, да и вообще у всех порядочных людей, и это ради самой репутации, а не ради пользы, и они говорят, что подобно тому, как мы стремимся заботиться о детях, даже если они родятся после нашей смерти, ради них самих, так и о посмертной репутации следует заботиться ради нее самой, хотя это и не принесет нам никакой пользы<sup>2</sup>.

58. Хотя мы сказали, что только *достойное* является благом, тем не менее вполне логично исполнять свой долг (*officio*

fungi), несмотря на то, что мы не считаем его ни благом, ни злом<sup>3</sup>. Ведь в этих вещах<sup>4</sup> есть нечто заслуживающее одобрения (probabile), и при этом таким образом, что можно найти [разумное] объяснение (ratio) этому поступку, а следовательно, можно найти объяснение (ratio) поступка, заслуживающего одобрения (probabiliter acti), а долг и есть такое деяние, которое может получить разумное одобрение (probabilis ratio)<sup>5</sup>. Отсюда понятно, что долг есть нечто среднее<sup>6</sup>, что не может быть отнесено ни ко благу, ни к тому, что ему противоположно<sup>7</sup>. Поскольку же среди тех вещей, которые не относятся ни к добродетелям, ни к порокам, есть нечто, что может быть *пригодным*<sup>8</sup>, то от него не следует отказываться. Существует также некий способ действия в том же роде, и притом такой, что делать и совершать что-то из этих действий требует разум; а то, что совершается по указанию разума, мы называем долгом, следовательно, долг принадлежит к вещам, которые не относятся ни к числу благ, ни к числу зол.

XVIII. 59. Очевидно также и то, что мудрецу приходится делать что-то, связанное с этими *средними вещами*. Действуя, он выносит суждение (iudicat), что [это действие] есть долг (officium), а поскольку он никогда не ошибается в своих суждениях, долг будет относиться к средним вещам. Это доказывается следующим умозаключением: Поскольку мы видим, что существует нечто, называемое *правильным поступком*, а это и есть совершенный долг, то будет и несовершенный (inchoatum), например, если справедливо возратить взятое на хранение есть *правильный поступок*, в таком случае *возратить взятое на хранение* – относится к понятию *долг*, ведь от присоединения слова *справедливо* это становится *правильным поступком*, само же по себе возвращение входит в понятие *долг*<sup>1</sup>. Поскольку не вызывает сомнения, что среди тех вещей, которые мы называли *средними*, одни являются *приемлемыми*, другие – *отвергаемыми*, то все, что делается или говорится таким образом, охватывается понятием *долга*. Отсюда ясно, что поскольку все по природе любят себя, то и немудрый, и мудрец будут стремиться к тому, что

существует по природе, и отказываться от противоположного. Таким образом, существует некий долг, общий и для мудреца, и для немудрого<sup>2</sup>, что означает, что этот долг имеет дело с теми вещами, которые мы называли средними<sup>3</sup>.

60. Но так как из них происходят все обязанности, то не без причины говорится, что с ними соотносятся наши размышления, в том числе: следует ли уйти из жизни или остаться в ней? Ибо долгом того, кто обладает в большей мере тем, что соответствует природе, является сохранение жизни, в ком же преобладает или, возможно, возобладает в будущем противоположное, для такого человека долг – уйти из жизни<sup>4</sup>. Отсюда ясно, что иной раз даже мудрец должен уйти из жизни, хотя он и счастлив, и глупец – остаться жить, хотя он и несчастен.

61. Ибо благо и зло, как уже не раз говорилось, возникают позже, что же касается *первых естественных вещей* (*prima naturae*), благоприятны они или нет, зависит от суждения мудреца и его выбора; и они составляют своего рода материал для мудрости. Поэтому все основания для того, остаться ли жить или уйти из жизни, должны определяться вышесказанным. Ведь ни тот, кто обладает добродетелью, не удерживается ею в жизни, ни тем, кто лишен добродетели, нет нужды стремиться к смерти<sup>5</sup>. И часто долгом мудреца является уйти из жизни, хотя он и совершенно счастлив, если только он может своевременно (*opportune*) это сделать<sup>6</sup>. Ведь стоики полагают, что условием счастливой жизни, то есть жизни, согласной с природой<sup>7</sup>, является *своевременность* (*opportunitas*). Поэтому мудрость повелевает мудрецу покинуть, если нужно, ее самое. А так как пороки не обладают достаточной силой, чтобы стать причиной добровольной смерти, то очевидно, что и для глупцов, которые тем самым несчастны, долгом оказывается остаться жить, если они в достаточной мере обладают тем, что мы называем согласным с природой. Поскольку же и уходящий из жизни глупец, и остающийся равно несчастны, а продолжительность не делает для него жизнь более отвратительной, то не без основания говорят, что те, кто имеет возможность наслаждаться большим числом естественных вещей, должны остаться жить.

XIX. 62. Очень важно, полагают стоики, понять, что любовь родителей к детям определяется природой; отправляясь от этого исходного пункта, мы приходим к всеобщему объединению рода человеческого<sup>1</sup>. Это следует понять из строения живых тел, которое само ясно указывает, что природа позаботилась о продолжении рода. И было бы явным противоречием, если бы природа, желая продолжения потомства, не позаботилась бы о любви к этому потомству. А даже у животных можно видеть, какова сила природы; видя их усилия, затрачиваемые на рождение и воспитание детенышей, нам кажется, что мы слышим голос самой природы<sup>2</sup>. Поэтому, как очевидно, что сама природа заставляет нас избегать страдания, так ясно и то, что сама природа побуждает нас любить тех, кого мы родили.

63. Отсюда естественно рождается общая заинтересованность людей друг в друге и необходимость для людей не быть друг другу чужими именно вследствие того, что они люди<sup>3</sup>. Например, одни члены тела созданы как бы для самих себя, как глаза, уши, другие же оказывают помощь прочим членам, например, руки, ноги<sup>4</sup>, точно так же некоторые дикие животные рождены только ради самих себя, другие же, как, например, так называемое “морское перо”, живущее в раскрытой раковине, и то, которое выплывает из раковины, называемое за то, что сторожит ее, “пинотер”<sup>5</sup>, когда же возвращается, запирается в ней, так что кажется, предупреждает ее об опасности, — эти животные, а также муравьи, пчелы, аисты<sup>6</sup> многое делают ради других живых существ. Люди же намного теснее связаны между собой<sup>7</sup>. Следовательно, мы от природы способны к объединению, собраниям, к жизни в государстве.

64. Стоики считают, что мир управляется волею бога и что он представляет собою как бы общий город и государство людей и богов<sup>8</sup>, и каждый из нас составляет частицу этого мира; из этого естественно следует, что мы должны общую пользу ставить выше собственной. Как законы общее благополучие ставят выше благополучия отдельных людей, так и мудрый и порядочный человек, повинующийся законам и сознающий свой гражданский долг, заботится об общей пользе сильнее,

чем о пользе какого-нибудь отдельного человека или о своей собственной. И не большего порицания заслуживает предатель родины, чем тот, кто ради собственной пользы и благополучия забывает об общей пользе и общем благе. Отсюда следует, что достоин хвалы тот, кто идет на смерть за республику<sup>9</sup>, потому что родина должна быть нам дороже нас самих. И если бесчеловечным и преступным признается изречение тех, кто не возражает против того, чтобы после их смерти сторел бы весь мир (эту мысль обычно выражают общеизвестным греческим стихом)<sup>10</sup>, то, конечно же, правильна мысль, что следует заботиться о тех, кто родится когда-нибудь, ради них самих.

XX. 65. Именно такая душевная склонность породила завещания умирающих и просьбы взять под опеку детей<sup>1</sup>. А так как никто не желает жить в полнейшем одиночестве, даже если бы эта жизнь несла с собой безграничное изобилие наслаждений, легко понять, что мы рождены для того, чтобы жить в естественном сообществе, союзе и общении с другими людьми. Природа побуждает нас к желанию быть полезными как можно большему числу людей и прежде всего наставлять их и передавать правила мудрости.

66. И нелегко найти человека, который бы не желал передать другому то, что он знает сам; так что мы склонны не только к учению, но и к тому, чтобы учить других. Как быкам природою дано всеми силами и всею мощью биться со львами за своих детенышей, так и тех, кто обладает мощью и силой и способен на то, что, как говорят, совершали Геркулес и Либер, сама природа побуждает к спасению человеческого рода. И если мы называем Юпитера Всемогущим и Величайшим, Спасителем, Гостеприимцем, Статором (Остановителем), то этим мы хотим сказать, что благополучие людей находится под его опекой. Но при этом отнюдь не подобает требовать от бессмертных богов заботы и любви, если мы сами относимся друг к другу с недоброжелательством и пренебрежением. И так же, как мы пользуемся членами еще до того, как мы узнали, ради чего мы ими обладаем, так самой природой мы уже объединены в

сообщество для совместной жизни в государстве. Если бы это было не так, не осталось бы места ни для справедливости, ни для доброты<sup>2</sup>.

67. Но если, как полагают стоики, люди связаны между собой узами права, то по отношению к животным человек свободен от правовых обязательств<sup>3</sup>. Хрисипп прекрасно сказал, что все остальное рождено ради людей и богов, а люди – ради собственного единения и сообщества, так что они могут, не совершая несправедливости, использовать животных в своих интересах<sup>4</sup>. А так как природа человека такова, что каждый оказывается как бы связанным со всем родом человеческим гражданским правом, тот, кто его соблюдает, будет справедливым, а кто игнорирует его – несправедливым. Но точно так же, как в театре, хотя он и предназначен для всех, правильным будет сказать, что каждое место в нем принадлежит тому, кто его занял, так и в городе, и в целом мире, хотя они и общи для всех, однако право не препятствует каждому владеть своей собственностью<sup>5</sup>.

68. А так как известно, что человек рожден ради заботы о людях и их спасения, то этой природе соответствует желание мудреца участвовать в государственной жизни и руководить государством<sup>6</sup>, а также, чтобы жить по природе – взять жену и желать от нее детей<sup>7</sup>. Они полагают даже, что и возвышенная любовь не чужда мудрецу<sup>8</sup>. Что же касается учения и образа жизни киников, то одни утверждают, что мудрец может поступать так же, если ему представится случай, другие же считают это совершенно недопустимым<sup>9</sup>.

XXI. 69. Чтобы сохранить у человека чувство сообщества, взаимного единения и любви, стоики предположили, что и *выгоды* (emolumenta), и *потери* (detrimenta) (а так они переводят *ὠφελήματα* и *βλάττατα*) являются общими, из которых первые приносят пользу, а вторые – вред. И они называли их не только общими, но и *равными*<sup>1</sup>. *Тяготы* (incommoda) же и *преимущества* (commoda) (а так я перевожу *εὐχρησθήματα* и *δυσχρησθήματα*)<sup>2</sup> признавали общими, но не равными<sup>3</sup>. Ведь то, что по-

лезно, и то, что вредно, является либо благом, либо злом, а они необходимо равны. Тяготы же и преимущества относятся к тому роду вещей, который мы назвали *предпочитаемым* и *отвергаемым*. Они могут не быть равными. Но если выгоды считаются ими *общими*, то *правильные поступки* (*recte facta*) и *проступки* (*peccata*) не считаются ими *общими*<sup>4</sup>.

70. Они полагают, что дружба необходима, ибо она относится к тому роду вещей, которые приносят пользу<sup>5</sup>. Хотя некоторые говорят, что для мудреца в дружбе одинаково дороги и собственные интересы, и интересы друга, а другие – что всегда каждому дороже свое<sup>6</sup>, но и эти последние признают, что отнимать что-то у другого, чтобы присвоить себе, противоречит справедливости, ради которой мы, как нам представляется, рождены. И это учение, о котором я говорю, совершенно не принимает утверждения, что к справедливости или дружбе стремятся и одобряют их ради выгоды. Ибо те же соображения выгоды способны поколебать и опрокинуть их. Ведь ни справедливость, ни дружба вообще не смогут существовать, если не будут предметом стремления сами по себе<sup>7</sup>.

71. Право же – то, которое могло бы быть названным так, – существует по природе<sup>8</sup>, и мудрецу чуждо не только причинять кому-либо несправедливость, но и вообще вредить<sup>9</sup>. И неправильно объединяться и вступать в союз с друзьями для неправого дела<sup>10</sup>, и стойки совершенно правильно и с полнейшим основанием отстаивают мысль, что никогда *беспристрастность*<sup>11</sup> (*aequitas*) и польза не могут быть разъединены, и все то, что справедливо и беспристрастно, – достойно, и наоборот, все, что достойно, то справедливо и беспристрастно<sup>12</sup>.

72. К тем же добродетелям, о которых идет спор, причисляют они диалектику и физику, называя и ту и другую добродетелями<sup>13</sup>, первую за то, что даёт метод не соглашаться с ложным и не поддаваться обманчивой вероятности (*captiosa probabilitas*) и возможность твердо “держаться” того, что мы познали о добре и зле<sup>14</sup>. Ибо без этого знания, как они полагают, любой человек может быть введен в заблуждение и отойти от истины. А поскольку необдуманность и невежество в любом деле

дурны, то это искусство, уничтожающее их, справедливо названо добродетелью.

XXII. 73. Не без основания такая же честь воздается физике, потому что всякий, кто намерен жить в согласии с природой, должен исходить из [знания] о мире в целом и о том, как он управляется. И никто не может иметь истинные суждения о добре и зле, не познав всего смысла (ratio) природы и жизни богов и того, согласуется или нет человеческая природа с природой мироздания<sup>1</sup>. И никто, не зная физики, не может увидеть, какой силой (а она очень велика) обладают все наставления древних мудрецов, повелевающие *подчиняться обстоятельствам, следовать за богом, познать самого себя, ничего слишком*<sup>2</sup>. Да и что означает природа для сохранения дружбы и соблюдения справедливости, может сказать одна лишь эта наука. И невозможно без знания природы понять, в чем состоит благочестие по отношению к богам и какая благодарность подобает им.

74. Но я чувствую, что слишком далеко отклонился в сторону от того, чего требует поставленная мною цель. Меня увлекли удивительная стройность этой науки и замечательно четкий порядок их системы. Неужели же ты (ради бессмертных богов!) не восхищаешься им? Можно ли найти в природе, стройнее и гармоничнее которой нет ничего, или среди творений рук человеческих что-нибудь столь ладное, столь стройное, столь гармоничное? Разве все последующее не согласуется с предшествующим? Разве последующее не вытекает из предыдущего? Что здесь не связано таким образом, что если изменишь хотя бы единую букву, рухнет все? Но там и нет ничего, что можно было бы изменить<sup>3</sup>.

75. Сколь важной, сколь величественной предстает перед нами фигура мудреца! Познав разумом, что только *достойное* есть благо, мудрец необходимо становится счастливым<sup>4</sup> и обретает все те титулы, над которыми насмеются невежды<sup>5</sup>. Ведь он с большим правом будет называться царем, чем Тарквиний<sup>6</sup>, который не смог управлять ни самим собою, ни свои-



ми подданными. Он с бóльшим правом будет назван наставником народа (а это и есть диктатор)<sup>7</sup>, чем Сулла, который был наставником в трех смертельных пороках: роскоши, алчности и жестокости, – он вернее будет назван богачом<sup>8</sup>, чем Красс, который, не нуждаясь он в деньгах, никогда бы не решился перейти Евфрат, не имея никакой [другой] причины для войны<sup>9</sup>. Правильно будет сказать, что он владеет всем<sup>10</sup>, ибо только он умеет пользоваться всем, правильно будет он назван прекрасным, ибо красота души выше красоты тела<sup>11</sup>, правильно только он один будет назван свободным, ибо он не повинуетя чьему-либо господству и не подвластен страстям<sup>12</sup>, правильно будет назван он непобедимым, ибо даже если свяжут его тело, дух его никогда не удастся сковать<sup>13</sup>.

76. И он не станет дожидаться какого-то момента своей жизни, чтобы только когда завершится последний день его, судить, был ли он счастлив, чему отнюдь немудро наставлял Креза один из семи мудрецов<sup>14</sup>, ибо если бы тот был когда-нибудь [действительно] счастлив, он оставался бы счастливым вплоть до воздвигнутого Киром знаменитого костра<sup>15</sup>. А если это так, если никто, кроме порядочного человека (*vir bonus*) и всех вообще порядочных людей, не является счастливым, что заслуживает большего почитания, чем философия, или что может быть более божественным, чем добродетель?»

## КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ



І. 1. Сказав это, он замолчал. А я говорю: “Поистине, Катон, ты удивительно подробно и ясно изложил материал столь обширный и сложный, поэтому либо вообще откажемся от попыток что-либо возразить тебе, либо попросим некоторое время на размышление. Ведь не так легко познать учение, столь тщательно, даже если не всегда верно (я еще не осмеливаюсь сказать это), однако же точно обоснованное и развитое”. На это он говорит: “Ты так думаешь? Если я видел, что ты в тот же день в соответствии с этим новым законом отвечал обвинителю и произносил свою речь в течение трех часов<sup>1</sup>, то неужели же я дам тебе отсрочку в этом процессе? Однако твое предстоящее дело не лучше тех, которые ты иной раз выигрываешь<sup>2</sup>. Поэтому берись и за эту тему, тем более что она часто разрабатывалась и другими, да и самим тобой, так что тебе не придется искать слов”.

2. Тогда я говорю ему: “Честное слово, я не имею обыкновения выступать против стоиков без подготовки, не потому, чтобы я соглашался с ними во всем, но мне мешает совесть, ибо я многого не понимаю из того, что они говорят”. “Согласен, – говорит он, – кое-что у них действительно темно. Однако они не нарочно говорят таким образом, но неясность присуща самому предмету”<sup>3</sup>. “Так почему же, – отвечаю, – когда о том же самом говорят перипатетики, у них нет ни единого сло-

ва, которого я бы не понял?” “О том ли самом? – говорит он. – Или я мало говорил о том, что стоики отличаются от перипатетиков не в словах, а всем своим учением?” “Ну что же, Катон, – говорю я, – если ты это докажешь, сможешь перетянуть меня целиком на свою сторону”. “Я, между прочим, полагал, – говорит он, – что сказал вполне достаточно. А поэтому, если не возражаешь, обратимся сначала к самому вопросу; ну а если возникнет что-то другое, об этом поговорим позднее”. “Наоборот, – отвечаю, – будем [рассматривать] каждый [вопрос] на своем месте по моему усмотрению (*arbitratu meo*)... Если только ты не возражаешь”. “Как тебе угодно, – отвечает он, – хотя мой порядок был удобнее, справедливость требует уступить”.

II. 3. «Ну так вот, Катон, – говорю я. – Я полагаю, что все знаменитые ученики Платона: Спевсипп, Аристотель, Ксенократ, а потом и их ученики: Полемон, Феофраст<sup>1</sup>, – достаточно полно и не без изящества развили это учение, так что у Зенона, ученика Полемона<sup>2</sup>, не было никаких причин отходить от него и от его предшественников. А учение их было следующее (при этом мне бы хотелось, чтобы ты отметил, что в нем, по твоему мнению, нуждалось в изменении; и не ожидай, что я отвечу на все сказанное тобой, ибо считаю необходимым в целом сопоставить их учение с вашим).

4. Так вот, эти философы, видя, что мы все от природы способны к тем известным и прославленным добродетелям, какими являются справедливость и сдержанность, и к прочим добродетелям того же рода (все они подобны другим искусствам, отличаясь в лучшую сторону только своим материалом и способом изложения), видя, повторяю, что мы с особенной гордостью и жаром стремимся к этим добродетелям, что обладаем некоей врожденной жаждой познания, что от природы мы стремимся к общению с другими людьми и всеобщему объединению человеческого рода и что эти стремления особенно ярко проявляются в людях выдающегося таланта, они разделили всю философию на три части, и Зенон сохранил это деление<sup>3</sup>.

5. Одну из этих частей они считают основой формирования *нравов* (*mores*); я в данный момент не буду говорить об этой части, которая представляет своего рода стержень этого исследования: в чем состоит предельное благо, я скажу позднее, здесь же я скажу только, что древние перипатетики и академики, согласные по существу и различающиеся лишь названиями (*vocabulis*)<sup>4</sup>, глубоко и обстоятельно исследовали тот раздел, который мы, как мне кажется, правильно назовем гражданским (*civile*), греки же называют *πολιτικόν*<sup>5</sup>.

III. Сколько сочинений создали они о государстве, сколько законов! Сколько наставлений в искусстве красноречия<sup>1</sup> оставили они в своих руководствах, сколько образцов его явили в своих речах!<sup>2</sup> Прежде всего они изящно и точно изложили то, что требовало тонкости в рассуждениях, прибегая и к определениям, и к разделениям, как поступают и стоики, только у вас это делается грязнее, а сколь безукоризненна их речь, ты сам видишь<sup>3</sup>.

6. Далее, как великолепно, как блестяще говорили они о том, что требовало речи важной и украшенной – о справедливости, об умеренности, о мужестве, о дружбе, об искусстве жизни, о философии, об управлении государством! Это была речь не людей, выдергивающих занозы (*spinas vellentium*), обнажающих кости, как это делают стоики<sup>4</sup>, но речь тех, кто желает красиво говорить о вещах величественных, а о вещах менее важных – просто. А каковы их “утешения”, “протрептики”, их советы и наставления, обращенные к сильным мира сего! Дело в том, что они владели в согласии с самой природой двумя видами ораторских упражнений. Ведь любой вопрос может рассматриваться либо как общий, без указаний на конкретные личности или обстоятельства, или с указанием на них, как вопрос о данном факте, о праве или о квалификации<sup>5</sup>. Они занимались и тем и другим, и эти занятия сделали их столь выдающимися в обоих видах красноречия<sup>6</sup>.

7. Зенон же и его последователи или не сумели, или не желали заниматься всем этим, во всяком случае они эти вопро-

сы оставили в стороне. Правда, Клеанф написал руководство по риторике, так же как и Хрисипп<sup>7</sup>, но они были написаны так, что если бы кто-нибудь захотел сделаться немым, ему не нужно было бы читать ничего другого<sup>8</sup>. Ты же видишь, как они говорят! Придумывают новые слова, отказываются от общеупотребительных<sup>9</sup>. – “Но о каких важных вещах они говорят! [Например], что вселенная – это наш город<sup>10</sup>. Видишь, сколь величественна твоя задача – побудить того, кто живет в Цирцеях<sup>11</sup>, считать весь этот мир своим муниципием! Значит, слушатели загораются...” – «Что?! Чтобы он [кого-нибудь] зажег? Да он скорее погасит огонь, если заметит кого-то пылающим. Твои сентенции обо всех этих вещах, что только мудрец – царь, диктатор, богач<sup>12</sup>, были складны и удачны: видно, что ты кое-чему научился у риториков; но какой бедной оказывается их речь, когда они говорят о силе добродетели, которую представляют столь великой, что способна сама по себе сделать человека счастливым! Они наносят уколы [собеседнику] своими ничтожными, но колючими умозаклечениями как иголками, от которых даже те, кто с ними соглашались, ничуть в душе не меняются и уходят такими, какими пришли; ибо предметы, может быть и истинные, во всяком случае важные, излагаются ими не так, как должно, но слишком мелко (minutim).

IV. 8. Далее следует теория рассуждения и познания природы<sup>1</sup>; как я уже сказал, мы рассмотрим вопрос о высшем благе позднее и посвятим все наше изложение его решению. В этих двух разделах Зенон не пытался изменить ничего, они были прекрасно разработаны во всех отношениях. Действительно, разве древними было упущено хоть что-нибудь, имеющее значение для искусства рассуждения? Они дали многочисленные определения и оставили после себя науку дефиниций; практиковалась ими и область, примыкающая к этому искусству – разделение предмета на части, и они дали образцы этого и учили, как это следует делать; то же самое – и в отношении противоположностей (contraria), от которых они подошли к

понятию родов и видам этих родов<sup>2</sup>. Самым главным началом в логическом доказательстве они полагают то, что они называют *очевидным* (*perspicua*), отправляясь от которого, они продвигаются в [определенном] порядке, и окончательным заключением становится у них то, что истинно в каждом отдельном случае<sup>3</sup>.

9. Сколь бесконечны и разнообразны у них правильно построенные доказательства, как непохожи они на коварные словесные построения!<sup>4</sup> А их предупреждение, повторяемое во множестве мест, о том, чтобы мы не доверяли ни чувствам без подтверждения разума, ни разуму без подтверждения чувств и чтобы мы не отделяли одно от другого!<sup>5</sup> А разве не ими было установлено то, чему учат сейчас диалектики? И если Хрисипп немало потрудился в этой области, Зенон все же сделал здесь намного меньше, чем древние; кое-что было сделано им не лучше древних, некоторые же вопросы вообще оставлены без внимания.

10. А так как существуют два искусства, полностью охватывающие мышление (*ratio*) и речь, то есть искусство нахождения и искусство рассуждения, это последнее развивали и стоики, и перипатетики; первое великолепно изложено у перипатетиков<sup>6</sup>, стоики же и не касались его. Они даже не подозревали о существовании *общих мест* (*loci*), из которых, как из неких сокровищниц, извлекаются доказательства, перипатетики же искусно и систематично изложили их теорию. А ведь это искусство освобождает нас от необходимости постоянно говорить об одном и том же и повторять нечто как бы вы зубреное, боясь оторваться от своих записей. Потому что тот, кто знает, где найти каждое доказательство и каким путем добратся до него, тот, даже оказавшись в трудных обстоятельствах, сможет из них выбраться и всегда в споре будет чувствовать себя уверенно. И если даже некоторые особенно одаренные люди без всякой теории достигали вершин ораторского искусства, искусство (*ars*) оказывается все же более надежным проводником, чем природа. Ведь одно дело, подобно поэтам, беспорядочно рассыпать слова, а совсем другое – выбирать с по-

мощью определенного метода и искусства нужные слова, которые ты должен сказать.

V. 11. Нечто похожее можно сказать и об исследованиях природы, которыми занимаются и перипатетики, и стоики, при этом не только по тем двум причинам, по которым это представляется нужным Эпикуру, то есть чтобы освободиться от страха перед смертью и перед богами<sup>1</sup>, но и потому, что познание небесных вещей приносит некое чувство меры (*modestia*) тем, кто видит, сколь размерено все у богов и какой великий порядок царит там, но еще [приносит] и величие духа, когда созерцают они деяния и творения богов, но еще и – справедливость, когда ты познаешь могущество, замыслы и волю верховного правителя и владыки, природе которого присущ разум, называемый философами истинным и высшим законом<sup>2</sup>.

12. Этому же изучению природы присуще некое неутолимое наслаждение, порождаемое познанием вещей<sup>3</sup>, единственное наслаждение, с которым мы могли бы достойно жить, исполнив все необходимые обязанности и будучи свободными от дел.

Следовательно, во всем этом учении почти по всем важнейшим вопросам стоики следовали за перипатетиками: и в том, что существуют боги, и в том, что все состоит из четырех элементов<sup>4</sup>. Когда же возникал весьма трудный вопрос, существует ли, по их мнению, некая пятая природа<sup>5</sup>, из которой возникает разум и мысль (*ratio et intelligentia*), с чем был связан и вопрос о том, к какому роду относится душа, – Зенон сказал, что такой субстанцией является огонь<sup>6</sup>. О некоторых вопросах (правда, их немного) Зенон говорил иначе, чем они, а о самом важном говорил то же, что они: вся вселенная в целом и ее важнейшие части управляются божественным разумом и божественной природой<sup>7</sup>. Что касается объема изучаемого материала, то у стоиков он ничтожен, у перипатетиков же весьма обилен, – можешь убедиться в этом сам.

13. Сколько сведений собрали и разыскиали они о всех животных, об их рождении, строении тела, продолжительности

жизни! Сколько – о том, что рождает земля!<sup>8</sup> Как много их сочинений и о множестве разнообразных предметов, в которых излагаются причины каждого явления и показывается, как это происходит! Из всего обилия этих трудов можно извлечь множество убедительнейших фактов, объясняющих природу каждого явления. Таким образом, до сих пор, насколько я понимаю, как будто бы не было причины менять имя школы. Ведь если Зенон не все принимал у своих предшественников, то это не значит, что он не вел от них своего происхождения. Впрочем, я считаю, что и Эпикур, по крайней мере в физике, подражал Демокриту. Он меняет весьма немногое или, пожалуй, не так уж мало, но по большинству вопросов и, во всяком случае, по самым важным он говорит то же самое<sup>9</sup>. Ваши стоики, поступая точно так же, не воздают достойной благодарности тем, у кого они что-то заимствуют.

VI. 14. Но об этом достаточно. А теперь, пожалуйста, посмотрим, что же в конце концов внес Зенон в вопрос о высшем благе, составляющий суть всей философии, что заставило его отойти от создателей этого учения подобно сыну, уходящему от родителей. Поэтому, Катон, хотя ты и подробно разъяснил нам, что есть предельное благо и как его понимают и описывают стоики, я также изложу этот вопрос, чтобы, если удастся, мы смогли понять, что нового было внесено Зеноном. Ведь коль скоро предшествующие философы, и среди них прежде всего Полемон, утверждали, что высшим благом является *жить по природе*<sup>1</sup>, то стоики говорят, что эта формула может обозначать три разные вещи: первая – *жить, опираясь на знание того, что происходит по природе*; они утверждают, что это и есть понимание Зеноном высшего блага, заявляющим именно то, что ты сказал: *жить согласно с природой*<sup>2</sup>.

15. Второе понимание равнозначно тому, как если бы стали говорить: *жить, исполняя все обязанности или большинства их*<sup>3</sup>. Такое понимание совершенно отлично от предыдущего: там имелось в виду *правильное* [действие] (*rectum*), которое ты называл *катόρθωσις* и которое доступно лишь мудрецу, здесь же



речь идет о некоей неполной и несовершенной обязанности (*inchoatum officium*), которая может быть доступна и некоторым *немудрым*. Третье же понимание означает: *жить, наслаждаясь* (*fruens*) *всеми либо наиважнейшими вещами, согласными с природой*<sup>4</sup>. А это не заключено в нашей деятельности (*actio*), ибо складывается из такого рода жизни, который состоит в наслаждении добродетелью, и из вещей, согласных с природой и не находящихся в нашей власти<sup>5</sup>. Но то высшее благо, которое мыслится в третьем понимании, и та жизнь, которая ориентирована на высшее благо, выпадает только на долю мудреца, поскольку она включает добродетель, и такое понимание высшего блага, как об этом пишут сами стоики, идет от Ксенократа и Аристотеля<sup>6</sup>. Именно они установили эти *природные первоначала*, с которых и ты начинал свое изложение. Они рассуждали примерно так:

VII. 16. Всякое творение природы хочет сохранить себя, чтобы быть невредимым и оставаться в своем роде<sup>1</sup>. Для этого, как они говорят, появились и искусства (*artes*), чтобы помочь природе; среди этих искусств нужно назвать *искусство жить*, целью которого является сохранение того, что дано природой, и приобретение того, чего не хватает<sup>2</sup>. Они же разделили природу человека на душу (*animus*) и тело<sup>3</sup>. И поскольку и то и другое они называли *желанным самим по себе*, – *добродетели* (*virtutes*) того и другого также называли *желанными сами по себе*, и ставя душу бесконечно выше тела и превознося ее в хвалах, они ставили *добродетели* (*virtutes*) души выше телесных благ<sup>4</sup>.

17. Но, желая сделать мудрость стражницей и попечительницей человека в целом, спутницей и помощницей природы, они полагали задачей мудрости заботиться и хранить человека, и так как он состоит из души и тела, помогать ему и поддерживать и в том, и в другом. Начав с этого первоначального простого положения, дальнейшее они рассматривали более утонченно (*subtilius*): они считали, что телесные блага не представляют значительной трудности, душевные же блага они ис-

следовали глубже и прежде всего относили к ним *семена* справедливости<sup>5</sup>, и первыми среди всех философов они учили, что природа побуждает родителей любить тех, кого они породили, и то, что во времени предшествует этому, – супружество мужей и жен – называли созданным природою, из какового источника (*stirps*) возникают дружеские связи родичей. Из этих [естественных первоначал] они проследили начало и развитие всех добродетелей. Именно отсюда возникало величие духа, помогающее сопротивляться и противостоять судьбе, потому что самое важное оказывается во власти мудреца, превратности же и несправедливости судьбы легко преодолевала жизнь, построенная по наставлениям древних философов.

18. Заложенные природой начала вызывали к жизни бурное развитие благ, являющихся отчасти результатом созерцания сокрытого от нас, поскольку нашему уму от природы присуща любовь к познанию, за которой следует неудержимое желание раскрыть сущность вещей и дойти до нее путем рассуждения; и поскольку только этому живому существу (*animal*) от природы присуще чувство стыда и совестливости, и оно от природы стремится к объединению и содружеству людей, обращая внимание во всем, что делает и говорит, на то, чтобы все слова его и поступки были только достойными и подобающими, – так вот, эти начала или (как я уже сказал) семена, созданные природой, помогли сдержанности, чувству меры, справедливости и вообще всему *достойному* развиваться и достичь совершенства.

VIII. 19. Такова, Катон, сущность учения философов, о которых я веду речь. И теперь, изложив это учение, я очень хочу знать, что явилось причиной, заставившей Зенона отступить от этого старинного учения, что из этих положений он не принимал? Может быть, их слова о том, что всякое природное создание сохраняет самое себя, что всякое живое существо заботится о себе, желая сохранить себя целым и невредимым в своем роде, или что целью всякого искусства является то, чего более всего требует сама природа, и это же должно относиться ко всему искусству жизни, или что мы состоим из души и те-

ла и эти начала и их *добродетели* заслуживают выбора сами по себе (*per se sumendae*); или же ему не нравилось, что *добродетелям* души придавалось такое преимущественное значение? Или не нравились ему их рассуждения о мудрости, о познании мира, о единении человеческого рода, и все, что говорится ими о сдержанности, чувстве меры, о величии духа и вообще о *достойном*? Стоики должны будут признать, что все это было сказано прекрасно и что не в этом была у Зенона причина для разрыва.

20. Я полагаю, что они назовут какие-то другие важные ошибки, которые он с его страстным стремлением к познанию истины ни при каких обстоятельствах не мог терпеть. Действительно, – скажут они, – что может быть более неверным, более невыносимым, более глупым, чем причислять к благу хорошее здоровье, отсутствие всякого страдания, хорошее зрение, равно как и прочие чувства, вместо того чтобы говорить, что вообще не существует никакой разницы между всем этим и вещами, им противоположными – ведь все то, что те [древние академики и перипатетики] называют *благам*, в действительности есть *предпочитаемое*, а не *благо*; и точно так же неумно древние называли телесные достоинства *желанными сами по себе*, тогда как они являются не *желанными*, а *приемлемыми*<sup>1</sup>; и по отношению к той жизни, которая состоит в одной только добродетели, жизнь, наполненная другими вещами, согласными с природой, является не *более желанной*, а *более приемлемой*; и хотя сама добродетель делает жизнь столь счастливой, что счастливее и быть невозможно, однако же мудрецам все же не достает чего-то, даже когда они достигли величайшего блаженства; поэтому они стремятся избавиться от страданий, болезни, слабости.

IX. 21. Поистине, великая сила ума и справедливая причина для появления нового учения! Но пойдем дальше. Следующим пунктом является положение о том, что, как ты весьма учено здесь представил, невежество, несправедливость и иные такие же пороки и вообще все дурные поступки всех людей –

равны. И что те, кто благодаря природе и образованию далеко продвинулись на пути к добродетели, однако же еще не достигли ее, – глубоко несчастны, и вообще нет ни малейшего различия между жизнью этих людей и жизнью последних негодяев<sup>1</sup>, так что Платон, сей великий муж, раз он не был мудрецом, жил ничуть не лучше и не счастливее, чем любой самый последний негодяй. В этом, видимо, и заключается исправление и улучшение древней философии, которая в таком виде совершенно не должна иметь доступа ни в город, ни на форум, ни в курию<sup>2</sup>. Кто бы смог стерпеть человека, заявляющего себя наставником и творцом строгой и мудрой жизни и разговаривающего подобным образом, меняющего [привычные] наименования вещей, хотя сам он думает так же, как и все, и дающего новые наименования вещам, смысл которых он понимает так же, как и все остальные, и меняет только слова, ничего не меняя по существу?

22. Может быть, патрон, заключая свою речь в защиту подсудимого, станет утверждать, что изгнание и конфискация имущества не есть зло и что не следует избегать, а лишь отвергать все это? и что судья не должен быть милосердным?<sup>3</sup> А если бы он, выступая в народном собрании, в тот момент, когда Ганнибал подошел к воротам города и вражеские копья уже перелетали за стену, стал говорить, что быть взятым в плен, проданным в рабство, убитым, потерять родину не является злом? Или, может быть, сенат, вынося решение о предоставлении триумфа Сципиону Африканскому, сказал бы: “За то, что совершено благодаря его доблести и счастью”, – если ни добродетель, ни счастье в действительности не могут быть ничьим достоянием, кроме мудреца? Что же за философия, которая на форуме говорит тем же языком, что и все люди, а в книгах – на своем особенном? Тем более, если эти философы ничего не меняют в том, о чем говорят на своем особом языке, и вещи остаются теми же самыми, только по-другому названными?

23. Действительно, какая разница, назовешь ли ты богатство, могущество, здоровье *благам* или *предпочитаемым*, если тот, кто называет все это *благам*, вкладывает в это то же самое,

что и ты, называя это *предпочитаемым*?<sup>4</sup> Ведь Панэтий, человек в высшей степени талантливый и глубокий, достойный дружбы со Сципионом и Лелием, в своем посвященном Квинту Туберону сочинении о том, как переносить страдания<sup>5</sup>, нигде не утверждает, что страдание не является злом, а это должно было бы быть основным, если бы с этим можно было согласиться; он говорит только о том, каково оно и что это такое, сколько в нем того, что чуждо [природе], а затем говорит о том, как его следует переносить; а так как он был стойком, то, как мне кажется, все это пустословие его приговором было осуждено<sup>6</sup>.

Х. 24. Но чтобы подойти ближе к тому, что тобою было сказано, Катон, будем говорить более сжато и лишь сопоставим только что сказанное тобой с тем учением, которое я ставлю выше твоего. То, что у вас сохранилось общего с древними, мы будем рассматривать как принятое нами; дискуссию же поведем, если не возражаешь, только о том, что вызывает разногласия».

«Мне интересно, – отвечает он, – повести разговор более тонко и, как ты сказал, более сжато. Ибо сказанное тобою до сих пор общеизвестно, а я жду от тебя более тонкой аргументации».

«Ты ждешь этого от меня? – говорю я. – Но все же попытаюсь, и если мне будет не хватать аргументов, я не откажусь и от тех, которые ты называешь общеизвестными.

25. С самого начала мы установили, что мы сами заботимся о себе, и первое данное нам природою побуждение состоит в самосохранении. В этом мы согласны. Далее нужно понять, кто же мы сами, чтобы сохранить нас такими, какими мы должны быть. Итак, мы люди; состоим из души и тела, имеющих определенные качества, и мы должны, как требует первое природное побуждение (*prima appetitio naturalis*), любить это и построить на этом основании тот самый предел (*finis*) высшего или крайнего блага; а этот предел, если первые положения верны, необходимо должен пониматься как достижение воз-

можно большего числа и возможно более важных вещей, согласных с природой<sup>1</sup>.

26. Именно в этом древние видели предельное благо; то, что я определил достаточно пространно, они выразили короче: *жить по природе*, – это представлялось им предельным благом.

XI. Ну а теперь пусть ваши стоики или лучше уж ты сам (ибо кто может это сделать лучше?) скажешь нам, каким образом, исходя из тех же принципов, вы пришли к тому, что высшим благом стала достойная жизнь (*honeste vivere*), то есть жизнь, основанная на добродетели, или жизнь, согласная с природой<sup>1</sup>, и каким образом и где вы вдруг забыли о теле<sup>2</sup> и обо всех вещах, согласных с природой и находящихся вне вашей власти<sup>3</sup>, и наконец о самом долге. Так вот, я спрашиваю, каким образом столь важные вещи, подсказанные природой, внезапно были покинуты мудростью?

27. Если бы мы исследовали высшее благо, не человека, а какого-нибудь существа, а оно представляло бы собой одну только душу (*animus*) (да будет нам позволено вообразить нечто подобное, чтобы легче прийти к истине), то и для этой души ваше понимание высшего блага не годилось бы. Ведь она нуждалась бы и в здоровье, и в отсутствии страдания, стремилась бы также сохранить себя и поддерживать это состояние, ставя своей целью жить по природе, то есть, как я сказал, обладать либо всеми, либо наибольшей частью этих вещей, согласных с природой, и притом наиболее значительных среди них<sup>4</sup>.

28. Но какое бы существо (*animal*) ты ни придумал, даже если оно вообще не будет иметь тела, как мы это вообразили, все же необходимо, чтобы в душе находилось нечто аналогичное тому, что совершается в теле, так что совершенно невозможно установить для него предельное благо иначе, чем я это показал. Хрисипп, излагая различия, существующие между живыми существами, утверждает, что одни из них отличаются своим телом, другие же душой, некоторые и тем, и другим; а за-

тем он рассуждает о том, что должно быть предельным благом для каждого рода живых существ. Но хотя он отнес человека к тому роду, которому присуще превосходство души, он установил высшее благо таким образом, что, как кажется, человек отличается не превосходством души, а тем, что он есть не что иное, как душа.

**XII.** Считать высшим благом одну лишь добродетель можно будет одним единственным образом: если представить существование живого существа, целиком состоящего из души (*mens*), но при этом так, чтобы эта душа не заключала в себе ничего, что существовало бы по природе, например, здоровья.

29. Но такое существо даже мысленно невозможно представить таким, чтобы оно не противоречило само себе.

Если же они [стоики] говорят, что некоторые явления затемнены и незаметны, потому что очень малы<sup>1</sup>, мы согласны с этим; это как раз то, что говорит Эпикур о наслаждении. Некоторые наслаждения столь малы, что часто остаются скрытыми и незамеченными<sup>2</sup>. Но к этому роду не принадлежат телесные блага, достаточно значительные, продолжительные во времени и многочисленные. Поэтому часто бывает, что о тех вещах, которые вследствие их малости становятся невидимыми, мы говорим, что нам совершенно безразлично, существуют они или нет, как, например, твой пример о солнце и Крезе: совершенно не имеет никакого значения, прибавим ли мы к сиянию солнца свет одной лампы или медный грош – к богатству Креза.

30. Но среди вещей, где такого рода затемнения (*obscuratio*) не происходит, может все же случиться, что то самое, что представляется важным (*quod interest*), оказывается небольшим. Если, например, тому, кто радостно прожил десять лет, добавить месяц такой же жизни, то это прибавление к приятному, поскольку оно имеет все же какое-то значение, явилось бы благом, но если бы этого не произошло, это бы не означало, что тем самым тотчас же исчезала счастливо прожитая жизнь. Телесное благо более похоже на этот приведенный мною последним случай. Ибо это прибавление достойно того,

чтобы приложить усилие к достижению его, над чем, как мне кажется, стоики смеются порой, говоря, что если к той жизни, которая была отмечена добродетелью, прибавить пузырек для масла или скребок<sup>3</sup>, то мудрец выберет скорее жизнь, которая получила эту прибавку, но не станет от этого счастливее<sup>4</sup>.

31. Разве же это сравнение? Разве оно не достойно скорее осмеяния, чем опровержения? Кто не подвергнется незаслуженному осмеянию, если станет заботиться о том, есть ли у него сосуд [для масла]? Но если кто-то поможет кому-нибудь избавиться от уродства или мучительных страданий, он заслуженно обретет великую благодарность. И если мудрец будет отправлен тираном на мучение к палачу, у него будет иное выражение лица, чем если бы он потерял пузырек с маслом; отправляясь на великую и трудную битву, видя, что ему предстоит бой со смертельным врагом, то есть страданием, он призывает себе на помощь все доводы мужества и терпения, под защитой которых вступит, как я сказал, в это трудное и великое сражение.

Далее, нас не интересует, что именно “затемняется” или совершенно исчезает из-за того, что слишком мало, но мы хотим знать, что является таковым, чтобы составить высшее благо (*ut expleat summam*). Одно наслаждение среди множества других в жизни, посвященной наслаждениям, делается незаметным, однако же оно, сколь бы ни было мало, составляет часть этой жизни, посвященной наслаждению. Одна монетка в богатствах Креза незаметна, но она – часть этих богатств. Поэтому пусть будут незаметны и те вещи, которые мы называем *согласными с природой*, лишь бы они составляли часть счастливой жизни<sup>5</sup>.

XIII. 32. Но если, как мы условились, есть некое природное побуждение к вещам, согласным с природой, следует всех их как-то объединить. Когда это будет сделано, появится возможность на досуге исследовать все эти вопросы о значительности (*magnitudo*) вещей, о том, какими преимуществами (*excellentia*) для достижения счастливой жизни обладает каждая из них, об этих ваших *затмениях* (*obscuraciones*), делаю-



щих вещи из-за их едва различимой или даже вовсе неразличимой малости незаметными.

Нужно ли [говорить] о том, в чем у нас нет никаких разногласий? Ведь нет никого, кто бы не согласился, что у всех живых существ есть нечто сходное (*simile*)<sup>1</sup>, с чем соотносится все и что является крайним пределом в ряду вещей, вызывающих побуждение<sup>2</sup>. Ведь всякая природа любит самое себя. Разве есть какая-то природа, которая когда-нибудь отказалась бы от самой себя или от какой-то части своего существа, от своего состояния, силы, движения или состояния какой-нибудь из вещей, согласных с природой? Какая природа забыла о своих первоначалах (*prima institutio*)? Конечно, нет ни одной, которая не сохраняла бы свою сущность от самого начала до самого конца.

33. Так как же получается, что только природа человека способна покинуть его, забыть о теле, искать высшее благо не в человеке в целом, а в части человека, каким же образом сохранится принцип, который стоики сами признают и который известен всем, а именно, что предельное благо, которое мы сейчас исследуем, для всех природных созданий сходно (*simile*)? Ведь только тогда оно будет сходным, если и у всех остальных природных созданий высшим благом для каждого будет то, в чем оно обладает превосходством. Ведь именно так представляют себе стоики предельное благо.

34. Так почему же ты не решаешься изменить [твое понимание] природных первоначал (*principia naturae*)? Почему ты говоришь, что всякое живое существо с момента своего возникновения стремится любить себя или занято только своим самосохранением? А почему бы тебе не сказать, что всякое живое существо стремится к тому, что есть в нем наилучшего, и занято лишь сохранением только этого, и что все прочие природные создания не делают ничего иного, кроме сохранения того, что в каждом из них есть наилучшего? Да и как можно говорить о наилучшем (*optimum*), если кроме этого не существует никакого блага (*bonum*)? Если же прочее остается предметом побуждения (*appetenda*), почему то, что является предель-

ным в ряду вещей, вызывающих *побуждение*, не выводится из побуждения или ко всем им, или к большинству и к самым замечательным? Например, Фидий может сам начать работу над статуей и завершить ее до конца, но может довести до конца труд, начатый кем-то другим; подобно ему поступает и мудрость: ведь не она сама породила человека, но приняла от природы, которая только начала его создание, и глядя на природу, мудрость должна довести до конца начатое, подобно тому, как происходит со статуей<sup>3</sup>.

35. Так каким же станет создавать (*inchoabit*) человека природа и в чем участие и роль мудрости? Что именно она должна довести до окончательного совершенства? Если в нем нет ничего, что нужно было бы усовершенствовать, за исключением некоего движения мысли (*motus ingenii quidam*), то есть разума, в таком случае необходимо становится предельным благом для него *поступать добродетельно* (*ex virtute agere*), ибо добродетель есть совершенное состояние разума<sup>4</sup>; если же нет нужды совершенствовать что-либо, кроме тела, тогда высшим благом будет *здоровье, отсутствие страдания, красота* и тому подобное. Теперь же мы ведем речь о высшем благе человека.

XIV. 36. Так почему мы не решаемся искать это совершенство (*quid sit effectum*) во всей его природе в целом? Ведь хотя всем известно, что задача и обязанность мудрости состоит в развитии человека (*in hominis cultu*), некоторые (чтобы ты не думал, будто я выступаю только против стоиков) говорят, что высшее благо относится к области, находящейся вне нашей власти, как будто бы они рассуждают о каком-то неодушевленном предмете. Другие же, наоборот, рассуждают так, как будто бы у человека вообще нет никакого тела, и поэтому они не заботятся ни о чем, кроме души, хотя и сама душа не является чем-то бесплотным (чего, кстати, я не могу понять), но в каком-то смысле телом, так что и она не может удовлетвориться одной добродетелью, но стремится избежать страдания<sup>1</sup>. Поэтому и тех и других можно сравнить с теми, кто пренебрегает левой частью, заботясь о правой, или, подобно Герилу,

функцию самой души полностью сводит к познанию, оставляя в стороне [ее практическую] деятельность<sup>2</sup>. А потому суждения всех этих философов, оставляющих без внимания многое в погоне за чем-то одним, чему сами хотят следовать, не полноценны; наоборот, совершенным и всеобъемлющим суждением является мнение тех, которые, исследуя вопрос о высшем благе человека, не оставляют без внимания ни единой частицы ни его тела, ни его души.

37. Вы же, Катон, хотите ослепить наши души блеском добродетели, поскольку (как мы все признаем) добродетель занимает в человеке самое важное и самое замечательное место и поскольку людьми совершенными во всех отношениях мы считаем мудрецов. Ведь в каждом одушевленном существе есть нечто высшее и лучшее, например, у лошадей или собак, и однако же они нуждаются и в здоровье, и в отсутствии страданий; так и в человеке подобным же образом восхваляется совершенство прежде всего в том, что в нем есть наилучшего, то есть в добродетели. Поэтому мне кажется, что вы недостаточно внимательны к тому, какой путь совершает природа и как она совершенствуется. Ведь она не поступает таким же образом с человеком, приводя его к состоянию разумности (*ad rationis habitum*), как поступает со злаками, когда, доведя их до колошения, совершенно забывает и не думает уже о стебле. Она всегда принимает нечто таким образом, что сохраняет при этом дарованное ею раньше.

38. Так, она к чувствам прибавила разум, и при этом, давая разум, не забыла и о чувствах. Ведь если бы возделывание винограда, цель которого состоит в том, чтобы виноградная лоза и все ее части находились в возможно лучшем состоянии, – так вот, представим себе вот что (а мы имеем право вообразить что-то ради лучшего объяснения предмета, как обычно поступаете и вы): если бы это возделывание винограда было бы присуще самой лозе, то она, конечно, пожелала бы обладать всем прочим, что необходимо для ее возделывания, как это происходило и прежде, но себя со всеми своими частями поставила бы выше этого [прочего], полагая, что в лозе нет ничего лучше,

чем она сама. Точно так же и чувства (*sensus*), присоединяясь к [растительной] природе, заботятся о ней, но заботятся и о себе; когда же появляется разум, он оказывается столь могущественным, что все природные начала подчиняются его попечению<sup>3</sup>.

39. Поэтому он не отказывается от заботы о том, над чем он поставлен, и должен управлять всей жизнью; так что я не могу надивиться непоследовательности стоиков. Ведь они предполагают, что естественное побуждение, которое они именуют *ὄρμη*, равно как и *долг* (*officium*) и сама добродетель, обращены к *вещам, согласным с природой*; пытаясь же достичь высшего блага, они перескакивают через все и вместо одной задачи оставляют нам две, проводя различие между тем, что мы *принимаем*, и тем, к чему *стремимся*, вместо того чтобы объединить и то и другое в единую цель<sup>4</sup>.

XV. 40. Но вы мне скажете, что добродетель не может утвердиться, если то, что находится вне ее, может способствовать достижению счастливой жизни<sup>1</sup>. Все обстоит совершенно наоборот. Ибо добродетель никоим образом не может быть включена [в жизнь], если только все, что она избирает, и все, что отвергает, не будет сводиться к одному общему основанию. Если мы вообще будем пренебрегать этим, мы впадем в заблуждение и ошибки Аристона<sup>2</sup>, забыв, какие принципы положены в основу самой добродетели<sup>3</sup>; если же мы не станем пренебрегать этим и в то же время не будем соотносить [их] с высшим благом как с их целью, мы недалеко уйдем от несерьезных положений Герилла. Ведь в таком случае нам придется принять установления (*instituta*) двух образов жизни, ибо он вводит два отличных друг от друга высших блага, которые, чтобы быть истинными, должны были быть объединены<sup>4</sup>. Теперь же они полностью и совершенно разъединены, а ничего более неверного и быть не может.

41. Таким образом, дело обстоит обратно тому, что вы говорите: добродетель никоим образом не может утвердиться, если она не сохранит природные начала (*prima naturae*) как

относящиеся к высшему благу. Мы ищем добродетель не для того, чтобы она забыла о природе, но чтобы заботилась о ней. А та [добродетель], которую вы проповедуете, заботится лишь о какой-то части [природы], остальное же забывает. Если бы сам человеческий организм (*hominis institutio*) мог бы говорить, он бы сказал, что как бы началом “побуждения” (*quasi coeptus appetendi*) было стремление сохранить себя таким, каким он был рожден. Однако еще до сих пор недостаточно ясно, чего желает [его] природа; так пусть же это станет ясным. Что иное может мыслиться под этим, если не желание, чтобы ни одна часть [его] природы не осталась в небрежении? Если в ней нет ничего, кроме разума, в таком случае высшее благо могло бы заключаться в одной лишь добродетели; если же она включает еще и тело, тогда ваше объяснение природы приведет к тому, что нам придется отказаться от того, чем мы обладали до этого объяснения. И получится, что жить согласно с природой означает отойти от природы.

42. Подобно некоторым философам, которые, отойдя от чувственных восприятий (*sensus*) и познав нечто более величественное и божественное, отказались от чувств<sup>5</sup>, ваши стоики, исходившие из побуждения к [естественным вещам], но затем обнаружившие красоту в добродетели, отбросили все, что они видели, кроме самой добродетели, забыв, что вся природа вещей, достойных побуждения к ним (*res appetendae*), простирается столь широко, что охватывает все от начала до конца, и не поняли, что они разрушают основание этих прекрасных и удивительных вещей.

XVI. 43. Поэтому, как мне кажется, заблуждались все те, кто утверждал, что высшим благом является *жить достойно* (*honeste vivere*), но каждый по-разному, и прежде всего Пиррон, который, утвердив добродетель, вообще не оставил ничего другого, достойного побуждения<sup>1</sup>. Затем следует Аристон, который, не осмелившись не оставить ничего достойного побуждения, в качестве того, что способно вызвать у мудреца побуждение к чему-то, ввел *приходящее на ум* или *случающееся*<sup>2</sup>.

Он оказывается лучше Пиррона в том, что признавал нечто, вызывающее побуждение, но уступал остальным философам, потому что совершенно отошел от природы. Стоики же, полагая высшее благо в одной лишь добродетели, схожи с ними, но превосходят Пиррона, поскольку стараются найти принцип, лежащий в основании долга<sup>3</sup>, и – Аристона – в том, что представляют это не как *случающееся* (occurentia). В том же, что они не связывают с высшим благом называемое *согласным с природой и достойным выбора самим по себе*, они отходят от природы и в известном смысле не отличаются от Аристона. Тот выдумал какое-то *случающееся* (occurentia), они же, правда, вводят природные начала, но не связывают их с предельным благом. Ставя их выше других и устанавливая тем самым некий отбор среди вещей, они, как мне представляется, следуют природе, когда же они отрицают, что это имеет какое-то отношение к счастливой жизни, они вновь расстаются с природой.

44. До сих пор я говорил о том, что у Зенона не было причины не следовать авторитету предшественников; теперь же рассмотрим остальное, если только ты, Катон, не хочешь что-то возразить на это или тебе кажется, что мы рассуждаем слишком пространно».

“Ничего подобного, – отвечает он, – напротив, я очень хочу, чтобы ты довел до конца свое рассуждение, и речь твоя не может мне показаться слишком пространной”. «Прекрасно, – говорю я, – что может быть для меня желаннее, чем рассуждать о добродетелях с Катоном, воплощением всяческих добродетелей?

45. Но прежде всего обрати внимание на то, что наиважнейшая ваша мысль, ведущая за собой все остальное, а именно: только то благо, что достойно, и что высшим благом является достойная жизнь, – оказывается у вас общей со всеми, кто высшее благо видит в одной только добродетели; и ваше утверждение, что добродетель невозможно представить (informari), если нечто помимо достойного будет считаться благом, повторится теми, кого я только что назвал. Мне представлялось более справедливым, чтобы Зенон, полемизирующий с Полемоном, от ко-

торого он заимствовал *природные первоначала*, исходя из общих с ним принципов, видел, где тот впервые остановился в своем движении вперед и откуда берет начало причина их разногласия, а не объединялся с теми, кто даже и не говорит, что высшее благо исходит от природы, и не использовал те же аргументы и те же самые мысли, что и они.

XVII. 46. Но я совершенно не согласен со следующим: доказав, как вам кажется, что только достойное является благом, вы опять говорите о необходимости на первое место ставить присущие природе и согласные с ней начала, отбор которых может порождать добродетель. Добродетель не должна быть связана с отбором, чтобы то, что является предельным благом, приобретало бы себе еще что-то. Ибо все, что является *приемлемым* (*sumenda*), *избираемым* (*legenda*), *желанным* (*optanda*)<sup>1</sup>, должно заключаться в высшем благе, так что тот, кто достигает его, уже не нуждается больше ни в чем. Разве ты не видишь, как тем, кто полагает высшее благо в наслаждении, совершенно ясно, что им следует и чего не следует делать? Как никто из них не сомневается, в чем смысл его обязанностей, чему должно следовать и чего избегать? Если будет высшим благом то, что я сейчас отстаиваю, то сразу же становится ясным, какие обязанности и какие действия вытекают из этого. Вы же, для которых не существует ничего, кроме *правильного* (*rectum*) и *достойного* (*honestum*), не можете найти, где рождается принцип, составляющий основу долга и то, что определяет наши действия.

47. В этих поисках вы все, и те, кто станет утверждать, что следует тому, что приходит ему на ум или – что “случается”<sup>2</sup>, да и вы сами возвратитесь к природе. Природа могла бы вам по праву ответить, что неверно искать предел счастливой жизни (*finem beate vivendi*) где-то еще, от нее же – требовать принципы жизненного поведения, ибо существует единый принцип (*ratio*), на котором зиждутся и начала (*principia*) жизненного поведения, и предельное благо. И подобно тому, как было отвергнуто положение Аристона о том, что не существует никако-

го различия между вещами, кроме [различия] между добродетелями и пороками, так и Зенон заблуждается, говоря, что ни в чем, кроме добродетели и порока, нет совершенно ничего, что способствовало бы достижению высшего блага, и при этом утверждая, что хотя все остальное не имеет никакого значения для [достижения] счастливой жизни, однако же имеет значение для "побуждения" (как будто бы это побуждение не имеет отношения к достижению высшего блага!)<sup>3</sup>.

48. И что может быть менее логичным, чем заявлять, как они это делают, что, познав высшее благо, они возвращаются к природе, чтобы в ней искать принцип деятельности, то есть долга?<sup>4</sup> Ведь не разумность (*ratio*) действия или долга<sup>5</sup> толкает к вещам, согласным с природой, но именно эти последние порождают и побуждения, и действия.

XVIII. Ну а теперь я перехожу к тем знаменитым твоим кратким [формулам], называемым тобою *умозаключениями* (*consectaria*)<sup>1</sup>, и прежде всего к той, короче которой и быть не может: "Всякое благо достохвально, а все достохвальное – достойно, следовательно, всякое благо достойно"<sup>2</sup>. Но ведь кинжал-то оловянный! Кто же согласится с тобой в этой первой посылке? Ведь если ее принять, то нет надобности во второй, ибо если всякое благо достохвально, то оно и достойно.

49. Кто согласится с тобою в этом, кроме Пиррона, Аристона и им подобных, которых ты не принимаешь? Аристотель, Ксенократ и все их последователи не примут этого, потому что они называют здоровье, силы, богатство, славу и многое другое *благами*, но не называют их *достохвальными*<sup>3</sup>. И хотя они не считают, что высшее благо определяется одной только добродетелью, они все же ставят добродетель выше всего остального. А как ты думаешь, что станут делать те, кто вообще не связывает добродетель с высшим благом: Эпикур, Иероним, да и те, кто придерживается Карнеадова [понимания] высшего блага?

50. И как могут согласиться с тобой в этом Каллифонт или Диодор, которые с *достойным* соединяют нечто иное, относящееся к иному роду?<sup>4</sup> Следовательно, Катон, ты готов, приняв



вещи, с которыми другие не согласны, создать из них то, что тебе хочется? Но ведь это же *сорит*<sup>5</sup>, хуже которого, по вашему же мнению, нет ничего: “То, что есть благо, – желанно, то, что желанно, – привлекательно, то, что привлекательно, – достохвально” и так далее. Но я останавливаюсь на этом<sup>6</sup>. Ведь никто таким же образом не согласится с тобой, что “то, что привлекательно, то достохвально”.

Вот еще одно неубедительное, нелогичное и поистине тупое рассуждение, правда, не твое, а их: Счастливая жизнь достойна гордости (*gloriatio*), потому что по праву можно гордиться, только обладая *достойным*<sup>7</sup>.

51. В этом с Зеноном согласится Полемон и его учитель<sup>8</sup> и все его племя и остальные; однако же, хоть они и ставят добродетель превыше всего, тем не менее, определяя высшее благо, они присовокупляют к ней еще что-то. Ведь если добродетель и достойна гордости, как это и есть на самом деле, и если она настолько превосходит все остальное, что это едва ли даже можно выразить, и счастливым сможет стать лишь наделенный одной только добродетелью, даже если он лишен всего остального, с тобой, однако же, не согласятся, когда ты заявляешь, что ничто не должно считаться благом, кроме добродетели. А те, для которых высшее благо может существовать без добродетели, не согласятся, пожалуй, что счастливая жизнь включает нечто, чем по праву можно гордиться, хотя те же философы иногда даже наслаждение изображают заслуживающим гордости.

XIX. 52. Таким образом, ты видишь, что в качестве посылок ты берешь или то, в чем с тобой не согласны, или то, что, даже если и допустить в таком качестве, нимало тебе не помогает. Впрочем, во всех этих умозаключениях я бы считал достойным и философии, и нас самих (тем более, что речь идет о высшем благе) то, благодаря чему исправляется наша жизнь, наши мысли и желания, а не слова. Действительно, кто, услышав эти краткие и острые умозаключения, доставляющие, по твоим словам, тебе удовольствие, откажется от своего мнения?

Ведь когда люди ожидают услышать, почему страдания не есть зло, стоики говорят, что страдание жестоко, тяжело, отвратительно, противно природе, невыносимо, но, поскольку нет в страдании ни обмана, ни нечестности, ни хитрости, ни вины, ни позора, оно не является злом. Услышавший это, если даже и не рассмеется, однако же удалится, так и не укрепив свой дух и не научившись переносить страдания.

53. Ты же утверждаешь, что никто не может стать мужественным, считая страдания злом<sup>1</sup>. Но почему он станет мужественнее, если будет считать его *жестоким* или *едва переносимым* (что ты допускаешь)? Робость рождается из дел, а не из слов.

И ты заявляешь<sup>2</sup>, что если будет изменена хоть одна только буква, рухнет все это учение. Как ты полагаешь, я меняю одну букву или целые страницы? Ведь пусть даже у них [стоиков] сохраняется столь восхваляемый тобой порядок вещей и все тесно взаимосвязано и согласовано друг с другом (именно так ты говорил), однако мы не должны следовать за ними, если вся эта согласованность, где ничто не отступает от своего замысла (*propositum*), исходит тем не менее из ложных начал.

54. В своем исходном положении твой Зенон отошел от природы, видя высшее благо в главенстве душевных начал, называемом нами добродетелью, и заявляя, что только *достойное* и ничто другое может быть высшим благом и что добродетель не может существовать, если среди других вещей будет что-то, что окажется лучше или хуже другого; на этих посылах он и строит свои выводы. Ты говоришь правильно, и я не могу не согласиться, но выводы постольку ложны, поскольку не могут быть истинными посылки, из которых они родились.

55. Как тебе известно, диалектики учат нас, что если ложны следствия, то ложно и то, из чего они вытекают. Этот вывод не только истинен, но и настолько очевиден, что диалектики не считают нужным приводить основание этому. “Если *это* [существует], то [существует] и *то*, но *это* не существует, следовательно, не существует и *то*”. Так, с уничтожением ваших выводов уничтожаются и посылки. Каковы же ваши следствия? “Все,

кто не являются мудрецами, одинаково несчастны, а все мудрецы достигают высшего блаженства”, “все правильные поступки равны, все прегрешения одинаковы”<sup>3</sup> – все это хотя на первый взгляд представлялось прекрасно сказанным, но по размышлении уже не встречало такого одобрения<sup>4</sup>, ибо здравый смысл, природа вещей и сама истина, если так можно выразиться, кричали, что невозможно поверить, будто между теми вещами, которые Зенон уравнивает друг с другом, не существует никакого различия.

XX. 56. А потом этот твой Пуниец [Зенон] (ведь ты знаешь, что твои клиенты – китийцы – происходят из Финикии<sup>1</sup>, а следовательно, человек, весьма изобретательный<sup>2</sup>, не сумев выиграть дело, поскольку тому противилась природа, принялся играть словами и первым делом согласился, чтобы вещи, которые мы называем *благими* (*bonae*), считались бы *ценными* (*aestimabiles*) и *согласными с природой* (*ad naturae accommodatae*), и стал говорить, что для мудреца, то есть для человека, достигшего высшего блаженства, все же предпочтительнее, если он обладает также и тем, что, не осмеливаясь называть благом, признает *согласным с природой*, и не соглашался с тем, что Платон, если предположить, что он не был мудрецом, был в том же положении, что и тиран Дионисий: ведь для Дионисия наилучшим было умереть, ибо он не мог надеяться на [достижение] мудрости, для Платона же – жить, ибо он мог надеяться на это<sup>3</sup>; и утверждал, что прегрешения (*reccata*) бывают как простительные, так и совершенно непростительные, потому что в одном случае больше, а в ином – меньше нарушаются требования долга<sup>4</sup>; и что среди тех, кто не обладает мудростью, одни никоим образом не способны достичь ее, другие же могли бы достичь, если бы приложили к этому усилия<sup>5</sup>.

57. Он говорил не так, как все, мыслил же так же, как и остальные. Он не считал, что вещи, которые он отказывался признать благом, менее ценны, чем полагали те, кто признавал их благом. Так чего же он хотел, меняя все это? По крайней мере, он должен был бы хоть чем-то уменьшить значение этих ве-

щей и оценивать их несколько ниже, чем перипатетики, так, что было бы видно, что он не только говорит, но и думает иначе. Действительно, что утверждаете вы о самой этой счастливой жизни, с которой все соотносится? Вы говорите, что таковой не является жизнь, избыливающая всем тем, чего желает природа, и всю ее целиком сводите к одной только добродетели, а так как любой спор всегда ведется либо о самом предмете, либо о его наименовании, и в том, и в другом случае он возникает, либо когда неясен предмет, либо когда предмет получает ошибочное наименование. Если же нет ни того, ни другого, то нужно стараться использовать наиболее употребительные и наиболее подходящие слова, то есть делающие предмет ясным.

58. Неужели же существует сомнение, что если предшествующие философы в самом предмете ни в чем не ошибались, то, следовательно, они и слова употребляли весьма точные? Рассмотрим сначала их мысли, а затем обратимся к словам.

XXI. Они говорят, что побуждение души возникает (*moveri*), когда ей представляется нечто согласное с природой, а все, что согласно с природой, обладает ценностью (*aestimatio*) и должно оцениваться в зависимости от того, какой вес имеет<sup>1</sup>. То, что согласно с природой, иногда совершенно не вызывает "побуждения", о котором мы уже не раз говорили, и это такие вещи, которые не могут быть названы ни достохвальными, ни достойными; частично же включает в себе наслаждение (у каждого живого существа), а также и разум (у человека) – из этих вещей возникает *соответствующее* (*apta*), а следовательно *достойное, прекрасное, достохвальное*<sup>2</sup>. Первые же из упомянутых вещей называются *естественными*, которые в союзе с *достойным* создают совершенную и счастливую жизнь.

59. Из всех преимуществ (*commoda*), которые для тех, кто называет их *благам*, представляются не более важными, чем для Зенона, не признающего их таковыми, самым выдающимся, далеко превосходящим остальное является то, что и достой-

но, и достохвально<sup>3</sup>, но если перед нами две достойные вещи (duo honesta), из которых одна сопряжена со здоровьем, а другая – с болезнью, то не может быть сомнения в том, к которой из двух будет вести нас сама природа; однако же такая сила заключена в *достойном*, настолько она выше и превосходит все остальное, что никакие мучения, никакие награды не способны заставить его отказаться от того, что оно признает правильным, а все то, что кажется тягостным, трудным, враждебным, все это способны преодолеть добродетели, которыми наделены мы от природы. Конечно, дело это нелегкое и требующее усилий (ибо в чем была бы в противном случае сила добродетели?), но как бы мы ни судили об этом, не от этого главным образом зависит, будет ли жизнь счастливой или нет.

60. И в завершение, то, что Зенон называл *ценным* (aestimanda), *приемлемым* (sumenda) и *согласным с природой* (apta naturae), они называли *благом*, а *счастливой жизнью* называют ту, которая складывается из названных мною вещей, либо из всех, либо из возможно большего их числа или из наиболее важных. Зенон же называет благом только то, что обладает собственным, присущим ему обликом, делающим его предметом побуждения, а счастливой жизнью называет только ту, которая неотрывна от добродетели.

XXII. Если же нужно вести спор о самом предмете, то у меня с тобою, Катон, не может быть никаких разногласий. Ведь нет ничего, о чем бы ты думал иначе, чем я, если только мы сопоставим сами проблемы, хотя при этом слова наши различны. И Зенон это прекрасно понимал, но ему доставляли удовольствие великолепие и блеск слов, которыми он гордился; если бы то, что он говорит, он воспринимал бы в точном значении употребляемых слов, то чем бы отличался он от Пиррона или Аристана? Если же он не был согласен с ними, то для чего было ему расходиться на словах с теми, с кем он по существу был согласен?

61. А если бы ожили эти ученики Платона, а за ними и их собственные, и обратились бы к тебе с такими словами: “Зная,

Катон, как ты увлекаешься философией, какой ты в высшей степени справедливый человек, прекрасный судья, неподкупнейший свидетель, мы удивлялись, почему ты нам предпочитаешь стоиков, чьи суждения о благе и зле совпадают с тем, что узнал Зенон от этого Полемона, и которые прибегают к такой терминологии, которая на первый взгляд вызывает восхищение, а если разобраться в ней по существу – то смех. Если ты соглашался с ними, почему не воспользовался уже существующими терминами? Если же для тебя был важен авторитет, почему ты предпочел нам и самому Платону неведомо кого? Тем более что ты стремился стать во главе государства, и именно мы могли бы больше других вооружить и подготовить тебя к тому, чтобы ты мог печься о нем с величайшим достоинством. Ведь именно нами были исследованы все эти вопросы, именно мы установили правила, дали советы и наставления, описали все виды правления в государстве, их формы и изменения, законы, обычаи и нравы городов. А сколько почерпнул ты из наших сочинений для твоего красноречия, которое служит великим украшением правителю и которым, как мы слышали, ты прекрасно владеешь!" Что бы ответил ты столь выдающимся мужам на их слова?»

62. Он отвечает: «Я бы попросил тебя самого сказать за меня, раз уж ты сочинил для них эту речь, или лучше дать мне немного времени, чтобы ответить им, если бы я не предпочел сейчас послушать тебя, а им ответить в другой раз, то есть тогда, когда стану отвечать тебе».

XXIII. «Но если бы ты, Катон, хотел ответить правду, тебе следовало сказать вот что: ты не согласен не с ними, людьми столь умными и авторитетными, но ты заметил, что то, что эти философы недостаточно поняли, потому что жили в древности, было изучено стоиками, которые о тех же вещах рассуждали более тонко и высказывали более глубокие и смелые мысли – они первыми стали говорить, что хорошее здоровье относится не к *желанным* (expetenda) вещам, а к *предпочтительным* (eligenda) не потому, что здоровье есть благо, а потому,

что оно обладает определенной ценностью (однако оно не представляется более ценным даже тем, кто без колебания называет его благом). Ты не смог стерпеть, что эти древние философы, нечто вроде бородачей (*barbati*), как мы обычно говорим о наших предках<sup>1</sup>, верили, что жизнь того, кто живет достойно, сохраняя при этом здоровье, пользуясь хорошей репутацией, будучи богатым, предпочтительней, лучше и желанней жизни того, кто равно добродетелен, но подобно Энниевому Алкмеону *...совершенно измучен болезнями, изгнанием, бедностью*.<sup>2</sup>

63. Таким образом, эти древние философы не слишком проницательно считают первый род жизни более желанным, более замечательным, более счастливым, стоики же называют эту жизнь лишь *предпочтительной* в случае выбора, и не потому, что эта жизнь более счастливая, но потому, что она лучше согласуется с природой, и считают, что все, кто не являются мудрецами, – равно несчастны. Стоики, конечно, поняли, их же предшественники не заметили, что люди, запятнанные преступлениями и убийствами, ничуть не несчастнее тех, кто, прожив честно и чисто, еще не достиг этой совершенной мудрости!

64. И в этом месте ты приводил крайне неудачные сравнения, к которым обычно прибегают стоики. Ведь кому не известно, что если несколько человек пожелали бы вынырнуть из глубины на поверхность, ближе всего к возможности вдохнуть воздух те, кто оказывается ближе к поверхности воды, но возможность дышать у них ничуть не больше, чем у тех, кто находится на глубине. Следовательно, продвижение вперед по пути к добродетели якобы нисколько не делает кого-либо менее несчастным до того момента, пока он не достигнет ее<sup>3</sup>, подобно тому как и в воде ничто не помогает кому-то [дышать], и щенята, которые вот-вот начнут видеть, и только что родившиеся одинаково слепы, и Платон, поскольку он еще не видел [мудрости], неизбежно так же слеп душою, как и Фаларид.

XXIV. 65. Но ведь это нельзя сравнивать, Катон, потому что в том, о чем ты говоришь, сколько бы ты ни продвинулся

вперед, ничего не меняется, и ты остаешься в положении, которого хотел бы избежать, пока наконец не выберешься из него. И человек не может дышать, пока не вынырнет на поверхность, и щенки, пока не откроются их глаза, одинаково слепы, как если бы они и навсегда остались бы такими. Но вот что можно сравнивать: у кого-то слабое зрение, другой теряет силы, но если их лечить, им с каждым днем становится лучше: один день ото дня становится крепче, другой лучше видит<sup>1</sup>. Именно им подобны все стремящиеся к добродетели: они постепенно освобождаются от пороков, освобождаются от заблуждений, если только ты, может быть, не считаешь, что Тиберий Гракх-отец не был счастливее своего сына, когда он стремился упрочить государство, а тот – разрушить его<sup>2</sup>. Между тем он не был мудрецом (а кто, когда, где был им?), но так как он стремился к славе и достоинству, он весьма преуспел в добродетели.

66. А если сравнить деда твоего Друза<sup>3</sup> с Гаем Гракхом, который был почти его ровесником? Раны, которые второй наносил государству, исцелял первый. И хотя нет ничего, что бы делало людей столь несчастными, как нечестие и преступление, так что все, не обладающие мудростью, оказываются несчастны (каковыми они на деле и являются), то все же, однако, не равно несчастны тот, кто заботится о государстве, и тот, кто жаждет погубить его. Поэтому пороки становятся намного слабее в тех людях, которые хотя бы немного продвинулись на пути к добродетели.

67. А ваши стоики признают продвижение к добродетелям, но не признают ослабления (*levatio*) пороков. Стоит посмотреть, какими аргументами пользуются сии проникательные мужи для доказательства этого тезиса. У тех искусств (*artes*), которые могут возрастать в своем объеме (*summa*), – говорят они, – имеются и противоположные им, которые в таком случае также смогут возрастать в своем объеме. В объеме же добродетели ничего увеличиться не может, а поэтому не могут возрастать и пороки, которые противоположны добродетели. Так что же в конце концов, очевидность проясняет сомнительное (*dubium*), или сомнительное уничтожает очевидное? Ведь



очевидно, что одни пороки больше других, сомнение же вызывает другое: может ли каким-то образом возрастать то, что вы называете высшим благом? Вы же, хотя должны были бы прояснить сомнительное с помощью очевидного, пытаетесь сомнительным уничтожить очевидное.

68. Поэтому, если я воспользуюсь тем же ходом рассуждения, что и немного раньше, вы окажетесь в сложном положении. Ведь если одни пороки не могут быть больше других, потому что к высшему благу, как вы его представляете, невозможно прибавить что-то еще, а в то же время очевидно, что пороки у всех людей неодинаковы, вам придется изменить ваше представление о высшем благе<sup>4</sup>. Не следует забывать, что если какое-то следствие ложно, то неизбежно не может быть истинным то, следствием чего оно является.

XXV. В чем же все-таки причина этих затруднений? В честолюбивом стремлении к эффектности в определении высшего блага. В самом деле, когда утверждают, что только то благо, что достойно, тем самым отказываются от заботы о здоровье, внимания к своему наследственному имуществу, управления государством, порядка в торговых делах, от жизненных обязанностей, уничтожается, наконец, и само достойное, к которому вы хотите свести все. Обо всем этом подробнейшим образом говорит Хрисипп в сочинении против Аристона<sup>1</sup>. Из этих трудностей и родились, как говорит Акций, *лживоречивые подвохи* (*fallaciloquae malitiae*)<sup>2</sup>.

69. Ведь когда с уничтожением всех нравственных обязанностей мудрости негде было и шагу ступить, а уничтожались они потому, что не оставалось никакого выбора и никакого различия между вещами, ибо этот выбор становился невозможным, когда все вещи уравнивались таким образом, что между ними уже не было никакого различия; выход из этих трудностей у вас был еще хуже, чем у Аристона. Однако его выход, несмотря ни на что, прост, ваш же – хитер и лукав. Ведь если бы ты спросил Аристона, считает ли он благом отсутствие страданий, богатство, здоровье, он ответил бы отрицательно. Ну а то, что противо-

положно им, является ли злом? Отнюдь нет. Спроси о том же Зенона. Он ответит теми же словами. В удивлении спросим у обоих, как же мы сможем жить, если будем считать, что для нас совершенно безразлично, здоровы ли мы или больны, испытываем или не испытываем боль, можем или не можем защититься от холода и голода? Аристон говорит: “Ты [в таком случае] будешь жить великолепно, замечательно, будешь делать все, что захочешь, никогда не будешь испытывать никакой тревоги, никаких страстей, никакого страха”.

70. Ну а что же Зенон? Он скажет, что все это чепуха, что с такой теорией совершенно невозможно жить и что по его убеждению между *достойным* и *постыдным* лежит неизмеримая, недоступная даже воображению пропасть, между остальными же вещами вообще не существует никакого различия.

71. До сих пор это было то же, [что и у Аристона], послушай же дальше и, если можешь, постарайся сдерживать смех. “Те самые *средние* вещи, – говорит он, – между которыми не существует никакого различия, тем не менее таковы, что одни из них *избираемы* (*eligenda*), другие – *отвергаемы* (*reicienda*), третьи же вообще могут не приниматься в расчет, то есть одни из них ты желаешь, другие – не желаешь, а о третьих вообще не думаешь”. Но ведь ты только что сказал, что между ними нет никакого различия. “И сейчас говорю то же самое, – ответит он, – но нет никакого различия по отношению к добродетелям и порокам”.

XXVI. 72. Но кто же, скажи на милость, этого не знает? Однако послушаем дальше. “Все то, что ты только что назвал, – говорит он, – быть здоровым, богатым, не страдать, – я называю не благом, а *проϋμενα*, по-латыни – *продвинутое* (*producta*) (но я предпочитаю употреблять *предпочтительное* /*praeposita*/ или *преимущественное* /*praecipua*/, – это, пожалуй, более сносно и не так неуклюже), болезнь же, бедность, страдание я называю не злом, а, если угодно, *отвергаемым* (*reicienda*). Поэтому я не говорю: я *стремлюсь к этому*, но – я *выбираю, не желаю*, но – *беру*, противоположные же им понятия: не *избе-*

гаю, но как бы *отстраняю* (*secerno*). Ну а что говорит Аристотель и другие питомцы Платона? Они говорят, что называют благом все то, что существует по природе, а все, что противоречит ей, – злом. Разве ты не видишь, что твой Зенон, совпадая с Аристоном на словах, расходится с ним по существу, с Аристотелем же и остальными он согласен по существу, но расходится в словах? Так почему же, если есть согласие по существу, мы не предпочитаем говорить общепринятым языком? Или пусть мне докажут, что я скорее стану пренебрегать богатством, если буду считать его *предпочтительным*, а не *благом*, и что я стану мужественнее переносить страдание, если назову его *тяжким*, *труднопереносимым*, а не *злом*.

73. Марк Пизон, мой приятель<sup>1</sup>, остроумно высмеивал как многое другое у стоиков, так и то, о чем мы сейчас говорим: “Так что же, – говорил он, – ты утверждаешь, что богатство есть не благо, а *предпочтительное* (*praepositum*)? Ну а что это дает тебе? Ты становишься менее жадным? Каким же образом? А уж если говорить о самом слове, то *предпочтительное* длиннее, чем благо”. – Это не имеет отношения к делу! – Допустим, но во всяком случае оно внушительнее (*gravius*). Ибо я не знаю, почему *благо* называется *благом*, а *предпочтительное*, полагаю, называется так потому, что нечто *предпочитается* другим вещам, и это *предпочтительное* кажется мне важным. Поэтому, – говорил он, – Зенон придает больше значения богатству, относя его к вещам предпочитаемым, чем Аристотель, признающий их благом, но благом незначительным, и в сравнении с *правильным* и *достойным* заслуживающим пренебрежения и презрения и не *достойным* сильного стремления к нему. И вообще, обо всех этих переделанных Зеноном словах он говорил, что отрицаемые Зеноном термины *благо* и *зло* тот заменил в первом случае на более приятное (*laetiora*), чем у нас, для обозначения блага, и на более мрачное (*tristiora*) для обозначения зла. Так говорил Пизон, человек замечательный и, как тебе известно, весьма тебя любящий. Что же до нас, то мы скажем еще несколько слов и завершим наконец эту беседу: было бы долго отвечать на все, сказанное тобою.

XXVII. 74. Ведь из того же самого словесного тумана (*verborum praestigia*) рождаются все эти ваши *царства, империи* (*imperia*), *богатства*, причем столь великие, что все существующее в мире, по вашим словам, принадлежит мудрецу. К тому же только он красив, только он свободен, только он – гражданин; все же прочие, которых вы к тому же представляете безумными (*insani*), составляют его противоположность. Они называют это *парадоксами* (*παράδοξα*), мы же назовем *удивительным* (*admirabilia*)<sup>1</sup>. Что же в них удивительного, если рассмотреть их поближе? Давай рассмотрим вместе, какой смысл ты вкладываешь в каждое слово, и у нас не будет никаких разногласий. Вы говорите, что все *проступки* (*reccata*) равны. Я не стану шутить с тобой, как я шутил по этому же поводу, когда защищал Луция Мурену от твоих обвинений<sup>2</sup>. Тогда это говорилось перед людьми невежественными, кое-что говорилось в угоду публике, теперь же следует рассуждать более строго.

75. Проступки равны. Но каким образом? Потому что нет ничего достойнее достойного и постыднее постыдного. Пойдем дальше, ибо это утверждение вызывает большие споры. Рассмотрим, в частности, аргументы в пользу того, почему все проступки равны. “Подобно тому, – говорит он, – как если ни одна из множества лир не имеет струн, натянутых таким образом, чтобы сохранить гармонию, то все они равно расстроены, так и проступки, если они расходятся с нормой, то нарушают ее равным образом, и следовательно, они равны”. Здесь нас вводит в заблуждение двусмысленность. Ведь все лиры в равной мере могут быть не настроены, но совершенно необязательно, что они равно расстроены. Следовательно, это сравнение тебе ничего не даст. И если все проявления жадности мы равно называем жадностью, из этого вовсе не следует, что все эти проявления жадности равны.

76. Вот еще другое сравнение, [по существу] не являющееся таковым (*simile dissimile*). “Подобно тому, – говорит он, – как кормчий равно виновен, опрокидывает ли он корабль с соломой или с золотом, так равно виновен и тот, кто несправедливо бьет родителя и кто – раба”. Не видеть, какой груз везет

корабль, не имеет никакого отношения к искусству кормчего! Значит, совершенно неважно для хорошего или плохого управления кораблем, везет ли он солому или золото? Но разницу-то между родителем и рабом и можно, и должно видеть! Следовательно, каков характер совершаемого проступка, для кораблевождения совершенно неважно, но чрезвычайно важно для исполнения долга (*in officio*). И если при управлении кораблем последний был опрокинут в результате небрежности, то проступок тяжелее, если корабль вез золото, чем если он вез солому. Ведь мы хотим, чтобы всем искусствам было присуще то, что называют общей мудростью (*communis prudentia*), которой должны обладать все, кто владеет каким-нибудь искусством. Следовательно, и в этом случае проступки неодинаковы.

XXVIII. 77. Однако же стоики продолжают настаивать и не уступают ни в чем: “Поскольку, – говорят они, – всякий проступок есть признак слабости и непоследовательности, а эти пороки одинаково велики у всех глупцов, то необходимо все проступки равны”. Как будто бы можно допустить, что у всех глупцов одинаково великие пороки, и так же слаб и нестойк был Луций Тубол, как и Публий Сцевола, по требованию которого тот был осужден<sup>1</sup>, и между самими делами, в которых совершается ошибка, нет никакой разницы, когда в зависимости от того, более или менее важны эти дела, оказываются более или менее значительными ошибки, допущенные в них!

78. Итак (чтобы наконец завершить нашу беседу), мне представляется, что стоики больше всего страдают от одного недостатка: они полагают, что могут придерживаться двух противоположных точек зрения. Можно ли найти что-нибудь более противоречивое, чем одновременно утверждать, что только достойное есть благо и что побуждение к вещам, соответствующим жизненным требованиям (*rerum ad vivendum accomodata*), исходит от природы? В результате, желая придерживаться того, что соответствует первому положению, они объединяются с Аристоном; отказываясь же от этого, они на деле отстаивают то же, что и перипатетики, но держатся за слова

буквально зубами. Не желая расстаться с этими словами, они становятся все более страшными, грубыми и неприятными, как в своей речи, так и в поведении.

79. Стараясь избежать этой их мрачности и грубости, Панэтий не принял ни резкости их сентенций, ни хитросплетения их рассуждений, и в первом был мягче, а во втором – яснее, постоянно ссылаясь на Платона, Аристотеля, Ксенократа, Феофраста, Дикеарха, как это видно из его сочинений, которые я весьма советую тебе тщательно и внимательно изучить<sup>2</sup>.

80. Но уже начинает смеркаться и мне пора возвращаться на виллу. На этом мы сейчас и закончим. Но, полагаю, мы еще не раз вернемся к этому». «Не возражаю, – говорит он, – ибо что можем мы сделать лучшего? Но вот о чем я хотел бы попросить тебя прежде всего – выслушать мои возражения против сказанного тобой. Только помни, что ты принимаешь все наши мысли и мы только по-разному употребляем слова, я же не принимаю ни одного из ваших положений». «Ты меня озадачил напоследок, – говорю я, – но посмотрим». На этих словах мы и расстались.

## КНИГА ПЯТАЯ



I. 1. Брут, когда я, как обычно, в гимнасии, называемом Птолемеевым<sup>1</sup>, слушал Антиоха, вместе с Марком Пизоном, братом Квинтом, Титом Помпонием и Луцием Цицероном, моим двоюродным братом, которого я люблю как родного, по окончании лекции решили мы прогуляться после полудня в Академии<sup>2</sup>, прежде всего потому, что место в этот час совершенно пустынно. И вот в назначенное время мы все собрались у Пизона и за всякими разговорами прошли шесть стадиев от Дипилонских ворот<sup>3</sup>. Когда наконец мы пришли в заслуженно прославленные аллеи Академии, мы нашли там желанное уединение.

2. Тут Пизон заметил: «Интересно, от природы это в нас или в силу некоего заблуждения происходит так, что при виде мест, где, как мы знаем, часто бывали люди, достойные памяти потомков, мы испытываем более сильное волнение, чем слушая рассказы об их деяниях или читая их сочинения? Я, например, сейчас испытываю такое волнение. Мне вспоминается Платон, который первым, как известно, любил вести здесь свои беседы. Эти лежащие перед нами лужайки не только напоминают мне о нем, но и как будто являют моему взору его самого. Здесь бывали Спевсипп, Ксенократ, ученик его Полемон, сидевший вот на этой самой скамье, что перед нами. И точно так же, глядя на нашу курию (я имею в виду Гостилиеву, а не эту но-

вую, которая, как мне кажется, стала меньше с тех пор, как ее расширили)<sup>4</sup>, я всегда думал о Сципионе, Катоне, Лелии и, прежде всего, о моем деде<sup>5</sup>; место обладает огромной силой, способной вызывать воспоминания и поэтому не без основания послужило основой для науки памяти<sup>6</sup>.

3. Тут говорит Квинт: “Совершенно согласен с тобою в этом. Когда я шел сюда, меня самого привлек знаменитый Колон, и перед моим взором все время стоял Софокл, живший здесь, а ты знаешь, как я его люблю и как им наслаждаюсь. А затем возник передо мной и образ Эдипа, который приходит сюда и в той трогательнейшей песне спрашивает, что это за местность<sup>7</sup>. И хотя это не более чем пустое воображение, меня оно, однако же, взволновало”. На это Помпоний: “Что касается меня, которого вы постоянно осуждаете как последователя Эпикура, я частенько вместе с Федром (а вы знаете, как я его люблю) бываю в садах Эпикура, мимо которых мы только что проходили<sup>8</sup>, но, следуя старинной пословице, вспоминаю живых<sup>9</sup>, хотя и об Эпикуре нельзя забывать (даже если бы очень хотел), ибо ведь его изображение не только на картинах, но и на кубках, и на перстнях хранят все мои друзья”.

II. 4. Тут я сказал: “По-моему, наш Помпоний шутит и, пожалуй, имеет на это право. Ведь пребывая в Афинах, он стал чуть ли не настоящим аттическим жителем, так что это, наверное, окажется его прозвищем (*cognomen*). Я согласен с тобою, Пизон, что иной раз какая-то местность заставляет нас живее и внимательнее размышлять о знаменитых мужах. Ты помнишь, как в свое время мы с тобой приехали в Метапонт<sup>1</sup> и я сразу же направился не к своему другу, а к тому месту, где скончался Пифагор, чтобы взглянуть на его жилище. Да и сейчас, хотя здесь в Афинах повсюду множество мест, напоминающих о великих мужах, меня особенно волнует эта скамья. Ведь совсем недавно на ней сидел Карнеад, и мне кажется, что я вижу его (его изображение хорошо известно), а осиротевшая скамья как будто бы оплакивает сей великий ум и жаждет вновь услышать его голос”.



5. Тогда Пизон сказал: "Итак, поскольку все уже что-то сказали, что же скажет наш Луций? Доставило ли ему удовольствие посещение того места, где состязались между собой Демосфен и Эсхин? Ведь каждый руководствуется собственным увлечением"<sup>2</sup>.

А тот, покраснев, говорит: "Нужно ли об этом спрашивать, если я даже спускался к Фалерской гавани, где, как говорят, Демосфен обыкновенно декламировал под шум волн, чтобы научиться перекрывать его своим голосом<sup>3</sup>. А только что, пока мы шли, я отошел немного вправо от дороги, чтобы взглянуть на могилу Перикла. Впрочем, в этом городе подобным памятникам нет числа: куда ни ступи, всюду натолкнешься на какое-нибудь историческое место".

6. Тогда Пизон сказал: "Но, Цицерон, такого рода увлечения, если они преследуют цель подражать великим мужам, свойственны людям одаренным, если же они сводятся лишь к желанию познакомиться с памятниками старины, это не более чем любопытство. Мы все просим тебя, чтобы ты стремился подражать тем, о ком ты хочешь узнать. Да ты и сам, надеюсь, спешишь сделать это".

Здесь я сказал: "Ты же видишь, Пизон, что он именно так и поступает. Но тем не менее я благодарен тебе за твое напоминание".

На это он ответил, по своему обыкновению, самым любезнейшим образом: "Что касается нас, то мы сделаем все, дабы побудить этого юношу среди всех его занятий прежде всего уделить какое-то место философии, чтобы подражать тебе, которого он так любит, и иметь возможность наилучшим образом делать то, к чему стремится. Но нужно ли нам убеждать тебя, Луций, если ты сам, по собственному побуждению стремишься к этому. Мне, во всяком случае, представляется, что ты весьма прилежно слушаешь Антиоха".

А тот отвечает робко или, скорее, почтительно: "Я так и поступаю. Но слышал ли ты недавние лекции о Карнеаде? Меня тянет к этому философу, но привлекает меня и Антиох, и я только его и слушаю".

III. 7. Тогда Пизон говорит: “Хотя в его присутствии (он имел в виду меня), быть может, это и получится не так легко, я все же осмелюсь призвать тебя от этой Новой к той Старой Академии, к которой, как ты слышал от Антиоха, принадлежали не только называвшие себя академиками Спевсипп, Ксенократ, Полемон, Крантор и прочие, но и древние перипатетики во главе с Аристотелем, назвав которого первым среди философов (если не говорить о Платоне), я едва ли ошибся бы<sup>1</sup>. А посему обратись, пожалуйста, к ним. Ведь именно их сочинения и их учения могут дать нам всем необходимые свободному человеку знания, всю историю, речь во всем ее изяществе и такое разнообразие наук, что никто, если он не вооружен этими знаниями, не сможет достаточно успешно заниматься каким-либо достойным делом. Именно они воспитали ораторов, полководцев, руководителей государств. А если говорить не о столь великих людях, то все ученые, поэты, музыканты, наконец, врачи вышли из этой как бы общей для всех мастеров школы”.

8. На это я говорю: “Ты знаешь, Пизон, что об этом я думаю точно так же, как ты, но ты упомянул об этом весьма кстати. Ведь мой Цицерон жаждет услышать определение высшего блага, которое давали в этой упомянутой тобою Старой Академии и как определяли его перипатетики. Мы считаем, что легче всего это можешь разъяснить ты, поскольку много лет был близок с неаполитанцем Стасеей<sup>2</sup> и немало месяцев, как мы знаем, изучаешь в Афинах этот предмет, слушая Антиоха”. А тот со смехом отвечает: “Ладно, ладно, так уж и быть, мы изложим этому юноше то, что сможем. А ведь как хитро ты заставил меня начать нашу беседу! Уединение даст нам такую возможность. Если бы какой-нибудь бог сказал мне, что я буду в Академии вести философские споры, я бы никогда не поверил. Но боюсь, что, удовлетворяя любопытству этого юноши, могу наскучить вам”.

“Это мне-то, – говорю я, – тому, кто сам просил тебя об этом?”

И когда Квинт и Помпоний сказали, что и они хотят того же, Пизон начал свою речь. Я прошу тебя, Брут, посмотри вни-

мательно, достаточно ли полно она, по твоему мнению, передала мысли Антиоха, которые ты, часто слушавший его брата Ариста<sup>3</sup>, полностью разделяешь.

IV. 9. И вот он начал так: «Я уже немного раньше как мог кратко, но достаточно ясно показал, сколь замечательным было учение перипатетиков. Их учение, как, впрочем, и учения других, состояло из трех частей: часть первая – учение о природе, вторая – о рассуждении, третья – наука жизни<sup>1</sup>. Природа была ими исследована так, что, говоря поэтическим языком, нет ничего на небе, море или земле, что не осталось бы без их внимания. Более того, говоря о началах вещей и о всем мироздании, используя при этом не только убедительные доказательства, но и необходимые математические методы, они дали огромный материал для того, чтобы познать тайны природы, исходя из вещей, исследованных ими.

10. Аристотель изучал происхождение всех живых существ, их образ жизни, строение тела, Феофраст же – природу растений и причины и основания существования чуть ли не всего того, что рождает земля<sup>2</sup>. Эти открытия сделали более легким познание самых сокровенных тайн природы<sup>3</sup>. Ими же были даны правила как диалектического, так и ораторского рассуждения<sup>4</sup>, и Аристотель первым ввел практику говорить о любом предмете *за* и *против*, но не так, как Аркесилай, возражавший всегда против любого утверждения, а так, чтобы выявить все, что может быть сказано *за* и *против* любого предмета<sup>5</sup>.

11. А так как третья часть стремится найти путь к счастливой жизни, она в их учении оказывается связанной не только с принципами организации частной жизни, но и с управлением государством. Мы узнаем от Аристотеля нравы, обычаи, устройство [государства] (*disciplinae*), от Феофраста – законы чуть ли не всех государств не только Греции, но и варварского мира<sup>6</sup>. Оба они учили о том, каким должен быть правитель государства, и еще чаще писали, каким должно быть наилучшее государственное устройство. Феофраст пошел дальше и показал, как государство приходит в упадок и каковы бывают обстоя-

тельства, в которых следует принимать меры, требуемые положением вещей. Что же касается теории частной жизни (*ratio vitae degendae*), то они отдают предпочтение жизни спокойной и созерцательной, погруженной в познание природы, а так как подобная жизнь более других похожа на жизнь богов, то и представляется им наиболее достойной мудреца<sup>7</sup>. Все это они излагали блестящим и великолепным стилем (*splendida et illustri oratione*).

V. 12. Поскольку от них осталось два рода сочинений о высшем благе: одни, написанные популярно, которые они называли *экзотерическими* (*ἐξωτερικόν*), другие – более утонченно (*limatius*), и которые они сохранили в форме заметок (*commentarii*)<sup>1</sup>, то они, по-видимому, не всегда говорят о нем одно и то же, однако в самом главном у них нет никаких различий или несогласий, по крайней мере между теми, кого я назвал. Но когда речь идет о достижении счастливой жизни, а именно этим должна заниматься и к этому стремиться философия, то в этом главном вопросе – целиком ли счастье находится во власти мудреца или может быть нарушено и даже отнято неблагоприятными обстоятельствами, между ними иногда возникают некоторые расхождения, а порой и колебания. Особенно это заметно в книге Феофраста “О счастливой жизни”<sup>2</sup>, где слишком большое значение придается Фортуне. Если бы это было так, то мудрость не могла бы нам дать счастливой жизни. Такой взгляд представляется мне, если можно так выразиться, слишком изнеженным и мягким (*delicatio et mollior*) в сравнении с тем, чего требует сила и значительность добродетели. А поэтому будем придерживаться Аристотеля<sup>3</sup> и сына его Никомаха, чье обстоятельное сочинение об этике приписывают Аристотелю, но я не вижу, почему бы сын не мог быть подобным отцу<sup>4</sup>. Однако по многим вопросам мы будем обращаться к Феофрасту, с той лишь оговоркой, что нужно больше силы и твердости, чем проявлял он в том, что касается добродетели.

13. А поэтому удовлетворимся названными авторами, ибо их последователи, хотя и превосходили философов других

школ, по крайней мере по моему мнению, все же выродились до такой степени, что представляются рожденными от самих себя<sup>5</sup>. Прежде всего, ученик Феофраста Стратон пожелал посвятить себя физике; и хотя он достиг здесь многого, однако в области этики написал очень мало и в большинстве случаев не следовал своему учителю<sup>6</sup>. В свою очередь его ученик, Ликон, выделялся богатым языком, но много беднее по содержанию<sup>7</sup>. За ним следует Аристон, писатель изящный и изысканный, но в котором не было той значительности, которой ждут от большого философа; он, правда, оставил великое множество прекрасно отделанных сочинений, но все они почему-то не имеют достаточного веса<sup>8</sup>.

14. Я не упоминаю о многих авторах, и среди них – об Иерониме, весьма ученом и приятном человеке, которого, неизвестно почему, называют перипатетиком; ведь высшее благо он видел в отсутствии страдания, а несогласие в понимании высшего блага означает и несогласие целиком во всей системе философских воззрений<sup>9</sup>. Критолай пожелал подражать древним и, надо сказать, очень близок им своей значительностью (*gravitas*), и речь его весьма богата. Однако и он не остался верным заветам отцов<sup>10</sup>. Его ученик Диодор объединяет нравственное начало с отсутствием страдания<sup>11</sup>; он тоже остается самостоятельным в определении высшего блага и не может с достаточным основанием быть назван перипатетиком. Как мне кажется, наиболее точно следует мысли древних наш Антиох, утверждая, что она была общей для Аристотеля и Полемона.

VI. 15. Итак, наш Луций поступает мудро, желая прежде всего услышать о высшем благе. Ведь если мы установили, что является высшим благом, тем самым мы решили в философии все. Потому что если в любом другом вопросе что-то упущено или осталось невыясненным, это наносит точно такой ущерб, каково значение каждого из этих вопросов, в которых что-то может ускользнуть от внимания; если же игнорируется высшее благо, тем самым неизбежно не говорится о том, как достигнуть счастливой жизни, а это ведет к таким заблуждениям, что

люди уже не могут знать, в какой гавани искать спасения. С познанием же пределов вещей (*fines rerum*), когда мы понимаем, что является предельным благом и предельным злом, мы находим [истинный] жизненный путь и определяем все [свои] обязанности (*conformatio omnium officiorum*).

16. Следовательно, существует нечто, к чему все сводится и исходя из чего может быть найден и осуществлен способ достижения счастливой жизни, к чему все стремятся. Но поскольку существуют большие разногласия относительно того, в чем он заключается, остается прибегнуть к введенному Карнеадом разделению, которым обычно с большой охотой пользуется наш Антиох<sup>1</sup>. Ведь Карнеад знает не только то, какое множество суждений о высшем благе существует среди философов, но и сколько их может быть вообще. Он говорил, что не существует ни одного искусства (*ars*), которое возникало бы из самого себя, ибо всегда вне его существует то, что составляет его предмет. Нет необходимости продлевать наше изложение, прибегая к примерам, ведь очевидно, что ни одно искусство не замыкается в самом себе, но что существует как само искусство, так и то, что является целью (*propositum*) искусства. А так как мудрость есть искусство жить, подобно тому, как медицина есть искусство [сохранять] здоровье, а кораблевождение – искусство управлять кораблем, необходимо, чтобы мудрость (*prudentia*) обладала чем-то вне себя, что утверждало бы ее существование и служило бы отправной точкой<sup>2</sup>.

17. Почти всем известно, что то, в чем проявляется мудрость, и то, чего она стремится достичь, должно полностью согласовываться с природой и быть само по себе способным вызывать побуждение души, называемое греками *óρμη*<sup>3</sup>, но неизвестно, что же это такое, что вызывает это движение, становясь с самого рождения предметом естественного стремления. И именно это обстоятельство вызывает самые большие разногласия среди философов, изучающих высшее благо. При исследовании всего вопроса о пределах добра и зла, когда мы пытаемся выяснить, что является крайним пределом для того и другого, необходимо отыскать источник, в котором заключа-

лись бы первые побуждения природы (*prima invitamenta naturae*), а коль скоро он будет найден, от него как от отправной точки будет вестись весь спор о предельном благе и предельном зле.

VII. Одни полагают, что первым *побуждением* (*primus appetitus*) является наслаждение, а первым *отвержением* (*depulsio*) – страдание. Другие полагают, что прежде всего существует стремление не испытывать страдания и что человек прежде всего отвергает страдание.

18. Третьи исходят из того, что они называют *первым по природе* (*primum secundum naturam*), к числу которых они относят целостность и невредимость всех частей [тела], здоровье, сохранность всех чувств, отсутствие страданий, силу, красоту и прочее в том же роде<sup>1</sup>; первоначала, подобные этим, существуют и в душе, являясь как бы искрами и семенами добродетелей. А так как нечто, прежде всего другого побуждающее природу стремиться к чему-то или что-то отвергать, входит в число этих трех начал, а кроме этих трех начал, вообще не может быть никаких других, то необходимо, чтобы при всех обстоятельствах *долг, заставляющий избегать или стремиться к чему-то* (*officium aut fugiendi aut sequendi*), соотносился с одним из этих начал, так чтобы та мудрость (*prudentia*), которую мы называли искусством жизни, строилась на одном из них и выводила из него основу всей жизни.

19. Из того же, что она установит в качестве начала, приводящего природу в движение, возникнет и понимание (*ratio*) *правильного* (*rectum*) и *достойного* (*honestum*), которое должно согласовываться с одним из вышеуказанных принципов так, чтобы достойным считалось делать все или ради наслаждения, даже если его и не можешь достичь, или чтобы избежать страдания, даже если не можешь осуществить этого, или ради достижения того, что *существует по природе*, даже если это будет совершенно безрезультатно. Таким образом, каково различие в естественных движущих началах, таковы расхождения в установлении пределов блага и зла. Иные наоборот<sup>2</sup>, исходя из

тех же начал, связывают весь [наш] долг (*officium*) или с достижением наслаждения, или с освобождением от страдания, или с тем, что называют *первым по природе*.

20. Таковы шесть точек зрения на высшее благо. Главными выразителями трех последних являются Аристипп (теория наслаждения), Иероним (свобода от страдания) и Карнеад (наслаждение вещами, которые мы называли *первыми по природе*), впрочем, он не был ее создателем, но отстаивал ее в философских спорах<sup>3</sup>. Из трех же первых среди вообще возможных только одна получила поддержку, и притом весьма сильную. Ведь никто не соглашается с мыслью, что все делается ради наслаждения, потому что даже если оно и окажется недостижимым, уже само желание поступать таким образом и достойно, и желанно само по себе, и только оно и является благом. И никто не считает, что сама по себе [попытка] избежать страданий (даже если это невозможно) принадлежит к вещам, желанным самим по себе. Но делать все, чтобы достичь согласного с природой, даже если мы этого и не достигаем, по словам стоиков, и достойно, и единственно желанно само по себе, и только оно и является благом<sup>4</sup>.

VIII. 21. Итак, существует шесть простых определений предельного блага и предельного зла, два из них не имеют защитников, четыре их имеют. Сложных же определений высшего блага, состоящих из двух составных частей, было всего три, да больше и не могло быть, если мы глубже присмотримся к природе вещей. Действительно, с *достойным* может быть объединено или наслаждение, как это полагали Каллифонт и Диномах, или отсутствие страдания, как это считал Диодор<sup>1</sup>, или природные начала, как думали древние, а именно: академики и перипатетики<sup>2</sup>. Но поскольку невозможно сказать все сразу, сейчас следует заметить лишь следующее: нужно устранить наслаждение, ибо мы, как это станет ясным позднее, рождены для чего-то большего<sup>3</sup>. Об отсутствии страдания обычно говорится то же, что и о наслаждении<sup>4</sup>. [Поскольку же мы вели спор с Торкватом о наслаждении и с Катонем о достойном, в котором



он только и видит благо, то, во-первых, сказанное против наслаждения можно сказать и против отсутствия страдания...]<sup>5</sup>

22. Не следует искать других возражений и против приведенного выше суждения Карнеада. Ведь как бы ни излагалось понятие высшего блага при том, что в него не входит *достойное*, в такой теории не смогут иметь место ни долг, ни добродетель, ни дружба<sup>6</sup>. Объединение же достойного с наслаждением или свободой от страдания позорит самое достойное, которое оно хочет включить. Соотносить свои действия с этими вещами, первая из которых утверждает, что не испытывающий страдания достигает тем самым высшего блага, а вторая строится на самой слабой (*levissima*) части нашей природы, – значит затемнять сияние *достойного*, чтобы не сказать – осквернять его<sup>7</sup>. Остаются стоики, которые, заимствовав все у перипатетиков и академиков, в других терминах говорили о тех же предметах. Но лучше говорить об этом, критикуя философов по отдельности. А сейчас вернемся к нашей теме, о них же поговорим, когда это будет удобно.

23. Демокритовская *безмятежность* (*securitas*), которая есть некое душевное спокойствие, называемое им *εὐθυρία*, не должна рассматриваться в нашей беседе потому, что это и есть сама счастливая жизнь. Мы же исследуем сейчас не какова она, а откуда возникает<sup>8</sup>. Отброшенные уже и осужденные взгляды Пиррона, Аристона и Герилла<sup>9</sup> вообще не нужно рассматривать, поскольку они не могут войти в очерченный нами круг. Ведь коль скоро любое исследование этого вопроса о пределах и как бы крайних точках блага и зла исходит из того, что мы называли *соответствующим и согласным с природой* (*naturae aptum et accommodatum*) и что само по себе является первым объектом побуждения, все это целиком уничтожают те, кто заявляет, что в вещах, в которых никак не проявляется ни достойное, ни постыдное, не содержится ничего, что заставляло бы предпочесть одно другому, и считают, что между подобными вещами вообще нет никакого различия; Герилл же, полагая, что, кроме знания, ничто не является благом, тем самым уничтожает всякое основание для принятия решения и возмож-

ность определения того, в чем состоит наш долг (*intentio officii*). Таким образом, поскольку мы отказались от мнений остальных философов, тем более что никаких других и быть не может, по необходимости остается в силе [изложенное мною] учение древних. Итак, по обычаю древних философов, которому следуют и стоики, начнем наше изложение со следующего.

IX. 24. Всякое живое существо любит само себя и, едва родившись, все свои действия направляет на самосохранение, потому что это побуждение к поддержанию жизни дано ему от природы первым – сохранять собственное существование и находиться в условиях, наилучшим образом соответствующих его природе<sup>1</sup>. Поначалу эта цель вырисовывается для него смутно и неопределенно и сводится к сохранению существования, каким бы оно ни было, но само это существо не понимает, ни что оно такое, ни каким может быть, ни какова его собственная природа. Когда оно несколько продвинется в своем развитии и начинает замечать, в какой мере каждая вещь касается его и имеет к нему отношение, оно начинает понемногу совершенствоваться (*progredi*), познавать себя и понимать, почему оно обладает тем душевным побуждением (*animi appetitus*), о котором мы говорили, и стремиться к тому, что, как оно чувствует, согласно с природой, и отвергать противоположное. Следовательно, для любого живого существа объект его побуждения заключен в том, что согласуется с природой. Тем самым высшее благо состоит в том, чтобы жить, следуя природе, находясь в состоянии, наилучшим образом соответствующем этой природе.

25. Поскольку же каждое живое существо обладает собственной природой, то конечная цель (*finis*) каждого из них необходимо сводится к полной реализации этой природы (ибо ничто не мешает, чтобы и у всех остальных живых существ, и у человека, и у животных было бы нечто общее, потому что и природа у всех общая), но то предельное и высшее, которое мы ищем, различно для каждого рода живых существ, для каждого из них особое, согласующееся с тем, чего требует природа каждого.

26. Поэтому, когда мы говорим, что для всех живых существ предельным благом является жить по природе, то это не следует понимать так, будто мы утверждаем, что это благо едино для всех, но подобно тому, как с полным основанием можно говорить, что для всех искусств является общим то, что они имеют дело с каким-то знанием, но это знание для каждого искусства свое, так и для всех живых существ общим является жить по природе, но природа у каждого своя, так что жить по природе для коня – одно, для быка – другое, для человека – третье<sup>2</sup>. Однако же самое главное (высшее для всех) благо является общим, и не только для животных, но и для всего того, что природа питает, взращивает и сохраняет<sup>3</sup>; и здесь мы видим, что рожаемое землею как-то само по себе создает себе многое, способствующее жизни и росту, чтобы достичь крайнего предела (extremum) в своем роде. Таким образом, мы можем охватить все вместе и уверенно заявить, что всякая природа (natura) охраняет самое себя и что именно это является ее целью и как бы конечным пределом: сохранять себя в наилучшем для своего рода состоянии, так что отсюда неизбежно следует, что у всех вещей, существующих по природе, цель аналогична, но не одна и та же. Это заставляет нас понять, что высшее благо для человека – жить по природе – можно интерпретировать следующим образом: *жить, следуя во всех отношениях совершенной и ни в чем не нуждающейся человеческой природе*.

27. Именно это я должен вам объяснить, но вы меня простите, если я буду делать это слишком подробно (enodatus). Ведь мы сейчас должны думать прежде всего об этом юноше, который, быть может, слышит обо всем этом в первый раз». «Конечно, – говорю я, – хотя то, что ты говорил до сих пор, прекрасно годится для любого возраста».

Х. «Так вот, – говорит он, – после того как мы сказали, до каких пределов простираются человеческие желания, следует далее показать, как я уже говорил, почему дело обстоит именно так. А поэтому начнем с того, что я поставил на первое ме-

сто и что действительно является первостепенным: мы должны понять, что всякое живое существо любит самое себя. И хотя это не вызывает сомнения (ибо заложено в самой природе и воспринимается каждым его собственным чувственным опытом, так что, пожелай кто-нибудь возразить против этого, его бы не стали слушать), однако, чтобы не упустить ничего, следует, полагая, привести логические доказательства<sup>1</sup>, почему дело обстоит именно так.

28. Впрочем, возможно ли понять или даже помыслить существование такого живого существа, которое бы ненавидело самое себя? Ведь в таком случае столкнулись бы две противоречащие друг другу вещи: если это *душевное побуждение* станет сознательно (*consulto*) привлекать нечто, способное нанести вред человеку (ведь он враг самому себе), то поскольку человек поступает так *ради самого себя*, он тем самым в одно и то же время будет и любить себя, и ненавидеть, что невозможно. И если кто-то является недругом самому себе, он неизбежно будет считать злом то, что является благом, и наоборот, благом – то, что является злом, бежать от того, к чему следует стремиться, и стремиться к тому, чего следует избегать, а это, без сомнения, означает полный переворот в жизненных представлениях (*vitae eversio*). И если находится кто-то, кто ищет себе петли или иного способа гибели или, подобно Теренциевому герою, который, как он сам говорит<sup>2</sup>: “решил, что будет меньше виноват перед сыном, перенося страдания”, – такого человека не следует считать недругом самому себе.

29. Но одних заставляет [искать смерти] горе, других – страсть, а многих – вспышки гнева, и сознательно избирая зло, они уверены, что действуют себе во благо. Поэтому они без колебаний говорят:

*Мне нужно так, ты поступай по-своему*<sup>3</sup>.

(пер. А. Артюшкова)

Ведь те, кто сами себе готовы объявить войну, хотели бы терзаться днями, мучиться ночами и не стали бы обвинять са-

ми себя за то, что они мало заботятся о себе. Так жалуются те, кто дороги себе и любят сами себя. Поэтому, сколько бы ни говорили, что кто-то дурно относится к себе и самому себе недруг и враг, что ему, наконец, опостылела жизнь, нужно понять, что здесь кроется какая-то причина, так что из самого этого факта можно понять, что каждый дорог самому себе.

30. Но недостаточно того, что не существует человека, который бы ненавидел сам себя. Нужно понять и то, что не существует человека, для которого было бы совершенно безразлично его собственное положение. Ведь в таком случае исчезнет побуждение души (*appetitus animi*), если подобно тому, как мы поступаем, когда нам совершенно безразлично, какую из ничем не отличающихся друг от друга вещей предпочесть, точно так же станем относиться к самим себе, полагая, что для нас не имеет никакого значения, в каком положении мы окажемся<sup>4</sup>.

XI. И было бы также совершенно абсурдно утверждать, что каждый любит себя так, что эта сила любви направлена на какой-то иной объект, а не на самого человека, который себя любит. Когда это говорится о дружеских отношениях, о долге, о добродетели, как бы это ни говорилось, все же можно понять, о чем говорится; когда же речь идет о нас самих, то невозможно даже представить, чтобы мы любили самих себя ради чего-то другого, ради наслаждения; ведь мы любим наслаждение ради нас, а не нас самих ради него.

31. Впрочем, что может быть более очевидным, чем то, что каждый не только дорог самому себе, но и очень дорог? Есть ли кто-нибудь и сколько таких, у кого при приближении смерти "от ужаса не отхлынет кровь и кто не побледнеет от страха"?<sup>1</sup> И хотя, разумеется, позорно испытывать такой страх перед естественным распадом (в равной мере достоин порицания и страх перед страданием), но поскольку почти все люди оказываются в подобном состоянии, само это служит достаточным доказательством того, что природа стремится избежать гибели, и чем больший страх испытывают иные, справедливо заслужив за это порицание, тем лучше мы должны понять, что этого

чрезмерного страха, испытываемого некоторыми, не было бы вовсе, не будь он в известной мере естественным. Я не говорю о страхе перед смертью тех, кто боится смерти потому, что не хочет лишиться жизненных благ, или страшится каких-то ужасов после смерти, или боится умереть в страданиях; но ведь часто малые дети, которые и не помышляют ни о чем подобном, если мы им иной раз в шутку грозим прогнать их куда-нибудь, пугаются. Более того, “звери”, как говорит Пакувий, “у которых нет хитрости, ума, чтоб заранее остеречься”, почувствовав страх опасности, “трепещут”<sup>2</sup>.

32. Если говорить о самом мудреце, то неужто кто-нибудь полагает, что даже приняв решение умереть, он не испытывает волнения при мысли, что покидает близких, навсегда оставляет сам свет солнца? Особенно же хорошо видна сила природы, проявляющаяся в вещах подобного рода, когда многие готовы терпеть нищету, лишь бы остаться в живых, когда глубокие старцы испытывают ужас от приближения смерти, готовы переносить все, что, как нам известно из трагедии, терпел Филоктет, который, испытывая невыносимые страдания, тем не менее старался продлить жизнь, охотясь на птиц. “И медлительный быстрых, стоящий летящих пронзал [стрелой]”<sup>3</sup>, – как говорится у Акция, – и из их перьев мастерил покров для тела.

33. Я говорю о роде человеческом или вообще животных, а между тем природа деревьев и растений почти такая же. Ведь либо эту способность породила какая-то более мощная божественная сила, как представляется весьма ученым людям, либо это происходит случайно (*fortuito*)<sup>4</sup>, мы все же видим, что то, что порождает земля, сохраняет свою силу благодаря коре и корням, животным же это удается благодаря органам ощущений и строению тела. И хотя я согласен здесь с теми, кто думает, что всем этим управляет природа, которая, если бы пренебрегала этим, сама не могла бы существовать<sup>5</sup>, я допускаю, однако, что несогласные с этим взглядом могут думать как угодно, и при этом пусть они понимают, что когда я говорю *природа человека*, я имею в виду [самого] человека<sup>6</sup>, ведь между этими понятиями нет никакого различия. Итак, каждый человек

скорее сможет уйти от самого себя, чем утратить побуждение к тому, что полезно для него. Поэтому самые глубокие философы справедливо искали истоки высшего блага в природе, и это побуждение к тому, что согласно с природой, они считали врожденным человеку, содержащимся в природном инстинкте, побуждающем любить самого себя.

ХII. 34. А так как уже достаточно ясно, что каждый дорог себе по природе, следует теперь рассмотреть, в чем состоит природа человека. Именно это мы и исследуем. Очевидно, что человек состоит из тела и души, и первая роль принадлежит душе, а вторая – телу<sup>1</sup>. Мы также видим далее, что тело [человека] устроено так, что превосходит тела остальных [живых существ], а душа его и наделена чувствами, и обладает стоящей превыше всего мыслью, которой подчинена вся человеческая природа и в которой заключена некая удивительная сила разума, постижения, знания и всех добродетелей<sup>2</sup>. Ибо то, что принадлежит телу, не имеет значения, которое можно было бы сравнить с тем, что принадлежит душе, да и познается легче. С этого-то мы и начнем.

35. Насколько согласуются с природой части нашего тела и все его строение и формы, ясно всем, и совершенно понятно собственное назначение отдельных частей тела – лица, глаз, ушей и прочего<sup>3</sup>. И, конечно, нужно, чтобы все это было сильным и здоровым, обладало естественной способностью двигаться и функционировать<sup>4</sup>, чтобы каждая из этих частей была на своем месте и ничто не было бы больным и ослабленным; именно этого желает природа. Существует также некая активность<sup>5</sup> человеческого тела, которая делает движение его и позы согласующимися с природой. И если здесь происходит какое-то нарушение из-за того или иного уродства или недостатка, некрасивого движения или положения, как, например, если бы кто-то стал ходить на руках или не вперед, а назад, то складывалось бы впечатление, что он бежит от самого себя и, лишая человека человеческого облика, испытывает отвращение к природе. Поэтому иная манера сидеть и небрежные или резкие

движения или жесты, характерные для людей изнеженных или наглых, противоестественны, так что если даже это является следствием душевной порочности, все же создается впечатление, что человеческая природа нарушается именно в теле.

36. И наоборот, скромное и уравновешенное поведение и облик, сдержанность телодвижений представляются согласными с природой<sup>6</sup>. Но и душа должна не только существовать, но существовать таким образом, чтобы сохранить в неприкосновенности все свои стороны (*partes*) и чтобы в ней присутствовали все добродетели<sup>7</sup>. Но и каждое чувство обладает собственной добродетелью, состоящей в том, чтобы ничто не мешало каждому чувству исполнять свою функцию, быстро и легко воспринимая то, что ему доступно<sup>8</sup>.

XIII. Добродетели той части души, которая является главенствующей и называется *мыслью* (*mens*)<sup>1</sup>, многочисленны, но два рода являются самыми важными: первый – это те добродетели, которые зарождаются в силу собственной природы и называются *непроизвольными* (*non voluntariae*), второй – это те, которые связаны с волей (*in voluntate positae*) и обычно называются *собственно добродетелями* и заслуживают наибольшей хвалы среди добродетелей души. К первому роду относятся *понятливость* (*docilitas*) и *память*, – все это вместе называется словом *талант* (*ingenium*), и те, кто обладают этими добродетелями, называются *талантливыми* (*ingeniosi*), второй же род включает великие и подлинные добродетели, которые мы называем *произвольными* (*voluntariae*); к ним принадлежат *благоразумие*, *сдержанность*, *мужество*, *справедливость* и прочее в том же роде<sup>2</sup>. Подводя итог, можно сказать о теле и душе следующее: в них как бы заложено то, что требует природа человека.

37. Из этого явствует, что поскольку мы любим сами себя и хотим, чтобы и в теле, и душе все было совершенным, то они дороги нам сами по себе, и именно в них заключено то, что более всего способствует достижению счастливой жизни. Ведь если для кого-то целью является сохранение собственного су-



ществования, необходимо, чтобы ему были дороги и его части<sup>3</sup> и они становились для него тем милее, чем они совершеннее и достохвальнее в своем роде; ведь желанна та жизнь, которая исполнена добродетелями душевными и телесными, и именно здесь необходимо видеть высшее благо, поскольку оно должно быть самым крайним пределом (*extremum*) для *желанных вещей* (*res expetendae*). Как только мы поняли это, уже невозможно сомневаться в том, что если люди дороги друг другу сами по себе и независимо ни от чего, то и части тела и души, и того, что проявляется в их движении и состоянии, оцениваются по своей "нужности" (*sua caritate*) и желанны сами по себе.

38. После всего сказанного легко догадаться, что из всего принадлежащего нам наиболее желанным является то, чему присуще наибольшее достоинство<sup>4</sup>, а именно: добродетель каждой наилучшей части, являющейся желанной самой по себе, более всего желанна. Таким образом, добродетель души будет стоять выше добродетели тела, а *непроизвольные* добродетели души уступят *произвольным*, которые, собственно, и называются добродетелями и намного превосходят [остальные], потому что они рождаются от разума, божественнее которого в человеке ничего нет. Ведь высшее благо для всего того, что создает и бережет природа и что или лишено души, или обладает ею в минимальной степени, заключается в теле, и, как мне кажется, весьма удачно было сказано о свинье: душа этой скотине дана вместо соли, чтобы не протухла<sup>5</sup>.

XIV. Существуют некоторые животные, которым присуще некое подобие добродетели, например, львы, собаки, кони, в которых мы обнаруживаем не только телесные, но и в известной мере какие-то душевные движения<sup>1</sup>, в человеке же самое высокое принадлежит области души, а в самой душе – это разум, из которого рождается добродетель, определяемая как совершенство разума<sup>2</sup>, и которую необходимо, как полагают, еще и еще анализировать.

39. Существует также своего рода *взращивание* (*educatio*) и совершенствование того, что порождает земля<sup>3</sup>, подобное то-

му, что происходит с животными. Поэтому мы говорим, что лоза живет и умирает, что дерево бывает молодым и старым, что оно в расцвете сил и начинает стареть. Отсюда нелишне считать, что как для животных, так и для растений существует нечто соответствующее природе и нечто чуждое ей и что существует некая сила, заботящаяся об их росте и питании, и такой силой является наука и искусство земледельцев, которая окапывает, подрезает, подвязывает, ставит подпорки, чтобы лозы могли идти туда, куда влечет их природа, так что сами они, если бы могли говорить, признали бы, что именно так следует обращаться с ними и ухаживать за ними. Но сейчас, если будем говорить о лозе, та сила, что заботится о ней, находится вне ее, ибо в ней самой она слишком мала, чтобы она могла ощущать себя в наилучшем положении, если не применять никакой обработки.

40. А если бы лоза обрела чувство, так что получила бы какое-то побуждение (*appetitus*) и самостоятельно двигалась, как ты думаешь, что бы она стала делать? Разве она не стала бы сама, собственными силами заботиться о том, что до этого получала от виноградаря? Но разве ты не видишь, что ей прибавится заботы и придется думать и о своих чувствах, и о всех их побуждениях, и о тех новых членах, если они появятся у нее? Таким образом, к тому, что у нее было всегда, присоединится то, что пришло к ней позднее, и предельное благо для нее будет не то, что существовало для того, кто возделывал ее, но она захочет жить согласно той природе, которую приобрела позднее. Таким образом, предельное благо будет для нее подобным тому, которое было у нее раньше, но не тем же самым: ведь теперь она будет стремиться к благу не растения, а животного. Ну а если она получит не только чувство, но и душу (*animus*) человека, разве не будет необходимым, чтобы и оставались как предмет заботы прежние ее качества и то, что присоединится к ним, станет для нее намного дороже, и все лучшие стороны души станут для нее самыми дорогими, и высшее благо будет состоять в наиболее полном выражении этой природы, поскольку мысль и разум намного превосходят все остальное. Так

возникает крайний предел наших стремлений, когда, отправляясь от первоначального импульса природы, он, поднимаясь по многим ступеням, достигает наконец вершины, представляющей собою объединение телесного здоровья и совершенства разумной мысли.

XV. 41. Итак, поскольку природа такова, как я это показал, то если бы, как я уже сказал в начале, каждый с самого момента своего рождения познал бы себя и мог судить, в чем состоит сила и всей природы в целом, и отдельных ее частей, он сразу же увидел бы, что представляет собой то, что мы пытаемся найти, а именно: высшую и предельную степень всех вещей, которые нас привлекают, и ни в чем бы не мог ошибиться. На самом деле поначалу природа удивительным образом скрыта от нас, и мы не можем ни воспринять (*percipere*) ее, ни познать (*cognoscere*), но по мере того как мы становимся старше, постепенно и, пожалуй, даже слишком медленно мы как бы познаем самих себя<sup>1</sup>. Таким образом, тот первый толчок, который мы получаем от нашей природы, неопределенен и неясен, и первоначальное побуждение нашей души направлено лишь на то, чтобы получить возможность остаться целыми и невредимыми. Когда же мы начинаем мыслить и понимать, что мы собой представляем и чем отличаемся от прочих живых существ, тогда-то мы начинаем стремиться к тому, для чего рождены.

42. Нечто подобное можно видеть и на примере животных, которые поначалу никуда не выходят из того места, где они родились, а потом начинают передвигаться, подчиняясь каждое своему побуждению: мы видим, что змееныши ползают, утята плавают, дрозды летают, быки бодаются, скорпионы жалят и, наконец, что для каждого его природа служит проводником в жизни. То же самое проявляется и в человеческом роде. Только что родившиеся младенцы лежат недвижно, будто они вообще неодоушевленные, а когда наберут немного сил, у них появляется и соображение, и чувство, они пытаются встать, берут что-то в руки и узнают своих воспитателей, а потом уже

начинают любить своих сверстников и радостно встречаются с ними, предаются играм и увлекаются, слушая сказки, охотно готовы отдать другим то, что им самим не нужно, с любопытством замечают, что происходит в доме, начинают о чем-то размышлять, хотят запоминать и знать имена тех, кого видят, и, вступая в соревнование со сверстниками, бурно радуются, одерживая победу, если же оказываются побежденными, предаются унынию и падают духом; и надо полагать, что ничего подобного не происходит без причины.

43. Ведь природа таким образом сотворила силы человека, что они представляются созданными для любой добродетели, и младенцы без всякого обучения движимы подобием добродетелей, чьи семена они несут в себе как первоэлементы природы, с ростом которых образуется как бы росток добродетели. Поскольку мы рождены и сформированы так, что несем в себе начало какой-нибудь деятельности, любви к кому-то, щедрости и благодарности, наделены душами, приемлющими знание, благоразумие, мужество и отвергающими противоположное, мы не без основания видим в детях то, что я назвал бы искрами добродетелей, от которых должен возгореться разум философа, чтобы следуя за ним, как за божественным проводником, достичь конечного предела, установленного природой<sup>2</sup>. Ведь как я уже не раз говорил, в раннем возрасте, когда ум еще беспомощен, силы природы видятся как бы сквозь туман, когда же душа, продвигаясь вперед, становится крепче, она узнает силу природы – природы, которая может продвигнуться и дальше, сама же по себе она находится только в самом начале пути (*per se sit tantum inchoata*).

XVI. 44. Следовательно, нужно проникнуть в самую природу вещей и глубоко понять ее требования, иным путем мы не сможем познать самих себя. Так как эта мысль слишком возвышенна для того, чтобы исходить от человека, она была приписана богу. Таким образом, Пифийский Аполлон повелевает нам познать самих себя. А познание состоит единственно в том, что мы должны познать возможности нашего тела и души и

стремиться к жизни, радующейся и тому и другому. Поскольку же с самого начала это побуждение души состояло в том, чтобы обладать, как я уже сказал, совершеннейшим по природе, нужно признать, что когда мы достигаем предмета нашего побуждения, на этом, как на последнем пределе природа останавливается, и это и есть высшее благо; во всяком случае необходимо, чтобы оно во всем своем объеме было желанным само по себе и ради себя, потому что, как мы показали ранее, отдельные его части являются желанными сами по себе.

45. Если кто-нибудь подумает, что, перечисляя телесные блага, мы пропустили наслаждение, то это потому, что этот вопрос мы отложили на другое время. Относится ли наслаждение или нет к тем вещам, которые мы назвали *первыми по природе*, не имеет никакого значения для того, о чем мы ведем сейчас речь. Ведь если, как мне во всяком случае кажется, наслаждение ничего не прибавляет к сумме природных благ, то оно не упомянуто справедливо, если же наслаждение может быть включено в них, как утверждают некоторые<sup>1</sup>, то это ни в малейшей степени не препятствует нашему пониманию высшего блага; ведь если к тому, что мы установили как первоэлементы природы, присоединится наслаждение, то тем самым присоединится еще какое-то телесное благо, и это ничуть не изменит предложенное нами понимание высшего блага.

XVII. 46. До сих пор мы развивали нашу теорию, выводя ее целиком из первого природного импульса, теперь же мы будем следовать другому роду доказательств, исходя из того, что не только потому, что мы любим себя, но и потому, что каждой части природы, как телесной, так и душевной, присуща собственная сила<sup>1</sup>, мы сами собой испытываем побуждение к ним<sup>2</sup>.

Начну с тела. Разве ты не видишь, как стремятся люди скрыть какие-то телесные недостатки, уродства или пороки (если они есть), как стремятся, как стараются, чтобы телесный недостаток, если возможно, не был виден или был как можно менее заметен? Они переносят множество страданий, если это необходимо для лечения, чтобы, даже если этот орган будет

действовать не лучше, а хуже, он, по крайней мере, вновь обрел бы естественный вид<sup>3</sup>. Ведь так как все полагают, что они в целом являются *желанными* и не по какой иной причине, как ради самих себя, то поскольку целое – желанно само по себе, необходимо, чтобы и части его были таковыми же ради них самих.

47. А разве в движениях и положении тела нет ничего, к чему следует быть внимательным, и разве не на это указывает сама природа? Кто как ходит, сидит, какой взгляд и какое выражение лица у каждого – разве в этом нет ничего, что мы назвали бы достойным свободного человека или недостойным его? Разве не считаем мы многих заслуживающими осуждения за то, что они в тех или иных движениях или позах пренебрегают, как нам представляется, законом природы и меры? И поскольку все это связано с телом, то почему не было бы правильным считать, что красота желанна ради нее самой? Ведь если мы считаем, что уродство и какие-то иные физические недостатки отвратительны сами по себе, то почему мы, и может быть, с большим основанием, не должны стремиться к красоте ради нее самой? И если мы избегаем безобразия в положении и движениях тела, то почему бы нам не стремиться к красоте?<sup>4</sup> Да и здоровья, сил, отсутствия страданий мы станем желать не только из практических соображений, но и ради них самих<sup>5</sup>. Ведь так как природа желает полностью проявиться всеми своими сторонами, она стремится к такому состоянию тела самому по себе, которое более всего соответствует природе, а эта последняя оказывается полностью нарушенной, если тело болеет, страдает или утратило силу.

XVIII. 48. Рассмотрим те стороны души, изучение которых представляется более ясным; и чем они возвышеннее, тем яснее проявляют свою природу. Действительно, врожденная нам любовь к познанию и науке<sup>1</sup> так велика, что ни у кого не может быть сомнения, что человеческая природа стремится к этому, не думая ни о каких соображениях выгоды. Не видим ли мы, как даже угрозами побоев невозможно отвлечь детей от

разглядывания каких-то вещей и желания узнать, что это такое; если их прогнать силой, они возвращаются снова к тому же. Как радуются они, узнав что-то новое, как жаждут рассказать об этом другим, как захватывают их игры, процессии и другие подобного рода зрелища, как готовы они ради них терпеть голод и жажду! Мало этого? А разве не видим мы, как люди, увлеченные благородными науками и искусствами, не думают ни о здоровье, ни о заботах своего хозяйства, готовы стерпеть все ради самого познания и науки и заплатить величайшими страданиями и заботами за то наслаждение, которое получают они от познания?

49. Мне кажется, что Гомер имел в виду нечто подобное в тех стихах, где он рассказывает о пении Сирен. Ведь тех, кто проплывал мимо них, они завлекали, как мне кажется, не сладостью пения или некоей необычностью и разнообразием своих песен, но словами о том, что они знают многое; и люди устремлялись к их скалам из жажды знания. Именно так призывают они Улисса (я перевел это место, как и некоторые другие стихи Гомера, следующим образом):

*О, краса Аргосцев, Улисс, почему не меняешь ты курс корабля?  
Чтобы ты смог услышать своими ушами наши песни,  
Ибо никто никогда не проплывал по этой лазури,  
Без того чтобы не остановиться захваченным сладостью  
пения,  
А потом, насытившись жаждущим сердцем прекрасными  
песнями,  
Приплыл более ученым к отчим берегам.  
Мы помним тяжкое состязание и несчастье войны,  
Которые принесла Греция Трое по божественной воле,  
И все деяния, которые оставили свой след на обширной  
земле<sup>2</sup>.*

Гомер понимает, что его рассказ не мог бы встретить одобрения, если бы столь великий муж оказался бы в тенетах песен; они обещают знание, которое (и это неудивительно) для жаждущего мудрости дороже родины. Но желание знать все,

что бы это ни было, присуще лишь любопытным, жажда же знания, порождаемая созерцанием великих вещей, достойна мужей выдающихся.

XIX. 50. Сколь пылкое стремление к науке было, по нашему суждению, у Архимеда, который, увлеченно чертя что-то на песке, не заметил, что его родина захвачена врагами!<sup>1</sup> Сколько таланта потратил Аристоксен на занятия музыкой! С каким усердием, как вы полагаете, Аристофан посвящал свою жизнь изучению словесности? А что сказать о Пифагоре, о Платоне или о Демокрите? Из страсти к познанию они, как известно, объехали самые дальние страны<sup>2</sup>. Тот, кто не видит этого, никогда не любил ничего великого и достойного познания. И те, кто в данном случае утверждают, что этими вещами, о которых я говорил, занимаются ради удовольствия души, не понимают, что эти занятия *желанны сами по себе*, потому что душа наслаждается, не заботясь ни о какой пользе, и радуется самому знанию, даже если оно приносит с собой неприятности.

51. Но зачем дальше искать примеры в вещах столь очевидных? Спросим сами себя, как волнует нас движение светил, наблюдение за небесными явлениями, познание всего того, что природа окутала мраком? Какое наслаждение доставляет нам история, которую мы всегда стремимся исследовать до конца, возвращаясь к тому, что было упущено, продолжая начатое! Я прекрасно знаю, что история несет с собой и пользу, а не только наслаждение. Но почему мы с наслаждением читаем вымышленные рассказы, из которых невозможно извлечь никакой пользы?

52. А почему мы хотим знать имена тех, кто совершил какие-то деяния, знать их родителей, родину и множество других вещей, совершенно не являющихся необходимыми? А почему люди самого низкого положения, не имеющие никакой надежды на участие в государственных делах, даже каменотесы, наслаждаются историей? И мы знаем, что особенно любят слушать и читать об исторических деяниях те, кто уже не может заниматься государственной деятельностью из-за глубокой



старости. Поэтому приходится признать, что в самих вещах, которые служат предметом изучения и познания, содержится нечто, побуждающее нас к изучению и познанию.

53. Да и древние философы, изображая, какой будет жизнь мудрецов на островах блаженных, полагают, что они будут там свободны от всяких забот, не нуждаясь ни в чем необходимом для жизни, и не будут заниматься ничем другим, кроме того, что все свое время посвятят исследованию и изучению природы, стремясь познать ее<sup>3</sup>. Мы же понимаем, что это не только развлечение в блаженной жизни, но и утешение в несчастье. Поэтому многие, оказавшись во власти врагов или тиранов, в тюрьме, в изгнании, утешали свои страдания занятиями наукой.

54. Глава этого государства Деметрий Фалерский, несправедливо изгнанный из отечества, направился в Александрию к царю Птолемею<sup>4</sup>. Будучи выдающимся ученым в той самой философской школе, присоединиться к которой мы тебя побуждаем, и учеником Феофраста, он во время этого горестного досуга написал много прекрасных сочинений, не преследуя никакой практической пользы, возможности получить которую он был лишен, но эта умственная деятельность была для него некоей пищей его духовной культуры (*humanitas*). Кстати, я не раз слышал от Гнея Ауфидия, бывшего претора, человека образованного, но потерявшего зрение<sup>5</sup>, что он больше страдает от того, что не видит света, а не от неудобств в практической жизни. И наконец, если бы сон не приносил отдыха телу и какого-то облегчения страданий, мы считали бы, что он дан нам вопреки природе: ведь он отнимает чувства и приостанавливает всякую деятельность. Поэтому, если бы природа не нуждалась в отдыхе или могла получать его каким-то иным путем, мы легко бы обошлись без сна, потому что ради того, чтобы делать что-то или что-то познать, мы, пожалуй, готовы, вопреки природе, не спать ночами.

XX. 55. Существуют и еще более ясные и даже совершенно прозрачные, не вызывающие ни малейшего сомнения ука-

зания природы, касающиеся прежде всего человека, но проявляющиеся и во всяком живом существе. Они сводятся к тому, что душа непрестанно стремится делать что-то<sup>1</sup> и ни при каких условиях не способна находиться в бесконечном покое. Это легко можно видеть на примере первых моментов жизни младенцев. Хотя я и боюсь показаться чрезмерно увлекающимся примерами этого рода, однако все древние философы, а особенно наши учителя, обращаются к колыбели, полагая, что на примере детского возраста можно легче всего познать замыслы природы. Мы видим, как младенцы не могут лежать спокойно, а когда чуть подрастут, радуются играм, даже утомительным, так что и побоями невозможно остановить их; и эта страсть делать что-то увеличивается вместе с возрастом. Поэтому даже думая, что будем видеть приятнейшие сны, мы не хотели бы получить в дар сон Эндимиона<sup>2</sup>, а случись это, полагали бы его равносильным смерти<sup>3</sup>.

56. Мало того, мы видим, что самые ленивые люди, наделенные какой-то исключительной неспособностью делать что-нибудь, все же совершают какие-то телесные и душевные движения, а поскольку им не мешает никакая необходимость, требуют себе или игральную доску, или ищут какую-нибудь другую игру, или хотят завести какую-то беседу и, не имея достойных благородного человека и поучительных развлечений, стараются найти себе хоть какую-нибудь компанию. Даже звери, которых мы для собственного развлечения заключаем в клетки, хотя и кормятся обильнее, чем на свободе, с трудом переносят заключение и рвутся вновь обрести возможность свободного и непринужденного движения, как это им дала природа.

57. Поэтому каждый благородный и отлично воспитанный человек предпочел бы вообще уйти из жизни, если бы его лишили возможности заниматься делами, предоставив при этом пользоваться безо всякого труда любыми удовольствиями. Ведь люди предпочитают делать что-то либо как частные лица, либо, если они наделены большим честолюбием, обращаются к политической деятельности, стремясь достичь почета и власти, либо целиком посвящают себя занятиям наукой. А такая

жизнь далека от наслаждения – скорее людям, посвятившим себя науке, приходится переносить заботы, волнения, бессонные ночи, и лучшую часть человека, которую мы должны признать в себе божественной, – талант и острый ум, они используют не в поисках наслаждений и не для того, чтобы избежать страданий<sup>4</sup>. Они не перестают восхищаться теми открытиями, которые были совершены древними, и не прекращают новых исследований; а так как насытиться этим увлечением они не могут, то забыв обо всем остальном, не помышляют ни о чем недостойном, ни о чем низком. И такая сила заключена в этих занятиях, что мы видим, что даже те, кто установил для себя иные пределы блага, мотивированные пользой или удовольствием, проводят время в исследовании и толковании природы.

XXI. 58. Таким образом, по крайней мере, становится ясным, что мы рождены для деятельности. Существует множество родов деятельности, при этом менее важные оказываются в тени более важных. Самыми же важными, как представляется и мне, и тем, чье учение мы сейчас излагаем, являются, во-первых, изучение и познание небесных явлений и тех скрытых природой и потаенных вещей, которые может исследовать разум; во-вторых, управление государствами и наука управления, а также [проявления] мудрого, сдержанного, мужественного, справедливого разума и прочие добродетели и действия, согласующиеся с добродетелями, – одним словом, то, что мы называем *достойным* (*honestum*), – к познанию которых и применению в жизни мы приходим уже окрепшими, следуя за ведущей нас природой<sup>1</sup>. Ведь начала всего всегда малы, но увеличиваются по мере своего роста, и не без причины: в первые моменты своего возникновения им присуща какая-то нежность и мягкость и они еще не способны ни видеть наилучшее, ни действовать [подобным образом], свет же добродетели и счастливой жизни, этих двух наиболее *желанных* вещей, появляется сравнительно поздно, даже слишком поздно, чтобы вполне ясно понять, каковы они. Прекрасно сказал Платон: «Счастлив тот, кому хотя бы в старости довелось достичь муд-

рости и истинности суждений!"<sup>2</sup> Ну а теперь, поскольку о первых природных преимуществах (*prima naturae commoda*) сказано достаточно, рассмотрим более важные, вытекающие из них.

59. Природа породила и сформировала человеческое тело так, что одни его части довела до совершенства сразу же по рождении, другие создавала с течением времени, почти не прибегая к помощи внешних и чуждых ему средств. Душу же она во всем остальном сформировала так же, как и тело, снабдила ее чувствами, способными воспринимать мир, так что она не нуждается ни в чем или почти ни в чем для своего упрочения, но оставила в небрежении то, что является в человеке самым замечательным и самым лучшим. Впрочем, она дала ему ум, способный к восприятию любой добродетели, и вложила при рождении не требующие обучения им первоначальные понятия о самых важных вещах<sup>3</sup> и как бы начала учить ее и внушила ей присущую ей самой азбуку добродетели. Но самую добродетель она лишь слегка показала ему, и не более того.

60. Поэтому нашей задачей (говоря о ней, я имею в виду нашу науку) является обнаружить следствие, вытекающее из этих первоначал, пока мы не достигнем желанного результата, что, впрочем, намного ценнее и гораздо желаннее само по себе, чем чувства или упомянутые нами телесные качества, которые невообразимо превосходит выдающееся совершенство ума. Поэтому всякое уважение (*honor*), всякое восхищение, всякая симпатия связаны с добродетелью и теми поступками, которые согласуются с добродетелью, и все это, проявляющееся в мыслях или поступках, называется одним именем *достойного*. Позже мы рассмотрим, какие существуют понятия для всего этого, что обозначается именами [этих] вещей, в чем сущность и природа каждого из них.

XXII. 61. Теперь же мы лишь разъясним, что то, что я называю *достойным*, желанно само по себе<sup>1</sup>, в силу собственной природы, а не только потому, что мы любим самих себя. Свидетельством тому могут служить дети, в которых, как в зеркале,

можно видеть природу. С какой страстью состязаются они друг с другом! Как ожесточенна сама борьба! В какой восторг они приходят, одержав победу! Какой стыд испытывают, оказавшись побежденными! Как не любят они замечания! Как жаждут похвалы! На какие тяготы не готовы они, лишь бы первенствовать среди сверстников! Как помнят о тех, кто сделал им добро! Как жаждут отблагодарить за него! И с особенной силой это проявляется в лучших душах, в которых природа как бы нарисовала черты *достойного*, как мы его понимаем.

62. Но это о детях. В зрелом же возрасте эти черты выражены еще отчетливее. Кто настолько лишен человеческого облика, чтобы его не оскорбляло *постыдное* и чтобы его не восхищал достойный поступок? У кого не вызывает негодование распущенная наглая молодежь? И наоборот, кто не восхищается совестливостью, твердостью, проявляемой в этом возрасте, если у него даже нет никакой личной заинтересованности? Кто не испытывает ненависти к Фрегелльскому предателю Пуллу Нумиторию, хотя он и принес пользу нашему государству?<sup>2</sup> Кто не превозносит в величайших похвалах спасителя этого города Кодра<sup>3</sup>, кто не восхваляет дочерей Эреxfея?<sup>4</sup> Кому не ненавистно имя Тубула?<sup>5</sup> Кто не любит Аристиду, хотя его и нет в живых?<sup>6</sup> Разве мы забываем, какое сильное волнение испытываем, слушая или читая о том, как благочестиво, как по-дружески, как великодушно поступил кто-то?

63. Но зачем говорю я о нас, родившихся, воспринятых и воспитанных для славы и доблести? Какие клики толпы, людей необразованных, раздаются в театре, когда звучат эти слова: “Я – Орест!”, – а другой возражает: “Нет же, это я, повторяю, это я – Орест!” И тогда оба дают возможность сбитому с толку, недоумевающему царю выйти из этого положения:

*“Тогда мы оба умоляем, чтобы нас убили вместе!”<sup>7</sup>*

Сколько бы раз не игралась эта сцена, разве хоть раз она не была встречена бурным восхищением! Значит, нет ни одного человека, кто бы не одобрял и не восхвалял этого порыва ду-

ши, в котором человек не только не ищет никакой выгоды, но и вопреки ей сохраняет верность.

64. Подобными примерами полны не только вымышленные сюжеты пьес, но и подлинная история, в особенности наша. Ведь это мы отправили лучшего нашего гражданина принять Идейские святыни<sup>8</sup>, это мы отправили защитников царя<sup>9</sup>, наши полководцы готовы были отдать свои жизни ради блага отечества<sup>10</sup>, наши консулы, когда злейший наш враг, царь, подступил уже к самым стенам нашего города, предупредили его о готовящемся отравлении<sup>11</sup>, это в нашем государстве нашлась та, которая смыла позор совершенного над нею насилия добровольной смертью, и тот, кто убил собственную дочь, чтобы не дать совершиться над ней насилию<sup>12</sup>. Так есть ли кто-нибудь, кто бы не понимал, что совершившие все это и бесчисленное множество других подвигов руководствовались светочем достоинства, не думая о своих выгодах, а мы, восхваляя это, не руководствуемся ничем, кроме *достойного*?

XXIII. Из этого краткого изложения (а я не привел всего обилия примеров, которое мог, потому что здесь нет никаких сомнений) вытекает, что и все добродетели, и само это понятие *достойного* (*honestum*), вытекающее из них и связанное с ними, являются *желанными сами по себе*.

65. Среди всех проявлений *достойного*, о котором мы говорим, нет ничего более замечательного и более важного, чем объединение людей друг с другом в некое сообщество, взаимопользный обмен и сама любовь, объединяющая род человеческий<sup>1</sup>, начинающаяся прежде всего с того, что дети любимы своими родителями, и весь дом объединен узами супружества и потомством. Мало-помалу любовь эта распространяется все шире, сначала на родичей по мужу, потом – по жене, потом – на соседей, потом – на сограждан и тех, кто является *союзником и другом* государства, а потом – на весь человеческий род. Такое состояние духа, проявляющееся в том, чтобы воздавать каждому свое, щедро и благожелательно блюсти общечеловеческое сообщество, о котором я говорю, называется *справед-*

*ливостью* (iustitia), за которой следуют благочестие, доброта, щедрость, доброжелательность, любезность и прочее в том же роде. Все это неотъемлемо от справедливости и является общим для всех остальных добродетелей.

66. Поскольку человеческая природа создана таким образом, что от рождения обладает неким врожденным качеством, которое можно было бы назвать *гражданским* или *общественным*, которое греки называют *поліτικόν*, то всякое проявление любой добродетели не будет находиться в противоречии с той общностью и той любовью и человеческим содружеством, о которых я говорил, а в свою очередь справедливость будет распространяться на остальные добродетели и требовать их себе, ибо справедливость может блюстись только сильным и мудрым человеком. Таким образом, каково это единение и согласие добродетелей, таково и само это *достойное*, коль скоро это достойное есть или сама добродетель, или деяние, совершенное благодаря добродетели; жизнь, согласная с этими принципами и отвечающая добродетелям, может считаться правильной, достойной и согласной с природой.

67. Это соединение и смешение добродетелей философы все же каким-то образом разделяют. Ведь хотя эти добродетели соединены и связаны между собой таким образом, что оказываются взаимозависимыми и не могут быть отделены одна от другой, однако каждая из них обладает собственной функцией, как, например, мужество (fortitudo) обнаруживает себя в трудностях и опасностях, воздержанность (temperantia) – в пренебрежении удовольствиями, разумность (prudentia) – в умении различать добро и зло, справедливость (iustitia) – в том, чтобы воздавать каждому свое<sup>2</sup>. Но коль скоро каждой добродетели присуща некая забота, как бы обращенная вовне, направленная на других людей и объемлющая их, то, следовательно, друзья, братья, родные, близкие, сограждане, наконец, все люди (поскольку мы хотим быть единым человеческим сообществом) должны быть *желанны сами по себе*. Но ничто из этого не может быть пределом и конечной точкой в ряду благ.

68. Таким образом, получается два рода вещей, желанных сами по себе: один, складывающийся из тех вещей, в которых воплощается высшее благо, а они могут быть и телесными, и душевными; к другому же принадлежат вещи, находящиеся вне человека, то есть не относящиеся ни к его душе, ни к телу, такие как друзья, родители, дети, близкие, отечество. Все они, конечно, дороги и сами по себе, но не принадлежат к тому роду, что первые. Ведь никто никогда не смог бы достичь высшего блага, если бы все эти внешние блага, пусть и желанные, были бы включены в него<sup>3</sup>.

XXIV. 69. Но ты спросишь, каким же образом может быть истинным положение о том, что все соотносится с высшим благом, если дружба, родственные связи и прочие внешние блага не включаются в высшее благо? Очевидно, вот каким образом: мы поддерживаем эти внешние блага, исполняя обязанности, исходящие от добродетели, являющейся собственной для каждого из них. Ведь и уважение к другу и родителю полезно самому исполняющему этот долг в том смысле, что подобное исполнение долга принадлежит к тем справедливым поступкам, источником которых является добродетель. Этому как раз и следуют мудрецы, идя за природой как за проводником, что же касается людей несовершенных, но наделенных замечательными талантами, то они часто соблазняются славой, которая внешне похожа на *достойное* (*honestum*). Какой бы радостью исполнились они, если смогли воочию узреть само *достойное*, вещь поистине наипрекраснейшую, совершенную и законченную во всех отношениях, наидостохвальнейшую из всего сущего, если им доставляет великое удовольствие лишь смутное представление о ней?

70. Как ты думаешь, кто из погрязших в наслаждении, охваченных пламенем страстей в жажде овладеть тем, что он безудержно жаждет, когда-нибудь испытывал такую же радость, какую испытали Сципион Старший, победив Ганнибала, или Младший после разрушения Карфагена<sup>1</sup>. Кому вереница кораблей, плывущих вниз по Тибру в тот праздничный день, до-



ставила такую же радость, какую ощутил Луций Павел, когда вез вверх по Тибру плененного царя Персея?<sup>2</sup>

71. А теперь, дорогой Луций, мысленно представь себе всё величие и превосходство добродетелей, и ты несомненно поймешь, что обладающие ими люди, живущие с душою возвышенной и великой, всегда счастливы, ибо они понимают, что все превратности судьбы и перемены обстоятельств окажутся незначительными и малыми, если им придется противостоять добродетели. Ведь то, что мы причислили к телесным благам, вносит нечто в создание наисчастливейшей жизни, но так, что и без них счастливая жизнь может существовать<sup>3</sup>. Ведь прибавление этих благ столь мало и столь незначительно, что, подобно звездам в лучах солнца, их невозможно даже и различить в сиянии добродетели.

72. И как правильно говорится, что эти телесные блага имеют малое значение для счастливой жизни, так и слишком преувеличенным было бы утверждение, что они не имеют никакого значения. Те, кто рассуждают так, забыли, как мне кажется, какие природные первоначала они сами установили. Поэтому этим благам следует все же придать какое-то значение, понимая при этом, в какой мере это следует сделать. Философ, ищущий не столько внешнего эффекта, сколько истину, не должен считать не имеющим никакого значения то, что сами эти хвастуны признают существующим по природе, и должен видеть, что сила добродетели такова и столь высока, если можно так выразиться, авторитет *достойного*, что остальное если и не совершенно ничтожно, все же так мало, что представляется вообще несуществующим. Так говорит тот, кто не относится с презрением ко всему, кроме добродетели, саму же добродетель превозносит в своих хвалах, и в конце концов это и есть всестороннее полное и законченное определение высшего блага; прочие же [философы], пытаясь вырвать отсюда отдельные частички, хотят казаться создателями собственной теории.

XXV. 73. Аристотель и Феофраст не раз всячески превозносили знание само по себе. Герилл, увлекшись этой мыслью,

утверждал, что знание является высшим благом и ничто другое не принадлежит вещам, желанным самим по себе<sup>1</sup>. Древние много говорили о пренебрежении делами человеческими и презрении к ним; Аристон придерживался только этого взгляда и говорил, что, кроме пороков и добродетелей, не существует ничего, что было бы отвратительно или желанно. Наши учителя отнесли к вещам, *существующим по природе*, отсутствие страдания, Иероним назвал это высшим благом. Но ни Каллифонт, ни после него Диодор, первый, избравший в качестве высшего блага наслаждение, второй – отсутствие страдания, не смогли обойти *достойное*, значение которого особенно подчеркивается нашей школой.

74. Более того, даже сами философы наслаждения ищут лазейки и целыми днями у них на устах “добродетели”, и они говорят, что люди в первую очередь стремятся к наслаждению, но потом привычка создает как бы некую вторую природу, заставляющую их делать многое, не ища никакого наслаждения<sup>2</sup>. Остаются стоики. Но они заимствовали у нас не какое-нибудь одно или несколько положений, но целиком взяли себе нашу философию, и как все прочие воры, меняющие внешний вид украденных вещей, они, чтобы пользоваться нашими мыслями как своими собственными, изменили лишь слова, как меняют отличительные признаки вещей. Таким образом, остается одно наше учение, достойное усилий тех, кто любит благородное искусство, достойное людей образованных, достойное знаменитых мужей, достойное правителей, достойное царей».

75. Сказав это, он немного помолчал, а потом продолжал: “Ну так как вам кажется, вполне ли я удовлетворил ваш интерес, пользуясь правом, которое вы мне предоставили?” На это я отвечаю: “Конечно, Пизон, ты, как не раз и в других случаях, явил нам такие познания, что будь у нас возможность чаще слушать тебя, нам, полагаю, не было бы нужды так кланяться грекам. Я тем более принял все сказанное тобой, что помню, как твой учитель, знаменитый перипатетик Стасея из Неаполя<sup>3</sup>, обычно говорил об этом несколько иначе, присоединяясь

к тем, кто придавал большое значение счастливой или несчастливой судьбе, равно как телесному благу или злу”<sup>4</sup>.

“Это верно, – отвечает он, – но обо всем этом намного лучше и сильнее, чем Стасея, говорит наш друг Антиох. Впрочем, я не спрашиваю, что я смог доказать тебе, но – что нашему Цицерону, которого я хотел бы видеть своим учеником, отобрав его у тебя”.

XXVI. 76. Тут Луций говорит: “Мне все это очень понравилось, как, полагаю, и моему брату”.

Тогда Пизон: “Ну так что, пощадишь ли ты этого юношу, или предпочтешь, чтобы он учился той философии, изучив которую досконально, он вообще не будет знать ничего?”<sup>1</sup>

“Что касается меня, – говорю я, – то я не имею ничего против; но разве ты не помнишь, что мне позволено *одобрять* сказанное тобой. Как же кто-то может не одобрять (*non probare*) то, что представляется ему достойным одобрения (*probabilia*)?” “А разве кто-то может *одобрить* то, – возражает он, – что он не *воспринял*, не *постиг*, не *познал* (*quod perceptum, comprehensum, cognitum non habet*)?”<sup>2</sup>

“Ну, здесь, Пизон, у нас не очень большое расхождение. Ведь единственной причиной полагать, что ничто не может быть постигнуто, является для меня то определение постижения, которое дают стоики: они заявляют, что ничто не может быть постигнуто кроме такого истинного, подобное которому не может быть ложным<sup>3</sup>. Поэтому именно здесь существует разногласие со стоиками, с перипатетиками же никакого расхождения нет<sup>4</sup>. Но оставим это, а то спор этот может оказаться слишком долгим и трудным.

77. Однако вот что представляется мне в твоих словах сказанным слишком бегло: *Все мудрецы всегда счастливы*, – ты как-то обошел это положение. Если его не изложить подробнее, боюсь, как бы не оказались истинными слова Феофраста о судьбе, страдании и телесных мучениях, с которыми, по его мнению, не может сочетаться счастливая жизнь. Потому что этому резко противоречит то, что один и тот же человек может

быть и счастлив, и страдать от многих зол. Как это согласуется одно с другим, я совершенно не понимаю”<sup>5</sup>.

“Так что же тебе не нравится, – говорит он, – то ли, что сила добродетели столь велика, что сама по себе достаточна для счастливой жизни, или, принимая это положение, ты отвергаешь возможность того, что люди, обладающие добродетелью, счастливы, даже испытывая какие-то страдания?” – “Во всяком случае, я хочу видеть в добродетели как можно более великую силу, но сколь велика она, об этом в другой раз; сейчас же поговорим только о том, может ли она быть столь могущественной, если что-то кроме добродетели будет считаться благом?”

78. “Но, – говорит он, – если ты соглашаешься со стоиками, что только добродетель, если ею обладают, делает жизнь счастливой, ты соглашаешься также и с перипатетиками, ведь то, что первые не осмеливаются называть *злом*, но согласны называть *тяготами*, *неудобствами*, *отвергаемым*, *чуждым природе*, мы называем *злом*, но незначительным и почти незаметным. Поэтому, если может быть счастлив человек, испытывающий тяготы и окруженный *отвергаемыми* вещами, может и тот, кто испытывает *одно из малых зол*”<sup>6</sup>.

На это я говорю: “Пизон, если кто-то и способен всегда тонко разобраться в любом судебном деле, так это ты. Поэтому послушай, пожалуйста, внимательнее. Ведь до сих пор, возможно, по моей вине, ты не совсем понимаешь, о чем я спрашиваю”.

“Я слушаю, – отвечает он, – и жду, что ты ответишь на то, что я спрашиваю”.

XXVII. 79. “Я тебе отвечу, – говорю я, – я не спрашиваю в данный момент, что может совершить добродетель, но что говорится об этом непротиворечиво, а что противоречит само себе”<sup>1</sup>. “Это каким же образом?”, – спрашивает он. «Дело в том, – говорю я, – что когда Зенон величественным тоном, подобно оракулу, изрекает: добродетель достаточна сама по себе для счастливой жизни, а на вопрос: “Почему?”, – отвечает: “Потому что не существует никакого другого блага, кроме того, что достой-

но», – я не спрашиваю, истинно ли это, а говорю только, что сказанное им великолепно согласуется одно с другим.

80. Если бы подобным образом Эпикур сказал, что *мудрец всегда счастлив* (что, впрочем, он иногда “извергает”<sup>2</sup>), и даже подвергнутый страшным мучениям, все же станет говорить: “Как приятно!”<sup>3</sup>, – я бы не стал сражаться с ним за то, чтобы узнать, почему он так далек от понимания природы блага, а лишь стал бы настаивать на том, что он не понимает, что должен говорить, признав страдания высшим злом. То же самое я сейчас говорю и против тебя. Ты называешь благом и злом все то же самое, что называют и те, кто, как говорится, не выдвигали философа даже на картинке; здоровье, силы, фигуру, красоту, целостность даже всех самых маленьких ноготков называешь ты благом; уродство, болезнь, отсутствие сил – злом.

81. О тех внешних благах ты говорил слишком скупое; но поскольку эти только что названные тобой телесные качества являются благом, ты должен причислить к благу и то, что создает их: друзей, детей, близких, богатство, почести, могущество<sup>4</sup>. Обрати внимание, что я вовсе не возражаю против этого; я говорю только, что если названное тобою: то, с чем может столкнуться мудрец, – является злом, то быть мудрым еще недостаточно для счастливой жизни».

“Наоборот, – говорит он, – этого мало для счастливейшей жизни, для счастливой же – достаточно”.

“Я заметил, – говорю я, – что несколько раньше ты рассуждал подобным же образом, и знаю, что так обычно говорит наш друг Антиох, но может ли быть что-нибудь менее убедительным, чем то, что кто-то может быть *счастливым* и вместе с тем *не вполне счастливым*? Ведь *достаточное*, если к нему что-то прибавить, становится *чрезмерным*; никто не бывает слишком счастливым; следовательно, никто не может быть *счастливее счастливого*”.

82. “Следовательно, – говорит он, – по-твоему, Квинт Метелл, увидевший трех сыновей консулами (а один из которых был к тому же и цензором, и триумфатором), а четвертого – претором, и оставивший всех их в добром здравии, выдавший

замуж трех дочерей и сам бывший консулом, цензором, авгуром и так же триумфатором<sup>5</sup>, если предположить, что он был еще и мудрым, – разве не был бы он счастливее Регула, столь же мудрого, но который, оказавшись в руках врагов, был замучен ими лишением сна и голодом?”<sup>6</sup>

XXVIII. 83. “Что ты у меня спрашиваешь об этом, спроси у стоиков”, – говорю я. “Как ты думаешь, что же они ответят?” – спросил он. “Что Метелл ни в чем не был счастливее Регула”. – “Вот с этого и следует начинать”, – говорит он.

«Однако, – говорю я, – мы отклонились от нашей темы. Ведь я не спрашиваю, что является истиной, но что каждому подобает говорить. Если бы стоики говорили, что один счастливее другого! Ты бы увидел одни развалины их теории. Ведь так как благо заключено в одной только добродетели и в самом *достойном*, и так как ни добродетель, как полагают стоики, ни *достойное* не увеличиваются и только они составляют благо, обладание которым необходимо делает человека счастливым, и так как это единственное, в чем заключена возможность быть счастливым, не может возрастать, то каким же образом кто-то может быть счастливее другого? Разве ты не видишь, как все это согласуется? И честное слово (ведь нужно честно признаться в том, что думаешь), удивительно у них сплетаются все положения! Конец согласуется с началом, середина с тем и другим, все соответствует друг другу; они видят, что следует [из факта], а что противоречит ему. Это как в геометрии: если приведены исходные данные, все остальное необходимо последует. Ты допускаешь, что только *достойное* есть благо, и тебе придется допустить, что счастливая жизнь заключается в добродетели. А теперь обернем это рассуждение: если дано второе, то должно быть дано и первое. Вы же рассуждаете совершенно не так.

84. “Три рода благ”: речь катится гладко, как по склону. Доходит до конца и застревает на кочках. Ведь он хочет сказать, что мудрецу не может чего-либо недоставать для счастливой жизни. Прекрасные слова! Достойные Сократа, даже Платона!»

“И я смею так говорить”, – замечает он. “Нет, не можешь, если только не начнешь всю ткань заново. Если бедность есть зло, то ни один нищий, каким бы мудрым он ни был, не может стать счастливым. А вот Зенон осмеливается назвать его не только счастливым, но и богатым. Страдание есть зло; тот, кого ведут на распятие, не может быть счастлив. Дети – благо, отсутствие их – зло; родина – благо, изгнание – зло; здоровье – благо, болезнь – зло; крепкое тело – благо, немощь – зло; острое зрение – благо, слепота – зло. И если каждое в отдельности он может как-то облегчить, утешая себя, но как сможет он вынести все это вместе? Допустим, что некто слеп, немощен, тяжело болен, живет в изгнании, совершенно одинок, нищ, что его распинают на дыбе, – как ты назовешь его, Зенон?” “Счастливым”, – отвечает. “Даже счастливейшим?” – “Конечно, – ответит он, – ведь я показал, что счастье так же не имеет степени, как и добродетель, в которой и заключается самое счастье”.

85. “Тебе представляется невероятным, что он называет его *счастливейшим*. Ну а твои слова убедительны? Ведь если ты призовешь меня на суд народа, то ты никогда не докажешь, что находящийся в подобном положении счастлив; если же – к суду образованных людей, то они, с одной стороны, возможно, усомнятся, обладает ли добродетель столь великой силой, чтобы наделенные ею даже во чреве Фаларидова быка<sup>1</sup> были счастливы, а с другой – у них не возникнет никакого сомнения, что стоики последовательны в своих рассуждениях, вы же – противоречивы”. “Значит, – говорит он, – ты одобряешь книгу Феофраста о счастливой жизни”. “Однако мы отвлекаемся от нашей темы, – говорю я, – и чтобы не зайти уж совсем далеко, если [то, о чем он пишет] действительно зло, то я ее одобряю”.

86. “Так неужели это представляется тебе злом?” – говорит он. “Ты задаешь мне такой вопрос, – говорю я, – на который, что бы я не ответил, ты непременно будешь метаться из стороны в сторону”. “Это каким же образом?” – спрашивает он. “Дело в том, что если это зло, то тот, кто будет его испытывать, не будет счастлив. Если же это не является злом, тогда рушится вся теория перипатетиков”. А он со смехом говорит: “Я вижу, к чему ты кло-

нишь. Ты боишься, как бы я не увел у тебя ученика”. “Уводи, пожалуйста, если он пойдет за тобой, – говорю я, – ведь он все равно останется со мной, [даже] если будет с тобой”.

XXIX. «Послушай, Луций, – говорит он, – ведь я собираюсь говорить с тобой. Все значение философии, по словам Феофраста, состоит в том, что она помогает достичь жизненного счастья, ибо все мы стремимся жить счастливо<sup>1</sup>.

87. В этом мы согласны с твоим братом. Поэтому нужно рассмотреть, способна ли философия дать нам это. Во всяком случае, она обещает. А если бы она не делала этого, зачем бы тогда Платон<sup>2</sup> пересек Египет, чтобы у варварских жрецов научиться математике и астрономии? Зачем потом поехал в Тарент к Архиту? Почему приехал в Локры к другим пифагорейцам – Эхекрату, Тимею, Ариону?<sup>3</sup> Не для того ли, чтобы, после того как он создал образ Сократа, изложить также и учение пифагорейцев и познать то, что отвергал Сократ? Почему и сам Пифагор путешествовал по Египту и посетил персидских магов? Почему обошел он пешком столь огромные пространства варварских стран, переплыл столько морей? Почему то же самое сделал Демокрит, который, говорят (не будем спрашивать, правда или нет), лишил себя зрения<sup>4</sup>: во всяком случае, он не заботился о своем имуществе, забросил свои поля, дабы душа его как можно меньше отвлекалась от размышлений?<sup>5</sup> Чего же искал он, если не счастливой жизни? И даже если он видел ее в познании, он хотел все же, чтобы результатом этого исследования природы было спокойствие духа (*ut esset bono animo*). Ведь именно это он полагает высшим благом и называет *εὐθυμία*, а часто *ἁπαρμία*, то есть *дух, свободный от страха*<sup>6</sup>.

88. Но все это, как бы ни было прекрасно, однако, еще недостаточно, ибо о добродетели сказано им мало и к тому же не вполне отчетливо. Ведь только позднее и впервые в этом городе Сократ начал исследование этих вопросов, а уж потом ими стали заниматься здесь, и не оставалось сомнения, что вся надежда на благую и счастливую жизнь заключается в добродетели.



Все это Зенон заимствовал у нас и, как это обычно говорится в прескрипциях к искам, [сказал] *о том же иначе*<sup>7</sup>. И именно это ты сейчас одобряешь у него. Получается, что, изменив наименование предметов, он избежал обвинения в непоследовательности, мы же не можем этого избежать. Он говорит, что жизнь Метелла была не счастливее жизни Регула, однако же предпочтительнее (*praerogenda*). И не более *желанной*, а более *приемлемой* (*sumenda*). И если бы была возможность выбора, жизнь Метелла следовало бы предпочесть, а жизнь Регула отвергнуть. Я же жизнь, которую он называет предпочтительной и более достойной выбора, называю более *счастливой*, ни в малейшей степени не приписывая ей больше, чем стоики.

89. Где же здесь различие, кроме того, что я называю известные вещи известными словами, они же ищут новые имена, чтобы ими назвать то же самое? Получается как в сенате, где всегда найдется кто-нибудь, кто требует переводчика<sup>8</sup>; так и их нам придется слушать через переводчика. Я называю благом все, что существует по природе, а то, что противоречит ей, злом, и не только я один, но и ты, Хрисипп, и на форуме, и в частной жизни, в школе же ты поступаешь иначе. Почему? Ты полагаешь, что обыкновенные люди должны говорить иначе, чем философы. Ученые и неученые люди по-разному определяют ценность каждой вещи; но когда философы договорились между собой, какова ценность каждой вещи, пусть они говорят на общепринятом языке, коли они люди; и пусть даже слова придумывают какие угодно, лишь бы сохранялась сущность.

XXX. 90. Но я подхожу к обвинению в непоследовательности, что бы ты ни говорил, что я слишком часто отклоняюсь в сторону. Ты видишь непоследовательность в словах, я же полагал, что эта непоследовательность, [в которой ты меня обвиняешь], заключается в самих вещах. Если мы достаточно поймем ту мысль, в которой стоики являются нам лучшими помощниками, а именно: что сила добродетели такова, что все в сравнении с нею совершенно затмевается, когда все, что, по их словам, безусловно является *выгодами* (*commoda*) и *приемлемым* (*sumenda*),

и избираемым (*eligenda*), и предпочтительным (*praeposita*) (а они определяли их подобным образом, чтобы придать достаточно высокую цену<sup>1</sup>), так вот, когда это, называемое стойками таким множеством имен, отчасти новыми и выдуманнами, вроде этих *продвинутых вперед* (*producta*) и *отодвинутых назад* (*reducta*)<sup>2</sup>, отчасти означающими то же самое (какая, например, разница между *стремишься* и *выбираешь*? мне, по крайней мере, даже более ярким представляется то, что избирают, и то, на что направлен выбор), так вот, повторяю, когда я назову все это *благам*, важно только то, сколь значительными я назову их, а если *желанным*, то сколь сильно. Но если я, говоря *желанное*, вижу в нем не больше, чем ты, говоря *избираемое*, и если я, говоря о *благах*, ценю его не выше, чем называемое тобою *продвинутое* (*producta*), то все это неизбежно меркнет и становится невидимым в сверкании добродетели, подобном лучам солнца.

91. Но ведь, [скажешь ты], жизнь, в которой присутствует хоть какое-то зло, не может быть счастливой. – В таком случае то же можно сказать и о густо колосящейся ниве, если где-нибудь заметишь сорняк, и о выгодной торговой сделке, если наряду с огромным барышом она приносит и небольшой убыток. Но разве в жизни где-нибудь и когда-нибудь бывает иначе? И разве мы не судим о целом по его большей части? Или у кого-то возникает сомнение, что добродетель занимает такое огромное место в делах человеческих, что затмевает все остальное? Поэтому я осмелюсь называть все остальное, существующее по природе, *благам* и не отнимать у него старого наименования вместо того, чтобы выискивать какое-то новое, а величие добродетели как бы положить на другую чашу весов.

92. Чаша эта, поверь мне, перевесит и моря, и земли. Ведь всегда вещь целиком называется по тому, что содержит наиболее важные части ее и что занимает более обширное место. Мы говорим, что *некто живет весело*; так что же, если ему однажды станет немного грустно, значит, для него радостная жизнь утрачена? Но ведь Марка Красса, который, по словам Луцилия, рассмеялся один раз в жизни, не перестали из-за этого называть *ἡγέλαστος*<sup>3</sup>, как утверждает тот же Луцилий. Поликрата Са-

мосского называли счастливым. С ним не случилось ничего, чего бы он не хотел, если не считать, что он бросил в море любимое кольцо. И вот несчастный в одном этом, он вновь оказывается счастливым, когда этот самый перстень был найден в чреве рыбы? Но он, если он не был мудрым (а это так, поскольку он был тираном), никогда не мог быть счастливым. А если он был мудрым, то он не был несчастным и тогда, когда по приказу Орета, сатрапа Дария, был распят на кресте<sup>4</sup>. – Но ведь он испытал много несчастий! – Кто же отрицает? Но эти несчастья отступили перед величием добродетели.

XXXI. 93. Но ты не уступаешь перипатетикам даже в том, что, по их словам, жизнь всех порядочных людей, то есть мудрецов, и людей, украшенных всеми добродетелями, во всех отношениях всегда заключает в себе больше добра, чем зла? – Кто это говорит? – Стоики, разумеется. – Отнюдь нет, но те самые, кто все измеряет наслаждением и страданием, разве не заявляют громогласно, что у мудреца всегда больше того, что он хочет, чем того, чего он не хочет<sup>1</sup>. Раз уж столь великой считают добродетель те, кто заявляет, что они и пальцем не пошевельнули бы ради добродетели, не будь она сопряжена с наслаждением, то как же должно поступать нам, говорящим, что самая маленькая частица души настолько важнее всех телесных благ, что они вообще исчезают из виду. Действительно, кто осмелился бы сказать, что мудрец способен (если это возможно) навсегда отказаться от добродетели, чтобы освободиться от всякого страдания? Кто из нас, не устыдившихся называть злом то, что стоики называют *тяготами*, скажет, что лучше совершить некий позорный поступок, приносящий наслаждение, чем достойный, но сопряженный со страданием?

94. Нам представляется, что Дионисий из Гераклеи совершил постыдный поступок, порвав со стоиками из-за болезни глаз<sup>2</sup>. Как будто бы он действительно научился у Зенона не страдать в тот момент, когда он испытывает страдание! Он слышал, но не понял, что это не является злом, потому что не является *постыдным*, и мужчине должно терпеть это. Если бы он был перипате-

тиком, он, полагаю, продолжал бы придерживаться мнения тех, кто называет страдание злом, а о том, как нужно мужественно переносить его, говорит то же, что и стоики. Кстати, твой Аркесилай, хотя и был весьма упрям в спорах, однако же разделял нашу точку зрения: ведь он был учеником Полемона. Когда тот однажды страдал от острого приступа подагры, а пришедший навестить его ближайший друг эпикуреец Хармид, опечаленный, хотел было уйти, он сказал ему: "Останься, пожалуйста, Хармид, ведь отсюда ничего не проникает сюда". И он указал на ноги и на сердце. Однако же и он предпочел бы не страдать.

XXXII. 95. Таково наше учение, представляющееся тебе непоследовательным только потому, что, признавая некое небесное и божественное превосходство добродетели, столь замечательное, что там, где добродетель и великие и достохвальные деяния, свершенные силою добродетели, не может быть ни несчастья, ни горя, но могут быть тяготы, могут быть тяжелые труды, я, не колеблясь, заявил, что все мудрецы всегда счастливы, но возможно одному быть счастливее другого».

"Но этот пункт, Пизон, тебе придется еще и еще раз подкрепить; если тебе это удастся, ты привлечешь на свою сторону не только моего Цицерона, но и самого меня".

96. Тогда Квинт заметил: "Мне, по крайней мере, представляется все это достаточно обоснованным, и я рад, что философия, чье достояние я ценил выше, чем владения остальных школ, показалась мне такой богатой, что я мог бы требовать от нее всего, что жаждал получить в наших занятиях; так вот, я рад, что она оказалась более тонкой, чем прочие, в чем некоторые ей отказывали"<sup>1</sup>.

"Ну, не более, впрочем, чем наша, — шутя говорит Помпоний, — но, честное слово, речь твоя мне очень понравилась. То, что мне казалось невозможным сказать по-латыни, ты сказал точными словами, ничуть не менее гладко, чем говорят греки. Но уже время, и, если не возражаете, поедem прямо ко мне".

На этих словах, поскольку все согласились, что мы уже достаточно поспорили, все направились на виллу к Помпонию.

# Комментарии

# КНИГА ПЕРВАЯ



## ГЛАВА I

<sup>1</sup> Каждое свое философское сочинение Цицерон предваряет предисловием, в котором объясняет смысл и значение предпринятого им труда – изложения греческой философии на латинском языке. Данное предисловие более всего похоже на предисловия к “О природе богов” и второй книге “Академических исследований”, где Цицерон также строит доказательство необходимости своего труда в виде ответа на критику оппонентов.

<sup>2</sup> Имеется в виду сочинение “Тортензий”, сохранившееся во фрагментах и представлявшее собой введение к философским трудам Цицерона.

<sup>3</sup> Теренций “Самоистязатель” 69. Хремет уговаривает своего соседа Менедема, чтобы тот пощадил себя и работал поменьше; свое чрезмерное внимание к делам соседа Хремет объясняет словами: “Я – человек. // Не чуждо человеческое мне ничто” (75–76). См. также III 63.

## ГЛАВА II

<sup>1</sup> Ср. Цицерон “Академические исследования” I 10.

<sup>2</sup> В “Академических исследованиях” (I 10) Цицерон говорит противоположное: “...Энний, Пакувий, Акций, многие другие, передававшие не слова, но мысль греческих поэтов”. Это противоречие можно объяснить тем, что Цицерона в большей степени интересует развитие его собственной мысли, нежели реальные поэтические достоинства и недостатки Энния и Пакувия. В “Академических исследо-

ваниях” Цицерону важно подчеркнуть некоторую самостоятельность латинских поэтов, чтобы объяснить, чем они могут привлекать знатоков поэзии греческой; здесь же Цицерон хочет показать, что он сам намного превосходит поэтов в свободе изложения греческих авторов и поэтому его сочинения должны вызывать еще больший интерес, чем произведения Энния и Пакувия (см. § 6).

3 Начало “Медеи” Энния.

4 Здесь перечислены философы, возглавлявшие стоическую школу, – ученик Хрисиппа Диоген Вавилонский, Антипатр из Тарса, бывший учеником Диогена Вавилонского, ученик Антипатра Панэтий Родосский и, наконец, ученик Панэтия Мнесарх. Почти все имена, кроме Панэтия и Мнесарха, названы Цицероном в хронологической последовательности.

5 Цицерон учился у Посидония на Родосе (см. Цицерон “Тускуланские беседы” II 61, “О природе богов” I 6; Плутарх “Цицерон” 4).

### ГЛАВА III

1 Цицерон “Об ораторе” II 25: «Гай Луцилий, человек ученый и очень тонкого ума, говаривал, что не хотел бы иметь своими читателями ни учнейших мужей, ни неучей потому, что последние ничего бы в его стихах не поняли, а первые поняли бы, пожалуй, больше, чем он сам; по поводу этого он даже написал: “Не по мне читатель Персий...” (а это, как нам известно, был едва ли не самый ученый у нас человек) “...Децим Лелий нужен мне!” (этого мы тоже признавали человеком почтенным и образованным, но по сравнению с Персием он был ничто)» (пер. МЛ. Гаспарова). О Гае Персии см. также Цицерон “Брут” 99.

2 Цицерон, по-видимому, отсылает еще к одному месту из Луцилия, в котором поэт признается, что он пишет для безграмотных провинциалов, а не для таких образованных римлян, как Сципион и Рутилий. Жители упомянутых здесь провинций говорили на латыни, смешанной с греческим и оскским языками. Поэтому, возможно, в данном случае Луцилий извиняется за свой не совсем чистый латинский язык.

3 См. Цицерон “Академические исследования” I 12; “Тускуланские беседы” V 1 и 30. Брут был последователем Антиоха Аскалонского (см. Плутарх “Брут” 2). Философские сочинения Брута хвалили

Квинтилиан (X 1, 123); трактат “О добродетели”, который Брут посвятил Цицерону, упоминается у Сенеки в “Утешении к Гельвецию” (9); трактат “Об обязанностях” – в “Письмах” Сенеки (ХС 45).

4 Речь идет о сочинениях римских эпикурейцев Амафиния и Рабирия – см. Цицерон “Академические исследования” I 5 и “Тускуланские беседы” IV 6.

5 Об эпикурейце и эллинофиле Тите Альбуции ср. “Брут” 131.

6 Ср. III 5; “Тускуланские беседы” II 35, “О природе богов” I 8.

## ГЛАВА IV

1 Ср. IV 5 и 14; V 15.

2 Имеется в виду спор о том, кому должен принадлежать ребенок, родившийся у сданной в аренду рабыни – ее хозяину или арендатору. По свидетельству Ульпиана (Дигесты VII 1, 68), в конце концов победило мнение Брута, согласно которому ребенка следует считать собственностью хозяина.

## ГЛАВА V

1 Ср. § 27; “Тускуланские беседы” IV и 7.

2 Эпикур стремился к ясности и простоте языка и пренебрегал стилистическими украшениями, что вызывало упреки у его оппонентов. Ср. II 27; Диоген Лаэртский X 13 и др. (фрагменты, касающиеся этой темы, собраны в кн.: *Usener H. Epicurea*. Leipzig, 1887. P. 88 f.).

3 Букв.: “то, что он чувствует” (*quae senserit ille*) – возможно, намек на учение Эпикура об ощущениях как критерии истины (см. I 22).

4 Теренций “Формион” 454.

5 Цицерон учился у Федра еще будучи мальчиком в Риме и позднее в Афинах (“Письма к близким” XIII 1). О Федре см. также V 3; “О природе богов” I 93; о Зеноне – “О природе богов” I 93, “Тускуланские беседы” III 38.

6 См. V 3.



## ГЛАВА VI

<sup>1</sup> Критическое изложение философии Эпикура имеет трехчастную структуру: сначала Цицерон рассматривает физику (17–21), затем логику (22) и наконец этику (23–25). Это разделение философии на три части было принято в эллинистическую эпоху в стоической и академической школах. Подробнее см. примеч. 1 к гл. IV пятой книги.

<sup>2</sup> Распространенный упрек Эпикуру. Ср.: Цицерон “О природе богов” I 73 и 120; Плутарх “Против Колота” 3, 1108e–f; Диоген Лаэртский X 3–4.

<sup>3</sup> Атомисты объясняли делимость тел наличием в них пустоты – брешей, через которые может происходить распад (см.: *Лурье С.Я.* Демокрит. Л., 1970. Фр. 146; далее – Лурье). Из этой связи делимости с пустотой следует утверждение о существовании атомов, т. е. неделимых тел: тела и пустота не могут смешаться друг с другом абсолютно, поэтому процесс деления тела обязательно приводит к частичкам, в которых не содержится никакой пустоты, которые абсолютно плотны и потому неделимы. Наиболее полно этот аргумент приводит Лукреций (I 503 сл.). О плотности атомов у Демокрита – см. Лурье фр. 176, 214, 215, 217, 219; у Эпикура – “Письмо Геродоту” 41.

<sup>4</sup> См. Лурье фр. 361. Мнение Эпикура о низе и верхе в бесконечном пространстве см. в примеч. 9.

<sup>5</sup> Ближайшая параллель этому месту – Плутарх “Против Колота” 8, 1110f–1111a (частично = Лурье фр. 179): “Субстанции, беспредельные по числу, неделимые и не имеющие различий, кроме того, не воздействующие на других и не поддающиеся воздействию, носятся, рассеянные в пустоте. Когда же они приближаются друг к другу или насакивают или зацепляются друг за друга, то из этих сборищ атомов одно кажется водой, другое – огнем, третье – растением, четвертое – человеком, но на самом деле все является лишь атомами, которые он называет *ἰδέα*, и ничем другим”. Плутарх имеет в виду мысль Демокрита о том, что следует различать первичные свойства (величину и форму), присущие атомам и реально существующие, и вторичные свойства, такие как цвет, запах, вкус и т. п., которые не существуют на самом деле, но являются лишь произвольными и субъективными конструкциями наших органов чувств, накладываемыми на то, что в действительности является лишь совокупностью атомов и пустоты. См. также Лурье фр. 440 и 441. Эпикур, хотя также отрицал существование вторичных свойств на уровне атомов и наделял ими только со-

ставные осязаемые тела, тем не менее признавал реальность этих свойств (см. "Письмо Геродоту" 68 сл.). В разбираемом месте Цицерон либо сознательно соединяет эти две точки зрения – Эпикура ("то, что существует") и Демокрита ("то, что мы видим"), либо же неправильно передает мысль Демокрита, отождествляя реально существующее и видимое вместо того, чтобы противопоставить их друг другу.

<sup>6</sup> О вечном движении атомов у Демокрита см. Лурье фр. 298 и 300, у Эпикура – "Письмо Геродоту" 43.

<sup>7</sup> Идея Аристотеля (ср., например, "О душе" 430a) и стоиков (см. Диоген Лаэртский VII 134; Секст Эмпирик "Против ученых" IX 75–76; Сенека "Письма" LXV 2). В "Академических исследованиях" (I 24) Цицерон, следуя Антиоху Аскалонскому, приписывает это учение о двух принципах сущего древним академикам и перипатетикам.

<sup>8</sup> *vim et causam efficiendi*. Ср. греч. τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν (Аристотель "О душе" 430a12), τὸ ποιητικὸν αἴτιον (Александр Афродисийский. Комментарии к "Метафизике" Аристотеля с. 178 Hayduck) и ποιητικὴ δύναμις (Филон Александрийский "Об Аврааме" 121, "О бегстве и обретении" 95 и др., ср. также Секст Эмпирик "Против ученых" IX 75 = *Stoicorum veterum fragmenta* / Ed. von Arnim (SVF) II фр. 311; Александр Афродисийский "О смешении" с. 225, 226 Bruns = SVF II 1044 и 1047).

<sup>9</sup> В отличие от Демокрита, предполагавшего движение атомов "по необходимости", Эпикур считал, что причина движения – вес атома, заставляющий его двигаться сверху вниз. См. Эпикур "Письмо Геродоту" 61; Лукреций II 216 сл. Основанием для этого мнения служит опытное знание о движении всех видимых плотных тел: представление о естественном движении видимых плотных тел сверху вниз распространяется на невидимые плотные тела "по подобию" (о теории умозаключений "по подобию", сформулированной в трактате эпикурейца Филодема "О знаках", см. в примеч. 6 к гл. IX). Разумеется, в бесконечной вселенной не может быть абсолютного низа и верха, поэтому, говоря о движении вниз, Эпикур имеет в виду направление движения относительно стоящего на земле человека (см. "Письмо Геродоту" 60).

<sup>10</sup> В сохранившихся сочинениях Эпикура ничего не говорится о произвольном отклонении атомов, однако эту теорию часто приписывают ему более поздние авторы (см., например, Лукреций II 216 сл.). Суть теории отклонения состоит в следующем. Обычно атом

движется сверху вниз по прямой линии. Толщина этой линии минимальна (Эпикур утверждал о существовании не только физически неделимых тел, но и математически неделимой минимальной величины), и к ней прилегают другие параллельные линии. В любой момент своего движения атом может отклониться на минимальное расстояние, т. е. перескочить на соседнюю линию, продолжая при этом двигаться вертикально, но уже по новой траектории (см.: *Long AA, Sedley DN. The Hellenistic Philosophers. Cambridge, 1987. Vol. I. P. 52, 110–112*).

Согласно Цицерону и Лукрецию, Эпикур ввел понятие отклонения для того, чтобы объяснить, каким образом атомы, при том что все они должны двигаться по прямым в одном направлении и с одинаковой скоростью (важная деталь, о которой ничего не говорит Цицерон, но которая упоминается Лукрецием), все же начали сталкиваться друг с другом. Однако сам Эпикур предлагает для этой проблемы значительно более простое решение: движение атомов существовало вечно, а значит, они вечно сталкивались между собой, и первого столкновения, которое нуждалось бы в специальном объяснении, просто не было (“Письмо Геродоту” 44). Так что, скорее всего, теория отклонения стала использоваться для объяснения столкновений между атомами достаточно поздно. Исходно же, по-видимому, она была связана с иной проблемой – проблемой свободы воли. Поскольку, по мнению Эпикура, деятельность души определяется движением атомов, физический детерминизм неизбежно влечет за собой детерминизм в сфере человеческого поведения: человеческие поступки оказываются подчинены строгим и нерушимым физическим законам. Однако существование свободной воли, представляющееся Эпикуру очевидным фактом, говорит о том, что не всякое движение должно быть причинно обусловлено, и заставляет допустить произвольное отклонение атомов. См. Филодем “О знаках” XXXVI De Lacy; Цицерон “О судьбе” 22; Лукреций II 251 сл. (это доказательство – типичный пример умозаключения о неявном на основании очевидного, подробнее см. примеч. 6 к гл. IX), см. также примеч. 1 к гл. XIX.

Теория отклонения атомов, при всей своей очевидной спекулятивности, удивительным образом оказывается верной. Современная квантовая физика признает, что в поведении элементарных частиц действительно есть определенная степень непредсказуемости, и этот факт позволяет допустить недетерминированность человеческих действий, не вступая при этом в противоречие с физическими законами. Ср. одно замечание на сей счет Б. Рассела, которое парази-

тельно напоминает мысли Эпикура: “И поскольку, согласно квантовой физике, не существует физических законов для определения того, по какому из возможных путей данный атом будет двигаться, мы можем представить себе, что в мозгу выбор между возможными путями определяется психологической причиной, называемой волением” (Рассел Б. Человеческое познание / Пер. Н.В. Воробьева. Киев, 1997. С. 54).

<sup>11</sup> quo nihil posset fieri minus. Этими словами Цицерон передает понятие неделимой минимальной величины (τὸ ἐλάχιστον), которое вводилось Эпикуром, чтобы разрешить парадоксы, основанные на идее бесконечной делимости пространства. См. Эпикур “Письмо Геродоту” 56–59; Лукреций I 746–749, 599 сл. Об отклонении атома на минимальную величину см. также Лукреций II 243 сл.; Филодем “О знаках” XXXVI De Lacy; Цицерон “О судьбе” 22.

<sup>12</sup> Принимаемая Эпикуром механистическая концепция мира была противопоставлена телеологическому взгляду платоников и стоиков, полагавших, что творит мир и управляет им божественное провидение. См. Лукреций I 1021–1028. Приводимый Цицероном аргумент, по-видимому, стоический (ср. “О природе богов” II 93). По мнению стоиков, упорядоченность и красота мироздания служит одним из доказательств существования божества – активного рационального начала, постоянно присутствующего в материи и творящего из нее мир. См. Цицерон “О природе богов” II 15–16. То же возражение Эпикуру, что и в разбираемом месте, встречается у Лукреция, который в ответ отрицает совершенство мира (II 167 сл.).

<sup>13</sup> Ср. Цицерон “Академические исследования” I 27. О несовместимости концепции минимальных величин с принципами геометрии говорил еще Аристотель, критикуя Демокрита (“О небе” I 5, 271b). Как объясняет Симпликий (коммент. к “О небе” I 5, с. 202, 27 Heiberg), отрицание бесконечной делимости приводит к отрицанию одного из основных положений геометрии – делимости отрезков пополам: если отрезок состоит из определенного числа минимальных величин, то существуют отрезки, состоящие из нечетного числа таких величин, и разделить такие отрезки на две равные части невозможно. См. Лурье, фр. 108 и коммент. на с. 446.

<sup>14</sup> О Полиэне из Лампсакa, который был великим геометром, пока не стал эпикурейцем, Цицерон говорит также в “Академических исследованиях” (II 106). Полиэн часто упоминается как один из бли-

жайших учеников Эпикура (Диоген Лаэртций X 24; Плутарх “О невозможности жить приятно, если следовать Эпикуру” 5, 1089f; 16, 1098b; 22, 1103a; “Против Колота” 6, 1109f; Сенека “Письма” XVIII 9). Традиционный упрек Эпикуру в пренебрежении науками см. также в I 25.

15 Об образованности Демокрита ср. Диоген Лаэртций IX 37.

16 Ср. Цицерон “Академические исследования” II 82. Цицерон приписывает Эпикуру слова Гераклита, см. фр. В 3 Diels-Kranz.

17 Ср. Эпикур “Письмо Геродоту” 91; Лукреций V 564–591; Клеомед “О круговом движении небесных тел” II 1. По мнению Цицерона (“Академические исследования” II 82), Эпикур пришел к этому абсурдному выводу из-за того, что слишком доверял ощущениям: наши глаза не могут нас обманывать, поскольку все ощущения истинны. Однако такая интерпретация рождается из неправильной трактовки тезиса Эпикура об истинности ощущений (см. § 22 и примеч. 4 к гл. VII). На самом деле Эпикур прекрасно понимал, что солнце – это удаленный предмет и что его зрительный образ может быть искаженным. Следовательно, величина солнца как любая “неявная” (в терминах Эпикура) вещь нуждается в выведении посредством умозаключения из очевидных фактов. В данном случае, судя по сообщению Лукреция, Эпикур прибегает к индуктивному умозаключению “по подобию” (см. примеч. 6 к гл. IX). Он рассматривает огни, наблюдаемые вблизи, и обращает внимание на то, что с изменением расстояния видимые размеры таких огней практически не меняются. Это представление затем распространяется на подобные объекты, которые уже недоступны близкому восприятию – на небесные светила: их видимая величина оказывается, таким образом, приблизительно равной их действительной величине.

18 Ср. Цицерон “Письма к близким” XV, 16, 1, “Академические исследования” II 125, “О природе богов” I 107. Демокрит и Эпикур считали, что зрение вызывают попадающие в глаза “образы” – потоки атомов с поверхности созерцаемого предмета (Демокрит – см. Лурье фр. 469; Эпикур – “Письмо Геродоту” 46 сл.). С помощью этой же теории “образов” Эпикур объяснял и мышление (понимая под ним не логические процедуры, а наглядные мысленные представления, возникающие в воображении, памяти и сновидениях): некоторые “образы”, состоящие из особенно тонких атомов, проникают непосредственно в ум, минуя органы чувств, и создают в нем представления, подобные зрительным (см. Лукреций IV 722–822). Ср. похожее объяснение сно-

видений у Демокрита – Лурье, фр. 472. Возможно, полное отождествление концепций Демокрита и Эпикура, которое мы встречаем у Цицерона, произошло под влиянием критической антиэпикурейской идеи о вторичности Эпикура по отношению к Демокриту.

19 У Демокрита – см. Лурье. фр. 140 сл.; у Эпикура – “Письмо Геродоту” 41–42 и Лукреций I 958–997.

20 См. Лурье. фр. 343–360; Эпикур “Письмо Геродоту” 45, “Письмо Пифоклу” 89; мнение Эпикура о гибели миров см. у Лукреция V 64–109; 235–415. Однако утверждение, что миры возникают и гибнут *каждодневно*, не встречается нигде, кроме разбираемого места, и кажется совершенно бессмысленным. Возможно, Цицерон добавил слово “каждодневно”, вспомнив изречение Гераклита о солнце, которое “каждый день новое”, поскольку утром оно рождается, а вечером умирает (фр. B6 Diels-Kranz). В таком случае это уже вторая в данной главе ассоциация с высказываниями Гераклита (см. § 20 и примеч. 16).

21 Это традиционный упрек Эпикуру – ср. Плутарх “Невозможно жить приятно...” I 100a.

## ГЛАВА VII

1 В основе данного определения логики лежит стоическое разделение этой части философии на диалектику и риторику (см. Диоген Лаэртский VII 41, а также Цицерон “О пределах блага и зла” II 17).

2 Это замечание Цицерона справедливо лишь отчасти. Эпикур, безусловно, отвергал дедуктивную логику, отрицая, что логический и лингвистический анализ сам по себе может сообщить что-нибудь истинное о мире и что язык и логика могут служить самоценными объектами исследования. Поэтому Эпикур отказался от традиционного раздела философии, именуемого диалектикой, и вместо него включил в свою философию новую область – “канонику”, в рамках которой рассматривал правила (канон) суждений о мире. Эти суждения должны были в первую очередь основываться на ощущениях (см. далее и примеч. 3). При всем том, однако, Эпикур признавал, что философия пользуется языком и логикой как инструментами – см. Секст Эмпирик “Против ученых” XI 169 (= фр. 219 Usener). Об интересе Эпикура к проблемам языка и логики говорят сохранившиеся на па-

пирусе фрагменты двадцать восьмой книги его сочинения “О природе”, где рассматриваются принципы индукции, проблемы значения и двусмысленности и проч. Подробнее см.: *Long A. Aisthesis, Prolepsis, and Linguistic Theory in Epicurus* // *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 18. 1971. P. 114–133. Цицерон преувеличивает невнимание Эпикура к логике, чтобы тем явственнее противопоставить его древним академикам и перипатетикам – ср. IV 8–9, где он восхваляет перипатетическую логику, перечисляя те же ее разделы и в той же последовательности, что и в данном месте.

3 В эллинистическую эпоху все философы-догматики считали необходимым определить критерии истины (греч. κριτήρια, лат. iudicia veri, здесь – iudicia rerum), т. е. средства для различения истинных и ложных мнений. Эпикур называл три критерия: ощущения (αἰσθήσεις), предварительные понятия (προλήψεις) и чувства (πάθη) (Диоген Лаэртский X 31). Об ощущениях см. следующее примечание, о предварительных понятиях – примеч. 1 и 7 к гл. IX. Третий критерий – чувства, к которым относятся наслаждение и страдание, – позволяет человеку определить его отношение к объекту: в зависимости от того, какое из двух чувств вызывает в нас объект, мы решаем, будем ли мы к нему стремиться или станем его избегать (Диоген Лаэртский X 34). В данном сочинении Цицерон полагает, что Эпикур пользовался только одним критерием – ощущениями, а предварительные понятия приписывает позднейшим эпикурейцам (см. I 31 и примеч. 7 к гл. IX). С другой стороны, в “Академических исследованиях” (II 142) Цицерон называет те же три критерия, что и Диоген Лаэртский.

4 Цицерон так передает мысль Эпикура, что само собой напрашивается ее опровержение. Действительно, вряд ли кто-нибудь согласится с тем, что любое ощущение позволяет верно судить о его объекте. На самом деле Эпикур прекрасно осознавал, что не все ощущения одинаково надежны и что некоторые из них могут порождать ложные мнения. Поэтому он различал, с одной стороны, мнения, основанные на неясных ощущениях и ждущие подтверждения, и, с другой стороны, мнения, происходящие из ясных и очевидных ощущений. Например, когда мы смотрим на какой-нибудь предмет, находящийся вдали, мы видим его искаженно, поэтому мнение о нем не может быть окончательным и ждет дальнейшего подтверждения или опровержения; для того чтобы составить верное представление об этом предмете, нужно подойти к нему и посмотреть с близкого расстояния – только в этом случае данные наших ощущений будут надежны-

ми и бесспорными. См. Секст Эмпирик “Против ученых” VII 212–213, Диоген Лаэртций X 34, Эпикур “Главные мысли” XXIV.

Приписывая Эпикуру утверждение о том, что любое ощущение позволяет отличать истинное мнение от ложного, Цицерон основывается на его идее об истинности всех ощущений (см. I 64, а также Диоген Лаэртций X 32; Лукреций IV 479 сл.; Секст Эмпирик “Против ученых” VII 210, VIII 63). Однако Эпикур вкладывал в этот свой тезис совсем не тот смысл, который ему придает Цицерон. Говоря, что все ощущения истинны, Эпикур имеет в виду не истинность всех суждений, основанных на данных ощущениях, а лишь то, что все ощущения вызываются какими-либо внешними предметами и аккуратно их воссоздают. При этом непосредственными объектами ощущений являются не сами ощущаемые предметы, а истечения атомов с их поверхности – их “образы”. Если “образ” преодолевает большое расстояние, прежде чем добраться до наших глаз, он искажается, и поэтому мы видим предмет иначе, чем он есть на самом деле. Но сами ощущения никогда не обманывают – подобно фотографическим снимкам, они правильно передают нам ту информацию, которую сами получают. Истинность ощущений связана с представлением о них как о процессах механических и дорациональных (Эпикур называет их “внеразумными” – *ἄλογα*, Диоген Лаэртций X 31); ложность же, по мнению Эпикура, появляется там, где начинает работать разум – а именно, когда мы интерпретируем данные ощущений, делая выводы относительно их источника. Цицерон, перетолковывая идею Эпикура, исходит из принципиально иного понятия об ощущении. По-видимому, он, подобно стоикам (см. Диоген Лаэртций VII 51–52) и Антиоху Аскалонскому (см. Цицерон “Академические исследования” II 19 сл.), не представляет ощущений человека вне связи с его рациональной деятельностью. В то время как Эпикур разделяет ощущения и суждения, Цицерон рассматривает их вместе как единый процесс: человек не может ощущать без участия разума, и любое ощущение сразу же предполагает суждение (ср. фразу “о чем же судят чувства?” в II 36). Поэтому “истинность ощущения” Цицерон понимает как истинность основанного на ощущении суждения, и тезис Эпикура получает совершенно иной смысл: ощущения якобы всегда позволяют верно судить об их объекте. Понятое таким образом утверждение Эпикура, естественно, становится уязвимым.

<sup>5</sup> Лакуна. Здесь, по-видимому, начиналось рассуждение о третьей части философии Эпикура – этике, и предлагалась ее общая харак-



теристика, аналогичная характеристике физики в § 17 и логики в начале § 22.

<sup>6</sup> О естественности стремления к наслаждению ср. Эпикур “Письмо Менекею” 129.

<sup>7</sup> См. Диоген Лаэртский X 34.

<sup>8</sup> См. II 19 и 35 сл.

<sup>9</sup> См. II 40.

<sup>10</sup> Прозвище (cognomen) “Торкват” образовано от слова “ожерелье” (torquis). Тит Манлий Торкват снял ожерелье с убитого им галла, вызвавшего его на поединок в битве у реки Арно (360 г.). См. Ливий VII 10. Перечисление подвигов Торквата см. также в трактате Цицерона “Об обязанностях” (III 112).

<sup>11</sup> Согласно Эпикуру, в основе любого наслаждения лежит наслаждение телесное. См. I 55.

<sup>12</sup> В 340 г. См. Ливий VIII 8.

<sup>13</sup> Торкват приказал казнить своего сына за то, что тот во время сражения с латинянами вопреки запрету сражаться вне строя вступил в поединок с предводителем врагов. См. Ливий VIII 7; Авл Геллий IX 13.

<sup>14</sup> Тит Манлий Торкват, консул 165 г. Ту же историю рассказывает Ливий, перифраза кн. 54, и Валерий Максим V 8, 3.

<sup>15</sup> Ср. тот же упрек Эпикуру у Плутарха (“Невозможно жить приятно...” 1092e-f). О презрительном отношении эпикурейцев к образованию см. I 72, а также Диоген Лаэртский X 6; Плутарх “Невозможно жить приятно...” 1093–1095; Секст Эмпирик “Против ученых” I VI 27; Гераклит “Гомеровские аллегории” 4. Об отношении к истории и поэзии – ср. фрагмент из сочинения Метродора “О стихах”, приводимый Плутархом (там же, 1094e).

<sup>16</sup> Намек на историю с Полиэном (см. I 20).

## ГЛАВА VIII

<sup>1</sup> Ср. ту же метафору у Платона, “Тэстет” 173b-c.

<sup>2</sup> Возможно, намек на эпикуров способ ведения дискуссии. Оппоненты Эпикура постоянно обвиняют его в резкости выражений. Списки ругательств, которые Эпикур и его ученики расточали в адрес

различных философов, приводят Диоген Лаэртций X 8; Плутарх "Невозможно жить приятно..." 2, 1086с.

<sup>3</sup> Ср. II 1–3.

## ГЛАВА IX

<sup>1</sup> См. также II 6. Ср. Эпикур "Письмо Геродоту" 37–38: "Во-первых, Геродот, нужно понять то, что лежит под словами, чтобы мы могли отталкиваться от них в наших суждениях о предметах мнений, исследований и апорий и чтобы не вышло так, что мы, принявшись за бесконечную цепь доказательств, ни о чем не смогли бы судить, а также чтобы наши слова не оказались пустыми. Действительно, если мы хотим отталкиваться от чего-то, разбирая предмет наших исследований, апорий и мнений, то необходимо, чтобы мы увидели первое значение каждого слова и чтобы оно не нуждалось в доказательстве". Эпикур объясняет здесь, каким образом работает один из его критериев – предварительное понятие (*πρόληψις*) (подробнее о значении этого термина см. в примеч. 7). Ср. также Секст Эмпирик "Против ученых" XI 21: "По мнению мудрого Эпикура, ни исследование, ни апория невозможны без предварительного понятия"; Диоген Лаэртций X 33: «Мы не могли бы исследовать то, что мы исследуем, если бы не знали заранее, что это за вещь. Возьмем, к примеру, вопрос: "Кто там стоит, лошадь или корова?" Прежде чем вынести суждение, мы уже должны с помощью предварительного понятия знать, как выглядит та и другая. Мы даже не могли бы назвать какую-нибудь вещь, не зная ее формы с помощью предварительного понятия».

Таким образом, предварительное понятие должно служить исходной точкой для всякого философского исследования. Если такой точки не будет, доказательство может обернуться бесконечной цепью. Античные философы прекрасно осознали эту опасность (см., например, Аристотель "Вторая аналитика" I 3) и признавали необходимость установить некое начало, на которое могло бы опираться исследование. Для Платона, Аристотеля и стоиков этим началом служили определения терминов, выводимые с помощью диалектических процедур. Эпикур не может признать подобные определения, так как они противоречат эмпирическому характеру его системы (см. Цицерон "О пределах блага и зла" I 22). По его мнению, определения не сообщают практически никакой информации о вещах (фр. 258 Usener), и использование их в качестве основы превращает исследование в

анализ одних только слов, а не вещей (Диоген Лаэртский X 34). Роль определения в его системе берет на себя предварительное понятие, формирующееся в уме как результат повторяющихся ощущений и выражаемое в слове, будучи его первым значением. Таким образом, слово, которым пользуется философ, прямо и правильно передает ощущаемую вещь, и необходимость в определении пропадает.

Однако употребляемое в данном месте выражение “что и каково” (*quid et quale sit*), восходящее к Платону (ὅτι καὶ ὁλοῖόν τι – см. “Хармид” 159a3; “Менон” 87b3), обычно вводит как раз определения (ср. Цицерон “Тускуланские беседы” III 11). Сама структура этой вопросительной формулы отражает традиционную структуру определения, которое должно показать, во-первых, к какому роду принадлежит предмет (“что?”, *quid*, τι), и во-вторых, каковы характерные качества его вида, отличающие его от других видов этого рода (“каково?”, *quale*, ποῖον). Ср., например, анализ определения добродетели как “благого состояния” (ἐξ ἰς ἀγαθῆς) в “Топике” Аристотеля 144a15 сл.: “Если *состояние* (ἐξ ἰς) – это род, к которому относится добродетель, то понятно, что *благое* (τὰ ἀγαθόν) – не род, а скорее видовое отличие. Кроме того, *состояние* обозначает, что (τί) есть добродетель, а *благое* – не что, а какова она (ποῖον). А кажется, что на то, какова вещь, должно указывать именно видовое отличие”. Ср. также объяснение понятия “каковое” (ποῖον) как характеристики видового отличия в “Государстве” Платона 438 c-d. Определения, которые приводит Цицерон здесь и в “Тускуланских беседах” (III 11), не совсем укладываются в эту обычную форму, но он все равно вводит их традиционной формулой “что и каково”.

Таким образом, по словам Торквата, исследование нужно начинать с определения. Это утверждение противоречит идеям Эпикура, который не видит в определениях никакого смысла. Очевидно, для Цицерона не существует различия между тем, что принимают за исходную точку исследования Эпикур и прочие философы, и высказывание Эпикура о предварительном понятии он трактует как высказывание об определении. См. также II 5. Что же касается самого термина “предварительное понятие”, то, как видно из § 31, Цицерон вкладывает в него совершенно иной смысл, нежели эпикурейцы (см. примеч. 7).

<sup>2</sup> Такое понимание конечной цели, восходящее к Аристотелю (см., например, “Метафизика” 1044b), было присуще всем эллинистическим философам. См. Стобей II 46 Wachmuth; Секст Эмпирик “Пир-

роновы положения" I 25. Эпикур также объясняет значение этого понятия как "то, ради чего" – "Письмо Менексею" 128.

3 Ср. Диоген Лаэртский X 137: "В доказательство, что конечная цель есть наслаждение, он [Эпикур] указывал, что все живые существа с самого рождения радуются наслаждению и уклоняются от страдания, делая это естественно и без участия разума" (пер. М.Л. Гаспарова). Секст Эмпирик "Пирроновы положения" III 194: "Эпикурейцы считают, будто они доказали, что в нас есть естественное стремление к наслаждению. Они говорят, что животные с минуты рождения, будучи еще не извращенными, побуждаются (ὀρμῶν) к наслаждению и уклоняются от боли". Он же, "Против ученых" XI 96: "Некоторые из последователей Эпикура говорят, что живое существо избегает страдания и стремится к наслаждению естественно и без всякого научения. Например, только родившись и еще не будучи рабом мнений, оно плачет и кричит, когда его поражает непривычная прохлада воздуха. Поскольку же оно побуждается (ὀρμῶν) к наслаждению и уклоняется от страдания естественно, то по природе мы избегаем страдания и стремимся к наслаждению".

4 Ложными мнениями, возникающими тогда, когда начинается деятельность разума – см. II 33.

5 Ср. сентенцию Эпикура, приводимую Плутархом ("Против Колота" 27, 1122d): "Нужно иметь чувства и состоять из плоти, и наслаждение покажется благом".

6 Эпикур противопоставлял вещи очевидные, которые доступны непосредственному восприятию, и неявные (ἄδηλα), познаваемые с помощью умозаключений. Эти умозаключения основаны на очевидных вещах как знаках, по которым можно судить о неявном (см. Эпикур "Письмо Геродоту" 38). Например, очевидный факт движения свидетельствует о существовании такой неявной вещи, как пустота (см. там же, 40). Теория знака была детально разработана последователями Эпикура. Один из них, современник Цицерона Филодем, написал трактат "О знаках", отрывки из которого сохранились на папирусе (см.: *Philodemus. On Methods of Inference* / Ed. Ph. De Lacy, E. De Lacy. Philadelphia, 1941). В этом сочинении Филодем рассматривает два способа, которыми можно выводить неявное из явного. Первый способ предполагает жесткую логическую связь между неявной и очевидной вещами, такую, что если исключить неявную вещь, то придется исключить и очевидную (как, например, в случае с движением и

пустотой: если исключить существование пустоты, то придется исключить и существование движения); этот способ назывался способом исключения. Второй – способ подобия – состоял в том, чтобы по очевидной вещи заключать о подобной или аналогичной ей неявной (например, если все известные нам люди смертны, то любой подобный им человек вне пределов нашего восприятия тоже смертен).

Однако ни Эпикур, ни его ученики не пользовались доказательствами в форме силлогизмов, а именно их имеет в виду Торкват, говоря о “логическом выводе” (*argumentum conclusionemque rationis* – ср. употребление этого выражения в значении “силлогизм” в I 22, II 27, а также в “Академических исследованиях” II 26, 27, 30, 40, 44; “Тускуланских беседах” II 29, “О природе богов” II 22, “О дивинации” I 72, II 25, 62, 101, 103; “О судьбе” 31, 41). Определение двух способов познания – посредством ощущений и посредством логического доказательства – скорее напоминает учение стоиков (ср. Диоген Лаэртций VII 52; Секст Эмпирик “Пирроновы положения” III 51) и, возможно, взято Цицероном у Антиоха Аскалонского (см. I 31 и II 37 с примеч.).

<sup>7</sup> Торкват имеет в виду “предварительное понятие” (греч. πρόληψις) – один из эпикуровых критериев. Объяснение его как врожденного понятия противоречит другим свидетельствам о значении этого термина. Согласно Диогену Лаэртцию (X 33), предварительное понятие возникает из повторяющихся ощущений, которые откладываются в памяти, т. е. представляет собой обобщенный образ предмета, полученный эмпирически и никак не врожденный. Ср. также Лукреций IV 476, 479. Большинство исследователей полагают, что никакого реального противоречия здесь нет: выражения *naturalis atque insita potio* (в данном месте) и *insitae vel potius innatae notiones* (“О природе богов” I 44), по их мнению, могут указывать не на врожденность понятий, а на то, что эти понятия сами собой выросли в нас, сложившись естественным образом (см.: *Bailey C. The Greek Atomists and Epicurus. Oxford, 1928. P. 557; Rist J. Epicurus: An Introduction. Cambridge, 1972. P. 165; Long A.A., Sedley D.N. Op. cit. P. 145*). Однако эта интерпретация выглядит несколько искусственной: обычно слова *insitae* и *innatae* обозначают как раз врожденные признаки. Другой точки зрения придерживается Де Уитт (*De Witt N. Epicurus and His Philosophy. Minneapolis, 1954. P. 142 f.*). Он толкует *insitae* и *innatae notiones* как “врожденные понятия”, а возникающее таким образом противоречие между свидетельствами Цицерона и Диогена Лаэртция решает в пользу Цицерона, отвергая слова Диогена без всяких сколь-

нибудь убедительных аргументов (см. критику его мнения Ристом: *Rist J.* Op. cit. P. 165).

Правильное решение этой проблемы подсказал Сэндбеч в своем исследовании термина *πρόληψις* у стоиков (*Sandbach F.H.* *Ἐννοια and πρόληψις in the Stoic Theory of Knowledge* // *Classical Quarterly*. 1930. № 24. P. 44–51). Стоики обозначали этим термином естественное (т. е. возникающее естественным образом, а не в результате обучения или диалектического разыскания) представление об общих характеристиках предмета, противопоставляя его “понятию” (*ἔννοια*) – выводимому с помощью диалектических процедур утверждению о частных характеристиках. Стоический *πρόληψις* очень близок по своему значению эпикурейскому и, возможно, был заимствован стоиками у Эпикура. При этом Цицерон перетолковывает стоический термин точно так же, как и аналогичный термин Эпикура: персонаж диалога “О природе богов” стоик Бальб говорит, что у всех есть “врожденное” (*innatum*) представление о том, что боги существуют (II 12). Сэндбеч сопоставляет такую трактовку предварительного понятия как врожденного с платоновым учением о воспоминании (*ἀνάμνησις*), изложенным в “Меноне” и “Федоне”. В “Меноне” Платон высказал парадокс, что невозможно что-нибудь исследовать, если с самого начала не знать предмета исследования – следовательно, приступая к разысканию, мы уже знаем то, что мы разыскиваем. Это знание, по Платону, заложено в нас благодаря полузабытому опыту души, предшествовавшему нашему рождению. Процесс исследования заключается в воспоминании и прояснении уже присутствующего в нас смутного знания. Эпикур, очевидно, ввел свое “предварительное понятие” как альтернативу этому полузабытому знанию: он согласен с мыслью Платона, что прежде чем начинать исследование, необходимо представлять себе его предмет, однако это предварительное представление он связывает не с существованием души до рождения, а с накопленными в памяти данными ощущений. Цицерон же, в свою очередь, придает этому термину тот самый платоновский смысл, который отверг Эпикур.

Сэндбеч обратил внимание еще на несколько случаев, в которых Цицерон, говоря о предварительных понятиях, имеет в виду именно учение Платона, даже когда собирается излагать стоические идеи. Так, например, для стоиков предварительное понятие было недостаточно полным, чтобы заменить собой определение предмета, но при этом вполне ясным и отчетливым; в то же время Цицерон, который держит в голове платоново воспоминание, использует такие

метафоры, которые предполагают, что в предварительном понятии уже заключена вся истина, но его сложно увидеть – оно скрыто из глаз или покрыто мраком (см. “Тускуланские беседы” IV 53, “Об обязанностях” III 76, 81). С другой стороны, в “Тускуланских беседах” (I 57), передавая содержание диалога “Федон” и рассказывая о врожденном знании, Цицерон пользуется стоической терминологией.

Таким образом, в текстах Цицерона мы встречаем смешение двух идей – платоновского врожденного знания и стоико-эпикурейского предварительного понятия. Это смешение, очевидно, следует связывать с деятельностью философов-эклектиков, стремившихся соединить учения Платона и стоиков, таких как, например, Посидоний или Антиох Аскалонский (см.: *Dillon J. The Middle Platonists. L, 1977. P. 99 f.*). О врожденных понятиях в философии Антиоха см. “О пределах блага и зла” (V 59).

8 Большинство исследователей доверяют этому свидетельству о разногласиях между позднейшими эпикурейцами. Более того, этот пассаж вместе с I 69–70, где примерно так же разбираются мнения эпикурейцев о дружбе, часто служит основанием для различных предположений об источниках первой книги трактата: Мадвиг и Гирцель заключают из него, что Цицерон пользовался текстами поздних неортодоксальных эпикурейцев – Федра (см. предисловие Мадвига в кн.: *Cicero. De finibus bonorum et malorum / Ed. J.N. Madvig. Hauniae, 1876. P. LXIV*) или Зенона и его последователей (*Hirzel R. Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. Leipzig, 1882. II. S. 687 f.*); по мнению Джусты, такое соположение разных точек зрения свидетельствует о том, что источником являлось некое доксографическое сочинение (*Giusta M. I dossografi di etica. Torino, 1964. Vol. I. P. 124 sq.*). С другой стороны, еще Биньоне усомнился в достоверности слов Цицерона (см.: *Bignone E. Qua fide quibusque fontibus instructus moralem Epicuri philosophiam interpretatus sit Cicero in 1 de finibus libro // Riv. Filol. e Istr. Cl. 1909. P. 61 f., 75 f.*). Бейли, хотя и не отвергает утверждение Торквата, все же замечает, что упомянутые Торкватом разногласия не оставили никаких следов в других текстах (*Bailey C. Op. cit. P. 484 и примеч. 1*).

Действительно, утверждение о различных способах аргументации у последователей Эпикура выглядит более чем странно. Очевидно, Торкват хочет сказать, что, доказывая свою концепцию высшего блага, разные эпикурейцы использовали разные критерии: одни (в том числе сам Эпикур) – ощущения, другие – предварительные поня-

тия, третьи – логическое доказательство. Мы сталкиваемся здесь сразу с несколькими проблемами.

Во-первых, как могли Эпикур и его самые верные ученики опираться только на ощущения и не прибегать к предварительным понятиям, если, по их мнению, без предварительного понятия невозможно никакое исследование (см. I 29 и примеч. 1)? Ощущения и предварительные понятия обязательно должны сосуществовать: например, чтобы узнать, что перед нами – лошадь или корова, мы должны и видеть это существо, т. е. ощущать, и заранее знать, что такое лошадь и корова, т. е. иметь предварительное понятие. Одних ощущений, которые могут лишь механически запечатлеть объект, недостаточно для того, чтобы вынести суждение. Разделение этих двух критериев становится возможным только потому, что Цицерон понимает их иначе, нежели Эпикур: ощущения для него сами по себе уже предполагают суждение об ощущаемом объекте (см. I 22 и примеч. 4 к гл. VII), а предварительные понятия он трактует в духе Платона как врожденные понятия (см. предыдущее примеч.); причем, рассматривая их как критерий, Цицерон придает этому термину еще один дополнительный смысл – отождествляет их со стоическими “общими понятиями” (*κοινὰ ἔννοιαι*), т. е. с понятиями, присущими всем людям и свидетельствующими об очевидности какого-либо факта и поэтому способными выступать в качестве аргумента в доказательстве (ср. “О природе богов” I 44, II 12; ср. также *κοινὴ νόσις* у самого Эпикура в “Письме Менекею” 123).

Во-вторых, утверждение о познавательной значимости логического доказательства, продолжающее рассуждение в I 30, противоречит всему, что мы знаем о научном методе эпикурейцев, и больше походит на идеи стоиков и Антиоха Аскалонского (см. примеч. 6).

Итак, в рассматриваемом месте мы сталкиваемся с причудливым переплетением различных учений, имеющим мало общего с философией самих эпикурейцев, зато весьма напоминающим эклектическую концепцию Антиоха Аскалонского. Как можно заключить из одного пассажа в “Академических исследованиях” (II 30–31), Антиох выделял как раз те три ступени познания, которые Торкват приписывает эпикурейцам – посредством ощущений, понятий и логических доказательств (ср. также “О пределах блага и зла” V 27, где Пизон, излагающий учение Антиоха Аскалонского, доказывает его концепцию высшего блага с помощью тех же трех критериев). Возможно, на Антиоха здесь оказали влияние стоики – ср. Диоген Лаэртций VII 54, где



идет речь о критериях Хрисиппа и названы ощущения и предварительные понятия, а также VII 52, где говорится об ощущениях и логическом доказательстве.

Отождествление эпикурейского и антиохова учений о критерии объясняется скорее всего тем, что в них совпадают первые два критерия – ощущения и предварительные понятия. Остается объяснить, почему Торкват разделяет эпикурейцев на группы и каждой группе приписывает особый критерий, в то время как на самом деле Эпикур и его ученики использовали сразу все критерии.

Цицерон вслед за стоиками и Антиохом убежден, что каждый критерий должен иметь свою собственную сферу применения (ср. I 30 и II 36–37 – Цицерон четко разграничивает здесь область ощущений и область разума). В то же время критерии Эпикура работают вместе и одновременно: в любом исследовании независимо от характера исследуемого объекта Эпикур апеллирует и к ощущениям, и к чувствам (см. “Письмо Геродоту” 38), и к предварительным понятиям (там же, 37). Такое совмещение различных критериев должно выглядеть с точки зрения Цицерона противоречием, которое он и пытается разрешить, полагая, что для самого Эпикура существовал только один критерий – ощущения (ср. I 22), а предварительными понятиями пользовались лишь некие позднейшие неортодоксальные эпикурейцы. Затем, отождествив эпикурейский список критериев со списком Антиоха, построенным по принципу возрастающей роли разума, Цицерон добавляет третий критерий, который он заимствует у Антиоха, – разум и придумывает для него третью группу эпикурейцев. Ср. похожий доксографический метод в изложении эпикурейского учения о дружбе в I 65.

## Г Л А В А X

<sup>1</sup> Эпикурейцы были щедры на похвалы своему учителю: ср. I 14 и 71; “О природе богов” I 43; Лукреций, начало I и III книг.

<sup>2</sup> Ср. Эпикур “Главные мысли” VIII: “Никакое наслаждение само по себе не есть зло; но средства достижения иных наслаждений доставляют куда больше хлопот, чем наслаждений”. “Письмо Менекею” 129: “Мы отдаем предпочтение не всякому наслаждению, но подчас многие из них обходим, если за ними следуют значительные неприятности; и наоборот, часто боль мы предпочитаем наслаждениям, если, претерпев долгую боль, мы ждем следом за ней большего наслаж-

дения". См. также фр. 442 Usener; Цицерон "Тускуланские беседы" V 95; Сенека "О досуге мудреца" 32, 16. Когда Эпикур сравнивает разные наслаждения и говорит о больших и меньших наслаждениях, он имеет в виду не различия в их интенсивности (любое наслаждение есть абсолютное состояние, которое не может быть более или менее интенсивным, см. I 38 примеч. 6 к гл. XI), а различия в продолжительности и в том, какую часть организма они затрагивают – см. Эпикур "Главные мысли" IX.

<sup>3</sup> Эпикур никак не мог считать требования долга достаточным основанием для поступка, тем более когда долг противоречит наслаждению. Очевидно, в данном случае Цицерон приписывает Эпикуру свои собственные этические представления – о долге см., например, II 72. В таком искажении взглядов Эпикура проявляется общая тенденция всей речи Торквата. Торкват неоднократно подчеркивает, что учение Эпикура строится на тех же незыблемых моральных принципах, что и этика стоиков и перипатетиков – ср. I 37: "сколь серьезно, сколь строго, сколь сурово само учение, почитающееся проповедью наслаждения, утонченности и изнеженности"; ср. также рассуждение о добродетелях в I 43 сл., которое выглядит скорее как доказательство необходимости жить добродетельно, чем как доказательство идеи Эпикура о подчинении добродетелей наслаждению. Эту особенность в изложении эпикурейской доктрины можно объяснять как риторическими соображениями (Цицерон представляет учение Эпикура в наиболее выгодном свете, рассчитывая при этом на такую аудиторию, для которой главным критерием оценки являются моральные принципы), так и стремлением Цицерона показать на примере философии Эпикура универсальность понятий долга и добродетели: оказывается, что даже Эпикур с его концепцией высшего блага как наслаждения придает этим понятиям большое значение и заявляет порой, как в разбираемом месте, об их самоценности.

## ГЛАВА XI

<sup>1</sup> Согласно распространенному мнению, Торкват излагает в этой главе учение Эпикура о статическом (или катастематическом, т. е. относящемся к состоянию организма, см. Эпикур "О выборе" у Диогена Лазарция X 136) и кинетическом наслаждении (см. также II 6–20; 31–32). Полагаясь на свидетельство Цицерона, большинство исследователей считают это учение одним из основных постулатов

эпикурейской этики. Нашу точку зрения на проблему кинетического и статического наслаждения см. в приложении к комментариям.

<sup>2</sup> Эта фраза основана на высказывании Эпикура из “Письма Менекею”, 131: “Когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение [ср. *ut tollatur error omnis imperitorum* в предыдущей фразе Цицерона. – *Б. Н.*], – нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души”. Однако Эпикур говорит здесь не о кинетических и статических наслаждениях. Исходя из своего представления о том, что основа наслаждения – это состояние удовлетворенности, Эпикур противопоставляет наслаждения необходимые (например, питье при жажде или еда при голоде), отсутствие которых приводит к страданию, и наслаждения необязательные, без которых человек все равно может испытывать удовлетворенность (например, изысканная пища). Ср. там же, 127; “Главные мысли” XXIX; Цицерон “О пределах блага и зла” I 45. См. также I 38 и примеч. 6; II 21.

Усмотрев в этой фразе разделение наслаждений на кинетические и статические, Цицерон использует для характеристики кинетических наслаждений эпикурейское определение наслаждения как “приятного движения”, которое, однако, применялось эпикурейцами по отношению вообще к любому наслаждению (подробнее см. приложение к комментариям).

Ближайшей параллелью к рассматриваемому месту является фраза из сочинения Августина “О граде Божием” XIX 1, в которой Августин, следуя Варрону, объясняет эпикурейское понятие наслаждения как соединения двух понятий – “наслаждения, которое приятно возбуждает телесное чувство”, и “покая, в том смысле, чтобы кто-нибудь не испытывал никакого неприятного телесного ощущения”.

<sup>3</sup> О двух аспектах эпикурейского понятия наслаждения – физическом, заключающемся в восстановлении естественного состояния организма, и эмоциональном, выражающемся в радости, см. в приложении к комментариям.

<sup>4</sup> Ср. Плутарх “Против Колота” 27, 1123а: “Разве вы [эпикурейцы] не утверждаете вопреки ощущениям всех людей, что между болью и наслаждением нет ничего среднего, говоря, что не испытывать боли значит наслаждаться или, другими словами, не претерпевать значит претерпевать”.

Положение Эпикура об отсутствии среднего состояния между наслаждением и страданием вытекает из описания наслаждения как удовлетворения желаний. Человек регулярно испытывает определенные естественные желания, такие как голод и жажда, и эти желания могут быть либо удовлетворены, либо нет, т. е. мы можем быть либо голодны, либо сыты – таким образом, мы либо наслаждаемся, либо страдаем, и никакого промежуточного состояния не существует.

<sup>5</sup> Для Эпикура наслаждение и страдание – это, с одной стороны, “претерпевания” (affectus, греч. πάθη), т. е. состояния, вызванные определенным воздействием, и с другой – чувства (sensus, αἰσθήσεις). Ср. высказывание Эпикура в передаче Стобея III 501 Hense: “Мы нуждаемся в наслаждении тогда, когда страдаем от его отсутствия. Если же этого мы не *претерпеваем*, но в то же время что-нибудь *чувствуем* (ὅταν δὲ τοῦτο μὴ πάσχωμεν ἐν αἰσθήσει καθεστῶτες), тогда в наслаждении нет никакой нужды”. Описание наслаждения как чувства и “претерпевания” восходит к Платону, см. “Филеб” 43b и “Тимей” 64d.

<sup>6</sup> Эпикур “Главные мысли” XVIII: “Наслаждение плоти не увеличивается, а лишь разнообразится, если устранить боль от нужды”. Там же, III: “Предел величины наслаждений есть устранение всякой боли”. Ср. также Плутарх “Невозможно жить приятно...” 1088c. По мнению Эпикура, величина наслаждения определяется “устранением боли от нужды”, т. е. удовлетворенностью. Эта удовлетворенность абсолютна, она не может быть больше или меньше, поэтому наслаждение будет одинаковым независимо от того, каким способом оно достигнуто – изысканные способы удовлетворения желаний лишь разнообразят наслаждение, но не увеличивают его. Например, едим ли мы хлеб или изысканные блюда, мы получим и в том, и в другом случае совершенно одинаковое наслаждение, если мы таким образом утолим голод; роскошь будет только разнообразить, но не увеличивать наслаждение: “Самая простая снедь доставляет не меньше наслаждения, чем роскошный стол, если она устраняет боль от нужды. Даже хлеб и вода доставляют величайшее наслаждение, если дать их тому, кто голоден” (Эпикур “Письмо Менекею” 130–131). Другой аналогичный пример приводит Лукреций: по его словам, отдыхая на простой подстилке, мы получим не меньшее наслаждение, чем если бы мы лежали на шикарном ложе, поскольку в обоих случаях мы одинаково сумеем избавиться от усталости (II 34–36). Эпикур никак не связывает эту идею с противопоставлением статического и кинетического наслаждений, которое находит здесь Цицерон (ср. II 10).

<sup>7</sup> Эта статуя упоминается также у Диогена Лаэртция (VII 182).

<sup>8</sup> Об этом типе стоических силлогизмов см. у Диогена Лаэртция (VII 80).

<sup>9</sup> Лат. *titillare*, греч. *χαρῶνίζειν*. В трактате “О природе богов” (I 113) Цицерон говорит, что это – слово самого Эпикура. Ср. фр. 411 и 412 Usener.

<sup>10</sup> Ср. ту же мысль у Эпикура (“Письмо Менекею” 128), где, однако, нет никакого противопоставления кинетических и статических наслаждений.

## ГЛАВА XII

<sup>1</sup> Ср. похожий образ блаженного мудреца у Эпикура (“Письмо Менекею” 133): “Кто, по-твоему, выше человека, который и о богачах мыслит благочестиво, и от страха перед смертью совершенно свободен, который размышлением постиг конечную цель природы, понял, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло или недолго, или нетяжко...” (пер. М. Л. Гаспарова).

<sup>2</sup> Ср. § 49 и 62. Эпикур “Главные мысли” II: “Смерть для нас – ничто: что разложилось, то нечувствительно, а что нечувствительно, то для нас ничто” (эту сентенцию Цицерон приводит в II 100). “Письмо Менекею” 124: “Привыкай думать, что смерть для нас – ничто: ведь все хорошее и дурное заключается в чувствах, а смерть есть лишение чувств”. Этот аргумент основан на представлении о том, что чувство есть результат совместной деятельности тела и души, а смерть означает отделение души от тела (см. Лукреций III 830 сл.).

<sup>3</sup> Эпикур “Главные мысли” IV: “Непрерывная боль для плоти недолговременна. В наивысшей степени она длится кратчайшее время; в степени, лишь превышающей телесное наслаждение, – немногие дни; а затяжные немощи доставляют плоти больше наслаждения, чем боли” (пер. М. Л. Гаспарова). См. Цицерон “О пределах блага и зла” I 49; II 22 и 94; “Тускуланские беседы” II 45 и V 58.

<sup>4</sup> Согласно Эпикуру, боги, будучи существами блаженными, пребывают в вечном наслаждении и беззаботности, и поэтому не могут обращать внимания на дела людей; следовательно, мудрец не должен бояться богов. Эпикур “Главные мысли” I: “Существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а поэтому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свой-

ственно слабым". "Письмо Геродоту" 81: "...самое главное смятение в человеческих душах возникает оттого, что одни и те же естества считаются блаженными и бессмертными и в то же время, напротив, надевленными волей, действиями, побуждениями" (пер. М.Л. Гаспарова). См. также Цицерон "О природе богов" I 45 сл.

<sup>5</sup> Ср. Плутарх "Невозможно жить приятно ..." 4, 1089a: "Мудрец отличается в первую очередь тем, что он ясно помнит и хранит в себе образы, переживания и движения, связанные с наслаждением". Там же, 18, 1099d: "Память о прежнем благе – самое важное для жизни, полной наслаждения". См. также Цицерон "О пределах блага и зла" I 55 и 62, II 104 и 105, "Тускуланские беседы" V 96; Сенека "О блаженной жизни" 6. С примером практического использования этой идеи мы встречаемся в письме Эпикура Идоменею (Диоген Лаэртский X 22): "Писал я это тебе в блаженный мой и последний мой день. Боли мои от поноса и от мочеиспускания уже так велики, что больше стать не могут; но во всем им противостоит душевная моя радость при воспоминании о беседах, которые были между нами" (пер. М.Л. Гаспарова).

<sup>6</sup> По мнению Эпикура, душа и ум – это субстанция, подобная жидкости или дыму; она сама по себе не может пребывать на месте – если нет сосуда, который ее удерживал бы, она растекается. Таким сосудом, сдерживающим душу, является тело. См. Лукреций III 425–444.

<sup>7</sup> Слово "страдание" (*dolor*) Цицерон употребляет здесь в значении только телесного страдания, противопоставляя его страданиям души – страху (*metus*) и огорчению (*aegritudo*). Речь идет о том, что в основе наслаждений и страданий души лежат наслаждения и страдания тела – см. § 55. Цицерон связывает эту идею с представлением о неспособности души удерживаться на месте без тела. Точно так же эти две идеи соединены у Плутарха ("Невозможно жить приятно..." 1089d-e): "[эпикурейцы] вынуждены прикреплять наслаждение к его источнику [т. е. к телу. – Б. Н.], поскольку оно не удерживается в душе, но утекает и ускользает".

<sup>8</sup> Логика этого предложения не совсем понятна. Узенер замечает, что рассуждение здесь нарушено – по вине либо самого Цицерона, либо переписчиков. Хотя развитие мысли в данном месте отличается крайней непоследовательностью, все же его можно объяснить. Цицерон полагает, что высшее благо есть то, к чему сводится всякое прочее благо, а высшее зло – то, к чему сводится всякое прочее зло.

Объясняя, почему высшим благом следует считать наслаждение, он указывает, что к наслаждению сводятся добродетели и добродетельные поступки (см. ниже, I 42). Однако когда Цицерон хочет доказать, что высшим и предельным злом является страдание, ему не удается придумать никакого другого зла, которое можно было бы возвести к страданию как высшему злу. Поэтому он толкует слово “страдание” только как страдание тела и использует идею о том, что к телесному страданию восходят страдания души – страх и печаль.

### ГЛАВА XIII

<sup>1</sup> Здесь начинается новая часть речи Торквата (42–54) – рассуждение об отношении между высшим благом и добродетелями. Цицерон использует в нем некоторые высказывания Эпикура, однако в целом оно представляет собой самостоятельную разработку Цицерона, основанную на академических и стоических идеях. Об этом свидетельствуют приводимые нами в следующих примечаниях многочисленные параллели из других сочинений Цицерона, не имеющие никакого отношения к учению Эпикура. Четыре добродетели, которые рассматривает Торкват, – мудрость, или разумность (φρόνησις; sapientia и prudentia в переводе Цицерона), сдержанность (σωφροσύνη; temperantia), справедливость (δικαιοσύνη; iustitia) и мужество (ἀνδρεία; fortitudo) – соответствуют стандартному набору стоических и академических добродетелей, восходящему к Платону (см. “Федон” 69c, “Законы” 630b; 964b; 965d); у Цицерона см. также в V 36, “О нахождении” II 159. В то же время Эпикур, очевидно, не придерживался этой строгой классификации добродетелей. Например, Эпикур не упоминает сдержанности; с другой стороны, Цицерон никак не объясняет, какие добродетели Эпикур включает в свое понятие “жить прекрасно” (“Письмо Менекею” 132).

<sup>2</sup> Речь идет о стоиках. Ср. тот же аргумент против стоиков в IV 25 сл.

<sup>3</sup> Ср. Эпикур в книге “О конечной цели” у Афиня XII с. 546f (= фр. 70 Usener): “Нужно ценить прекрасное и добродетели и все подобное, если они уготовляют наслаждение, а если не уготовляют, то нужно оставить их в покое”. См. также фр. 504 Usener. Ср. ту же идею в передаче Варрона (Августин “О граде Божием” XIX 1): “Когда наслаждение ставится выше добродетели, оно оказывается желанным ради самого себя, а добродетель в этом случае считается заслуживающей

приятия только ради него, т. е. служит лишь затем, чтобы удовлетворять и сохранять телесное наслаждение”.

4 *sapientia*; в аналогичном контексте в V 16 употребляется слово *prudentia* “разумность”. Оба слова в этих случаях передают греч. *φρόνησις*, хотя обычно *sapientia* использовалась для передачи греч. *σοφία*. В греческой философии *σοφία* представляет собой теоретическую мудрость (ср. определение стоиков: “знание дел божественных и человеческих”, SVF II 35; Секст Эмпирик “Против ученых” IX 16 и 123), а *φρόνησις* – практическую мудрость, т. е. знание того, как следует поступать (см. стоическое определение в примеч. 6). Обычно Цицерон различает эти два термина – ср. “Об обязанностях” I 153: “Первая из всех добродетелей – это та мудрость (*sapientia*), которую греки называют *σοφία*; ведь под разумностью (*prudentia*), которую греки называют *φρόνησις*, мы понимаем другую добродетель – знание того, к чему следует стремиться и чего избегать, а та мудрость, которую я называл первенствующей, есть знание дел божественных и человеческих”.

5 См. то же определение разумности как искусства жить и сравнение ее с медициной и навигацией в V 16 (мнение Карнеада и Антиоха Аскалонского) и в “Академических исследованиях” II 23 (мнение Антиоха); ср. также Секст Эмпирик “Против ученых” XI 170 (о стоиках). С другой стороны, аналогия с медициной была в ходу у эпикурейцев. Ср. у эпикурейца Диогена Тарсийского: “Точно так же и добродетели для нас предпочтительны не сами по себе, а ради приносимого ими наслаждения, как медицина – ради здоровья, – так пишет Диоген в XX книге “Выборок” (Диоген Лаэртций X 138; пер. М. Л. Гаспарова); а также Эпикур “Письмо Менекею” 122, “Ватиканские сентенции” 54; фр. 221 Usener.

6 Цицерон использует стоическое определение разумности как знания того, что есть благо и что есть зло. См. Диоген Лаэртций VII 92, SVF II 174; 1181; III 266 и др.; ср. у Цицерона “О пределах блага и зла” V 67, а также “О нахождении” II 160, “О законах” I 60, “О природе богов” III 38 и 71.

7 Ср. Цицерон “Подразделения речей” 38 – об ошибках, страхах и вожделениях как проявлениях неразумности (*imprudentia*).

8 Ср. Эпикур “Письмо Менекею” 132: “...нашу жизнь делает приятной только трезвое рассуждение, исследующее причины всякого предпочтения и избегания и изгоняющее мнения, поселяющие вели-



кую тревогу в душе". Об опасности ложных мнений для душевного спокойствия (*ἀταραξία*) см. также Эпикур "Главные мысли" XXII: "Нужно держать в виду действительную цель жизни и полную очевидность, по которой меряться мнения, – иначе все будет полно неопределенности и *смятения* (*ταραχῆς*)" и XXIV: "Если ты попросту отрицаешь какое-нибудь ощущение, не делая различия между мнением, еще ожидающим подтверждения, и тем, что уже дано тебе ощущением, претерпеванием и всяким образным броском мысли, то этим праздным мнением ты приведешь в *смятение* (*συνταραξείας*) и все остальные ощущения..." В этих двух высказываниях Эпикур в первую очередь, конечно, имеет в виду эпистемологические затруднения, к которым приводят ложные мнения, однако употребляемое им слово "смятение" (*ταραχή*) имеет сильные этические коннотации. На эту связь между эпистемологией и этикой Эпикура обратил внимание Митсис (Mitsis Ph. Epicurus' Ethical Theory. L. 1988. P. 41).

<sup>9</sup> Сравнение души с государством см. также в I 58.

<sup>10</sup> Речь идет о "пустых мнениях" (*κενὰ δόξαι*); см. в примеч. 11.

<sup>11</sup> Ср. Эпикур "Главные мысли" XXIX: "Желания бывают: одни – естественные и необходимые; другие – естественные, но не необходимые; третьи – не естественные и не необходимые, а порождаемые пустыми мнениями. Естественными и необходимыми желаниями Эпикур считает те, которые избавляют от страданий, например, питье при жажде; естественными, но не необходимыми – те, которые только разнообразят наслаждение, но не снимают страдания, например, роскошный стол; не естественными и не необходимыми – например, венки и почетные статуи". Подобная классификация, хотя в несколько иной форме, приводится также в "Письме Менекею" 127: "...среди желаний наших следует одни считать естественными, другие – пустыми; а среди естественных одни – необходимыми, другие – только естественными, а среди необходимых одни – необходимыми для счастья, другие – для спокойствия тела, третьи – просто для жизни". Эпикурова классификация желаний восходит к Платону – см. "Государство" 558d сл.

<sup>12</sup> Цицерон передает идею Эпикура весьма не точно. Эпикур действительно говорил, что необходимые естественные желания в отличие от желаний пустых легко удовлетворимы (ср. "Главные мысли" XV: "Богатство, требуемое природой, ограничено и легко достижимо, а богатство, требуемое пустыми мнениями, не имеет предела", а также

см. XXI и “Письмо Менекею” 130), однако это положение никак не могло служить основанием для данной классификации желаний: сущность необходимых желаний должна заключаться в том, что они необходимы, а не в том, что их можно без труда удовлетворить. Согласно Эпикуру, необходимые желания отличаются от всех прочих тем, что без их удовлетворения человек испытывает боль – таковыми желаниями являются голод и жажда. Естественные, но необязательные желания (например, желание изысканной пищи), как и желания необходимые, связаны с естественным состоянием и функционированием организма, но при этом человек не будет страдать, если они окажутся не удовлетворены. Желания третьего вида не естественны, т. е. нормальный неиспорченный человек вообще не испытывает их (например, желание почестей). Эти желания возникают только вследствие “пустых мнений” – когда мы ошибочно предполагаем, что их удовлетворение может принести нам наслаждение.

Кроме того, Цицерон допускает здесь еще одну ошибку. По его словам, без труда можно удовлетворить любые естественные желания. Таким образом, получается, что для Эпикура практически имеет значение лишь противопоставление желаний естественных и неестественных. Однако на самом деле Эпикур придерживался несколько иного мнения. Когда он говорит, что “все естественное легко достижимо” (“Письмо Менекею” 130), он имеет в виду удовлетворение только необходимых естественных желаний, отделяя их от естественных же, но необязательных желаний: мы всегда можем удовлетворить голод, однако далеко не всегда – желание есть роскошную пищу. Позитивное начало в природе необязательных естественных желаний заключается не в том, что их легко удовлетворить, а в том, что от них легко можно избавиться. См. “Главные мысли” XXVI, XXX.

## ГЛАВА XIV

<sup>1</sup> Ср. Цицерон “О государстве” III 37 фр. 3.

<sup>2</sup> Ср. Цицерон “Тускуланские беседы” IV 22; “Об обязанностях” I 93.

<sup>3</sup> Цицерон использует приписываемое стоикам определение сдержанности (σωφροσύνη) как “состояния, сохраняющего решения разумности (φρόνησις) при стремлении или избегании” – SVF III 274 и 275, ср. также этимологическое объяснение этого слова – “сохранение разумности” (σωτηρία φρονήσεως) – у Платона в “Кратиле” 411e.

Подобное определение встречается также в “Тускуланских беседах” IV 22. Сам Эпикур не упоминает этой добродетели; ср., однако, одно его высказывание, где присутствует похожая идея (“Главные мысли” XXV): “Если ты не будешь всякий раз сводить каждое действие к естественной конечной цели, а будешь и в стремлении в избегании отклоняться к чему-нибудь иному, то поступки твои не будут соответствовать словам”.

4 О сдержанности как умении преодолевать вожделения (*libidines*) ср. Цицерон “Тускуланские беседы” IV 34 и V 42, “О природе богов” I 42, “О дружбе” 47, “Об обязанностях” I 123, “О нахождении” II 163; далее см. Платон “Федон” 68с, “Пир” 196с, “Федр” 237е, “Государство” 430е.

Сдержанность традиционно связывалась со способностью противостоять вожделениям, влекущим человека к наслаждениям и препятствующим его стремлению к цели, полагаемой разумом. См., например, Платон “Пир” 196с, “Федр” 237е, Аристотель “Никомахова этика” 1107b, 1117b и др.; ср. у Цицерона в “О пределах блага и зла” V 67 и “О природе богов” III 38. Для Эпикура, видящего конечную цель в наслаждении, такая характеристика сдержанности была бы бессмысленной. Поэтому Цицерон отождествляет эпикурейскую сдержанность с идеей о необходимости избегать некоторых меньших наслаждений, чтобы получить затем большие наслаждения (см. I 32 сл.).

## ГЛАВА XV

1 Описание мужества строится на обычных для Цицерона топосах: мужество есть способность переносить тяготы и страдания (*labores et dolores*; см. “Об обязанностях” III 117, “Тускуланские беседы” V 41, “О нахождении” II 163; ср. также “О пределах блага и зла” V 67) и заключается в презрении к страданиям и смерти (*mortis dolorisque contemptio*; см. “О государстве” V 9, фр. 4, “Тускуланские беседы” II 43). Цицерон приводит здесь те идеи Эпикура, которые наиболее соответствуют такому представлению о мужестве – а именно, утверждения о том, что смерть не является злом и что страдание либо не долго, либо не тяжко.

2 *robustus animus et excelsus*. Ср. выражение *robusta fortitudo* в “Тускуланских беседах” IV 51 и фразу из “Тускуланских бесед” II 11, где мужественный человек назван “возвышенным” (*excelsus*), т. е. стоящим выше мелких человеческих проблем.

Цицерон в рассматриваемом месте объясняет мужество как определенный склад души. Такая трактовка свойственна философам стоической, перипатетической и академической школ, но вряд ли возможна для Эпикура. По-видимому, Эпикур понимал под мужеством не внутреннюю характеристику самого человека, а только характеристику его действий: человек, по мнению Эпикура, совершает мужественные поступки не потому, что он сам по себе является мужественным, а потому что эти поступки могут принести ему пользу. Ср. Диоген Лаэртский X 120: "Мужество бывает не от природы, а от расчета пользы".

<sup>3</sup> Еще одно доказательство (см. также § 40) того, что смерть не может быть страшна, основано на уподоблении двух состояний – предшествовавшего рождению и следующего за смертью. См. Лукреций III 830–911; фр. 495 Usener.

<sup>4</sup> См. фр. 448 Usener.

<sup>5</sup> Тот же образ встречается у Филодема в трактате "О смерти" (Buechel с. 291 сл. // *Rheinisches Museum*. N XV).

<sup>6</sup> Сенека приписывает Эпикуру изречение: "Жить в нужде плохо, но нет нужды жить в нужде" ("Письма" XII 10). Однако обычно Эпикур высказывается против самоубийства (см. "Письмо Менекею" 125–127).

## ГЛАВА XVI

<sup>1</sup> Эта фраза основана на эпикуровом определении справедливости как "договора о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда" ("Главные мысли" XXXIII). Цицерон, однако, опускает слово "договор", из-за чего фраза становится практически бессмысленной. Возможно, эту ошибку следует объяснять тем, что Цицерон исходит в описании справедливости из своего собственного представления о ней, принципиально отличающегося от идеи Эпикура. Для Эпикура справедливость заключается в некоторых условных правилах поведения: она есть соглашение между людьми, продиктованное соображениями выгоды. Цицерон же понимает под справедливостью, как и под всеми прочими добродетелями (ср. о мужестве в § 49 – см. примеч. 2 к гл. XV), определенный склад человеческой души. Ср. определение справедливости в трактате "О нахождении" (II 160) – "склад души (*habitus animi*), поддерживаемый соображениями общей пользы и воздающий каждому по

его достоинству”; ср. также слова о противоположной справедливости бесчестности, “проникающей в душу” (ниже в разбираемом параграфе) и “обосновавшейся в душе” (53). Такая трактовка оказывается никак не совместимой с эпикуровой идеей договора, и поэтому Цицерон решает исключить слово “договор” из определения.

2 О связи справедливости с душевным спокойствием (*ἀταραξία*) ср. Эпикур “Главные мысли” XVII: “Кто справедлив, тот более всех спокоен (*ἀταρατότατος*); кто несправедлив, тот полон самой великой тревоги (*ταραχή*)”.

3 Ср. Эпикур “Главные мысли” XXXV: “Кто тайно делает что-нибудь, о чем у людей есть договор, чтобы не причинять и не терпеть вреда, тот не может быть уверен, что останется скрытым, хотя бы до сих пор это ему удавалось десять тысяч раз: ведь неизвестно, удастся ли ему остаться скрытым до самой смерти”. Там же, XXXIV: “Несправедливость не есть зло сама по себе; это страх от подозрения, что человек не останется скрытым от тех, кто карает его за такие действия” (пер. М. Л. Гаспарова).

4 Речь идет о раскрытии заговора Катилины в консульство Цицерона в 63 г.

5 Ср. соединение этих трех понятий (*iustitia, aequitas, fides*) в сочинениях Цицерона “Об ораторе” II 345, “О государстве” I 2, “Об обязанностях” I 121.

6 О связи справедливости с щедростью (*liberalitas*) и доброжелательством (*benevolentia*) ср., например, “Об обязанностях” I 20, 42, 56; II 32, 38; III 24, 28.

## ГЛАВА XVII

1 В данной главе Цицерон неожиданно и не совсем уместно приводит набор тезисов, с помощью которых доксографы объясняли расхождения между учениями Эпикура и киренаиков. Ср. Диоген Лазерций II 89–90 и X 136–137. Эта часть изложения нужна Цицерону главным образом для того, чтобы передать мнение Эпикура об отношениях между наслаждениями тела и души – мнение, которое философы-академики считали наиболее характерной особенностью учения Эпикура и которое служит одним из основных предметов критики Цицерона во второй книге (см. II 89, 98, 106 и особ. 107, а также I 25).

<sup>2</sup> Ср. положение киренаиков у Диогена Лаэртция II 89: “Не всякое душевное наслаждение или боль порождаются телесным наслаждением или болью: например, можно радоваться единственно благоденствию отечества как своему собственному” (пер. М.Л. Гаспарова). Фр. 451 Usener (= Антиох Аскалонский у Клемента Александрийского “Строматы” II 21): “Киренаики полагают, что мы радуемся не только наслаждениям, но и общению, и почестям, а Эпикур считает, что всякая радость души следует за претерпеванием плоти”.

Когда Эпикур говорит о наслаждениях души и тела, он имеет в виду не два различных вида наслаждений, а совместное участие этих двух составляющих нашего существа в любом наслаждении. Во-первых, всякое наслаждение есть определенное состояние тела, но это состояние всегда вызывает реакцию души – радость (см. Плутарх “Невозможно жить приятно...” 1089e, 1090a). Во-вторых, душа может радоваться и сама по себе, но в этом случае радость возникает от воспоминания или предвкушения наслаждений тела (там же, 1088f сл., 1089d). Плутарх характеризует всю эту картину в следующих словах: «Посмотри, что они [эпикурейцы] делают, как они переливают это “наслаждение”, или “безболезненность”, или “хорошее состояние” туда и сюда – из тела в душу, а потом обратно из души в тело, вынужденные приклеплять его к его источнику, поскольку наслаждение не удерживается в душе, но утекает и ускользает, и они подпирают “наслаждение плоти радостью души”, как говорит [Эпикур], но затем, говоря о “предвкушении”, вновь переходят от радости к наслаждению» (там же, 1089d-e).

<sup>3</sup> См. I 25.

<sup>4</sup> Ср. точку зрения киренаиков: “Телесные наслаждения много выше душевных, и телесные страдания много тяжелее: потому-то они и служат преимущественным наказанием для преступников” (Диоген Лаэртций II 90). Ср. там же, X 137: “Другое его [Эпикура] отличие от киренаиков: те полагают, что телесная боль хуже душевной, потому и преступники наказываются телесной казнью; Эпикур же считает худшей душевную боль потому, что тело мучится лишь бурями настоящего, а душа – и прошлого, и настоящего, и будущего. Точно так же и наслаждения душевные больше, чем телесные” (пер. М. Л. Гаспарова). См. также Диоген из Эноанды XXXVIII 1, 8–3, 14 Chilton.

<sup>5</sup> Подобного утверждения у Эпикура не встречается; при этом в V 72 Цицерон почти в тех же словах передает идею Антиоха. Очевидно, Цицерон самостоятельно выводит эту мысль из положения Эпи-

кура о превосходстве душевных наслаждений над телесными, которое было приведено в предыдущем параграфе. Тем самым Цицерон пытается предложить ответ Эпикура на вопрос, весьма важный для учения Антиоха Аскалонского, но вряд ли существенный для самого Эпикура – о роли телесных и душевных благ в достижении счастья.

<sup>6</sup> Это утверждение противоречит идее Эпикура об отсутствии среднего состояния между страданием и наслаждением (см. I 38): если есть только два состояния – страдание и наслаждение, то отсутствие наслаждения означает страдание, а отсутствие страдания – наслаждение (см. Эпикур “Письмо Менекею” 128).

По-видимому, в основе рассматриваемой фразы лежит характерное для академической школы представление о существовании трех состояний: страдания, наслаждения “в движении”, т. е. заключающегося в одном только процессе удовлетворения желаний, и нейтрального состояния. Если с этой точки зрения взглянуть на концепцию Эпикура, то выйдет, что отсутствие наслаждения (в академическом смысле, т. е. наслаждения “в движении”) не равнозначно страданию, поскольку включает в себя также и нейтральное состояние; но в то же время отсутствие страдания Эпикур называет наслаждением – поэтому, с точки зрения академиков, эпикуровы понятия страдания и наслаждения оказываются не симметричны друг другу (кстати, именно на ассиметрии этих понятий основан один из академических аргументов против Эпикура, приводимый Цицероном в II 28).

Ср. также Диоген Лаэртций II 89 об отличии Эпикура от киренаиков: “Освобождение от боли, о котором говорится у Эпикура, они [киренаики] не считают наслаждением, равно как и отсутствие наслаждения – болью” (пер. М.Л. Гаспарова).

<sup>7</sup> Ср. Диоген Лаэртций II 89–90 о мнении киренаиков: “Память о благе или ожидание блага не ведут к наслаждению, как это кажется Эпикуру: дело в том, что движение души угасает с течением времени” (пер. М.Л. Гаспарова). Представление Эпикура о радости от воспоминания и предвкушения наслаждений подробно разбирает Плутарх (“Невозможно жить приятно...” 1088е сл.).

## ГЛАВА XVIII

<sup>1</sup> Эпикур “Главные мысли” V.

<sup>2</sup> Лукреций (III 980 сл.) использует то же сравнение для изображения страха перед богами.

3 Данное утверждение противоречит идее Эпикура о радости от ожидания будущих наслаждений, переданной Цицероном в I 57. По-видимому, здесь в изложение вклинивается традиционный аргумент против Эпикура – ср. Плутарх “Невозможно жить приятно...” 1089е.

4 Блаженство мудреца – это одна из ключевых тем трактата Цицерона (см. III 75 о стоиках, V 77 сл. об Антиохе), равно как и всей эллинистической этики. Каждая школа стремилась сформулировать свою концепцию счастья и конечной цели таким образом, чтобы достижение этой цели находилось во власти мудреца; роль разума и философии состоит в том, чтобы обеспечить это блаженство, избавляя человека от всего, что препятствует его счастью. Ответом Эпикура на эту задачу являются его рассуждения о роли разума в получении наслаждений, а также те тезисы, которые суммируют главные уроки его философии и которые затем были сведены вместе под названием “четырёхсоставное лекарство” (τῆτραφάρμακος): “Бог не вызывает страха, смерть – тревоги; благо легко достижимо, а зло – легко переносимо” (Филодем “Против софистов” IV 9–14 Sbordone; ср. Эпикур “Главные мысли” I–IV). О блаженстве мудреца Эпикур говорит в “Письме Менекею” 132 сл. (ср. Цицерон “О пределах блага и зла” I 10 с примеч.), добавляя в конце: “Обдумывая же эти и подобные советы днем и ночью, сам с собою и с тем, кто похож на тебя, и тебя не постигнет смятение ни наяву, ни во сне, а будешь ты жить, как бог среди людей”.

5 По мнению эпикурейцев, стоики, прибегающие в своих философских исследованиях к диалектическим процедурам, оперируют не реальными вещами, а пустыми словами, за которыми ничего не стоит. См. Диоген Лаэртский X 34. Представление эпикурейцы о стоическом понятии “достойного” (лат. *honestum* – перевод греч. τὸ καλόν “прекрасное”) как пустом звуке Цицерон рассматривает в II 48.

## ГЛАВА XIX

1 Эпикур “Главные мысли” XVI: “Случай мало имеет отношения к мудрому: все самое большое и главное устроил для него разум, как устраивает и будет устраивать во все время его жизни”. Эпикур осознавал исключительную важность проблемы свободы воли. Его решение этой проблемы основано на признании самостоятельной реальности человеческой личности и ее воли, стоящих выше механического движения атомов. Душа имеет материальную атомную структуру;



однако материя в определенных сложных состояниях, каковым является душа, способна, с точки зрения Эпикура, приобретать особые, нефизические свойства, которые приводят в действие новые причинные законы. Таким образом, из физической причинности вырастает особая и обладающая самостоятельным существованием причинность психологическая (см. Эпикур "О природе" XXXIV 21–22 Arrighetti). Возникает, однако, проблема, каким образом психологическая личность способна воздействовать на физический мир, подчиняющийся строгим законам движения атомов. Чтобы решить ее, Эпикур создает теорию отклонения атомов, согласно которой атом в любой произвольный момент времени и в любом произвольном месте может изменить свою траекторию. Другими словами, у атома есть возможность двигаться по одной из нескольких потенциальных траекторий, и выбор траектории может определяться человеческой волей. См: *Long AA, Sedley DN*. Op. cit. P. 107–112, о концепции отклонения атомов см. также I 19, примеч. 10 к гл. VI.

<sup>2</sup> Эпикур "Главные мысли" XIX: "Бесконечное время и конечное время содержат равное наслаждение, если мерить его пределы разумом" (пер. МЛ. Гаспарова). См. также II 87.

<sup>3</sup> В других школах подобные проблемы обсуждались в рамках диалектики. Эпикур, отвергая традиционную диалектику (см. I 22), относил их к области, называемой "каноникой". "Каноника" описывала правила вынесения суждений о мире и, таким образом, являла ключ к познанию природы, поэтому она включалась в физику (Диоген Лаэртций X 30).

<sup>4</sup> Лат. *consequentium, repugnantium*; греч. ἀκόλουθα, μᾶχόμενα. Это стоические термины. Стоики обозначали ими логические отношения между антецедентом (условием) и консеквентом (следствием) в сложных высказываниях: например, в высказывании: "Если стоит день, то светло" – консеквент "светло" следует (ἀκόλουθεῖ) из антецедента "стоит день", а противоположность консеквенту ("не светло") не совместима (μᾶχεται) с антецедентом. Понятия следования и несовместимости стоики использовали для определения формальной корректности сложных высказываний. См. Диоген Лаэртций VII 73–74, а также 77, где в тех же терминах описываются отношения между посылками и заключением силлогизмов при определении формальной верности и неверности силлогизмов.

У Эпикура эти термины не встречаются. Правда, позднейшие эпикурейцы, разрабатывавшие теорию умозаключений по знакам (см.

примеч. 6 к гл. IX), пользовались термином “следование” (ἀκολουθία), описывая с его помощью отношения между знаком и означаемым – см. Филодем “О знаках” XXXVII 11–13 De Lacy; ср. также Секст Эмпирик “Против ученых” VII 213. Однако вряд ли следует связывать разбираемое место у Цицерона с какой-то определенной эпикурейской теорией. Понятия следования и несовместимости известны Цицерону из стоического, а не эпикурейского учения, и являются для него основными проблемами диалектики в целом. Например, в “Тускуланских беседах” (V 68) Цицерон объясняет суть диалектики как “суждение о том, что из чего следует и что несовместимо (quid cuique rei sit consequens quid repugnans), в чем заключается и вся тонкость рассуждений, и вся истинность суждений”; ср. “Оратор” 115 (об этих понятиях у Цицерона см. также “Топику” 11; 20–1; 53; 71; 88 и “Об ораторе” II 166). Поэтому данную фразу следует рассматривать просто как утверждение о том, что эпикурейцы, хотя и отвергают стоическую диалектику, тем не менее занимаются ее важнейшими вопросами, относя их к другой области философии – физике.

5 Ср. Эпикур “Главные мысли” XI: “Если бы нас не смущали подозрения, не имеют ли к нам какого отношения небесные явления или смерть, и если бы не смущало неведение пределов страданий и желаний, то нам незачем было бы даже изучать природу” (пер. М.Л. Гаспарова).

6 Regula, греч. κανών “канон” (Диоген Лаэртций X 30). В эллинистической эпистемологии это слово практически синонимично “критерию”. От него Эпикур образовал название “каноники” – той части философии, которая была посвящена проблемам познания. В трактате Цицерона “О природе богов” (I 43) “канон” также назван “небесным”.

7 Ср. Диоген Лаэртций X 32: “Все мысленные представления (ἐπίνοιαί) рождаются из ощущений вследствие непосредственного контакта или посредством аналогии, уподобления или соединения, с некоторым участием также и размышления”.

8 Об истинности ощущений в понимании Эпикура см. примеч. 4 к гл. VII.

9 Торкват приводит здесь тезисы Эпикура, обращенные против скептиков – по-видимому, против скептически настроенных философов-атомистов, таких как Метродор Хиосский, Анаксарх и учитель самого Эпикура Навсифан, которые, развивая некоторые скептические

идеи Демокрита, сомневались в действительности ощущений и в возможности достижения с их помощью позитивного знания. Первый тезис: скептик, отрицающий способность ощущений служить основой знания, не может определить даже те понятия, которыми он сам пользуется в своих рассуждениях (понятия знания и незнания, истинного и ложного, сомнительного и достоверного), так как все понятия рождаются из ощущений. Ср. Лукреций IV 474 сл. Второй тезис Торквата – это традиционный аргумент догматиков против скептиков: если не может быть знания, то невозможно и делать правильный выбор, как поступать в той или иной ситуации, следовательно, скептик разрушает самое основание жизни. Ср. Лукреций IV 506 сл., ср. тот же аргумент в устах последователя Антиоха Аскалонского – Цицерон “Академические исследования” II 31.

## ГЛАВА XX

1 См. II 78 сл.

2 Эпикур “Главные мысли” XXVII: “Из всего, что дает мудрость для счастья всей жизни, величайшее – это обретение дружбы” (пер. М.Л. Гаспарова).

3 Тезей и Пирифой, Орест и Пилад, Ахилл и Патрокл. См. Цицерон “О дружбе” 15; Плутарх “О множестве друзей” 2, 93с; Лукиан “Токсарид” 10.

4 Цицерон вновь (ср. §§ 30–31) разбивает эпикурейцев на три группы, утверждая на этот раз, что каждая из них придерживается особого мнения о дружбе. Однако как в предыдущем случае, так и здесь это разделение вряд ли имеет под собой какое-либо реальное основание. В изложении каждой из этих трех точек зрения Цицерон исходит из высказываний самого Эпикура (см. следующие примеч.), перетолковывая их согласно со своими собственными идеями.

По мнению Цицерона, у дружбы теоретически может быть две мотивации – выгода или любовь к человеку ради него самого. В основе истинной дружбы должна лежать вторая из этих мотиваций; причем любовь к другу может возникнуть только вследствие его моральных достоинств, так что истинная дружба возможна только между достойными и мудрыми людьми. См. II 78 сл. и примеч.; III 70; “О дружбе” 18 и 26; “О законах” I 49. Первое из трех мнений эпикурейцев, которое Цицерон называет мнением Эпикура, соответствует дружбе ради выгоды; третье, наиболее совпадающее со взглядами Цицерона, –

истинной дружбе между мудрецами. Что касается второй эпикурейской теории дружбы, то она представлена как компромисс между мнением Эпикура и взглядами Цицерона. Таким образом, структура изложения оказывается здесь примерно такой же, как и в I 30–31: сначала Цицерон приводит точку зрения Эпикура, противоположную своей собственной, затем говорит о некотором компромиссном мнении и, наконец, приписывает третьей группе эпикурейцев мнение, близкое своему собственному, но противоречащее взглядам Эпикура.

<sup>5</sup> Согласно Эпикуру, поскольку высшим благом и критерием для всякого выбора является наслаждение, к дружбе следует стремиться ради того наслаждения, которое она приносит (см. Плутарх “Против Колота” 1111b; Диоген Лаэртций X 120). Это наслаждение, однако, не сводится к частной выгоде, которую можно получить от друга. Польза дружбы заключается в том, что она служит источником душевного спокойствия и радости, обеспечить же их можно, только если ратовать за друга не меньше, чем за самого себя. Ср. Плутарх “Невозможно жить приятно...” 1097a: “Они сами [эпикурейцы] говорят, что оказывать благодеяние приятнее, чем получать его”. Более того, наслаждение от дружбы столь велико, что ради него можно терпеть любые страдания и даже пойти на смерть. Ср. Плутарх “Против Колота” 1111b: “[Эпикур] стремится к дружбе ради наслаждения, но говорит при этом, что ради друзей он переносит величайшие страдания”; Диоген Лаэртций X 120: “[Мудрец] при случае умрет за друга”; см. также Эпикур “Ватиканские сентенции” 28.

<sup>6</sup> Эпикур “Главные мысли” XXVIII.

<sup>7</sup> Описание этого второго мнения основано на идее самого Эпикура, изложенной нами в примеч. 5: с одной стороны, стремление к дружбе продиктовано соображениями пользы, но, с другой стороны, суть ее заключается в бескорыстном благодетельствовании и благожелательстве. Ср. Диоген Лаэртций X 130: “Сама дружба вызывается пользой; нужно, чтобы что-нибудь ей положило начало (ведь и в землю мы бросаем семена), но потом она уже держится на том, что вся полнота наслаждения у друзей – общая” (пер. М.Л. Гаспарова); см. также Эпикур “Ватиканские сентенции” 23.

<sup>8</sup> Излагая третье мнение, Цицерон соединяет идею Эпикура о том, что в основе дружбы, как и справедливости, лежит договор между людьми “не причинять и терпеть вреда” (см. Лукреций V 1019 сл.; дружба, таким образом, является с точки зрения Эпикура главной и

высшей форма справедливости), со своим собственным представлением о возможности истинной дружбы только между мудрецами (“О дружбе” 18; см. примеч. 4) – представлением, восходящим к учению Аристотеля и стоиков (см. Аристотель “Никомахова этика” 1156b; стоики – у Стобея II 108 = SVF 630 и у Диогена Лаэртца VII 124 = SVF 631).

## ГЛАВА XXI

<sup>1</sup> Ср. I 25 и 26.

## КНИГА ВТОРАЯ



### ГЛАВА I

<sup>1</sup> См. Платон “Горгий” 447с. Ср. Цицерон “Об ораторе” I 103, III 129.

<sup>2</sup> Т. е. в Академию.

<sup>3</sup> Ср. “Об ораторе” III 67. См. также Диоген Лаэртский IV 28.

<sup>4</sup> Формула – письменное распоряжение судебного магистрата, которым он сообщал судье, при каких обстоятельствах тот должен признать ответчика виновным или невиновным. Вводной частью формулы было “предупреждение”, или “прескрипция” (*praescriptio*), определявшее требования к подаваемому истцом обвинению, с тем чтобы это обвинение соответствовало действительному предмету тяжбы. “Прескрипции” начинались словами “пусть рассматривается следующее дело” (*ea res agatur*), после которых следовало определение дела (см. Гай “Институции” IV 130 сл.).

### ГЛАВА II

<sup>1</sup> Платон “Федр” 237b.

<sup>2</sup> См. I 29.

<sup>3</sup> Об отличии эпикуровых “предварительных понятий” от определений см. примеч. 1 к гл. IX первой книги.

<sup>4</sup> Эпикурейское определение наслаждения приводит Стобей II 46: “находиться в близком себе состоянии, без всякого побуждения к

чему-либо иному”; однако явный стоический характер употребляемых терминов заставляет сомневаться в его аутентичности.

<sup>5</sup> cognitam; conceptam animo; comprehensam. Этими словами Цицерон передает стоический термин “постижение” (κατάληψις). См. III 17. Говоря о “прочном” постижении (firme conceptam), Цицерон, по видимому, имеет в виду стоическое понятие “знания”: ср. определение “знания” как “надежного и прочного постижения” (ἀσφαλὴς καὶ βεβαία κατάληψις) в SVF II 90, 93, 95.

<sup>6</sup> quae vis subiecta sit vocibus. Цицерон передает выражение самого Эпикура – ср. “Письмо Геродоту” 37: “прежде всего, Геродот, следует понять то, *что стоит за словами* (τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγοις)”.

### ГЛАВА III

<sup>1</sup> См. I 37. О понятии кинетического наслаждения у Эпикура и о его интерпретации Цицероном см. приложение к комментариям.

<sup>2</sup> Цитата из сочинения Эпикура “О конечной цели”. Ср. Афиней VII, 280 и XII, 546; Цицерон “Тускуланские беседы” III 41, “О природе богов” I 111, “Против Пизона” 69; Диоген Лаэртский X 6. Афиней так же, как и Цицерон в рассматриваемом месте, считает, что Эпикур называет основой всякого блага наслаждение “в движении”. Однако из “Тускуланских бесед”, где эта цитата приводится в более полном виде, следует, что речь здесь идет не о кинетическом наслаждении, а о наслаждениях тела: “Не знаю, что и помыслить благом, если не наслаждения от вкушения, если не наслаждения от слушания музыки, если не те приятные движения, которые зрение получает от красоты, или другие наслаждения, которые вызывает в человеке любое ощущение. И действительно, нельзя утверждать, что только радость ума является благом: ведь под радующимся умом я понимаю надежду на все перечисленные выше наслаждения, то есть надежду на то, что естество, вкушая их, будет свободно от страдания”.

<sup>3</sup> Ср. Плутарх “Невозможно жить приятно...” 18, 1100a: “[Эпикур] утверждал, что, кроме него и его учеников, нет ни одного мудреца”.

<sup>4</sup> К семи мудрецам относили греческих мыслителей и государственных деятелей VII–VI вв. Разные авторы называют разные имена семи мудрецов; наиболее общепринятый канон включает имена афинского законодателя Солона, коринфского тирана Перикланда, философа Фалеса Милетского, Хилона, бывшего эфром в Спарте, тирана Митилены

Питтака, Клеобула из Линда и Бианта из Приены. Цицерон упоминает среди семи мудрецов Фалеса ("Об ораторе" III 137, "О законах" II 26, "Академические исследования" II 118), Бианта ("Стоические парадоксы" I, 8, "О дружбе" 59) и Солона ("О пределах блага и зла" III 76); в диалоге "Об ораторе" (III 137) он в соответствии с канонам утверждает, что все эти мудрецы, кроме Фалеса, стояли во главе своих государств (см. также "О государстве" I 12).

<sup>5</sup> См. II 35 и 41; V 14; "Академические исследования" II 131.

<sup>6</sup> Об эпикуровой трактовке радости и отсутствия страдания как двух сторон наслаждения см. Диоген Лаэртский X 136 и наше приложение к комментариям.

<sup>7</sup> I 38.

<sup>8</sup> Многие исследователи заключают из этой фразы, что Эпикур связывает кинетическое наслаждение с процессом удовлетворения желаний, а статическое – с его результатом. Нашу точку зрения см. в приложении к комментариям.

<sup>9</sup> См. I 38.

<sup>10</sup> Лат. *varietas* (перевод греч. ποικιλία) собственно значит "пестрота".

## Г Л А В А I V

<sup>1</sup> См. I 26 и 71–72.

<sup>2</sup> В более полном виде стих приведен Цицероном в "Тускуланских беседах" IV 35: "Чрезмерное наслаждение души – величайшая ошибка (*voluptatem animi nimiam summum esse eггоrem*)". См. также часть этого стиха в "Письмах к близким" II 9, 2.

<sup>3</sup> Этот же стих цитируется в "Письмах к близким" II 9, 2.

<sup>4</sup> Ср. "Тускуланские беседы" IV 13. Ср. стоическое определение наслаждения у Диогена Лаэртция: "Неразумное воспарение [души] по поводу обладания мнимым объектом стремления" (*ἄλογος ἔπαρσις ἐφ' αἰρέτῳ δοκοῦντι ὑπάρχειν*) – и SVF III 391, 394. См. также "О пределах блага и зла" III 35.

<sup>5</sup> Стих из неизвестного комического поэта.

<sup>6</sup> Стих из Цецилия Стация; полностью приведен Цицероном в речи "В защиту Марка Целия Руфа" 37.

<sup>7</sup> Теренций "Самоистязатель" ст. 53.



## ГЛАВА V

<sup>1</sup> cognomento qui σκοτεινός perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit. Очевидно, стихотворная цитата (возможно, из Луцилия).

<sup>2</sup> “Познай самого себя” (γῶθι σαυτόν) – изречение, начертанное на храме Аполлона в Дельфах. Иногда это изречение приписывали Фалесу Милетскому (см. Диоген Лаэртций I 40)

<sup>3</sup> cognitiones verborum, quibus imbuti sumus. Этими словами Цицерон передает эпикуров термин “предварительные понятия” (προλήψεις) – ср. “О природе богов” I 36 и 44. Об ощущениях и предварительных понятиях как критериях истины с точки зрения Эпикура и Цицерона см. примеч. 7 и 8 к гл. IX первой книги.

<sup>4</sup> Ср. тот же аргумент у Плутарха (“Против Колота” 1123a): “Разве вы [эпикурейцы] не утверждаете вопреки ощущениям всех людей, что между болью и наслаждением нет ничего среднего, говоря, что не испытывать боли значит наслаждаться, или, другими словами, не претерпевать значит претерпевать?” Аргумент основан на апелляции к “общим понятиям”, свидетельствующим об очевидности какого-либо факта (см. о них в примеч. 8 к гл. IX первой книги).

## ГЛАВА VI

<sup>1</sup> См. Секст Эмпирик “Против ученых” II 7 (= SVF I 75). Точку зрения Аристотеля см. в его “Риторике” 1354a1.

<sup>2</sup> См. Диоген Лаэртций II 85 и 86.

<sup>3</sup> Цитата из неизвестной трагедии.

<sup>4</sup> См. V 21; “Академические исследования” II 139, “Об обязанностях” III 119, а также Клемент Александрийский “Строматы” II 21, 128.

<sup>5</sup> См. V 14 и 21; “Тускуланские беседы” V 87, “Академические исследования” II 131; Клемент Александрийский “Строматы” II 21, 127.

## ГЛАВА VII

<sup>1</sup> См. II 7 и примеч. 2 к гл. III.

<sup>2</sup> Т. е. в сочинении “О конечной цели” – см. примеч. 2 к гл. III.

<sup>3</sup> Эпикур “Главные мысли” X. Эпикур, говоря о наслаждениях распутников, имеет в виду наслаждения, связанные с удовлетворением необязательных желаний (ср. “Главные мысли” XXIX); Цицерон же

вновь, как и в I 37 и 38, понимает под ними кинетические наслаждения – см. примеч. 6 к гл. XI первой книги.

4 Лат. *patella* – жертвенная чаша, из которой должны вкушать боги и лары.

5 Комедия Цецилия Стация – перевод комедии Менандра.

## ГЛАВА VIII

1 Ср. I 37.

2 Так говорилось о тех, кто, чрезмерно предаваясь наслаждениям, забывал обо всем на свете – см. у Афиней VI с. 273 ; XII с. 520 и 526; в “Письмах” Сенеки CXXII 2.

3 По мнению Цицерона, Эпикур в обсуждаемой здесь фразе имеет в виду именно таких неразумных распутников, показывая на их примере, что, хотя роскошь сама по себе не является злом, ее следует избегать из-за тех страданий, к которым она приводит.

4 Цицерон хочет сказать, что не могут быть счастливы не только неразумные распутники, о которых твердят эпикурейцы, но и те любители роскоши, которые умеют пользоваться ей разумно и с изяществом. Ср. такое же противопоставление двух категорий распутников в речи “Против Пизона” 66 и 67. Стоит заметить, что если про первых распутников Цицерон говорит, что они не могут жить приятно (*iucunde vivere*), то насчет второй категории он высказывается слабее: он не может отрицать, что жизнь таких людей приятна, и утверждает лишь, что она не является счастливой (*bene vivere aut beate*).

5 Место сильно испорчено; реконструкция стихов весьма приблизительна.

6 Это должно следовать с точки зрения Эпикура, полагающего, что наслаждения от роскоши оборачиваются страданиями.

7 Лелий слушал Диогена Вавилонского в 155 г. до н. э., когда тот вместе с Карнеадом и перипатетиком Критолаем был в посольстве в Риме. См. Цицерон “Тускуланские беседы” IV 5. В это время, правда, Лелий уже не был юношей: он был старше Публия Сципиона Африканского (“О дружбе” 15; “О государстве” I 18), который родился в 185 или в 184 г. и которому в 155 г. было тридцать или тридцать один год. О знакомстве Лелия с Панэтием см. “Брут” 101.

8 Цитата не атрибутирована.

<sup>9</sup> Цитата из Луцилия. О Галлонии, известном тем, что он познакомил римлян с рыбой *асирпенсер* (предположительно, стерлядь или осетр), см. также Гораций "Сатиры" II 2, 47.

<sup>10</sup> Та же цитата приводится в "Письмах к Аттику" XIII 52, 1.

<sup>11</sup> Цицерон исходит из стоического отождествления блага и нравственно прекрасного (см. III 27).

## Г Л А В А I X

<sup>1</sup> См. I 45.

<sup>2</sup> Однако это правильное, по мнению Цицерона, разделение встречается у самого Эпикура – "Письмо Менекею" 127: "...среди желаний наших следует одни считать естественными, другие – пустыми; а среди естественных одни – необходимыми, другие – только естественными".

<sup>3</sup> *in magnis versatur angustiiis*. Очевидно, Цицерон принял за обычное нарицательное слово название сочинения Эпикура "Затруднения" (*Διαποραί*) – см. Диоген Лаэртский X 27. В этом сочинении Эпикур ставил вопрос, может ли мудрец ради наслаждения совершить что-либо постыдное, если ему гарантирована безнаказанность. Ср. Плутарх "Против Колота" 34, 1127d: «Эпикур спрашивает себя в "Затруднениях", сделает ли мудрец что-нибудь, что запрещают законы, если он знает, что его не разоблачат. Он отвечает: "Простая оценка здесь не свободна от трудности", то есть: "Я сделаю, но не желаю признавать это"».

Этот вопрос вытекает из рассуждений Эпикура о справедливости и несправедливости (см. I 50 сл.). Несправедливость является злом только из-за того, что виновный может быть изобличен и от страха перед наказанием никто не может быть свободен (см. Эпикур "Главные мысли" XXXV и XXXVI). Но если все же предположить, что всякая опасность наказания отсутствует, то должен ли и тогда мудрец подчиняться законам? Эпикур не дает определенного ответа; следует при этом иметь в виду, что данный вопрос – чисто умозрительный, так как опасность наказания никогда не может отсутствовать ("Главные мысли" XXXV). Впрочем, ответ Эпикура можно увидеть в его утверждении в "Главных мыслях" XXXVIII: "Где с переменной обстоятельств ранее установленная справедливость оказывается бесполезной, там она... перестала быть справедливой", т. е. в этой ситуации

справедливость в прежнем ее виде перестает существовать, и мудрец вполне может нарушать то, что ранее считалось справедливым, а теперь перестало быть таковым (см. примеч. к 1127d Einarson B., De Lacy Ph. в кн.: *Plutarch. Reply to Colotes // Plutarch's Moralia / The Loeb Classical Library. Vol. XIV*).

<sup>4</sup> См. I 56 и примеч. 6 к гл. XVII первой книги.

## Г Л А В А X

<sup>1</sup> Ср. Эпикур “Письмо Менекею” 128: “Мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия, а когда не страдаем, то и нужды не чувствуем” (пер. М.Л. Гаспарова). Выявляемое здесь противоречие – следствие неверного представления Цицерона о разделении наслаждений на кинетические и статические.

<sup>2</sup> Цицерон использует здесь традиционный для академической школы способ опровержения, основанный на выявлении противоречий в построениях оппонированных философов. Цицерон прибегает к нему неоднократно – см. II 88–90, 98; V 79 сл.

<sup>3</sup> Марий Курий Дентат, консул 290, 284, 275 и 274 г., победитель самнитов и царя Пирра; прославился военными подвигами и неподкупностью (“О государстве” III 6; 40).

<sup>4</sup> См. I 30.

<sup>5</sup> Ср. 33 и V 24.

<sup>6</sup> *appetitus animi*, греч. *ὁρμή*. Об этом стоическом понятии см. III 23 (где оно переведено как *appetitus animi*). Учение стоиков о естественном первом побуждении изложено Цицероном в III 16; об использовании этого учения Карнеадом и Антиохом Аскалонским см. V 17 и 24.

<sup>7</sup> В этом рассуждении Цицерон обыгрывает различные употребления слова “приводить в движение” (*movere*, греч. *κινεῖν*). С одной стороны, он применяет это слово к одной из разновидностей наслаждения: ср. определение кинетического наслаждения в I 37 – “которое приводит в движение саму нашу природу” (*quae naturam ipsam movet*) и его характеристику как *voluptas movens* в II 31. С другой стороны, это же слово стоики употребляют по отношению к источнику побуждения, называя его “приводящим в движение побуждение” (*τὸ κινεῖν τὴν ὁρμήν*) – см. SVF III 169. Из этого Цицерон заключает, что ис-

точником побуждения может служить только наслаждение кинетическое, т. е. “приводящее в движение”, второй же вид наслаждения этой способности лишен. Для того чтобы более явно очертить это различие между двумя видами наслаждения, Цицерон в § 31 именует вторую разновидность наслаждения *voluptas stans* (букв. “стоящее наслаждение”), подчеркивая его инертность и неспособность вызывать побуждение.

<sup>8</sup> Данный аргумент основан на идее о том, что конечная цель должна соответствовать объекту первого побуждения – эту идею высказывал Карнеад (см. V 17 и 20) и использовал в своем учении Антиох Аскалонский (V 24). На ней же основан и аргумент против стоиков в IV 26.

## Г Л А В А X I

<sup>1</sup> Цицерон отвечает на утверждение Торквата в I 30, что наслаждение есть благо, поскольку всякое живое существо, когда оно еще не испорчено и подчиняется суждениям самой природы, преследует наслаждения и избегает страданий. Однако если Эпикур и апеллировал к поведению животных, то он делал это не в большей степени, чем философы других школ, чьи доктрины Цицерон одобряет и принимает.

В этом своем замечании Цицерон воспроизводит традиционный топос критики гедонизма, встречающийся еще у Платона (“Филеб” 67b: “Первое место в жизни не принадлежит наслаждению, даже если это показывают, гоняясь за радостью, все быки, лошади и прочие животные. Веря им, как гадатели верят птицам, большинство людей считает наслаждения лучшим, что есть в жизни: они думают, что похоть животных – это более надежный аргумент, чем пророчества философской музыки”) и разбираемый Аристотелем в “Никомаховой этике” (1152b20 и 1153a27 сл.). Ср. также Плутарх “Против Колота” 1108d: “Они [эпикурейцы] учат нас жить низкой и звериной жизнью”; “Невозможно жить приятно...” 1092b: «Когда Эпикур говорит, что “если бы нас не смущали опасения относительно небесных явлений, а также смерти и страданий, то нам незачем было бы изучать природу”, он считает, что его учение должно привести нас к такому состоянию, в котором естественным образом пребывают животные – ведь у животных нет ошибочных опасений насчет богов и они не терзаются пустыми мнениями о смерти...»

<sup>2</sup> Сравнение добродетельности и порочности с двумя состояниями палки – прямым и искривленным – было принято в стоической школе. Ср., например, Диоген Лаэртский VII 127: “Как палка бывает или прямая, или кривая, так и поступок – или справедлив, или несправедлив”.

<sup>3</sup> Ср. учение Антиоха Аскалонского в V 24 сл.

<sup>4</sup> См. V 45.

<sup>5</sup> Здесь и далее Цицерон сообщает о различных концепциях конечной цели, следуя классификации Карнеада, известной ему из Антиоха Аскалонского. См. V 16 сл.

<sup>6</sup> В этом месте логика рассуждения несколько нарушена. Не понятно, каким образом высшее благо Каллифонта и Диодора связано с определяемыми ими первыми естественными вещами – а именно этого мы ждем после утверждения Цицерона: “из этого источника необходимо проистекает все учение о благе и зле”.

<sup>7</sup> Мадвиг полагает, в этом месте в тексте должна быть лакуна, иначе невозможно объяснить следующее предложение (*his omnibus, quos dixi, consequentes sunt fines bonorum, Aristippo voluptas, Stoicis consentire naturae*): во-первых, слово *consequentes* требует объекта (“вытекающие” или “следующие” из *чего-то*); во-вторых, неверной оказывается фраза *quos dixi* (“о которых я упомянул”), так как ни о стоиках, ни об Аристиппе Цицерон пока еще не говорил. По мнению Мадвига, здесь пропущено сообщение об объектах первого побуждения в теориях этих философов – таким образом, в следующем предложении Цицерон говорит, что учения Аристиппа и стоиков о конечной цели логично вытекают из их определения первого побуждения. Однако, с нашей точки зрения, предполагать здесь лакуну необязательно, поскольку объект при *consequentes* может и не быть выражен эксплицитно, но только подразумеваться (то, что конечная цель должна вытекать именно из первого побуждения, понятно из фразы, с которой начинается изложение различных концепций: “из этого источника необходимо проистекает все учение о благе и зле”), а ошибочное утверждение *quos dixi* можно объяснить небрежностью и невнимательностью автора, которая проявляется в данном параграфе не однажды (ср. предыдущее примеч.).

## ГЛАВА XII

<sup>1</sup> Ср. I 30. Противопоставление ощущений (*αἴσθησις*) и разума, т. е. логического доказательства (*λόγος*), как двух критериев, каждый из которых имеет свою сферу применения, встречается у стоиков – ср. Диоген Лаэртский VII 52: “По их [стоиков] мнению, постижение белого и черного, шероховатого и гладкого происходит посредством ощущения, а постижение заключений из доказательств, например, существования богов и их промысла, – посредством разума”; см. также Секст Эмпирик “Пирроновы положения” III 51.

О различии в трактовке ощущений между Цицероном и Эпикуром см. примеч. 4 к гл. VII первой книги.

<sup>2</sup> Лат. *sapientia*. Здесь это слово передает греч. *σοφία* – ср. стоическое определение *σοφία* как “знания дел божественных и человеческих” в SVF II 35 и др. Об употреблении Цицероном слова *sapientia* см. примеч. 4 к гл. XIII первой книги.

<sup>3</sup> Две названные здесь концепции высшего блага – во-первых, стоиков и, во-вторых, ранних академиков, перипатетиков и Антиоха Аскалонского – рассматриваются Цицероном в III–V книгах. По мнению Антиоха, они отличались друг от друга только терминологией, но не сутью.

## ГЛАВА XIII

<sup>1</sup> См. Аристотель “Никомахова этика” 1098a. Идея о двух сферах человеческих проявлений – созерцательной и деятельной – является важной частью учения Антиоха Аскалонского – см. V 48 сл.

<sup>2</sup> Цитата из трагедии Энния “Текуба” – перевод ст. 627–628 из “Текубы” Эврипида.

<sup>3</sup> См. V 20 и “Академические исследования” II 131.

<sup>4</sup> Ср. III 11–12, IV 43, V 73. Стоик Аристон, ученик Зенона, отошел от ортодоксального стоического учения, отрицая различие в ценности между всеми вещами, кроме добродетели и порока; например, он отрицал естественную предпочтительность здоровья перед болезнью и т. п. О его концепции конечной цели сообщает Диоген Лаэртский VII 160 (= SVF I 351): “жить в безразличии ко всему, что находится между добродетелью и пороком, не признавая никакого различия между этими вещами, но будучи одинаково расположенным по отно-

шению к ним всем". См. также Секст Эмпирик "Против ученых" XI 64–67 (= SVF I 361).

Учение Аристона Цицерон сближает (как и в "Академических исследованиях" II 130; "Об обязанностях" I 6) с идеалом скептика Пиррона, заключающимся в "равной жизни", т. е. в одинаковом безразличном отношении ко всему (см., например, Диоген Лаэртский IX 61: "Он [Пиррон] утверждал, что нет ничего прекрасного или безобразного и справедливого или несправедливого, и подобным образом вообще ничто не является истинно существующим, и что всеми человеческими поступками руководят лишь условность и обычай, поскольку ничто не есть в большей степени одно, чем другое"). Однако отождествление пирроновой "равности" с добродетелью Аристона едва ли можно считать правильным. Для Аристона, как и для ортодоксальных стоиков, добродетель и порок – это объективно существующие состояния души, определяемые совершенством или несовершенством разума в его согласованности или несогласованности с природой, в то время как "равность" Пиррона, если ее вообще можно назвать добродетелью, обладает лишь субъективной значимостью, не вытекающей ни из каких учений о природе и разуме (см.: *Long AA, Sedley DN. Op. cit. P. 21*).

<sup>5</sup> Стоик Герилл, подобно Аристону, отрицал различие в ценности между естественными и противоестественными вещами (по крайней мере, применительно к мудрецу; о возможном сохранении этого различия при определении цели обычных людей см. IV 40 и примеч.). Его концепцию конечной цели передает Диоген Лаэртский (VII 165): "Герилл Карфагенский объявил конечной целью знание, что значит жить, всегда все соотнося с жизнью со знанием и не заблуждаясь по незнанию".

Мнение Герилла соединяется с мнениями Аристона и Пиррона также в "Академических исследованиях" (II 129) и "Об обязанностях" (I 6).

<sup>6</sup> См. Плутарх "Об общих понятиях" 1070d (= SVF III 25). По-видимому, именно к Хрисиппу восходит тот аргумент против Герилла, который приводит Цицерон, называя благо Герилла "не лучшим и не таким, которым могла бы управляться жизнь": Хрисипп, опровергая Герилла, утверждал, что знание – это вспомогательное благо, лишь способствующее достижению цели, но не сама цель [см. конъектуру Чернисса к указ. месту из Плутарха и его примеч. в кн.: *Plutarch. Against the Stoics on Common Conceptions // Plutarch's Moralia (The Loeb Classical Library). Vol. XIII. Part II. P. 747*].



ГЛАВА XIV

<sup>1</sup> *veri simile videatur*. Ср. “Академические исследования” II 32, 36, 48, 49, 99, 107. Речь идет о критерии академика Карнеада и его последователей. Карнеад, отрицавший возможность познания истины, ввел особый критерий – “убедительное впечатление” (πιθανή φαντασία). В отличие от критериев философов-догматиков, критерий Карнеада позволял утверждать не об объективной истине, а лишь о ее субъективной видимости (он называет это “убедительное впечатление” “кажущимся истинным” – φαίνομένη ἀλήτης; *veri simile* – “правдоподобное” у Цицерона), но при этом, как и критерии прочих философов, был способен управлять человеческими поступками. См. Секст Эмпирик “Против ученых” VII 166 сл. Обращение к этому критерию позволило Карнеаду отвергать критерии истины всех других философов, выдерживая при этом их критику, что он не оставляет ничего, чем люди могли бы руководствоваться в практической жизни.

<sup>2</sup> Автором этого аргумента против Эпикура был Хрисипп – см. “Академические исследования” II 140 (= SVF III 21); Плутарх “О противоречиях у стоиков” 1040c, “Об общих понятиях” 1070d (= SVF III 23 – фрагмент из сочинения Хрисиппа “О справедливости”).

<sup>3</sup> Ср. Цицерон “Академические исследования” II 138 и 140 (= SVF III 21).

<sup>4</sup> Ср. “Тускуланские беседы” IV 34: “Добродетель ... похвальна сама по себе, вне зависимости от какой-либо пользы”. Соположение понятий достойного, или нравственно-прекрасного (*honestum*; греч. καλόν), и полезного (*utile*; греч. συμφέρον) напоминает рассуждение Панэтия о двух основаниях для поступков, лежащее в основе трактата Цицерона “Об обязанностях” (см. особ. I 9). Определение нравственно-прекрасного как достойного похвалы ср. в сочинении “Об обязанностях” I 14.

<sup>5</sup> Об апелляции к критерию “общих понятий” см. II 16 и примеч. 4 к гл. V.

<sup>6</sup> Представление стоиков о разумности как определяющей характеристике человеческой природы см. в SVF II 879, у Диогена Лаэртца (VII 86) и у Цицерона (“О природе богов” II 16). Ср. также V 38.

Данное рассуждение (вплоть до конца § 47), включающее в себя определение особенности человеческой природы, характеристику разума и четырех добродетелей, почти буквально совпадает с од-

ним отрывком из сочинения “Об обязанностях” (I 11–14), который принято возводить к Панэтию (Панэтий фр. 80/98 Van Straaten). Ср. также IV 17.

<sup>7</sup> Представление стоиков о мышлении по подобию как одном из способов формирования мыслимых понятий см. в примеч. 4 к гл. X третьей книги.

<sup>8</sup> Ср. “Об обязанностях” I 12. Стоическая идея о распространении чувства близости к самому себе на родных, друзей, сограждан и все человечество, принятая также Антиохом Аскалонским, излагается в III 62 сл. и V 65. В разбираемом месте Цицерон, следуя стоикам, связывает эту идею с содержанием одной из добродетелей – справедливости (ср. также IV 17 и V 65 – об Антиохе). По мнению стоиков, чувство близости является естественной основой справедливости (SVF I 197): мы инстинктивно испытываем склонность к другим людям, однако без участия разума остаемся сконцентрированы на себе и чувство близости становится тем меньше, чем менее тесными узами связаны с нами люди; смысл справедливости состоит в том, чтобы осознать, что внимание к другим есть естественное развитие внимания к себе, и таким образом преодолеть свой эгоцентризм. См. Гиерокл у Стобея IV 671–673 и анонимный комментарий к “Теэтету” Платона (Berliner Klassikertexte / H. Diels, W. Schubart. B., 1905. N 2), с. 5–6 (= *Long AA, Sedley DN*. Op. cit. Vol. I, фр. 57 G и H).

<sup>9</sup> Девятое письмо Платона 358a. Ту же цитату Цицерон приводит в сочинении “Об обязанностях” I 22.

<sup>10</sup> Ср. “Об обязанностях” I 13. Речь идет о второй добродетели – мудрости. Мудрость преподносится здесь как знание двух областей философии – физики и диалектики: ср. стоическое определение диалектики как “знания об истинном, ложном и ни истинном, ни ложном” у Диогена Лаэртца VII 42, а также идею стоиков о диалектических добродетелях (см. там же, 46–47), предполагающую этические импликации диалектики подобные тем, о которых говорит здесь Цицерон (см. также III 72 и примеч. 14 к гл. XXI третьей книги). О естественных истоках мудрости, как и других добродетелей, говорится также в пятой книге, где излагается учение Антиоха Аскалонского; особ. см. V 43.

<sup>11</sup> Третья стоическая добродетель – мужество – раскрывается через одну из ее разновидностей – “величие души” (греч. μεγαλοψυχία). Ср. стоическое определение “величия души”: “состояние, позволяю-

щее быть выше всего происходящего" (SVF III 264, 265, 267, 269, 270, 274, 275); о величии души как разновидности мужества см. SVF III 264, 265, 269 и т.д. Ср. такую же трактовку величия души как родовой, а не видовой добродетели в сочинении Цицерона "Об обязанностях" I 13 и 152; а также – "О пределах блага и зла" III 25 и IV 11.

<sup>12</sup> Ср. "Об обязанностях" I 14. Здесь говорится о четвертой добродетели – сдержанности, или умеренности (σωφροσύνη). Вновь, как и в случае с мужеством, трактовка ее несколько отличается от традиционной стоической. Стоики представляли сдержанность в первую очередь как связующую нить между разумностью и практическими действиями: разумность позволяла принять верное решение, а сдержанность – довести это решение до осуществления, не поддаваясь соблазну мнимого блага (см. характеристику сдержанности – *temperantia* – у Цицерона в первой книге, 47; стоическое определение см. в примеч. 3 к гл. XIV первой книги). В разбираемом месте, однако, делается акцент на эстетическом аспекте этой добродетели, который в традиционном стоическом учении выражался двумя подчиненными сдержанности видовыми добродетелями – чувством такта (κοσμιότης) и порядка (εὐταξία) (см. SVF III 264, 272); таким образом, сдержанность фактически сводится к определению приличествующих мудрецу внешних правил поведения (ср. "Об обязанностях" I 14 и 93 сл.). Стоит заметить также, что здесь названа одна добродетель, вообще отсутствующая в Ранней Стое, – "чувство меры" (*moderatio*; греч. μετρίότης). Возможно, эту добродетель ввел Панэтий (ср. Цицерон "Об обязанностях" I 14 и 141) под влиянием Платона ("Государство" 560d; "Филеб" 65d; особ. ср. 64e и 65b, где так же, как и у Цицерона, подчеркивается ее связь с красотой).

<sup>13</sup> *ordo et moderatio*; греч. τάξις καὶ μετρίότης – ср. то же сочетание в IV 11; "Об обязанностях" (I 14); а также у Плутарха («О рождении души в "Тимее"» 1030a).

<sup>14</sup> Ср. подобное рассуждение о связи сдержанности с другими добродетелями в трактате Цицерона "Об обязанностях" I 94.

## ГЛАВА XV

<sup>1</sup> *vox inanis*; греч. κενὸς φθόγγος (см. Эпикур "Письмо Геродоту" 37). Ср. I 61; "Академические исследования" II 140. Цицерон имеет в виду высказывание Эпикура из книги "О конечной цели", приведенное в "Тускуланских беседах" III 42: "Я часто спрашивал тех, кого на-

зывали мудрецами, какое благо останется у них, если убрать все это [т. е. телесные наслаждения] – если только они не хотят издавать пустые звуки. Мне ничего не удалось у них узнать; сколько бы ни извергали они слова о добродетелях и мудрости, они указывают лишь на путь, ведущий к наслаждению”.

<sup>2</sup> Эпикур стремился понимать и употреблять слова в их первом общепринятом значении – см. Диоген Лаэртский X 31.

<sup>3</sup> Ср. Цицерон “Академические исследования” II 140. Нигде больше подобной эпикурейской характеристики “достойного” мы не нашли.

<sup>4</sup> Ср. “Об обязанностях” I 14 (возможно, из Панэтия): “достойное, даже если его не прославляет никто, похвально по самой своей природе”.

<sup>5</sup> См. I 57.

<sup>6</sup> Цицерон допускает логическую ошибку: из определения достойного через приятное (а не наоборот!) должно было бы вытекать утверждение: “Невозможно жить приятно, если не жить приятно”.

## ГЛАВА XVI

<sup>1</sup> Платон “Федр” 250d. Эту цитату Цицерон приводит также в трактате “Об обязанностях” I 15.

<sup>2</sup> quicum in tenebris. Полностью поговорка приведена в “Об обязанностях” III 77: quicum mices in tenebris – “С ним играй на пальцах и в темноте” (см. также Петроний “Сатирикон” 44). Игра на пальцах заключалась в том, что один участник поднимал и сразу же прятал несколько пальцев, а остальные угадывали их число.

<sup>3</sup> Ср. аналогичное противопоставление двух видов распутников – неразумных и разумных – в II 23.

<sup>4</sup> См. также IV 77 и V 62.

## ГЛАВА XVII

<sup>1</sup> Квинт Помпей Непот, будучи в 140 г. до н. э. проконсулом в Испании и ведя войну с нумантинцами, был вынужден без согласия сената заключить с ними мирный договор; когда, однако, прибыл его преемник, Помпей стал отрицать, что он заключил этот договор. Позже се-

нат хотел в качестве наказания принять постановление о выдаче Помпея нумантинцам, но он мольбами убедил сенаторов не делать этого. См. также Цицерон “Об обязанностях” III 109 и “О государстве” III 28.

<sup>2</sup> Поскольку Вокониев закон запрещал завещать состояние женщине, Фадий решил воспользоваться распространенным способом избежать этого ограничения: он назначил фиктивного наследника и просил его передать наследство дочери.

<sup>3</sup> По-видимому, речь здесь идет об обычной клятве соблюдать законы, которую давали магистраты при вступлении в должность; эта клятва, естественно, включала и Вокониев закон.

<sup>4</sup> Вокониев закон, очевидно, позволял оставить часть состояния женщине, но с условием, чтобы эта часть не превышала той, которая переходила собственно к наследнику. Таким образом, друзья Секстилия, учитывая, что он дал клятву соблюдать этот закон, заставили его отдать дочери Фадия лишь допускаемую законом часть наследства, в то время как Фадий просил его передать дочери все наследство целиком.

<sup>5</sup> Ср. утверждение Филодема из его сочинения “О богатстве” (= фр. 42 Usener), восходящее, возможно, к одноименному сочинению Эпикура: “О богатстве говорится, что оно иногда является благом, и притом немалым”. Все же Цицерон преувеличивает значение, придававшееся эпикурейцами богатству. По мнению Эпикура, наслаждение, связанное с удовлетворением естественных желаний, можно получить с помощью минимальных средств (см. I 45 и Эпикур “Письмо Менекею” 130). Возможно, Эпикур называет богатство благом, поскольку оно служит дополнительным гарантом наслаждений – богатый человек может не опасаться, что он когда-нибудь останется голоден.

<sup>6</sup> Пример специфического понимания Цицероном греческого понятия нравственно-прекрасного (*τὸ καλόν*). Стоики характеризовали нравственно-прекрасное как похвальное, однако рассматривали это качество как внутренне присущее ему и никак не связанное с внешней его оценкой людьми (см. восходящие к Панэтию утверждения в II 49 и “Об обязанностях” I 14). Цицерон же здесь фактически отождествляет нравственно-прекрасное со славой, т. е. с мнением людей, за что, кстати, немного раньше он сам порицал эпикурейцев (II 48–49). Это же представление выражается и в самом латинском слове, которым передается понятие нравственно-прекрасного, *honestum* – “достойное”, букв. “почетное” (от *honor* – “почет”); в то время

как соответствующий греческий термин *καλόν* обозначал прекрасное само по себе вне зависимости от какого-либо внешнего эффекта.

7 В латинском тексте: *sic vester sapiens, magno aliquo emolumento commotus, cum causa, si opus erit, dimicabit*. Это место, по-видимому, испорчено. Во-первых, непонятно, зачем Цицерон говорит *cum causa* – “не без основания” – после того, как основание для этого действия уже определено словами *magno aliquo emolumento commotus* – “движимой некоей великой выгодой”. Во-вторых, совершенно не ясна связь этой фразы с последующим рассуждением о скрытом проступке. Мадвиг предложил возможный выход: вместо *cum causa* читать *cum amico* – “с другом”; тогда и сама эта фраза приобретает смысл, и становится понятным, каким образом она вводит следующее предложение.

8 Цицерон прибегает здесь к опровержению через выявление противоречий – ср. II 29 и примеч. 3 к гл. X второй книги.

## ГЛАВА XVIII

1 Очевидно, этот аргумент содержался в речи Карнеада против справедливости, о которой упоминает Лактанций (“Божественные установления” V 14, 3 сл.) и на которой основана речь одного из персонажей диалога Цицерона “О государстве” Луция Фурия Фила (см. “О государстве” III 8 сл.). Судя по аналогичным аргументам Карнеада, известным нам из Лактанция (там же, V 14, 5–13), он доказывал таким образом (очевидно, возражая стоикам), что справедливость может быть несовместима с пользой и разумностью: полезным и разумным в рассматриваемом случае является только несправедливый поступок. Однако если Карнеад стремился тем самым продемонстрировать слабость справедливости, то Цицерон здесь использует этот аргумент с иной целью, опровергая с его помощью положение Эпикура о связи между добродетелью и наслаждением (которое, с точки зрения Цицерона, тождественно пользе).

2 В третьей книге диалога “О государстве” Лелий отвечает на приведенные Филом аргументы Карнеада (см. предыдущее примеч.), произнося речь в защиту справедливости (33 сл.).

## ГЛАВА XIX

1 Очевидно, Цицерон считает, что прозвище “Властный” (*Imperiosus*) получил Тит Манлий Торкват за свою суровость (см. I 23

и 34). На самом деле, однако, это прозвище досталось ему от отца – Луция Манлия (см. Ливий VII 3 и 4; Сенека “О благодетелях” III 37). То же ошибочное мнение, что и Цицерон, высказывает Ливий в IV 29.

<sup>2</sup> Ср. Цицерон “Тускуланские беседы” I 89. Публий Деций Мус, будучи в 340 г. консулом вместе с Титом Манлием Торкватом, пожертвовал собой в битве против латинов (см. Ливий VIII 8); его сын также в бытность свою консулом погиб в битве против самнитов и их союзников в 295 г. (Ливий X 28). О гибели его внука в сражении против Пирра в 279 г., кроме Цицерона (в разбираемом месте и в “Тускуланских беседах” I 89), не сообщает более никто.

<sup>3</sup> Публий Корнелий Сулла, родственник известного диктатора Суллы, был избран в консулы на 65 г. Однако персонаж этого диалога Торкват, сын Луция Манлия Торквата, также добивавшегося консульства, но не избранного, на основании Кальпурниева закона обвинил Суллу в вымогательстве, в результате чего Сулла был осужден, его избрание в консулы кассировано, а консулом на 65 г. стал Луций Торкват. См. речь Цицерона “В защиту Публия Корнелия Суллы” 49 и 50.

<sup>4</sup> В речах “В защиту Суллы” (30) и “Против Пизона” (78) Цицерон называет Луция Торквата “храбрейшим консулом” – очевидно, имея в виду его успех в раскрытии первого заговора Катилины и Пизона, случившегося в год его консульства (см. “В защиту Суллы” 11 сл.; Саллюстий “Заговор Катилины” 18 и 19; Дион Кассий XXXVI 44; Ливий, перииохе 101 книги; Светоний “Юлий” 9). Позже, в 63 г., когда Цицерон в бытность свою консулом раскрыл второй заговор Катилины, Торкват помогал ему своими советами и влиянием (“В защиту Суллы” 34).

## ГЛАВА XX

<sup>1</sup> Лицо, ближе нам не известное.

<sup>2</sup> Марк Атилий Регул во время первой пунической войны в 255 г. попал в плен к карфагенянам. Согласно преданию, после пяти лет плена карфагеняне послали его в Рим просить римлян о мире или по крайней мере об обмене пленными, обязав его клятвой вернуться в Карфаген, если обмен пленными не удастся; однако Регул высказался в римском сенате против обмена и, верный клятве, вернулся в Карфаген, где был предан смерти. См. также Цицерон “Об обязанностях” I 39, III 99, “О старости” 75; речь в защиту Публия Сестия, 127; Ливий, перииоха 18 кн.; Гораций, Оды, III 5, 13.

<sup>3</sup> По преданию, Лукреция, жена Тарквиния Коллатина, покончила с собой, после того как ее обесчестил Секст Тарквиний, сын седьмого царя Рима Тарквиния Гордого; это происшествие послужило поводом к восстанию и изгнанию царей в 510 г. Ср. V 64; “О государстве” II 45; “О законах” II 10; см. также Ливий I 57–58.

<sup>4</sup> Цицерон часто говорит о Луции Юнии Бруте как освободителе римлян от царской власти – ср., например, “О государстве” II 46, “Об ораторе” II 225.

<sup>5</sup> Ср. V 64; “О государстве” II 63; Ливий III 47 сл.

## ГЛАВА XXI

<sup>1</sup> Ср. Плутарх “Невозможно жить приятно...” 1097с (= фр. 559 Usener): «Невозможно даже при большом желании пройти мимо нелепости этого человека [Эпикура]: он топчет своими ногами и пренебрегает деяния Фемистокла и Мильтиада, но при этом пишет о себе друзьям: “Послав нам зерно, вы божественно и великолепно позаботились о нас и дали простирающийся до небес залог вашего расположения ко мне”».

<sup>2</sup> Об историческом труде Аттика см. “Оратор” 120.

<sup>3</sup> Женщина-философ, ученица Эпикура и жена эпикурейца Леонтея из Лампсака, которой Эпикур писал письма (Диоген Лаэртский X 5 и 25). Несколько книг Эпикура названы именами его друзей: “Эврилох”, “Эгесианакт”, “Метродор”. О содержании этих произведений можно судить по сохранившимся фрагментам аналогичного сочинения эпикурейца Карнеиска “Филист” (папирус из Геркуланума N 1027): Филист предстает здесь как образец мудрости и умеренности. Не исключено, что в упоминаемом Цицероном произведении Эпикура в качестве такого образца фигурировала Фемиста. Ср. речь Цицерона “Против Пизона” (63), где автор с иронией говорит о Фемисте как эталоне эпикурейской мудрости.

<sup>4</sup> SVF I 553 (ср. Августин “О граде Божием” V 20).

## ГЛАВА XXII

<sup>1</sup> Лат. Chius Postumius (с рукописными вариантами: Postumius cur Chius; cur Chireus Postumius; Postumus cur Chirrus). Место испорчено. Из следующих слов *optimum horum magister* (букв. “наставник их



всех”) можно заключить, что между Торием и Постумием названо еще одно лицо. Некоторые издатели предлагают вместо Chius восстанавливать имя Гая Гиррия (С. Hirrius), упоминаемого Варроном (“О сельском хозяйстве” III 17, 2) и Плинием Младшим (“Естественная история” IX 171) и известного тем, что устроил пруд с муренами. Что касается Постумия, то он ближе не известен.

<sup>2</sup> О Гае Сергии Силе Орате, известном своей любовью к роскоши, см. также “Об обязанностях” III 67, “Об ораторе” I 178; фрагмент из “Гортензия” у Августина, “О блаженной жизни” 26; Валерий Максим IX 1, 1; Плиний “Естественная история” IX 168; Макробий “Сатурналии” II 11.

<sup>3</sup> Nemo pius est, qui pietatem... Стихотворная цитата из неизвестного автора. Мадвиг предполагает, что это сентенция заканчивалась словами “соблюдает от страха” (metu colit) или какими-нибудь другими подобными.

<sup>4</sup> Рассуждение здесь прерывается и возобновляется только в § 73 (“Но вернемся к Торквату”).

<sup>5</sup> См. I 34.

<sup>6</sup> Цицерон благородно говорит о своем друге Авле Манлии Торквате, который в то время, когда Цицерон писал эти слова, находился в изгнании в Греции, будучи ненавистен Цезарю. См. “Письма к близким” VI 1–4.

<sup>7</sup> Речь идет об изгнании Цицерона по закону Клодия в 58–57 гг. Какую именно помощь оказал тогда Цицерону Авл Торкват, мы не знаем.

<sup>8</sup> Об этой стоической идее см. III 69 и примеч. 1 к гл. XXI третьей книги.

<sup>9</sup> В 50 г., в котором происходит действие этого диалога, Торкват был избран претором на 49 г.

## ГЛАВА XXIII

<sup>1</sup> См. I 17.

<sup>2</sup> intermundia; греч. μετὰκόσμιον – пространство между мирами. В “Письме Пифоклу” (89) Эпикур говорит о междумирии как одном из возможных мест возникновения миров. В позднейшей эпикурейской традиции междумирие рассматривалось как место обитания бо-

гов; эта теория, по-видимому, окончательно сформировалась в середине I в. – она была известна Цицерону (см. Цицерон “О природе богов” I 18), и ее принимали современники Цицерона Филодем и Лукреций (см. Лукреций V 146 сл.).

<sup>3</sup> Воробей для античного мира – воплощение похотливости. Цицерон постоянно намекает на особую значимость для Эпикура сексуального наслаждения (ср. II 7; 23; 29; 64). Однако на самом деле отношение Эпикура к сексу было скорее отрицательным: хотя он и полагал сексуальное наслаждение, как всякое телесное наслаждение, благом (см. II 7), тем не менее считал, что секс приносит больше страдания, чем наслаждения (см. “Ватиканские сентенции” 51; Лукреций IV 1073 сл.).

<sup>4</sup> Ср. аналогичный аргумент против стоиков в IV 22, где также говорится о несовместимости философских построений (на этот раз стоической школы) с политической риторикой.

## ГЛАВА XXIV

<sup>1</sup> В основе начинающегося здесь рассуждения лежит идея стоиков о том, что дружба непременно должна быть основана на бескорыстном благожелательстве и несовместима с соображениями выгоды – ср. III 70; “О дружбе” 26–27 и 32; “О законах” I 49. Противопоставление истинной бескорыстной дружбы и дружбы ради выгоды восходит к Аристотелю – см. “Никомахова этика” 1155a сл.

<sup>2</sup> Ср. характеристику истинных друзей у Аристотеля (“Никомахова этика” 1156b9–10): “Те, кто желают друзьям блага ради них самих”.

<sup>3</sup> Очевидно, Цицерон имеет в виду стоическую идею о природной основе дружбы: дружба, как и справедливость (см. примеч. к II 45), проистекает из естественной склонности человека к другим людям – ср. “О дружбе” 27.

<sup>4</sup> Мнение о непрочности дружбы, основанной на выгоде, которое Цицерон высказывает также в диалоге “О дружбе” (32), см. у Аристотеля (“Никомахова этика” 1156a20 сл.).

<sup>5</sup> Ср. Цицерон “Об обязанностях” III 45: “Пифагорейцы Дамон и Финтий, по рассказам, относились друг к другу так, что когда тиран Дионисий назначил день казни одного из них, и приговоренный попросил его об ее отсрочке на несколько дней, чтобы обеспечить сво-

их близких, то другой поручился за него, с тем чтобы умереть, если тот не возвратится. Когда он вернулся к назначенному сроку, то тигран, изумленный их взаимной верностью, попросил их принять его третьим в их дружеский союз". См. также "Тускуланские беседы" V 63; Валерий Максим IV 7, 1.

<sup>6</sup> Цицерон рассказывает сюжет трагедии Пакувия "Дулорест", посвященной истории самой популярной в античности пары друзей – Ореста и Пилада. В этой трагедии Орест и Пилад попадают в плен к царю Фоанту; царь желает убить Ореста, но не может узнать, кто из них на самом деле Орест, поскольку Орестом называет себя и тот, и другой пленник; в конце концов Орест и Пилад убеждают Фоанта убить их обоих, потому что они не желают жить друг без друга. См. также V 63 и "О дружбе" 24.

## ГЛАВА XXV

<sup>1</sup> В "Тускуланских беседах" (II 44) Цицерон называет Эпикура "превосходным человеком". О доброжелательности и дружелюбии Эпикура см. также Диоген Лаэртский X 9 сл.

<sup>2</sup> Цицерон неожиданно заявляет о проповедуемом им академическом принципе воздержания от суждений, при том что все его предшествующее рассуждение, напротив, выглядит совершенно догматическим.

## ГЛАВА XXVI

<sup>1</sup> I 66 сл.

<sup>2</sup> Речь идет об особых зданиях (*insulae*, букв. "острова"), расположенных обычно позади хозяйского дома и предназначенных для сдачи внаем.

<sup>3</sup> На этих складах хранилось зерно, доставлявшееся в порт Путеолы из Сицилии и Африки; хранение зерна, очевидно, приносило владельцам складов большие доходы.

## ГЛАВА XXVII

<sup>1</sup> См. примеч. 4 к гл. XVIII первой книги.

<sup>2</sup> Речь идет о слабости и хрупкости человеческого тела, с которым эпикурейцы связывают свое благо. Ср. Плутарх "Невозможно

жить приятно...” 1087d: “Очевидно, что [эпикурейцы] принимают за основу блага вещь убогую, слабую и ненадежную”.

3 Ср. определение счастья у Аристотеля: “деятельность души согласно добродетели в течение полной человеческой жизни (ἐν βίῳ τελείῳ)” (“Никомахова этика” 1098a15 сл.) – и у перипатетиков: “пользование добродетелью в течение полной жизни” (Диоген Лаэртций V 30).

4 Геродот I 32. Опровержение мысли Солона о том, что для признания человека счастливым нужно ждать его последнего дня и “взирать на его конец”, см. у Аристотеля (“Никомахова этика” 1100a10 сл.). Аристотель связывает счастье не с обладанием внешними благами, а с “деятельностью согласно добродетели”; счастье при таком понимании не зависит от превратностей судьбы и поэтому надежно и постоянно в любой момент жизни.

5 См. I 63. Эпикур “Главные мысли” XIX: “Бесконечное время и конечное время содержат равное наслаждение, если мерить его пределы разумом”. Ср. там же, XX (часть): “Мысль, вычислив конец и предел, руководствующий плотью, и устранив страхи перед вечностью, уготовила совершенную жизнь, так что мы более не нуждаемся в бесконечном времени”; “Письмо Менекею” 126: “Мудрец не уклоняется от жизни и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не кажется злом. Как пищу он выбирает не более обильную, а самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, а самым приятным” (пер. М.Л. Гаспарова).

Данное утверждение Эпикура – аргумент, позволяющий избавиться от неразумного и неудовлетворимого желания жить вечно. Наслаждение, трактуемое Эпикуром как состояние удовлетворенности, является абсолютным понятием, не допускающим большей или меньшей степени. В совершенной жизни мудреца, постигшего все положения эпикурейской философии и обретшего душевное спокойствие, наслаждение достигает своей максимальной возможной величины, которая никак не зависит от продолжительности жизни. Единственное дополнительное наслаждение, которое можно было бы получить от бессмертия, – это избавление от страха смерти. Однако от этого страха можно освободиться, если постичь природу смерти и понять, что она не несет с собой никаких страданий (см. I 40; 49 и примеч.); следовательно, бессмертие не имеет никакого преимущества перед смертной жизнью (ср. “Письмо Менекею” 124: “Если держаться правильного знания, что смерть для нас – ничто, то смер-

ность жизни станет для нас отрадна: не оттого, что к ней прибавится бесконечность времени, а оттого, что от нее отнимется жажда бессмертия"; пер. МЛ. Гаспарова).

<sup>6</sup> Т. е. жизнь достигает совершенства, когда природа человека полностью осуществляется в добродетели. Цицерон не совсем точно говорит о "совершенстве добродетели" – сама добродетель должна быть определена как совершенство разумной природы человека (ср. Аристотель "Физика" 246a13, 247a2, "Метафизика" 1021b20; стоики у Диогена Лаэртца VII 90, а также взгляд Антиоха Аскалонского у Цицерона – "О пределах блага и зла" IV 35, V 38, "Тускуланские беседы" V 39, "Академические исследования" I 20).

Понятием "совершенная жизнь" пользовался и Эпикур. По его мнению, жизнь человека становится "совершенной" (παντελής), когда он достигает мудрости, обеспечивающей его душевное спокойствие – см. "Главные мысли" XX и XXI.

<sup>7</sup> Цицерон передает точку зрения стоиков. Ср. Плутарх "Об общих понятиях" 1061f сл. (= SVF III 54): "Благо не увеличивается с прибавлением времени; если человек станет разумным хоть на мгновение, он ничем не будет уступать в счастье тому, кто обладает добродетелью и блаженно живет в ней в течение вечности".

<sup>8</sup> Выдвигая этот аргумент, Цицерон исходит из своей трактовки наслаждения лишь как определенного переживания. В этом случае наслаждение действительно можно представлять более или менее интенсивным, и поэтому необходимо признать, что продолжительность способна влиять на его величину. Эпикур, однако, подразумевал под наслаждением состояние удовлетворенности, которое, подобно стоической добродетели, абсолютно и совершенно; такое понимание наслаждения позволяет Эпикуру утверждать, что величина его не зависит от продолжительности.

<sup>9</sup> См. Эпикур "Главные мысли" I и "Письмо Менекею" 123.

<sup>10</sup> Цицерон неверно полагает, что Эпикур, называя бога "блаженным и бессмертным", включает бессмертие в понятие блаженства. В действительности блаженство бога никак не зависит от его бессмертия; поэтому человек, если бы мог совершенно избавиться от страданий, стал бы столь же блаженным, как и бог, даже оставаясь смертным. Ср. Элиан "Пестрые истории" IV 13 (= фр. 602 Usener): "[Эпикур] говорил, что если у него есть хлеб и вода, то он готов соперничать в счастье даже с Зевсом".

<sup>11</sup> По мнению Эпикура, существует два рода блаженства: совершенное блаженство, которым наделен бог, и относительное блаженство, которого может достичь человек. Принципиальное различие между ними заключается в том, что человек, даже обретший верное понимание мира и своих желаний и живущий совершенной жизнью, не может быть полностью избавлен от страданий. Ср. Диоген Лаэртский X 121: "Счастье, по их [эпикурейцев] словам, бывает двух родов: высочайшее, как у богов, настолько, что его уже нельзя умножить, и такое, которое допускает и прибавление и убавление наслаждений" (пер. МЛ. Гаспарова). О не вполне достижимом условии равенства человека и бога ср. Эпикур "Ватиканские сентенции" 33: "Глас плоти – не испытывать голода, жажды и холода. Тот, кто находился бы в этом состоянии и был уверен, что будет пребывать в нем и впредь, мог бы соперничать в счастье даже с Зевсом" (ср. также отрывок из "Пестрых историй" Элиана, IV 13, приведенный в предыдущем примеч.). См. также Лукреций (III 307–322), где названы некоторые особенности человеческой природы, не позволяющие людям быть абсолютно свободными от страданий.

<sup>12</sup> В быке Фаларида – см. V 85; "Тускуланские беседы" II 17, V 31 и 75. Ср. Диоген Лаэртский X 118: "Даже под пыткой мудрец счастлив".

<sup>13</sup> См. I 55.

<sup>14</sup> См. I 63.

## ГЛАВА XXVIII

<sup>1</sup> См. I 45.

<sup>2</sup> Эпикур "Письмо Менекею" 130 (цитата приведена нами в примеч. 6 к гл. XI первой книги).

<sup>3</sup> См. Ксенофонт "Воспоминания о Сократе" I 3, 5 и 6, 5.

<sup>4</sup> О Галлонии см. II 24. Луций Кальпурний Пизон, по прозвищу Фруги "благоразумный; умеренный", народный трибун 149 г., автор закона о вымогательстве, консул 133 г., цензор 120 г., оратор и историк-анналист. См. о нем "Об обязанностях" II 75, "Тускуланские беседы" III 48, "Брут" 106, "Против Верреса" IV 108. О его исключительной добропорядочности Цицерон говорит в речи в защиту Фонтя (29).

<sup>5</sup> Ксенофонт "Воспитание Кира" I 2, 8.

<sup>6</sup> См. седьмое письмо Платона 326b и "Государство" 404d.

<sup>7</sup> Это определение Метродор сформулировал в сочинении “О том, что более значительное основание счастья заключается в нас, а не в обстоятельствах” – см. Клемент Александрийский “Строматы” II, с. 179, а также Цицерон “Тускуланские беседы” II 17 и V 27. Другие авторы приписывают это определение либо эпикурейской школе в целом (Плутарх “Невозможно жить приятно...” 4, 1089d), либо самому Эпикуру (Авл Геллий IX 5, 2; Клеомед II 1 – см. фр. 68 Usener).

<sup>8</sup> Аргументация Цицерона здесь и в следующих параграфах очень похожа на рассуждение Феона в диалоге Плутарха “Невозможно жить приятно...” – 1087d сл. (см. также примеч. 2 к гл. XXVII). Данное место ср. с двумя пассажами из Плутарха – 1089e и 1090a.

<sup>9</sup> Ср. тот же ответ Эпикуру у Плутарха (“Невозможно жить приятно...” 1088a).

<sup>10</sup> Гней Октавий, консул 96 г., страдал подагрой (см. “Брут” 217).

## ГЛАВА XXIX

<sup>1</sup> Возможно, цитаты из трагедии “Филоклет” Акция. Те же стихи Цицерон цитирует в “Тускуланских беседах” II 19 и 33. Плутарх в своей аргументации против Эпикура также прибегает к примеру Филоклеты (“Невозможно жить приятно...” 1087f).

## ГЛАВА XXX

<sup>1</sup> Цицерон ссылается на то же письмо в “Тускуланских беседах” (II 45 и V 88). Текст письма приводит также Диоген Лаэртций (X 22), однако адресатом называет не Гермарха, а Идоменя.

<sup>2</sup> Ср. Цицерон “Письма к близким” V 12, 5; “Тускуланские беседы” II 59. Эпаминонд служил одним из традиционных примером в академической критике Эпикура (ср. II 67) – см. Плутарх “Невозможно жить приятно...” 1098a и b, 1099c; “Против Колота” 1127a; «Правильно ли изречение: “Проживи незаметно”?» 1128f; 1129c. Историю гибели Эпаминонда в битве беотийцев против антифиванской коалиции при Мантинее (362 г.) см. у Непота, “Эпаминонд” 9; о Леониде – Геродот VII 219 сл.

ГЛАВА XXXI

<sup>1</sup> Ср. о естественных врожденных “семенах” добродетели в V 43.

<sup>2</sup> Т.е. в “Главных мыслях” – см. II 20.

<sup>3</sup> “Главные мысли” II. См. также I 40 и примеч. 2 к гл. XII первой книги.

<sup>4</sup> Этот же аргумент в более полном виде приводит со слов Плутарха Авл Геллий (II 8, 3): «Плутарх во второй книге “О Гомере” говорит, что Эпикур строит силлогизм неполно, неправильно и неумело, и приводит слова самого Эпикура: “Смерть для нас ничто: то, что распалось, не чувствует, а то, что не чувствует, – для нас ничто”. “Эпикур опускает, – говорит Плутарх, – то, что должно служить первой посылкой: смерть есть распадение души и тела; однако затем использует в своем доказательстве это пропущенное утверждение, как будто бы оно было положено и признано в качестве посылки». Итак, Цицерон и Плутарх в изложении Авла Геллия неудовлетворены тем, что силлогизм является неполным: Эпикур пользуется понятием “распавшегося”, не оговаривая при этом, что таким образом он определяет смерть. Этот упрек едва ли можно считать состоятельным; он совершенно формален и никак не затрагивает сути доказательства. Эпикуру достаточно было бы эксплицировать подразумевающееся в его силлогизме определение смерти как “распадения души и тела”, и тогда всякое основание для критики пропадает.

По-видимому, и Цицерон, и Авл Геллий передают данный аргумент, значительно его искажая и упрощая. Первоначальный и более убедительный его вариант мы находим у Александра Афродисийского в комментариях к “Топике” Аристотеля (с. 14 Wallies). Александр указывает на очевидную ошибку Эпикура, заключающуюся в том, что он в посылке использует понятие “распавшееся”, в то время как в заключении силлогизма говорит о смерти, которая есть “распадение”, а не “распавшееся”. Если относительно “распавшегося” можно согласиться с тем, что оно “для нас ничто”, то о “распадении” этого уже сказать нельзя, поскольку оно воспринимается чувствами.

<sup>5</sup> Седьмой месяц аттического календаря, соответствует второй половине января и первой половине февраля.

<sup>6</sup> Фрагмент из завещания Эпикура, которое полностью приведено у Диогена Лаэртца X 16–21.



<sup>7</sup> Цицерон имеет в виду “великий год”, завершающийся в тот момент, когда все светила одновременно возвращаются к своим исходным точкам (ср. “О природе богов” II 51; “О государстве” XXII 24); продолжительность “великого года”, по вычислениям древних, составляет 12954 солнечных года. Согласно представлению стоиков, по истечении “великого года” происходит мировой пожар, после которого мир возникает заново, и в этом новом мире совершенно повторяются все события каждого из прежних миров (см. SVF II 625, а также 599, 624, 626, 627).

<sup>8</sup> Ср. Лукреций I 74 и Цицерон “О природе богов” I 54.

## ГЛАВА XXXII

<sup>1</sup> Об “искусстве помнить” см. V 2 и примеч. 6 к гл. I пятой книги. По преданию, это искусство изобрел греческий поэт Симонид (см. “Об ораторе” II 351).

<sup>2</sup> Эту же историю Цицерон рассказывает также в “Академических исследованиях” (II 2) и “Об ораторе” (II 299; 351), однако нигде больше не называет имени Симонида (в “Об ораторе” II 299 говорится только о “каком-то ученом, из самых лучших знатоков”); неуверенность автора в том, что участником данной истории был именно Симонид, заметна и в разбираемом месте.

<sup>3</sup> Цицерон обыгрывает прозвище Тита Манлия Торквата – “Властный” (см. примеч. 1 к гл. XIX). О вошедшей в поговорку строгости приказов Торквата см. Ливий IV 29 и VIII 7.

<sup>4</sup> Стих из несохранившейся трагедии Эврипида “Андромена”; греческий оригинал, известный из Плутарха, Стобея и др., см. в кн.: Nauck A. Tragicorum Graecorum fragmenta. Leipzig, 1889. P. 317.

<sup>5</sup> Ср. речи “Против Пизона” 43 и “В защиту Сестия” 50. Гай Марий, римский полководец и политический деятель, противник Суллы, после захвата Суллой Рима в 88 г. бежал в Африку.

<sup>6</sup> Греческий текст эпитафии приводят Страбон (XIV 5, 9) и Афиней (VIII 14), латинский перевод двух стихов из нее см. у Цицерона (“Тускуланские беседы” V 101).

<sup>7</sup> Ср. “Тускуланские беседы” V 101: “Такую надпись, – говорит Аристотель, – стоило бы написать над могилою быка, а не царя: он ведь уверяет, будто у него у мертвого есть то, чем и живой-то облада-

ет не дольше, чем вкушает это". В сохранившихся сочинениях Аристотеля этого высказывания нет.

<sup>8</sup> Ср. похожее возражение Эпикуру у Плутарха, "Невозможно жить приятно..." 1088f сл.

<sup>9</sup> По-видимому, цитата из "Анналов" Энния. Первая часть стиха приведена также в диалоге Цицерона "Об ораторе" (III 167).

## ГЛАВА XXXIII

<sup>1</sup> Мадвиг справедливо полагает, что эта фраза является позднейшей вставкой: она появилась сначала как комментарий на полях, объясняющий мысль Цицерона, а затем один из переписчиков включил ее в основной текст. Ср. подобные вставки в III 22 и 35, V 21.

<sup>2</sup> Данный аргумент ошибочен. Цицерон, по-видимому, прибегает здесь к сознательной логической уловке. Из идеи Эпикура о превосходстве душевных наслаждений над телесными Цицерон делает правильный вывод о том, что и душевные страдания должны быть сильнее телесных страданий (ср. Диоген Лаэртский X 137: "Другое его [Эпикура] отличие от киренаиков: те полагают, что телесная боль хуже душевной, потому и преступники наказываются телесной казнью; Эпикур же считает худшей душевную боль, потому что тело мучится лишь бурями настоящего, а душа – и прошлого, и настоящего, и будущего"; пер. М.Л. Гаспарова); однако этот вывод сопровождается неверным и недоказанным утверждением, что мудрец испытывает душевные страдания. Эта мысль присутствует уже во фразе: "Ведь в таком случае этот мудрец будет испытывать и во всех отношениях большие душевные, нежели телесные, страдания", но здесь Цицерон еще не делает на ней акцента, обращая основное внимание на проблему соотношения душевных и телесных страданий. В следующем же предложении ("И неизбежно будет в какой-то момент несчастным тот, кто, по вашему утверждению, вечно счастлив") эта идея неожиданно становится главной и преподносится как основной вывод, вытекающий из рассуждений Эпикура.

<sup>3</sup> Этот же аргумент приводит против Эпикура Плутарх ("Невозможно жить приятно..." 1091c-d). Об элементах, или "подобиях" (*simulacra*), добродетелей у животных см. также V 38.

## ГЛАВА XXXIV

- <sup>1</sup> Гора в Аттике, славившаяся медом.
- <sup>2</sup> Рассуждение о достоинствах души и тела (в этом и следующем параграфах) основано на идеях Антиоха Аскалонского – см. V 34 сл.
- <sup>3</sup> Т. е. добродетели.
- <sup>4</sup> Цицерон исходит из платонова деления души на три части: “рассудительную” (τὸ λογιστικόν), “волевую” (τὸ θυμοειδές) и “вождеleyщую” (τὸ ἐπιθυμητικόν) – см. Платон “Государство” 439b сл. Из этих трех начал “рассудительное” является высшим и божественным, а “вождеleyщее” (порождающее физические желания) – низшим и животным. О связи наслаждений с “вождеleyщим” началом души см. там же, 439d.

## ГЛАВА XXXV

- <sup>1</sup> Как следует из “Тускуланских бесед” (I 13) Цицерона, речь идет о Капенских воротах, возле которых находились гробницы знатных римлян – Калатинов, Сципионов, Сервилиев, Метеллов.
- <sup>2</sup> Эта эпитафия Авлу Атилию Калатину приводится также в диалоге “О старости” (61).
- <sup>3</sup> Цицерон спорит здесь с мнением Эпикура, представлявшего жизнь богов идеально безмятежной. Ср. Эпикур “Главные мысли” I: “Существо блаженное и бессмертное и само не имеет проблем, и другим их не доставляет”.
- <sup>4</sup> В “Письмах к близким” (VI 11, 2) Цицерон называет Сирона своим другом; в “Академических исследованиях” (II 106) говорит о нем как об ученишем эпикурейце.

# КНИГА ТРЕТЬЯ



## ГЛАВА I

<sup>1</sup> См. I 30.

<sup>2</sup> Стоики особенно славились изощренностью своей диалектики и тонкостью рассуждений. Ср. о Зеноне – Диоген Лаэртций VII 15: “Он отличался склонностью к исследованиям и к тонкости во всяком рассуждении”. О Хрисиппе (там же, VII 180): “Слава его в искусстве диалектики была такова, что многим казалось: если бы боги занимались диалектикой, они бы занимались диалектикой по Хрисиппу” (пер. М.Л. Гаспарова). См. также SVF II 25.

## ГЛАВА II

<sup>1</sup> См. II 38, III 10 и 41, IV 5 и 57, V 74 и 88 сл.; “Тускуланские беседы” V 34. О склонности стоиков изобретать новые слова см. также SVF I 33 и II 24.

<sup>2</sup> Ср. I 10.

<sup>3</sup> О философском творчестве Брута см. примеч. 3 к гл. III первой книги.

<sup>4</sup> О родственных отношениях между Брутом и участником данного диалога Марком Порцием Катонем Утическим см. в примеч. 7.

<sup>5</sup> См. о библиотеке Лукулла у Плутарха (“Лукулл” 42).

<sup>6</sup> Римские игры – праздник в честь Юпитера Капитолийского, Юноны и Минервы – устраивались ежегодно в сентябре. Во время игр прекращались судебные дела, и Цицерон имел обыкновение уез-

жать из Рима, чтобы провести свободные дни не в развлечениях, а в ученых занятиях (ср. "Письма к брату Квинту" III 4, 6).

<sup>7</sup> Семейные и родственные отношения между лицами, упоминаемыми в тексте, таковы. Ливия, дочь Марка Ливия Друза – противника Гракхов, консула 112 г., была дважды замужем: сначала за Квинтом Сервилием Цепионом, затем за Марком Порцием Катоном. От первого брака у нее родились сын, Квинт Сервий Цепион (бывший военным трибуном во время войны со Спартаксом и умерший вскоре после этого) и две дочери – Сервилия, вышедшая замуж за Марка Юния Брута и мать адресата данного сочинения Марка Юния Брута, и Сервилия, вышедшая замуж за Луция Лукулла и мать упомянутого здесь Лукулла. От второго брака у Ливии родился сын Марк Порций Катон Утический – участник этого диалога. Говоря о "нашем Цепионе", Цицерон, очевидно, имеет в виду сына Ливии и дядю Лукулла.

<sup>8</sup> Дед Лукулла Квинт Сервий Цепион был квестором в 100 г. и умер в 90 г., когда Цицерону было 16 лет. Мало вероятно, чтобы он мог перед смертью поручить Лукулла заботам столь юного тогда Цицерона. Кроме того, из следующей фразы следует, что речь идет здесь о человеке, который, не умри он прежде времени, находился бы в момент беседы Цицерона с Катоном в расцвете сил и на вершине власти, тогда как дед Лукулла был бы в это время уже древним стариком. Скорее всего, в данном месте Цицерон имеет в виду упомянутого только что "нашего Цепиона" – дядю Лукулла (см. примеч. 7). Слово *avi* "о деде" могло быть употреблено по ошибке вместо *avunculi* "о дяде" (Мадвиг).

<sup>9</sup> Катон был назначен опекуном Лукулла – см. Варрон "Сельское хозяйство" III, 2, 17; Колумелла VIII, 16, 5; Цицерон "Письма к Аттику" XIII 6.

### ГЛАВА III

<sup>1</sup> См. V 12 и примеч. 1 к гл. V пятой книги.

<sup>2</sup> См. § 5.

<sup>3</sup> О Пирроне и Аристоне см. II 43 и примеч. 4 к гл. XIII второй книги.

<sup>4</sup> Ср. Диоген Лаэртский VII 101: "Они [стоики] говорят, что только прекрасное [*καλόν*] является благом [*ἀγαθόν*] (так утверждают Гекатон в III книге "О благах" и Хрисипп в сочинении "О прекрасном"), а прекрасное – это добродетель и причастное добродетели". SVF III 16

(= Стобей II 77): “Всякое благо – это прекрасное, и подобным образом всякое безобразное [αἰσχρόν] – зло [κακόν]” (эта формулировка не совсем верна; правильное было бы сказать “всякое зло – безобразное”). См. также SVF III 86 (= Стобей II 69). Слово “благо” (ἀγαθόν) употребляется стоиками (и вообще в греческом языке) для характеристики вещи, способной принести пользу (ср. Диоген Лаэртций VII 94: “Благо в общем значении есть нечто, приносящее пользу, а в особом значении – нечто либо тождественное пользе, либо не иное по отношению к пользе”). Слово “прекрасное” (καλόν) обозначает совершенство самой вещи – независимо от ее полезности. Ср. Диоген Лаэртций VII 100: “Прекрасным они [стоики] называют совершенное благо, поскольку оно обладает всеми требуемыми природой величинами, или совершенную соразмерность”. Если рассматривать “прекрасное” в этической сфере, то под это понятие попадает внутреннее совершенство, т. е. добродетель (ср. определение добродетели как совершенства у Диогена Лаэртция VII 90), а также все связанное с этим совершенством, а именно: добродетельные поступки и добродетельный человек. Смысл сентенции “только прекрасное есть благо”, таким образом, заключается в том, что истинную пользу может приносить человеку лишь его внутреннее совершенство, а не те внешние вещи (здоровье, сила, богатство, слава и т. д.), которые обычно считаются благом. Точно так же единственное, что приносит настоящий вред, – это внутреннее несовершенство, или “безобразное”.

<sup>5</sup> Ср. аргумент Цицерона против системы Антиоха Аскалонского в V 79.

## ГЛАВА IV

<sup>1</sup> См. § 20.

<sup>2</sup> Цицерон обыгрывает здесь привычку стоиков определять благо с помощью длинного ряда понятий (подобный ряд приводит Диоген Лаэртций VII 98–99; ср. также ряд понятий, посредством которого стоики доказывают свой тезис “только прекрасное есть благо”, у Цицерона в III 27–28). Однако если у стоиков каждое из этих понятий указывало на особую характеристику блага, то Цицерон в рассматриваемом месте хочет представить все прилагательные как синонимы, обозначающие одно и то же.

<sup>3</sup> Греческие слова, употреблявшиеся в латинском языке. Эфиппий (лат. еphippium, греч. ἐφίππιον) – чепрак, попона (Цезарь “Запис-

ки о галльской войне" IV 2, 5; Варрон "Сельское хозяйство" II 7, 15; "Менипповы сатиры" фр. 97); акратофор (лат. *асратофорос* или -он, греч. ἀκράτοφορος или -ον) – сосуд для чистого (не смешанного с водой) вина (Варрон "Сельское хозяйство" I 8, 5; "О жизни римского народа" фр. 58).

<sup>4</sup> Об этих стоических терминах см. в § 51–52.

<sup>5</sup> См. Теренций "Формион" ст. 203; Цицерон "Тускуланские беседы" II 11 (где это изречение названо древней поговоркой).

## ГЛАВА V

<sup>1</sup> Катон рассуждает здесь о естественном первом побуждении живого существа. Ср. Диоген Лаэртций VII 85: «Они [стоики] утверждают, что первое побуждение живого существа направлено на самосохранение, поскольку природа с самого начала делает его близким самому себе. Так говорит Хрисипп в первой книге "О конечных целях". По его словам, первое близкое всякому живому существу – это его собственное состояние и сознание этого состояния». С учения о естественном первом побуждении, раскрывавшего "природную" основу принципов этики, стоики обычно начинали изложение своей этической теории – это видно из порядка изложения стоической этики у Диогена Лаэртция и у Гирокла в его "Основах этики" (см. примеч. 3), а также из перечисления разделов этики у Диогена Лаэртция (VII 84), где первым назван раздел "О побуждении".

<sup>2</sup> По мнению стоиков, наслаждение не относится к объектам первого побуждения, а является последствием (ἐπὶτένεια) достижения этих объектов и, таким образом, возникает *после* первого побуждения. Ср. критику стоиками эпикурейцев у Диогена Лаэртция VII 85–86: "Что касается суждения некоторых [философов], что первое побуждение живых существ направлено на наслаждение, то они [стоики] доказывают его ложность. В самом деле, говорят они, наслаждение, если оно действительно возникает, то лишь как последствие, когда природа сама по себе ищет и находит то, что соответствует состоянию [живого существа]. Именно так резвятся животные и цветут растения". Такой взгляд стоиков основан на их ином по сравнению с эпикурейцами понимании наслаждения – см. об этом в приложении к комментариям.

<sup>3</sup> "Ощущение себя" (*sensus sui*; греч. αἰσθάνεσθαι, αὐτοῦ συναίσθησις, αὐτοῦ αἰσθάνεσθαι, αὐτοῦ ἀντιλήψις) – оригинальное стоическое понятие, не

встречающееся в предшествующей философии. Этим понятием, которое подробно описано в “Основах этики” Гиерокла (col. 1, 30–6, 24, см. комментированное изд. Гиерокла: *Bastianini G, Long AA. Hierocles // Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini I. Firenze, 1992. Vol. 1. P. 268–451*), стоики обозначали врожденное инстинктивное ощущение живым существом частей его собственного тела и их специфических функций, определяющих его жизнеспособность и жизнедеятельность (современным аналогом стоического “ощущения себя” является используемый в неврологии термин “проприоцепция”). Как явствует из текста Гиерокла и из разбираемого места у Цицерона, “самоощущение” служило у стоиков основой их учения о первом побуждении: понятие “самоощущения” указывало на существование некоторого отношения живого организма к его собственным частям, а теория первого побуждения определяла позитивный характер этого отношения (ср. продолжение рассматриваемой фразы Цицерона, где вводится понятие “любви к себе”). Подробный анализ стоической идеи “ощущения себя” см. в статье: *Long AA. Hierocles on oikeiosis and self-perception // Hellenistic Philosophy / Ed. K.J.Boudouris. Athens, 1993. Vol. 1. P. 93–104 (= Long AA. Stoic Studies. Cambridge, 1996. P. 250–263)*.

4 В стоических текстах подобный аргумент не встречается (для доказательства своей теории первого побуждения стоики использовали иной аргумент, который Цицерон приводит в V 28). В то же время содержащееся здесь противопоставление, с одной стороны, красоты и здоровья частей тела и, с другой стороны, их полезности напоминает идеи Антиоха Аскалонского. Антиох выводил высшее благо непосредственно из первого побуждения и полагал его в совершенстве всех частей человеческой природы, в том числе и тела; поэтому он специально останавливался на естественном стремлении человека обладать красивыми и здоровыми частями тела (см. V 35 и 46). Доказывая, что совершенство частей тела является самодостаточной конечной целью, Антиох подчеркивал, что оно вызывает побуждение само по себе, независимо от пользы, которую оно могло бы принести (V 46): если бы мы стремились к этому совершенству ради пользы, то его следовало бы считать не конечной целью, а средством достижения некоей другой более важной цели.

5 “Постижение” (κατάληψις) – результат акта восприятия, складывающегося из двух ступеней: “впечатления” и “согласия”. По мнению стоиков, воспринимая некий объект, человек сначала получает “впечатление” (φαντασία) от него – его отпечаток в душе (SVF I 58;



Секст Эмпирик “Против ученых” VII 288). Некоторые из этих “впечатлений” могут исходить от несуществующих объектов или же отражать объекты не такими, какие они есть; однако есть такие “впечатления”, которые исходят от действительно существующего и не искажают объекты восприятия – стоики называли их “постигающими впечатлениями” (καταληπτικαὶ φαντασίαι): см. Секст Эмпирик “Против ученых” VII 152, 248, 252, 426; Диоген Лаэртский VII 46 и 50. Второй ступенью является акт “согласия” (συγκάταθεσις), представляющий собой активную реакцию разума, оценивающего “впечатление” и решающего, следует ли его признавать. В том случае, когда разум дает “согласие” на “постигающее впечатление”, происходит “постижение” объекта (ср. определение “постижения” как “согласия на постигающие впечатления” в SVF II 70).

6 “Приемлемыми” вещами (здесь – *asciscendae*, в других местах употребляются слова *assumendae*, *sumendae*, *eligendae*) Цицерон вслед за стоиками именует вещи, соответствующие природе, то есть объекты естественного побуждения. Стоики отличают их от “желанной” (*expetendum*) вещи – блага (см. III 21). О “постижении” как вещи “приемлемой”, или соответствующей природе, см. SVF III 141 (= Стобей II 82).

7 Цицерон допускает здесь неточность. Согласно стоикам, “постижение” (или, вернее, “постигающее впечатление”) обязательно является истинным и служит критерием истины (см. Секст Эмпирик “Против ученых” VII 151), однако относится к принципиально иному уровню познания, нежели истина: “постижение” представляет собой единичный акт восприятия, доступный любому человеку, в то время как истина есть совершенная система знания (ср. отождествление истины с “разумом” – логосом в SVF II 913 (= Стобей I 79) и определение истины как “знания обо всем истинном” в передаче Секста Эмпирика VII 38), и обладать ей может лишь мудрец; другими словами, “постижение” принадлежит к миру вещей, соответствующих природе, а истина – к благу.

8 Слова о разуме младенцев выглядят весьма странными, если учесть, что, согласно стоикам, разум формируется только к седьмому (SVF II 83) или четырнадцатому (SVF II 835) году жизни.

9 Ср. стоическое определение искусства как “системы и собрания постижений” (Секст Эмпирик VII 373; SVF II 93–95; 731). Об искусстве как вещи естественной и предпочитаемой см. Диоген Лаэртский VII 106.

<sup>10</sup> Рассуждение о “приемлемости” постижения и искусства кажется здесь не совсем уместным, и, кроме того, Цицерон допускает в нем некоторые ошибки (см. примеч. 6 и 7); можно поэтому предположить, что оно не заимствовано из источника, а является плодом самостоятельного творчества Цицерона. Роль этого рассуждения, возможно, заключается в том, чтобы вывести из естественного побуждения главную добродетель – мудрость (ср. подобную процедуру в II 46 – возможно, эта идея заимствована у Панэтия, см. примеч. 6 к гл. XIV второй книги). В этом случае ход мысли Цицерона можно представить так: от постижения к искусству, т. е. системе постижений, и от обычного искусства к искусству жизни, т. е. мудрости (ср. III 49–50). Таким ходом мысли можно объяснить и обе ошибки Цицерона: он употребляет слова “истина” применительно к постижению и “разум” применительно к младенцам, чтобы сблизить естественное побуждение с последним звеном в цепи его рассуждения – с мудростью.

<sup>11</sup> О “согласии” (*assensio*; греч. *συγκατάθεσις*) см. примеч. 5.

<sup>12</sup> Ср. Эпиктет “Беседы” III 3, 2: “По природе всякая душа рождена соглашаться с истинным, не соглашаться с ложным и воздерживаться от суждения, касающегося неясного”.

<sup>13</sup> Эти примеры служили у стоиков доказательством присутствия в действиях природы божественного промысла: природа творит, руководствуясь полезностью и красотой создаваемого ей (SVF II 732; о павлиньем хвосте см. SVF II 1163, о бороде – там же, 1164); Цицерон же весьма неуместно включает их в рассуждение о первом побуждении.

Что касается всего описания первого побуждения в целом (§ 16–18), то оно совершенно очевидно распадается на две части. Первая часть – характеристика первого побуждения и его отношения к наслаждению (§ 16 и начало § 17) – похожа на сокращенную версию того же изложения стоической теории, которое мы встречаем у Диогена Лаэртца (VII 85–86). Вторая часть (§ 17 и 18), построенная нелогично и содержащая ошибки, скорее всего представляет собой собственное рассуждение Цицерона: осознавая важность учения о первом побуждении и не довольствуясь поэтому одним только его определением, которое предлагал источник, Цицерон, по-видимому, пытается развить эту тему самостоятельно.

<sup>14</sup> Ср. такую же характеристику стиля Хрисиппа в диалоге Цицерона “Об ораторе” (I 11, 50).

ГЛАВА VI

<sup>1</sup> Ср. Арним III 124 (= Стобей II 83): “Все соответствующее природе имеет ценность, а все противное природе имеет отрицательную ценность”.

<sup>2</sup> Ценность вещей, соответствующих природе, является основанием для их выбора, а отрицательная ценность вещей, противных природе, – основанием для их отвержения.

Понятие “выбора”, или “отбора” (лат. *selectio*, греч. ἐκλογή), лежащее в основе данного рассуждения Катона, играло особенно важную роль в учениях Диогена Вавилонского и Антипатра из Тарса, которые включали его в свои формулировки конечной цели (см. Стобей II 76 и примеч. 6). Посредством этого понятия Диоген и Антипатр стремились установить более определенную связь между сферой естественных вещей и конечной целью: естественные вещи обладают ценностью, делающей их объектами выбора, а разумный (по Диогену), неизменный и последовательный (по Антипатру) выбор таких вещей становится конечной целью. По-видимому, именно Антипатр ввел и понятие “отбирающей ценности” (ἐκλεκτικὴ ἀξία), о которой говорит в разбираемом месте Катон – ср. Арним III 124 (= Стобей II 83): “Ценность, которую Антипатр называет отбирающей, согласно которой мы из данных нам предметов выбираем те, а не иные, например, здоровье, а не болезнь, жизнь, а не смерть, богатство, а не бедность”.

<sup>3</sup> Термин καθήκον “надлежащее”, который Цицерон передает словом *officium* (“обязанность”, или “долг”), обозначал у стоиков “деятельность в соответствии с тем, что установлено природой” (Диоген Лаэртций VII 108), т. е. деятельность, естественную для ее субъекта (еще одно определение “надлежащего” см. в § 58). Для человека в разные периоды его развития естественными будут разные виды деятельности. Эта мысль лежит в основе предлагаемой Катонем градации “надлежащего”. Сначала мы ощущает только себя, и тогда естественной деятельностью, или “надлежащим”, является забота о самосохранении. Затем мы начинаем воспринимать окружающие нас вещи и определять, какие из них естественны для нас, а какие противоестественны; в этот момент “надлежащим” становится деятельность, связанная с выбором естественных вещей и отвержением вещей противоестественных. О третьей ступени “надлежащего” – “выборе, совершаемом с исполнением обязанности”, – см. следующее примеч. Четвертая ступень заключается в постоянном выборе естественных ве-

щей; наконец, пятая ступень (“совершенное надлежащее”) присуща человеку, достигшему совершенного развития, т. е. мудрецу, и состоит в выборе, являющемся абсолютно последовательным и полностью согласным с природой.

4 Выражение “выбор с исполнением обязанности” (*selectio cum officio*) выглядит довольно странным, поскольку только что Цицерон причислил сам выбор к обязанностям. По-видимому, слово “обязанность” (*officium*) употреблено в этом предложении в двух разных значениях. Для того чтобы установить эти значения, стоит сначала остановиться на семантике соответствующего греческого термина *καθήκον* “надлежащее”.

“Надлежащим” стоики называли, во-первых, естественную деятельность любого живого организма: для растений “надлежащим”, т. е. естественным, является их рост; для животных и маленьких детей – действия в соответствии с инстинктивным побуждением; для взрослого человека – поступки, совершаемые с участием разума (см. Диоген Лаэртций VII 107–108 и 86, а также Цицерон “О пределах блага и зла” III 58). Именно в этом значении Цицерон употребляет слово “обязанность” в начале разбираемого предложения (во фразе “первой обязанностью является обязанность сохранить себя в естественном состоянии” – см. предыдущее примеч.) Во-вторых, термин “надлежащее” мог употребляться в более узком смысле – применительно только к “надлежащему” взрослого человека; в этом случае он обозначал только поступки, продиктованные разумом (ср. Диоген Лаэртций VII 108: “Надлежащие действия – такие, совершать которые заставляет нас разум, например, почитать родителей, братьев, родину, общаться с друзьями”).

В разбираемом месте слово “обязанность”, очевидно, употреблено в этом втором смысле. Таким образом, “выбор с исполнением обязанности” обозначает выбор, производимый с участием разума, т. е. сознательный выбор, и оказывается противопоставленным упомянутому в предшествующих словах инстинктивному выбору, который обусловлен естественной ценностью самих выбираемых вещей (такого же мнения придерживался Мадвиг, не обративший, правда, внимания на два возможных значения стоического термина “надлежащее” и считавший поэтому, что в начале данного предложения он употреблен по ошибке).

5 Постоянное исполнение “обязанностей” (или “надлежащих” действий) – это последняя ступень в продвижении к благу, т. е. к доб-

родетельной жизни, однако еще не само благо, поскольку благо предполагает абсолютную устойчивость такого поведения (см. следующие слова Цицерона); другими словами, добродетельный человек отличается от всех прочих людей не тем, что он постоянно совершает “надлежащие” действия, а тем, что он вообще не может поступать иначе. Ср. SVF III 510: «Хрисипп говорит: “Человек, продвинувшийся более всего, совершает все надлежащие действия без исключения и никогда никакого из них не упускает. Однако его жизнь”, утверждает он, “все еще не является счастливой: счастье появляется у него тогда, когда все эти действия получают дополнительные свойства неизменности, склада характера и особой прочности”».

<sup>6</sup> Это определение блага совмещает в себе формулировку конечной цели, принятую Клеанфом и Хрисиппом (“жизнь в согласии с природой” у Клеанфа и “жить согласно опытному знанию всего, что происходит в природе” у Хрисиппа – см. Стобей II 75–76; Диоген Лаэртций VII 87–88), и определения, предложенные последователями Хрисиппа Диогеном Вавилонским и Антипатром, которые включили в них понятие “выбора” (см. Стобей II 76; Диоген Лаэртций VII 88 и примеч. 2). Ср. также восходящее к Диогену и Антипатру определение блага, приводимое Плутархом, “Об общих понятиях” 1071a (= SVF III 195): “Благом являются не сами первые соответствующие природе вещи, но их разумный выбор и принятие”.

<sup>7</sup> В предыдущем параграфе Катон выводил благо из первого побуждения, рассматривая практическую деятельность человека (выбор и исполнение обязанностей); здесь же он предлагает еще один путь – через формирование понятий и разума, т. е. через теоретическую деятельность. Этот второй способ не лишен натяжек – непонятно, каким образом из “первого побуждения” следует возникновение понятий. Поэтому мы можем предположить, что этот путь Цицерон не взял из своего источника, а придумал самостоятельно. В проявляемом Цицероном особым вниманием к двум аспектам человеческой деятельности – теоретическому и практическому – сказывается влияние перипатетических идей, пришедших к Цицерону через Антиоха Аскалонского (см. примеч. к V 55; возможно, что эти идеи бытовали и в Средней Стое – ср. сообщение Диогена Лаэртция (VII 92) о том, что Панэтий принимал разделение добродетелей на теоретические и практические).

<sup>8</sup> Лат. *conciliatio*; греч. οἰκείωσις – термин, которым стоики описывали естественное побуждение (см., например, Диоген Лаэртций VII 85).

<sup>9</sup> Согласно стоикам, понятия (ἐννοιαί) могут возникать либо естественным путем, т. е. сами по себе, из накапливаемых в памяти впечатлений от объектов (такие естественные понятия стоики именовали заимствованным у эпикурейцев термином προλήψεις “предварительные понятия”), либо же посредством обучения и диалектического исследования. К седьмому (или четырнадцатому) году жизни человек получает способность осознавать связи между теми понятиями, которыми он обладает; таким образом, понятия образуют в его душе некоторую систему (ἄθροισμα), называемую “разумом” (λόγος). См. рассуждение о последовательности “ощущение” – “опыт” – “понятия” – “разум” в SVF II 83; об отношении между понятиями и разумом – там же, 841.

<sup>10</sup> Совершенная согласованность жизни, являющаяся единственным благом, обладает, согласно Зенону, “наибольшей ценностью” (SVF I 192 = Стобей II 84), в отличие от естественных вещей, которые просто имеют ценность. Однако сравнивать ценность блага и этих вещей можно лишь условно: ценность блага отличается не количественно, а качественно. См. § 34.

<sup>11</sup> Ср. определение конечной цели у Зенона: “согласованная жизнь” (τὸ ὁμόλογονμὲνως ζῆν) (SVF I 179 = Стобей II 75), а также определение добродетели как “согласованного неизменного состояния” (Диоген Лаэций VII 89). Таким образом, целью, вырисовывающейся по мере взросления человека, является жизнь, обладающая гармоничной и согласованной структурой.

<sup>12</sup> *prima naturae*; греч. τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν. См. также III 30 и 61, IV 41 и 43, V 21 и 45; *prima naturalia* – II 34; *prima secundum naturam* – V 18, 19 и 45, возможно, тот же термин Цицерон передает словами *principia naturae* (III 22 и 23); *principia naturalia* (II 35, III 17). Это понятие охватывает весь класс “естественных вещей” – объектов естественной “склонности” (οἰκείωσις); подобные вещи противопоставляются добродетели, которая также соответствует природе (см. III 22, IV 39), однако относится к совершенно иному уровню, нежели обычные “естественные вещи”, и вызывает стремление к себе лишь по мере развития в человеке его разума.

<sup>13</sup> Стоит обратить внимание на вводимое здесь противопоставление вещей – объектов стремления (*expetenda*; греч. αἰρετά) и вещей – объектов приятия (*sumenda*; греч. ληπτά – см. § 20). К первой категории относится благо, т. е. только “достойное” (*honestum*; греч.

καλόν – “нравственно-прекрасное”), или добродетель; ко второй категории – естественные вещи, ценные лишь как материал для выбора, т. е. для реализации добродетели. Ср. SVF III 131 (= Стобей II 75): “Насколько желанное отличается от приемлемого, настолько и желанное само по себе от приемлемого самого по себе, и вообще благо от того, что имеет ценность”.

<sup>14</sup> Речь идет о “добродетельном” или “верном” действии (ἡ κατὰ ἀρετὴν πράξις или κατ’ἀρετήν). Определение “верного действия” приводит Стобей II 96 (= SVF III 501): “Верное действие – все то, что делается в согласии с верным разумом (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον)”. В отличие от обычного, “среднего надлежащего” действия, заключающегося просто в сознательном выборе естественных вещей (см. примеч. 3), “верное действие” (характеризуемое как “совершенное надлежащее”) обязательно предполагает существование верного и согласованного плана жизни (см. § 24 и примеч. 4 к гл. VII) и имеет своей целью не достижение естественных вещей, а осуществление самого этого плана, т. е. реализацию добродетели. “Верные действия” совершает только мудрец, живущий согласованной жизнью; с другой стороны, все действия мудреца являются верными, поскольку все они вписываются в цельную и верную систему его поведения.

<sup>15</sup> Катон имеет в виду критику стоической доктрины со стороны скептической Академии. Упоминание Диогеном Вавилонским и Антипатром в их формулировках конечной цели естественных вещей стало поводом для критического замечания Карнеада, утверждавшего, что стоики полагают не одну цель, а две: во-первых, обладание естественными вещами и, во-вторых, согласованную разумную жизнь и реализацию добродетели. Ср. IV 39 и Плутарх “Об общих понятиях” 1070f.

<sup>16</sup> Данное сравнение иллюстрирует вторую из двух предложенных Антипатром формулировок конечной цели: “постоянно и не отклоняясь делать все возможное для достижения естественных вещей” (SVF III Антипатр фр. 57 = Стобей II 76; ср. Гален “Об учениях Гиппократов и Платона” V 6, 10). И эта формулировка, и ее иллюстрация служат ответом на критическое утверждение Карнеада, что стоики полагают две конечные цели (см. предыдущее примеч.). Антипатр предлагает отличать от цели (τέλος) объект действия (σκοπός) и рассматривать естественные вещи, подобно мишеням в данном сравнении, не как цель, а как объект (ср. Плутарх “Об общих понятиях” 1071a-c).

ГЛАВА VII

<sup>1</sup> Обязанности, или “надлежащие действия”, с одной стороны, связаны с выбором естественных вещей (см. § 22). С другой стороны, они являются материалом для реализации мудрости (точнее, “разумности” – лат. sapientia передает здесь греч. φρόνησις; о переводе φρόνησις у Цицерона см. примеч. 4 к гл. XIII первой книги), так как мудрость есть знание того, что следует и чего не следует делать. Ср. SVF III 264 (= Стобей II 60): “Разумность имеет дело с надлежащими действиями”. Из этих двух положений следует вывод о связи между мудростью и сферой естественных вещей. Ср. Плутарх “Об общих понятиях” 1069с: “С чего мне начать”, говорит [Хрисипп], “и что принять за основу надлежащего действия и материал для добродетели, если я оставлю природу и то, что соответствует природе?”.

<sup>2</sup> Побуждение управляет жизнью животных, разум – жизнью человека. См. Диоген Лаэртций VII 86.

<sup>3</sup> Данная аналогия служит ответом на полемическое утверждение Карнеада о том, что всякая деятельность должна иметь некую цель, лежащую вне самой этой деятельности (Карнеад доказывал свою мысль, приводя в пример как раз медицину и навигацию – см. V 16).

<sup>4</sup> Т. е. для того чтобы правильно исполнять отдельные движения в танце, необязательно владеть танцевальным искусством целиком; искусство же жизни (т. е. мудрость) таково, что любой верный поступок возможен лишь при полном владении всем искусством.

О правильном действии (κατὸρθωμα) см. примеч. 14 к гл. VI. Выражение “содержит в себе все элементы добродетели” (omnes numeros virtutis continent) ср. с определением “верного действия” в SVF III 500 (= Стобей II 93): “Верное действие, по их [стоиков] словам, – это надлежащее, обладающее всеми величинами (πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς), или совершенное надлежащее”. Ср. также высказывания о прекрасном и добродетели – Диоген Лаэртций VII 100: “Прекрасным они [стоики] называют совершенное благо, поскольку оно обладает всеми требуемыми природой величинами”; Сенека “Письма” 71, 16: “Сократ говорил: истина и добродетель одно и то же. Как истина не может быть больше или меньше, так и добродетель. У нее есть все собственные величины – она полна”. Понятие совершенства как обладания всеми величинами, возможно, взято стоиками из теории скульптуры (см.: Dyroff A. Die Ethik der Alten Stoa. B., 1897. S. 352–



354, где высказана гипотеза о заимствовании его из “Канона” Поликлета) или музыки (см.: *Long AA. The Harmonics of Stoic Virtue // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1991. Suppl. vol. P. 97–116 = Long AA. Stoic Studies. P. 202–224*)

Формулировка Цицерона: “обладает всеми величинами добродетели” – не совсем точна. Как видно из приведенных выше фрагментов, стоики говорили об обладании всеми *собственными* величинами (ср. Цицерон “О пределах блага и зла” III 32: “Все, что исходит от мудреца, должно быть полным *всеми своими частями*”), Цицерон же добавляет к стоическому выражению слово “добродетель” и тем самым заменяет внутреннее определение верного действия как совершенного на внешнюю его характеристику как действия, причастного добродетели. При всем том, однако, саму идею Цицерон передает правильно: действительно, совершенство верного действия стоики объясняли его причастностью сразу всем добродетелям – ср. Плутарх “О противоречиях стоиков” 1046e-f.

<sup>5</sup> Эти две фразы (“Ибо одна только мудрость...” и “Поэтому сравнивать предельное благо...”) совершенно нарушают логику изложения. Следующее предложение, в котором содержится тезис о единстве добродетелей, объясняет предложение, предшествующее этим фразам (а именно идею о том, что верное действие предполагает полное владение всем искусством жизни, т. е. обладание всеми добродетелями), и поэтому должно следовать непосредственно за ним. Данные фразы, таким образом, являются лишними и только разрывают рассуждение, придавая ему совсем нелепый смысл. Получается, что Катон второй раз начинает говорить об отличии цели мудрости от целей навигации и медицины и предлагает довольно глупое объяснение этого отличия – мудрость, по его словам, охватывает все прочие добродетели, а в других искусствах такого не происходит.

Учитывая неуместность здесь этих двух предложений, мы можем предположить, что они оказались в данном месте случайно – вследствие ошибки либо самого Цицерона, либо переписчика. Более подходящим местом для них было бы начало параграфа, где Катон впервые заявляет о том, что мудрость нельзя сопоставлять с медицинской и навигацией.

<sup>6</sup> Тезис о неразделимости добродетелей восходит еще к Сократу (см., например, “Протагор” Платона); крайняя версия этого тезиса (утверждение о существовании только одной добродетели) была распространена в сократических школах IV в. до н. э. Стоики предложи-

ли концепцию единства добродетелей на основе мудрости. Так, Зенон определял справедливость как мудрость в делах, связанных с выбором, мужество – как мудрость в делах, связанных со стойкостью (см. Плутарх “О нравственной добродетели” 440е сл.; “О противоречиях стоиков” 1034с сл., там же – о Клеанфе и Хрисиппе). Хрисипп в целом сохранил трактовку Зенона, но для того чтобы избежать определения одной добродетели через другую, заменил в определениях слово “мудрость” на его эквивалент – “знание” (Диоген Лаэртций VII 92–93). Кроме того, Хрисипп предложил более детальное объяснение того, каким образом все добродетели вытекают друг из друга (см. SVF III 295 и 299; Диоген Лаэртций VII 125): первая добродетель (знание) представляет собой что-то вроде набора теорем; каждая из добродетелей включает в себя весь этот же набор, но при этом теоремы, наиболее соответствующие специфике данной добродетели, оказываются в ней на первом плане, а остальные (соответствующие другим добродетелям) – на втором плане (SVF III 280). Таким образом, с одной стороны, удастся описать отличия одной добродетели от другой (у каждой своя сфера применения и своя перспектива теорем), а с другой – объяснить, почему человек, обладающий хотя бы одной добродетелью, обладает сразу всеми (формулировку этого тезиса см. у Диогена Лаэртция VII 125) (мы следуем здесь интерпретации, предложенной Лонгом и Седли – см.: *Long AA, Sedley DN. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. P. 384*).

7 Цицерон перечисляет добродетели не совсем внимательно. Величие души (которым здесь заменено традиционное мужество – возможно, под влиянием учения позднейших стоиков, см. II 46 и примеч. 10 к гл. XIV второй книги о Панэтии) Катон называет дважды, поскольку словами “способность возвыситься над превратностями человеческого существования” определяется именно эта добродетель (ср. SVF III 264; 267; 270; 274; 275); с другой стороны, умеренность, или сдержанность, вовсе не упомянута.

8 Стоики полагали, что все, кроме добродетели и порока, различно для счастья. Ср. Диоген Лаэртций VII 101–102: “Все существующее они [стоики] считают или благом, или злом, или ни тем ни другим. Блага – это добродетели... Зло – это противоположное. Ни то ни другое – это все, что не приносит ни пользы, ни вреда, например, жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, богатство, слава, знатность, равно как и их противоположности: смерть, болезнь, мучение, уродство, бессилие, бедность, бесславие, безродность и тому подоб-

ное... В самом деле, все это – не блага, а предметы безразличные”. См. также SVF III 118 (= Стобей II 79). Представление стоиков о несовместимости добродетелей с отношением к безразличным вещам как к благу и злу разобрано нами в примеч. 1 к гл. XV третьей книги.

<sup>9</sup> См. § 20 и примеч. 6 к гл. VI.

<sup>10</sup> Поскольку все, кроме добродетели и порока, безразлично для счастья, счастье оказывается целиком в руках добродетельного человека – мудреца. См. III 75 и V 79.

<sup>11</sup> См. II 17 о предложенном Зеноном сравнении риторики с раскрытой ладонью и диалектики со сжатым кулаком.

## ГЛАВА VIII

<sup>1</sup> Ср. одно из стоических определений прекрасного (*καλόν*): “Прекрасным называется то, что делает людей, обладающих им, достойными похвалы, а также достойное похвалы благо” (Диоген Лаэртский VII 100). Понятия “достойное похвалы” и “достойное порицания” характеризуют то, что зависит только от самого человека, а не от внешних обстоятельств. Таким образом, связывая между собой понятия “благо” и “похвальное”, стоики утверждают, что благом можно считать лишь находящееся во власти человека (каковым является только добродетель и добродетельное поведение – см. IV 15 и примеч. 6 к гл. VI четвертой книги).

<sup>2</sup> Ср. Цицерон “Тускуланские беседы” V 43 и 45. Подобные силлогизмы, доказывающие, что только прекрасное есть благо, приписывают стоикам Плутарх (“О противоречиях стоиков” 13, с. 1039с = SVF III 29) и Стобей (II 72 = SVF III 88). Грезер (*Graeser A. Ein unstoicher Beweisgang in Cicero, De finibus 3, 27? // Hermes. 1972. 100. S. 492–495*), однако, обратил внимание на то, что в данном силлогизме использованы категорические высказывания (типа “Все А суть В”), которые работали в системе Аристотеля, но были отвергнуты стоиками (см. Эпиктет “Беседы” II 20; 2 сл., а также: *Mates B. Stoic Logic. Berkeley, 1961. P. 32*). Мы можем поэтому предположить, что на самом деле стоики доказывали свой тезис с помощью иных силлогизмов – построенных не на категорических, а на условных высказываниях, и имевших в качестве переменных не термины, а суждения. По-видимому, в основе самого положения “Только прекрасное есть благо” лежала условная импликация: “Если нечто является благом, то оно является

прекрасным” (см. Диоген Лаэртций VII 101) и “Если нечто не есть прекрасное, то оно не есть благо” (Авл Геллий “Аттические ночи” XII 5, 7 = SVF III 181). Таким образом, приводимое Цицероном доказательство следовало бы сформулировать следующим образом: “Если нечто является благом, оно является похвальным. Если нечто является похвальным, оно является прекрасным. Но нечто является благом; значит, оно является прекрасным” (это умозаключение сводится по третьему правилу – “теме” – к двум элементарным силлогизмам первого типа; о типах элементарных силлогизмов и правилах вывода из них сложных силлогизмов см.: Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 93–96). Другой возможный вариант: “Если нечто не есть похвально, оно не есть благо и т. д.” (ср. аналогичный силлогизм далее в данном параграфе – “Если нечто не есть желанно, оно не есть благо и т. д.”).

Неправильное представление подобных доказательств в форме категорических высказываний скорее всего появилось в академической школе в ее полемике со стоиками. Переформулировав стоические силлогизмы, академики получили возможность их опровергнуть. Такое опровержение мы встречаем в IV 48–49. Здесь Цицерон, возможно, следуя Антиоху, оспаривает утверждение “Всякое благо похвально”, приводя примеры некоторых благ, не являющихся “похвальными”, а именно: здоровье, физическая сила, богатство, слава. Если бы стоики действительно прибегали к категорическим высказываниям, это опровержение было бы верным. Однако если в стоическом доказательстве использовано условное высказывание (“Если нечто является благом, оно является похвальным”), стоики могут ответить на возражение Цицерона, сказав, что здоровье, физическая сила и т. п. для них не являются благом.

<sup>3</sup> См. IV 48–49.

<sup>4</sup> Ср. ту же последовательность у Плутарха (“О противоречиях стоиков” 1039с: благо – желанное – удобное – похвальное – прекрасное) и Стобея II 72 = SVF III 88 (благо – желанное – удобное – одобряемое – похвальное – прекрасное).

<sup>5</sup> Ср. то же доказательство у Цицерона в “Тускуланских беседах” (V 49).

<sup>6</sup> Данный силлогизм относится к третьему типу элементарных силлогизмов (Диоген Лаэртций VII 80): большая его посылка – двучленное отрицание (“человек не может сразу и считать происходя-

щее злом, и презирать происходящее"); малая посылка – один из членов большей посылки ("мужественный человек презирает происходящее"); заключение – противоположность другому члену большей посылки ("мужественный человек не считает происходящее злом"). Ср. пример подобного силлогизма у Диогена Лаэртца VII 80: "Платон не может быть сразу и жив, и мертв; но Платон мертв, стало быть, Платон не жив".

<sup>7</sup> Т. е., поскольку добродетель (величие души) позволяет презирать то, что кажется несчастьем, ее достаточно для счастья; таким образом, счастливая жизнь есть жизнь добродетельная. Этот аргумент приводил Гекатон: "Если величия души достаточно для того, чтобы быть выше всего, а величие души есть часть добродетели, значит, добродетели достаточно для счастья, поскольку она презирает все, что может казаться тягостным" (фрагмент из второй книги "О благе" у Диогена Лаэртца VII 128).

## ГЛАВА IX

<sup>1</sup> Аристипп, Иероним и Карнеад – см. V 20.

<sup>2</sup> Каллифонт с Диномахом, Диодор и древние академики с перипатетиками – см. V 21.

<sup>3</sup> Т. е. Герилл (см. II 43 и примеч. 5 к гл. XIII второй книги).

<sup>4</sup> Пиррон и Аристон (см. II 43 и примеч. 4 к гл. XIII второй книги).

<sup>5</sup> Ср. Секст Эмпирик "Пирроновы положения" I 232 об Аркесилае: "По его словам, воздержание (ἐλοχῆ) есть конечная цель". Академическая концепция "воздержания" обращена против стоического критерия истины ("постигающего впечатления", см. о нем в § 17 и примеч. 5 и 7 к гл. V) и поэтому сформулирована в стоических терминах. Как и стоики (см. примеч. 5 к гл. V), академики различают две ступени в постижении объекта – "впечатление" и "согласие на впечатление". При этом академики отрицают стоическую идею о том, что человек способен вычленить из получаемых им впечатлений такие, которые являются достаточно надежными и верно передающими объект восприятия – т. е. "постигающие впечатления". Согласно принципу "неразличимости", выдвинутому Аркесилаем, для любого истинного впечатления существует идентичное ему ложное, поэтому истинные и ложные впечатления невозможно различить (см. Цицерон

“Академические исследования” II 77–78 и 83 сл.; Секст Эмпирик “Против ученых” VII 402 сл.). Исходя из этого, академики отвергают положение стоиков о “согласии на постигающие впечатления” и предлагают вместо него принцип “воздержания от согласия”. Само понятие “воздержания” по своему происхождению также стоическое; стоики определяли им правильную реакцию разума на “непостигающие впечатления” (см. Плутарх “О противоречиях стоиков” 1057a-b).

<sup>6</sup> Ср. III 23 и цитату из Хрисиппа у Плутарха (“Об общих понятиях” 1069e), приведенную нами в примеч. 1 к гл. VII, которая предположительно относится к полемике Хрисиппа с Аристом (см.: *Bonboeffer A. Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart, 1894; Dyroff A. Die Ethik der Alten Stoa. B., 1897; Cherniss H. Plutarch's Moralia. Cambridge Mass., 1976. Vol. XIII. Part 1 (“On Common Conceptions”). P. 737, примеч. e).*

<sup>7</sup> Катон приводит здесь различные стоические формулировки конечной цели. Первая принадлежит Хрисиппу – ср. Диоген Лаэций VII 87: “жить согласно опытному знанию (κατ’ ἐμπειρίαν) всего происходящего в природе”; вторая – Диогену Вавилонскому и Антипатру (см. примеч. 2 и 6 к гл. VI), третья, наиболее общая формулировка была предложена Клеанфом (см. примеч. 6 к гл. VI).

<sup>8</sup> Стоики употребляли термин ἐπὶ ἐννήμια “последствие” (букв. “вырастающие на чем-то”) для обозначения состояния, следующего за неким действием. Так, радость – “последствие” блага, т. е. реализации добродетели (Диоген Лаэций VII 94), отчаяние и недовольство – “последствия” зла или проявления порока (там же, 95), наслаждение – “последствие” достигающего своей цели первого побуждения (там же, 85). Таким образом, смысл данного сравнения заключается в следующем: если в обычных искусствах понятие “искусности” вытекает из действия и является его внешней характеристикой, то мудрый поступок является таковым изначально и независимо от результата.

<sup>9</sup> О “полноте” добродетели и верного действия см. примеч. 4 к гл. VII.

<sup>10</sup> “Проступок” (peccatum; греч. ἀμαρτία) противоположен верному действию; он определяется как “порочное действие” (ἐνέρημια κατὰ κακίαν; см. SVF III 661 = Стобей II 105) и действие, “совершаемое вопреки верному разуму” (τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττοντες; SVF III 445 и 500) – ср. определения верного действия как добродетельного и совершаемого согласно верному разуму (см. примеч. 14 к главе VI).

<sup>11</sup> В принципе, для того чтобы охарактеризовать поступок как правильный или ошибочный, достаточно определить только состояние души человека (совершенное, т. е. разумное и добродетельное, или несовершенное – порочное). Тем не менее среди ошибочных поступков стоики различали, с одной стороны, ошибочные только с точки зрения состояния души, но при этом “надлежащие” по своему содержанию, и, с другой стороны, ошибочные также и по своему содержанию, т. е. противоречащие “надлежащему” (ср. SVF III 500 = Стобей II 93: “Проступок есть действие вопреки верному разуму или действие, совершая которое, разумное живое существо упустило какое-нибудь надлежащее”). Такое разделение позволяло описать продвижение человека к добродетели: хотя оба класса “проступков” одинаково порочны, человек, поступающий “надлежащим” образом, все же ближе к добродетели, чем тот, кто поступает вопреки “надлежащему” – ср. SVF III 529 (= Стобей II 113): “Все ошибочные поступки одинаковы, так же как и все правильные поступки; и все неразумные люди неразумны в равной степени, поскольку имеют одно и то же состояние души. Но хотя все ошибочные поступки одинаковы, среди них есть некоторые различия, поскольку одни из них происходят от затвердевшего и неизлечимого состояния, а другие нет”.

<sup>12</sup> Катон перечисляет здесь “страсти” (πάθη), т. е. неразумные эмоции: страх, скорбь и желание (подробнее см. § 35). О страстях как ошибочных действиях, или “проступках”, ср. Плутарх “О нравственной добродетели” 449d (= SVF III 468): “Всякая страсть, по их [стоиков] мнению, – проступок (ἁμαρτία), и всякий скорбящий, страшющийся и желающий грешит (ἁμαρτάνει)”; см. также SVF III 501 (= Стобей II 96).

## ГЛАВА X

<sup>1</sup> Похожее определение приводит Диоген Лаэртций (правда, без атрибуции его Диогену Вавилонскому): “совершенство в соответствии с природой разумного существа как разумного” (τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ) (VII 94). Однако между этими двумя определениями есть существенная разница. У Диогена Лаэртция говорится о совершенстве, соответствующем разумной природе человека (т. е. о совершенстве человеческого разума); Цицерон же понимает эти слова так, как будто сама природа создает это совершенство, что неверно, поскольку, согласно стоикам, человек не получает совершенство от природы, а достигает его самостоятельно, своими собственными

усилиями. Ср. Сенека “Письма” 124, 14 (о различии между богами и людьми): “Благо одних довела до совершенства сама природа – я имею в виду богов; благо других – то есть людей – совершенствуется их усилиями”.

2 Этот греческий термин Цицерон передает неправильно. Слово *ὠφέλεια* обозначает не “то, что приносит пользу” (*quod prodesset*), а саму пользу, т. е. эффект полезности вещи. Связь блага с пользой стоики определяли следующим образом: благо есть источник пользы, а польза заключается в обладании благом. Например, разумность (*φρόνησις*) есть благо, а “быть разумным” (*φρονεῖν*), т. е. обладать разумностью, – польза (SVF III 89); ср. также определение блага как “приносящего пользу” у Диогена Лаэртция (VII 94). Такое соотношение между благом и пользой позволяет описать пользу как состояние, вытекающее из блага.

3 Лат. *motus* и *status*; греч. *κίνησις* и *σχέσις*. О пользе как движении и состоянии ср. Диоген Лаэртций VII 104: “Польза – это движение или состояние, согласное с добродетелью”. “Движение” и “состояние” в стоическом учении – это характеристики объекта, обладающего определенными признаками. В самом широком смысле слова качественно определенный объект – это объект с какими-нибудь признаками, пусть даже временными. Первая ступень характеристики объекта заключается в определении, являются ли эти признаки изменяющимися (т. е. объект находится в “движении”), или же им присуще хоть какое-то постоянство (т. е. можно говорить о “состоянии” объекта). В последнем случае признаки могут быть внешними, т. е. привнесенными в объект извне, и неустойчивыми (например, человек, выставивший вперед кулак), но могут быть более устойчивыми и присущими самой структуре объекта (например, человек – любитель выпить), и по этим последним признакам можно характеризовать “устойчивое состояние” (*ἔξις*). Наконец, некоторые признаки могут определять состояние неизменное, совершенное и абсолютное, т. е. не имеющее степени (*διάρησις*) – такими состояниями являются добродетель и порок. См., например, SVF II 390 и 393. Что именно имеется в виду под “движением” и “состоянием” как разновидностями пользы, становится ясно из одного фрагмента, приводимого Стобеем II 73 (= SVF III 111). Здесь предлагается классификация блага, основанная на том, в чем благо проявляется – в движении или состоянии души. Например, радость – это благо в движении; хорошо организованный досуг – благо в состоянии души, определяемом внешними признаками; лю-



бость к музыке, литературе и математике – благо в устойчивом состоянии души, определяемом внутренними признаками; добродетель – благо в неизменном и совершенном состоянии души. Ср. также классификацию блага у Диогена Лаэртция (VII 98) на постоянное (добродетель) и преходящее (например, радость). Поскольку польза – это обладание благом, а благо – источник пользы (см. предыдущее примеч.), то выходит, что польза есть само состояние или движение души (например, быть мудрым или испытывать радость), а благо – источник и содержание этого состояния или движения (мудрость или радость).

4 Ср. Диоген Лаэртций VII 52–53: “Понятия (*tà νοούμενα*) возникают или благодаря непосредственному контакту, или по подобию, или по аналогии, или по перестановке, или по соединению, или по противоположности. Благодаря непосредственному контакту формируются понятия об ощущаемом; понятия по подобию возникают от какого-нибудь предмета, находящегося перед нами (например, понятие о Сократе, которое мы получаем по его изображению); понятия по аналогии возникают либо в результате увеличения (например, Киклоп), либо в результате уменьшения (например, пигмей); точно так же и центр земли представляется по аналогии с центрами меньших сфер. По перестановке – например, глаза на груди; по соединению – гиппокентавр; по противоположности – смерть”. Ср. также Секст Эмпирик “Против ученых” III 393 сл.: “Вообще всякое понятие формируется одним из двух основных способов: или благодаря явному непосредственному контакту, или по переходу от явного, причем этот переход может быть тройным – или по подобию, или по соединению, или по аналогии”.

5 Т. е. мы представляем благо по аналогии с ценностью естественных вещей, таких, например, как физическое здоровье и сила. Ср. Сенека “Письма” 120, 4–5: “Наши [т. е. стоики] полагают, что понятия блага (*bonum*) и достойного (*honestum*) возникают посредством аналогии... Узнав, что есть здоровье тела, мы подумали, что есть и некое здоровье души. Узнав о телесной силе, мы сделали вывод, что есть и сила души”.

6 Обычные способы возникновения понятий по аналогии – это увеличение и уменьшение (Диоген Лаэртций VII 53; см. примеч. 4). В данном случае Катон хочет подчеркнуть, что хотя благо и мыслится по аналогии с вещами, соответствующими природе, тем не менее это понятие нельзя объяснять как аналогию от меньшего к большему:

благо по сравнению с естественными вещами – это не иная степень, а иной род.

<sup>7</sup> Понятие “ценности” характеризует только обычные естественные вещи (см. § 20), но не благо. Об особой ценности блага см. § 21.

<sup>8</sup> Замечание о “страстях”, или “душевных волнениях”, никак не связано ни с предшествующим, ни с последующим рассуждением.

<sup>9</sup> Цицерон ошибается, полагая, что первое значение слова πάθος – “болезнь”. Это слово в собственном смысле обозначает все происходящее с человеком и состояние, обусловленное неким воздействием. Отсюда развиваются значения “впечатление”, “эмоция”, “страсть”; кроме того, оно получает специальное медицинское значение – “симптомы”. Таким образом, мы можем говорить лишь о совпадении медицинского и психологического термина, но не о первичности медицинского значения.

<sup>10</sup> “Сострадание” – один из видов “скорби”, определяется как “скорбь о незаслуженно страдающем”. “Вспыльчивость” – разновидность “желания”, определяется как “желание наказать того, кто, по-твоему, тебя незаслуженно обидел”. См. Диоген Лаэртский VII 112; 113; SVF III 397 и 414. О стоической классификации страстей см. примеч. 13.

<sup>11</sup> vitiosum; это слово передает греческий термин κατὰ κακίαν “порочный”, которым стоики определяли ошибочные поступки (“проступки”). О “страстях” как ошибочных и порочных поступках см. § 32 и примеч. 12 к гл. IX.

<sup>12</sup> Цицерон воспроизводит здесь стоическое определение “страсти” как “противоречащего природе движения души” (Диоген Лаэртский VII 110; SVF III 476, 378, 391, 462, 465). Однако если стоики говорили о несоответствии страстей природе, то Цицерон отрицает за природой роль их источника и причины. В этом изменении проявляется желание Цицерона представить природу как творца человеческого блага, в то время как с точки зрения стоиков благо создает для себя сам человек. Ср. аналогичное изменение в определении блага (§ 33 и примеч. 1).

<sup>13</sup> Стоики выделяли четыре основных рода страстей: “скорбь” – “неразумное сжатие души”; “страх” – “ожидание зла”; “желание” – “неразумное стремление”; “наслаждение”, в передаче Цицерона “ра-

дость”, – “неразумное воспарение [души] по поводу обладания мнимым объектом стремления”. Каждая из этих родовых страстей имеет свои разновидности – например, разновидностями скорби являются жалость, зависть, ревность и т. д., разновидностями страха – ужас, робость, стыд и пр. См. Диоген Лаэртский VII 111 сл.

14 Наслаждение (ἡδονή) стоики трактовали только как движение души – в отличие от эпикурейцев, которые называли этим словом также и определенное физическое состояние, вызывающее данную эмоцию (подробнее см. примеч. 1 к гл. XI первой книги). Мнение Цицерона о различии между словами “наслаждение” (ἡδονή; лат. *voluptas*) и “радость” (*laetitia*) см. в II 13.

15 В определении “радости” (см. примеч. 13) Катон переводит только слово “воспарение”, или “подъем души”. Ср. II 13, где стоическое определение приведено полностью. См. также Цицерон “Тускуланские беседы” IV 12.

16 Стоики рассматривали “страсти” не только как психические явления, но в первую очередь как логические ошибки: человек, испытывающий страсть, неверно строит силлогизмы, определяющие его поведение, причем главная ошибка заключается в неверном суждении о том, что есть благо и что есть зло (SVF III 386). Ср. определение страстей как суждений – SVF III 461 и 462; Диоген Лаэртский VII 111. Слова Катона буквально соответствуют одной фразе в сочинении Плутарха “О нравственной добродетели” 446f (= SVF III 459): “Страсти – это мнения и негодные суждения”.

## ГЛАВА XI

1 Рассуждение о самоценности добродетели, содержащееся в § 36–38, не заимствовано из греческого источника, а сочинено самим Цицероном. Оно очень напоминает критику эпикурейской этики в I 23 сл. и II 45 сл.

2 Аристипп, Иероним и Карнеад (см. V 20).

3 “Средними” (*media*; греч. μέσα) стоики называли безразличные вещи, т. е. все, кроме блага (добродетели) и зла (порока) (см. Диоген Лаэртский VII 110; SVF III 538, 623, 672, 674, 741, 759, 760). Таким образом, в класс “средних” вещей среди прочего входят естественные вещи (такие, как здоровье, силы и т. д.), которые здесь и имеет в виду Цицерон.

4 Добродетель имеет дело с естественными, или “средними”, вещами, поскольку заключается в их неизменном и абсолютно верном выборе.

5 В этом параграфе Катон утверждает, что понятия “добродетель” и “порок” не совсем симметричны: добродетель избирается ради нее самой, а порок избегается из-за порочных действий, к которым он приводит. Однако это утверждение противоречит ортодоксальному стоическому учению. Согласно стоикам, добродетель является одновременно и благом-целью (т. е. ее следует избирать ради нее самой), и благом-средством (так как из нее вытекают добродетельные действия, и, следовательно, ее следует избирать ради таких действий); точно так же и порок – это одновременно и конечное зло (т. е. зло, избегаемое из-за него самого), и зло-средство (т. е. зло, избегаемое из-за порочных действий, к которым оно приводит). См. Диоген Лаэртский VII 97. Катон ошибочно счел отношение между добродетелью и “средними” естественными вещами, с которыми добродетель имеет дело, аналогичным отношению между пороком и порочными действиями, которые вытекают из порока. На самом деле следовало бы поставить в один ряд с порочными действиями верные действия, вытекающие из добродетели – тогда добродетель оказалась бы не только благом-целью, но и благом-средством.

## ГЛАВА XII

1 Цицерон имеет в виду сочинения римских эпикурейцев – Амафиния и Рабирия (см. I 8 и примеч. 4 к гл. III первой книги).

2 См. II 38, III 5 и 10, IV 5, 21 и 57, V 74 и 88 сл.

3 По мнению перипатетиков, благо и счастье складывается не из одной только добродетели, но и из естественных вещей. Противопоставление взглядов перипатетиков и стоиков см. в II 38, IV 32 и *passim*; V 77 сл.

## ГЛАВА XIII

1 См. V 79 сл. и V книгу “Тускуланских бесед”.

2 Перипатетики признавали три рода благ – душевные (добродетели), телесные (здоровье, крепость тела и пр.) и внешние (богатство, отечество, родители, друзья и т. д.). См. Секст Эмпирик “Против ученых” XI 45; Стобей II 124.

3 Под “истинным благом” подразумеваются добродетель и добродетельные поступки. Цицерон хочет сказать, что тот, кто совершает больше добродетельных поступков, не становится от этого счастливее. Эта мысль следует из представления о совершенстве счастливой жизни и счастливого человека – мудреца. Во-первых, счастье – это понятие абсолютное, т. е. оно не может быть больше или меньше; во-вторых, мудрец абсолютно добродетелен, все его поступки являются правильными, и для его счастья важно не количество этих поступков, а устойчивость добродетельного состояния его души и неизменность и совершенство всей системы его добродетельного поведения (об абсолютности верного поведения и счастья см. § 45 сл.).

## ГЛАВА XIV

1 О “своевременности” см. также в 46, 47 и 61. “Своевременность” для стоиков являлась одной из характеристик “верного действия”. См. SVF III 502: “Все верные действия – своевременные”; там же, 630: “Усердный человек есть человек, действующий своевременно”.

2 Термин “верное поведение” (κατάρθωσις) см. у Плутарха (“О противоречиях стоиков” 1038c и 1042f = SVF III 526 и 85). Об абсолютности “верного поведения” (как и любого понятия, связанного с благом или злом) см. SVF III 526.

3 Ср. Плутарх “Об общих понятиях” 1061f–1062a (= SVF III 54): “Прибавление времени не увеличит блага, но даже если человек станет мудрым хоть на мгновение, он не будет уступать в счастье тому, кто обладал добродетелью и блаженно жил в ней целую вечность”. Ср. там же, 1046c (= SVF III 54).

4 Приводимое Катонем сравнение не совсем удачно – получается, что верное действие, подобно смерти и родам, ценится за краткость. В действительности же смерть и роды отличаются от верного действия не меньше, чем здоровье. Так же, как и здоровье, они характеризуются временной продолжительностью (с той лишь разницей, что здоровье само по себе хорошо, а смерть и роды приносят мучения, поэтому продолжительное здоровье лучше, чем кратковременное, а продолжительные смерть и роды хуже, чем быстрые); в то же время для верных действий требуется совершенно иная характеристика – они ценятся не за краткость, а за своевременность, т. е. за правильное место в системе обстоятельств. Возможно, правда, что в ис-

точнике, которым пользовался Цицерон, шла речь не о быстрых, а о своевременных родах и смерти (о своевременной смерти см. § 61) – в этом случае сравнение их с верными действиями вполне правомерно, но тогда следует признать, что Цицерон понял данное сравнение неправильно.

<sup>5</sup> Ср. Диоген Лаэртций VII 120; о равенстве всех “проступков” см. также SVF III 468, 533.

<sup>6</sup> Ср. похожую иллюстрацию равной порочности всех несовершенных людей у Плутарха (“Об общих понятиях” 1063a = SVF III 539).

## ГЛАВА XV

<sup>1</sup> Т. е. хотя добродетель не может становиться больше, может расширяться сфера ее применения. Ср. цитату из сочинения Хрисиппа “О Зевсе” у Плутарха (“О противоречиях стоиков” 1038e = SVF III 226): “Добродетели растут и расширяются”, и Сенека “Письма” 74, 28–29: “Иногда добродетель распространяется вширь, – правит царствами, городами, провинциями, законодательствует, щедра на услуги детям и близким; иногда стеснена узкими пределами бедности, изгнания, одиночества; но она не становится меньше, сведенная с вершин в частную жизнь, из царских чертогов – в низкую хижину, лишенная обширных прав в государстве и запертая в одном доме, в тесном углу”.

<sup>2</sup> С нашей точки зрения, это место следует понимать, исходя из стоической классификации причин. Стоики выделяли два рода причин – основные и вторичные: основная причина (συνεκτικόν – “поддерживающая”) определяет эффект, а вторичные причины способствуют реализации основной причины, либо выступая в качестве предварительного условия (προκαταρκτική, προϋπάρχουσα – “предшествующая причина”), либо содействуя ей в сам момент реализации (συνεργόν – “содействующая причина”). Различие между основной и вторичной (предшествующей) причинами Хрисипп демонстрировал на примере катящегося цилиндра (см. SVF II 974; 1000) – основной причиной его движения он полагал цилиндрическую форму, которая “поддерживает” (συνέχει) это движение, предшествующей же причиной служит вызвавший движение начальный толчок. Подобным образом Хрисипп описывал и человеческие поступки: основной, “поддерживающей” причиной наших действий являются наши моральные качества, а начальным толчком для поступка, т. е. его предшествующей причиной, служат впечатления, получаемые нами от внешних

объектов (например, впечатление от кошелька, который без труда можно украсть, толкает нас на воровство, будучи предшествующей причиной поступка; мы же в силу тех или иных наших моральных качеств – т. е. основной причины – или совершаем, или не совершаем этот поступок).

В данном месте роль богатства рассматривается, по-видимому, именно в терминах стоического учения о причинах. Рассуждая о наслаждениях и здоровье, Катон характеризует богатство как главную, “поддерживающую” причину (по его словам, богатство “*поддерживает*” здоровье – лат. *continent*; ср. греч. *συνέχει*); в случае же с искусствами и с реализацией добродетели богатство выступает лишь в качестве “предшествующей” причины (“служит как бы *проводником*” – лат. *quasi duces sint*, ср. греч. *προηγούμενη*): оно только предоставляет возможность заниматься искусствами или совершать некоторые добродетельные поступки (например, проявлять щедрость), в то время как основной причиной здесь служит склад самого человека – его мастерство, если речь идет об искусствах, и добродетельность, если мы говорим о его поведении.

<sup>3</sup> Катон, очевидно, считает искусство и постижение благом, объясняя это тем, что они вызывают побуждение. В такой трактовке понятия “благо” сказывается влияние Антиоха Аскалонского, отождествлявшего благо с объектами побуждения (см. V 17); согласно же стоикам, способность вызывать побуждение характеризует не благо, а класс естественных вещей (см. Диоген Лаэртций VII 104 и SVF III 121). Именно к этому классу и следует относить искусства и постижение. О постижении как “безразличном” – см. Секст Эмпирик “Против ученых” VII 151 (= SVF II 90); Цицерон “Академические исследования” I 41 (= SVF I 60). Об искусствах – см. SVF III 136; Диоген Лаэртций VII 106. Ср. также § 17 настоящей книги.

<sup>4</sup> Новая часть рассуждения посвящена классификации “безразличного”, т. е. того, что не входит в понятия блага и зла и не является объектом желания или избегания. См. Диоген Лаэртций VII 102–106; Секст Эмпирик “Против ученых” XI 59–62; SVF I 191–196, 559–562; III 117–146.

<sup>5</sup> См. II 43, III 11.

<sup>6</sup> Ср. определение “безразличного” у Диогена Лаэртция (VII 104): “Это все, что не содействует ни счастью, ни несчастью”. См. также Секст Эмпирик “Против ученых” XI 59.

7 Стоит заметить, что термин “безразличное” употреблялся стоиками в двух значениях: во-первых, они говорили о безразличном с точки зрения счастья и несчастья, и эта категория (“безразличное” в широком смысле слова) включала в себя естественные и противоестественные вещи, такие как здоровье, болезнь и пр.; во-вторых, безразличными именовались вещи, не способные не только содействовать счастливой жизни, но и вызывать к себе побуждение – об этой категории абсолютно безразличного см. далее.

Итак, первое предлагаемое Катонем разделение безразлично-го (в широком смысле) – на обладающее ценностью, обладающее отрицательной ценностью и абсолютно безразличное. Ценностью обладают естественные вещи, а отрицательной ценностью – вещи противоестественные. См. § 20; SVF III 124 (= Стобей II 83).

8 Букв. “продвинутое” и “отодвинутое”. Согласно стоикам, ценность вещи является причиной побуждения к ней; делая выбор между безразличными вещами, мы отдаем предпочтение вещам, обладающим ценностью, поэтому они называются “продвинутыми”. С другой стороны, все, что обладает отрицательной ценностью, вызывает отталкивание и является “отодвинутым”. О последовательности понятий “естественное” – “обладающее ценностью” – “продвинутое” см. § 58; см. также Диоген Лаэртций VII 104–106.

Помимо определения “продвинутого” и “отодвинутого” Катон объясняет, каким образом появляется класс абсолютно безразличного. Среди вещей естественных и обладающих ценностью есть такие, ценность которых недостаточна для того, чтобы вызвать побуждение. Подобным образом среди вещей с отрицательной ценностью есть некоторые, обладающие недостаточной отрицательной ценностью, чтобы вызвать отталкивание. Эти вещи, не вызывающие ни побуждения, ни отталкивания, абсолютно безразличны. Ср. то же объяснение у Стобея (II 84 = SVF III 128): “Из вещей, имеющих ценность, одни имеют большую ценность, другие – малую. Точно так же из вещей, имеющих отрицательную ценность, одни имеют большую, другие – малую. Те, что имеют большую ценность, называются продвинутыми, те же, что имеют большую отрицательную ценность, называются отодвинутыми. Эти названия первым придумал Зенон”. Ср. там же, 80 (= SVF III 133). Ср. также Секст Эмпирик “Против ученых” XI 59: “Из безразличных вещей, как они [стоики] утверждают, одни – продвинутые, другие – отодвинутые, третьи – ни продвинутые, ни отодвинутые. Продвинутые вещи – это те, которые имеют достаточную цен-



ность, отодвинутые – те, которые имеют достаточную отрицательную ценность; ни продвинутые, ни отодвинутые – например, выпрямить или согнуть палец и все подобное этому”.

## ГЛАВА XVI

<sup>1</sup> Ср. то же сравнение у Стобея II 84–85 (= SVF III 128): “Никакое благо не может быть продвинутым, поскольку оно обладает величайшей ценностью. Что касается продвинутого, то оно, занимая второе место и обладая второй ценностью, некоторым образом приближено к природе блага. Так и при дворе к продвинутым принадлежит не царь, а те, кто по рангу следует за ним”.

<sup>2</sup> У кости было четыре стороны (две узкие и две широкие) и два кончика. О кости говорится, что она “встала прямо”, если в результате броска она легла на узкую сторону.

<sup>3</sup> Такую же классификацию блага приводит Диоген Лаэртций (VII 96–97): “Иные из благ представляют собой цели, иные – средства, иные же – и цели и средства. Друг и польза от друга – это блага-средства; отвага, разумность, свобода, удовольствие, радость, отсутствие скорби и всякий добродетельный поступок – это блага-цели; а те блага, которые и цели и средства, – это добродетели. В самом деле, поскольку добродетели ведут к счастью, постольку они – блага-средства; а поскольку они сами заполняют счастье, так что становятся его частями, постольку они – блага-цели”. См. также SVF III 106 (= Стобей II 71). Стоит заметить, что в отличие от Диогена Лаэртция и Стобея Цицерон относит к каждому классу только по одному понятию. Такая не вполне верная характеристика классов блага объясняется стремлением автора подчинить свою классификацию формуле “ничто не является благом, кроме...”, которая взята из стоической сентенции “ничто не является благом, кроме прекрасного”, в данном же случае совершенно неуместна.

## ГЛАВА XVII

<sup>1</sup> Ср. Диоген Лаэртций VII 107: “Среди продвинутых вещей одни продвинуты сами по себе, иные – ради других, третьи – и сами по себе, и ради других. Сами по себе продвинуты дарование, совершенствование и прочее; ради других – богатство, знатность и прочее; и сами по себе, и ради других – сила, хорошие органы чувств, безущерб-

ность". Эта классификация "продвинутых" вещей – в том виде, в котором ее приводит Диоген, – напоминает перипатетическое разделение блага на благо души, благо тела и внешнее благо (см. § 43 и примеч.).

Стоит обратить внимание на то, что Цицерон и Диоген Лаэртский приводят совершенно разные примеры "продвинутого самого по себе". Диоген Лаэртский причисляет к этой категории дарование, совершенствование и т. д., т. е. душевные свойства (ср. Диоген Лаэртский VII 106; SVF III 136 = Стобей II 80, где в одном ряду с ними названы также память, острота мысли и искусства); Цицерон же относит к ней выражение лица, движения и позы (возможно, он почерпнул эти примеры из учения Антиоха Аскалонского, для которого некоторые движения и позы служили выражением красоты и поэтому относились к телесному благу – см. V 47). Такую неожиданную трактовку "продвинутого самого по себе" можно объяснить тем, что душевные свойства, которые следовало бы отнести к этому классу "продвинутого", с точки зрения Цицерона вообще не являются "продвинутым" – как видно из § 49–50, где идет речь об искусствах, Цицерон причисляет их к благу (ср. также IV 27–28, где стоическое благо фактически отождествляется с перипатетическими благами души). Таким образом, Цицерону приходится заполнить недостающую ячейку в классификации, что он делает, прибегая к теории Антиоха.

<sup>2</sup> О доброй репутации как "продвинутым" см. Диоген Лаэртский VII 102, как "продвинутым"-средстве (т. е. ради чего-то другого) – SVF III 142 (= Стобей II 82). Что касается изменения во взгляде стоиков на то, к какой категории "продвинутого" следует относить добрую репутацию, никаких других свидетельств о нем у нас нет. Однако характеристике доброй репутации как "желанного *самого по себе*" уделяется специальное внимание в обзоре перипатетической этики у Стобея (II 122). Возможно, таким образом, что данное рассуждение отражает не разногласия среди стоиков, а расхождение между стоиками и перипатетиками; в текст Цицерона оно могло попасть от Антиоха Аскалонского, которого весьма занимал вопрос о том, как именно следует характеризовать перипатетические внешние блага – богатство и славу (см. примеч. 3 к гл. XXIII пятой книги).

<sup>3</sup> О "долге" (*officium*; греч. καθήκον "надлежащее") см. § 22 и примеч. 3 и 4 к гл. VI. "Надлежащее" действие, направленное на достижение "средних" – безразличных – вещей, само по себе не является ни благом, ни злом – оно становится или тем, или другим в зависимости

от того, кто выступает его субъектом. Если подобное действие совершает мудрец, целью поведения которого является не достижение самих этих естественных вещей, а реализация добродетели, то “надлежащее” оказывается “совершенным надлежащим”, или “верным действием” (см. примеч. 14 к гл. VI) – такие действия стоики расценивают как благо. Во всех прочих случаях “надлежащее” представляет собой ошибочное действие, т. е. зло.

4 Т. е. в “средних”, или безразличных, вещах.

5 Ср. характеристику “надлежащего” как “действия, имеющего разумное обоснование” (εὐλογος ἀλογία), у Диогена Лаэртца VII 107–108 и Стобея II 85 (= SVF III 494). “Разумное обоснование” (в передаче Цицерона – *probabilis ratio*), т. е. целесообразность, подобных действий определяется их соответствием естественному для данного существа образу жизни: например, для человека естественна забота о своем здоровье, что позволяет считать это действие “надлежащим”, являя его “разумным обоснованием”.

6 О “надлежащем” как “среднем” действии, т. е. действии, которое само по себе не является благом или злом, но выступает как то или другое в зависимости от того, кто его совершает, см. SVF I 231, III 494, 496, 498, 515, 522, 548. Ср. термин “средние” применительно к вещам – § 39 и примеч. 3 к гл. XI.

7 Катон выстраивает силлогизм, выводящий характеристику “надлежащих” действий как “средних” из их определения как действий, имеющих “разумное обоснование”. Большая посылка: между “средними” вещами есть некоторые, заслуживающие одобрение со стороны разума; следовательно, действия, направленные на достижение таких вещей и поэтому также относящиеся к категории “среднего”, имеют разумное обоснование (*probabilis ratio*). Меньшая посылка: действие, имеющее разумное обоснование, есть “долг”. Заключение – “долг” относится к категории “среднего”, т. е. не является ни благом, ни злом.

8 Лат. *usui esse*. Понятие “пригодности” (греч. εὐχρηστιά), характеризующее “средние” естественные вещи (см. SVF III 674), было противопоставлено у стоиков понятию “полезности” (ὠφέλεια), относящемуся только к благу (см. § 33). Под “полезностью” вещи стоики подразумевали ее вклад в счастливую жизнь; поскольку, по их мнению, счастье зависит только от “прекрасного”, то и понятие “пользы” применимо к одной лишь сфере “прекрасного”, т. е. к добродетели, доб-

родетельным поступкам, добродетельному человеку и т. п. “Пригодность” же характеризует вещь с точки зрения большей или меньшей возможности использовать ее в счастливой жизни. Например, здоровье в силу его объективной естественной ценности более “пригодно” для счастливой жизни, нежели болезнь; однако оно не является необходимым элементом счастья – если мудрецу суждено болеть, то он предпочтет болезнь, и тем не менее все равно будет счастлив, поскольку согласует свою жизнь с естественным ходом вещей (в чем, собственно, и заключается его добродетель, приносящая истинную “пользу”).

## ГЛАВА XVIII

<sup>1</sup> Ср. SVF III 494 (= Стобей II 85): “По их [стоиков] словам, некоторые из надлежащих действий являются совершенными надлежащими, которые они также называют верными. Верные действия – это действия согласно добродетели, например, быть разумным, поступать справедливо. Действия, не связанные с добродетелью, не являются верными, и они называют их не совершенными, а средними надлежащими: например, жениться, быть старым, беседовать и подобные им”.

<sup>2</sup> Ср. SVF III 512 и 522; см. также Цицерон “О пределах блага и зла” IV 15.

<sup>3</sup> Хотя Цицерон хочет построить рассуждение в данном параграфе в форме силлогизма, это у него получается из рук вон плохо. В силлогизме совершенно отсутствует всякая логика, так что он не поддается анализу. Постоянно употребляя союз “поскольку” (*quoniam*), Цицерон создает видимость посылок силлогизма; благодаря выражениям и частицам со значением следствия он добивается эффекта заключений из посылок. Таким образом, у читателя возникает впечатление, что перед ним – сложная система силлогизмов; однако понять, как устроена эта система и из каких посылок сделан общий вывод, невозможно. Стоит также заметить, что вывод (“долг имеет дело с теми вещами, которые мы называли *средними*”) совпадает с одной из посылок (“Поскольку не вызывает сомнения, что среди тех вещей, которые мы называли *средними* и т. д.”). Мадвиг предполагает, что столь очевидное смешение посылки с заключением связано с неаккуратностью Цицерона; однако, как нам кажется, все рассуждение Катона настолько не логично, что говорить о случайной ошибке не приходится. По-

видимому, Цицерон заимствовал из источника отдельные утверждения и, чтобы придать рассуждению более “стоический” вид, опутал их сетью частиц со значением причины и следствия, даже не пытаясь при этом выстроить их в какую-нибудь логическую последовательность.

4 Согласно стоикам, жизнь принадлежит к числу вещей естественных, а смерть – противоестественных; поэтому обычно “надлежащее” выражается в приятии жизни и неприятии смерти. Однако при определенных обстоятельствах мудрецу “надлежит” умереть (о “надлежащем по обстоятельствам” см. Диоген Лаэртский VII 109). Самоубийство рекомендуется в тех случаях, когда преобладание в жизни человека противоестественных вещей (например, тяжелая хроническая болезнь, нищета, утрата семьи и друзей – см. SVF III 768; Диоген Лаэртский VII 130) не позволяет ему более жить в согласии с природой и реализовывать свою добродетель.

5 Ср. Плутарх “О противоречиях стоиков” 1042d (= SVF III 759): “Хрисипп считает, что продолжение жизни ни в коей мере не должно определяться наличием блага, а уход из жизни – наличием зла: и то и другое определяется средними естественными вещами. Поэтому и счастливым надлежит порой покончить с собой, и несчастным – продолжать жить”. Ср. также SVF III 758 (= Стобей II 110).

6 О понятии “своевременность” см. § 45 сл. и примеч.

7 В рукописях эти слова (лат. *quod est convenienter naturae vivere*) следуют за фразой: “если только он может своевременно это сделать” (*si id opportune facere potest*). В этом случае смысл получается крайне странным: “И часто долгом мудреца является уйти из жизни, хотя он и совершенно счастлив, если только он может своевременно это сделать, *что значит жить согласно с природой*”, т. е. вовремя умереть значит жить согласно природе. Мадвиг предположил, что при переписке здесь произошла перестановка: на самом деле фраза должна стоять после слов о “счастливой жизни” и объяснять, каким образом счастливая жизнь связана со “своевременностью” (счастливая жизнь – это жизнь, согласованная с природой, а согласованность включает в себя понятие своевременности). Тогда ход мысли Цицерона можно передать следующим образом: мудрецу надлежит уйти из жизни своевременно, поскольку своевременность есть обязательная характеристика счастливой жизни как жизни, согласованной с природой.

ГЛАВА XIX

<sup>1</sup> Катон переходит к изложению стоической теории общества. Эта теория основана на концепции естественного побуждения, которое заключается в стремлении живого существа к тому, что близко его природе. Первое близкое ему, т. е. объект первого естественного побуждения, – это его собственное состояние (см. § 16); следующее – это ближайшие родственники; затем любовь распространяется на все существа, имеющие ту же природу, т. е. на всех людей. См. Стобей IV 671 сл., а также Цицерон “О пределах блага и зла” II 45 и примеч. Очень похожее учение мы встречаем и в эклектических системах, подобных системе Антиоха Аскалонского (ср. V 65 сл. и обзор перипатетической этики у Стобея II 120).

<sup>2</sup> Ср. Плутарх “О противоречиях у стоиков” 1038b (= SVF II 724): «Он [Хрисипп] говорит в первой книге “О справедливости”, что и животные испытывают расположение к потомству в согласии с его потребностям».

<sup>3</sup> Реминисценция из комедии Теренция “Самоистязатель”: “Я – человек. // Не чуждо человеческое мне ничто” (ст. 75–76). Теренций с иронией вложил эту стоическую мысль в уста персонажа, извиняющегося за свое чрезмерное любопытство. Ср. Цицерон “О пределах блага и зла” I 3.

<sup>4</sup> Ср. § 18.

<sup>5</sup> Греч. *πινότηρης* – от *πίνη* (греческое название морского пера) и *τηρεῖν* “блюсти”. Морское перо и пинотер – традиционный стоический пример симбиоза. Ср. SVF III 728 и 729.

<sup>6</sup> Аисты служили у стоиков примером проявления справедливости по отношению к родителям: как только эти птицы начинают летать, они занимаются только тем, что кормят своих родителей, и так продолжается, пока они полностью не воздадут родителям свой долг перед ними (см. SVF II 728).

<sup>7</sup> Говоря о более тесной связи между людьми, нежели между животными, Цицерон ограничивается лишь скупым и общим замечанием; для стоиков, однако, эта идея была важнейшей частью учения об обществе. Человек в отличие от животного наделен не только естественными инстинктивными побуждениями, но и разумом, и именно разум определяет иной характер человеческих взаимоотношений по сравнению с отношениями в животном мире. Инстинктивное первое

побуждение заставляет нас, как и животных, в первую очередь любить самих себя, затем – родителей, в следующую очередь – прочих родственников, далее следует любовь к соседям, согражданам и т. д., причем чем дальше от нас человек, тем меньшее инстинктивное чувство нас с ним связывает. Стоик Гиерокл, например, представляет человека как центр многих окружностей: первая, самая близкая и маленькая окружность – его собственное тело; второй круг – родители, братья, жена и дети; третий – дяди, тети, племянники, дедушки, бабушки и внуки; четвертый круг включает всех остальных родственников; пятый – соседей и т. д.; наконец, последний, самый обширный и наиболее удаленный круг объемлет все человечество – и вот, по мере удаления этих окружностей от человека инстинктивное чувство близости уменьшается. Однако, утверждает Гиерокл, в силу нашего разума мы должны преодолевать этот кажущийся естественным порядок концентрических кругов, осознавая свою близость с каждым человеком независимо от наших с ним кровных, классовых или географических отношений (Гиерокл у Стобея IV 671 сл.; ср. также анонимный комментарий к “Тезтету” Платона, изд. H. Diels, W. Schubart, 5. 18 сл.

<sup>8</sup> Слова “город и государство” (urbs et civitas) передают греч. πόλις, совмещающее оба этих значения. Полис определялся стоиками как управляемое законом множество живущих в одном месте (SVF III 329 и 327). Мир (mundus; греч. κόσμος) подходит под это определение полиса, поскольку представляет собой систему, состоящую из людей и богов и управляемую всеобщим естественным законом – “разумом” (λόγος), тождественным божественному промыслу (πρόνοια); см. SVF II 528; III 334 сл. Ср. Цицерон “О природе богов” II 75.

<sup>9</sup> Ср. Диоген Лаэртский VII 130; SVF III 768.

<sup>10</sup> Катон имеет в виду стих ἐμοῦ θανάτῳ γαῖα μιχθήτω πυρί (“После моей смерти пусть земля смешается с огнем”), который, как свидетельствуют античные историки, впоследствии цитировали императоры Тиберий и Нерон. См. Дион Кассий 58, 23; Светоний “Нерон” 38. В том же контексте, что и у Цицерона, этот стих приведен в обзоре перипатетической этики у Стобея (II 121).

## ГЛАВА XX

<sup>1</sup> Мадвиг справедливо полагает, что высказывание о завещании должно следовать после рассуждения о любви к детям (см. начало § 62). Именно в такой последовательности эти мысли излагаются у

Стобея в его обзоре перипатетической этики (II 120): сначала автор говорит о естественном чувстве родителей к детям, затем в доказательство существования этого чувства указывает на то, что все люди стараются, чтобы после их смерти дети были счастливы, и, наконец, упоминает о завещаниях, выступающих как один из примеров заботы о потомстве: “От этого чувства любви (φιλοστοργία) и завещания составляют те, кому предстоит умереть...” Только при таком построении рассуждения становится понятно, о какой “душевной склонности” (affectio animi) должен здесь говорить Цицерон – речь идет о том самом чувстве любви родителей к детям, которое рассматривается в тексте Стобея (лат. affectio animi передает употребляемое у Стобея слово φιλοστοργία).

Разбираемая фраза Цицерона почти буквально совпадает с приведенной нами цитатой из Стобея, так что мы можем предположить, что оба фрагмента восходят к одному общему источнику – возможно, к перипатетическому учению, повлиявшему на Цицерона через посредство Антиоха Аскалонского (еще об одной параллели между этими двумя текстами см. предыдущее примеч.). Стоит заметить, что хотя Цицерон вставляет данную фразу в не вполне подходящее для нее место, он частично сохраняет логику своего источника – мысль о завещаниях возникает у него, как и у Стобея, при словах о заботе человека о потомках (см. конец предыдущего параграфа).

2 Выпад в адрес эпикурейцев, отрицавших природную основу права и объяснявших его только соображениями пользы. Ср. II 44 сл.

3 С точки зрения стоиков, животные лишены разума, и поэтому понятие “справедливость” по отношению к ним не применимо. Ср. Диоген Лаэртций VII 129: «Они [стоики] полагают, что между нами и другими живыми существами справедливости быть не может, потому что мы и они слишком несхожи (так говорит Хрисипп в I книге “О справедливости” и Посидоний в I книге “О надлежащем”)». См. также Секст Эмпирик “Против ученых” IX 130 (= SVF III 370); Плутарх “О поедании мяса” II 999a (= SVF III 374).

4 Ср. SVF II 1152 (= Порфирий “О воздержании” III 20): “Безусловно, убедительна мысль Хрисиппа, что боги создали нас для себя и друг для друга, а животных – для нас: лошадей – чтобы вместе с ними сражаться; собак – чтобы с ними охотиться; пантер, медведей и львов – чтобы упражняться в храбрости”. Ср. также Цицерон “О природе богов” II 37 и 160; “О законах” I 25.



5 Таким образом, стоическая концепция человеческого сообщества совмещает в себе черты коллективизма и индивидуализма: с одной стороны, человек является элементом целостной общественной системы, основанной на естественном стремлении людей друг к другу, но при этом он занимает в этой системе свое собственное место, обеспечивающее его независимость и свободу. Ср. одну цитату из Хрисиппа, приводимую Цицероном в трактате “Об обязанностях” III 42: «Мы не должны поступаться своими выгодами и передавать их другим людям, когда сами нуждаемся в них; нет, каждый должен соблюдать свою выгоду, не совершая противозакония по отношению к ближнему. Хрисипп правильно сказал об этом, как и о многом другом: “Тот, кто бежит по стадиону, должен всячески напрягать силы, как только может, чтобы победить, но отнюдь не должен подставлять сопернику ногу или отталкивать его рукой; так и в жизни вполне справедливо, чтобы каждый добивался всего, что ему нужно; отнимать это у ближнего он не вправе”». Подобную мысль высказывал и Панэтий (там же, II 73 = Панэтий фр. 118 Van Straaten): “Именно с той целью, чтобы каждый владел своим имуществом, главным образом и были устроены государства и гражданские общины. Ибо, хотя люди и собирались вместе, руководимые природой, все же именно в надежде на охрану своего достояния они и искали оплота в виде городов”.

6 Цицерон включает в данную часть своего изложения, посвященную стоической теории общества, те вопросы, которые в стоических учебниках относились к практическому (“увещательному”) разделу этики – он начинает перечислять “надлежащие” действия, которые следует совершать мудрецу (ср. Диоген Лаэртций VII 121).

О политической деятельности мудреца ср. Диоген Лаэртций VII 121: «Мудрец будет заниматься государственными делами, если ничто не воспрепятствует (так пишет Хрисипп в I книге “Об образах жизни”)». Ср. также SVF III 611 и 686.

7 Ср. SVF III 686 (= Стобей II 109): “[Мудрец] будет и вступать в брак, и рождать детей: ведь это согласуется с природой разумного, общественного и дружелюбного живого существа”. Ср. также Диоген Лаэртций VII 121.

8 Ср. Диоген Лаэртций VII 129: «Мудрец будет любить молодых людей, которые обликом своим обнаруживают врожденное расположение к добродетели (так говорят Зенон в “Государстве”, Хрисипп

в I книге “Об образах жизни” и Аполлодор в “Этике”)». См. также SVF III 650; 717; 721. Ср. Цицерон “Тускуланские беседы” IV 72.

<sup>9</sup> Кинический образ жизни, предполагающий безразличное отношение к естественным человеческим функциям, фигурировал в стоических предписаниях “надлежащего” – ср. Диоген Лаэртций VII 121: «Мудрец будет киником, ибо кинизм есть кратчайший путь к добродетели, как говорит Аполлодор в “Этике”». Влияние кинических идей особенно заметно у ранних стоиков: например, Зенон в “Государстве”, следуя киникам, проповедовал отказ от денег, храмов и брака и называл единственным истинным сообществом сообщество добродетельных людей (см. Диоген Лаэртций VII 32–33; Плутарх “О противоречиях стоиков” 1034b = SVF I 264); Хрисипп говорил о допустимости при определенных обстоятельствах инцеста и каннибализма (там же, 1044f–1045a = SVF III 753; Секст Эмпирик “Пирроновы положения” III 247–248). Позднейшие стоики относились к взглядам киников значительно сдержаннее. Возможно, этот новый взгляд на кинизм отразился в объяснении тезиса “Мудрец будет киником” у Стобея II 114 (= SVF III 638): “Они [стоики] говорят, что мудрец будет киником, имея в виду то, что он будет оставаться киником, но, конечно же, не то, что, будучи мудрецом, он делается киником”. Сложно сказать, однако, действительно ли некоторые стоики доходили до полного отрицания кинизма. Может быть, Цицерон подразумевает под этой группой стоиков Панэтия, который, если верить свидетельству Диогена Лаэртция (VII 128; см. также Цицерон “О пределах блага и зла” IV 23 и 79), отказался от главной кинической идеи, заимствованной стоиками, – идеи о безразличности всего, кроме добродетели, и представления о добродетели как единственном источнике человеческого счастья (см., однако, примеч. 7 к гл. IX четвертой книги). Не исключено, впрочем, что слова Цицерона вообще не отражают реальную ситуацию в стоической школе. Наш автор имеет свойство придумывать расхождения во мнениях внутри той или иной философской школы (см. I 31 и 66 – об эпикурейцах; III 57 и 70 – о стоиках), так что подобные утверждения не всегда стоит принимать всерьез. Возможно, что здесь, как и в других подобных случаях, Цицерон хочет показать, что часть стоиков отказалась от традиционной стоической идеи и приблизилась в своих взглядах к тому учению, которое находится в центре данного произведения – к учению Антиоха Аскалонского, который при его внимании к природе и естественному поведению никак не мог одобрить кинический образ жизни.

## ГЛАВА XXI

<sup>1</sup> Польза (ὠφέλεια) является характеристикой добродетельного действия; вред (βλάβη) – порочного действия. Ср. SVF III 91, где в качестве примеров “пользы” названы действия “быть разумным” и “быть умеренным”; ср. также SVF III 587 и 289; Цицерон “О пределах блага и зла” III 33. Польза, которую приносит добродетельное действие, общая в том смысле, что мудрец, совершая его, приносит пользу и себе, и всем другим мудрецам. Ср. Плутарх “Об общих понятиях” 1068f (= SVF III 627): “Если один мудрец где-нибудь мудро вытянет палец, все мудрецы в мире получают пользу”; SVF III 625 (= Стобей II 93): “Все благо у усердных людей, по их [стоиков] словам, общее, поскольку тот, кто приносит пользу кому-нибудь из ближних, приносит пользу и себе”; SVF III 626 (= Стобей II 101): “Общим является всякое благо у усердных людей и всякое зло у распушенных людей, потому что тот, кто приносит кому-нибудь пользу, получает пользу и сам, а тот, кто вредит кому-нибудь, вредит и себе. Все усердные люди приносят друг другу пользу”.

Поступируемое Катонем равенство всякой пользы и всякого вреда объясняется тем, что понятия добродетели и порока абсолютны – человек не может быть добродетелен или порочен в большей или меньшей степени, поэтому все добродетельные поступки, равно как и все порочные поступки, равны (см. § 48), а значит, любая польза и любой вред всегда будут одинаковы.

<sup>2</sup> Термины εὐχρηστίματα и δυσχρηστίματα в других текстах не встречаются. Эти слова – существительные, образованные от глаголов εὐχρηστέω “быть пригодным” и δυσχρηστέω “быть непригодным”, которые характеризовали соответственно естественные и противоестественные вещи (см. Диоген Лаэций VII 129, ср. термины εὐχρηστός “пригодный” и δυσχρηστός “непригодный” – SVF III 123; II 1176; см. также примеч. 8 к главе XVII). Очевидно, слова εὐχρηστίματα и δυσχρηστίματα должны обозначать преимущества и неудобства, которые получает человек в результате своих действий, направленных на естественные или противоестественные вещи (т. е. действий “надлежащих” и “противоречащих надлежащему”).

<sup>3</sup> В данном утверждении слово “общие” должно иметь совершенно иное значение, нежели в приведенном выше высказывании об общей пользе и общем вреде (см. примеч. 1). “Преимущества” и “неудобства” называются общими не из-за того, что они, подобно поль-

зе и вреду, воздействуют на все человеческое сообщество, а в том смысле, что с ними в равной мере имеют дело все люди – независимо от того, мудрецы они или нет (см. Плутарх “О противоречиях стоиков” 1050e-f = SVF II 1176; Секст Эмпирик “Против ученых” XI 200 = SVF III 516; ср. также об “общем надлежащем” для мудрого и немудрого – § 59). Цицерон, однако, не понимает различия в двух употреблении этого слова и говорит об “общей” пользе и “общих” преимуществах так, будто бы слово “общий” в обоих случаях имело один и тот же смысл.

4 В этой фразе Цицерон вновь путает два разных значения слова “общий”. Если польза является “общей”, поскольку охватывает все сообщество мудрецов (см. примеч. 1), то верные (добродетельные) поступки “не общие” в том смысле, что они не присущи всем людям – их совершают только мудрецы. Таким образом, верные поступки следует противопоставлять не пользе (с точки зрения стоиков, они тождественны пользе, и пользу также нельзя назвать “общей”, если употреблять это слово во втором значении – см. SVF III 587), а “надлежащим” действиям, которые свойственны не только мудрецам, но вообще всем людям (см. примеч. 2 и 3).

Стоит заметить, что утверждения стоиков об “общих” надлежащих и “необщих” верных поступках не имеют никакого отношения к излагаемой здесь теории общества. Только лишь неверное понимание слова “общий” позволило Цицерону весьма произвольно включить их в данную часть своего текста.

5 Дружба – это благо (см. § 55), а благо приносит пользу (§ 33).

6 Никаких других свидетельств об этом разногласии среди стоиков у нас нет. У Диогена Лаэртция (VII 124) мы находим лишь одну точку зрения – к друзьям следует относиться как к себе самим. Сама идея дружбы ради интересов, будь то друга или себя самого, противоречит стоическому представлению о дружбе как душевном расположении людей друг к другу. Ср. SVF III 98 (= Стобей II 94): «Слово “дружба” употребляется в трех значениях. Во-первых, дружба может существовать ради общей пользы, из-за которой людей называют друзьями; такая дружба не будет благом, потому что, по их [стоиков] мнению, благо не может возникнуть у разрозненных объектов. Дружба во втором значении, а именно дружеское отношение ближнего к тебе, является, по их словам, внешним благом. Дружбу в тебе самом, вследствие которой ты становишься другом ближнего, они относят к душевным благам». Возможно, названные Стобеем два аспекта дружбы

как блага (расположение друга к тебе и расположение тебя к другу) Цицерон решил представить как две различные концепции дружбы: дружбы в собственных интересах и дружбы, придающей равное значение собственным интересам и интересам друга.

Заменяя идею дружеского расположения, составляющего суть дружбы в стоическом смысле, на идею интересов и выгоды, Цицерон, по-видимому, исходит из представления о полезности дружбы, отраженного в предыдущей фразе (“Дружба ... относится к тому роду вещей, которые приносят пользу”). При этом, однако, понятие пользы он толкует неверно. Стоики подразумевали под пользой роль той или иной вещи в счастливой, т. е. совершенной и согласованной жизни – в этом смысле дружба полезна, поскольку она включает человека (мудреца) в совершенное сообщество мудрецов, дополняя его внутреннее совершенство совершенством взаимоотношений с другими мудрецами; Цицерон же понимает здесь слово “польза” буквально – как содействие практическим интересам человека.

<sup>7</sup> Выпад против эпикурейцев – ср. II 78 сл.

<sup>8</sup> Ср. Диоген Лаэртций VII 128: «Право существует от природы, а не по установлению, говорит Хрисипп в книге “О прекрасном”».

<sup>9</sup> Поскольку все поступки мудреца добродетельны, а добродетель приносит только пользу, то, согласно стоикам, мудрец не может никому принести вреда (в то время как прочие люди всегда причиняют вред). См. SVF III 587; Диоген Лаэртций VII 123.

<sup>10</sup> Ср. Цицерон “О дружбе” 41–43.

<sup>11</sup> Лат. *aequitas* (греч. *ἰσότης*) – видовая добродетель, подчиненная справедливости (*iustitia*; *δικαιοσύνη*). См. Диоген Лаэртций VII 126.

<sup>12</sup> Мадвиг обратил внимание на отсутствие логической связи между первой и второй частями этого предложения: после утверждения, что беспристрастность неотделима от пользы, следует вдруг доказательство связи между беспристрастным и достойным (*honestum*). Мадвиг предполагает, что Цицерон допустил ошибку, употребив слово “достойное” вместо требуемого по смыслу “полезное”. Однако нам представляется более убедительным другое объяснение. Чтобы доказать, что беспристрастность связано с пользой, следовало выстроить следующую цепочку: “беспристрастное” и “справедливое” = “достойному” (*honestum*); “достойное” = “благу” (*bonum*); “благо” = “полезному” (*utile*). Именно такой силлогизм приводит Прокл в комментарии к “Алкивиаду I” Платона (SVF III 310): “Всякое справедливое прекрас-

но (καλόν, ср. лат. honestum), всякое прекрасное – благо; следовательно, всякое справедливое – благо. Но благо тождественно полезному (συμφέρον, ср. лат. utile). Следовательно, всякое справедливое полезно”. Вслед за этим рассуждением у Прокла, как и у Цицерона, приводится обратный силлогизм с переходом от “полезного” к “справедливому”. Процитированный фрагмент из Прокла очень близок рассматриваемому месту у Цицерона; мы можем поэтому предположить, что именно такой силлогизм лежит в основе рассуждения Катона (Цицерон, правда, лучше Прокла сохраняет первоначальную форму данного силлогизма: у стоиков подобные силлогизмы должны были состоять из условных высказываний “если нечто есть А, то оно есть В”, а не категорических – “всякое А есть В”, см. примеч. 2 к гл. VIII). По-видимому, Цицерон перевел силлогизм не полностью, отчего предложение оказалось бессмысленным.

<sup>13</sup> О философии и ее частях (логике, физике и этике) как добродетелях см. Диоген Лаэртций VII 92; SVF III 35.

<sup>14</sup> Рассматривая диалектику как добродетель, стоики приписывали ей определенные этические функции; эти функции выражались в нескольких включаемых в диалектику частных добродетелей: “устойчивости” (ἀπορρώσια; букв. “свобода от падений вперед”), определяемой как “знание того, когда следует и когда не следует давать согласие (на впечатление)”, “неопрометчивости” (ἀνεκκαίωτης), определяемой как “сила разума против вероятного, чтобы не поддаться ему”; “неопровержимости” (ἀνελεξία), т. е. “силе в аргументе, так что аргумент не ведет человека к противоположному”, и “свободе от легкомыслия” (ἀπαταιότης) – “состоянии, позволяющем отсылать впечатления к верному разуму (λόγος)” (Диоген Лаэртций VII 46–47). Цицерон в разбираемом месте упоминает первые две из этих четырех добродетелей диалектики (слова “не соглашаться с ложным” ср. с определением “устойчивости”, а “не поддаваться обманчивой вероятности” – с определением “неопрометчивости”); третью добродетель он, по-видимому, неверно отождествляет со сдержанностью (ср. его характеристику сдержанности в I 47), а о четвертой не говорит вовсе.

## ГЛАВА XXII

<sup>1</sup> Поскольку счастливая жизнь есть жизнь, согласная с природой (как человеческой, так и всеобщей – см. Диоген Лаэртций VII 88), обязательным условием ее является знание этой природы. Ср. Плу-

тарх “О противоречиях стоиков” (= SVF III 68): “Нет другого возможного и более удобного способа прийти к пониманию блага и зла, к добродетелям и к счастью, нежели от всеобщей природы и устройства мира”.

<sup>2</sup> Цицерон приводит здесь популярные изречения, которые приписывались древним мудрецам: “подчиняться обстоятельствам” (tempori parere; καθῆκον λατρεύειν) – Фокилиду (см. Pseudo-Phocylidea, 121, в кн.: Poetae lyrici graeci / Ed. T.Bergk. Vol. II. P. 74); “следуй за богом” (sequi deum; εἰπὼν θεῷ) – Пифагору (см. Сенека “О блаженной жизни” 15), “познай себя” (se noscere; γινῶθι σεαυτόν) – Фалесу (Диоген Лаэртский I 40); “ничего слишком” (nihil nimis; μηδὲν ἄγαν) – Хилону Лакедемонскому (там же, 41). Все эти афоризмы имеют мало отношения к стоической физике, однако для Цицерона эти изречения были воплощением философской мудрости вообще, вследствие чего, возможно, он и включил их в рассуждение Катона.

<sup>3</sup> Ср. Сенека “Письма” 35, 5: “Все здесь по делу, каждая черта в произведении так сплетена с другою, что невозможно что-либо изъять, не разрушив целого”. Структурная целостность и единство стоической философии является результатом сознательного стремления стоиков воссоздать в своем учении постулируемое ими единство мироздания, в основе которого лежит принцип разумности всего существующего. Физика, этика и логика описывают одни и те же законы: связь посылок с заключениями в логике обусловлена теми же законами, что и причинно-следственные связи между явлениями в физике, и этим же законам подчиняется согласованная и последовательная жизнь мудреца, являющаяся основным предметом этического учения.

<sup>4</sup> Ср. § 26. См. SVF III 582–586.

<sup>5</sup> Речь идет о стоических “парадоксах”, которые Катон приводит ниже. Эти “парадоксы” вызывали упреки у оппонентов стоицизма, видевших в них нарушение принятого словоупотребления – см. SVF III 594, 595.

<sup>6</sup> Царствование, согласно стоикам, обязательно предполагает совершенное знание, которым может владеть только мудрец. С другой стороны, если человек владеет этим знанием, то его можно уже именовать царем независимо от того, есть ли в его распоряжении инструменты власти или нет. Ср. SVF III 618: “Мы называем плотником не того, у кого есть инструменты плотника, а того, кто владеет искус-

ством; точно так же правителем и царем – не того, кто властвует многими людьми, но того, кто владеет знанием царской власти”. Ср. также объяснение этого парадокса у Диогена Лаэртция VII 122: «Мудрецы не только свободны, но и – цари, ибо царствование есть неподотчетная власть, а она существует лишь для мудрых (так пишет Хрисипп в книге “О правильности словоупотребления у Зенона”: он говорит, что правитель должен владеть знанием блага и зла, а ни один дурной человек им не владеет)». См. также SVF III 617; 619–622.

<sup>7</sup> Таким образом Цицерон, по-видимому, передает греч. *ἄρχων* “правитель”. Этот “парадокс” стоики объясняли так же, как и предыдущий. См. SVF III 618.

<sup>8</sup> Истинным богатством, по мнению стоиков, является только добродетель, поэтому богат лишь тот, кто обладает ею. С другой стороны, обладание добродетелью всегда абсолютно, поэтому мудрец совершенно богат и ни в чем не может нуждаться. См. SVF III 589, 593–595, 598.

<sup>9</sup> Марк Лициний Красс по прозвищу “Богатый” (см. также II 57) начал войну с Парфией и погиб в ней (в 53 г.). Плутарх (“Красс” 16 сл.), как и Цицерон, видит в парфянском походе Красса проявление его неумеренности.

<sup>10</sup> Ср. Диоген Лаэртций VII 125; SVF III 618.

<sup>11</sup> Формулировку этого парадокса см. в SVF III 592, 594, 597. “Прекрасным” стоики называют совершенное в тех отношениях, которые требует природа (см. Диоген Лаэртций VII 100), специфика же человеческой природы состоит в обладании разумом, поэтому истинная красота человека заключается в совершенстве его разума. Таким образом, прекрасным человеком может быть назван только человек, наделенный совершенным разумом, т. е. мудрец. Что касается объяснения, предлагаемого Катонем и основанного на иерархии душевных и телесных благ, то оно несет в себе несомненные следы платонического или перипатетического влияния (см. V 34 и 38). См. также примеч. 13.

<sup>12</sup> Ср. Диоген Лаэртций VII 121, где, однако, данный “парадокс” объяснен иначе: “Только он [мудрец] свободен, а дурные люди – рабы, ибо свобода есть возможность самостоятельного действия, а рабство – его лишение”. Согласно стоикам, в мире все предопределено, поэтому любое действие, цель которого – достижение какой-нибудь из безразличных вещей, может не достичь желаемого результата. Например, сколько бы человек ни стремился к здоровью, если ему суж-



дено заболеть, он все равно заболеет. Следовательно, порочные люди, принимающие безразличное за благо и именно безразличным определяющие смысл своих поступков, лишены свободы самостоятельных действий, они совершенно зависят от судьбы, и поэтому они – рабы. Если же единственная цель поступка – реализация добродетели, то достижению этой цели ничто помешать не может. Человек всегда и независимо от обстоятельств способен быть мудрым, мужественным, справедливым и т. д. Таким образом, мудрец, меряющий свои поступки только добродетелью, обладает возможностью самостоятельно действовать, и в этом смысле он свободен. См. SVF III 356, 362, 363.

Цицерон не вполне представляет себе особый стоический смысл понятия “свобода” и толкует это слово сначала буквально – как возможность неподчинения господству, а затем в платоническом духе – как свободу от вожделений (см. также примеч. 13).

<sup>13</sup> “Парадокс” о непобедимости мудреца см. в SVF III 567; ср. Цицерон “Тускуланские беседы” III 19. Согласно стоикам, человек терпит поражение лишь тогда, когда он уступает пороку, но мудрец не подвержен пороку, следовательно, он непобедим. Объяснение Цицерона, однако, вновь отличается от стоического и вновь основано на платоническом противопоставлении души и тела (ср. примеч. 11).

Все предлагаемые Цицероном неверные объяснения “парадоксов” имеют одну общую особенность. В основе стоических “парадоксов” лежит идея безразличности всего, кроме добродетели и порока. Именно поэтому стоики могли называть мудреца, т. е. добродетельного человека, богатым и владеющим всем (поскольку он обладает единственной значимой вещью – добродетелью), свободным (ибо добродетельным поступкам невозможно воспрепятствовать, а успех всех прочих действий не имеет значения), непобедимым и т. д. Цицерон же не понимает этого специфического смысла стоических изречений и наделяет их иным, платоническим звучанием (более или менее верно Цицерон объясняет только высказывания о мудреце как царе и правителе, однако интерпретация этих “парадоксов” вполне соответствует платоническому представлению о философе-правителе).

<sup>14</sup> См. II 87.

<sup>15</sup> См. Плутарх “Солон” 28.

# КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ



## ГЛАВА I

<sup>1</sup> Согласно этому закону, изданному Помпеем в 52 г., обвинитель и защитник должны были выступать в один и тот же день, причем речь обвинителя ограничивалась двумя часами, а защитника – тремя.

<sup>2</sup> Катон хочет сказать, что Цицерон, собираясь опровергнуть стоическое учение, берется за дурное дело – его тяжба со стоиками будет подобна некоторым судебным процессам, которые Цицерон выигрывал не потому, что был прав, а только лишь благодаря своему ораторскому мастерству.

<sup>3</sup> Ср. II 15.

## ГЛАВА II

<sup>1</sup> См. V 7 и примеч. 1 к гл. III пятой книги.

<sup>2</sup> Ср. Цицерон “Академические исследования” I 34: “Усердными учениками Полемона были Зенон и Аркесилай”. Страбон XIII 67: “Из Питаны родом Аркесилай из Академии, учившийся вместе с Зеноном из Кития у Полемона”. Диоген Лаэртский VII 2: “Учителем его [Зенона] был Кратет. Потом, как говорят, он учился и у Стильпона, и у Ксенократа десять лет (по словам Тимократа в “Дионе”); учился он также и у Полемона”. Ср. также SVF I 11 (= Нумений у Евсевия, “Приготовление к Евангелию” XIV 5, 11): “Известными учениками Полемона были Аркесилай и Зенон”. За всеми приведенными свидетельствами, очевидно, стоит одна общая биографическая традиция. Эта традиция неверно-

на по крайней мере в одном отношении: Зенон никак не мог учиться у Полемона вместе с Аркесилаем, так как в тот момент, когда Зенон сам начал учить в Стое, Аркесилаю было всего около четырнадцати лет. Насчет того, действительно ли Зенон был учеником Полемона, сложно сказать что-либо с достаточной уверенностью. Не исключено, что эта идея возникает у биографов под влиянием той общей концепции развития греческой философии, которую мы находим у Антиоха Аскалонского. Антиох (очевидно, следуя взглядам скептической Академии) полагает, что стоическое учение представляет собой ответвление от учения древних академиков; последним же философом в каноническом списке древних академиков был как раз Полемон – из этих фактов может вытекать мнение о Зеноне как об ученике Полемона, принявшем, хотя и с некоторыми изменениями, философию своего учителя.

<sup>3</sup> О разделении философии на три части – этику, физику и логику – см. V 9. Цицерон хочет связать трехчастное членение философии с тремя естественными стремлениями человека – к справедливости и сдержанности, знанию и общественной жизни. Однако выстраиваемая им схема не совсем верна. Рассмотрим, во-первых, описание трех естественных стремлений. Очевидно, речь здесь идет о стремлении к добродетелям, и в основе определения этих стремлений лежит классификация добродетелей на нравственные (к которым здесь отнесены сдержанность и справедливость), интеллектуальные (знание выступает здесь аналогом традиционной “разумности”) и общественные – ср. подобную классификацию в трактате “Об обязанностях” II 18. Однако общественной добродетелью должна быть та самая справедливость, которая была уже упомянута наряду со сдержанностью среди добродетелей нравственных; таким образом, справедливость присутствует в данном перечне дважды.

Во-вторых, Цицерон допускает ошибку и в разделении философии. В качестве трех частей философии должны выступать этика, физика и логика (состоящая из риторики и диалектики). Цицерон, однако, предлагает иное членение – на политику (с которой он отождествляет риторику – см. § 5 сл. и примеч. 1 к гл. III); диалектику и физику, которые преподносятся как фактически как единая область (§ 8 сл.), и этику (ср. похожее трехчастное деление в V 58).

Обе эти ошибки объясняются тем, что Цицерон безуспешно пытается совместить идеи двух различных школ: во-первых, стоическое деление философии на три части и, во-вторых, идею о соотноси-

мости членения философии с классификацией добродетелей, бытовавшую среди перипатетиков. Перипатетики разделяли добродетели на два класса – нравственные и интеллектуальные (см. Аристотель “Никомахова этика” 1103а; 1139а; перипатетики у Стобея II 117 сл.); причем эти два класса соотносились с двумя видами человеческой деятельности – практическими поступками и созерцанием. В соответствии с этой классификацией перипатетики членили философию на две части – практическую (этика и политика) и теоретическую (физика и логика) (см. Диоген Лаэртский V 28). Из этого учения и исходит Цицерон, разграничивая добродетели нравственные (справедливость и сдержанность; эти две добродетели служили у перипатетиков традиционными примерами нравственных добродетелей – см. Аристотель “Никомахова этика” 1103а) и интеллектуальную (познание) и желая связать каждую из названных им добродетелей с определенной областью философии. При этом, однако, Цицерон хочет вслед за стоиками разделить философию на три части, а не на две, как было у перипатетиков, и потому отделяет политику от этики (другие попытки связать стоическое членение философии с двумя видами деятельности – действием и созерцанием – см. у Алкиноя, “Учебник стоической философии” III 1, и Августина “О граде Божием” VIII 4). Теперь Цицерону необходимо ввести дополнительный класс добродетелей, который можно было бы соотнести с политикой; поэтому он выделяет в отдельный класс справедливость, не заметив, что она уже фигурирует среди нравственных добродетелей.

4 Идею Антиоха Аскалонского о единстве учения древних академиков (Спевсиппа, Ксенократа и Полемона) и перипатетиков (Аристотеля и Теофраста) ср. у Цицерона в “Академических исследованиях” I 17 (“академики и перипатетики, учения которых по сути совпадали и различались только названиями”), а также 18 и 22; “Об обязанностях” III 20; “О пределах блага и зла” V 7.

5 О большем усердии перипатетиков по сравнению со стоиками в политической теории см. также Цицерон “О законах” III 14.

### ГЛАВА III

1 Цицерон неожиданно переходит от политики к риторике, которая на самом деле должна соединяться с диалектикой – см. I 22 и примеч.; V 10; “Академические исследования” I 32; “О законах” I 62. Причина этой ошибки, очевидно, заключается в следующем. Желая

как-то согласовать классификацию добродетелей с разделением философии, Цицерон начинает изложение философии с политики (см. примеч. 3 к гл. II). Однако в его источнике, ориентированном на стоическую систему, политика не выделялась в особую область философии, так что Цицерон не располагает материалом, с помощью которого он мог бы ее охарактеризовать. Поэтому он решает объединить политику с риторикой, которая кажется ему областью, ближайшей к политике.

<sup>2</sup> Речь идет о тех перипатетиках, которые были не только философами, но и известными ораторами (как, например, Деметрий Фалерский). Ср. V 7.

<sup>3</sup> О риторике перипатетиков ср. Цицерон “Об ораторе” I 43, 49, 55, “Брут” 121, “Оратор” 62.

<sup>4</sup> Образы взяты из хирургии; при этом второе сравнение было обычным для характеристики низкосортной речи: такая речь имеет лишь кости, но лишена плоти и крови. Ср. “Брут” 67–68 (о бездарных римских подражателях аттическому красноречию): “Ах, если бы они при этом подражали не только скелету, но и плоти”.

<sup>5</sup> Цицерон говорит здесь о двух основных разделах в части риторической науки, посвященной “нахождению” материала (*inventio*). Во-первых, материал разделялся на две категории: конкретные дела и общие, или “неопределенные”, вопросы, т. е. вопросы, абстрагированные от конкретных обстоятельств. Во-вторых, стоявший в центре дела спорный пункт относили в зависимости от его содержания к одной из нескольких категорий, и в соответствии с этими категориями определялись статусы предмета речи: статус установления (спорный пункт – “имел ли место поступок?”, т. е. “вопрос о факте”), статус определения (спорный пункт – “правильно ли определен поступок?”, т. е. “вопрос о квалификации”) и статус законности (спорный пункт – “законен или противозаконен поступок?”, т. е. “вопрос о праве”). См. Цицерон “О нахождении” I 8; “Об ораторе” I 138, II 65, 104 и 113; “Оратор” 45 и 46 (где эта теория приписывается Аристотелю); Квинтилиан III 6, 31 сл.

<sup>6</sup> Упомянутые в этом параграфе достоинства перипатетической риторики совершенно отвечают обязанностям, предписанным хорошему оратору в диалоге Цицерона “Об ораторе” (II 65–67).

<sup>7</sup> “Риторика” Клеанфа больше нигде не упоминается; из Квинтилиана (II 15, 34–35 = SVF I 491) мы знаем лишь принадлежащее Клеанфу определение риторики – “знание того, как правильно гово-

ритель". О "Риторике" Хрисиппа см. Плутарх "О противоречиях стоиков" 1047a-b (= SVF III 297–298).

<sup>8</sup> О превосходстве древних академиков и перипатетиков над стоиками в красноречии ср. Цицерон "Об ораторе" I 49–50.

<sup>9</sup> См. III 5 и др.

<sup>10</sup> См. III 64.

<sup>11</sup> Цирцеи – прибрежный город в Лации.

<sup>12</sup> См. III 75.

## ГЛАВА IV

<sup>1</sup> Т. е. диалектика, являвшаяся, наряду с изложенной выше риторикой, частью логики, и физика.

<sup>2</sup> Цицерон называет здесь основные термины академического и перипатетического учения об определениях. Определение понятия складывается из указания на более общее – родовое – понятие и характеристики видовых отличий данного понятия: например, определяя понятие "человек" как "двуногое животное", мы обозначаем род, к которому оно относится (животное), и признак (двуногое), отличающий данный вид от других видов этого рода. Таким образом, определение требует последовательного перехода от общего к частному: от родов к их видам, от них – к их собственным видам и т. д. вплоть до низших видовых понятий; эта процедура именовалась термином "разделение". Ср., например, выводимое с помощью разделения определение человека у Аристотеля, "Вторая аналитика" 92a1: "Смертное, одушевленное существо, имеющее ноги, двуногое, бескрылое"; признак "смертное" исключает из того рода, к которому принадлежит понятие "человек", богов; затем признак "одушевленное" исключает из вида "смертных существ" растения; "имеющее ноги" исключает из вида "смертных одушевленных существ" пресмыкающихся; из получившегося вида "смертных одушевленных, имеющих ноги", выделяется следующий подвид – двуногих, таким образом, в стороне остаются четвероногие животные; наконец, признак "бескрылое" отделяет человека от прочих "смертных одушевленных имеющих ноги двуногих", т. е. птиц. Что касается термина "противоположность", то он описывает отношения между понятиями, далее всего отстоящими друг от друга в пределах одного рода (например, "черное" и "белое" в пределах рода "цвет" и т. п.).

Учение об определениях, родах и видах, разделении и противоположностях см. в логических сочинениях Аристотеля; ср. также приводимые Диогеном Лаэртием названия сочинений (IV 5, IV 12 и 13, V 22, 23 и 24, V 45, 46 и 49): “Определения” Аристотеля и Спевсиппа, “К определениям” Феофраста, “Разделения” Спевсиппа, Ксенократа, Аристотеля и Феофраста; “О противоположностях” и “Противоположности” Ксенократа и Аристотеля; “О родах и видах” Спевсиппа, Ксенократа и Аристотеля.

<sup>3</sup> Речь идет об аристотелевой теории “демонстрации” (греч. *ἀποδείξις*) – метода научного исследования, заключающегося в объяснении частных фактов через общие посылки. Этот метод Аристотель почерпнул из геометрии (именно таким способом доказываются геометрические теоремы, в которых частные факты – то, что требуется доказать, – выводятся из начальных аксиом) и распространил его на все науки. Ср. пример “демонстрации” опадания виноградных листьев (“Вторая аналитика” 98b): “Все, что имеет широкие листья, сбрасывает их. Всякая виноградная лоза имеет широкие листья. Следовательно, всякая виноградная лоза сбрасывает листья”. Объясняемое явление (опадание виноградных листьев), хотя и доступно непосредственному восприятию, тем не менее, по мнению Аристотеля, не может считаться познанным, пока не будет посредством демонстрации логически выведено из некоей общей посылки (в данном случае – “Все, что имеет широкие листья, сбрасывает их”); демонстрация же, раскрывая причину явления, превращает его из только предмета чувственного восприятия в факт, являющийся логически истинным (ср. в разбираемом месте у Цицерона – “окончательным заключением становится у них то, что истинно в каждом отдельном случае”). Что касается общих посылок, с которых начинается демонстрация, то они, естественно, должны быть логически недоказуемыми (иначе доказательство продолжалось бы до бесконечности): они либо представляют собой аксиомы здравого смысла (например, геометрические аксиомы, закон непротиворечия и т. п.), либо – в естественных науках – вытекают из обобщения опытных данных (как, например, посылка “Все, что имеет широкие листья, сбрасывает их”).

Теория демонстрации излагается в данном месте в общем правильно. Следует, однако, обратить внимание на встречающийся здесь термин “очевидное” (*perspicuum*; этим словом Цицерон передает греч. *πρόδηλον* или *ἐναργές* – ср. “Академические исследования” II 17 и 35 и др.), который взят не из Аристотеля, а из более поздних фило-

софских учений, и под которым должно подразумеваться иное понятие, нежели недоказуемость аристотелевых общих посылок. Этот термин употреблялся стоиками и эпикурейцами и обозначал у них очевидность не общего утверждения, а непосредственно воспринимаемого факта – ср. Секст Эмпирик “Против ученых” VIII 141: “В вещах существует различие, по которому одни вещи явны (*πρόβλητα*), а другие неявны; явны те, которые сами собой являются объектом для чувственных восприятий и мысли, а неявны те, которые невоспринимаемы сами собой”; ср. употребление в том же значении слова *perspicuum* у Цицерона в “Академических исследованиях”, особ. II 45–46 (в изложении взглядов Антиоха Аскалонского). “Явные”, или “очевидные”, факты играют в стоической и эпикурейской теории научного познания примерно ту же роль, что и недоказуемые посылки у Аристотеля – они также выступают в качестве отправной точки для научного исследования; однако саму процедуру исследования эллинистические философы представляют совсем не так, как Аристотель. Целью познания они полагают не логическое обоснование эмпирически известных фактов, подобное доказательству геометрических теорем, а выведение из очевидных фактов фактов неявных. По мнению эпикурейцев, мы можем, отталкиваясь от нашего знания об очевидном факте, сделать вывод о существовании неочевидного явления, либо связанного с ним жесткой логической связью (например, движение свидетельствует о существовании пустоты), либо подобного ему (например, из смертности всех известных нам людей можно сделать вывод о смертности любого подобного человека вне пределов нашего восприятия) – см. подробнее примеч. 5 к гл. III первой книги. Стоики пользовались тем же методом с той разницей, что не признавали заключение по аналогии. Легко заметить, что “очевидные” факты не просто отличаются от аристотелевых недоказуемых посылок, но прямо противоположны им: то, что у Аристотеля требует демонстрации (например, опадание виноградных листьев), для стоиков и эпикурейцев является очевидным; с другой стороны, недоказуемая общая посылка Аристотеля, по их мнению, не будет очевидной (например, высказывание “Все, что имеет широкие листья, сбрасывает их” для эпикурейцев стало бы предметом вывода “по подобию” из частных случаев опадания листьев, а для стоиков, отвергающих выводение “по подобию”, вообще не имело бы смысла).

Данное место у Цицерона – не единственный пример неверного отождествления аристотелевых недоказуемых посылок с “очевидно-



стью” стоиков и эпикурейцев – ср. аналогичный случай у Секста Эмпирика (“Против ученых” VII 218; ср. также VII 141 сл., где термин “очевидность” приписан Платону). Следовательно, мы можем предположить, что это отождествление появляется уже у некоторых греческих философов, стремившихся сблизить учения Аристотеля и стоиков, т. е. в скептической Академии или у позднейших философов-эклектиков, и именно от них (возможно, от Антиоха) попадает в текст Цицерона.

4 Под “коварными словесными построениями” (*captiosae interrogationes*) подразумеваются софизмы – ср. слово *captiosum* в значении “софизм” в I 22. Очевидно, Цицерон здесь имеет в виду сочинения Аристотеля “Аналитики” и “О софистических опровержениях”.

5 Согласно Аристотелю, чувственное восприятие и разум дополняют друг друга в познании мира: ощущения предоставляют нам опытное знание единичного, а разум – знание общего, позволяющее установить причины единичных явлений (см. “Метафизика” 980а сл.). Основываясь на этой идее Аристотеля, позднейшие доксографы приписали ему учение о двух критериях истины – ощущениях и разуме: ср. Секст Эмпирик “Против ученых” VIII 217сл.; 226. Возможно, что Цицерон в данном случае следует Антиоху Аскалонскому, который сам признавал те же два критерия – см. I 30–31 с примеч.; II 36–37 с примеч.; ср. также “Академические исследования” II 19 сл.

6 Здесь и далее Цицерон говорит о “Топике” Аристотеля.

## ГЛАВА V

1 См. I 64.

2 В основе этого рассуждения лежит стоическая идея о добродетельной жизни как жизни, согласованной с “верным разумом”, или общим законом, управляющим природой. Ср. Диоген Лаэций VII 88: “Конечная цель определяется [стоиками] как жизнь, соответствующая природе, – 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. Это и есть добродетель и ровно текущая жизнь счастливого человека”. Ср. также Цицерон “О природе богов” II 39, “О законах” I 18 и II 8. При этом, как видно из сравнения с аналогичными рассуждениями в диалогах “О законах” II 25 и “О природе богов” II 153, Цицерон

соединяет эту стоическую характеристику добродетельной жизни с идеей “уподобления богу”, высказанной Платоном в “Тезетете” (176a-b) и использованной позднейшими платониками в определении конечной цели (см., например, Диоген Лаэртский III 78; Алкиной “Учебник платоновской философии” XXVIII 1).

<sup>3</sup> Ср. II 46 и V 48.

<sup>4</sup> И Аристотель, и стоики принимали традиционное представление о том, что все существующее возникает из четырех элементов – огня, воздуха, земли и воды.

<sup>5</sup> Речь идет о пятом элементе – эфире, из которого, по мнению Аристотеля, состоят звезды. См. Аристотель “О небе” 269a31 сл.; 289a11 сл.

<sup>6</sup> Все данное описание функций эфира отражает взгляды не перипатетиков, а стоиков. Стоики заимствовали у Аристотеля понятие “эфир” и также полагали, что из него состоят небесные тела. Однако в отличие от Аристотеля они считали эфир не особым пятым элементом, не участвующим в событиях подлунного мира, а видом огня, воплощающим принцип разумной организации (*λόγος*) всего космоса (о стоическом эфире см. SVF I 120, II 527, 580, 601). Этот огонь (называемый “искусным огнем” – *τεχνηκὸν πῦρ*) содержит в себе причины возникновения, существования и гибели всех вещей и отождествляется поэтому с божественным промыслом; во вселенной, мыслимой как одушевленное существо, он выступает в качестве мирового разума и “руководящего начала” мировой души (что и имеет в виду Цицерон, говоря, что из этого элемента возникает разум и мысль – ср. “О природе богов” II 29, 30 и 32). В чистом виде “искусный огонь” существует только в области небесных светил; в подлунном мире он присутствует в соединении с воздухом (это соединение именуется “пневмой”, т. е. “дыханием”), которое пронизывает весь мир, связывая его в единое целое, и принимает на себя все организующие функции “искусного огня” (см. SVF II 439 сл.).

Идея о связи между душой и эфиром также принадлежит стоикам. Согласно их представлениям, душа есть “пневматическая” структура (I 136, 140, 145, 521, II 773, 777, 786, 787, 796 и др.), причем наиболее “огненная” из всех подобных структур (I 484, II 785 и 1045), а значит, наиболее близкая эфиру. С другой стороны, некоторый аналог этой идеи можно найти и у Аристотеля. В принципе, Аристотель в отличие от стоиков считал душу нематериальной и рассматривал от-

ношение между душой и телом как отношение между формой и материей. Однако подобно тому, как в своих проявлениях в качестве отдельных ощущений душа использует телесные органы – органы чувств, так и в самой общей своей функции – в функции жизненного начала – она действует с помощью материального посредника, именуемого, как и стоическая душа, врожденным дыханием (“пневмой”) и помещаемого в сердце. Этот носитель жизненного начала является, по мнению Аристотеля, телом, подобным звездному элементу – эфиру (см. “О происхождении животных” 736b29–737a1). Из позднейших перипатетиков о связи между человеческим разумом и эфиром говорил Критолай (см. Стобей I 35).

<sup>7</sup> Представление о том, что мир управляется божественным промыслом, содержится в учениях Платона (см. “Тимей”) и стоиков (см., например, Цицерон “О природе богов” II 75 сл., 93).

<sup>8</sup> Речь идет о естественно-научных сочинениях Аристотеля и Феофраста.

<sup>9</sup> См. I 17.

## ГЛАВА VI

<sup>1</sup> Приписывая эту формулировку высшего блага Полемону, Цицерон следует свидетельству Антиоха Аскалонского (ср. “Академические исследования” II 131). Насколько достоверно это свидетельство, сказать сложно. Клемент Александрийский упоминает название книги Полемона “О жизни, согласной с природой” (περί τοῦ κατὰ φύσιν βίου) (“Строматы” VII 6, 32).

<sup>2</sup> Зенон определял конечную цель как “согласованную жизнь”. Формулировка “жить согласно с природой” принадлежит Клеанфу; “жить, опираясь на знание того, что происходит по природе” – Хрисиппу. См. III 31; примеч. 6 и 11 к гл. VI третьей книги.

<sup>3</sup> Эту формулу предложил ученик Диогена Вавилонского Архедем из Тарса (см. Диоген Лаэртций VII 88 и Стобей II 75 = SVF III Archedemus fr. 20). Так же, как Диоген и другой его ученик – Антипатр из Тарса (см. примеч. 2 и 6 к гл. VI третьей книги), Архедем стремится включить в формулировку конечной цели действия, связанные с выбором естественных вещей, чтобы тем самым указать на реальную практическую базу “жизни, согласной с природой”. Однако уже Диоген в своем определении конечной цели как “разумного выбора есте-

ственных вещей” (Диоген Лаэртций VII 88) рисковал отойти от ортодоксальных стоических взглядов, перенося акцент с абсолютной согласованности жизни на совершение отдельных естественных действий; и если Антипатр попытался освободить формулу своего учителя от двусмысленности, говоря о “неизменном выборе” (см. SVF III Antipater fr. 58) и сохраняя, таким образом, идею неизменности и внутренней согласованности жизни мудреца, то Архедем в своей формуле (если только Диоген Лаэртций и Цицерон передают ее правильно – см. следующее примечание) идет еще дальше Диогена и совсем оставляет эту традиционную стоическую идею, ограничивая конечную цель только исполнением “надлежащих”, т. е. естественных действий. В результате Архедем приходит к явному противоречию с концепцией ранних стоиков: согласно Хрисиппу, постоянное исполнение надлежащего – это лишь последняя ступень в продвижении к благу и добродетели, но не само благо, поскольку благо предполагает абсолютную устойчивость и неизменность подобного поведения (см. III 20 и примеч. 5 к гл. VI третьей книги). Таким образом, замечание Цицерона, что данное определение приложимо к жизни не только мудрецов, но и некоторых неразумных людей, оказывается совершенно справедливым.

4 В основе этого определения лежит вторая формула Архедема: “жить, выбирая самые важные и главные из естественных вещей, не будучи при этом способным поступать иначе” (SVF III Archedemus fr. 21). Возможно, данную формулу следует рассматривать просто как вариант его первой формулы, разобранный в предыдущем примеч. (если это действительно так, то можно предположить, что Архедем и в первую свою формулу включал слова “не будучи способным поступать иначе” – тогда нужно признать, что Диоген Лаэртций и Цицерон приводят ее неполностью и что на самом деле Архедем, как и Антипатр, стремился сохранить идею неизменности поведения мудреца).

Передавая слова Архедема, Цицерон (или, скорее, его источник – Антиох) вносит в них два существенных изменения. Во-первых, он опускает конец фразы (“не будучи способным поступать иначе”), из-за чего пропадает столь важная для стоиков мысль о совершенстве и постоянстве добродетельной жизни (см. предыдущее примеч.). Во-вторых, он заменяет понятие выбора естественных вещей на вкушение (*frui*), и тем самым совершенно иначе представляет значение естественных вещей для счастливой жизни. С точки зрения стоиков, подобные вещи (здоровье, богатство и т. п.) не могут быть целью и ни-

как не участвуют в счастье. Они выполняют лишь роль материала для добродетельной жизни: каждое действие человека связано с выбором подобных вещей, но счастье определяется не обладанием этими вещами, а совершенством и согласованностью самой системы поведения человека. Цицерон же, меняя вслед за Антиохом слово “выбор” на “вкушение”, придает этим вещам статус цели, а не материала. Это изменение позволяет автору отождествить формулу Архедема с тем определением конечной цели, которое Антиох Аскалонский приписывал “древним академикам и перипатетикам” (ср. “добиваться или всех, или большинства первых естественных вещей” – Цицерон “Академические исследования” I 22), и говорить поэтому о полном совпадении взглядов всех этих школ.

Стоит заметить, что и стоическую, и перипатетическую формулу Антиох уподобляет формуле Карнеада (см. II 35 и 42, V 20; ср. также Цицерон “Тускуланские беседы” V 84: “вкушение всех или наиважнейших первых естественных вещей”). По-видимому, создавая свою концепцию конечной цели на основе идей стоиков и перипатетиков, Антиох вместе с тем стремился удовлетворить тем требованиям, которые предъявлял к подобным концепциям Карнеад (см. примеч. 2 к гл. VIII пятой книги), и поэтому отталкивался именно от его определения конечной цели. Однако формула Карнеада отличалась и от стоической, и от перипатетической тем, что Карнеад никак не связывал конечную цель с обладанием добродетелью. В то же время стоики, хотя и не упоминали добродетель в своих определениях, тем не менее имели ее в виду, считая ее тождественной самой конечной цели (например, слова Архедема о неизменном выборе естественных вещей, определяя конечную цель, вместе с тем раскрывают и содержание добродетельного поведения). Что касается перипатетиков, то они рассматривали добродетель как важнейшую составляющую конечной цели (см. примеч. 7). Поэтому, принимая формулу Карнеада и желая сделать ее пригодной для выражения взглядов перипатетиков, Антиох придает ей несколько иной смысл – в отличие от Карнеада, он включает добродетель в число фигурирующих в этой формуле естественных вещей (ср. V 36). Таким образом, конечная цель, определяемая как “вкушение естественных вещей”, складывается у Антиоха, во-первых, из собственно естественных вещей, таких как здоровье, богатство и т. д., и, во-вторых, из обладания добродетелью.

<sup>5</sup> Выражением “в нашей власти” (*in nostra potestate*; греч. ἐφ’ ἡμῶν – см. SVF II 939, 979, 981, 984, 986, 988–992, 996, 997, 1001, 1003,

1004, 1006, 1007 и особ. II 1118 и III 32) стоики характеризовали такие действия человека, которые определяются не внешними обстоятельствами, а его собственным моральным складом. Таким образом, обладание здоровьем, силой, богатством и прочими безразличными естественными вещами – “не во власти” человека; но “в его власти” правильно вести себя по отношению к подобным вещам, т. е. быть добродетельным и совершать добродетельные поступки.

<sup>6</sup> Аристотель полагает, что счастье и благо заключается в пользовании добродетелью (“Никомахова этика” 1098а), добавляя при этом, что некоторые телесные и внешние блага (такие, как здоровье и богатство, т. е. то, что стоики называли “первыми естественными вещами”) также являются необходимым условием блаженства (там же, 1153b15 сл.). Похожее мнение Ксенократа см. у Клемента Александрийского (“Строматы” II 22, 133).

## ГЛАВА VII

<sup>1</sup> 1. См. V 24 сл.

<sup>2</sup> Ср. аргумент Карнеада в V 16.

<sup>3</sup> См. V 34.

<sup>4</sup> См. V 37–38.

<sup>5</sup> В § 17 и 18 Цицерон говорит о природной основе (врожденных “семенах” – ср. V 43) четырех добродетелей – справедливости, величия души (замещающего здесь мужество), мудрости (выражающейся в познании мира, т. е. физике, и искусстве рассуждения, т. е. диалектике – ср. § 4 и 8, а также II 46) и умеренности. Ср. подобное рассуждение в II 45–47.

## ГЛАВА VIII

<sup>1</sup> За принятым в стоической школе терминологическим разграничением, с одной стороны, “предпочитаемого” и “приемлемого” и, с другой – “блага” и “желанного” (см. примеч. 13 к гл. VI третьей книги) стоит принципиальное разграничение двух понятий – *материала* и *цели*. Термины “благо” и “желанное” указывают на цель действий человека, каковой, согласно стоикам, является реализация добродетели; терминами “предпочитаемое” и “приемлемое” стоики характеризуют те “естественные вещи”, которые служат объектами выбора и пред-

ставляют собой лишь материал для реализации добродетели. Антиох Аскалонский, однако, в своей интерпретации стоического учения отождествляет цель и материал (ср. примеч. 4 к гл. VI) и не видит указанного нами функционального отличия добродетели от сферы “естественных вещей”. Поэтому он полагает, что стоики в своем различении “предпочитаемого” и “блага” руководствовались иной идеей – идеей разной степени ценности “естественных вещей” и добродетели (добродетель более ценна, чем здоровье, отсутствие страдания и т. п., поскольку добродетель есть состояние души, а душа важнее тела). Однако такое отличие добродетели от здоровья, отсутствия страдания и всех подобных вещей признавали и перипатетики, что не мешало им именовать и то и другое благом. Таким образом, Антиох приходит к выводу, что разница между учениями стоиков и перипатетиков сводится только к употребляемым ими терминам и никак не затрагивает сути решаемых ими проблем.

## ГЛАВА IX

1 См. III 48.

2 Ср. подобный аргумент против эпикурейцев в II 76.

3 По мнению стоиков, сострадание является одной из неразумных страстей, от которых мудрец должен быть свободен. См. III 35.

4 См. примеч. 1 к гл. VIII. Идею о том, что стоическое учение отличается от перипатетического только терминологически, высказывал Антиох Аскалонский (см. V 78 и 88), заимствовавший ее, по-видимому, у Карнеада (см. III 41).

5 Об этом же сочинении Панэтия Цицерон говорит в “Академических исследованиях” (II 135); по-видимому, речь идет о письме Панэтия Квинту Туберону, упоминаемом в “Тускуланских беседах” (IV 4).

6 Цицерон полагает, что Панэтий отказался от традиционного стоического представления о страданиях, болезни, здоровье и прочих естественных и противоестественных вещах как вещах безразличных и тем самым принял взгляды перипатетиков (см. также § 79). Подтверждением словам Цицерона может служить свидетельство Диогена Лаэртция (VII 128): “Панэтий и Посидоний отрицают, что добродетели достаточно для счастья – они полагают, что необходимы также и здоровье, и некоторые средства для жизни, и физическая сила”. Это утверждение можно понять как фактическое признание естествен-

ных вещей благом. Однако я сомневаюсь в достоверности этого сообщения Диогена (вслед за Киддом – см.: Kidd I.G. *Stoic Intermediates and the End for Man* // *Problems in Stoicism*. L., 1971. P. 159–160; иного мнения придерживается Столяров – *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 259) или, по крайней мере, в правильности предложенной его интерпретации. Если бы Панэтий действительно считал здоровье и силу благом, а страдание злом, это значило бы, что он не принимает основного положения стоической этики – “Только прекрасное есть благо, и только безобразное – зло”, а в этом случае едва ли он мог называть себя стоиком. Возможно, Панэтий действительно говорил о необходимости естественных вещей, однако в ином смысле: он мог рассматривать их не как необходимую составляющую часть счастливой жизни, а как необходимый материал для реализации добродетели, и тогда его взгляд мало чем отличался от взгляда ортодоксальных стоиков (мнение стоиков о естественных вещах как необходимом условии реализации добродетели, а значит, и счастливой жизни, см. в примеч. 3 к гл. XVIII).

Слова Цицерона также едва ли позволяют заключить, что Панэтий на самом деле признавал естественные вещи благом, а противоестественные злом. Согласно Цицерону, Панэтий не называл прямо страдание злом, а лишь не утверждал обратного. Из этого, однако, совершенно необязательно следует тот вывод, который делает Цицерон, – что Панэтий на самом деле расценивал страдание как зло. Этот вывод, с нашей точки зрения, – не более чем тенденциозная интерпретация текста Панэтия, продиктованная желанием представить его как стоика, уступившего перипатетикам и тем самым продемонстрировавшего неубедительность самой важной стоической идеи, к которой сводится, по мнению Цицерона, все отличие стоической философии от перипатетической.

## ГЛАВА X

<sup>1</sup> Карнеад в своих критических рассуждениях против стоической концепции конечной цели утверждал, что если конечная цель выводится из первого естественного побуждения (как делали стоики – см. III 16 сл.), то ее следует отождествить с объектами этого побуждения, т. е. с естественными вещами (см. V 16–17). Исходя из этой идеи, Карнеад противопоставил стоической формуле конечной цели свою собственную – “вкушение (или достижение) всех или важней-



ших естественных вещей". Формулу Карнеада использовал Антиох Аскалонский; правда, Антиох в отличие от Карнеада причислил к "естественным вещам" добродетель, приспособив, таким образом, это определение под взгляды "древних академиков и перипатетиков". Подробнее см. примеч. 4 к гл. VI настоящей книги и примеч. 2 к гл. VIII пятой книги.

## ГЛАВА XI

<sup>1</sup> Об отождествлении стоиками этих трех понятий см. Диоген Лаэртций VII 87.

<sup>2</sup> Ср. тот же аргумент в позднем перипатетическом сочинении "О душе", приписываемом Александру Афродисийскому: "Если мы разыскиваем счастье не души, а человека, и признаем, что человек состоит из души и тела... то разве нам не следует сделать вывод, что конечная цель этого двойного существа должна включать в себя благо каждой из двух его частей? А если это так, то блага души недостаточны для определения конечной цели человека" (*De anima liber alter // Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Commentaria in Aristotelem Graeca / Ed. I. Bruns. B., 1887. Suppl. 2.1. P. 162*). Данный аргумент был сформулирован Карнеадом и обращен как против стоиков, ограничивавших конечную цель только благом души, так и против эпикурейцев, связывавших конечную цель, по мнению Карнеада, только с благом тела (ср. § 36; см. также "Академические исследования" II 139). У Карнеада эту идею заимствовал Антиох Аскалонский, причем если Карнеад высказывал ее лишь в полемических целях – опровергая теории стоиков и эпикурейцев, то Антиох сделал ее важнейшим элементом своего собственного позитивного учения (см. V 34 и 37 сл.; ср. Варрон у Августина "О граде Божием" XIX 3: "Человека составляет не одна душа и не одно тело, а и то и другое вместе; поэтому ... и высочайшее благо человека состоит из благ и того и другого, т. е. души и тела").

Антиох в этом своем рассуждении основывался на стоическом определении конечной цели как "жизни в согласии с природой". Такая жизнь, с его точки зрения, предполагает совершенство всех частей человеческого существа – и тела, и души; следовательно, мы не можем сводить конечную цель к одной лишь добродетели, т. е. благу души, и забывать о благах тела. Это замечание было бы справедливо, если бы стоики вкладывали в понятие "жизни, согласной с природой" тот же смысл, что и Антиох. Однако именно здесь обнаруживается су-

существенное различие в исходных принципах стоиков и Антиоха. Антиох, следуя Аристотелю, полагает, что природа представляет собой силу, ведущую всякий предмет к определенному “свойственному” ему состоянию, которое является наилучшим и наиболее совершенным (так, например, выступая причиной движения тяжелых тел сверху вниз, природа стремится поместить эти тела в свойственное им и потому наилучшее для них положение). Этим представлением и объясняется дальнейший ход его мысли: чтобы согласовать нашу жизнь с деятельностью природы, мы должны стремиться к наилучшему и совершенному состоянию нашего существа, а поскольку мы состоим из тела и души, то это совершенство должно быть и телесным (что выражается в здоровье, физической силе и красоте), и душевным (каковым является добродетель). Стоики также признают целесообразность всех действий природы, однако, в отличие от Аристотеля и Антиоха, рассматривают деятельность природы в первую очередь применительно не к отдельным предметам, а к всеобщей системе событий. Главной характеристикой этой деятельности является, согласно их учению, “верный разум”, или всеобщий закон, управляющий всем происходящим – т. е. причинно-следственные связи между происходящими в мире событиями. Только этот закон, связывающий все вещи и события в единую систему, обладает абсолютной ценностью, в то время как ценность всех частных вещей, таких как здоровье, сила и т. п., оказывается относительной: например, если всеобщий закон уготовил человеку болезнь, а не здоровье, то болезнь становится для него предпочтительнее, хотя здоровье и имеет объективную естественную ценность. Таким образом, “жизнь в согласии с природой” оказывается для стоиков тождественной “жизни в согласии с верным разумом”, что предполагает правильную организацию поведения, основанную на знании всеобщего закона. Организовать же свою жизнь человек способен благодаря тому, что он наделен разумом, т. е. способностью осознавать тот закон, которому следует в своих действиях природа. Поэтому для стоической “жизни в согласии с природой” требуется совершенство только одного аспекта человеческого существования – совершенство разума (см. Диоген Лаэртский VII 94) или добродетель.

Итак, подход стоиков к определению блага и конечной цели принципиально отличался от подхода академиков – стоики видели благо не в отдельных “естественных” вещах, а в совершенной системе поведения, согласованной с системой происходящих в мире событий. Таким образом, стоическое благо оказывается стоящим над

всеми “естественными” вещами, относящимися будь то к телу или к душе – и потому, хотя оно и выражается в добродетели, являющейся определенным состоянием души, тем не менее предполагаемое в аргументе Антиоха полное отождествление его с любыми благами души не совсем верно (см. следующий аргумент Цицерона и примеч. 4). Цицерон, однако, порой трактует стоическое благо как понятие, совершенно равнозначное всякому благу души. Несколько примеров подобной трактовки мы встречаем в третьей книге – так, Цицерон называет благом владение искусствами (см. III 49 и примеч. 4 к гл. XV третьей книги), что, с точки зрения стоиков, является лишь “естественной” вещью; затем, интерпретируя стоические парадоксы, он неверно сводит их к противопоставлению души и тела (см. III 75 и примеч. 11 и 13 к гл. XXII третьей книги); ср. еще одно косвенное свидетельство неправильной трактовки стоического блага как блага души в III 56 (см. примеч. 1 к гл. XVII третьей книги).

<sup>3</sup> См. примеч. 6 к гл. VI.

<sup>4</sup> Этот новый аргумент основан на идее Карнеада о необходимости отождествлять благо с естественными вещами (V 17): даже если мы определяем благо для существа, состоящего только из одной души, стоическая концепция и в этом случае не годится, поскольку она ограничивает благо добродетелью и не включает в него вещи, естественные для души. Мысль о душевном здоровье, отсутствии страдания и пр. естественных вещах души, аналогичных соответствующим телесным качествам, возникает в академической полемике против стоиков в связи со стоическим положением о телесности души – см. § 36.

## ГЛАВА XII

<sup>1</sup> См. III 45.

<sup>2</sup> Речь идет о тех незначительных наслаждениях, которыми, согласно Эпикуру, следует пренебрегать ради получения больших наслаждений – см. I 32 сл.

<sup>3</sup> Утверждая, что любое богатство в равной степени безразлично для счастья, Хрисипп уподоблял величайшие богатства всевозможным пустякам. Ср. Плутарх “Об общих понятиях” 1069c: “Стоики ставят величайшие богатства вровень с украшенной каймой одеждой, золотыми ночными горшками и порой – клянусь Зевсом – с сосудами для масла”; “О противоречиях стоиков” 1048b: «В третьей книге “О природе” Хрисипп говорит: “Считать некоторых людей счастливыми

за их царскую власть и богатство – все равно, что считать счастливыми тех, кто пользуется золотыми ночными горшками или носит платья с золотой каймой».

4 Мы встречаемся здесь с обычным для стоиков противопоставлением счастья естественным вещам, которые являются лишь объектами выбора и приятия, т. е. материалом для реализации добродетели (см. примеч. 1 к гл. VIII): с их точки зрения, добродетельный человек счастлив независимо от того, богат он или беден; если же ему предстоит выбирать между богатством и бедностью, то он выберет богатство как вещь, обладающую естественной ценностью. Для Цицерона, однако, такого противопоставления не существует (см. там же). В своей аргументации он исходит из того, что естественные вещи – не просто материал для добродетельной жизни, но значимая, хотя и маленькая, часть счастья; поэтому он полагает, что прибавление телесных благ к добродетели непременно должно сделать жизнь счастливее.

5 Данный аргумент вновь основан на предположении, что естественные вещи являются составляющей частью счастливой жизни, – предположении, которое стоики отвергали.

## ГЛАВА XIII

1 См. V 26.

2 Лат. *ultimum rerum appetendarum*. Сами слова, употребляемые здесь Цицероном, выражают его исходную посылку, заимствованную у Карнеада и Антиоха Аскалонского: конечное благо (*ultimum*) должно совпадать с объектами естественного побуждения (*appetitus* или *appetitus*, греч. *ὁρμή* – ср. V 17). Цицерон предполагает, что эту посылку принимают все философы, в том числе и стоики (ср., кстати, III 49, где Цицерон неверно приписывает стоикам мнение о том, что искусства являются благом, поскольку вызывают к себе побуждение). Таким образом, считая благом только добродетель и забывая о всех прочих объектах побуждения, стоики, по его мнению, противоречат сами себе; чтобы избавиться от этого противоречия, им следует либо изменить формулировку конечной цели, включив в нее все остальные естественные вещи, либо же иначе определить естественное побуждение – как любовь живого существа не ко всему своему организму, а только к наилучшей его части (см. § 33–34). На самом деле, однако, стоики никак не могли бы согласиться с отождествлением блага и объектов естественного побуждения – благо для них заключается не

в самих естественных вещах, а в правильном поведении по отношению к этим вещам.

3 Это рассуждение не совсем логично: мудрость, будучи добродетелью, сама является совершенством одного из аспектов человеческой жизни; следовательно, говоря, что мудрость творит совершенную жизнь, Цицерон фактически утверждает, что мудрость среди прочего творит и саму себя. Ошибка Цицерона (или, скорее, его источника – Антиоха) объясняется неправомерным соединением двух различных идей. Прежде всего здесь использована мысль Аристотеля о том, что ум доводит до совершенства природные задатки человека (см. “Никомахова этика” 1144a). Эта мысль, однако, отличается от разбираемой нами идеи Цицерона в двух отношениях: во-первых, инструментом совершенствования человека служит у Аристотеля не мудрость, а ум – т. е. не совершенная добродетель, а присущая каждому человеку естественная способность мыслить; во-вторых, под совершенствованием Аристотель понимает совершенствование не всех сторон жизни (включая здоровье, силу, красоту и т. д.), а только деятельности души, т. е. добродетели (например, когда природная склонность человека к мужеству, которая может выражаться и в бессознательном мужественном поведении, вырастает в сознательные мужественные поступки). Замена ума на мудрость и расширенное понимание человеческого совершенства связаны с влиянием иной идеи – идеи, принадлежащей Карнеаду. Полемизируя со стоическим пониманием блага как добродетели, Карнеад противопоставил концепции стоиков свою собственную, согласно которой добродетель (т. е. мудрость) выступает в качестве инструмента для достижения естественных вещей (см. Цицерон “О пределах блага и зла” V 16 и 20). Рассуждение Карнеада не имеет ничего общего с идеей Аристотеля; тем не менее Антиох, стремившийся приспособить взгляды перипатетиков и стоиков к учению Карнеада, отождествляет их; таким образом, мудрость начинает играть у него ту роль, которая у Аристотеля принадлежала уму, а аристотелево понятие совершенства оказывается равнозначным карнеадовым естественным вещам и потому включает в себя не только совершенство души, но и тела.

О творчестве Фидия как примере мудрости в искусстве ваяния ср. Аристотель “Никомахова этика” 1141a10.

4 См. примеч. 6 к гл. XXVII второй книги.

ГЛАВА XIV

<sup>1</sup> Стоики полагали, что душа телесна (их представление о душе как пневматической структуре см. в примеч. 6 к гл. V); поэтому их оппоненты требуют от них определения благ души, которые были бы аналогичны телесным благам, т. е. включали бы здоровье, отсутствие страдания, красоту и т. п. (ср. § 27).

<sup>2</sup> Об определении высшего блага стоиком Герилом см. II 43 и примеч. 5 к гл. XIII второй книги. Его концепция высшего блага как знания рассматривается в данном месте с точки зрения важного для Антиоха Аскалонского противопоставления двух образов жизни – созерцательного (заключающегося в познании) и деятельного (выражающегося в поступках): оказывается, таким образом, что Герилл ограничивает благо только созерцанием, забывая о практической деятельности (сам Антиох полагал, что идеальная жизнь мудреца сочетает созерцание и деятельность – см. Варрон у Августина “О граде Божием” XIX 3). Ср. V 73.

<sup>3</sup> Это туманное рассуждение – пример того, как плохо Цицерон понимает свой источник. Объяснить его можно, сравнив с ним один пассаж из пятой книги (§ 39 и 40). Речь должна здесь идти о следующем. Виноградная лоза имеет только растительную природу, и ее конечная цель ограничивается совершенством этой природы. Если бы она превратилась в животное и, таким образом, к ее растительной природе добавилась бы присущая животным способность к ощущениям, то хотя ощущения составляли бы ее наилучшую часть, тем не менее конечная цель для нее заключалась бы в совершенстве не одних только ощущений, но и ее прежней, растительной природы. Наконец, когда к растительной и животной природе присоединяется разум, свойственный человеку, то конечная цель не должна сводиться к совершенству разума – новой наилучшей части, но следует включить в конечную цель и все то, что относится к растительной и животной природе. С этой идеей, однако, Цицерон соединяет еще одну – сравнение человеческого разума в его функции инструмента для достижения естественных для человека вещей с искусством земледелия, выполняющим аналогичную функцию для растений (с той разницей, что разум является частью самой человеческой природы, а искусство земледелия для растений – это вещь внешняя, не присущая им самим) – ср. V 39. Эта вторая мысль выражена посредством такой аналогии: ощущения (отождествляемые здесь с естественными веща-

ми в их противопоставлении разуму) без участия разума заботятся о себе подобно тому, как виноградная лоза заботилась бы о своем совершенстве без помощи искусства земледелия; если же в деятельности виноградной лозы стало бы участвовать искусство земледелия (словами Цицерона – “если бы возделывание винограда было присуще самой лозе”), целью этого искусства была бы не его собственная реализация, а все то же совершенство лозы – следовательно, и когда к ощущениям прибавляется разум, целью следует полагать не саму по себе деятельность разума, а попечение о естественных вещах (тезис Карнеада – см. V 16 и 20). Две эти мысли совмещены здесь настолько неловко, что рассуждение получается практически бессмысленным.

4 Цицерон хочет сказать, что стоики, разделяя вещи на “приемлемые” (к которым относятся естественные вещи) и “желанные” (добродетель и все с ней связанное), полагают тем самым две конечные цели (с одной стороны, достижение естественных вещей, с другой – реализацию добродетели). Ср. тот же упрек у Плутарха (“Об общих понятиях” 1070f); ответ стоиков на него см. в III 22. Ср. также аналогичный упрек эпикурейцам в II 20.

## ГЛАВА XV

1 Согласно стоикам, правильное поведение по отношению к естественным вещам должно определяться прежде всего не их собственной природной ценностью, а добродетелью – знанием всеобщего закона, управляющего всей системой вещей и событий: например, если всеобщий закон уготовил человеку болезнь, то ему следует принять болезнь, а не стремиться к недостижимому в этой ситуации здоровью. Если же естественные вещи получают статус конечной цели (“смогут способствовать достижению счастливой жизни”, как говорит Цицерон), то это будет означать, что они заслуживают стремления всегда – в таком случае правильное отношение к ним, в котором и выражается добродетель, окажется невозможным и, следовательно, добродетель будет уничтожена. Например, если мы станем полагать конечной целью наслаждение, то мы будем желать наслаждения даже тогда, когда всеобщий закон запрещает это; ради наслаждения нам придется жертвовать принципами правильного распределения материальных благ, и потому мы отвергнем одну из добродетелей – справедливость (см. II 71; “Академические исследования” II 140; “Об обязанностях” III 118; Плутарх “О противоречиях стоиков” 1038d; 1040c;

“Об общих понятиях” 1070d). См. также III 29 и IV 53 о несовместимости мужества с представлением о страдании как зле и отсутствии страдания как благе.

<sup>2</sup> Об Аристоне см. II 43 и примеч. 4 к гл. XIII второй книги.

<sup>3</sup> Ср. слова Хрисиппа, возможно, сказанные им в полемике против Аристона, отвергавшего вообще всякое различие между естественными и противоестественными вещами: “С чего мне начать и что принять за основу надлежащего действия и материал для добродетели, если я оставлю природу и то, что соответствует природе?” (у Плутарха, “Об общих понятиях” 1069e).

<sup>4</sup> Герилл подобно Аристону отрицал различие между естественными и противоестественными вещами, говоря о конечной цели мудреца; при этом, однако, он предложил отличать от цели мудреца цель, которую преследуют обычные люди (“вспомогательную цель” – *ύποτελής*, см. Диоген Лаэций VII 165), и эту “вспомогательную цель”, по-видимому, связывал с достижением естественных вещей (ср. Стобей II 47).

<sup>5</sup> Согласно Антиоху Аскалонскому, правильная концепция критерия истины, принадлежащая древним академикам и перипатетикам, заключается в признании двух критериев – разума и ощущений (см. § 9 и ср. отрывки из сочинения Секста Эмпирика “Против ученых”, написанные под влиянием идей Антиоха: VII 47, а также VII 141 – о Платоне, 147 сл. – о Ксенократе, 217 – об Аристотеле и перипатетиках); все прочие философы (кроме скептиков, вообще отрицавших всякий критерий) предлагали однокритериальные теории, либо ограничиваясь только ощущениями и пренебрегая разумом (так поступали эпикурейцы – см. II 36–37, ср. Секст Эмпирик “Против ученых” VII 203 сл.), либо же полагая критерием только разум и забывая об ощущениях. Из текста Секста Эмпирика следует, что к последней группе Антиох относил Анаксагора (там же, 90 сл.), пифагорейцев (92), Парменида (111), Гераклита (126–127) и, возможно, Эмпедокла (122). Той же схеме тезис – антитезис – синтез Антиох следует и в анализе учений о конечной цели: одни концепции оказываются, по его мнению, односторонними, поскольку ограничивают конечную цель только естественными вещами (таковы идеи Аристиппа, Искронима, а также идея Карнеада, высказанная им в полемических целях), другая концепция – стоическая – не устраивает его, так как сводит конечную цель только к добродетели и не включает естественные вещи; и нако-



нец правильным мнением он признает мнение древних академиков и перипатетиков, соединивших в своей концепции конечной цели добродетель с естественными вещами (см. V 20 сл.).

## ГЛАВА XVI

<sup>1</sup> См. II 43 и примеч. 4 к гл. XIII второй книги.

<sup>2</sup> Лат. *quodcumque in mentem incideret et quodcumque tamquam occurreret*. См. также § 47. Возможно, Цицерон передает здесь термины, которыми пользовался сам Аристотель. Мы не можем точно определить, какую именно идею Аристотель выражал этими словами. Не исключено, однако, что данное место можно сопоставить с изложением взглядов Аристотеля у Секста Эмпирика ("Против ученых" XI 64–67 = SVF I 361). Согласно Сексту, Аристотель, отвергая всякое различие между естественными и противоестественными вещами и отрицая тем самым, что какие-либо вещи могут быть предпочитаемыми по своей природе, полагал основанием для предпочтения одних вещей другим обстоятельства (*περίστασις*): "Все без исключения безразличные вещи, находящиеся между добродетелью и пороком, не имеют между собой никакого различия, и нельзя сказать, что одни из них предпочитаемы, а другие непредпочитаемы по своей природе: при различных случайных обстоятельствах те, которые называются предпочитаемыми, оказываются отнюдь не безусловно предпочитаемыми, те же, которые называются непредпочитаемыми, оказываются не неизбежно непредпочитаемыми. Например, если здоровым людям предстоит служить тирану и умереть из-за этого, в то время как больные будут освобождены от службы и тем самым избегнут гибели, то мудрец в этих обстоятельствах выберет скорее болезнь, чем здоровье. Следовательно, здоровье не является безусловно предпочтительным, а болезнь – безусловно непредпочтительной. Подобно тому, как имена мы начинаем писать то с одной, то с другой буквы в зависимости от обстоятельств: ставим букву Д, когда пишем имя Дион, букву И, когда пишем Ион, и букву О, когда пишем Орион, – не из-за того, что одни буквы по своей природе предпочтительны по сравнению с другими, а потому, что обстоятельства вынуждают нас поступать именно так, – точно так же и в вещах, лежащих между добродетелью и пороком, предпочтение одних другим основывается не на их природе, а скорее на обстоятельствах". Если это сопоставление правомерно, то приводимые Цицероном выражения должны подчеркивать, что разум оценивает вещи ис-

ходя из конкретных обстоятельств, а не из естественной предпочтительности или неприменности этих вещей.

3 Лат. *principium officii* – ср. греч. τοῦ καθήκοντος ἀρχή “основа надлежащего действия” в высказывании Хрисиппа, приводимом Плутархом (“Об общих понятиях” 1069е). См. примеч. 3 к гл. XV.

## ГЛАВА XVII

1 Стоит заметить, что Цицерон ставит в один ряд, с одной стороны, понятия “приемлемое” (*sumendum*) и “избираемое” (*legendum*), которые, с точки зрения стоиков, характеризуют только естественные вещи, и, с другой стороны, понятие “желанное” (*optandum*), которое должно характеризовать благо, т. е. добродетель (ср. § 50; ср. также Сенека “Письма” 67, 3 сл.). О принципиальном неразличении “приемлемого” и “желанного” Антиохом Аскалонским см. примеч. 1 к гл. VIII.

2 Т. е. Аристон – см. § 43. Утверждение, что Аристон в поисках оснований для поступков обращается к природе, ошибочно: Аристон в отличие от ортодоксальных стоиков отвергал природные основания и вместо этого исходил из обстоятельств, или “того, что встречается” (см. примеч. 2 к гл. XVI). Кстати, немногим раньше об этом говорил сам же Цицерон, обвиняя Аристона в том, что он “совершенно отошел от природы” (§ 43).

3 Цицерон видит противоречие в том, что стоики признают за естественными вещами способность вызывать стремление, или побуждение (*арретитио*; греч. ὁρμή), и при этом не включают их в высшее благо. Такая оценка стоических взглядов обусловлена представлением самого Цицерона о тождественности блага и объектов побуждения – см. примеч. 2 к гл. XIII.

4 Цицерон обвиняет стоиков в том, что они разделяют два понятия – высшее благо (относя к нему только добродетель) и основание для поступков (полагая его в природной ценности тех или иных вещей). С точки зрения самого Цицерона, именно высшее благо и должно служить основанием для поступков – следовательно, если это основание предоставляет природа, то природа же должна рассматриваться как высшее благо.

5 Лат. *actionis aut officii ratio*; этим выражением описывается стоическое высшее благо, т. е. добродетель – ср. определение высше-

го блага Диогеном Вавилонским: “быть благоразумным (εὐλογιστεῖν) при выборе или отвержении естественных вещей” (SVF III Diog. Bab. 44; 46).

## ГЛАВА XVIII

1 См. III 26.

2 См. III 27.

3 См. примеч. 2 к гл. VIII третьей книги.

4 О концепциях Иеронима, Карнеада, Каллифонта, Диодора см. V 20–21.

5 Сорит – “парадокс кучи” (греч. σωρίτης, производное от σωρός – “куча”), название одного из парадоксов, приписываемых философу мегарской школы Эвбулиду из Милета: “если одно зерно не составит кучи, то и два не составят кучи; если два зерна не составят кучи, то и три и т. д., следовательно, кучи не будет никогда”. Об интересе стоиков к разрешению этого парадокса см. Диоген Лаэртций VII 44 и 82; Хрисипп “Логические вопросы” III 9, 7–12 (= SVF II 298); Секст Эмпирик “Против ученых” VII 416; Цицерон “Академические исследования” II 93. Разумеется, разбираемое здесь стоическое доказательство тезиса “только прекрасное есть благо” не является соритом, поскольку не содержит обязательного для сорита перехода от меньшего к большему.

6 Цицерон прибегает к одному из стоических способов разрешения сорита – при переходе от меньшего к большему стоики рекомендовали вовремя “остановиться и замолчать” (см. Секст Эмпирик “Против ученых” VII 416; Цицерон “Академические исследования” II 93).

7 Этот стоический аргумент см. в III 28. Цицерон передает его неправильно: высказывание “счастливая жизнь достойна гордости” должно выступать большей посылкой (при меньшей посылке “гордости достойно только нравственно-прекрасное” и заключении “счастливая жизнь есть жизнь нравственно-прекрасная”); Цицерон же представляет здесь это высказывание как заключение. Опровержение, однако, построено правильно: даже если мы согласимся с большей посылкой – а именно, что счастливая жизнь есть жизнь достойная гордости, и примем меньшую посылку – что достойной гордости может быть только добродетель, из этих посылок не обязательно сле-

дует заключение, что все остальное помимо добродетели безразлично для счастливой жизни.

8 Т. с. Ксенократ.

## ГЛАВА XIX

1 См. III 29.

2 См. III 74.

3 См. III 48.

4 По-видимому, Цицерон говорит о реакции современников и слушателей Зенона.

## ГЛАВА XX

1 Пунийцами обычно называли карфагенян, однако иногда это имя употреблялось и применительно к их ближайшим родственникам – финикийцам (ср. Цицерон “В защиту Бальба” 32 и 39). В данном случае Цицерон говорит о Зеноне, происходившем из Кития – греческого города на Кипре, где жило много финикийских поселенцев (см. Диоген Лаэртский VII 1).

Жители Кития, как и всего Кипра, были клиентами Катона, после того как остров превратился в римскую провинцию (ср. Цицерон “Письма к близким” XV 4, 15; “Письма к Аттику” VI 1, 5).

2 Распространенное среди римлян представление о пунийцах – ср. Цицерон “Академические исследования” II 98; Плавт “Пуниец” ст. 113.

3 Эта идея противоречит собственно стоическому объяснению условий предпочтения жизни или смерти (см. III 61); поэтому можно предположить, что она не взята у стоиков, а придумана самим Цицероном.

4 О различиях среди прегрешений см. примеч. 11 к гл. IX третьей книги.

5 Стоики, хотя и полагали, что все порочные люди – как отъявленные негодяи, так и те, кто “продвинулся” к добродетели, – одинаково порочны и несчастны, тем не менее признавали, что “продвинувшиеся” люди несколько отличаются от негодяев своим состоянием души: у негодяев состояние души является совершенно искажен-

ным и неизлечимым, у “продвинувшихся” людей оно только лишено согласованности (см. Цицерон “Тускуланские беседы” IV 29; Стобей II 113 = SVF III 529).

## ГЛАВА XXI

<sup>1</sup> Это описание естественного побуждения и ценности, которое Цицерон вслед за Антиохом приписывает “древним академикам и перипатетикам”, на самом деле взято у стоиков – см. III 20, 23 и 50.

<sup>2</sup> Цицерон хочет сказать о разделении вещей, “согласных с природой”, на обычные (“первые”) естественные вещи и добродетель, которая также принадлежит к сфере “согласного с природой”, но при этом принципиально отличается от “первых” естественных вещей. Однако характеристика этого разделения выходит у Цицерона крайне неудачной. По ошибке он отождествляет его с совсем другой классификацией – с разделением “первых” естественных вещей на вещи, обладающие достаточной ценностью, чтобы вызвать побуждение к ним, и потому предпочитаемые, и вещи, обладающие недостаточной ценностью и потому совершенно безразличные (см. III 51). Цицерон смешивает, с одной стороны, естественные вещи из первой классификации с вещами, обладающими недостаточной ценностью, из второй классификации – и в результате приходит к неверному заключению, что никакие “первые” естественные вещи не вызывают побуждения (в то время как на протяжении всего текста, в том числе и в начале данной главы, наш автор утверждает противоположное). С другой стороны, добродетель, фигурировавшая в первой классификации, неверно отождествляется с вещами, обладающими достаточной ценностью (именно эти вещи, такие как здоровье, сила и пр., вызывают наслаждение у всех живых существ и предоставляют материал для деятельности разума у человека).

Причина ошибки Цицерона кроется скорее всего в том, что он не понимает двузначности стоического понятия “безразличное”. Стоики обозначали им, во-первых, естественные вещи в их противопоставлении добродетели (имея в виду в этом случае безразличность для счастливой жизни) и, во-вторых, вещи, не вызывающие побуждения, противопоставляя их предпочитаемым естественным вещам (в этом случае речь шла о безразличности с точки зрения побуждения и приятия). Смешивая эти две категории безразличных вещей, Цицерон и приходит к ошибочному отождествлению естественных вещей

(безразличных в первом смысле) с вещами, не вызывающими побуждения (т. е. безразличными во втором смысле), а отсюда уже вытекает и смешение добродетели с естественными вещами, вызывающими побуждение.

<sup>3</sup> Цицерон здесь неверно относит “достойное” к “преимуществам” (*commoda*), т. е. к предпочитаемым естественным вещам.

## ГЛАВА XXIII

<sup>1</sup> Римляне, жившие в древние времена, имели обыкновение не брить бороды, отчего Цицерон и его современники называли их “бородачами” (*barbati*) – см. речи Цицерона “В защиту Сестия” 19, “В защиту Мурены” 26, “В защиту Целия” 33.

<sup>2</sup> Цитата из трагедии Энния “Алкмеон”; полнее она приведена в диалоге Цицерона “Об ораторе” (III 218). Алкмеон произносит эти слова, терзаемый Эриниями, мстящими ему за убийство матери.

<sup>3</sup> Цицерон упрекает стоиков в том, что они, говоря о равной порочности и равно несчастной жизни всех немудрецов – как совершенных негодяев, так и людей, “продвинувшихся” к добродетели, тем самым лишают смысла само продвижение к добродетели.

## ГЛАВА XXIV

<sup>1</sup> Ср. похожие аналогии в обращенном против стоиков рассуждении Плутарха (“Об общих понятиях” 1063b).

<sup>2</sup> Ср. такую же характеристику Тиберия Семпрония Гракха (народного трибуна 187 г., консула 177 и 163 гг.) и его сыновей – известных демократических деятелей Гая и Тиберия – в трактате Цицерона “Об обязанностях” (II 43): “Тиберия Гракха, сына Публия, будут прославлять, пока сохранится память о деяниях римлян, но его сыновья и при жизни своей не снискали одобрения, и после их смерти их относят к числу людей, убитых по справедливости”.

<sup>3</sup> О родственных отношениях между Друзом и Катонам см. примеч. 7 к гл. II третьей книги.

<sup>4</sup> Сам Цицерон вслед за Антиохом полагает, что высшее благо и счастье могут увеличиваться – за счет достижения большего количества естественных вещей (см. § 30–31).

## ГЛАВА XXV

<sup>1</sup> Об этом аргументе Хрисиппа против Аристона см. в примеч. 3 к гл. XV.

<sup>2</sup> fallaciloquae malitiae. Цитата из неизвестной трагедии Акция. В диалоге “Об ораторе” (III 154) и трактате “Оратор” (164) Цицерон цитирует эти же слова немного иначе и, по-видимому, точнее – versutiloquae malitiae.

## ГЛАВА XXVI

<sup>1</sup> Марк Пизон – участник диалога в пятой книге; от его лица излагается учение Антиоха Аскалонского.

## ГЛАВА XXVII

<sup>1</sup> См. III 75.

<sup>2</sup> См. речь Цицерона “В защиту Мурены” 61.

## ГЛАВА XXVIII

<sup>1</sup> См. II 54.

<sup>2</sup> Платон и перипатетики несомненно оказали влияние на Панэтия, однако Цицерон, по-видимому, склонен это влияние преувеличивать – см. примеч. 7 к гл. IX.

# КНИГА ПЯТАЯ



## ГЛАВА I

<sup>1</sup> Гимнасий в Афинах около Дипилонских ворот (см. примеч. 3), сооруженный Птолемеем Филадельфом и названный в его честь (см. Павсаний I 17, 2). По-видимому, платоновская Академия как физическое учреждение прекратила свое существование в 88 г. до н. э. и не возрождалась до конца IV в. н. э. (см.: *Lynch J. Aristotle's School. Berkeley, 1972. P. 177–189*). Поэтому Антиох читает лекции не в Академии, а в Птолемеевом гимнасии.

<sup>2</sup> Место рядом с Афинами, названное по имени героя Академа (который по преданию был там похоронен). Здесь находился гимнасий, в помещении которого собирались Платон и его ученики. От названия этого места получила свое имя философская школа Платона.

<sup>3</sup> Ворота на северо-западе Афин, от которых начиналась Элевсинская священная дорога и улица, ведущая к Академии.

<sup>4</sup> Здание римской курии (места, где заседал сенат), построенное, согласно традиции, царем Туллом Гостилием (отсюда ее название – Гостилиева), было расширено Суллой за год или два до драматической даты диалога.

<sup>5</sup> Предположительно, имеется в виду Луций Пизон Фруги, о котором см. II 90.

<sup>6</sup> О мнемонической технике ср. Цицерон “Об ораторе” II 354: “Следует держать в уме картину каких-нибудь мест и по этим местам располагать воображаемые образы запоминаемых предметов. Таким образом, порядок мест сохранит порядок предметов, а образ предме-



тов означит самые предметы, и мы будем пользоваться местами, как воском, а изображениями, как надписями”.

<sup>7</sup> См. Софокл “Эдип в Колоне” ст. 1 сл., 38 и 52.

<sup>8</sup> Сады Эпикура, где с 306 г. до н. э. размещалась эпикурейская школа, находились неподалеку от Дипилонских ворот.

<sup>9</sup> Эта поговорка – призыв отказаться от пустых сожалений и скорби. Ср. Петроний 43 и 75.

Согласно Эпикуру, мудрец не должен оплакивать умерших друзей, так как, во-первых, смерть не есть зло (см. I 40 и 49), а во-вторых, дружба – это не естественное чувство к другому человеку, а только объединение людей ради взаимной пользы (I 65 сл.). См. Эпикур “Главные мысли” XI: “Кто смог достичь полной безопасности от соседей, те, полагаясь на нее, с уверенностью живут друг с другом в наибольшем удовольствии и, насладившись самой полной близостью, не оплакивают, словно жалея, того, кто умирает раньше других” (пер. М. Л. Гаспарова).

## ГЛАВА II

<sup>1</sup> Город в Южной Италии на побережье Тарентского залива, где, по преданию, умер Пифагор (см. Диоген Лаэртский VIII 40).

<sup>2</sup> Каждому персонажу диалога приходят на ум образы наиболее авторитетных для него личностей: последователь Антиоха Аскалонского Пизон представляет себе “древних академиков и перипатетиков”, эпикуреец Помпоний – Эпикура, увлекающийся литературой Квинт думает о Софокле и царе Эдипе, сам Марк Цицерон, разделяющий взгляды скептической Академии, вспоминает о Карнеаде, и, наконец, Луций Цицерон, проявляющий интерес к риторике, – о Демосфене. Таким образом, посредством этих “воспоминаний” Цицерону удастся кратко охарактеризовать вкусы и партийную принадлежность своих персонажей.

<sup>3</sup> Ср. Плутарх “О десяти ораторах” 844е.

## ГЛАВА III

<sup>1</sup> Мы сталкиваемся здесь с одной из центральных идей учения Антиоха – ср. Цицерон “О пределах блага и зла” IV 2 сл.; “Академические исследования” I 17, 18; “Об ораторе” III 67. В эту единую академи-

ко-перипатетическую школу включалось обычно пять философов: Аристотель, Феофраст, Спевсипп, Ксенократ и Полемон.

<sup>2</sup> См. также § 75 и “Об ораторе” I 104.

<sup>3</sup> См. Цицерон “Брут” 332, “Академические исследования” I 12; Плутарх “Брут” 2.

## ГЛАВА IV

<sup>1</sup> Разделение философии на три части (физику, логику и этику), принятое Антиохом и обычное в философских школах его времени, часто приписывали Платону (см. Цицерон “Академические исследования” I 19; Апулей “О Платоне” I 3; Диоген Лаэртций III 56; Августин “О граде Божием” VIII 4). Секст Эмпирик, однако, атрибутирует это разделение Ксенократу (“Против ученых” VII 16).

<sup>2</sup> До нас дошли сочинения Аристотеля “История животных”, “О частях животных”, “О происхождении животных”, “О движении животных” и труды Феофаста “История растений” и “О причинах растений”.

<sup>3</sup> Ср. III 37 и V 51, где под “сокровенными тайнами природы” (*res occultae*) подразумеваются проблемы, связанные с изучением небесных светил, а также ср. “О природе богов” I 49, где речь идет о богах. По-видимому, в данном случае Пизон имеет в виду перипатетическую теологию и космологию. Ср. аналогичную последовательность в описании физики Аристотеля [1] явные вещи и их причины; 2) скрытые вещи] у Диогена Лаэртция (V 32): “В физике он [Аристотель] особенно превзошел всех изысканиями о причинах вещей: даже для самых малых вещей он открывал причины. Потому им и написано так много книг физического содержания. Бога он вслед за Платоном объявлял бестелесным. Провидение бога простирается на небесные тела, сам же он неподвижен; а все наземное устраивается по сопредерпеванию небесными телами”.

<sup>4</sup> См. II 17.

<sup>5</sup> Об Аркесилае см. II 2; о “двойных речах” у Аристотеля ср. Цицерон “Об ораторе” III 80.

<sup>6</sup> Диоген Лаэртций упоминает о сочинениях Аристотеля “Государственные устройства 158 городов” (V 27), из которых сохранилось “Государственное устройство Афин”, и о “Законах” Феофраста (V 44).

<sup>7</sup> Аристотель в “Никомаховой этике” (I 3; 1095b–1096a) говорит о трех возможных образах жизни: жизни, наполненной наслаждениями (ἀπολαυστικός), практической и государственной (πρακτικός, πολιτικός), и созерцательной (θεωρητικός), и выше всего ставит созерцательную жизнь (там же, X 7; 1177a). Ср. Цицерон “О пределах блага и зла” V 53.

## ГЛАВА V

<sup>1</sup> Мы встречаемся здесь с одним из наиболее ранних сообщений о существовании у Аристотеля двух родов произведений – “экзотерических” сочинений, т. е. предназначенных для людей, непосвященных в философию, и “заметок”, имевших хождение внутри философской школы (ср. также “Письмо к Аттику” IV 16, 2, где под “экзотерическими” сочинениями Цицерон подразумевает не дошедшие до нас диалоги Аристотеля). Начиная с эпохи Цицерона представление о двух видах сочинений Аристотеля становится весьма распространенным – см., например, Страбон XIII 1, 54; Плутарх “Против Колота” 1115b, “Александр” 7; Клемент Александрийский “Строматы” V 9; Лукиан “Продажа жизней” 26 и др. (все примеры приведены и прокомментированы в кн.: *Düring I. Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg, 1957. S. 426 f; там же подробно обсуждается и проблема происхождения этого представления – см. S. 440 f).

<sup>2</sup> Речь идет о книге Феофраста “О счастье” (περὶ εὐδαιμονίας) – ср. Диоген Лаэртский V 43. Возможно, фрагмент из этой книги приводится в § 86. Книга упоминается также у Цицерона в “Тускуланских беседах” (IV 24).

<sup>3</sup> Ср. “Тускуланские беседы” V 85; “Академические исследования” II 134 и I 33.

<sup>4</sup> Цицерон, введенный в заблуждение названием “Никомаховой этики”, ошибочно приписывает это сочинение сыну Аристотеля Никомаху. Ту же ошибку допускает Диоген Лаэртский (VIII 88): “И Никомах, сын Аристотеля, говорит, что наслаждение он [Евдокс] почитал за благо (ср. Аристотель “Никомахова этика” X 2; 1172b9).

<sup>5</sup> Пизон, следуя Антиоху Аскалонскому (ср. Цицерон “Академические исследования” I 33 сл.), рисует картину морального и интеллектуального упадка перипатетической школы начиная с Феофраста.

Именно эта общая идея и определяет все следующие характеристики философов-перипатетиков, действительный смысл учений которых Цицерон, по-видимому, представлял себе крайне плохо.

<sup>6</sup> См. также “Академические исследования” I 34. Ср. Диоген Лаэртций V 58: “Преемником его [Феофраста] во главе школы был Стратон, сын Аркесилая из Лампсака ... – человек знаменитый, прозванный физиком за его ни с кем не сравнимое внимание к этой науке”. О физических идеях Стратона см. Плутарх “Против Колота” 1115b.

Заявление Пизона о том, что Стратон мало занимался этикой, не вполне соответствует действительности. В списке произведений Стратона, приводимом у Диогена Лаэртция (V 59), названы три книги “О справедливости”, три книги “О благе”, книги “Об образах жизни”, “О счастье”, “О царе философе”. Ср. там же, 64: “Стратон, как показано выше, был муж, достойный всяческой похвалы, отличавшийся в науках всякого рода, преимущественно же в древнейшем и важнейшем их роде – в физике”.

<sup>7</sup> Ср. Диоген Лаэртций V 65: “Ликон, сын Астианакта из Троады, человек весьма речистый... Антипатр сказал о нем, что как красоту и аромат не отнять от яблока, так каждое его речение нужно было ловить на его устах, словно плод на ветвях дерева”. Характеристика, которую Пизон дает содержанию сочинений Ликона, скорее всего обусловлена только желанием продемонстрировать деградацию перипатетической школы и никак не вытекает из действительного знания философии этого перипатетика. Ср. иначе у Диогена Лаэртция (V 74): “Ликон обнаружил свой ум во всем, что он ни делал, как в науке, так и в воспитании”.

Об этике Ликона нам известно совсем немного – см. краткое замечание у Климента Александрийского (“Строматы” II 21, 129) об определении Ликоном конечной цели: “Согласно Ликону-перипатетику, конечной целью является истинная радость души по поводу прекрасного (τὴν ἀληθινὴν χαρὰν ψυχῆς ἐπὶ τοῖς καλοῖς)”.

<sup>8</sup> Характеристика Аристона Кеосского, как и суждение о Ликоне, выглядит слишком общей, чтобы отражать действительные особенности этого философа, и скорее всего, как и характеристики остальных перипатетиков, вытекает из общей идеи о деградации школы.

<sup>9</sup> Об Иерониме Родосском ср. II 8, 35, 41; “Академические исследования” II 131.

<sup>10</sup> Мнение Критолая о конечной цели совпадает с мнением Антиоха (т. е. «древних академиков и перипатетиков») – ср. Клемент Александрийский «Строматы» II 21, 129: «Критолай... называл [конечной целью] совершенство жизни, хорошо текущей согласно природе, подразумевая трехродовое совершенство, складывающееся из трех родов» (ср. Цицерон «О пределах блага и зла» V 26; о трех родах блага – там же, III 43; «Академические исследования» I 19 и 22). Непонятно поэтому, в чем именно выражается его неверность «заветам отцов». Очевидно, такую характеристику Критолая следует объяснять только лишь желанием Антиоха найти признаки деградации вообще у всех перипатетиков после Аристотеля.

<sup>11</sup> О Диодоре см. II 19 и прим. 5 к гл. VI второй книги.

## ГЛАВА VI

<sup>1</sup> К карнеадовой классификации учений о высшем благе, излагаемой в этой главе, Цицерон прибегал неоднократно – помимо данного сочинения, II 34–35 и IV 49–50, см. «Тускуланские беседы» V 84 сл., «Академические исследования» II 131 сл. Эта классификация была известна также Клементу Александрийскому (см. «Строматы» II 21, 127–129). Наконец, этой же классификацией пользовался последователь Антиоха Аскалонского Варрон, увеличивший число гипотетически возможных концепций высшего блага с девяти (как было у Карнеада и Антиоха) до двухсот восьмидесяти восьми (см. Августин «О граде Божием» XIX 1).

<sup>2</sup> Карнеад предполагает, что каждое искусство (включая и мудрость – «искусство жить») имеет некий внешний объект, который составляет цель этого искусства. Эту идею Карнеад высказывал как аргумент против стоической концепции конечной цели, согласно которой целью мудрости («искусства жить») является не достижение внешних объектов, а реализация самой мудрости.

На аргумент Карнеада стоики предлагали два ответа. Во-первых, полагали они, действительно можно согласиться с идеей о том, что у каждого искусства должен быть некоторый внешний объект, но при этом не всегда следует отождествлять *объект* искусства и его *цель*: в случае с мудростью объектом (σκοπός) являются естественные вещи, но целью (τέλος) – осуществление самого искусства, т. е. реализация мудрости (см. III 22). Во втором своем ответе стоики вообще отвергли мысль о необходимости внешнего объекта для любого искусства и

предложили сравнивать мудрость не с медициной или навигацией, в самом деле обращенных на объекты, внешние по отношению к этим искусствам (медицина – на здоровье, навигация – на успешную доставку груза), а с искусством танца, целью которого является его собственная реализация (см. III 24).

<sup>3</sup> Учение о естественном побуждении (ὁρμή) заимствовано у стоиков – см. III 23.

## ГЛАВА VII

<sup>1</sup> См. примеч. 5 к гл. XII.

<sup>2</sup> Изложив три возможных определения высшего блага как “правильного” и “достойного” (т. е. добродетели), заключающегося в том, чтобы “делать все” ради достижения либо наслаждения, либо отсутствия страдания, либо “первых” естественных вещей, Цицерон вновь возвращается к уже упомянутым им в § 18 трем мнениям, отождествляющим высшее благо с самими наслаждением, отсутствием страдания или “первыми” естественными вещами.

<sup>3</sup> О карнеadowой формуле высшего блага см. также II 35 и 42; примеч. 4 к гл. VI четвертой книги; “Тускуланские беседы” V 84; “Академические исследования” II 131. Это определение предложено Карнеадом в противоположность стоической концепции и основано на его идее о направленности всякого искусства на некую внешнюю цель (см. § 16 и примеч. 2 к гл. VI): если мы подобно стоикам считаем, что объектом реализации мудрости являются “первые” естественные вещи, и признаем при этом, что цель деятельности не может заключаться в самой этой деятельности, а обязательно находится вне ее, то целью мудрости и конечной целью жизни необходимо полагать достижение “первых” естественных вещей.

<sup>4</sup> Ср. вторую формулу конечной цели Антипатра: “постоянно и не отклоняясь делать все возможное для достижения естественных вещей” (см. примеч. 16 к гл. VI третьей книги).

## ГЛАВА VIII

<sup>1</sup> О Каллифонте и Диодоре см. II 19 и примеч. 4 и 5 к гл. VI второй книги; о Динамахе ср. “Тускуланские беседы” V 85 и Клемент Александрийский “Строматы” II 21, 127 (оба раза – в изложении карнеadowой классификации).

<sup>2</sup> Перипатетики полагали три рода благ – душевные (добродетели), телесные (здоровье, сила, красота и пр.) и внешние (богатство, слава и т. п.) – см. III 43. отождествляя перипатетическое благо души со стоической добродетелью, а телесные и внешние блага – со стоическими естественными вещами, Карнеад приходит к выводу, что конечная цель у перипатетиков составляется из добродетели и естественных вещей. Ср. такое же описание конечной цели перипатетиков у Цицерона в “Академических исследованиях” (II 131).

Иногда, однако, Цицерон (следуя Антиоху) передает перипатетическую формулу конечной цели иначе – как “вкусение всех или важнейших естественных вещей” (в этом случае добродетель не отделяется от естественных вещей, а включается в их число) – см. IV 15; “Академические исследования” I 22. Дело в том, что Антиох стремился приписать “древним академикам и перипатетикам” учение, которое отвечало бы всем требованиям Карнеада; Карнеад же, по-видимому, не признавал двойных целей (ср. его критические замечания в адрес стоиков в III 22 и IV 39), и потому Антиох порой относит добродетель к естественным вещам и делает таким образом из двойной формулы простую (см. также примеч. 4 к гл. VI четвертой книги).

<sup>3</sup> Ср. II 37 и 40 сл.

<sup>4</sup> Ср. II 37.

<sup>5</sup> Мадвиг и вслед за ним другие издатели считают эту фразу позднейшей интерполяцией: во-первых, согласно драматической хронологии произведения, беседы с Торкватом и Катонам должны были происходить позже, чем настоящий диалог; во-вторых, упоминание беседы с Катонам здесь совершенно неуместно; в-третьих, слово “во-первых” никак не вписывается в текст. Мадвиг предположил, что эту фразу написали на полях древнего кодекса как примечание, а затем она ошибочно попала в сам текст Цицерона.

<sup>6</sup> Ср. II 38.

<sup>7</sup> Здесь Цицерон немного отходит от своего источника – более точно он воспроизводит его в II 42.

<sup>8</sup> О “безмятежности” или, точнее, “благом состоянии духа” в учении Демокрита см. Лурье фр. 733 сл. Разбираемому месту особенно близок фр. 742 (= Стобей II 52): “И Демокрит, и Платон одинаково полагают что счастье заключено в душе. Счастье же он [Демокрит] называет благим состоянием духа”.

Отождествляя счастье с “благим состоянием духа”, Демокрит, разумеется, хотел указать как раз на источник счастья (хотя и не прибегал к понятиям “конечной цели” и “высшего блага”, которые появляются в греческой философии значительно позже). Таким образом, аргумент Пизона является не более чем уловкой, позволяющей исключить мнение Демокрита из числа рассматриваемых представлений о высшем благе.

<sup>9</sup> См. II 43.

## ГЛАВА IX

<sup>1</sup> Учение о первом естественном побуждении живого существа, направленном на самосохранение, принадлежит стоикам (см. III 16). У Стобея, как и у Цицерона, оно приписывается также и перипатетикам: “[Как говорят перипатетики, человек] прежде всего стремится к тому, чтобы существовать. Ведь он от природы близок себе и поэтому должным образом радуется тому, что соответствует природе, и тяготеет тем, что противно природе” (II 118).

<sup>2</sup> Ср. выведение высшего блага для человека из определения специфического назначения человека, отличного от функции растений и животных, у Аристотеля (“Никомахова этика” I 6, 1097b сл.). Аристотель, однако, не прибегал к понятию “жизнь в согласии с природой” – это понятие Антиох заимствовал у стоиков.

<sup>3</sup> О питании и росте как определяющих особенностях растительной жизни см. Аристотель “Никомахова этика” I 7, 1098a.

## ГЛАВА X

<sup>1</sup> Пизон апеллирует здесь к трем антиоховым критериям истины – врожденным понятиям (этот смысл несут в себе слова “заложено в самой природе” – ср. I 31 и см. примеч. 7 к гл. IX первой книги), ощущениям и логическому доказательству. Об этих трех критериях подробнее см. примеч. 8 к гл. IX первой книги.

<sup>2</sup> Менедем в “Самоистязателе” Теренция (ст. 147).

<sup>3</sup> Теренций “Самоистязатель”, ст. 80.

<sup>4</sup> Доказательство, приводимое в § 28–30, заимствовано Антиохом у стоиков. Ср. аргумент Хрисиппа, приводимый Диогеном Лаэртцем (VII 85): “Ближе всего для всякого живого существа его собст-



венное состояние и сознание такового. В самом деле, ведь вряд ли природа сделала его чуждым себе самому или, создав его, сделал его ни близким, ни чуждым ему. Стало быть, приходится сказать, что от природу живому существу близко его состояние". Это рассуждение относится, согласно стоической классификации, к одному из пяти типов силлогизмов, не нуждающихся в демонстрации. В силлогизмах этого класса большая посылка представляет собой разделительное суждение ("или 1-е, или 2-е"), меньшая посылка – противоположность одному из членов большей посылки ("не 2-е"), а заключение – другой член большей посылки ("следовательно, 1-е") (см. Диоген Лаэртский VII 81).

## ГЛАВА XI

<sup>1</sup> Цитата из трагедии Энния "Алкмеон" – слова терзаемого Эриниями Алкмеона-матереубийцы. Другой стих из той же реплики Алкмеона приводится в IV 62; более полную цитату см. в диалоге Цицерона "Об ораторе" (III 218).

<sup>2</sup> Цитата из неизвестной трагедии Пакувия.

<sup>3</sup> Цитата из трагедии Акция "Филоктет". Та же ситуация изображена в "Филоктете" Софокла – см. ст. 164 сл.

<sup>4</sup> Здесь противопоставлены телеологическая концепция мироздания, принадлежавшая стоикам, и взгляды эпикурейцев, отрицавших промысел в деятельности природы и полагавших поэтому, что в мире все происходит случайно. Ср. I 20 и примеч. 12 к гл. VI первой книги; ср. также "О природе богов" II 87.

<sup>5</sup> Ср. тот же антиэпикурейский аргумент у Галена "О естественных способностях" I 12 (= SVF II 1138): "В медицине и философии есть такие два рода учений. Одно учение полагает, что всякая сущность, подверженная возникновению и гибели, едина и вместе с тем способна к изменению. Другое учение полагает ее не допускающей ни превращений, ни изменений, расчлененной на маленькие элементы и разделенной пустыми пространствами между этими элементами. Итак, всякий, кто понимает, что должно вытекать из этих положений, сочтет, что, согласно второму учению, ни у природы, ни у души не может быть никакого собственного существования или силы: все это возникает в результате некоего собрания тех первых не подверженных никакому воздействию простых тел. Согласно же первому из названных учений, природа не вторична по отношению к телам, но

первична и значительно старше их. По мнению этих философов, именно она образует тела животных и растений, имея, с одной стороны, способность привлекать и уподоблять близкое, а с другой стороны – способность отделять чуждое; она искусно лепит, порождает все и печется о порождаемом ей”.

6 Из этих слов не следует заключать, что эпикурейцы вообще отказались от понятия “природа”: целый раздел их философии именовался “физикой”, т. е. “посвященным природе (φύσις)”, Эпикур написал сочинение “О природе” (περί φύσεως), Лукреций – “О природе вещей” (De natura rerum); слово “природа” постоянно встречается в текстах Эпикура и его последователей. Различие между стоиками и Эпикуром состояло в том, что они вкладывали в это понятие разный смысл: для стоиков природа – это разумная сила, формирующая мир и управляющая им, для Эпикура же – совокупность первоэлементов и их качеств. Ср. Цицерон “О природе богов” II 82: “Есть и такие философы, которые природой называют все, как Эпикур, предложивший такое разделение: природа всего существующего – это тела, пустота и их свойства. Мы же [стоики], когда говорим, что природа образует мир и управляет им, подразумеваем, что ... природа – это как дерево, как животное, в которых нет ничего произвольного, но все выглядит упорядоченным и словно бы произведением искусства”.

Таким образом, данное замечание Пизона нужно рассматривать только как дальнейшую экспликацию высказанной им выше мысли, что отрицание управляющей роли природы неизбежно ведет к отрицанию самой природы.

## ГЛАВА XII

1 Ср. Варрон у Августина “О граде Божиим” XIX 3: “Во-первых, поскольку предмет исследования в философии – высшее благо не дерева, не животного, не бога, а человека, он [Варрон] считает, что следует определить, что есть сам человек. Он полагает, что природа человека состоит из двух частей – тела и души, и без всякого сомнения утверждает, что из этих двух частей душа – лучшая и превосходнейшая”. См. также изложение перипатетической этики у Стобея (II 122).

2 Ср. мнение перипатетиков у Стобея (II 118): “Человек и телом, и душой превосходит всех остальных животных, поскольку он занимает место посередине между бессмертными и смертными”.

<sup>3</sup> О человеческом теле и его частях как искусном творении природы рассуждает стоик Бальб во II книге диалога Цицерона “О природе богов” 133 сл.; особ. ср. 140 (о глазах) и 141 (об ушах).

<sup>4</sup> К каноническому ряду телесных благ относились здоровье, сила и красота. Ср. Платон “Филеб” 26b; Аристотель “Топпика” III, 116b 18; Стобей II 122 сл. (в изложении перипатетической этики). У Цицерона названы те же три традиционных блага в “Академических исследованиях” I 19, “О пределах блага и зла” V 18 (где добавлено хорошее состояние органов чувств – ср. у Стобея, II 122, и у Секста Эмпирика “Против ученых” XI 45) и II 114; “Тускуланские беседы” V 30 (здесь упомянуты только сила и здоровье); V 45. Ср. также Сенека “Письма” 95, 58: “здоровье, сила, красота, острота чувств”. В разбираемом месте Цицерон несколько изменяет этот традиционный ряд, называя вместо красоты “естественные движения и функции”; как видно из дальнейшего изложения, эти “естественные движения” являются, с его точки зрения, выражением красоты – см. § 47 и примеч. 4 к гл. XVII.

<sup>5</sup> Лат. *actio*. Это слово является термином актерского и ораторского искусства, обозначающим технику исполнения роли – голос и движения тела (см. Цицерон “Об ораторе” II 212 сл. и особ. 220 сл.). Поэтому можно предположить, что, говоря о правильных и достойных телодвижениях и жестикуляции, Цицерон держит в голове аналогию с актерской игрой – ср. такую же аналогию в трактате “Об обязанностях” I 128 сл.: “Мы следуем природе и избегаем всего того, что оскорбляет наш взор и слух; осанка, походка, способ сидеть, способ возлежать за столом, выражение лица, глаза, движения рук – все это должно оставаться подобающим. При этом надо избегать особенно тщательно двух вещей: как расслабленности и изнеженности, так и грубости и неотесанности. *Право, нельзя допускать, чтобы хорошие качества были свойственны только актерам и ораторам, а нам были чужды*”.

<sup>6</sup> Ср. “Об обязанностях” I 126 сл., где правильные движения и позы рассматриваются как “обязанность”, относящаяся к сфере добродетели умеренности (это рассуждение, возможно, заимствовано у Панэтия). См. также примеч. 4 к гл. XVII.

<sup>7</sup> Ср. Стобей II 123 (изложение перипатетической этики): “Таким образом, если, как мы показали, телесные блага заслуживают избрания ради них самих, а противоположное им зло должно быть из-

бегает из-за него самого, то необходимо признать, что и части души и добродетели как этих частей, так и всей души в целом сами по себе заслуживают избрания”.

8 Цицерон, очевидно, не очень хорошо понимает, куда ему поместить рассуждение об ощущениях – в часть, посвященную телу, или же в раздел о душе. Отсюда возникает очевидная непоследовательность: вроде бы Пизон, характеризуя ощущения, говорит о душе, однако далее душа противопоставляется ощущениям, которые на сей раз, по-видимому, понимаются уже как функция телесных органов чувств. У греческих философов хорошее состояние органов чувств относилось обычно к категории телесных благ (ср. Стобей II 122 – о перипатетиках; Секст Эмпирик “Против ученых” XI 45). Так же обычно рассматривает это понятие и Цицерон – см. “Академические исследования” I 19; “Тускуланские беседы” V 45; ср. также “О пределах блага и зла” III 51.

Однако стремление Цицерона отнести хорошее состояние ощущений к душевным благам вполне объяснимо. Человек ощущает через посредство своих органов чувств, которые являются частями тела, однако способность ощущать исходит от души. Еще Платон (“Филеб” 34a) говорил о соучастии в ощущениях тела и души; Аристотель считал ощущения функцией души (см. “Никомахова этика” VI 2 1139a 17 сл.). Источник Цицерона (Антиох) в данном случае, по-видимому, следовал стоикам, согласно которым одной из частей (способностей) души являются ощущения – см. Диоген Лаэртций VII 110 и 157. См. также примеч. 1 к гл. XIII.

## ГЛАВА XIII

1 Пизон (т. е. Антиох) в перечислении частей души следует стоикам – выше были названы чувства, а теперь речь идет о “главенствующей” или “ведущей” части души (princeps; греч. τὸ ἡγεμονικόν) – ср. Диоген Лаэртций VII 110 и 157; SVF II 827-833. О “ведущей” части ср. также SVF II 836: “Стоики утверждают, что высшая часть души – это её ведущая часть и называют её разумом (λογισμός)” и Диоген Лаэртций VII 110: “мыслительная часть, она же – мысль (διάνοια)”.

2 Ближайшая параллель к данному месту – рассуждение Лукулла (излагающего взгляды Антиоха Аскалонского) у Цицерона в “Академических исследованиях” (I 20): “Душевные блага – это то, что способствует постижению добродетели. Их [древние академики и перипатетики]

патетики] разделяли на природные и нравственные. К природным они относили проворство в обучении и память: и то и другое – это врожденные способности ума. К нравственным [благам] они относили привычение и нечто вроде привычки, которая, по их мнению, формировалась частично с помощью постоянных упражнений, а частично – благодаря разуму, причем эти упражнения и разум принадлежат уже к самой философии. То в философии, что начато, но еще не завершено, называется у них продвижением к добродетели, а то, что завершено – это и есть сама добродетель, то есть совершенное исполнение природы и величайшая из определяемых ими способностей души”. Возможно, та же идея лежит в основе высказывания Варрона (у Августина “О граде Божием” XIX 3) о памяти и разуме: “Они [т. е. память и разум] существуют и до науки, но без них не может быть никакой науки”.

Идея разделения добродетелей на два класса – от природы и от привычки – восходит к Аристотелю. См., например, “Никомахова этика” 144b 2 сл., 151a 18–19; ср. также “Большая этика” VI 344 1197b 38 сл.: “Всякому человеку, говорю я, уже от природы присущи добродетели. У каждого, например, есть тяга без рассуждения к чему-то смелому и правому, и любая [добродетель предполагает] такую же тягу. Существуют также добродетели по привычке и *зависящие от личного выбора* (προαίρεται) [ср. “произвольные” у Цицерона]. Те добродетели, которым сопутствует разум, совершенны и вызывают похвалу. Природной добродетели самой по себе не присуще рассуждение; но если она отделена от рассуждения, то мала и не вызывает похвалы, если же соединена с рассуждением и выбором, это делает добродетель совершенной. Поэтому природный порыв к добродетели содействует разумной добродетели, и вместе с тем не может помимо разума стать добродетелью. С другой стороны, и рассуждение, и свободный выбор, если нет природного порыва, не достигают состояния совершенной добродетели”.

Однако если Аристотель под природными добродетелями подразумевает природные задатки всякой совершенной добродетели (например, естественная тяга к смелости – задаток мужества), то Цицерон (вслед за Антиохом) трактует их иначе – как отдельный вид добродетелей, относя к нему две особые добродетели – понятливость и память (docilitas и memoria; греч. εὐμαθεία и μνήμη). Эти два понятия ставил рядом друг с другом еще Платон: в “Государстве” 490c10–11 и 494b2 Платон утверждает, что философ должен быть наделен этими качествами от природы; см. также седьмое письмо Платона, 344a3. Затем эта пара понятий переходит в тексты философов платонической

школы. Ср. особ. Алкиной “Учебник платоновской философии” I 3–4 (где, кстати, понятливость и память стоят в одном ряду с природными задатками к традиционным добродетелям – мудрости, умеренности и справедливости, т. е. с тем, что называл природными добродетелями Аристотель): “Он [философ] должен иметь природную склонность как к истине, свободе и сдержанности, так и к справедливости; кроме того, ему должны быть присущи понятливость и хорошая память – ведь и такие качества создают философа. Эти дарования, если они получают правильное и подобающее воспитание, сделают его совершенно пригодным для обладания добродетелью, а если их оставить без внимания, то они могут стать причиной великих зол. Эти качества Платон обычно называет тем же именем, что и добродетели, то есть воздержанность, мужество и справедливость”. О понятливости как природном качестве, способствующем достижению истинной добродетели, ср. также Сенека “Письма” 49, 11: “Природа сделала нас понятливыми и дала разум хоть и не совершенный, но способный к совершенствованию”.

Не исключено, что на встречающуюся в разбираемом месте специфическую трактовку природных добродетелей как особого вида добродетелей повлияло еще одно разделение добродетелей у Аристотеля – на интеллектуальные (*διανοητικαί*) и нравственные (*ἠθικαί*) (см. “Никомахова этика” 1103a). Влияние этой классификации особенно заметно в приведенном выше параллельном месте из “Академических исследований” (I 20), где “произвольные” добродетели названы “нравственными” (*mores*). Аристотель, однако, вкладывал в данную классификацию совершенно иной смысл, нежели Цицерон и Антиох. Интеллектуальными добродетелями он называл достоинства части души, отвечающей за мышление, а нравственными – достоинства человеческого нрава, т. е. части души, ответственной за проявления воли; причем и интеллектуальные, и нравственные добродетели могут быть, с его точки зрения, как природными (в этом случае речь идет о природных задатках добродетелей), так и совершенными и “произвольными”. Антиох же, по-видимому, отождествил аристотелевы интеллектуальные добродетели с двумя упоминаемыми Платоном интеллектуальными качествами – понятливостью и памятью (которые Платон рассматривал как необходимые для философа природные задатки), и потому интерпретировал интеллектуальные добродетели как природные, а вслед за этим – нравственные добродетели как “произвольные”.

Таким образом, антиохова классификация добродетелей возникает из весьма причудливого смешения двух разделений добродетелей, предложенных Аристотелем (на природные и “произвольные”, т. е. зависящие от личного выбора, и на интеллектуальные и нравственные) и восходящего к Платону представления о понятливости и памяти как природных качеств философа.

<sup>3</sup> Ср. такой же переход от целого к частям у Стобея II 118–119 (в обзоре перипатетической этики): “Нам дорого (φίλον) наше тело, дорога душа, дороги их части, способности и деятельность”; и там же, II 122: “Если человек заслуживает стремления сам по себе, то и части человека также заслуживают стремления сами по себе”.

<sup>4</sup> Лат. dignitas. По-видимому, за этим словом стоит стоический термин “ценность” (ἀξία) – см. III 20. Ср. отрывок из изложения стоической этики у Стобея II 80 (= SVF III 136): “Они (стоики) утверждают, что, поскольку душа имеет большее значение, чем тело, то и те из вещей продвинутых и соответствующих природе, которые относятся к душе, обладают большей ценностью, нежели телесные или внешние продвинутые вещи: например, ведущее к добродетели дарование души превосходит телесное дарование и т. п.”.

<sup>5</sup> Эта мысль принадлежит Хрисиппу. Ср. Цицерон “О природе богов” II 160: “Что касается свиньи, то единственная ее роль – служить пищей человеку. Хрисипп говорит, что душа дана ей как соль, чтобы предохранять ее от гниения”; Плутарх “Застольные беседы” 685c: “Вот некоторые стоики и горюют, что свинья – это только мясо, в котором душа рассеяна наподобие соли, сохраняя его в целости”. См. также Клемент Александрийский “Строматы” VII 34, где это высказывание приписывается Клеанфу.

## ГЛАВА XIV

<sup>1</sup> Согласно Аристотелю (“Никомахова этика” 1144b3 сл.), животным присущи природные добродетели, т. е. природные задатки добродетелей (см. о них в примеч. 2 к гл. XIII); в истинные совершенные добродетели эти задатки могут развиваться только у человека в силу его разумной природы.

<sup>2</sup> См. примеч. 6 к гл. XXVII второй книги.

<sup>3</sup> В § 39–40 Пизон последовательно определяет особенности природы растений, животных и человека (ср. Аристотель “Никомахо-

ва этика" 1097b–1098a и стоики в изложении Диогена Лаэртция, VII 86), пытаясь вывести из них благо для каждого из трех классов организмов. Однако в § 39 это рассуждение неудачно соединяется с совершенно другой идеей – Пизон заводит речь об искусстве земледелия, характеризуя его как средство достижения естественных для растений вещей (ср. соединение этих же двух рассуждений в IV 38). Об этой идее (по-видимому, восходящей к Карнеаду) и основанном на ней аргументе подробнее см. примеч. 3 к гл. XIV четвертой книги.

## ГЛАВА XV

<sup>1</sup> О цитируемом здесь изречении "Познай самого себя" см. примеч. 2 к гл. V второй книги; см. также § 44.

<sup>2</sup> О природных задатках добродетелей ср. Аристотель "Никомахова этика" 1144b, "Большая этика" 1197b; Панэтий у Цицерона "Об обязанностях" I 11–14 и "О пределах блага и зла" II 45–47; ср. также стоическую идею о естественной склонности человека к добродетели в SVF I 566; III 214, 216, 234.

## ГЛАВА XVI

<sup>1</sup> Антиох, по-видимому, придерживался этого второго мнения – ср. опровержение концепции высшего блага как наслаждения у ученика Антиоха Варрона: "Варрон устраняет наслаждение не потому, что не одобрял его, а потому что наслаждение включается в число первых естественных вещей" (Августин "О граде Божием" XIX 2; цитата приведена нами с некоторыми пропусками, полностью – см. в примеч. 5 к гл. XVII). Первое мнение, принимаемое Пизоном, близко взглядам стоиков – см. III 17.

## ГЛАВА XVII

<sup>1</sup> Пизон хочет сказать, что до этого он рассуждал о стремлении человека к совершенству в целом, а теперь он переходит к новой теме – о стремлении человека к совершенству его частей; ср. Стобей в изложении перипатетической этики II 118–119: «Нам дорого наше тело, дорога душа, дороги их *части* (μέρη = partes у Цицерона), *способности* (δυνάμεις = vis "силы" у Цицерона) и деятельность»; там же, II 122: "Если человек заслуживает стремления сам по себе, то и части человека также заслуживают стремления сами по себе". Однако в



предшествующем рассуждении уже неоднократно говорилось о частях человека, его тела и души – см. § 35, 36 и особ. 37, где был декларирован переход от человека в целом к его частям: “Ведь если для кого-то целью является сохранение собственного существования, необходимо, чтобы ему были дороги и его части”. Таким образом, Пизон делит свою аргументацию на две части только на словах, на деле же совершенно не следует этому разделению. В результате следующая часть оказывается фактически повторяющей предыдущее рассуждение, отличаясь от него лишь большей подробностью.

<sup>2</sup> Словами “сами собой” Цицерон передает греч. δι' αὐτά (ср. в приведенной в примеч. 1 цитате из Стобея: “части человека также заслуживают стремления сами по себе” – δι' αὐτά). Однако в греческом тексте это выражение относится к объекту человеческого стремления – этот объект сам по себе, т. е. независимо от той пользы, которую он может принести, заслуживает стремления к нему. Цицерон же по своей невнимательности связывает эти слова с субъектом стремления – с человеком: у него выходит, что это люди сами по себе стремятся к совершенству своих частей. В результате такой перестановки фраза теряет всякий смысл.

<sup>3</sup> Ср. Стобей II 123 (в обзоре перипатетической этики): “Ни один здравомыслящий человек не пожелал бы, чтобы внешность его была безобразной и уродливой, даже если это уродство и не влекло бы нефункциональности его тела: Поэтому благоразумно будет избегать безобразного независимо от того, приводит ли оно к негодности. И если безобразного следует избегать самого по себе, то и красота оказывается желанной не только вследствие ее полезности, но и сама по себе”.

<sup>4</sup> Пизон говорит здесь об одном из перипатетических телесных благ – красоте (см. примеч. 5 к гл. XII). Однако если перипатетики понимали под красотой исключительно красоту форм, противопоставленную “уродству и иным физическим недостаткам” (см. предыдущее примеч.), то Пизон неожиданно относит к проявлениям красоты естественные движения и позы (ср. § 35, где “естественные движения” заменяют “красоту” в ряду традиционных телесных благ). Эта идея попала сюда из совершенно другого топоса – из учения об обязанностях (автором которого был Панэтий), где правильные и достойные движения выступали одной из обязанностей, относящихся к сфере добродетели умеренности – см. примеч. 6 к гл. XII. Панэтий в своем рассуждении действительно употреблял применительно к правиль-

ным телодвижением слово “красота” – ср. Цицерон “Об обязанностях” I 130 (из Панэтия): “Есть два вида красоты: одному из них присуще изящество, другому – достоинство; изящество мы должны считать свойственным женщине, достоинство – свойственным мужчине. Следовательно, надо удалять какие бы то ни было внешние украшения, недостойные мужа, и такого же порока надо остерегаться в своих жестах и движениях”. Такое понятие красоты Цицерон отождествил с красотой, упоминавшейся среди перипатетических телесных благ, и поэтому перенес описание естественных движений и поз в рассуждение о телесных благах.

<sup>5</sup> Здоровье и сила вместе с описанной выше красотой относятся к традиционным телесным благам (см. примеч. 5 к гл. XII); отсутствие страдания выглядит в этом ряду лишним (ср. также в § 18). По-видимому, Пизон исходит здесь из карнеадовой классификации учений о высшем благе и хочет показать, что перипатетическая концепция включает в себя блага всех других школ, а потому дополняет перипатетический перечень телесных благ благом Диодора (см. § 19 и 21). Ср. Августин “О граде Божием” XIX 2 о Варроне: “Из этих четырех вещей [наслаждения, отсутствия страдания, и того и другого вместе и первых естественных вещей] Варрон устраняет три, а именно – наслаждение, отсутствие страдания и вместе то и другое, не потому, что не одобрял их, а потому что и и наслаждение, и отсутствие страдания включаются в число первых естественных вещей” (что касается наслаждения, то его Пизон в отличие от Варрона не относит к телесным благам, о чем прямо заявляет в § 45).

## ГЛАВА XVIII

<sup>1</sup> Ср. IV 4. Здесь начинается характеристика естественных оснований для двух разновидностей человеческой деятельности – созерцательной и практической; подробнее об этом см. примеч. 1 к гл. XX.

<sup>2</sup> Перевод из “Одиссеи” XII ст. 184 сл.

## ГЛАВА XIX

<sup>1</sup> Родина Архимеда город Сиракузы был захвачен и разграблен римлянами в 212 г.; сам Архимед, чертивший в это время на песке геометрические фигуры, был убит римским солдатом – см. Ливий XXV 31, 9; Плутарх “Марцелл” 19; Валерий Максим VIII 7.

<sup>2</sup> Ср. § 87; “Тускуланские беседы” IV 44. О странствованиях Платона ср. “О государстве” I 16, Диоген Лаэртский III 6; Пифагора – там же, VIII 2; Порфирий “Жизнь Пифагора” 7–8; Демокрита – см. Лурье фр. XIV сл. и с. 391.

<sup>3</sup> Ср. фрагмент из сочинения Цицерона “Гортензий”, приводимый Августином (“О Троице” IV 2). Ср. мнение Аристотеля о том, что созерцательная деятельность – наилучшая и божественная (“Никомахова этика” 1177a; см. также Цицерон “О пределах блага и зла” V 11).

<sup>4</sup> Философ-перипатетик Деметрий Фалерский в 317–307 гг. участвовал в правительстве Афин; в 307 г. был изгнан Деметрием Полиоркетом и впоследствии стал советником Птолемея I.

<sup>5</sup> О Пнее Ауфидии, преторе 108 г., авторе сочинения на греческом языке об истории Рима, см. также Цицерон “Тускуланские беседы” V 112.

## ГЛАВА XX

<sup>1</sup> В предыдущих двух главах Пизон говорил о естественном стремлении человека к познанию; теперь речь идет о естественном стремлении к действию. В основе такой структуры рассуждения лежит перипатетическая концепция двух сфер человеческой деятельности (ἐνέργεια) – созерцательной (θεωρία) и практической (πρᾶξις) [насколько мы знаем из слов Варрона, пересказанных Августином (“О граде Божием” XIX 3), Антиох Аскалонский считал наилучшей жизнью такую, которая сочетала бы в себе оба эти вида деятельности].

Понятие “делать” и “действие” (agere; actio), будучи в данном контексте противопоставленным созерцанию и познанию (cognitio), должно выступать эквивалентом греч. πρᾶξις “практическая деятельность; поступки”. Однако в § 57 Пизон причисляет к “действиям” занятия науками, которое относится отнюдь не к поступкам, а к созерцанию. Кроме того, приводимый в конце данного параграфа аргумент со сном Эндимиона заимствован из рассуждения Аристотеля, посвященного не практическим поступкам (πρᾶξις), а деятельности (ἐνέργεια) вообще (см. примеч. 3). Эти факты заставляют нас предположить, что словом “действие” Цицерон выражает не только понятие “поступки”, но и “деятельность”, смешивая перипатетические термины πρᾶξις и ἐνέργεια.

<sup>2</sup> Эндимион – персонаж греческой мифологии; возлюбленный богини Семелы, которая уговорила Зевса усыпить его и тем самым сохранить ему вечную молодость (Аполлодор “Мифологическая библиотека” I 7, 5; Павсаний V 1, 5). По другой версии мифа – был взят Зевсом на небо и там попытался овладеть Герой, за что Зевс обрек его на вечный сон в пещере (схолии к Аполлонию Родосскому IV 57; схолии к Феокриту III 49).

<sup>3</sup> См. Аристотель “Никомахова этика” 1178b18–20: “Все представляют себе богов живыми, а значит, и деятельными (ἐνεργεῖν) – не спят же они, в самом деле, словно Эндимион”.

<sup>4</sup> Жизнь, соединяющая в себе созерцание и практическую деятельность, идеальная с точки зрения Антиоха (см. примеч. 1), противопоставлена здесь третьему возможному образу жизни – жизни в наслаждениях (о трех образах жизни по перипатетикам см. примеч. 7 к гл. IV).

## ГЛАВА XXI

<sup>1</sup> От описания природных оснований различных видов человеческой деятельности (§ 48–57) Пизон переходит здесь к характеристике самой этой деятельности в совершенной ее форме, отождествляя ее разновидности с частями философии – физикой, политикой и этикой (ср. похожее трехчастное деление философии в IV 4 сл., такое разделение – результат смешения стоического и перипатетического разделения, см. об этом примеч. 3 к гл. II четвертой книги). Идея о соответствии разделов философии видам деятельности высказывалась перипатетиками: двум видам деятельности – созерцанию и практике – отвечали у них две части философии – теоретическая (включавшая логику и физику) и практическая (к которой относились этика и политика) – см. Диоген Лаэций V 28. Таким образом, Пизону следовало бы противопоставить физику, в которой выражается созерцательная деятельность, этике и политике, связанных с деятельностью практической. Однако система, выстраиваемая Пизоном, оказывается более сложной: сами политика и этика складываются у него из двух элементов – из познания, или созерцания, и практических действий (ср. его слова о политике как “управлении государствами и науке управления” и об этике как “познании и применении в жизни” добродетелей).

<sup>2</sup> Платон “Законы” 653a.

<sup>3</sup> Пизон (т. е. Антиох) использует здесь мысль стоиков о том, что представление о благе и зле вырастает из “естественных предварительных понятий” (ἐμφυτοὶ προλήψεις), см. Плутарх “О противоречиях стоиков” 1041e. Однако если стоики подразумевали под этими понятиями такие, которые формируются естественным образом, т. е. без обучения, из накапливаемых впечатлений в течение первых лет жизни, то Антиох отождествляет их с платоновыми врожденными идеями и полагает поэтому, что они даны человеку от рождения (подробнее об этой переинтерпретации термина “предварительные понятия” см. примеч. 7 к гл. IX первой книги).

## ГЛАВА XXII

<sup>1</sup> Похожее рассуждение о самоценности добродетели содержится во второй книге § 50 сл., причем в данной главе Цицерон повторяет некоторые из приводившихся тогда примеров – см. примеч. 5, 7, 10 и 12.

<sup>2</sup> Квинт Нумиторий Пулл из Фрегелл – города вольсков в Лации на реке Лирис – в 125 г. донес претору Луцию Опилию о заговоре жителей Фрегелл против Рима, после чего город был разрушен римлянами. О Нумитории Пулле Цицерон упоминает также в сочинении “О нахождении” (II 105).

<sup>3</sup> Кодр, легендарный последний царь Афин, по преданию, пожертвовал собой ради спасения города в войне с дорийцами. Ср. Цицерон “Тускуланские беседы” I 116.

<sup>4</sup> Согласно преданию, Эрехфей во время войны с элевсинцами по требованию Дельфийского оракула принес в жертву одну из своих дочерей; после этого остальные его дочери пожелали, чтобы их тоже принесли в жертву. Ср. “Тускуланские беседы” I 116.

<sup>5</sup> См. II 54.

<sup>6</sup> Аристид, афинский полководец и государственный деятель; отличился в сражении с персами при Марафоне в 490 г.; был архонтом в 489–488 гг.; участвовал в Саламинском сражении и предводительствовал афинянами в битве при Платеях; в 478 г. стал командующим греческим флотом и фактическим руководителем Афинского морского союза. Аристид служил образцом справедливого и достойного поведения – ср. Цицерон “Об обязанностях” III 16 и 49.

<sup>7</sup> См. II 79.

8 Речь идет о переносе в 204 г. в Рим из фригийского Пессинунта святынь богини Кибелы, с помощью чего римляне хотели отвлечь поражение во 2-й Пунической войне. Встречать святыни должен был лучший человек в Риме; таким человеком сочли Публия Корнелия Сципиона Назику – см. Ливий XXIX 14, 8.

9 Пизон имеет в виду Марка Эмилия Лепида, который после смерти Птолемея IV Филадельфа в 204 г. управлял Египтом вместо несовершеннолетнего Птолемея V Эпифана.

10 Пизон говорит о Дециях – см. II 61.

11 Об этом событии, происшедшем во время войны римлян с Пирром (280–275 гг.), Цицерон рассказывает в трактате “Об обязанностях” (III 86): “Когда царь Пирр начал войну с римским народом и когда шла борьба за владычество с царем, который был великодушным и могущественным, от царя в лагерь Фабриция пришел перебежчик и обещал ему – если Фабриций посулит ему награду – так же тайно, как прибыл, возвратиться в лагерь Пирра и отравить царя. Фабриций велел выдать перебежчика Пирру, и сенат воздал ему хвалу за этот поступок”.

12 Речь идет о Лукреции и Вергинии – см. II 66.

## ГЛАВА XXIII

<sup>1</sup> Ср. II 45, III 62, IV 17; см. примеч. 7 к гл. XIV второй книги. Заимствованное у стоиков учение об общественной жизни венчало этическую систему Антиоха. Именно им заканчивает свои этические построения ученик Антиоха Варрон (у Августина, “О граде Божием” XIX 3): “Блаженная жизнь есть также и общественная, потому что блага друзей ради самих же этих благ она любит так же, как и собственные, и друзьям ради них самих желает того же, что и себе, находятся ли они в нашем доме, как жена, дети или кто-либо из домашних, или в том месте, где дом, например, в городе, каковы все так называемые сограждане, или во всей империи, как разные народы, с которыми мы соединены человеческим союзом, или в мире вообще, под которым разумеются земля и небо”. Ср. также Стобей II 120 (в изложении перипатетической этики).

<sup>2</sup> Об используемой здесь стоической идее о единстве добродетелей см. примеч. 6 к гл. VII третьей книги.

<sup>3</sup> Пизон, следуя перипатетикам, говорит о трех родах благ – о благах телесных, душевных и внешних (см. III 43 и примеч. 2 к гл. XIII третьей книги). Однако в описании внешних благ он несколько отходит от перипатетического учения. Перипатетики относили к этой категории помимо родителей, детей, друзей и пр. также богатство и хорошую репутацию (Секст Эмпирик “Против ученых” XI 45; ср. Цицерон “О пределах блага и зла” V 81), Пизон же исключает их из своего перечня. Интересно было бы сравнить с такой трактовкой богатства и славы два рассуждения в третьей книге, первое из которых (III 49) посвящено доказательству того, что богатство не является благом, а во втором (III 57) высказано мнение, что слава не относится к вещам, предпочитаемым ради них самих. Поскольку эти два рассуждения, хотя и включены в изложение стоического учения, несут некоторые следы влияния Антиоха Аскалонского (см. примеч. 4 к гл. XV и примеч. 2 к гл. XVII третьей книги), можно предположить, что они, как и данное место, заимствованы именно у Антиоха.

Сложно сказать, почему Пизон, хотя и говорит о самоценности внешних благ, тем не менее отказывается признать их составляющей частью конечной цели. Может быть, дело в том, что конечная цель была определена им как совершенство человеческой природы, состоящей из двух частей – тела и души; таким образом, логично представить конечную цель складывающейся только из телесных и душевных благ.

## ГЛАВА XXIV

<sup>1</sup> Публий Корнелий Сципион Африканский Старший в 202 г. победил Ганнибала в битве при Заме и тем самым решил исход 2-й Пунической войны; Публий Корнелий Сципион Африканский Младший в 147 г. получил верховное командование для завоевания Карфагена, который был им разрушен в 146 г.

<sup>2</sup> Луций Эмилий Павел победил македонского царя Персея в 168 г. в битве при Пидне.

<sup>3</sup> О введенном Антиохом Аскалонским противопоставлении понятий “счастливая жизнь” и “счастливейшая жизнь” см. § 81 и 84 сл.

## ГЛАВА XXV

<sup>1</sup> Ср. IV 36, где Цицерон упрекает Герилла в том, что он видит благо только в созерцательной деятельности, забывая о деятельности практической; что касается Антиоха, то он считал идеальной жизнью такую, которая сочетает в себе созерцание и практические поступки (см. примеч. 2 к гл. XIV четвертой книги).

<sup>2</sup> Ср. изложение одной из эпикурейских теорий дружбы в I 69 и ее опровержение в II 82; это учение приписано эпикурейцам без всяких на то оснований (см. примеч. 4 и 7 к гл. XX первой книги).

<sup>3</sup> См. § 8.

<sup>4</sup> Стасея служит примером упадка перипатетической школы, о котором Пизон говорил в § 12–14; чрезмерное внимание к внешним обстоятельствам и телесным благам было, с точки зрения Пизона, одним из главных проявлений этого упадка (см. § 12 о Феофрасте).

## ГЛАВА XXVI

<sup>1</sup> Пизон имеет в виду учение скептической Академии, отрицавшей возможность познания объективной истины – см. II 43 и примеч. 1 к гл. XIV второй книги.

<sup>2</sup> Предметом данного спора служит проблема критерия. Антиох Аскалонский, взгляды которого излагает Пизон, вслед за стоиками полагал критерием “постигающее впечатление” (καταληπτικὴ φαντασία; ср. “постиг”, лат. *comprehensum* в разбираемом месте) – см. о нем в примеч. 5 к гл. V третьей книги. О критерии “убедительное впечатление” (πᾶσιν φαντασία; Цицерон передает этот термин словом *probabile* – “достойное одобрения, приемлемое, вероятное”), принятом в скептической Академии, последователем которой считает себя Цицерон, см. примеч. 1 к гл. XIV второй книги. Этой полемике между Антиохом и скептической Академией посвящена большая часть второй книги “Академических исследований” Цицерона.

<sup>3</sup> Опровергая стоический критерий истины (“постигающие впечатления”) и основанную на нем идею о возможности верного и объективного знания, академики Аркесилай и Карнеад утверждали, что у любого истинного впечатления может быть абсолютно схожее с ним ложное впечатление и потому невозможно отличить “постигающие впечатления” от “непостигающих” (см. “Академические иссле-



дования" II 77–78). В ответ стоики предложили ту характеристику "постигающих впечатлений", о которой говорит здесь Цицерон: это такие впечатления, подобные которым не могут возникать от несуществующего (см. там же; ср. Секст Эмпирик "Против ученых" VII 248; Диоген Лаэртский VII 50).

4 Полемику о "постигающих впечатлениях" академики действительно вели со стоиками, а не с перипатетиками, и перипатетики, возможно, не были столь категоричны в своих суждениях о познании, как стоики (см. Цицерон "Академические исследования" II 112); тем не менее, как и стоики, перипатетики были убеждены в возможности объективного знания, и поэтому утверждение Цицерона, что между скептической Академией и перипатетиками нет никаких принципиальных эпистемологических расхождений, вряд ли верно.

5 Ср. тот же аргумент у Цицерона в "Тускуланских беседах" (V 24–25).

6 Антиох полагает, что стоические "благо" и "предпочитаемое", а также "зло" и "отвергаемое" различаются только степенью (т. е. "предпочитаемое" равнозначно "малому благу"); на самом же деле, с точки зрения стоиков, различие между ними является функциональным – см. примеч. 1 к гл. VIII четвертой книги.

## ГЛАВА XXVII

1 Цицерон обращается к опровержению посредством выявления противоречий; об этом методе опровержения см. примеч. 3 к гл. X второй книги.

2 *ebullire*. Цицерон иронически использует здесь слово самого Эпикура (в латинской передаче), которым тот характеризовал суждения других философов – ср. цитату из Эпикура в "Тускуланских беседах" (III 42): "Сколько бы ни извергали (*ebullire*) они слова о добродетелях и мудрости, они указывают лишь на путь, ведущий к наслаждению".

3 См. II 88.

4 С данным местом связано несколько проблем, разрешить которые мы не можем. Во-первых, Пизон в той части своей речи, на которую отвечает здесь Цицерон (см. § 68), относил к внешним благам только друзей, детей, близких и пр.; Цицерон же почему-то перечисляет здесь все традиционные перипатетические внешние блага,

включая богатство и славу (см. примеч. 3 к гл. XXIII). Во-вторых, Цицерон видит роль внешних благ в достижении благ телесных, в то время как Пизон ничего не говорил об этом, а в § 69 описывал их функцию иначе – как материала для добродетельного поведения. Стоит заметить, что роль творца телесных благ должно играть прежде всего то внешнее благо, которое Пизон опускает – а именно богатство; об этой роли богатства см. в III 49.

<sup>5</sup> Квинт Цецилий Метелл в 148 г., будучи претором, подавил восстание в Македонии, после чего Македония стала римской провинцией (отсюда прозвище Метелла “Македонский”); в 143 г. был избран консулом. О нем и его сыновьях см. также Цицерон “Брут” 81 и 212.

<sup>6</sup> См. II 65.

## ГЛАВА XXVIII

<sup>1</sup> По преданию, тиран Акраганта Фаларид имел обыкновение заживо сжигать своих врагов в бронзовом быке.

## ГЛАВА XXIX

<sup>1</sup> Возможно, Пизон цитирует начало упоминавшейся выше книги Феофраста “О счастливой жизни”.

<sup>2</sup> О путешествиях Платона, Пифагора и Демокрита см. также § 50 и примеч. 2 к гл. XIX.

<sup>3</sup> Ср. Цицерон “О государстве” I 16, где, однако, названы только Архит и Тимей. О пифагорейце Эхекрате, ученике Эврита и Филолая, см. Диоген Лаэртский VIII 46. Арион более нигде не упоминается (кроме одного места у Валерия Максима, VIII 7, 3, почерпнувшего информацию у Цицерона).

<sup>4</sup> Лурье фр. XLIII; об истории этой легенды см. там же, коммент. на с. 396–397. Ср. Цицерон “Тускуланские беседы” V 114 (= Лурье фр. XLII), а также Лурье фр. XLIV сл.

<sup>5</sup> Лурье фр. XXVI (ср. Цицерон “Тускуланские беседы” V 115; Диоген Лаэртский IX 39).

<sup>6</sup> См. § 23 и примеч. 8 к гл. VIII. О понятии ἀπαμειβία см. Лурье фр. 743 и коммент. на с. 606.

7 Иски (actiones): здесь – стандартные формы исков, в соответствии с которыми истец оформлял свою жалобу. Вводной частью actiones, так же как и формул, являлись прескрипции (см. о них примеч. 4 к гл. I второй книги). Здесь названо одно из оговариваемых в прескрипциях условий: нельзя вторично, пусть и в иной форме, выносить на суд уже рассматривавшийся однажды вопрос. Ср. также Цицерон “Письма к близким” XIII 27, 1.

8 А именно, когда в сенат приводили греческих посланников.

### ГЛАВА XXX

1 О понятии “достаточная ценность” см. III 51 и примеч. 9 к гл. XV третьей книги.

2 См. III 51–52.

3 “Несмеющийся”. Тот же стих Луцилия Цицерон вспоминает в “Тускуланских беседах” (III 31).

4 О случае с кольцом самосского тирана Поликрата и об убийстве Поликрата персидским сатрапом Оретом (в 522 г.) рассказывает Геродот (III 41 и 124–125).

### ГЛАВА XXXI

1 См. I 62.

2 О Дионисие из Гераклеи, ученике Зенона, порвавшем со стоиками из-за болезни глаз и перешедшем к киренаикам, см. также Диоген Ларций VII 37 и 166. Ср. Цицерон “Тускуланские беседы” II 60 (где, правда, причиной разрыва Дионисия со стоиками названа болезнь почек, а не глаз); “Академические исследования” II 71.

### ГЛАВА XXXII

1 Ср. упрек перипатетикам в слабости их рассуждений из-за недостаточного знания диалектики в III 41.

# Приложение к комментариям

## *Эпикур о наслаждении: проблема кинетического и статического наслаждения*

Практически каждый современный обзор эпикурейской концепции наслаждения начинается с замечания, что наслаждение у Эпикура было понятием неоднозначным: Эпикур, по мнению исследователей, различал два вида наслаждения: “статическое”, или наслаждение “в покое”, и “кинетическое”, или наслаждение “в движении”. Об этом разделении мы знаем главным образом из одного текста – из первых двух книг диалога Цицерона “О пределах блага и зла”. В первой книге этого сочинения один из персонажей, эпикуреец Торкват, дает определение двум разным наслаждениям, одно из которых “приводит в движение саму нашу природу и вызывает в наших чувствах некое приятное ощущение”<sup>1</sup>, являясь, таким образом, наслаждением “в движении”<sup>2</sup>, в то время как второе, статическое наслаждение<sup>3</sup>, “воспринимается при освобождении от всякого страдания”<sup>4</sup>. Торкват разграничивает здесь два различных состояния, к каждому из которых, по его мнению, применимо понятие “наслаждение”: во-первых, состояние, предполагающее активную стимуляцию приятных ощущений, и, во-вторых, состояние, негативно определяемое как отсутствие боли и страдания.

Это сообщение Цицерона большинство исследователей признают достоверным<sup>5</sup>, однако оно ставит нас перед несколькими сложными разрешимыми проблемами. Прежде всего у ученых нет единодушия в том, какие именно наслаждения Эпикур причислял к кинетическим. Согласно традиционной точке зрения<sup>6</sup>, кинетическими Эпикур называл те наслаждения, которые сопутст-

вуют процессу удовлетворения желаний, под статическим же наслаждением он понимал состояние, наступающее, когда желания удовлетворены. Эта интерпретация основана на одном свидетельстве Цицерона, который рассматривает в качестве примера кинетического наслаждения наслаждение от утоления жажды, противопоставляя его статическому наслаждению от утоленной жажды<sup>7</sup>. Однако сам же Цицерон далеко не всегда придерживается такой трактовки двух форм наслаждения: в другом месте<sup>8</sup> он приводит цитату Эпикура, в которой говорится о наслаждениях, сопутствующих приятным вкусовым, слуховым и зрительным ощущениям, и рассматривает как кинетические на этот раз уже эти наслаждения. Кроме того, традиционная интерпретация кинетического наслаждения противоречит идее Эпикура о том, что невозможно испытывать одновременно наслаждение и страдание<sup>9</sup>: например, если человек получает удовольствие, утоляя голод, то в этот момент, по-видимому, удовольствие должно сопровождаться страданием от не до конца утоленного голода. Для того чтобы разрешить эти противоречия, некоторые исследователи<sup>10</sup> предлагают иное объяснение кинетического наслаждения. По их мнению, статическое наслаждение не вытекает из кинетического, а обязательно должно предшествовать ему – мы получаем статическое наслаждение от того, что наш организм здоров и не испытывает боли, кинетическое же наслаждение возникает тогда, когда к этому хорошему состоянию самого организма присовокупляется приятное внешнее воздействие. Противопоставление процесса и результата удовлетворения таких желаний, как голод и жажда, согласно этой теории, следует представить иначе, чем это делалось в традиционной науке. Кинетическое наслаждение от еды и питья уже не может описываться просто как наслаждение от утоления голода и жажды – ведь оно непременно должно предполагать предшествующее ему статическое наслаждение. Поэтому мы должны считать, что, с точки зрения Эпикура, наслаждение в процессе еды и питья получает не желудок, продолжающий в это время испытывать голод или жажду, а только органы вкуса, и оно будет накладываться на то статическое наслаждение, в котором в данный момент пребывают эти органы. Следовательно, когда Эпикур разграничивает наслаждения от процесса питья и от утоленной жажды, он имеет в виду не только два разных ви-

да наслаждения – кинетическое и статическое, но и наслаждение двух разных частей организма: когда жажда утоляется, наслаждение испытывают органы вкуса, а когда она утолена, наслаждается желудок. Однако такое двойное объяснение различий между этими наслаждениями не подкрепляется почти никакими дополнительными свидетельствами античных авторов<sup>11</sup>, вряд ли его имел в виду и Цицерон, который ограничивается противопоставлением процесса и результата утоления жажды и ничего не говорит о том, что эти наслаждения получают разные органы; так что справедливость данной интерпретации вызывает сомнения.

Впрочем, сложности с определением кинетического наслаждения – не единственная проблема, с которой мы сталкиваемся, разбирая эпикурейскую классификацию. Довольно странным кажется и употребление Эпикуром понятия “наслаждение” по отношению к состоянию, заключающемуся просто в отсутствии страдания, т. е. к тому состоянию, которое Цицерон рассматривает как второй, статический вид наслаждения. Сложно поспорить с критическим замечанием, которое высказывает на сей счет тот же Цицерон: “или Эпикур не знает, что такое наслаждение, или этого не знает никто из смертных... всем известно, что наслаждение есть то, что, воздействуя на чувства, приводит их в движение и наполняет неким приятным ощущением”<sup>12</sup>. Почему бы Эпикуру не согласиться со всеми прочими философами и не назвать это состояние особым термином – *ἀλυνία* или *ἀλάθεια*, вместо того чтобы, нарушая обычное словоупотребление<sup>13</sup>, применять к нему не совсем подходящее слово “наслаждение”? Поиск ответа на этот вопрос часто приводит к спекулятивным психологическим предположениям. Нам предлагают признать, что Эпикур видит в нейтральном состоянии наслаждение только в силу своей жизнерадостной и оптимистичной натуры<sup>14</sup>. Но философия Эпикура – это менее всего самовыражение веселого человека. Эпикур стремился создать такое учение, которое привлекло бы массы людей, и, насколько мы знаем, добился в этом немалого успеха. Вряд ли он мог рассчитывать на этот успех, если бы ориентировался только на людей от природы жизнерадостных.

Еще одна проблема связана с определением значения кинетического и статического наслаждения для счастливой жизни. Согласно свидетельству Цицерона, высшим благом и конечной

целью, с точки зрения Эпикура, служило статическое наслаждение<sup>15</sup>. Однако некоторые другие свидетельства противоречат или по крайней мере не очень хорошо согласуются с этим. Во-первых, в одном своем высказывании, приводимом Цицероном и Диогеном Лаэртцем, Эпикур утверждает, что он и помыслить не может иного блага, кроме наслаждений, связанных с приятными вкусовыми, слуховыми, зрительными или сексуальными ощущениями<sup>16</sup>, т. е. тех наслаждений, которые принято считать кинетическими. Во-вторых, в предсмертном своем письме Идомуэну Эпикур писал, что радость его души при воспоминании об их прежних беседах помогала ему преодолеть затяжные боли от затрудненного мочеиспускания и дизентерии<sup>17</sup>; а поскольку радость обычно относят к кинетическим наслаждениям, мы должны допустить, что кинетическое наслаждение иногда вполне может компенсировать отсутствие наслаждения статического.

Ко всем этим проблемам и противоречиям добавляется еще один довольно удивительный факт. Дело в том, что большинство источников вообще не упоминают ни о каком разграничении кинетического и статического наслаждений, а передают учение Эпикура так, будто бы наслаждение было для него понятием единым и однозначным. К этой группе относятся источники, которые справедливо считаются наиболее надежными – тексты самого Эпикура, Лукреция и Плутарха. Помимо Цицерона, о двух видах наслаждения сообщают только Диоген Лаэртций<sup>18</sup> и Афиней<sup>19</sup>, причем текст Афиней настолько близок Цицерону, что его стоит если не рассматривать как прямое заимствование из Цицерона, то по крайней мере возводить к той же доксографической традиции.

Итак, нам представляется, что проблема кинетического и статического наслаждения нуждается в дополнительном исследовании. Путь, который кажется нам наиболее разумным, заключается в том, чтобы описать эпикурейскую концепцию наслаждения, основываясь сначала на одной только, наиболее надежной группе источников, и лишь затем привлечь информацию, содержащуюся в текстах Цицерона и Диогена Лаэртца. Если сообщение Цицерона существенно отличается от всего того, что говорят сам Эпикур, Лукреций и Плутарх, естественно было бы доверять Цицерону меньше, чем другим авторам. С другой стороны, даже в



этом случае нельзя отбрасывать свидетельства Цицерона и Диогена просто как ошибочные, не пытаясь определить причину этой ошибки. Так мы и собираемся построить наше исследование, сначала обратившись к текстам Эпикура, затем сопоставив с ними сообщения Цицерона и Диогена и, наконец, предложив объяснение расхождению между этими двумя группами текстов.

Первый вопрос, на который нужно было бы найти ответ, касается того состояния, которое Цицерон характеризует как статическое наслаждение – состояния, заключающегося в отсутствии страдания. Действительно ли Эпикур называет наслаждением совершенно нейтральное состояние, или же смысл его слов отличается от того, что говорит Цицерон?

В нашем распоряжении есть несколько фрагментов, из которых безусловно следует, что Эпикур определяет как наслаждение и благо некое состояние, обозначаемое им как “здоровье” (ὑγίεια)<sup>20</sup> и “хорошее состояние тела” (εὐστάθεια σαρκός и εὐσταθὲς σὰρκὸς κατάστημα)<sup>21</sup>. Обычно считается, что его Цицерон и имеет в виду, говоря об эпикурейском понятии статического наслаждения. Однако, если повнимательнее рассмотреть то, как именно описывает это состояние Эпикур, то окажется, что у него было больше оснований использовать в данном случае слово “наслаждение”, нежели это следует из свидетельства Цицерона.

Всей греческой философии свойственно было представление о связи наслаждения с восстановлением или поддержанием естественного состояния организма. Эту идею мы встречаем еще у Эмпедокла, который объясняет наслаждение воздействием подобного состава на подобный и – в случае с наслаждениями от еды и питья – восполнением недостатка в организме<sup>22</sup>. Похожее описание наслаждения предлагает и Платон в “Тимее”: “Всякое противное природе воздействие, оказываемое на нас с большой силой, болезненно, в то время как полное возвращение к естественному состоянию приятно”<sup>23</sup>; “[тела получают] удовольствие при возврате в собственное свое состояние”<sup>24</sup>. Это представление о наслаждении как “возврате” в естественное состояние, или его “восстановлении” (κατάστασις), перешло и к позднейшим философам академической школы; оно выразилось в определении наслаждения как “чувственно ощущаемого восстановления”

(κατάστασις αἰσθητή), которое приводит Аристотель в “Риторике” (1369b) и которое подробно разбирается в его “Никомаховой этике” (1153a) и в перипатетической “Большой этике” (1204b-1205a). По-видимому, похожего взгляда придерживался и Эпикур. Это можно заключить из одного объяснения страдания и наслаждения у Лукреция – отвечая на вопрос, почему атомы не могут страдать и наслаждаться, Лукреций говорит: “Кроме того, если боль возникает, коль некою силой / в членах и в мясе живом потрясаясь, тела основные / во глубине своих гнезд приходить начинают в смятенье, / а по местам водворяясь, вызывают отрадное чувство, – / ясно, что первоначал никакая не может затронуть / боль, и самим по себе им не ведомо чувство отрады” (пер. Ф. А. Петровского)<sup>25</sup>.

Таким образом, в целом эпикурейское представление о физической природе наслаждения мало чем отличается от представления прочих философов: наслаждение, по мнению Эпикура, возникает тогда, когда атомы человеческого тела под действием некоей силы оказываются на своих собственных местах, т. е. когда организм под влиянием какого-нибудь воздействия приходит в естественное для него состояние. Однако Эпикур расходился со своими предшественниками в одной весьма существенной детали. Платон и его ученики, говоря о наслаждении как восстановлении, подразумевают под ним только процесс восстановления, отделяя этот процесс от результата и полагая, что он выливается в нейтральное состояние – в состояние покоя, когда отсутствуют и наслаждение, и страдание. Исходя из этого, они доказывали, что наслаждение не может быть настоящим благом и целью: с их точки зрения, оно есть становление, приводящее к иной, отличной от него цели – к отсутствию страдания. Например, когда мы утоляем голод, цель заключается не в наслаждении, а в состоянии сытости, расцениваемом академиками как нейтральное<sup>26</sup>. Эпикур же, стремясь опровергнуть этот аргумент, связывает наслаждение не только с процессом, но и с результатом восстановления, т. е. с самым естественным состоянием, в котором оказывается организм. В связи с этой новой трактовкой наслаждения Эпикур вводит собственный термин, который упоминает в указанном нами месте Плутарх, – *κατάσκηνα*; в отличие от этимологически связанного с ним традиционного термина *κατάστασις*, своей словообра-

зовательной моделью он указывал не на процесс, а на результат восстановления. Если учитывать все те ассоциации с традиционным описанием наслаждения, которые несло в себе слово *κατάσκη*, а также если не пренебречь описанием природы наслаждения в приведенном выше месте из Лукреция, вряд ли стоит считать, что Эпикур обозначал этим термином совершенно нейтральное состояние – состояние, когда отсутствует и страдание, и позитивное наслаждение. Скорее можно предположить, что говоря о “хорошем состоянии” (*εὐσταθὲς κατάσκη*) организма, Эпикур имел в виду такое состояние, которое обязательно является следствием некоторого внешнего воздействия, восстанавливающего или поддерживающего организм<sup>27</sup>. Такая интерпретация данного понятия, как кажется, подтверждается и некоторыми другими фактами.

Среди “Ватиканских сентенций” есть одно изречение Эпикура, в котором “хорошее состояние” тела объясняется тремя примерами – “не голодать, не жаждасть, не мерзнуть”<sup>28</sup>. Может сложиться впечатление, что речь идет просто об отсутствии страдания, т. е. о нейтральном состоянии. Однако, если повнимательнее посмотреть на то, как объясняет подобные примеры Эпикур, окажется, что он понимает это состояние совершенно иначе. Что касается первых двух названных здесь условий – “не голодать” и “не жаждасть”, – то они неотделимы от процесса утоления голода и жажды и от того внешнего воздействия на организм, благодаря которому человек удовлетворяет эти желания, т. е. от еды и питья. Например, в “Письме Менескею”<sup>29</sup> Эпикур утверждает, что высшее наслаждение могут принести даже хлеб и вода, если дать их тому, кто голоден. Безусловно, Эпикур имеет в виду состояние сытости, но при этом никак не разделяет его с наслаждением от еды и питья, приводящих к этому состоянию. Тот же смысл, очевидно, эпикурейцы вкладывали и в свое утверждение, известное нам из Плутарха<sup>30</sup> и Афиней<sup>31</sup>, что начало и корень всякого блага – наслаждение желудка. Опять-таки речь здесь идет в первую очередь о сытости, однако Плутарх в том же месте приводит цитату из письма Метродора, где говорится уже о наслаждении от еды и питья<sup>32</sup>; таким образом, для Плутарха никакой принципиальной разницы между наслаждением от еды и сытостью не существует. Наконец, что касается третьего примера, содержащегося в упомя-

нутой выше “Ватиканской сентенции”, – “не мерзнуть” – то связь этого состояния с позитивным наслаждением, вызванным благоприятным внешним воздействием, еще более очевидна: свобода человека от холода предполагает, что этот человек находится в тепле, т. е. не просто не испытывает боли, но получает удовольствие от приятного воздействия на него окружающей среды.

Наслаждение от отсутствия холода, т. е. от тепла, относится к группе наслаждений, вызванных приятными ощущениями в органах чувств<sup>33</sup>. Оно ничем существенно не отличается от наслаждений, сопутствующих приятным вкусовым, слуховым или зрительным ощущениям, т. е. от тех чувственных наслаждений, которые исследователи вслед за Цицероном классифицируют как кинетические. К трактовке Эпикуром этих чувственных наслаждений и связи между ними и состоянием *ἀπορία* и имеет смысл теперь обратиться.

Во второй книге “О пределах блага и зла” Цицерон приводит цитату из сочинения Эпикура “О конечной цели”: “(Эпикур заявляет), что даже не способен понять, существует ли где-нибудь и что представляет собой какое-то благо, кроме того, которое доставляет нам еда, питье, слух и непристойные наслаждения<sup>34</sup>. Полагая, что Эпикур говорит в данном месте о кинетических наслаждениях, отличных от статического, Цицерон приходит к заключению о непоследовательности философа – то он полагает высшим благом отсутствие страдания, т. е. статическое наслаждение, то утверждает, что не знает иного блага, кроме чувственных кинетических наслаждений. Однако на самом деле Цицерон передает здесь только часть слов Эпикура; если же прочитать эту цитату полностью – в том виде, в котором ее приводит тот же Цицерон в “Тускуланских беседах”, – то противоречие исчезает. Эпикур писал: “Не знаю, что и помыслить благом, если не наслаждения от вкушения, от секса, от слушания музыки, если не те приятные движения, которые зрение получает от красоты, или другие наслаждения, которые вызывает в человеке любое ощущение. И действительно, нельзя утверждать, что благом является только радость ума: ведь под радующимся умом я понимаю надежду на все перечисленные выше наслаждения, то есть надежду на то, что естественно, вкушая их, будет свободно от страдания”<sup>35</sup>. Эпикур говорит здесь о двух составляющих блага – телесных наслаждениях и ос-

нованной на них радости души. Интересно, что Плутарх в диалоге “Невозможно жить приятно...”<sup>36</sup> называет те же две составляющие словами εὐστάθης σαρκὸς κατὰσθησις и χαρὰ ψυχῆς; таким образом, мы можем связать перечисленные Эпикуром чувственные наслаждения с упоминаемым у Плутарха “хорошим состоянием тела”. Более того, последние слова в цитате из Эпикура – “естество, вкушая их, будет свободно от страдания” (natura is potiens dolore careat) – совершенно определенно свидетельствуют о том, что Эпикур не противопоставлял чувственные наслаждения отсутствию страдания, а, наоборот, рассматривал их в единстве, считая подобные наслаждения непременным условием “хорошего состояния” организма<sup>37</sup>. Удовольствия от вкушения, слушания и созерцания можно объяснить примерно так же, как и разобранное выше удовольствие от тепла: человек испытывает разнообразные внешние воздействия, которые являются приятными или неприятными; в первом случае они вызывают наслаждение и обеспечивают “хорошее состояние” организма, во втором случае они приводят к боли и к нарушению этого “хорошего состояния”<sup>38</sup>.

Итак, состояние “безболезненности” оказывается неотделимым от какого-либо воздействия на организм и от тех позитивных чувственных наслаждений, которые принято относить к классу кинетических. Такая интерпретация этого состояния подтверждается и некоторыми другими текстами. Так, Эпикур характеризует всякое наслаждение как “претерпевание” – πάθος<sup>39</sup>, что заставляет нас видеть в любом наслаждении результат воздействия и не говорить о некоем статическом наслаждении, которое ни с каким воздействием не связано. Трактовка “хорошего состояния” тела как πάθος следует и из слов Плутарха<sup>40</sup>, который без всякого различия определяет его то словом εὐστάθεια, то εὐπάθεια: передавая положение эпикурейцев, что душа испытывает радость от хорошего состояния тела, в одном месте он утверждает, что χαρὰς ἀρχὴ ἀλᾶσθης ἢ τῆς σαρκὸς εὐστάθεια<sup>41</sup>, в другом же месте говорит о ὑπὲρ σαρκὸς καὶ ἐπὶ σαρκὸς εὐπαθεία τῆς ψυχῆς διαχύσεις<sup>42</sup>. Наконец, только если рассматривать эпикурейское отсутствие страдания как следствие определенного внешнего воздействия, можем мы понять одно цитируемое Плутархом утверждение эпикурейцев, что отсутствие боли входит в человека через поры:

“Они [эпикурейцы] полагают, что благо находится в желудке и в прочих отверстиях тела, через которые входит наслаждение и отсутствие боли”<sup>43</sup>.

По крайней мере два контекста позволяют нам предположить, что состояние, не связанное ни с каким внешним воздействием и не являющееся “претерпеванием”, с точки зрения Эпикура, вообще нельзя расценивать как наслаждение. Во-первых – это приведенный нами ранее пассаж из Лукреция<sup>44</sup>, где объясняется, почему не способны страдать и наслаждаться атомы: они не содержат в себе более мелких частиц и потому не способны отвечать на воздействие внешней силы. Второй пример касается уже человека. Принято считать, что человек всеми своими органами испытывает наслаждение всегда, когда не страдает. О том, что это не совсем так, свидетельствует одно замечание Лукреция о наслаждении в органах вкуса. По словам Лукреция, когда соки съедаемой нами пищи оказываются во рту, наслаждение получает нёбо, когда же они проходят через горло и спускаются дальше в желудок, тогда в нёбе больше никакого наслаждения нет<sup>45</sup>. Исследователи, приписывающие Эпикуру учение о статическом и кинетическом наслаждении, полагают, что Лукреций имеет в виду только кинетическое наслаждение: по их мнению, в данном случае пропадает именно кинетическое наслаждение, в то время как нёбо продолжает пребывать в наслаждении статическом. Однако текст Лукреция не дает нам никакого основания для такой интерпретации: по его словам, после того как соки прошли через органы вкуса и нёбо перестало подвергаться их воздействию, оно не испытывает больше вообще никакого наслаждения (*nulla voluptas*).

Итак, мы приходим к выводу, что “отсутствие страдания” и “хорошее состояние” организма у Эпикура не противопоставлено позитивным наслаждениям, а связано с ними самым непосредственным образом. Однако, если отсутствие страдания не является отдельным видом наслаждения, какой смысл тогда вкладывает Эпикур в это понятие?

С нашей точки зрения, *ἀλυνία* у Эпикура вообще не обозначает особого состояния; скорее, это понятие используется им как характеристика любого наслаждения. Создавая свое учение, Эпикур должен был ответить на академическую критику гедониз-

ма, основанную в числе прочих также и на следующем аргументе: если наслаждение заключается в процессе удовлетворения желаний, в то время как результат удовлетворения наслаждением не является, представляя собой нейтральное состояние, то гедонисты должны провоцировать желания и избегать их полного удовлетворения, будучи подобными человеку, бесконечно наполняющему дырявую бочку<sup>46</sup>; их желания оказываются ненасытными и удовлетворение этих желаний не имеет предела. Чтобы оградить себя от подобной критики, Эпикуру необходимо было установить предел желаниям и наслаждениям, и этим пределом он полагает отсутствие страдания, подразумевая под ним, однако, не особое нейтральное состояние, как академики, а характеристику, придающую смысл всякому наслаждению и определяющую его величину. Любое наслаждение, по мнению Эпикура, достигает своей максимальной величины тогда, когда приводит к полному устранению боли<sup>47</sup>. Например, независимо от того, что мы едим – хлеб или роскошные яства, если нам удастся удовлетворить голод, мы получим в обоих случаях одинаковое по своей величине наслаждение<sup>48</sup>. Когда мы отдыхаем, величина испытываемого нами наслаждения не зависит от того, делаем ли мы это на плебейской подстилке или на узорных коврах<sup>49</sup>.

Можно предположить, что подобное представление распространяется и на наслаждения от приятных вкусов, запахов и т. п. Если человек ощущает какое-нибудь воздействие, это воздействие может либо приводить его органы чувств в естественное их состояние и потому быть приятным, либо же может быть противоестественным и неприятным. В том случае, когда эти ощущения не являются неприятными и не вызывают боли, они обязательно должны вызывать наслаждение, и величина этого наслаждения всегда постоянна независимо от того, каков именно объект чувственного восприятия: например, если мы чувствуем какой-нибудь запах и он не зловонен, то мы испытываем наслаждение не меньшее, чем испытывали бы от самых изысканных ароматов.

Теперь, после того как мы рассмотрели понятие “отсутствие страдания”, имеет смысл обратиться к той идее Эпикура, которая лежит в основе сообщения Цицерона о наслаждении “в движении”. Как мы уже говорили выше, под наслаждением “в движении” Цицерон предлагает понимать такое наслаждение, кото-

рое “приводит в движение саму нашу природу и вызывает в наших чувствах некое приятное ощущение”. Похожее употребление слова “движение” мы встречаем у Плутарха, когда он, передавая мнение эпикурейцев, описывает состояние органов вкуса и обоняния под воздействием приятных соков и запахов как “мягкое и приятное движение”<sup>50</sup>. Сам Эпикур примерно так же объясняет приятные ощущения в органах обоняния и слуха<sup>51</sup>. С другой стороны, два контекста у Плутарха свидетельствуют о том, что слово “движение” употреблялось Эпикуром по отношению совершенно к любому наслаждению. Во-первых, Плутарх однажды передает эпикурейское определение высшего блага как “всякое приятное движение в плоти, переходящее в наслаждение и радость души”<sup>52</sup> – в то время как немного далее то же состояние будет охарактеризовано как *εὐστάθεια* и *εὐστάθης σαρκὸς κατάστημα*; следовательно, эпикурейцы вполне могли связывать с движением то, что принято считать статическим наслаждением. Еще один подобный пример мы встречаем в диалоге “Против Колота”. Здесь Плутарх пересказывает эпикурейский аргумент, доказывающий, что наслаждение является благом и определяет цели человеческих поступков; суть аргумента состоит в том, что наслаждение вызывает стремление к себе естественным образом, без обучения. Передавая эту мысль, Плутарх описательно именует наслаждение “мягкими и приятными движениями в теле”: “Безо всякого учителя, сами по себе эти прекрасные, мягкие и приятные движения – по их [эпикурейцев] собственным словам – призывают к действию”<sup>53</sup>. Если полагать, что речь идет только об одной разновидности наслаждения – о чувственных кинетических наслаждениях, отделенных от наслаждения статического, то данный аргумент выглядит противоречивым. В этом случае получается, что эпикурейцы считают конечной целью и высшей формой наслаждения отсутствие страдания и в то же время доказывают свою концепцию конечной цели, прибегая к иному, более низкому виду – к кинетическому наслаждению<sup>54</sup>. Даже такой убежденный сторонник мнения о существовании у Эпикура классификации наслаждений, как Рист, признает, что в этом месте Плутарх должен говорить о статическом наслаждении: «фраза Плутарха “мягкие и приятные движения”, возможно описывает катастематическое наслаждение»<sup>55</sup>. Но если эпикурейцы описы-



вают статическое наслаждение как движение, как тогда мы можем считать это наслаждение статическим и как мы можем найти основание противопоставления его кинетическим наслаждениям?

Итак, из нашего рассуждения следует, что Эпикур мог говорить о любом наслаждении и как о движении, и как об отсутствии страдания; таким образом, эти два понятия отнюдь не указывают на два разных вида наслаждения. С нашей точки зрения, все упомянутые выше термины – ἡδονή, κίνησις, ἀπονία, εὐσταθὲς κατάστημα/εὐστάθεια – служат для различных характеристик одного и того же явления, которое заключается в некоем воздействии на организм, приводящем его в естественное состояние, и которое в самом общем смысле именуется словом ἡδονή. Термины, обозначающие отсутствие боли (ἀπονία и μὴ ἀλγῆδών), выражают наиболее существенную, негативную характеристику этого явления, позволяющую установить предел величине наслаждений. Что касается выражения “мягкое и приятное движение” (λεῖα καὶ προσηνὴς κίνησις), то оно определяет физическую природу наслаждения – проникновение в организм приходящих извне атомов и их влияние на совокупность атомов человека<sup>56</sup>. Наконец, терминами εὐσταθὲς κατάστημα и εὐστάθεια (“хорошее состояние”) Эпикур обозначает состояние организма, испытывающего наслаждения<sup>57</sup>.

Итак, мы полагаем, что когда Эпикур называет высшим благом εὐσταθὲς κατάστημα, он отнюдь не пытается поставить в центр своего этического учения понятие здорового и безболезненного состояния самого по себе, не обусловленного никаким приятным внешним воздействием. Говоря об εὐσταθὲς κατάστημα и ἀπονία, он не призывает своих приверженцев избегать всякого взаимодействия с окружающим миром; скорее, его теория призвана показать, как можно с помощью самых простых и доступных каждому средств сделать отношения между человеком и миром наиболее гармоничными.

Теперь стоит обратиться к самому, пожалуй, сильному аргументу, который могут привести сторонники аутентичности эпикурейской классификации наслаждений – к свидетельству Диогена Лаэртция, подкрепленному цитатой из сочинения самого Эпикура. Как и Цицерон, Диоген полагает, что эпикурейцы выделяли два вида наслаждения; первый вид он называет “катастема-

тическим" наслаждением (κατασθηματική), второй – наслаждением "в движении" (ἐν κινήσει)<sup>58</sup>. Далее Диоген ссылается на несколько сочинений Эпикура и его учеников, а в конце приводит собственные слова Эпикура: ὁ δ' Ἐπίκουρος ἐν τῷ Περὶ αἰρέσεων οὕτω λέγει· ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία κατασθηματικαὶ εἰσι ἡδοναὶ ἡ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεῖα βλέπονται («Эпикур в сочинении "О выборе" говорит так: "Безмятежность и отсутствие боли – это катастематические наслаждения, а радость и веселье наблюдаются в движении и деятельности»).

Кажется, эта цитата действительно должна свидетельствовать о разделении наслаждений на статические (или "катастематические") и кинетические. Однако, если мы будем понимать слова Эпикура таким образом, мы столкнемся с несколькими проблемами. Во-первых, непонятно, почему Эпикур приводит в качестве примера кинетических наслаждений наслаждения души – радость и веселье (χαρὰ и εὐφροσύνη), тогда как Цицерон, излагая то же самое учение в первых двух книгах "О пределах блага и зла", распространяет это понятие и на наслаждения тела; более того, Цицерон в первую очередь понимает под наслаждениями "в движении" именно телесные чувственные наслаждения<sup>59</sup>. Чтобы разрешить это противоречие, некоторые исследователи видят обозначение телесных наслаждений в слове εὐφροσύνη, однако против такой интерпретации свидетельствует как обычное значение этого слова, его этимология (от φρήν – "ум") и история его употребления<sup>60</sup>, так и специальное замечание Плутарха<sup>61</sup>, рассматривающего бытование этого понятия в эпикурейской школе: "Что касается тех вещей, которые действительно заслуживают названий 'радости' и 'веселья'... то благо в них является присущим душе и душевным в подлинном смысле слова" (ὡς δὲ ἀξίον καὶ δίκαιον εὐφροσύνας καὶ χαρὰς νομίζεσθαι... οἰκεῖον τῇ ψυχῇ καὶ ψυχικὸν ἀληθῶς... αὐτῶν τὰ γὰρ ἐστὶ)<sup>62</sup>. Во-вторых, сложное понятие, какой смысл в данном утверждении Эпикура должно иметь слово ἐνεργεῖα ("деятельность"). По мнению Мерлана, признающего, что эти проблемы существуют и что до сих пор не предложено удовлетворительного их решения, общий смысл пассажа тем не менее ясен. Однако нам кажется, что именно неверное понимание общего смысла и создает эти сложности, которые вполне можно решить, истолковав фразу Эпикура иначе.

Действительный смысл слов Эпикура становится понятен, если сопоставить их с одним местом в перипатетической “Большой этике”<sup>63</sup>. Автор этого произведения, основываясь на идеях Аристотеля, разбирает положение философов академической школы о том, что наслаждение не может быть благом, поскольку представляет собой процесс становления. Речь идет о наслаждениях, связанных с восстановлением организма, таких как еда и питье; по мнению академиков, это процессы, целью которых является избавление от страдания, и следовательно, благом следует считать отсутствие страдания, а не эти наслаждения. Автор “Большой этики” отвергает это мнение, и среди своих аргументов приводит следующий: по его словам, когда мы получаем удовольствие от еды, наслаждается не восстанавливающееся и принимающее пищу тело, а часть нашей души, которая в это время “действует и движется” (ἐνεργεί καὶ κινεῖται): “ее движение и деятельность и является наслаждением” (ἡ δὲ κίνησις αὐτοῦ καὶ ἡ ἐνέργεια ἐστὶ ἡδονή). Высказанная здесь идея восходит к Аристотелю, который, опровергая концепцию наслаждения как становления, утверждал, что наслаждение не тождественно восстановлению естественно-го состояния организма, но сопровождает его<sup>64</sup>. Что же касается отвергаемого Аристотелем и его последователями взгляда академиков, понимающих под наслаждением как движение души, сопровождающее процесс восстановления, так и само это восстановление, то он, по-видимому, отразился в том определении наслаждения, которое приводит Аристотель в “Риторике”: κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν ἐς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν (“некое движение души и полное и осязаемое восстановление естественного состояния”)<sup>65</sup>.

Терминологическая близость этих рассуждений рассматриваемой фразе Эпикура очевидна: Эпикур использует термин *κατάστασις*, изменяя его по своему обыкновению на *κατάστημα*, и так же, как и автор “Большой этики”, употребляет применительно к наслаждению слова *κίνησις* и *ἐνέργεια*<sup>66</sup>. Таким образом, это сопоставление позволяет увидеть в высказывании Эпикура отражение его полемики со своими оппонентами о значении понятия “наслаждение”. Перипатетики отделяют наслаждение в собственном смысле слова, понимаемое ими как движение и деятельность души, т. е. эмоция, от физического факта восстановления орга-

низма, который доставляет наслаждение, но при этом сам наслаждением не является. Эпикур же вслед за академиками включает в свое понятие наслаждения не только эмоциональный, но и физический аспект<sup>67</sup>: наслаждение для него, с одной стороны, – это физическое явление, пассивный механический процесс в организме, заключающийся в восстановлении или поддержании естественного его состояния, с другой же стороны – это активная эмоциональная реакция души.

Представление Эпикура о двух аспектах наслаждения противостояло, по-видимому, не только перипатетическому, но и стоическому учению. Это хорошо видно из одного обращенного против эпикурейцев стоического аргумента, который приводит Диоген Лаэций<sup>68</sup>. В этом аргументе идет речь о первом естественном побуждении живого существа, из которого эллинистические философы выводили свои концепции конечной цели. По словам Диогена, стоики в отличие от эпикурейцев полагали, что это побуждение направлено не на наслаждение, а на сохранение и поддержание естественного состояния; наслаждение же, по их мнению, – это лишь “последствие” (ἐπὶ ἑννῆμα) удовлетворения первого побуждения. Однако с точки зрения эпикурейцев, поддержание естественного состояния – это и есть наслаждение. Стоический аргумент, таким образом, строится на ином, более узком значении понятия “наслаждение”: стоики называют этим словом только психическое (или, вернее, ментальное) состояние, сопутствующее физическому удовлетворению, в то время как для эпикурейцев само удовлетворение также является наслаждением<sup>69</sup>.

Два аспекта эпикурейского понятия наслаждения – физический и эмоциональный – часто упоминаются в источниках. Так, например, Плутарх говорит, что эпикурейцы “подпирают наслаждение тела радостью души”<sup>70</sup>. В другом месте – в уже приводившемся нами пассаже из диалога “Невозможно жить приятно...” (1090a) – Плутарх передает утверждение Эпикура, что “хорошее состояние тела (ἡ τῆς σαρκὸς εὐστάθεια) – источник всякой радости (χαρά)”; причем, как видно из следующих его слов, выражение ἡ τῆς σαρκὸς εὐστάθεια синонимично выражению εὐσταθεὶς σὰρκὸς κατὰ στήμα, и, таким образом, два элемента этой фразы (εὐστάθεια/εὐσταθεὶς κατὰ στήμα и χαρά) совпадают с двумя аспектами наслаж-

дения в разбираемой нами цитате из Эпикура у Диогена Лаэртция. Об этих же двух аспектах наслаждения говорится и у Цицерона в диалоге “О пределах блага и зла”: “Ведь поскольку, освобождаясь от страдания, мы радуемся самому этому освобождению и отсутствию любого тягостного ощущения, а все то, чему мы радуемся, есть наслаждение... то всякое снятие страдания справедливо называется наслаждением”<sup>71</sup>. Наконец, что касается второй, эмоциональной стороны наслаждения, то ее подробно описывает Лукреций<sup>72</sup>, рассказывая о “движениях чувства”, возникающих в душе и затем захватывающих весь человеческий организм.

В приведенных нами примерах “катастематическое” наслаждение является наслаждением телесным и соответствует *ἀλυσία* во фразе Эпикура. По-видимому, суть цитируемых Диогеном Лаэртciem слов Эпикура заключается как раз в том, чтобы признать отрицаемые перипатетиками и стоиками телесные наслаждения, связанные с восстановлением организма. Однако, как следует из этой цитаты, Эпикур называл “катастематическим” наслаждением также и определенное состояние души – “безмятежность” (*ἀταραξία*). Обычно такую характеристику *ἀταραξία* объясняют аналогией этого состояния души с телесной *ἀλυσία*: подобно тому как тело получает наслаждение, избавившись от голода и жажды, душа наслаждается, освободившись от страхов и волнений, и в этом случае можно точно так же говорить о хорошем “состоянии” (*κατάστασις*). При такой интерпретации *ἀταραξία* должна представляться пассивной и механической стороной наслаждения, которой сопутствует активная эмоциональная реакция души – радость. Возможно, однако, что определение *ἀταραξία* как “катастематического” наслаждения вызвано другой причиной. Дело в том, что, говоря о *κατάστασις*, Эпикур всегда имеет в виду состояние тела и никогда не называет этим термином состояние души. С другой стороны, *ἀταραξία* неоднократно связывается с *ἀλυσία* иным образом: под “безмятежностью” Эпикур понимает уверенность человека в том, что он будет получать телесные наслаждения в будущем<sup>73</sup>, т. е. *ἀταραξία* преподносится как состояние души, имеющее *ἀλυσία* своим предметом. Если такая интерпретация верна, то разбираемой фразе Эпикура совершенно соответствует та полная картина наслаждений, которая описана в одном высказывании эпикурейцев у Плутарха<sup>74</sup>: “Хорошее состо-

яние тела и уверенное его ожидание [т. е. безмятежность. – Б. Н.] приносят величайшую и самую надежную радость тем, кто умеет думать” (τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκοῦ κατὰσθημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πῶτον ἔλπισμα [т. е. ἀταραξία. – Б. Н.] τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιωτάτην ἔχειν τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις).

Итак, с нашей точки зрения, “катастематическое” и “кинетическое” наслаждение в цитируемой Диогеном Лаэртием фразе Эпикура – это не два различных наслаждения, а два сосуществующих аспекта, две стороны одного наслаждения. Высказываемая здесь идея о двух аспектах наслаждения крайне важна для эпикурейской теории высшего блага. Рассматривая наслаждение не только как субъективное переживание, но и как объективное физическое состояние организма, Эпикур может показать, каким образом оно способно служить универсальной объективной целью, определяющей человеческие поступки и придающей целостность и единство человеческой жизни<sup>75</sup>.

Все рассмотренные факты, с нашей точки зрения, свидетельствуют о том, что эпикурейская концепция наслаждения отличается от того, как ее изображают Цицерон и Диоген Лаэртций. Эпикур далек от того, чтобы увидеть наслаждение в нейтральном состоянии – в состоянии, когда отсутствует и страдание, и обычное позитивное наслаждение. Нет у Эпикура и всех тех противоречий, в которых обвиняет его Цицерон и которые связаны с разделением наслаждений на кинетические и статические. Создается впечатление, что Цицерон и Диоген пытаются навязать Эпикуру это разделение, вычитывая его в тех фразах, где речь шла совсем о другом: Диоген находит подобную мысль в предложении, где на самом деле говорилось о физической и эмоциональной стороне любого наслаждения, Цицерон же, в свою очередь, вычитывает эту идею в двух характеристиках наслаждения – как отсутствия страдания и как приятного движения, воспринимаемого чувствами. Приписав Эпикуру противопоставление двух видов наслаждения, Цицерон стремится увидеть его и в некоторых других высказываниях философа. Например, Торкват в первой книге “О пределах блага и зла”, сразу после своего утверждения о двух видах наслаждения цитирует слова Эпикура: “Высшее же наслаждение, по Эпикуру, достигается освобождением от всякого страдания, так что после этого наслаждение может разнообразиться

и видоизменяться, но не может расти или увеличиваться”<sup>76</sup>. Согласно Торквату, в этой фразе Эпикур говорит о том, что высшей формой наслаждения является статическое наслаждение, и когда оно достигнуто, чувственные кинетические наслаждения могут только разнообразить его, но не могут увеличивать<sup>77</sup>. Однако, как справедливо замечают Гослинг и Тэйлор<sup>78</sup>, в самой по себе фразе Эпикура ничего не сказано о кинетических и статических наслаждениях – мы можем обнаружить в ней этот смысл, только если с самого начала будем считать, что Эпикур противопоставлял два этих вида наслаждений. С нашей точки зрения, данное изречение скорее можно сопоставить с одним утверждением Эпикура в его письме Менекею: “Самая простая снедь составляет не меньше наслаждения, чем роскошный стол, если устраняется боль от нужды”<sup>79</sup>. Здесь Эпикур объясняет свою идею о том, что величина наслаждения определяется только избавлением от боли и полным удовлетворением желаний и не зависит от того, каким образом это желание удовлетворено – ту идею, которую мы разбирали выше, когда пытались объяснить значение эпикурейского понятия *ἀπορία*. Именно этот смысл и неслась в себе фраза Эпикура, приводимая Цицероном, и только лишь убежденность в том, что “избавление от страдания” у Эпикура – это не характеристика любого наслаждения, а обозначение особого наслаждения – статического наслаждения “в покое”, позволила Цицерону увидеть в ней противопоставление двух разных видов наслаждений<sup>80</sup>.

Если у Эпикура не существовало никакого разделения наслаждений на кинетические и статические, возникает вопрос, откуда тогда почерпнули эту идею Цицерон и Диоген Лаэртский. Стоит заметить, что между текстами Цицерона и Диогена есть несколько безусловных параллелей и помимо сообщения о классификации наслаждений: например, оба автора приводят одинаковые перечни расхождений между Эпикуром и киренаиками<sup>81</sup>; кроме того, и Диоген, и Цицерон одинаково передают аргумент, которым, по их словам, пользовались эпикурейцы, доказывая, что конечной целью является наслаждение<sup>82</sup>. Все это позволяет нам предположить, что Диоген и Цицерон пользовались в изложении эпикурейской этики источниками, относящимися к одной и той же доксографической традиции; из этих источников они и по-

черпнули информацию о разграничении кинетического и статического (или “катастематического”) наслаждений. Что это была за доксографическая традиция и каким образом в ней создавался миф о кинетическом и статическом наслаждении, можно увидеть, обратившись к тексту Цицерона.

Вообще все изложение эпикурейской доктрины в первых двух книгах “О пределах блага и зла” вряд ли можно считать адекватным. Как общая композиция речи Торквата в первой книге, так и интерпретация отдельных положений и понятий эпикурейской философии несет в себе несомненные следы влияния академического учения. Это влияние следует связывать в первую очередь с именем философа-академика Антиоха Аскалонского, чьи взгляды находятся в центре внимания Цицерона на протяжении всего произведения: именно их Цицерон противопоставляет отвергаемым концепциям Эпикура во второй книге и стоиков в четвертой книге, и им же он посвящает практически всю пятую книгу своего сочинения. По-видимому, влиянием академических идей следует объяснять и рассматриваемую нами своеобразную трактовку эпикурейской концепции наслаждения.

Как мы уже говорили, школе Платона свойственно было противопоставлять два явления – наслаждение, понимаемое как процесс восстановления организма, и состояние, наступающее в результате этого восстановления – состояние, которое Платон и его последователи считали нейтральным, т. е. отсутствием страдания и наслаждения. Наслаждение философы-академики характеризовали как становление и движение (*κίνησις*), употребляя слово *κίνησις* в смысле перехода из одного состояния в другое: например, наслаждение от еды является движением, поскольку представляет собой переход от голода к сытости<sup>83</sup>. Эпикур, как мы увидели, отказывается связывать понятие наслаждения только с процессом восстановления, отделенным от его результата, и считать нейтральным то состояние, которое наступает в результате этого процесса. Другими словами, в то время как академики представляют восстановление организма как последовательность трех фаз – боли (например, голод), наслаждения (процесс утоления голода, т. е. еда) и нейтрального состояния (результат – отсутствие голода), для Эпикура существуют только две фазы: боль (голод) и наслаждение (еда и наступающая в ее результате



сытость – понимаемые как два аспекта единого явления). Цицерон, однако, смотрит на концепцию Эпикура глазами философов-академиков. Он исходит из академического представления о трех фазах, предполагающего непременно разграничение процесса и результата восстановления, и видит, что Эпикур отождествляет с наслаждением то состояние, которое, по его собственному мнению, является нейтральным; при этом Цицерон не обращает внимания на то, что для Эпикура процесс и результат вообще не являются самостоятельными фазами. Отсюда и возникает представление о двух видах наслаждения – статическом, соответствующем академическому понятию нейтрального состояния, и кинетическом, являющемся, с точки зрения академиков, наслаждением в собственном смысле слова.

Интерпретация эпикурейской *ἀλυνία* в академическом духе – как нейтрального состояния, находясь в котором, человек не испытывает вообще ничего, т. е. как состояния *ἀπάθεια* – встречается не только у Цицерона. По-видимому, такая трактовка была весьма распространена у оппонентов Эпикура из академической школы. Например, Плутарх, как мы уже говорили выше, обвиняет Эпикура в том, что тот, отождествляя отсутствие боли с наслаждением, будто бы не видит разницы между *ἀπάθεια* и *πάθος*<sup>84</sup>. Цицерон, однако (или, вернее, его источник), в искажении идей Эпикура идет дальше Плутарха и не только меняет смысл понятия *ἀλυνία*, но и приписывает философу несуществовавшую у него классификацию наслаждений. Благодаря этому ходу, Цицерон получает возможность обвинить Эпикура в некоторых противоречиях, которых на самом деле у него не было: в том, что он называет одним и тем же термином две совершенно разные вещи – собственно наслаждение и нейтральное состояние<sup>85</sup>, в том, что он считает высшим благом то один, то другой вид наслаждения<sup>86</sup> и, наконец, в том, что, видя высшее благо в статическом наслаждении, в доказательстве этого положения он прибегает к наслаждению кинетическому<sup>87</sup>. С другой стороны, и сам Цицерон из-за своей неверной трактовки эпикурейской концепции наслаждения оказывается не совсем свободен от противоречий. Так, хотя обычно Цицерон называет наслаждением “в движении” то наслаждение, которое связано с приятным движением в органах чувств<sup>88</sup>, однако порой он понимает “движение” несколько ина-

че – как процесс восстановления организма<sup>89</sup>. Это противоречие можно объяснить колебанием Цицерона между двумя значениями понятия “движение” – собственно эпикурейским и академическим: в одном случае, следуя Эпикуру, Цицерон говорит о движении атомов в теле, возникающем в результате внешнего воздействия, в другом же вслед за академиками он употребляет это слово в смысле изменения в состоянии организма (закрывающегося в переходе от страдания к отсутствию страдания).

Итак, с нашей точки зрения, представление об эпикурейской классификации наслаждений, встречаемое нами в текстах Цицерона и Диогена Лаэртца, отражает не действительные взгляды самого Эпикура и его последователей, а возникает из-за прочтения некоторых высказываний Эпикура сквозь призму академических идей. Мы можем предположить, что атрибуция Эпикуру этой классификации была обусловлена полемическими соображениями, позволив его оппонентам найти удобный повод для критических аргументов. Сложно сказать, кто именно впервые мог приписать Эпикуру учение о двух видах наслаждений; мы можем лишь с достаточной степенью вероятности связывать этот миф с деятельностью философов академической школы.

## Примечания

<sup>1</sup> *suavitate aliqua naturam ipsam movet et iucunditate quadam percipitur sensibus* (I 37).

<sup>2</sup> *voluptas in motu* (II 9; 16 и др.); *movens* (II 31).

<sup>3</sup> *voluptas in stabilitate* (II 9; 16); *stans* (II 31).

<sup>4</sup> *percipitur omni dolore detracto* (I 37).

<sup>5</sup> Насколько нам известно, в достоверности свидетельства Цицерона усомнились только Гослинг и Тэйлор (см.: *Gosling J.C.B., Taylor C.C.W. The Greeks on Pleasure. Oxford, 1982. P. 365–396*). Многие их аргументы кажутся нам вполне убедительными и будут использованы в предлагаемой статье. Гипотеза Гослинга и Тэйлора, отрицающих аутентичность разделения наслаждений, не получила должного признания, однако, с нашей точки зрения, пока исперпаны еще не все возможности аргументации в ее пользу.

<sup>6</sup>См.: *Bignone E.* La formazione dell'etica epicurea // *Athene* c Roma. 1934. P. 217 ss; *Bailey C.* The Greek Atomists and Epicurus. Oxford, 1928. P. 491 ff.

<sup>7</sup>“О пределах блага и зла” II 9: *restringit sitis stabilitatem voluptatis habet, inquit [Torquatus], illa autem voluptas ipsius restrictionis in motu est.*

<sup>8</sup>“О пределах блага и зла” II 7.

<sup>9</sup>Эпикур “Главные мысли” III: *ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῇ καθ' ὃν ἂν χρόνον ἦ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ τὸ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφοτέρον.* См. также фр. 421 Usener.

<sup>10</sup>См.: *Diano C.* Note epicuree II // *Studi Italiani di Filologia Classica.* 1935. N.S., vol. XII. P. 266 ss. (= *Scritti Epicurei.* Firenze, 1974. P. 36 ss); *Rist J.M.* Epicurus. An Introduction. Cambridge, 1972. P. 104 f.

<sup>11</sup>Сторонники этой теории обычно ссылаются на одно место из Лукреция (IV 627–629), где действительно разграничены наслаждения, которые получает при еде нёбо и желудок; однако, как я попытаюсь показать далее, этот пассаж не имеет никакого отношения к разделению кинетических наслаждений и статических.

<sup>12</sup>“О пределах блага и зла” II 6.

<sup>13</sup>Тем более что Эпикур, в отличие, например, от стоиков, всегда стремился употреблять слова в их общепринятом значении – см. Диоген Лаэртский X 31.

<sup>14</sup>Мерлан идет в своих рассуждениях даже дальше: “Вероятно, его оптимизм был следствием реакции и сверхкомпенсации. Похоже, что Эпикур был очень болен. Не стоит ли предположить, что сутью его оптимизма был героический дух противоречия и что только благодаря этому духу жизнь становилась для него выносимей?” (*Merlan Ph.* Studies in Epicurus and Aristotle. Wiesbaden, 1960. P. 10).

<sup>15</sup>“О пределах блага и зла” I 37–39.

<sup>16</sup>Там же. II 7; Диоген Лаэртский X 6: *οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τὰ γαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροσμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς.* С этим высказыванием стоит сравнить утверждение эпикурейцев, передаваемое Плутархом (“Невозможно жить приятно, если следовать Эпикуру” 1091a), где единственным мыслимым благом названо уже отсутствие страдания: *κακῶν ἀποφυγὴ τὸ χαρτόν ἐστι καὶ τὸ ἀγαθόν, ἄλλο δὲ οὐδὲν διανοεῖσθαι φασί.*

<sup>17</sup>См. Диоген Лаэртский X 22.

18X 136. Диоген, правда, ссылается на слова самого Эпикура, однако, как мы попытаемся далее показать, придаст им не тот смысл, который имел в виду Эпикур.

19XII 546 и VII 280.

20B “Письме Менекею” (128) Эпикур пишет о σώματος ὑγεία и ψυχῆς ἀταραξία: τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. τοῦτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν, и далее отождествляет эти состояния с ἡδονή.

21Плутарх “Невозможно жить приятно...” 1089d.

22DK 31A95: τὰς ἡδονὰς γίνεσθαι τοῖς μὲν ὁμοίοις ἐκ τῶν ὁμοίων, κατὰ δὲ τὸ ἐλλείπον πρὸς τὴν ἀναπλήρωσιν ὥστε τῷ ἐλλείποντι ἡ ὀρεξις τοῦ ὁμοίου.

2364c-d: τὸ μὲν παρὰ φύσιν καὶ βίαιον γινόμενον ἄθροον παρ' ἡμῖν πάθος ἀλγεινόν, τὸ δ' εἰς φύσιν ἀπὸν πάλιν ἄθροον ἡδύ.

2464c: καθιστάμενα δὲ εἰς τὸ αὐτὸ πάλιν ἡδονάς.

25Praeterea, quoniam dolor est, ubi materiai//corpora vi quadam per viscera viva per artus //sollicitata suis trepidant in sedibus intus, //inque locum quando remigrant, fit blanda voluptas, //scire licet nullo primordia posse dolore //temptari nullamque voluptatem capere ex se (II 963–968).

26См., например, Платон “Филеб” 54a сл.

27С нашей точки зрения, κατὰσθημα у Эпикура сохраняет собственную свою семантику отглагольного имени с перфектным значением, т. е. обозначает состояние, являющееся результатом действия и при этом неразрывно связанное с этим действием.

28Sent. Vat. XXI: σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ριγοῦν · ταῦτα γὰρ ἔχων καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἂν διὰ ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχεσάιτο.

29131.

30“Невозможно жить приятно...” 1098d.

31XII 546f.

32“Невозможно жить приятно...” 1098c: οὐδὲν δεῖ σώζειν τοὺς Ἕλληνας οὐδ' ἐπὶ σοφίᾳ στεφάνων παρ' αὐτῶν τυγχάνειν, ἀλλ' ἐσθίειν καὶ πίνειν οἶνον, ὃ Τιμόκратες, ἀβλαβῶς τῇ γαστρὶ καὶ κεχαρισμένως.

33Так, еще Платон рассматривал ощущения теплого и холодного наряду с ощущениями шероховатого – гладкого и легкого – тяжелого, относя их классу κοινὰ περὶ ὅλον τὸ σῶμα παθήματα (“Тимей” 61d–65b); этот класс в целом соответствует нашему по-

нятию осязания (см.: *Solmsen F. αἰσθησις* in *Aristotelean and Epicurean Thought*. Amsterdam, 1961. P. 6).

<sup>34</sup> II 7: *testificetur* (Epicurus) *ne intellegere se posse, ubi sit aut quod sit ullum bonum praeter illud, quod cibo et potione et aurium delectatione et obscena voluptate capiatur*; ср. Диоген Лаэций X 6, см. примеч. 15.

<sup>35</sup> *nec equidem habeo, quod intellegam bonum illud, detrahens eas voluptates quae sapore percipiuntur, detrahens eas quae rebus percipiuntur veneriis, detrahens eas quae auditu e cantibus, detrahens eas etiam quae ex formis percipiuntur oculis suavis motiones, sive quae aliae voluptates in toto homine gignuntur quolibet sensu. nec vero ita dici potest, mentis laetitiam solam esse in bonis. laetantem enim mentem ita novi: spe eorum omnium, quae supra dixi, fore ut natura is potiens dolore careat* (III 41).

<sup>36</sup> 1089d сл.

<sup>37</sup> Гослинг и Тэйлор также используют данный пассаж из “Тускуланских бесед”, доказывая несостоятельность атрибуции Эпикуру разграничения кинетического и статического наслаждений (см.: *Gosling J.C.B., Taylor C.C.W.* Op. cit. P. 368). Их интерпретация отличается от нашей только в одной детали: с точки зрения Гослинга и Тэйлора, *ἀπονία* – это состояние, не обусловленное чувственными наслаждениями, а само являющееся условием получения этих наслаждений (P. 371 f.); поэтому слова Цицерона *ut natura is potiens dolore careat* они переводят как “*that nature may acquire them with complete absence of pain*”. Однако в латинском тексте условие должен выражать причастный оборот, так что в качестве условия выступает здесь скорее *is potiens*, нежели *dolore careat* – т. е. чувственные наслаждения, а не отсутствие страдания, и более правильным был бы перевод “*that nature acquiring them may be free from pain*”.

<sup>38</sup> Таким образом, с нашей точки зрения, эпикурейское описание наслаждений в органах чувств следует трактовать точно так же, как и объяснение наслаждений от восполнения недостатка в организме: подобно тому как еда, доставляя наслаждение, избавляет человека от голода, так и приятные ощущения приводят к избавлению от ощущений неприятных. Исследователи склонны противопоставлять эти две категории наслаждений, но никаких оснований для этого в текстах Эпикура мы не находим. Обычно это противопоставление связывают с разграничением двух видов желаний – необходимых и необязательных (“Письмо

Менексею” 127 и “Главные мысли” XXIX), и полагают, что наслаждения от еды и питья сопутствуют удовлетворению необходимых желаний, а наслаждения от вкусов, запахов и пр. – удовлетворению необязательных желаний. Однако против такой интерпретации свидетельствует замечание в схолиях к “Главным мыслям”, где объясняется, что необходимые желания – это, например, желание вообще пить, а необязательное – это желание изысканной пищи и напитков: очевидно, что и те, и другие желания связаны с одними и теми же наслаждениями – с наслаждениями от еды и питья, и Эпикур хочет лишь сказать, что, утоляя голод и жажду, нет никакой необходимости стремиться к более изысканному средству их утоления. Нам могут возразить, что, говоря об удовлетворении необходимых желаний, Эпикур имеет в виду наслаждения желудка, а желания необязательные связывает с наслаждением органов вкуса, и, таким образом, данное разграничение все же имеет отношение к наслаждениям, разным по своему характеру. Однако мы полагаем, что Эпикур и в том, и в другом случае говорит о наслаждениях желудка – по крайней мере, никаких эксплицитных замечаний о наслаждениях в органах вкуса мы здесь не находим. Что же касается наслаждений в органах чувств, то стоит заметить, что их сложно признать необязательными. Ощущать приятный вкус и приятные запахи человеку так же необходимо, как и есть и пить: он не может оградить себя вообще от всяких ощущений, и поскольку он вынужден что-то ощущать, эти ощущения должны быть приятными, иначе они будут вызывать страдание. Скорее, различие между этими двумя категориями наслаждений можно связать с разделением необходимых желаний на необходимые для удобства тела и необходимые для самой жизни (“Письмо Менексею” 127) – действительно, испытывая неприятные ощущения, мы только лишь страдаем, а не утоляя голод и жажду вообще не можем жить; но такое различие для нас сейчас не важно, так как не имеет отношения к проблеме ἀπορία – с точки зрения связи этих наслаждений с ἀπορία все они одинаково необходимы.

<sup>39</sup> Диоген Лаэртций X 34.

<sup>40</sup> В одном месте, правда, Плутарх рассматривает отсутствие страдания как ἀπάθεια, обращая против эпикурейцев следующий аргумент (“Против Колота” 1123a): τὸ δὲ πόνου καὶ ἡδονῆς μηδὲν εἶναι μέσον οὐκ ἀποφαίνεσθε παρὰ τὴν πάντων αἰσθησιν, ἦδεσθαι τὸ μὴ ἀλγεῖν καὶ πάσχειν τὸ μὴ πάσχειν λέγοντες; однако

здесь мы скорее всего имеем дело с полемическим перетолкованием идеи Эпикура – об этом см. далее.

41 “Невозможно жить приятно...” 1098a.

42 Там же, 1092d.

43 οἰονται δὲ περὶ γαστέρα τάχαθον εἶναι καὶ τοὺς ἄλλους πόρους τῆς σαρκὸς ἅπαντας δι’ ὧν ἡδονὴ καὶ μὴ ἀληθῶν ἐπεισέρχεται (там же, 1087d).

44 II 963–972.

45 IV 627–629: Deinde voluptas est e suco fine palati; // cum vero deorsum per fauces praecipitavit, // nulla voluptas est dum diditur omnis in artus.

46 См. Платон “Горгий” 493–494.

47 Эпикур “Главные мысли” III: ὁρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγούντος ὑπεξαίρεσις.

48 Эпикур “Письмо Менекею” 130.

49 Лукреций II 34–36.

50 κινούμενον λείως καὶ προσηνῶς (“Невозможно жить приятно...” 1087e).

51 Эпикур “Письмо Геродоту” 53: καὶ μὴν καὶ τὴν ὁσμὴν νομιστέον ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἂν ποτε οὐθέν πάθος ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοιοῦτοι τεταραγμένως καὶ ἀλλοτρίως, οἱ δὲ τοιοῦτοι αἰσάραχως καὶ οἰκείως ἔχοντες.

52 πᾶσα διὰ σαρκὸς ἐπιτερπνῆς κίνησις ἐφ’ ἡδονὴν τινα καὶ χαρὰν ψυχῆς ἀναπεμπομένη (“Невозможно жить приятно...” 1087b).

53 ἀνευ διδασκάλου γὰρ αὐτὰ προκαλεῖται τὰ καλὰ ταῦτα καὶ λεῖα καὶ προσηνῇ κινήματα τῆς σαρκός, ὥς αὐτοὶ φασιν οὗτοι (1122e).

54 Именно так понимает данное эпикурейское доказательство Цицерон, что позволяет ему упрекнуть Эпикура: qui igitur convenit ab alia voluptate dicere naturam proficisci, in alia summum bonum ponere? (“О пределах блага и зла” II 32).

55 Rist J.M. Epicurus. P. 102.

56 О том, что данное выражение являлось определением в принципе любого наслаждения, свидетельствует, помимо приведенных выше пассажей из Плутарха, также одна цитата из письма Эпикура Идоменею, содержащаяся в Progymnasmata Феона (Rhetores graeci / Ed. L. Spengel, II 71, 13): ὃ πάντα ἐμὰ τερπνὰ κινήματα νομίσας – очевидно, что “приятными движениями” Эпикур называет здесь все возможные наслаждения.

57 Говоря о том, что εὐσταθὲς κατάστημα возникает вследствие внешнего воздействия и “приятного движения”, мы имеем в виду следование не хронологическое, а только логическое; хронологический же эти два аспекта наслаждения могут сосуществовать. Это очевидно по крайней мере в ситуации наслаждений в органах чувств: они пребывают в безболезненном состоянии, пока продолжается приятное воздействие на них. Если говорить о наслаждении от еды, то его можно трактовать двумя способами. Возможно, здесь “приятное движение” предшествует отсутствию страдания – сначала мы едим, и только после этого мы сыты. С другой стороны, можно предполагать, что в данном случае под “движением” Эпикур понимал не только процесс еды, но вообще весь процесс воздействия частиц поглощаемой пищи на частицы человеческого тела – процесс, не прекращающийся, когда человек поел, а продолжающийся все то время, пока он сыт; в этом случае сытость должна представляться Эпикуру состоянием не статическим, а динамическим, постоянно поддерживаемым благодаря воздействию внешней силы.

58 X 136.

59 Помимо приведенного в начале нашей статьи определения кинетического наслаждения в I 37 – quae suavitae aliqua naturam ipsam movet et iucunditate quadam percipitur sensibus, ср. также II 6: quam sensus accipiens movetur et iucunditate quadam perfunditur, и II 32: quae permulcet sensus; в II 7 Цицерон относит к этому виду наслаждения от еды, питья и секса и удовольствие, которое получают уши от приятных звуков.

60 См., например, Платон “Протагор” 337c.

61 “Невозможно жить приятно...” 1092e.

62 Мерлан, признающий, что употребление слова εὐφροσύνη для обозначения телесных наслаждений выглядит несколько странным, утверждает тем не менее, что “такую интерпретацию едва ли можно исключить” (Merlan Ph. Studies in Epicurus and Aristotle. P. 6). Однако мы убеждены, что контекст из Плутарха заставляет совершенно исключить такую трактовку.

63 1204b.

64 “Никомахова этика” 1173b7: καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἐνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν. ταῦτα δὲ σωματικά ἐστι τὰ πάθη. εἰ δὴ ἐστὶ τοῦ κατὰ φύσιν ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονὴ ἐν ᾧ ἡ ἀναπλήρωσις τοῦτ' ἂν καὶ ἦδοιτο, τὸ σῶμα ἄρα. οὐ δοκεῖ δέ. οὐδ' ἐστὶν ἄρα ἡ ἀναπλήρωσις ἡδονὴ ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἡδοιτ' ἂν τις.



<sup>65</sup> Об “академическом” характере этого определения см.: *Gosling J.C.B., Taylor C.C.W. The Greeks on Pleasure. P. 196 f.* Обычно считается, что словом κίνησις Аристотель обозначает здесь изменение в организме, а во второй части фразы объясняет, в чем именно заключается это изменение (ср., например, перевод данной фразы Гослингом и Тэйлором – р. 196: “pleasure is a certain process of change in the soul, viz. a sudden and perceptible attainment of the natural state which belongs to it”). Однако необходимо заметить, что, говоря о движении, Аристотель относит его к душе, в то время как восстановление естественного состояния – это процесс, происходящий в теле. Таким образом, вторую часть этого определения нельзя понимать как объяснение первой. С нашей точки зрения, речь здесь идет о двух различных сторонах наслаждения: под восстановлением Аристотель подразумевает физическое восстановление тела, а под “движением души” – сопутствующую этому восстановлению душевную эмоцию.

<sup>66</sup> Мы считаем, что во фразе Эпикура: ἡ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεία βλέπονται – речь идет о движении и деятельности души – такая интерпретация позволяет объяснить, почему Эпикур упоминает здесь только наслаждения души и ничего не говорит о наслаждениях тела.

<sup>67</sup> Правда, как мы уже говорили выше, Эпикур в отличие от академиков связывал этот физический аспект не только с процессом, но и с результатом восстановления – благодаря этому он, не отказываясь от академической концепции физического аспекта наслаждения, освобождал себя от той критики, которую адресовали гедонистам академики (утверждая, что наслаждение не может быть благом, поскольку представляет собой становление) и которая привела к отрицанию физической стороны наслаждения в школе Аристотеля.

<sup>68</sup> VII 85–86.

<sup>69</sup> Рист (*Rist J.M. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969. P. 38*) и Сэндбач (*Sandbach F.H. The Stoics. L., 1975. P. 62*) без достаточных на то оснований полагают, что стоики признавали оба аспекта наслаждения – и телесное удовлетворение, и ментальное наслаждение; см. критику этой точки зрения в работе: *Gosling J.C.B., Taylor C.C.W. The Greeks on Pleasure. P. 426.*

<sup>70</sup> τὸ μὲν ἡδόμενον τῆς σαρκὸς τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδοντες (“Невозможно жить приятно...” 1089ε).

<sup>71</sup>nam quoniam, cum privamur dolore, ipsa liberatione et vacuitate omnis molestiae gaudemus, omne autem id, quo gaudemus, voluptas est, doloris omnis privatio recte nominata est voluptas (I 37).

<sup>72</sup>III 245 сл.

<sup>73</sup>См. фактическое отождествление ἀταραξία с твердой уверенностью (πιστόν καὶ βέβαιον ἔλπισμα) в телесных наслаждениях и в ἀπλόνια у Плутарха (“Невозможно жить приятно...” 1088с; 1089е; 1090а-б).

<sup>74</sup>“Невозможно жить приятно...” 1089d.

<sup>75</sup>“Катастематическое” наслаждение можно отождествить с тем объективным “диспозиционным” аспектом наслаждения, значение которого для этической теории Эпикура подчеркивает Мицис – см.: *Mitsis Ph. Epicurus' Ethical Theory*. Ithaca; L, 1988. P. 8, 11–59. Этот исследователь, однако, неоправданно отрицает существование для Эпикура второго – эмоционального и субъективного аспекта.

<sup>76</sup>omnis autem privatione doloris putat Epicurus terminari summam voluptatem, ut postea variari voluptas distinguere possit, augeri amplificarique non possit (I 38). Ср. Эпикур “Главные мысли” III (текст приведен нами в прим. 43) и XVIII: οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἢ ἡδονῇ, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ' ἐνδειαν ἀλγὺν ἐξαίρεθῇ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται.

<sup>77</sup>Ср. такую же интерпретацию этих слов в II 10 (говорит Цицерон, опровергающий учение эпикурейцев): ista varietas quae sit, non satis perspicio, quod ais, cum dolore careamus, tum in summa voluptate nos esse, cum autem vescamur iis rebus, quae dulcem motum afferant sensibus, tum esse in motu voluptatem, qui faciat varietatem voluptatum, sed non augeri illam non dolendi voluptatem, quam cur voluptatem appelles, nescio.

<sup>78</sup>*Gosling J.C.B., Taylor C.C.W. The Greeks on Pleasure*. P. 377.

<sup>79</sup>οἱ γὰρ λιτοὶ χυλοὶ ἴσην πολυτελεῖ διαίτη τὴν ἡδονὴν ἐπιφέρουσιν, ὅταν ἅπαξ τὸ ἀλγὺν κατ' ἐνδειαν ἐξαίρεθῇ (130).

<sup>80</sup>Многие исследователи вслед за Цицероном и Плутархом (“Невозможно жить приятно...” 1088с) считают, что во фразе Эпикура οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἢ ἡδονῇ, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ' ἐνδειαν ἀλγὺν ἐξαίρεθῇ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται союз ἐπειδὴν имеет временное значение – “после того как боль от недостатка устранена, наслаждение плоти не будет увеличиваться, но только разнообразится”. Тогда действительно можно увидеть в данной фразе противопоставление особого наслаждения от отсутствия стра-

дания иным, позитивным наслаждениям и понять ее следующим образом: “после того как наступает статическое наслаждение, кинетическое наслаждение не будет его увеличивать, а будет только разнообразить”. Однако указанное нами параллельное место из “Письма Менекею” делает такую интерпретацию невозможной. Из него следует, что Эпикур имеет в виду в первую очередь наслаждения от еды и питья, а в подобных случаях, после того как наступает насыщение, вряд ли можно говорить не только об увеличении наслаждения, но и о его разнообразии – если человек продолжает есть после того, как он насытился, это скорее приведет к боли, нежели к наслаждению. В примере с едой и питьем, таким образом, “разнообразие” наслаждения должно не следовать после избавления от страдания, а предшествовать ему и определяться тем средством (той пищей или теми напитками), с помощью которого утоляют голод и жажду. Следовательно, союз ἐπειδὴ, как и ὅταν в “Письме Менекею” (130), можно понимать только как условно-причинный: “в том случае, если боль устраняется, наслаждение не увеличивается, а разнообразится”; например, величина наслаждения от утоления голода не зависит от того, какой именно пищей мы его утоляем, и изысканная пища только привносит в это наслаждение разнообразие, но не увеличивает его.

<sup>81</sup>Ср. Цицерон “О пределах блага и зла” I 55 сл. и Диоген Лаэртций II 89–90; X 136–137.

<sup>82</sup>Ср. Цицерон “О пределах блага и зла” I 30 и Диоген Лаэртций X 137.

<sup>83</sup>Этот взгляд рассматривает Аристотель в “Никомаховой этике” 1172b29 сл. Часто его же находят и в словах Платона в “Государстве” 583e, где наслаждение противопоставлено покою и также определяется как движение: καὶ μὴν τὸ γὰρ ἡδὺ ἐν ψυχῇ γυνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησις τῆς ἀποστέρω ἐστίν. Ср., например: Boyd W. An Introduction to the Republic of Plato, 3 impr. L, 1937. P. 176–177: “pleasure and pain are ‘the motions’ by which the emptying and filling are brought about”). Однако, поскольку Платон относит это движение к душе, скорее стоит согласиться с мнением Мерфи, полагающего, что “употребляемый Платоном термин kinesis, похоже, является просто обозначением эмоции” (Murphy W.R. The Interpretation of Plato's Republic. Oxford, 1951. P. 212; примеч. 2), – как и, например, разобранный нами выше выражение κίνησις τῆς τῆς ψυχῆς в определении наслаждения, приведенном Аристотелем в “Риторике” 1369b (см. примеч. 61).

<sup>84</sup>“Против Колота” 1123а.

<sup>85</sup>“О пределах блага и зла” II 16 сл.

<sup>86</sup>Там же, II 7.

<sup>87</sup>Там же, II 31–32.

<sup>88</sup>Там же, I 37; II 6 и 32 и др.

<sup>89</sup>Ср., например, описание как наслаждения “в движении” наслаждения, сопутствующего утолению жажды в I 10: *restringta enim sitis stabilitatem voluptatis habet, illa autem ipsius restrictionis voluptas in motu est.*

# Дополнения

# Марк Туллий Цицерон

## Парадоксы стоиков

### ВСТУПЛЕНИЕ

Я обратил внимание, Брут, что дядюшка твой, Катон, выступая в сенате, часто касается серьезных философских положений, совершенно незнакомых нашим судебным и политическим речам, и, однако, удастся ему сделать понятными их даже простому народу. Это тем более замечательно в его устах в сравнении с тобою или мною: ведь мы-то отдаем предпочтение той философии, которая представляет обильный материал для оратора и касается тех вопросов, которые весьма близки пониманию толпы. Катон же, по моему убеждению, законченный стоик и высказывает мнения, далеко не всегда разделяемые толпой, и придерживаясь направления в философии, отвергающего любые риторические прикрасы, не стремится к развернутому изложению, а старается достичь своей цели с помощью как бы пунктирного ряда из мелких и кратких положений. Но нет ничего столь невероятного, во что не заставила бы поверить человеческая речь, нет ничего столь грубого и ужасного, что не смогло бы засверкать, отполированное и отделанное ораторской речью. Эти соображения побудили меня поступить еще более дерзко, чем тот, о

ком я говорю. Ведь Катон рассуждает обычно в духе стоиков о величии духа, о самоограничении, о смерти, о всевозможных достохвальных проявлениях добродетели, о бессмертных богах, о любви к родине, не отказываясь и от ораторских украшений. Я же в шутку сформулировал в виде общих мест все то, о чем едва ли рассуждают стоики даже в гимнасиях или на досуге, и мне захотелось попытаться вывести на свет, то есть применить на форуме эти мысли, которые в силу своей удивительности и полной противоположности общепринятым мнениям самими же стоиками называются парадоксами, и изложить их так, что они будут понятны всем, если только речь, обращенная к людям образованным, не совершенно отлична от речи, с которой следует обращаться к простому народу. Я с тем большим удовольствием изложил эти "общие места", что мне самому эти так называемые парадоксы представляются в высшей степени сократическими и совершенно правильными. А поэтому прими сей малый труд, плод ночей, становящихся все короче, ибо дар, рожденный более длительными бдениями, уже вышел в свет и посвящен тебе. И ты сможешь познакомиться с тем видом моих упражнений, к которым я всегда прибегаю, пытаясь применить к нашей ораторской практике то, что в школах называют *бейкка*. Но я отнюдь не требую, чтобы ты принял этот подарок и сохранил его. Он ведь не такого рода, чтобы помещать его в Акрополе как Минерву Фидия, однако же таков, что видно, что вышел он из той же мастерской.

## ПАРАДОКС ПЕРВЫЙ

Только прекрасное является благом

1. Только то является благом, что нравственно. Боюсь, что кому-нибудь из вас слова мои могут показаться заимствованными из рассуждений стоиков, а не результатом моих собственных размышлений. Тем не менее я скажу то, что думаю. И скажу короче, чем того требует столь важный предмет. Клянусь богами, никогда не относил я к понятию блага и к желае-

мому ни их деньги, ни великолепные здания, ни могущество, ни власть, ни наслаждения, которые им особенно дороги, ибо я видел, что люди, купающиеся во всем этом, все же всего более жаждут того, чем они в изобилии обладают.

Ведь жажда обладания никогда не утоляется, и люди мучаются не только страстью к приумножению того, чем они владеют, но и страхом потерять это. И тут я часто пытаюсь понять, было ли мудрым со стороны наших предков, людей исключительно скромных, назвать словом “благо” такие ненадежные и непрочные вещи, как деньги, тогда как в действительности они судили об этом предмете совершенно иначе. Может ли благо служить кому-нибудь во зло, или может ли кто-нибудь, в изобилии обладающий благами, сам быть дурным? Как мы видим, все эти “блага” таковы, что являются достоянием и негодяев и могут приносить вред порядочным людям, а посему пусть смеется надо мной тот, кому это нравится, но для меня важнее будет не мнение толпы, а истина, и я никогда не скажу, что тот, кто потерял свое стадо или свое имущество, утратил “благо”, и не перестану восхвалять мудрость Бианта, причисляемого, если не ошибаюсь, к знаменитой семерке мудрецов, который, когда его родная Триена была захвачена врагом и все жители бежали, захватив с собой чуть ли не все свое имущество, на обращенный к нему чей-то совет поступить таким же образом, ответил: “А я так и поступаю, потому что все свое ношу с собой”. Он даже не считал своей собственностью все эти игрушки, которые дарит нам судьба и которые мы называем “благом”.

Так что же такое “благо”, спросит кто-нибудь? Если что-то совершается правильно и достойно, если в этом проявляется добродетель, то это поистине можно назвать благим деянием. И то, что является правильным, достойным и добродетельным, только это и является, полагаю, благом.

2. Но эти мысли могут показаться несколько неясными в общих рассуждениях, они должны быть раскрыты на жизнеописаниях великих мужей, ибо без этого, как мне кажется, они становятся уж слишком непонятными. Я спрашиваю вас, неужто те, кто оставил нам это государство столь славным и



мощным, когда-нибудь помышляли о золоте и серебре, о том, чтобы разбогатеть, о красотах природы, которые могли бы доставить им удовольствие, или о всяческой утвари, услаждающей их взор, или о пирах, приносящих им наслаждение? Представьте своему взору любого из царей. Начнем, если хотите, с Ромула или, наоборот, с тех, кто освободил родину от этих царей? По каким ступеням, в конце концов, поднялся на небо Ромул? По тем ли, которые толпа называет “благами”, или по ступеням славных деяний и добродетелей? А Нума Помпилий? Неужто мы думаем, что бессмертным богам были менее угодны жертвенные чаши и глиняные кружки, чем чеканные драгоценные бокалы иных? Я не стану говорить об остальных, ибо все они таковы, за исключением Торквиния Гордого.

А если бы кто-нибудь спросил Брута, к чему он стремился, освобождая родину, если бы кто-нибудь подобным же образом спросил всех других участников этого подвига, чего желают они, чего хотели достичь, неужто найдется хоть один, кто скажет, что стремился к наслаждению, богатству или вообще к чему-то иному, кроме исполнения долга, стоящего перед мужественным и великим человеком? Что толкнуло Гая Муция на убийство Порценны, когда не было ни малейшей надежды на спасение? Какая сила удержала Коклеса на мосту, одного против целых полчищ врагов? Какая сила побудила отца и сына Дециев пожертвовать жизнью, бросившись в гущу вооруженных врагов? Какую выгоду преследовали скромность Гая Фабриция или бедность Мания Курия? А что сказать нам о достойном оплоте нашем в Пунической войне, о Гнее и Публии Сципионах, которые телом своим решили преградить путь карфагенянам? А старший, а младший из Сципионов Африканских, а Катон, живший в промежутке между ними, а бесчисленное множество других, ибо таких примеров в нашей стране великое множество? Разве считали они, что в своей жизни должны стремиться к чему-то еще, кроме того, что почитается достохвальным и прекрасным?

3. Так пусть же явятся сюда все те, кто смеются над моими словами и мыслями, и пусть сами решат, на кого они хоте-

ли бы быть похожими: на кого-нибудь из тех, кто живет в мраморных дворцах, сверкающих золотом и слоновой костью, украшенных в изобилии статуями и картинами, чеканным золотом, коринфскими вазами, или же на Фабриция, который никогда и не имел и не желал иметь ничего подобного. Что касается такого рода вещей, которые могут переходить от одного к другому владельцу, то нетрудно убедить людей не считать их благом, но за убеждения, что наслаждение является высшим благом, они держатся крепко и отстаивают всеми силами. Мне же это убеждение представляется достойным не людей, а скотов. Ведь когда тебе богом ли или природой, которую я назвал бы матерью всего сущего, дарован дух, прекраснее и божественнее которого не существует ничего, ты сам так унижаешь и уничтожаешь себя, полагая, будто между тобою и четвероногой тварью нет никакой разницы! Разве может существовать благо, которое не делает лучшим того, кто им обладает? Ведь к чем большему благу приобщается кто-то, тем большей славы оказывается он достоин, ибо не существует блага, которым бы не мог достойно гордиться тот, кто им обладает.

Так какое же благо в удовольствии? Может быть, оно делает человека лучшим или более достохвальным? Или кто-нибудь, достигнув удовольствия, может гордиться и громко хвастаться тем, чего он достиг? Но если наслаждение, на защиту которого встает столько адвокатов, не должно быть причислено к категории блага, если оно, чем оно больше, тем сильнее нарушает привычное спокойствие духа, то, конечно, счастливая жизнь есть не что иное, как жизнь достойная и нравственная.

## ПАРАДОКС ВТОРОЙ

Добродетель самодостаточна для достижения счастья

Я никогда не считал М. Регула ни страдальцем, ни несчастным, ни жалким. Ведь не величие его духа пытали пунийцы, не его достоинство, не верность, не твердость, не какую-то добродетель, не, наконец, самый дух его, ибо под охраною

столь многочисленной и столь мощной свиты добродетелей сам он не мог, конечно, быть пленен, хотя тело его и находилось в руках врагов. Мы знаем и Гая Мария, который представляется мне в счастии одним из счастливейших людей, а в несчастьи одним из величайших. А может ли быть большее счастье для смертного? Не знаешь ты, безумец, не знаешь, сколь великой мощью обладает добродетель. Ты знаешь лишь имя ее, мощь же ее тебе неведома. Никто не может не быть счастливейшим человеком, если он полностью доверяет себе и только в самом себе видит всю свою силу. Тот, кто все надежды свои, все расчеты и помыслы возлагает на счастье, не может обладать ничем определенным, ничем, в чем он был бы уверен, что сохранит хотя бы на один день. Вот такого человека, если ты встретишь его, можешь пугать угрозою смерти или изгнания. Я же, случись со мной что-нибудь в столь неблагоприятном государстве, приму все без всяких возражений, не говоря уже о сопротивлении. Для чего же тогда я страдал или делал что-то, к чему были неусыпные мои заботы, если я не создал ничего такого, не достиг ничего, что помогло бы мне не страшиться ни капризов судьбы, ни несправедливости друзей? И ты угрожаешь мне смертью, которая вынудит меня покинуть вообще всех людей, или изгнанием, которое избавит меня от негодяев? Смерть страшна тем, кто вместе с жизнью теряет решительно все, но не тем, чья слава умереть не может; изгнание страшно для тех, кто как бы огородил для себя место, где должен жить, но не для тех, кто считает весь мир единым градом. Тебя, полагающего себя счастливым и процветающим, преследуют несчастья и страдания, тебя терзают твои страсти, дни и ночи ты мучаешься, ибо тебе недостаточно того, чем ты владеешь, да и это ты боишься вскоре потерять; сознание твоих преступлений подстегивает тебя, и дух твой замирает от страха перед законами и судом, и куда бы ты ни оглянулся, повсюду перед тобой, как фурии, встают твои злодеяния и не позволяют тебе вздохнуть спокойно. А поэтому точно так же, как не может быть счастливым ни один негодяй, глупец или бездельник, так и добрый, сильный и мудрый человек не может быть несчастным. И не может не быть досто-

хвальной жизнь того, чьи добродетели и нравы достохвальны, и, следовательно, не должно бежать от такого рода жизни. Это нужно было бы делать, будь она несчастна. А посему все достохвальное должно рассматриваться как благое, процветающее и желанное.

### ПАРАДОКС ТРЕТИЙ

И преступные, и праведные деяния равны

1. Он говорит: “Это пустяк”. Но вина-то велика. Ведь проступки следует измерять не их результатом, а человеческими пороками. Сам по себе несправедливый поступок может быть больше или меньше, сам же факт преступления с любой точки зрения един. Опрокинет ли кормчий корабль, нагруженный золотом или соломой, если говорить о грузе, то какая-то разница здесь есть, но с точки зрения самого умения кормчего это совершенно безразлично. Если жертвой похоти стала женщина незнатная, то страдает от этого меньше людей, чем если бы то же самое случилось со знатной и благородной девицей. Но проступок-то тем не менее совершен, если понимать под проступком переход некоей границы, который, будучи однажды совершен, и означает совершение преступления, а как далеко ты пройдешь за эту границу, которую ты преступил однажды, не имеет никакого значения для оценки размеров преступления. Во всяком случае, конечно, никому не дозволено совершать преступления, а то, что не дозволено, сводится к одному – не дозволено. И если недозволенное не может стать ни больше, ни меньше, ибо проступок состоит именно в нарушении дозволенного, а это нарушение всегда остается таковым, то вытекающие из этого проступки должны рассматриваться как равные. Ведь если добродетели равны между собой, то необходимо, чтобы и пороки были равны, а то, что добродетели равны между собой, и не может быть человека более добродетельного, чем человек добродетельный, более мужественного, чем мужественный, и более мудрого, чем мудрый, можно очень легко заметить. Разве ты

назовешь порядочным человека, который возвратит доверенные ему без свидетелей десять фунтов золота, хотя он безнаказанно мог бы их присвоить, а десять тысяч не возвратит? Или, можно ли назвать воздержанным человека, который какую-то страсть способен преодолеть, а в другой не знает никаких границ? Одна только добродетель находится в согласии с разумом, стойкостью и постоянством. К ней нельзя прибавить что-нибудь, дабы она стала большей добродетелью, и нельзя что-либо отнять без того, чтобы она перестала быть добродетелью. Ведь если добрые деяния есть деяния правильные, а ничто не может быть прямее прямого, то, конечно же, не может быть ничего лучше блага. Отсюда, таким образом, следует, что и пороки равны между собой. Если, впрочем, некие отклонения духа [справедливо] называются пороками. Но поскольку добродетели равны, то и добродетельные деяния, так как они вытекают из добродетелей, должны быть равны, и точно так же и проступки, вытекающие из пороков, должны быть неизбежно равными.

2. “Ну, это у тебя от философов”, – скажет он. А я боялся, что ты скажешь – от сводников. “Ведь подобным образом рассуждал Сократ”. Это ты хорошо сказал, ей-богу! Ведь известно, что это был ученый и мудрый человек, однако я спрошу у тебя – благо мы сражаемся с тобой на словах, а не на кулаках: когда мы говорим о благе, чьим мнением должны мы руководствоваться – мнением грузчиков и чернорабочих или мнением людей наиболее образованных? Тем более что едва ли можно найти что-нибудь не только более верное, чем это утверждение, но и более полезное для жизни людей. Действительно, какая сила способна лучше удержать людей от всякого бесчестного поступка, чем убеждение в том, что нет никакого различия в проступках? Что они совершают равное преступление, нападая на человека частного и на облеченного государственными полномочиями, и в какой бы семье ни совершили бы они прелюбодеяние, похоть их одинаково постыдна.

“Так что же, – скажет кто-нибудь, – нет никакой разницы, убьешь ли ты отца или раба?” Если вопрос поставить в

столь общем виде, то не так-то легко дать ответ на это. Если лишение жизни отца является само по себе преступлением, то сагунтинцы, которые предпочли, чтобы их родители умерли свободными, а не остались жить рабами, были отцеубийцы, следовательно, иногда можно лишить жизни родителя, не совершая при этом преступления, и часто нельзя убить и раба, не совершив беззакония. Следовательно, дело здесь не в природе злодеяния, а в его причине, которая в соединении с тем или иным действием придает ему вес. Если же оба варианта имеют каждый свою причину, тогда они по необходимости равны. Разница только в том, что, убивая раба, если это совершается несправедливо, человек совершает лишь один проступок, в покушении же на жизнь отца заключается сразу много проступков, ибо подвергается насилию тот, кто породил, кто вскормил, кто дал образование, кто дал прибежище, дом, гражданство. И совершив больше преступлений, он оказывается достойным большего наказания, но мы-то должны думать не о том, какому преступлению подобает какое наказание, но о том, что дозволено каждому. “Даже в самом малом?” – Даже. Ведь даже если мы не можем представить меру в деяниях, мы можем все же сохранять меру в нашем сознании. Если актер хотя бы чуть-чуть нарушит ритм в своих движениях или произнесет стих, ошибившись в краткости или долготе хотя бы одного слога, он будет освистан или ошикан, а в жизни, которая требует больше меры, чем любое движение, которая должна быть слаженнее любого стиха, ты полагаешь возможным допустить ошибку хотя бы в едином слоге? Я не позволяю делать это поэту в его пустяковом занятии, а позволю гражданину на слух измерять свои ошибки, касающиеся всего нашего жизненного сообщества? И если они окажутся не столь большими, могут ли они оказаться более простительными? Поскольку всякая ошибка состоит в нарушении смысла (*ratio*) и порядка, то если однажды спутан смысл и нарушен порядок, то уже ничто не сделает этот проступок в глазах людей большим.

## ПАРАДОКС ЧЕТВЕРТЫЙ

### Всякий глупец безумен

1. А я не считаю тебя глупцом, как это говорил не раз, ни бессовестным, что и всегда полагал, но безумцем и сумасшедшим... [И чтобы] дух мудреца, защищенный, как крепостными стенами, величием помыслов, стойкостью в делах человеческих, презрением к богатству, наконец, вообще всеми добродетелями, был побежден и покорен, дух, который даже нельзя изгнать из государства? Действительно, что такое государство? Любое собрание жестоких и страшных людей? Любая толпа беглых рабов и разбойников, собравшихся в одно место? Ты, конечно, не согласишься с этим, значит, и тогда это не было государством, когда законы потеряли в нем всякую силу, когда суды были повержены, когда пали обычаи предков, когда магистраты были изгнаны силою оружия и даже самое имя сената исчезло из государственной жизни. Это стечение грабителей, этот разбой, творимый на форуме под твоим предводительством, эти останки заговора Катилины, его безумная ярость, превратившаяся в твою, в твои преступления, это не было государством, поэтому я не был изгнан из государства, ибо тогда его просто не существовало, но был призван в государство, ибо теперь в нем был консул, которого до того времени вообще не было, был сенат, который перед тем был повержен, было согласие свободного народа, было установлено уважение к праву и справедливости, к этим основаниям и скрепам государства. Так любуйся же, как презираю я твои разбойничьи стрелы. Я всегда признавал, что ты бросил в меня нечестивое копье своих беззаконий, но никогда не считал, что оно попало в меня, если только ты не думаешь, что рушилось и пылало что-нибудь из принадлежащего мне, когда ты крушил стены дома и бросал на его крышу свои проклятые факелы. Ничто из того, что может быть отнято, отобрано, потеряно, не принадлежит ни мне, ни кому бы то ни было другому. Если бы ты отнял у меня божественную стойкость моего духа, мои неусыпные помыслы и заботы, благода-

ря которым существует ныне государство, несмотря на все твое сопротивление, если бы ты уничтожил неумирающую память об этом бессмертном моем благодеянии, более того, если бы ты вырвал у меня сей дух, из которого проистекали эти решения, то тогда бы я согласился, что ты нанес мне обиду; ну а если ты этого не сделал, да и не мог сделать, то и беззакония твои принесли мне не горестное изгнание, а славное признание. Ибо я всегда оставался гражданином, а тем более тогда, когда сенат поручил чужим народам заботу о моей безопасности как гражданина наидостойнейшего; ты же и теперь не гражданин, потому что едва ли возможно быть одновременно и врагом родины, и гражданином. Или, может быть, ты думаешь, что гражданин отличается от врага своей природою и местом жительства, а не складом мыслей и поступками?

2. Ты устроил резню на форуме, ты со своими вооруженными разбойниками захватил храмы, ты поджигал и дома граждан, и священные сооружения, так почему же Спартак враг, а ты гражданин? И ты можешь оставаться гражданином, ты, из-за которого наше государство однажды уже погибло? И ты можешь называть меня именем, которое подобает тебе, хотя все убеждены, что вместе со мною и само государство ушло в изгнание? Так значит, никогда ты, безумец из безумцев, не оглянешься, никогда не задумаешься над тем, что ты творишь, что говоришь? Разве ты не знаешь, что изгнание есть наказание за преступление, мой же отъезд явился результатом прекраснейших деяний, совершенных мной? Все негодяи и нечестивцы, чьим предводителем ты объявляешь себя, кого законы готовы объявить изгнанниками, уже изгнанники, даже если они никуда и не уходили. Так что же, если все законы требуют признать тебя изгнанником, ты не станешь им? Разве не объявляют врагом того, кто взялся за оружие? (Но прямо перед сенатом выхватили из рук твоих кинжал.) Того, кто убил человека? (Но ты убил многих.) Того, кто устраивал поджоги? (Но храм нимф запылал, подожженный твоею рукой.) Того, кто захватил храмы? (Но ты на форуме разбил свой лагерь.) Однако зачем ссылаюсь я на общие законы, по каждому из которых ты должен быть объявлен из-



гнанником? Твой ближайший друг внес специальный закон о том, что если ты появишься на таинствах Доброй Богини, то отправишься в изгнание. Ты не только сделал это, но и не перестаешь гордиться этим. Каким же образом осужденный на изгнание по стольким законам, ты не страшишься быть объявленным изгнанником? “А я в Риме”, – говоришь ты. – Но ты все же присутствовал на таинствах. А от того, что кто-то будет находиться в каком-то месте, он не обретет *права* быть там (*ius eius loci*), если законами ему этого не положено.

## ПАРАДОКС ПЯТЫЙ

### Только мудрец свободен

1. Всякий глупец раб. Пусть прославляют этого полководца и даже величают его таким образом, считая достойным сего имени, но каким же образом и какому свободному человеку будет он повелевать, если сам он не способен повелевать своим страстям?

Пусть обуздает сначала страсть, забудет о наслаждениях, сдержит гневливость, обуздает корыстолюбие, отбросит остальные слабости духа, а уж тогда начинает повелевать другим, когда сам перестанет повиноваться недостойнейшим владыкам, позору и гнусности. А до тех пор, пока будет он им повиноваться, не должен будет считаться не только повелителем, но и вообще свободным, ведь об этом прекрасно было сказано весьма учеными людьми, чьим авторитетом я не стал бы пользоваться, если бы мне пришлось сейчас говорить перед людьми необразованными: поскольку же я имею дело с весьма культурными людьми, для которых все это отнюдь не является чем-то неслыханным, то зачем мне притворяться, будто я зря потратил те усилия, которые посвятил этим занятиям? Так вот, эти весьма ученые мужи утверждают, что никто, кроме мудреца, не свободен. Действительно, что такое свобода? Возможность жить так, как хочешь. Кто же живет так, как хочет, если не тот, кто идет по правильному пути, кто с радостью исполняет свой долг, чья жизненная дорога обдумана и

ясна наперед, кто повинуется законам не из страха, но следует им и чтит их, ибо считает это абсолютно необходимым для блага государства, кто ничего не говорит, ничего не делает, ничего, наконец, не думает, чего бы он не хотел и от чего бы не получал удовольствия, чьи мысли и дела, им совершаемые, исходили бы от него самого и с ним бы сообразовывались, для которого не существует ничего более важного, чем его собственная воля и суждения, перед кем отступала бы даже сама фортуна, которая, говорят, обладает великой силой, или, как сказал мудрый поэт, – “доля каждого творится его собственным нравом”? Только мудрецу дано не делать ничего против собственного желания, ничего, что было бы ему неприятно, ничего, к чему бы его вынуждали. И хотя об этом следовало бы говорить более пространно, это можно резюмировать и очень коротко: никто не свободен, не имея подобных качеств. Следовательно, все дурные люди – рабы, и этот вывод неожидан и удивителен, не столько по существу, сколько по форме (*dictu*). Ведь их называют рабами не в том смысле, как это говорится о рабах, принадлежащих хозяевам в силу охраняемых гражданским правом отношений. Но если рабство есть (а это действительно так) готовность повиноваться, присущая сломленному, униженному, лишенному собственного суждения духу, то кто же будет возражать против того, что все люди, подверженные страстям, легкомысленные, наконец, все непорядочные являются рабами?

2. Или в нашем представлении останется свободным тот, которым повелевает женщина, устанавливая ему свои законы, предписывая, приказывая, запрещая все, что ей угодно? Тот, кто ничего не может возразить на приказания, не осмеливается ни от чего отказаться? Требуют – приходится давать, зовут – приходится являться, прогоняют – приходится уходить, грозят – вынужден страшиться. Я же полагаю, что такого человека нужно называть не просто рабом, но самым негоднейшим из рабов, даже если рожден он в знатнейшем семействе. И подобно тому как среди множества рабов иные представляются себе находящимися в привилегированном положении, хотя они так и остаются рабами, точно так же

ничем не отличаются от них по своей глупости те, кто приходит в несказанный восторг от статуй, картин, чеканного серебра, коринфских ваз, роскошных строений. “Но ведь мы – первые люди в государстве!” – Как бы не так! Даже среди рабов ваших вы далеко не первые! Но как среди рабов те, которые протирают, умащают, подметают, моют, занимают отнюдь не самое высокое положение, так и среди граждан те, кто отдается во власть увлечения такого рода вещами, выглядят как едва ли не самые ничтожные из рабов. “Я, – говорит он, – вел великие войны, обладал огромной властью, управлял большими провинциями!” – Так управляй своим духом, делай его достохвальным! А ты стоишь в изумлении перед картиной Эйхиона или какой-нибудь статуей Поликлета, я уж не спрашиваю, где ты ее взял и по какому праву владеешь. И когда я вижу, как ты лобуешься всем этим, издавая возгласы восхищения, я признаю тебя рабом всей этой чепухи. “Но разве же это не очаровательно?” – Допустим, ведь мы тоже обладаем неплохим вкусом, но, ради богов, пусть это будет прекрасным, но не становится оковами для взрослых людей, оставаясь лишь ребяческим развлечением. Как ты думаешь, если бы Л. Мумий увидел одного из этих людей любовно рассматривающим коринфский горшок (а сам он пренебрег целым Коринфом), как бы назвал он его – прекрасным гражданином или прилежным уборщиком? Если бы воскрес сейчас Маний Курий или кто-нибудь из тех, в чьих домах и виллах не было иных украшений, кроме них самих, и увидел бы, как какой-нибудь из этих людей, достигших благодаря расположению народа высокого положения, вытаскивает из бассейна и любит рыбу-краснобородкой, как гордится великим числом мурен, неужели не посчитал бы он такого человека рабом, да и среди рабов-то недостойным никакой важной работы?

А каких только несправедливостей не заставляет переносить надежда на наследство, вынуждая пребывать в рабском служении? Какое только желание бездетного старца не готов он исполнить! Он говорит, что тому угодно, делает все,

что тот не прикажет, не отступает от него ни на шаг, дарит подарки. Так что же в этом достойно свободного человека, что не достойно самого ничтожного раба?

3. Ну а эта страсть к почестям, власти, к управлению провинциями, представляющаяся как будто более достойной свободного человека, какая же это жестокая, какая неумолимая, какая властная госпожа! Она заставила рабски подчиняться Цетегу, человеку не самому порядочному, заставила тех, кто сами себе представлялись людьми значительными, посылать ему подарки, являться рано утром домой, обращаться с просьбами, унижаться. Так что же в таком случае рабство, если это может считаться свободой? А когда, наконец, уходит господство страстей, и из сознания совершенных преступлений появляется другой владыка, – страх, какое же это несчастное, какое жестокое рабство! Приходится становиться рабом слишком болтливых мальчишек, да и все, кто хоть что-то может знать, становятся страшными господами. А какую власть приобретает судья! Какой страх внушает он виновному! А разве любой страх не есть рабство? А что означает знаменитая, скорее пространная, чем мудрая, речь красноречивейшего Красса: “Исторгни нас из рабства!”? Какое же может быть рабство у столь знатного и столь известного человека? Всякий страх, испытываемый душою слабою, униженною и сломленной, есть рабство. “Не допустите, чтобы мы оказались в рабстве у кого-нибудь”. Так что же, он хочет звать нас к свободе? Отнюдь. Смотрите-ка, что он говорит дальше: “кроме нас самих”. Он предлагает сменить господина, но не хочет быть свободным. “Чьими рабами мы можем и должны быть”, – но мы, если только обладаем духом возвышенным, глубоким и защищенным стеною добродетели, и не должны, и не можем. Ты можешь говорить, что ты можешь, раз уж ты можешь, но не говори, что ты должен, ибо никто ничего не должен, кроме как не отвечать постыдным деянием на постыдное. Ну, достаточно об этом. А он пусть сам судит, как удался ему быть полководцем, когда разум и сама истина убеждают в том, что он даже не является свободным.

## ПАРАДОКС ШЕСТОЙ

### Только мудрец богат

1. И что это ты так безудержно расхвастался своими богатствами? Только ты один и богат? О, бессмертные боги, разве не доставляет мне удовольствие о чем-то услышать или что-то узнать? Так значит, только ты богат? А что, если ты вовсе не богат, более того, даже если ты беден? Действительно, кого считаем мы богатым и к кому прилагаем это слово? К тому, я полагаю, чье имущество позволяет ему легко удовлетворять все его желания, кто ничего более не ищет, ничего не жаждет, ни к чему не стремится. Ведь это же ум твой, а не человеческая молва и не твои владения, признает тебя богатым, решает, что ему уже всего достаточно, и он не желает ничего больше. Он уже насытился деньгами, он удовлетворен; я согласен – ты богат. Однако, если из жадности к деньгам ты не считаешь для себя позорным любой способ их добывания, хотя для твоего сословия вообще ни один не может быть достойным, если ты каждый день мошенничаешь, обманываешь, выпрашиваешь, договариваешься, отбираешь, вымогаешь, если грабишь союзников, опустошаешь казну, если ждешь завещания твоих друзей, а иной раз, чтобы не ждать, и сам подделываешь их, о чем говорит все это – о богатстве или о нужде? Говорят, что дух человека богат, а не сундук его, даже если он полон, а я, видя, что ты нищ духом, не назову тебя богатым. Ведь люди меряют богатство тем, насколько каждому достаточно то, что он имеет. У кого-нибудь есть дочь, ему необходимы деньги, а если две – то и больше, если несколько – то еще больше, а если, как говорят, у Даная было 50 дочерей, то какие же деньги потребуются на приданое для стольких невест! Ведь, как я уже сказал, мера богатства соотносится с потребностями каждого, а посему того, кто обременен не множеством дочерей, а бесчисленными страстями, способными за короткое время вычерпать до дна и величайшие богатства, как назову я богатым, если он сам себя ощущает нуждающимся?

Многие слышали твои слова о том, что богат только тот, кто на свои доходы может содержать войско, на что и сам римский народ, располагающий такими огромными податями, уж едва ли способен. Следовательно, исходя из этого, ты никогда не станешь богатым, пока твои владения не принесут тебе такие доходы, что ты сможешь на них содержать шесть легионов и немалые вспомогательные войска, как конные, так и пешие. И вот ты уже согласен, что ты не богат, ибо тебе недостает столь многого для удовлетворения твоих желаний, поэтому тебе и никогда не удавалось скрыть эту бедность или, уж скорее, нужду и нищенство.

2. Ведь если мы понимаем, что те, кто честным путем добывает себе состояние, занимаясь торговлей, предпринимательством, откупам, ищут прибыли, то также и тот, кто видит в твоём доме целые толпы собравшихся вместе и обвиняемых, и судей, опасных, но богатых преступников, надеющихся с твоей помощью подкупить судей, кто знает о твоих гонорах за защиту в суде, о твоём участии в избирательных сделках и подкупе кандидатов, о посылке вольноотпущенников для управления и разграбления провинций, кто вспомнит об изгнании соседей с их земель, о сообщничестве с клиентами, вольноотпущенниками и рабами, о грабежах в деревне, об опустошенных владениях, о проскрипциях зажиточных людей, об убийствах муниципалов, – об этой жатве сулланских времен, о поддельных завещаниях, об уничтожении такого множества людей, о том, наконец, что все оказывается предметом торга: набор войска, постановления и голоса в сенате, как твой собственный, так и других, дела общественные и частные, слова и молчание, – тот не сможет не думать, что все это является доказательством того, что такому человеку нужна прибыль. А того, кому нужна прибыль, разве когда-нибудь назовут богатым? Ведь результат богатства – это достаток, а о достатке свидетельствует довольство и изобилие, поскольку же ты с презрением относишься к моему достоянию, и это правильно, ибо оно по общепринятым меркам весьма скромное, а на твой взгляд и вообще ничтожное, на мой же – достаточное. Я умолчу о себе, а скажу лишь о существе дела: если бы

нам пришлось оценить и определить, что представляется нам более ценным, сокровища ли Пирра, которые он предлагал Фабрицию, или бескорыстие Фабриция, отвергнувшего эти сокровища, золото ли самнитов или ответ Мания Курия, наследство Люция Павла или щедрость Сципиона, отдавшего половину этого наследства своему брату Квинту Максиму, то, конечно же, заключающее в себе высшие добродетели должно быть оценено выше того, что связано с деньгами; поэтому, если считать, что человек тем богаче, чем ценнее то, чем он обладает, кто бы стал сомневаться, что богатство заключено в добродетели? Ибо никакое золото и серебро не стоит больше, чем добродетель.

3. О, бессмертные боги, люди не понимают, какую огромную прибыль приносит бережливость! Я буду говорить сейчас о тех, кто не заботится о расходах (оставив в покое этого корыстолюбца). Иной получает от своего поместья 600 тысяч сестерциев, а я – сто со своего; ему, устраивающему на своих виллах позолоченные крыши и мраморные столы, беспрерывно жаждущему новых статуй, картин, посуды и одежд, этого дохода недостаточно не только на расходы, но даже на уплату процентов, а из моего скромного дохода, даже за вычетом некоторых расходов на удовольствия, всегда еще что-то и остается. Так кто из нас богаче, кому не хватает, или у кого избыток? Тот ли, чье имущество, чем оно становится больше, тем больше требует для своего поддержания, или тот, чье имущество самодостаточно? Однако зачем я говорю о себе, ведь в силу недостатков наших нравов и нашего времени я и сам в какой-то мере, пожалуй, не свободен от заблуждений нашего века. Ведь Маний Манилий, живший во времена наших отцов, чтобы не говорить беспрестанно о Куриях и Лускинах, тоже был беден. У него был маленький домик в Каринах и имение в Лабикане. Так что же, мы, владея большим имуществом, богаче его? Если бы! Ведь не имущественным цензом, а образом жизни определяется мера богатства. Не желать многого – уже богатство, не покупать многого – уже прибыль, а быть довольным тем, что имеешь, – это самое большое и самое надежное богатство. Если эти хитроумные ценители имущества особен-

но высоко ставят луга и прочие земельные угоды, полагая, что это наиболее надежный вид владений, то как же высоко должна цениться добродетель, которую невозможно отнять или похитить, которая не гибнет ни от кораблекрушений, ни от пожара, ни под натиском бурь, ни от превратностей времени! Только те, кто обладает ею, богаты. Ибо только они владеют вещью плодотворной и неизменной и только они довольны своим достоянием, а ведь именно это дает богатство. Только они считают достаточным то, что имеют, ничего не жаждут, ни в чем не нуждаются, не ощущают ни в чем недостатка, ничего не ищут. Люди же негодные и жадные, поскольку все, чем они владеют ненадежно и зависит от случайностей, они всегда жаждут большего, и не найдется среди них ни одного, кому было бы достаточно того, чем он обладает, – не только не могут считаться богатыми и обеспеченными, но, наоборот, их следует считать неимущими бедняками.



## Содержание

*Н.П. Гринцер.*

Римский профиль греческой философии 9

### **О пределах блага и зла (перевод Н.А. Федорова)**

Книга первая 41

Книга вторая 72

Книга третья 127

Книга четвертая 160

Книга пятая 197

Комментарии (Б.М. Никольский) 243

Приложение к комментариям (Б.М. Никольский) 419

Дополнения 453

**Парадоксы стоиков (перевод Н.А. Федорова) 455**

## Цицерон

Ц 56 О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков. Пер. с лат. Н.А. Федорова. Вступ. ст. Н.П. Гринцера. Комментар. Б.М. Никольского.

(Серия “Памятники мировой культуры”)

М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2000. 474 с.  
ISBN-5-7281-0387-1

Книга состоит из философских трактатов знаменитого оратора и писателя “О пределах добра и зла” и “Парадоксы стоиков”. Первый – “De finibus bonorum et malorum” – переведен более 100 лет назад (переводчик П.П. Гвоздев, 1889 г., Казань) и давно стал библиографической редкостью. Второй – “Paradoxa stoicorum” – на русский язык ранее не переводился.

Вступительная статья вводит содержание трактата в контекст как общефилософских построений Цицерона, так и в систему философских теорий эллинизма. Дается общая характеристика композиционной структуры трактата, анализ его основных содержательных аспектов в сопоставлении с иными философскими сочинениями античности.

В книгу включены исторические и реальные примечания, историко-философский комментарий, объяснение философских терминов, определений, доказательств и т. д. а также филологический комментарий, в котором рассматриваются авторская работа самого Цицерона, изменения, вносимые им в греческие источники, дается интерпретация темных мест текста.

Для специалистов и широкого круга читателей.

Марк Туллий ЦИЦЕРОН



О пределах добра и зла  
Парадоксы стоиков

Оформление серии В.В. Суркова

Редактор  
Л.П. Петрик  
Корректор  
Н.П. Гаврикова, Т.М. Козлова  
Технический редактор  
Г.П. Каренина  
Компьютерная верстка  
Н.Н. Аксеновой

Лицензия ЛР № 020219 от 25.09.96.

Подписано в печать 31.05.2000.

Формат 70х100 1/32

Усл. печ. л. 19,5

Уч.-изд. л. 21,0

Тираж 3 000 экз.

Заказ № 327

Издательский центр

Российского государственного

гуманитарного университета

125267 Москва, Миусская пл., 6.

(095)973-42-00.

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»»

121099, Москва, Шубинский пер., 6.

Российский государственный гуманитарный  
университет

*Вышла из печати*

Данилова И.Е.

**Итальянский город XV века. Реальность, миф, образ.**

240 с. с илл.

ISBN 5-7281-0169-0 (Пер.)

Итальянский город XV в. рассматривается как культурный и эстетический феномен (как культурная модель в аспекте ее самоосознания и самоописания).

В книге три раздела. В первом речь идет о Флоренции – самом характерном городе Возрождения, увиденном глазами современников; о ее исторической реальности и желаемом, идеальном образе. Второй раздел – город во флорентийском изобразительном искусстве XV в., город глазами художников. В третьем разделе речь идет о воображаемых, идеальных городах в архитектурных трактатах XV в.: Альберти, Филарете, Франческо ди Джорджо Мартини.

Оппозиции, лежащие в основе концепции книги, рассматриваются как отражение противоречивости мировидения эпохи раннего Возрождения, отнюдь не гармонического, но драматичного.

Для специалистов и широкого круга читателей.



Российский  
государственный  
гуманитарный  
университет

Российский государственный гуманитарный  
университет

*Готовится к изданию*

Баткин Л.М.

**Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания.**

960 с.

ISBN 5-7281-0029-5 (Пер.)

В книге завершен и объединен в целое, определяемое хронологической последовательностью и сквозной теоретической и методологической задачей, цикл работ, начатый еще в книге "Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности" (1989). Содержание книги – по самым высоким точкам культуры – охватывает античную христианскую патристику, французское средневековье XII в., возникновение гуманистического самосознания в XIV в. и его кризис в начале века XVI.

Среди разделов книги: "Макьявелли: индивидуальность и проблема социального действия", «Блаж. Августин: "Не мечтайте о себе"», "Абеляр и Элоиза: личное чувство и матрицы эпохального умонастроения", «Любить и сочинять: Два "Я" в лирике Петрарки» и др.

Для историков, культурологов и широкого круга читателей.