

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 13; 17.02

С. С. Аванесов

СТОИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО УДЕЛА: ПАНТЕИЗМ И САМОУБИЙСТВО

Исследована связь между метафизикой и этикой в стоической философии. Демонстрируется зависимость отношения к самоубийству от фундаментальных идей, касающихся природы космоса. Положение о подчинении индивидуального существования принципам организации мирового процесса ведет в конечном итоге к принятию аутодеструктивной установки в индивидуальной жизни. Этика стоицизма не способна реально противопоставить личность обстоятельствам и потому с неизбежностью редуцирует активность человека к исполнению требований того или иного «положения дел» – вплоть до прекращения собственной жизни в тех случаях, когда это «положение дел» будет прочитано мудрецом в качестве терминальной прескрипции природного логоса.

Ключевые слова: философская антропология, стоицизм, мудрость, природа, этика, самоубийство.

Вы избрали геройство без цели –
ведь это единственная ценность в мире,
где утрачен смысл.

Альбер Камю. Письма к немецкому другу

Проблема самоубийства остается одной из наиболее дискуссионных в различных областях современного гуманитарного знания. Высокая значимость данной проблемы объясняется не только практическими последствиями того или иного ее решения, но и ее фундаментальным теоретическим характером. Тема суицида имеет прямое отношение к тем областям знания, в которых определяются базовые основания человеческого существования, ведущие принципы организации деятельности и, самое главное, причины возникновения и развития деструктивных тенденций в жизни личности. То или иное решение проблемы «вольной смерти» базируется, таким образом, на целостном представлении о человеке и его существовании в мире. Опыт осмысления антропологической ситуации, включающий в себя суицидологические выводы и рекомендации, берет начало в античной философии; анализ данного опыта представляет значительный интерес с точки зрения выявления или реконструкции тех теоретических моделей, посредством которых можно концептуально увязать онтологическую доктрину, антропологическое знание и этические прескрипции в сфере отношения человека к собственной жизни (вплоть до окончательного распоряжения ею).

Античная этическая доктрина апеллирует в конечном счете к природному закону смерти всякого частного сущего. Умирать – значит следовать при-

роде. Естественность умирания еще со времени Анаксимандра равнозначна справедливости: умереть в назначенный срок – значит умереть правозаконно. Мировой Логос обнаруживает себя не только в механически идущих процессах происхождения и «заката» вещей, но и в очевидных для мыслящего существа знаках судьбы, принуждающих выйти из тела. Эти роковые императивы утверждают тотальное господство природы над свободой: достойному человеку не следует уходить из жизни самовольно, однако незаконно продолжать жить после явного указания природы на исполнение сроков. На такой «естественный» сигнал к самоубийству всегда готов откликнуться стоический мудрец.

Стоицизм, как род античной философии, притязает на то, чтобы «сдерживать постыдные претензии индивидуального существования во имя всеобщего порядка» или, иначе говоря, «Природы» [1, с. V]. Индивидуальная воля здесь проявляет себя исключительно в перспективе самоотрицания, а руководителем этого отрицания частного в пользу господства всеобщего выступает познающий природу разум. Людям, как разумным существам, разум дан в качестве совершенного «вождя», и для них жить согласно природе (*ομόλογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) – значит «жить по разуму», ибо разум это «наладчик (*τεχνίτης*) побуждения» (Diog. VII 86). Более того, разум не просто ориентирует индивида

в универсальности космической жизни; он является тем, что, по сути, соединяет человека и мир в одно целое, ибо «человеческий разум является выражением и воплощением разума, правящего в мире» [3, с. 166]. Другими словами, разум – это природная характеристика всякого индивида, свидетельствующая о его причастности космосу и о его родстве с божественной («правлящей») сущностью этого космоса [3, с. 167].

Знание, сообщаемое разумом, представляет собой основу добродетели и начало пути к нормативному для стоика состоянию атараксии (αταραξία). Добро (благо) есть «естественное совершенство разумного существа в его разумности» (Diog. VII 93), а величие души – это «знание или самообладание, позволяющее быть выше всего, что с тобой происходит, как хорошего, так и дурного» (Diog. VII 93). По стоикам, «истинное знание есть уже добродетель» [4, с. 4]; заблуждения же «вызывают извращение мысли, а отсюда происходят многие страсти, причина душевной неустойчивости. Страсть (по словам Зенона) есть неразумное и несогласное с природой движение души» (Diog. VII 110). В связи с этим принципом любое возмущение против принудительного порядка природы, отрицающего личность, любое несогласие с автоматическим бванием сущего должно именоваться стоиками «страстью», следствием ошибки разума. Стоический философ стремится понять и усвоить законы вселенского логоса, испытывая к нему своеобразный amor fati. «Эта высшая воля, максимально выраженная в объективном бытии, находит полное соответствие во внутреннем субъективном состоянии философа и приводит его к эстетическому наслаждению, когда все в мире оказывается целесообразно понятным, включая любые несчастья и катастрофы» [5, с. 387]. Разум позволяет философу постичь порядок природы как единственное основание для жизни и спокойно встроить себя в этот порядок; именно такое основание имел в виду Хрисипп, когда сказал: «Надо жить, верно понимая ход мировых вещей (δεῖ ζῆν κατ' ἐπιτερίαν τῶν φύσει συμβαινόντων)» (см.: [6, с. 124]). Разумное познание открыло стоикам, что от мировой необходимости некуда скрыться, и предложило человеку «идеал покорности» [7, с. 67]. «Мудрость, – пишет Лев Шестов, – благословила открытую ей познанием истину: от этой истины бежать не нужно, не нужно с ней спорить и бороться, нужно ее принять, нужно ее полюбить, нужно ее вознести. Ей и небеса поют славу: человек должен вторить небесам. Такова была “экзистенциальная” философия греков от Сократа до Эпиктета» [7, с. 191].

Истина, открываемая разумом, утверждает единственность человека, мира и божества. Клеанф (Гимн к Зевсу, 2–4) провозглашает: Зевс, владыка

природы, правящий всем по закону, Радуйся! Ибо к тебе взывать подобает всем смертным. Мы – порода твоя [8, с. 256].

Диоген Лаэртский так излагает эту монистическую метафизику стоиков: «Бог, ум, судьба и Зевс – одно и то же, и у него есть еще много имен. Существуя вначале сам по себе, он всю сущность обращает через воздух в воду» (Diog. VII 136). Традиционные боги в стоицизме оказываются природными силами, т. е. проявлениями единого бога, Зевса-разума [9, с. 179]. Этот бог – «живое существо, бессмертное, разумное, совершенное или же умное в счастье, не приемлющее ничего дурного, а промысл его – над миром и над всем, что в мире; однако же он не человекоподобен. Он – творец целокупности и словно бы родитель всего: как вообще, так и той своей части, которая пронизывает все; и по многим своим силам он носит многие имена». Он называется и Зевсом, и Дием, и Афиной, и Герой, и Гефестом, и Посейдоном, и Деметрой (Diog. VII 147). Бог, как космический ум, как «сеятельный разум мира» (Diog. VII 136), «вечен, и он творец всего», что имеет место в вещественном мире (Diog. VII 134). Бог – «обособленная качественность всей сущности; он не гибнет и не возникает. Он творец всего мироустройства, через определенное время расточающий в себя всю сущность и вновь порождаящий ее из себя» (Diog. VII 137). Таким образом, бог стоиков – это принимающий на себя разные личины, но по сути деперсонифицированный закон-природа, из небытия в небытие обращающий весь космос временных вещей.

Теология стоиков – типичный пантеизм [4, с. 16]. «Бог и мир у них вовсе не были двумя началами» [6, с. 125]. Стоический бог имманентен миру; он закон этого мира; это разумный огонь, или «огненный дух» [4, с. 17], внутренне присутствующий космосу. Богом поэтому считается весь мир; если же и допускается относительный (диалектический) дуализм, то говорится о божественном духе (активном начале) мира и о мире как о теле (пассивном начале) бога [9, с. 177]. Божественный «промысл» в сущности совпадает с судьбой, а целесообразность – с необходимостью [4, с. 21]; иными словами, целесообразность – это осознанная необходимость, т. е. такая необходимость, с которой сознательно согласились. При этом стоическая теология стремится предохранить гордость человека от ранения смирением: разум человеческий и разум божественный – это один и тот же разум. Повиноваться богу – значит повиноваться голосу собственного разума [4, с. 82].

Бог, судьба, мудрость и справедливость слиты в единой φύσις, властно втягивающей в себя и человека. Судьба обнимает индивида и извне (как жизненные обстоятельства), и изнутри (как врожден-

ные задатки, в том числе и способность сопротивления жизненным обстоятельствам); таким образом, человек тотально захвачен природой, и его свобода оказывается иллюзорной [4, с. 29–30]. «Судьба определяет возникновение всего на свете... Судьба есть причинная цепь всего сущего или же разум, по которому движется мир» (Diog. VII 149). В таком мире все действительное разумно (целесообразно), а потому, например, невозможно строго противопоставить добро и зло, гармонически уравновешенные в диалектике вселенской разумной необходимости. «Стоицизм: философия человеческого удела: пантеизм и самоубийство» [5, с. 387–388].

Следовательно, мир (а соответственно и человек, поскольку он включен в мир) не подлежит квалификации с точки зрения противоположности добра и зла. Необходимость, неумолимая судьба определяет внешний «рисунок жизни» человека, те сопряженные со страданиями и удовольствиями события и ситуации, которые выпадают на его долю. Они совершенно не зависят от воли человека, который ничего не может изменить в этом конкретном стечении жизненных обстоятельств, определяемых единой причинностью, всем ходом вещей в природе. Но отношение к ним необходимо данным вещам и событиям человеческой биографии, как и в целом к необходимости природы, может быть различным. Человек, конечно, не властен над обстоятельствами собственной жизни, но он ничем не ограничен в своей оценке этих событий, во внутреннем отношении к ним. Для нас при этом важно не то, обнаруживается ли такое отношение в историческом стоицизме, а то, какое отношение представлено в нем как должное. Поскольку стоики рекомендуют отношение согласия с природой, спокойное покорение наличному, постольку можно сказать, что задатки личности в стоицизме добровольно подавляются во имя безличного закона природы. Привилегия разумного существа (присущая ему «свобода») состоит в том, что оно имеет собственное внутреннее отношение к необходимости, к неотвратимому ходу событий [3, с. 168]; для стоика это отношение покорности, «свободного» согласия с необходимостью. Свобода, таким образом, оказывается не экзистенциальным измерением личности, а лишь психологической установкой индивида.

Г. Гомперц характеризует такую установку как античный эталон «внутренней свободы». Стоит

только абстрагироваться от «внешнего» положения дел, как станут достижимыми и счастье и свобода. «Если какой-либо человек в определенный момент понимает мир как целое и, кроме того, как благо, т. е. как предмет утверждения желания (иными словами, начинает хотеть только наличного в его целом. – С. А.), то этот человек в этот момент счастлив» [10, с. 7–8]. Счастлив тот, кто доволен всем тем, что есть – без всякого исключения. Такая психологическая позиция включает в себя следующий императив: «...чтобы во всех положениях мы делали мир как целое предметом нашего утверждения желания, чтобы мы были им довольны как целым, ни одной его части не признавали злом». Эталон «внутренней свободы» оказывается, следовательно, «выражением оптимистического универсализма» [10, с. 8], парализующего личную волю к сублимации наличного.

Неизбежность упорядоченного хода событий во вселенной осмысливается стоиками на «физическом» уровне через понятия начала и основы (элемента). «Начала (*αρχαι*) и основы (*στοιχεια*) вещи разные: первые не возникают и не подвержены гибели, вторые же погибают в воспламенении (обогневении). Далее, начала бестелесны и не имеют формы, основы же имеют форму» (Diog. VII 134–135). «Начал во всем сущем они признают два: деятельное и страдательное. Страдательное начало есть бескачественная сущность, то есть вещество; а деятельное – разум, в ней содержащийся, то есть бог» (Diog. VII 134). «Основа есть то, из чего первоначально возникает все возникающее и во что оно в конце концов разрешается» (Diog. VII 136–137). Рождения и уничтожения (смерти) в полном смысле слова нет. Есть только изменение и переход одних вещей в другие [4, с. 32] в пределах одного и того же вечно себя повторяющего мирового континуума.

Такой мир «един, конечен и шарообразен» по своему эйдосу; его окружает «пустая беспредельность» (Diog. VII 140). Мир понимается тройко. «Во-первых, это сам бог... Во-вторых, само это мироустройство, то есть звездный мир. В-третьих, это совокупность того и другого. Таким образом, мир это особая качественность всеобщей сущности» (единое «как» универсального целого, т. е. его природа. – С. А.); он включает все «естества», в том числе богов и людей (Diog. VII 137–138). Внутри этого мира «все едино в силу единого дыхания и напряжения, связующего небесное с земным» (Diog. VII 140). Как проявление совершенного божества, мир, по учению стоиков, есть абсолютное совершенство. Все в нем на своем месте, все является в свое время; все служит ко благу целого [4, с. 24]. «Мир устроится умом и провидением (так говорят Хрисипп в V книге “О провидении” и По-

сидоний в III книге “О богах”). Ибо ум проникает все части мира, как душа – все части человека» (Diog. VII 138).

Этот-то ум (закон, бог, судьба) регулярно приводит к небытию и тот самый мир, в котором пре-ходят все вещи. «Мир, по их учению, подвержен гибели, как все, имеющее начало: таковы ведь и чувственно воспринимаемые вещи. Когда подвержены гибели части, то подвержено и целое; но части мира подвержены гибели, ибо переходят друг в друга; стало быть, подвержен гибели весь мир» (Diog. VII 141). Космос, представляющий собой единое тело (вещь), «происходит из огня и возвращается в него» [3, с. 167].

Таким образом, мир (космос) стоек можно рассматривать как организм, как «тело» с имманентной логической структурой, являющейся одновременно и «программой» его развития. Эта программа сама себя осуществляет, а цель и смысл находятся в самом развитии. «Природа» – это одновременно и внешняя данность, и внутреннее целесообразное и целенаправленное устройство. «Общая природа» является самопорождающей внутренней силой мира, она отождествляется с промыслом и судьбой, которые в разных аспектах выражают одно и то же действие бога-разума, или Зевса. Природа как действующая сила в начале каждого космогонического цикла представляется «творческим огнем» (πυρ τεχνικόν), порождающим все, а также в виде разумного огненного дыхания (πνεύμα) проникающим тело мира и объединяющим весь мир в единое целое [9, с. 177]. «Природой, – сообщает Диоген, – они называют иногда то, чем держится мир, иногда то, чем порождается все земное. Природа есть самодвижущееся самообладание, изводящее и поддерживающее свои порождения в назначенные сроки по сеятельному разуму, и от чего что взято, так то и творится» (Diog. VII 148).

Человек ни телом ни душой не превосходит это данное. Душа есть «чувствующая» природа, а также «дыхание, врожденное в нас» по порядку той же природы. В этом смысле душа «телесна», т. е. принадлежит наличному космосу, как любая вещь (тело). И хотя она «остаётся жить после смерти», однако в конце концов «подвержена разрушению», а неразрушима только «душа целого, частицами которой являются души живых существ». Перспектива растворения души в мировом огне представляется неизбежной, разногласия же касаются лишь точных сроков этого растворения: «Клеанф считает, что все души продолжают существовать до самого об-огневения, Хрисипп что таковы лишь души мудрецов» (Diog. VII 156–157). Конечная гибель души, как и гибель космоса, необходима [4, с. 30–33] и потому справедлива.

Душа мудреца, проникшая в эту высшую справедливость, впадает в полную экзистенциальную пассивность. «Мудрец, и только он, живет в согласии с природой, по законам разума. А разум говорит ему, что все в мире фатально предопределено и потому мир, собственную судьбу надо воспринимать с покорностью» [3, с. 174–175]. Именно такая сознательная покорность наличному и сообщает мудрецу божественный покой и невозмутимость (бесстрастие): как говорит о богах жрица Диотима у Платона, «тот, кто мудр, к мудрости не стремится» (Пир 204 а). Совершенный человек, разумом совпадающий с богом, не переходит к большему совершенству, ибо таковое уже невозможно, а потому аффект удовольствия, связанный с таким переходом, не присущ мудрецу. «Поэтому мы должны сказать, – заявляет Сократ, – что те, кто уже мудры, не стремятся более к мудрости, боги они или люди» (Лисид 218 а); стремится к мудрости лишь тот, «кто не хорош и не плох» (Лисид 218 б). Стоики именуют мудреца бесстрастным, «потому что он не впадает в страсти» (Diog. VII 117). Лишь воля, руководимая разумом, избавляет от страстей, к каковым стоики относят, между прочим, любовь и жалость. Любовь есть «неразумное возбуждение» (желание), а потому должна быть определена как страсть (Diog. VII 113). Воля же «противоположна желанию и представляет собой разумное возбуждение» (Diog. VII 116). Мудрец «непогрешим, ибо не подвержен ошибкам. <...> Он нежалостлив и не знает снисхождения ни к кому, так как не отменяет никаких наказаний, следующих по закону» (Diog. VII 123). Иначе говоря, он справедлив, как судьба, как языческий немилосердный бог.

Мудрец, более того, «божествен, потому что как бы имеет в себе бога, между тем как дурной человек безбожен» (Diog. VII 119). «Далее, только мудрец есть настоящий священнослужитель, потому что он сведущ в жертвоприношениях, основании храмов, очищениях и прочих заботах, относящихся к богам» (Diog. VII 119–120). «Он один свободен, тогда как дурные люди рабы, ибо свобода есть возможность самостоятельного действия, а рабство его лишение» (Diog. VII 121). Мудрый человек, ставший как бог, «должен владеть знанием добра и зла» (Diog. VII 122). Такое знание призвано победить страх перед внешним, ибо «страх есть ожидание зла» (Diog. VII 112); мудрец же не ждет ни зла, ни добра, изначально и навсегда присутствующих в гармонии наличного бытия. «Мудрецам принадлежит все на свете, ибо закон дал им все совершенное обладание» (Diog. VII 125). Они обладают и собой, но только в силу того, что ими обладает природа. Тогда как апатия мудреца у Эпикура является результатом бегства от мира, бесстрастие стоиков – следствие безусловной покорности ему [3, с. 175].

В этом поглощающем личность мире царит односторонняя, неумолимая, не знающая исключений необходимость. В ее роковой, заранее предначертанный ход включен и человек. Однако человек обладает разумом и может осознать неотвратимость судьбы; в этом-то и состоит его настоящая свобода, источник невозмутимости и спокойствия. Такова основная мысль этики стоицизма [3, с. 165]. Именно стоическая мораль представляет собой «наиболее развитую и детально разработанную этическую систему греков» [10, с. 225]; по мнению Шопенгауэра, она есть «самое полное развитие практического разума в истинном и подлинном смысле этого слова, крайняя вершина, которой может достигнуть человек с помощью одного только разума» [6, с. 122]. Однако эта самая этическая «вершина» в конечном счете является лишь программой бездействия, предлагающей эталон не-поступка, только подтверждающего наличное положение дел и оставляющего все как оно есть. «Надлежащее, по словам стоиков, это такое дело, которое имеет разумное оправдание: например, продолжение жизни; таков, например, рост растений и животных» (Diog. VII 107). «Это действие, свойственное устройствам природы» (Diog. VII 108), т. е. такая активность, которая полностью вписана в порядок бывания вещей. Еще Клеанф высказал мысль, ставшую известной благодаря Сенеке и Цицерону: «*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*» (послушных судьба ведет, непослушных тащит). Мудрость, которую превозносили стоики, заключается именно в данном утверждении; эта мудрость, по словам Льва Шестова, «никогда не шла за пределы такой свободы, которая выражается в радостной готовности покориться неизбежному» [11, с. 399].

Исповедуя мораль, основанную на «самостоятельном разуме» [1, с. VII], стоицизм связывает добродетель с пониманием и принятием царящей в природе необходимости [3, с. 165]. Так как добродетель совпадает с разумным основанием действий, то она тождественна апатии (*απαθεια*) состоянию свободы от страстей [3, с. 172]. В этой добродетели прямо отождествляются разум и природа. Жить «по своей природе» и означает стремиться к добродетели, которая достигается таким усовершенствованием человеческого разума, при котором он становится тождественным с разумом природы, с объективным природным законом [9, с. 177]. Стоицизм видит высший смысл человеческого существования в жизни, согласованной с природой. Из жесткого хода природных событий нельзя вырваться ни при каких обстоятельствах, а поэтому высшая мудрость состоит в том, чтобы целиком и полностью – не только физически, но и психически – «идти навстречу природной необходимости» [3, с. 165].

Стоическая добродетель носит строго рациональный характер и имеет строго физическое основание. Этика у стоиков, пишет Шопенгауэр, «во что бы то ни стало должна была обосновываться физикой», поскольку «стоики всюду стремились к единству принципа» [6, с. 125], т. е. к тотальному монизму. «Добродетель есть согласованность предрасположения с природою. Она заслуживает стремления сама по себе, а не из страха, надежды или иных внешних причин. В ней заключается счастье, ибо она устроит душу так, чтобы вся жизнь стала согласованной» (Diog. VII 89). Удержание мира в состоянии гармонии даже ценой гибели индивида – такова та добродетель, которой требует «общий закон жизни» [4, с. 63] и которой стремится соответствовать стоик. Такая этическая программа – как выразился Ницше, «натурализм в морали» [12, с. 575] – неспособна вывести ценности из-под определяющей установки «соответствия природе»; причина этого коренится в господстве натуралистической парадигмы, которая в принципе враждебна всякой аксиологии [13, с. 306].

Поэтому и в стоической морали, основанной на разумном принятии и вольном воспроизводстве наличного, мы встречаемся с вырождением этического в эстетическое. «Совершенное благо, – сообщает Диоген, – они называют прекрасным, потому что оно имеет от природы все необходимые величины, или же совершенную соразмерность» (Diog. VII 100). Для стоиков, как и для всех античных философов (особенно периода классики), «вечность, красота и постоянство движений небесного свода были идеалом также и для внутренней жизни человеческой личности» [14, с. 117]. Для стоического мудреца «звездное небо надо мной» и «нравственный закон во мне» выражают один и тот же порядок закона-судьбы-природы.

Этика стоиков антиперсоналистична. Категория ценности здесь лишена связи с «субъективным бытием» как интимно-личностным миром человека по причине отсутствия в античной философии в целом самой личностной антропологии [13, с. 306]. Мораль (как и у Канта) оказывается силой, стоящей над человеческой личностью и подчиняющей ее себе. Более того, добродетель как принцип необходимости может потребовать в качестве жертвы и самого индивида; но и такую жертву мудрец должен приносить с радостью [3, с. 175]. Стоическая этика представляет собой модель поведения в условиях, когда человек уже потерял власть над обстоятельствами своей жизни [3, с. 175]; она указывает, «что делать человеку, когда он ничего не может сделать»; это указание заключается в том, чтобы «покориться судьбе» [3, с. 176]. Такова античная пантеистическая этика рабства; недаром раб Эпиктет считал себя «крепостным этического» [7,

с. 142]. Такая этика, действительно, исключает личную свободу, заменяя ее покорностью если и не эмпирическим обстоятельствам, то все же высшему обстоятельству – судьбе. Стоическая «праведность» прикрывает собой «бессилие неверия» [7, с. 144]. Это бессилие «пред необходимостью», в которой Эпиктет видел «начало философии» [7, с. 147–148]. «Жить с мыслью о необходимости всего существующего, без надежды видеть другой исход, кроме предопределенного, подчиниться всецело закону природы, – вот что внушал стоицизм своим последователям» [4, с. 83]. Этика стойков «исходит из мысли о неотвратимости всего того, что происходит. Но при этом она оказывается преисполненной необычайной внутренней энергии, высокого оптимизма. Она учит безропотно принимать все... удары судьбы. Но в ней нет ничего, что можно назвать смирением и что вызывает жалость к человеку. Более того, именно эта покорность судьбе как бы наполняет стойка какой-то особой гордостью» [3, с. 173]. Иначе говоря, стоическая мораль, исполненная гордыни и однозначного универсального оптимизма, отрицает смирение и жалость, наполняя человека энергией разрушения и саморазрушения. Эта характеристика не позволяет даже думать о том, чтобы как-то отождествить или хотя бы уподобить ее морали христианства.

Гибель, как предопределенный природой исход всякого сущего, вписан стойками в универсальную гармонию, а потому смерть практически не поддается этической квалификации в категориях добра и зла. Все сущее, как сообщает Диоген Лаэртский, стойки считают либо благом, либо злом, либо ни тем ни другим; блага – это добродетели; зло – это «противоположное» благу; ни то ни другое – «это все, что не приносит ни пользы, ни вреда», например жизнь или смерть (Diog. VII 102). Благо есть безусловная ценность, ибо ему свойственно «содействие согласованной жизни» (т. е. гармонии целого); жизнь индивида имеет ценность только тогда, когда она приносит пользу, «содействующую жизни, согласной с природой» (Diog. VII 105); жизнь (как и здоровье) относится к разряду «относительных благ» [3, с. 170]; таким образом, если жизнь перестает быть полезной для всеобщей гармонии, она ничего не стоит.

В мире господствует рационально познаваемое однообразие; все совершается по справедливости и разуму; поэтому «самая смерть не есть зло, а необходимый закон природы» [4, с. 50]. Вечность, несотворенность космического порядка высвобождает человека из-под всякого возможного влияния Творца, делает его самого богом, знающим добро и зло; но этот же порядок как вечная истина лишает человека свободы от данного. Автономная истина «превращается в свою противоположность

и не животворит, а умерщвляет, не освобождает, а поработывает»; именно здесь человека «подстерегает величайшая опасность», отсюда «грозит ему гибель» [7, с. 182]. Обещая большее (весь мир), такая «истина» дает меньшее – только этот мир, который в онтологическом смысле меньше личности.

Поскольку смерть вписана в судьбу всего отдельно сущего, постольку мудрец, соглашаясь с разумностью природного устройства, всегда готов признать и даже подтвердить эту роковую неизбежность гибели. Умирая, мудрец «подчиняется общему закону природы» [4, с. 64]. Стоическая этика включает в свое «наставление к блаженной жизни» и рекомендацию к самоубийству – «именно на тот случай, – пишет Шопенгауэр, – когда телесные страдания, не устранимые никаким философствованием, никакими принципами и умозаключениями, одержат победу и окажутся неисцелимыми, и единственная цель человека, благополучие, не будет все-таки достигнута, и не останется другого средства уйти от страдания, кроме смерти, которую и надо тогда принять спокойно, как всякое другое лекарство» [6, с. 126].

Получив сигнал к отходу из жизни, ставшей препятствием для добродетели, мудрец самостоятельно возвращается в природное единство. Стоик, не желающий переносить несчастья и терять при этом собственное достоинство, совершает самоубийство, именуемое в стоической этике *εξαιουση* выходом из жизни. Смысл *εξαιουση* состоит в следующем: если человек станет подвергаться несчастьям и житейским невзгодам, то для сохранения своего достоинства и свободы он может добровольно лишиться себя жизни; если встретятся какие-нибудь препятствия, затрудняющие достижение высших целей (например болезнь или старость), то лучше перестать жить, чем жить недостойно [4, с. 50]: «гордо умереть, если уже более нет возможности гордо жить» [12, с. 611]. Стоик, движимый гордыней, умел быть выше частных обстоятельств. «Но когда мелочи жизни проедали серебряную броню, когда бессмысленный, но хитрый... дух земли ставил перед философом дилемму жить ценой унижения или не жить, стоическая философия учила: умри. Умирая, стойки облегченно вздыхали. Они позволяли себе умереть, взвесивши все обстоятельства. <...> Они не смотрели на смерть как на уничтожение, но как на возвращение к более легкому, к более счастливому, более гармоническому существованию. Тело их шло к четырем элементам, от которых было взято, а искра разума поглощалась огненным океаном вселенской Души. Принцип индивидуальности был для них источником страдания, тяжким бременем, которое они несли лишь из чувства долга перед верховным поряд-

ком, им было радостно сбросить с себя индивидуальность, отождествиться с целым» [15, с. 81].

Стоики указывали и главные основания вольной смерти. «Уйти из жизни, по их словам, для мудреца вполне разумно и за отечество, и за друга, и от слишком тяжелой боли, или увечья, или неизлечимой болезни» (Diog. VII 130). Жертва в пользу друзей и отечества – вполне в духе стоического универсализма; положение о том, что часть должна уступать целому, может считаться «естественным» в стоическом смысле [10, с. 222]. Но что касается остальных мотивов, указанных Диогеном, то здесь принцип стоической атараксии как будто нарушен. Хрисипп уточняет: поскольку жизнь и смерть сами по себе безразличны, постольку мудрец может «естественно» предпочесть смерть боли; но интерес-субъективные критерии такого предпочтения установить, по-видимому, невозможно, а потому оно представляется крайне произвольным [10, с. 223]. Однако противоречие между индивидуализмом и универсализмом в определении оснований вольной смерти снимается утверждением совпадения частного разума, руководящего волей мудреца, с мировым разумом; при этом любое решение, основанное на разумном предпочтении, должно считаться «естественным», т. е. выражающим собой требования природного закона. Давид Анахт перечисляет шесть причин для такого разумного предпочтения смерти стоическим мудрецом. Во-первых, это недостаток средств к существованию, во-вторых, телесный недуг (болезнь, сильная боль), в-третьих, безвыходная ситуация (например плен или угроза пытки), в-четвертых, глубокая старость, в-пятых, принуждение к нечестивому или унижительному действию, в-шестых, «общая беда» (например явная перспектива взятия города врагами) [16, с. 63–64].

Самоубийство по внушению судьбы не может нарушить гармонию мира-целого. Необходимое (законное) самоубийство божественно, ибо оно вписано в совершенный (божественный) мир; оно служит только выражением этого тотального разумного совершенства. «Стоики утверждают, что для мудреца жить по велениям природы значит вовремя отказаться от жизни, хоть бы он и был в цвете сил; для глупца же естественно цепляться за жизнь, хотя бы он и был несчастлив» [17, кн. 2, с. 24]. Поэтому серьезных аргументов против самоубийства стоики не находят [4, с. 51]. Более того, разумный взгляд на жизнь заставляет в любом случае стремиться к вольной смерти: тот, кто живет хорошо или средне, рано или поздно понимает, что

так не может продолжаться вечно, а потому «поступает правильно, налагая на себя руки»; тот, кто живет плохо, имеет еще больше рациональных оснований для самоубийства [16, с. 64–65].

Итак, разумное познание размещает человека в монистически замкнутом на себя (континуальном) мире, схваченном судьбой, как собственной необходимой природой («богом», «законом», «справедливостью»). Человеческий разум, тождественный мировому разуму, сообщает индивиду божественное достоинство и невозмутимость, крайняя степень выражения которых состоит в полном согласии с природой как наличным порядком. Поскольку же этот порядок (имманентная, «физическая» программа) с необходимостью включает в себя гибель всего отдельного (вещи, живого существа, космоса), постольку стоическая этическая норма заключает в себе в конечном счете подчинение человека смерти. Суицид и означает такое подчинение, в котором получает утверждение не индивидуальный деятель, но та безличная природная конечность, которая «действует» в нем. В стоической вольной смерти обнаруживается «предельная пассивность» человека; «под маской деяния здесь фактически происходит замороженная самоутрата» [18, с. 208]. Самоубийство «мудреца», таким образом, есть следствие экзистенциальной пассивности и онтической бесперспективности индивида, его окончательная деперсонализация. Сами отцы стоицизма постарались оставить в истории образцы поведения «мудреца». Зенон, сломав палец на ноге, воспринял это происшествие как сигнал к самоубийству и умер, задержав дыхание (Diog. VII 28). Клеанф скончался в результате отказа от пищи, подобно джайнскому «святому». Хрисипп же умер от приступа хохота над собственной остротой, одержимый стихией смеха.

Итак, имперсональный характер этико-аксиологической программы стоиков заставляет их полагать основания практической деятельности человека в области дескриптивной онтологии. Этика, основанная на логике, рассматриваемой к тому же в «физическом» смысле (т. е. в качестве «правила» бытия наличного мира), не способна реально противопоставить личность обстоятельствам и потому с неизбежностью редуцирует активность человека к исполнению требований того или иного «положения дел» – вплоть до прекращения собственной жизни в тех случаях, когда это «положение дел» будет прочитано мудрецом в качестве терминальной прескрипции природного логоса.

Список литературы

1. Милош Ч. Шестов, или О чистоте отчаяния // Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс, 1992. С. I–XVI.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. М.: Мысль, 1986. 571 с.
3. Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. 592 с.
4. Невзоров И. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1892. 176 с.
5. Тахо-Годи А. А. Судьба как эстетическая категория (Об одной идее А. Ф. Лосева) // Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Алетейя, 1999. С. 382–389.
6. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. 396 с.
7. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс, 1992. 302 с.
8. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. 576 с.
9. Унт Я. Экзегетический комментарий // Марк Аврелий Антонин. Размышления. СПб.: Наука, 1993. С. 174–220.
10. Гомперц Г. Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы. СПб., 1912. 309 с.
11. Шестов Л. Николай Бердяев: Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 386–419.
12. Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 556–630.
13. Шохин В. К. Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты // Альфа и Омега. 1998. № 3. С. 295–315.
14. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989. 206 с.
15. Луначарский А. В. Самоубийство и философия // Самоубийство: сб. ст. М., 1911. С. 67–92.
16. Давид Анахт. Определения философии // Сочинения. М.: Мысль, 1975. С. 29–100.
17. Монтень М. Опыты: в 3 кн. М.: Голос, 1992.
18. Бланшо М. Смерть как возможность // Вопр. литературы. 1994. Вып. 3. С. 191–213.

Аванесов С. С., доктор философских наук, профессор кафедры.

Томский государственный педагогический университет.

Ул. Киевская, 60, Томск, Россия, 634061.

E-mail: iskiteam@yandex.ru

Материал поступил в редакцию 27.02.2013.

S. S. Avanesov

THE STOIC PHILOSOPHY OF HUMAN LOT: PANTHEISM AND SUICIDE

The article analyses the relation between metaphysics and ethics in the stoic philosophy. The author shows the dependence of the theory of suicide on fundamental ideas about the nature of the cosmos. The thesis of subordination of individual existence to principles of the global process leads eventually to the adoption of self-destructive programme in the individual life. The ethics of stoicism is not able to really oppose the person to circumstances. Therefore it inevitably reduces the individual activity to meet the requirements of the “state of affairs” – until the termination of their own lives in those cases, when it is the “state of affairs” will be read by sage as the terminal prescription of natural logos.

Key words: *philosophical anthropology, stoicism, wisdom, nature, ethics, suicide.*

Tomsk State Pedagogical University.

Ul. Kievskaya, 60, Tomsk, Russia, 634061.

E-mail: iskiteam@yandex.ru