

## УЧЕНИЕ ПОСИДОНИЯ О ДУШЕ (ЭПИЗОД ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИСКАНИЙ В ДАЛЁКИЕ ОТ НАС ВРЕМЕНА)

**Аннотация.** Антропологическая проблематика европейской философии сохраняет известную степень инвариантности на протяжении тысячелетий. Сравнение антропологических позиций Хрисиппа, крупнейшего автора Ранней Стои, и Посидония, ведущего представителя Средней Стои (в изложении одного из крупнейших античных медиков, Галена) показывает, что волновавшие их вопросы о сущности человека и его душевном устройстве вполне актуальны и для нашего времени. Но мы должны сделать важные поправки на специфику мыслительных схем, проблемной повестки и интеллектуального климата тех времен, а также принять во внимание несоизмеримость «массы» философских наработок, существовавшей тогда и накопленной на сегодня. Это позволит нам лучше понять преемство между античной и современной философской мыслью, а также связь между антропологическими, психологическими и этическими проблемами. Выдвигается предположение, что и Хрисипп, и Посидоний хотели (каждый в рамках своего понимания) гармонически соотнести «целостного» (по их понятиям) индивида с мирозданием и наделить этого индивида таким набором способностей, который позволил бы ему противостоять жизненным невзгодам. Значительная часть приводимых текстов, наглядно демонстрирующих нюансы антропологической рефлексии в древности, впервые предлагается вниманию отечественного читателя.

**Ключевые слова:** историко-философская компаративистика, антропология, психология, этика, античная философия, Ранняя Стоя, Средняя Стоя, Хрисипп, Посидоний, Гален.

Рассуждения античных философов о душевном устройстве человека, о причинах и свойствах его эмоций и влечений могут показаться нам несколько наивными. Наверное, отчасти они и были такими, — но лишь потому, что в те далекие времена многие вопросы ставились впервые и ответы на них давались тоже впервые. С другой же стороны, при внимательном рассмотрении становится ясно, что многие вопросы, волновавшие древних, остаются (пусть в переформулированном и переосмысленном виде) ничуть не менее существенными в наши дни и, надо полагать, никогда не утратят своей остроты.

Чтобы не ходить далеко за примерами, обратимся к мнению такого авторитетного знатока философской антропологии, как П.С. Гуревич: «Именно разум, освобожденный от воображения и интуиции, рождает безумие... Попытка через разум раскрыть целостность человека оказалась химеричной. У человека есть страсти, воображение, воля. Они также могут претендовать на особую

роль в аванюре человеческого преобразования... Философы обсуждают сегодня не только проблему биологической ущербности человека, его психологической подорванности. С опаской осмысливается вся человеческая субъективность, присущий человеку мир мысли, воли, чувства... *Не рождает ли ум безумие? Не является ли интеллект причиной деформации сознания?... Не заложен ли в человеке какой-то неустранимый разрушительный импульс?* (курсив мой — А.С.)<sup>1</sup>.

Две с лишним тысячи лет назад крупнейший представитель Средней Стои Посидоний выступил с критикой крупнейшего представителя вообще всей Стои — Хрисиппа. Последний, по мнению Посидония, имел неверное представление об устройстве человеческой души и, соответственно, столь же неверно отвечал на вопрос, почему человек изменяет разуму и подчиняется ирраци-

<sup>1</sup> Гуревич П.С. Векторы современного постижения человека // Философский журнал. 2013. № 2 (11). С. 106.

ональным побуждениям. Разумеется, я не стану утверждать, что Хрисипп и Посидоний имели в виду совершенно то же самое или хотя бы приблизительно то же самое, что П.С. Гуревич. Мы должны сделать важные поправки на специфику категориального аппарата, мыслительных схем, проблемной повестки и интеллектуального климата тех времен, а также принять во внимание несоизмеримость «массы» философских наработок, существовавшей тогда и накопленной на сегодня. С высоты наших знаний мы способны, в общем и целом, правильно понимать проблемы, волновавшие древних. Но я рискну (в виде мыслительного эксперимента) предположить, что Хрисипп и Посидоний тоже смогли бы понять — конечно, не без усилий и не во всех нюансах — то, о чем говорит П.С. Гуревич. Возможно ли такое заочное взаимопонимание или хотя бы частичное соприкосновение проблемных полей? Посмотрим.

**1. Хрисипп.** «*Не рождает ли ум безумие? Не является ли интеллект причиной деформации сознания?*».

Благодаря тому, что отечественные исследователи достигли первых успехов в изучении Ранней Стои, тексты Хрисиппа перестали быть чем-то мало- или фрагментарно доступным для русскоязычного читателя. Поэтому здесь я ограничусь самым лаконичным обзором психологической теории Хрисиппа, причем в том ее аспекте, который и послужил основным пунктом полемических атак Посидония, а именно: какова причина возникновения аффективных состояний, на этическом уровне тождественных страстям.

Насколько мы можем судить, Хрисипп предложил психологию, которая в основах своих не отличалась от учения основателя школы, Зенона Китийского, но была более детально и отчетливо разработана. Вот ее суть.

В ведущем начале (*ἡγεμονικόν*) души нет ничего такого, что можно было бы счесть самостоятельной иррациональной способностью: «Они считают также, что аффективная и неразумная часть души (*τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον*) не есть нечто отличное от разумной ее части по какому-либо видовому свойству или по природе, — но та самая часть души, которую они называют рассудком (*διάνοια*) и «ведущим», будучи чем-то всецело обращаемым, переходящим в аффекты и принимающим различные состояния и расположения (*ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς*), ста-

новится пороком или добродетелью, а ничего изначально неразумного в ней нет. Неразумной же она именуется тогда, когда — вследствие того, что чрезмерное влечение в ней усиливается и побеждает, — увлекается к чему-нибудь нелепому вопреки выбору разума. А страсть — это дурной и невоздержный разум, приобретающий неистовость и силу из-за негодного и совершенно ошибочного суждения». Это положение Плутарх (О нравственной добродетели 3, 441 с = SVF I 202; III 459) приписывает равно Зенону и Хрисиппу.

Разумность ведущего начала может быть понята как главнейшая «потенция» души (SVF II 836 сл.; III 462). Поэтому логичнее считать, что этически окрашенный импульс — не столько «стремление души» (*φωρὰ ψυχῆς*), сколько «стремление разума» (*φωρὰ διανοίας* — III 377). Конечный вывод Хрисиппа таков: у существа с полноценно развитым разумом (этот момент наступал к 14 годам) все такие импульсы могут быть только функциями активности рационального начала. Страсти, в частности, суть просто суждения, и даже не следствия суждений (*κρίσεις καὶ οὐ ἐπιγινόμενά τινα ταῖς κρίσεσι* — SVF III 461). При таком почти аналитическом соединении суждения и импульса последний неизбежно становится своего рода «приказом», который разум отдает сам себе. Причину самопротивного, «алогичного» поведения разума, то есть, причину возникновения неконтролируемых аффективных состояний, или страстей Хрисипп объяснял следующим образом.

Формально сохранив Зеноново определение страсти «движение души, не повинующееся разуму» (*κίνησις ψυχῆς ἀπειθής τῷ λόγῳ* — SVF I 205 = III 378; 462), он отождествил страсть с ошибочным *нравственным суждением* (SVF III 378 сл.). Причиной страсти является силлогизм, либо неверный по исходным посылкам или выводу, либо некорректно построенный. «Неповиновение» разуму — это противоречие велениям всекосмического «верного разума» (*τὸ ὑπενάντιον τῷ ὀρθῷ λόγῳ* — SVF III 386; 389), происходящее в отдельно взятом человеческом разуме, который принимает ложные мнения и утрачивает ориентиры. Отсутствие таких ошибок, «*апатия*», есть, напротив, полное согласие с предначертаниями Зевса и полное душевное здоровье.

Итак, для Хрисиппа страсть тождественна ложному суждению. Причиной ошибки суждения, в свою очередь, может быть такое воздействие «впе-

чатлений», или «представлений», которое как бы понуждает разум к ошибке, если его способность суждения ослаблена (*ἀσθενῆς συγκατάθεσις* — SVF III 172; 389; 548). Слабость «согласия» подразумевает неспособность «предвосхищать» события, правильно реагировать на них и сохранять по отношению к ним внутреннюю свободу; человек, не способный оценить замыслы провидения, лишенный истинной иерархии благ, неизбежно увлекается потоком внешних вещей и стремится к недостойному. Хрисипп, правда, никогда не утверждал буквально, что разум способен довести сам себя до полного безумия, но фактически (как мы убедимся ниже) такую возможность допускал. С его точки зрения состояние аффекта (страсть) тождественно временному безумию, «потере разума» (SVF III 389).

У человека с полноценно развитым разумом страсти идут «от головы»: они не могут возникать при отсутствии зрелого «логоса», способного впасть в заблуждение. Поэтому их нет у детей, не обладающих развитым разумом, и, естественно, нет у животных, вообще лишенных разума (SVF III 461 сл.; 477); их поведение не анти-рационально, но, по сути, вне-рационально. Объявив этически некорректный импульс функцией разумного ведущего начала, Хрисипп создал концепцию *тотально-рационального*, или, как это сформулировал крупный знаток Стои Дж. Рист<sup>2</sup>, «унитарного индивида». Подобно большому космосу, этот «микрокосм» есть нечто цельное и сплошное, лишенное иррациональных «пустот». Для раннестойческой психологии и в еще большей степени для этики принципиально важно, что неверное решение есть не результат борьбы различных начал внутри «здорового» индивида, но общая психическая «болезнь» этого цельного индивида<sup>3</sup>. Такая схема

создавала немало трудностей, на которые указывали даже сами стоики, — особенно Посидоний. К его концепции мы сейчас и перейдем.

**2. Посидоний.** «Не заложен ли в человеке какой-то неустранимый разрушительный импульс?».

**2.1. Предварительные замечания.** «Вот уже почти сто лет Посидоний интригует исследователей стоицизма. Хотя практически все признают, что его учение во многих существенных пунктах отличается от учения Ранней Стои, относительно самих этих существенных пунктов так и нет согласия. Никто не отрицает, что психологические воззрения Посидония резко расходятся с теориями Хрисиппа..., но масштаб его инакомыслия даже в этой отдельной сфере до сих пор служит предметом дискуссий. В отношении же других сфер его учения царит почти полное несогласие» — так в свое время оценил ситуацию Рист<sup>4</sup>. Оценка эта, на

тине. Впоследствии никто не разделял точку зрения Поленца (см., например, Graeser A. Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin; N.Y., 1975. S. 167; Forschner M. Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur, — Sprach — und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981. S. 139). Видимое различие в описании природы импульса вполне можно объяснить сложностью самого этого явления. Если Хрисипп брал за основу его логическую сторону (на уровне высказывания), то определение Зенона имело в виду преимущественно сторону физическую, то есть корреспондирующее состояние пневмы, которое и впрямь выглядело эпифеноменом. Одно и то же явление было просто описано с разных точек зрения; так и возникли два определения, по видимости противоречащие друг другу, а на деле находящиеся в двух различных плоскостях. Точка зрения Хрисиппа (обоснованная в трактатах «О душе» и «О страстях») лучше освещала существо дела, а потому и стала школьной догмой вплоть до Панэтия и Посидония, которые радикально изменили всю школьную психологию.

Хрисипп, разумеется, понимал и признавал, что аффект не может сводиться только к суждению хотя бы потому, что он есть и определенное состояние пневмы. На психофизическом уровне аффективное состояние проявляется в противоразумных деформациях пневмы, которые суть побочный эффект ошибочного суждения (SVF III 463). Скорбь, например, может быть определена как «неразумное сжатие» душевной пневмы под влиянием ошибочного представления о присутствии зла и т. д. Возбуждение и затухание страсти можно объяснить инерционными изменениями в «напряжении» пневмы: суждение может возникать и исчезать мгновенно, а состояние пневмы не всегда поспевает за ним, так как обладает большей инерцией (см. SVF III 466–467). Поэтому Хрисипп допускал описание страстей на уровне явления через физиологические эпифеномены, характеризующие ту или иную «атонию» пневмы.

<sup>4</sup> Rist J. Op.cit. P. 201.

<sup>2</sup> Rist J. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969. P. 24–25; тезис Риста полностью разделяет Инвуд (Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985. P. 33).

<sup>3</sup> Законченный интеллектуализм Хрисипповой психологии, ее близость к сократическим установкам побудили в свое время Поленца к выводу, что между теориями Зенона и Хрисиппа существовало принципиальное различие — в том смысле, что Зенон будто бы признавал самостоятельное существование иррациональной части души (Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1. 2 Aufl. Göttingen, 1955. S. 89–92.). Уже, можно сказать, хрестоматийная полемика Поленца с Филиппсоном (Philippson R. Zur Psychologie der Stoa // Rheinisches Museum 86. 1937. S. 140–179), решительно высказавшимся в пользу отсутствия различий между основателями Стои, и дальнейшее изучение вопроса показали, что Филиппсон был ближе к ис-

наш взгляд, излишне пессимистична, но доля истины в ней есть.

Перед нами встают два предварительных вопроса. Вопрос первый: какими мотивами руководствовался Посидоний, решив выступить с развернутой критикой крупнейшего авторитета школы, к которой сам принадлежал? По одному мнению, Посидоний просто невнимательно читал Хрисиппа или плохо его понял<sup>5</sup>. По другому, он понял Хрисиппа вполне правильно, но гипертрофированный монизм хрисипповой психологии его не устроил<sup>6</sup>. Есть еще и третье мнение, принадлежащее Дж. Стивенсу; оно несколько экстравагантно, но заслуживает внимания. Посидоний, полагает Стивенс стремился реформировать психологию Стои в первую очередь ради того, чтобы защитить учение от небезосновательных упреков, высказанных Карнеадом в адрес Хрисиппа. Цель Посидония — не столько опровергнуть Хрисиппа, сколько отнять у противников Стои аргументы для критики ее учения. Поэтому Посидоний излагает учение Хрисиппа в *интерпретации Карнеада* и вместе с тем странным образом желает сохранить именно те элементы раннестоической психологии, которые Карнеад критиковал наиболее резко<sup>7</sup>. Разумеется, мы не можем утверждать, что Посидоний во всех случаях безошибочно понимал намерения Хрисиппа, но второе мнение, по-видимому, ближе к истине. Что же касается гипотезы Стивенса, то она при всей ее оригинальности практически недоказуема.

Второй (связанный с первым) вопрос связан с Галеном — знаменитым философствующим медиком (будучи придворным врачом Марка Аврелия, он оставался теоретическим противником стоиков и симпатизировал платоникам). Основная масса материалов (многие из этих текстов еще не были доступны отечественному читателю), относящихся к интересующему нас эпизоду внутришкольной полемики, сохранилась в обширном трактате Галена

«Об учениях Гиппократов и Платона». Вопрос в том, насколько достоверны его сообщения. Следует принимать во внимание три задачи, которые решал Гален: 1) представить Посидония и некоторых других стоиков сторонниками платонизма; 2) использовать аргументацию Посидония для собственных целей, то есть, для того, чтобы 3) доказать несостоятельность монистической психологии Хрисиппа и, напротив, верность дуалистической психологии Платона. Намерение Галена формулировать высказывания Хрисиппа так, чтобы их было удобнее критиковать, несомненно. Но мнения Посидония Гален передает, скорее всего, более корректно, поскольку считает его своим союзником<sup>8</sup>.

Косвенно это подтверждают такие слова Галена: «Возражения Хрисиппу были продиктованы моим замыслом. И если бы Зенон пожелал согласиться с Хрисиппом, он получил бы точно такие же возражения. А вот если бы он в целом последовал первоосновам Платона, подобно Клеанфу<sup>9</sup> и Посидонию, то стал бы причастен нашей [платонической] философии. Но если — в чем я убежден, — он считал, что страсти являются следствиями суждений, то окажется в положении среднем: между худшим мнением Хрисиппа и наилучшим — которое первыми из всех выдвинули Гиппократ и Платон. Посидоний говорит, что [так учил о душе] уже Пифагор [18 DK], но свой вывод он делает на основании того, что написали некоторые ученики Пифагора, поскольку ни одно сочинение самого Пифагора не сохранилось до нашего времени» (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона V 6 р. 334 De Lacy = Посидоний frg. 151 Edelstein-Kidd)<sup>10</sup>.

## 2.2. Полемика и ее нюансы.

Теперь призовем в свидетели (со всеми оговоренными выше поправками) Посидония и попро-

<sup>5</sup> Glibert-Thirry A. La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius // Revue Philosophique de Louvain 75. 1977. P. 395.

<sup>6</sup> Inwood B. Op. cit. P. 140.

<sup>7</sup> Stevens J. Posidonian Polemic and Academic Dialectic: The Impact of Carneades upon Posidonius' *Περὶ παθῶν* // Greek, Roman and Byzantine Studies 34 (3). 1993. P. 235, 238–239. То есть, как полагает Стивенс, Посидоний действует по принципу «критикуй своих, чтобы чужим неповадно было их критиковать», — но при этом, что любопытнее всего, ни разу не упоминает Карнеада (как признает и сам Стивенс — P. 322).

<sup>8</sup> См. Fillion-Lahille J. Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions. Paris, 1984. P. 124 s., 153; впрочем, существуют и сомнения — см. Gill Ch. Did Galen Understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions? // The Emotions in Hellenistic Philosophy. Ed. J.Sihvola, T.Engberg-Pedersen. Dordrecht, 1998. P. 115 f.

<sup>9</sup> Клеанф, конечно, упомянут здесь без достаточных оснований.

<sup>10</sup> Трактат Галена цитируется по изданию: Galen. On the Doctrines of Hippocrates and Plato. Edition, Translation and Commentary by Phillip De Lacy. 3 Ed. Berlin, 2005 (Corpus Medicorum Graecorum V 4,1,2); номера фрагментов Посидония приводятся по изданию: Posidonius. I. The Fragments. Ed. by L.Edelstein and I.G.Kidd. 2 Ed. Cambridge, 1989.



буем выяснить, чем его не устраивала концепция Хрисиппа и что он предлагал взамен. Важнейшее расхождение между Посидонием и Хрисиппом состоит в различном понимании устройства души. Посидоний убежден, что в душе наряду с разумом постоянно присутствует самостоятельное неразумное начало. Это фундаментальное обстоятельство определяет основные положения этического учения, которое Посидоний, весьма вероятно, излагал в своей собственной, оригинальной последовательности. Однако сначала полезно будет получить общее представление о том, какую именно роль Посидоний отводил психологии в построении этики. Нижеследующие два текста можно считать своего рода методологическим введением.

*«О добродетелях мы поговорим позже... Здесь мы упомянули их по соображениям последовательности, а именно, потому, что учение о добродетелях с необходимостью вытекает из учения о страстях. Посидоний тоже говорит об этом. В первой книге сочинения “О страстях”, недалеко от начала, он пишет буквально следующее: “Я считаю, что рассмотрение вещей благих и дурных, рассмотрение целей и добродетелей зависит от правильного рассмотрения страстей”»* (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона V 6 р. 326 = Посидоний frg. 30).

*«Думаю, лучше будет привести те слова Посидония, которые непосредственно следуют [за приведенными выше] в его сочинении, а именно: “Как только причина страстей была уяснена, она... показала источники превратности в понимании избираемого и избегаемого (αἴρετὰ καὶ φευκτά), выявила способы упражнения (τρόποι τῆς ἀσκήσεως) [в добродетели] и прояснила недоумения в отношении [конкретного] влечения (ὄρμη), возникающего из страсти”. Таковы, говорит он, отнюдь не малые и не случайные выгоды, которые мы получим, найдя причину страстей»* (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона V 6 р. 328 = Посидоний frg. 150 b).

Но чтобы правильно понять причины возникновения аффектов, то есть, выявить их истинную природу, нужно иметь адекватное представление о строении души. В отличие от ранних стоиков и Платона, Посидоний предпочитал говорить не о частях души, а о ее способностях<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Поэтому утверждение Тертуллиана (О душе 14,2), что Посидоний якобы делил душу на четырнадцать или даже на семнадцать (!) частей, является очевидным недоразумением.

*«Платон прекрасно написал об этом [т.е. о сдерживании страстей], на что указывает и Посидоний. Он восхищается этим человеком, называет его божественным, — ибо высоко ценит его учение о страстях и способностях души, а также все, что он написал по поводу того, что возникновения страстей души лучше вообще не допускать, а если уж они возникли, нужно как можно скорее их устранять. Он говорит, что учение о добродетелях и учение о цели связаны с вышеупомянутым предметом и вообще все основоположения этической философии (πάντα τὰ δόγματα τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας) привязаны, словно единым поводком, к знанию о способностях души»* (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона IV 7 р. 284 = Посидоний frg. 150 a).

*«Что посредством одной способности (δύναμις) мы мыслим (λογίζεσθαι), посредством другой пылаем гневом (θυμοῦσθαι), посредством третьей вождедем (ἐπιθυμεῖν) — это учение, общее для Аристотеля, Платона и Посидония»* (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона V 7 р. 336 = Посидоний frg. 143).

Гален разбирает трехчастную теорию души, изложенную Платоном в «Государстве» (IV 435 с сл.) и, желая подкрепить свою концепцию трехчастной души мнениями крупнейших авторитетов, подчеркивает параметры сходства, но не упоминает о различиях. Потом Гален выражается уже несколько осторожнее. Он продолжает комментировать IV книгу «Государства», а именно, то место (427 е сл.), где речь идет о четырех родовых добродетелях идеального государства — мудрости, мужестве, благоразумии и справедливости.

*«Для поставленной Платоном в “Государстве” задачи — рассмотреть справедливость и прочие добродетели (обо всех них он рассуждает в дальнейшем) — достаточно показать, что существуют три различные способности души. По крайней мере так считал Посидоний, который отошел от Хрисиппа и в основном следовал Аристотелю и Платону. “В основном” я прибавил потому, что, как выясняется, эти три мужа расходятся по частным вопросам различия добродетелей, но в общем и целом согласны друг с другом»* (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона V 7 р. 338 = Посидоний frg. 144).

Аристотель упомянут первым, поскольку Посидоний тоже говорит о способностях души, а не

о частях, как Платон. Гален обращает особое внимание на то обстоятельство, что Аристотель и Посидоний, в отличие от Гиппократ и Платона (позиция которых более всего импонировала Галену), не считали способности души пространственно отделенными частями.

*«Посидоний и Аристотель признают, что в душе присутствуют три способности, посредством которых мы воздерживаем, пылаем гневом и мыслим. А Гиппократ и Платон учат о том, что эти [способности] пространственно отделены друг от друга и что наша душа не только содержит в себе многие способности, но составлена из частей, разнородных по свойству и различных по сущности»* (Гален. Об учениях Гиппократ и Платона V 4 р. 312 = Посидоний frg. 142).

В нижеследующем тексте (который, правда, относится уже к шестой книге, но все же контекстуально соприкасается с обсуждаемой предметностью) Гален сравнивает метафорический образ частей души в «Федре» (253 с сл.) и в «Государстве» (IX 588 с сл.).

*«Поскольку Платон считает, что эти формы (εἶδη) разделены своим местоположением в теле и сильно отличаются сущностью, он вполне обоснованно называет их формами и частями души. Аристотель же и Посидоний не говорят о формах или частях души: они утверждают, что эти “формы” и “части” на самом деле суть способности единой сущности, берущей начало в сердце»* (Гален. Об учениях Гиппократ и Платона VI 2 р. 368 = Посидоний frg. 146).

Согласно раннестоической догме, ведущее начало находится в сердце (SVF II 881 сл.); это один из немногих пунктов психологии, в котором Посидоний, по-видимому, не расходился с Хрисиппом. Но вернемся к рассуждениям Галена. Посчитав первую задачу — объявить своими союзниками Аристотеля и Посидония, — выполненной, Гален в дальнейшем уже не намерен ни солидаризироваться с Посидонием по вопросу о составе души, ни подкреплять его мнение авторитетом Аристотеля и специально предупреждает об этом.

*«Я уже много раз говорил, что в этой [пятой] книге я пока еще не выдвигаю возражений Аристотелю и Посидонию, которые единодушно утверж-*

*дают, что мы мыслим, гневаемся и воздерживаем в силу отличных друг от друга [свойств души], но считают их не формами или частями души, а ее способностями. В следующих книгах я покажу, что они являются не только способностями души, но и ее частями, отличающимися друг от друга по форме»* (Гален. Об учениях Гиппократ и Платона V 7 р. 348 = Посидоний frg. 145).

В конце концов Гален оставляет Посидонию куда более скромного и, к тому же, мнимого союзника — Клеанфа.

*«Посидоний, обладавший самым научным складом ума среди всех стоиков, поскольку он много упражнялся в геометрии, отошел от Хрисиппа и в сочинении “О страстях” показывает, что в нас заключены три способности — воздерживающая (ἐπιθυμητική), пылкая (θυμοειδής) и разумная (λογιστική). Такого же мнения, как разъяснял Посидоний, придерживался и Клеанф [SVF I 571]»* (Гален. Об учениях Гиппократ и Платона VIII 1 р. 482 = Посидоний frg. 32).

Последние слова Галена вызывают сомнение. Но даже если он прав, то в таком случае Посидоний явно некорректно приписывал собственную позицию Клеанфу. Впрочем, отношение Галена к Посидонию нам уже понятно, и не оно теперь представляет для нас главный интерес. Поэтому мы обратимся к более детальному рассмотрению позиции самого Посидония.

*«Хрисипп не считает, что аффективная сторона души (τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς) есть нечто отдельное от разумной ее стороны (λογιστικόν), и тем самым отрицает аффекты за неразумными животными. Но совершенно очевидно, что ими владеют воздержание и гнев, — как это подробно разъясняет Посидоний, описывая животных. По его словам, теми из них, которые минимально подвижны (δυσκίνητά) и естественным образом привязаны [к месту,] как деревья к скалам или чему-либо подобному, владеет только воздержание. Все прочие неразумные животные пользуются двумя способностями — воздерживающей и пылкой. И только человек пользуется всеми тремя, поскольку он приобрел еще и разумное руководящее начало (λογιστικὴ ἀρχή). Об этом и о многом другом правильно говорится у Посидония на всем протяжении его сочинения “О страстях”»* (Гален.

Об учениях Гиппократов и Платона V 6 p. 332 = Посидоний frg. 33).

Посмотрим, что сообщает нам этот текст. С точки зрения стоиков (и Аристотеля), растения движимы не душой (поскольку не обладают ею и, следовательно, не обладают влечением), а природой; в иерархии уровней организации существующего они занимают место между неорганическими структурами и одушевленными (но неразумными) живыми существами (SVF II 458; 709 сл.; 714 сл.). Под «малоподвижными», подобными растениям, животными Посидоний, скорее всего, имел в виду морских губок, которые прикрепляются к камням и ведут совершенно оседлый образ жизни (ср. Плутарх. О сообразительности животных 30, 980 bc). Признавая и, более того, настойчиво декларируя самостоятельное существование неразумных способностей (пылкой и вожделеющей) в душе, Посидоний (вероятно, следуя своему учителю, Панэтию — frg. 87; 107 van Straaten) решительно порывает с предельно монистической психологией Хрисиппа.

Посидоний считает принципиально важным то обстоятельство, что человек, в отличие от животных, — сложное существо, в котором разумному, нравственному началу постоянно противостоит иррациональное, чувственное начало. Это неустранимый источник внутренних конфликтов, который невозможно объяснить и описать ни как ошибку суждения, ни как «сбой» в работе разума (то есть, как помешательство).

*«Нет ничего более очевидного, чем то, что в наших душах присутствуют определенные силы, нацеленные самой природой: одна — на удовольствие, а другая — на превосходство и победу (δυνάμεις τινάς... ἐφιεμένας φύσει, τὴν μὲν ἡδονῆς, τὴν δὲ κράτους καὶ νίκης). Посидоний говорит, что эти силы совершенно ясно проявляются во всех прочих живых существах. И я тоже указал на это в самом начале первой книги»* (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона IV 7 p. 288 = Посидоний frg. 158).

Речь идет о глубинных основах человеческой природы. Их нельзя изменить и тем более совершенно устранить, «выключить» одним лишь рациональным приказом. Даже просто контролировать эти силы — нелегкая задача для разума.

*«Итак, в нас естественным образом присутствуют эти три первичные склонности (τριῶν*

*οὖν τούτων ἡμῖν οἰκείωσέων ὑπαρχουσῶν φύσει), сообразно каждому виду частей души: к наслаждению в силу присутствия вожделеющего [начала], к победе в силу пылкого и к нравственно-прекрасному (καλόν) в силу разумного. Эпикур принимал во внимание лишь склонность, свойственную худшей части души [т.е. к наслаждению], а Хрисипп [SVF III 229 a] — лишь свойственную лучшей, ибо утверждал, что мы имеем склонность только к нравственно-прекрасному, которое, как это ясно, является и благом. И только более древние философы говорили, что мы обладаем всеми тремя. Поскольку же Хрисипп пропустил две из них, то, понятное дело, он впал в недоумение по поводу возникновения порочности и не смог ни установить ее причину и обстоятельства появления, ни понять, как могут дети совершать прегрешения. По всем этим вопросам Посидоний, я полагаю, вполне справедливо критикует и опровергает его»* (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона V 5 p. 318 = Посидоний frg. 160).

«Виды», или «формы», и «части» — несомненно, платоническая терминология Галена, поскольку Посидоний обычно говорит о «способностях», или «силах» (δυνάμεις). Теперь коснемся важного понятия «первичная склонность» (οἰκείωσις, πρῶτον οἰκείον). В раннестоическом учении «первичная склонность», или «первичное влечение» (πρώτη ὄρμη) имеет несколько определений: это «глас природы» (SVF III 340), «первая обязанность» (III 188), «влечение к первичному по природе», «принятие полезного и отторжение вредного» (III 181–182; 187–188; 340), «ощущение и принятие “своего”» (I 197; II 724; III 178), «поддержание своего состояния», «самосохранение, забота о себе» (τὸ τηρεῖν ἑαυτό — III 178–179; 182–184; 188; 345) и т.д. Суть их сводится к тому, что неразумные живые существа (включая детей) руководствуются природным целеполаганием, т.е. следуют требованиям природной (не-этической) обязанности. Наслаждение не является природной целью и есть лишь следствие удовлетворения естественных потребностей. Разумному существу эта первоначальная эгоистическая склонность, служащая гарантом самосохранения, позволяет затем полностью развить разумную природу, стремящуюся к нравственно-прекрасному (III 178 сл.). Совершенно очевидно, что Хрисипп признавал все перечисленные выше положения. Поэтому Посидоний из полемических соображений сильно упрощает позицию Хрисиппа. Что же касается концепции



«трех первичных склонностей» самого Посидония, то на фоне раннестойического учения (как его сформулировал Хрисипп) она выглядит действительно необычно<sup>12</sup>. Но пойдём дальше.

*«И обнаруженная причина страстей научила нас тому, каковы истоки искажения [в оценке] избираемого и отвергаемого. Некоторые ошибочно полагают, что [склонности,] свойственные неразумным способностям, свойственны исключительно [нам] (ἀπλῶς οἰκεῖα). Им неведомо, что наслаждение и господство над ближним — это предметы стремления (ὀρεκτά) животной стороны души, тогда как мудрость и все, что является благом и нравственно-прекрасным, — это предметы стремления разумной, то есть, божественной стороны» (Гален. Об учениях Гиппократата и Платона V 6 р. 330 = Посидоний frg. 161).*

Посидоний подчеркивает, что стремления, порождаемые неразумными влечениями, не являются исключительной особенностью человека. Напротив, они объединяют его с прочими живыми существами. А исключительным достоянием человека, отличающим его от прочих существ, является стремление к нравственно-прекрасному. Человек не может игнорировать то обстоятельство, что он постоянно остается и животным существом. Именно влияние этой его животной стороны, если она не контролируется должным образом, приводит к искажению оценки объектов целеполагания. Следует учитывать, что влечение к самосохранению (о нем шла речь выше) совершенно естественно и может считаться своего рода природной обязанностью<sup>13</sup>. Какое содержание сам Посидоний вкладывал в понятие самосохранения, мы не знаем. Возможно, в него встраивались две иррациональные «первичные склонности» — к наслаждению и господству. Но именно их гипертрофированная активность и приводит к тому, что человек становится заложником аффектов. Теперь нам предстоит выяснить, что же такое для Посидония этически негативно

окрашенные аффекты<sup>14</sup>, то есть, страсти, и как они возникают.

*«Но когда Хрисипп переходит затем к вопросу о том, нужно ли считать страсти некоторого рода суждениями или последствиями суждений, он в обоих пунктах отходит от мнений старых авторов и, более того, выбирает худший из двух вариантов. По этому вопросу он противоречит и Зенону [SVF I 209], и самому себе, и многим другим стоикам, которые считают, что страсти — это не сами суждения души, а вызываемые ими неразумные сокращения, ослабления, томления, возбуждения и расширения. Посидоний полностью отверг и первое, и второе мнение. Он не считает страсти ни суждениями, ни последствиями суждений; по его мнению, они вызываются пылкой и вожделеющей способностями. В этом отношении он полностью следует старинной теории. А в своем сочинении “О страстях” он не раз спрашивает Хрисиппа и его последователей: в чем же причина чрезмерно сильного порыва? Ведь разум никак не смог бы выйти за пределы своих задач и мер (πλεονάζειν παρὰ τὰ ἑαυτοῦ πράγματα τε καὶ μέτρα). Поэтому ясно, что какая-то другая, а именно, неразумная способность является причиной того, что порыв превышает пределы, установленные разумом. Подобным же образом причиной того, что бег происходит быстрее, чем было задумано, тоже является нечто неразумное, а именно, вес тела.*

*Впрочем [SVF III 462], удивляет не то, что Хрисипп противоречит многим авторам или просто упускает истину (это простительно, поскольку он человек и может ошибаться), но то, что он вообще не пытается опровергнуть высказывания прежних авторов и, главное, противоречит сам себе, то утверждая, что страсти возникают помимо разума и суждения, то говоря, что они не просто следуют суждениям, но и сами реально являются суждениями. Однако утверждение, что страсть не имеет отношения к суждению, прямо противоположно тому, что страсть — это суждение. Конечно, можно было бы сказать в его защиту, что слово “суждение” (κρίσις) имеет не одно значение и что при разъяснении определения [страсти] он употребил его в значении “осмотрительность” (περίσκεψις), — так что “помимо суждения” значит “неосмо-*

<sup>12</sup> О нюансах понятия «первичная склонность» и связанных с ним вопросах см. Pembroke S. Oikeiosis // Problems in Stoicism, ed. A.A. Long. London, 1971. P 114–149; Long A.A. Hierocles on oikeiosis and self-perception // Long A.A. Stoic Studies. Berkeley and Los Angeles, 2001. P. 250–263).

<sup>13</sup> Ср.: Кант. Метафизика нравов. Часть 2, § 5: первый долг человека перед самим собой как животным существом — самосохранение.

<sup>14</sup> Как мы увидим ниже, стоики признавали существование благих, есть, этически положительных эмоций (которые, правда, свойственны только мудрецу).



трительно». Но когда он говорит, что страсти — это суждения, он использует слово «суждение» в значении «влечение и согласие» (*ὀρμάς τε καὶ τὰς συγκαταθέσεις ὀνομάζεσθαι κρίσεις*). Опять же, если принять это значение, то страсть окажется «чрезмерно сильным согласием» (*πλεονάζουσα συγκατάθεσις*) и Посидоний вновь задаст вопрос: что же вызывает эту чрезмерность? Кроме того, Хрисипп совершил крупную ошибку в своем методе изложения (*διδασκαλία*): ибо если основной момент его теории (*τὸ κῆρος τοῦ δόγματος*) заключается именно в том, чтобы устранить двусмысленность и показать, при каком значении слова «суждение» страсти возникают «помимо суждения», а в каком значении «являются суждениями», и если он нигде не показал этого во всех четырех книгах сочинения «О страстях», — то разве не справедливо упрекать его за это?» (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона IV 3 р. 246–248 = Посидоний frg. 34: 148).

Принципиально важно, что Хрисипп имеет в виду именно этически негативно окрашенные аффекты, возникающие, по его мнению, из ошибочных суждений типа «богатство есть величайшее благо», «господство или наслаждение является благом, а противоположное — злом». Ранние стоики — и, в частности, Хрисипп — не отрицали, что неразумные живые существа (к которым относятся и дети) испытывают аффекты. Они обладают влечением (неразумным — SVF III 169) к тому, что они инстинктивно находят полезным для себя; это влечение (о нем уже шла речь выше) заложено в них природой и направляет их действия (SVF III 178 сл.). Но, по логике Хрисиппа, неразумным живым существам нельзя вменить их влечения как не-должные, поскольку они не способны рационально оценивать и контролировать свои порывы. Поэтому утверждение «неразумные существа страстей не имеют» означает не то, что у них нет аффектов (эмоций в широком смысле слова), а то, что им не присущи (детям — временно) аффекты, имеющие этическое измерение — страсти. Именно таков смысл нижеследующего текста.

«Но те утверждения Хрисиппа, в которых он опровергает сам себя, да еще противоречит несомненной очевидности, могли, я думаю, заставить кое-кого устыдиться и предпочесть более правильное мнение. Именно так поступил Посидоний, постыдившись соглашаться с явно ложным ут-

верждением других стоиков, которые дошли вот до какой запальчивости: поскольку, по их мнению, страсти принадлежат разумной способности, неразумные животные их не имеют. И большинство стоиков считало, что и дети не имеют страстей, ибо, как это ясно, они еще неразумны [SVF III 476]» (Гален. Обучениях Гиппократов и Платона V 1 р. 294 = Посидоний frg. 159).

По логике Хрисиппа, страсти представляют собой не влечения, санкционированные природой, а влечения предосудительно гипертрофированные, порожденные неверными суждениями разума. Следовательно, их можно приписать только существу с полностью развитым разумом, способному (и обязанному) оценивать и контролировать свои порывы. Таким образом, новый статус «аффектов-страстей», заключает Хрисипп, в собственном смысле генерируется взрослением разума. С точки же зрения Посидония, между первичными влечениями (к наслаждению и обладанию) и страстями никакого существенного, а тем более принципиального различия нет: те и другие представляют собой стремления неразумной способности души. Посидоний был согласен с ранними стоиками в том, что разум впервые заявляет о себе в семилетнем возрасте и полностью развивается к четырнадцати годам. Но, в отличие от ранних стоиков, он считал, что если говорить о «страстях», то неразумные дети опять же принципиально ничем не отличаются от людей взрослых. Вот как передает это Гален.

«Теперь сосредоточимся только на самом важном для нашего рассуждения. Начнем [SVF III 229 а] с вопроса о том, что движет детьми. Нельзя сказать, что их страсти направляет разум, поскольку они еще не имеют разума, и вместе с тем [нельзя сказать,] что они не испытывают гнева, печали и удовольствия, не смеются, не плачут и не испытывают многих других страстей. На самом деле у детей аффекты гораздо более многочисленны и сильны, чем у взрослых. Но с этим никак не согласуются ни воззрения Хрисиппа, ни утверждение, что не существует природного влечения к удовольствию и избегания неудовольствия (*μηδὲμίαν οἰκείωσιν εἶναι φύσει πρὸς ἡδονὴν ἢ ἀλλοτρίωσιν πρὸς πόνον*). Ведь все дети неосознанно стремятся к удовольствию, а неудовольствия сторонятся и избегают. Мы видим, что они впадают в ярость, дерутся, кусаются, желают победы и власти над себе подобными, как то быва-

ет среди животных, когда единственной наградой служит сама победа. Хорошо известно, что так ведут себя перепела, петухи, куропатки, мангусты, гадюки, крокодилы и множество других животных. И у детей тоже проявляется естественное влечение к наслаждению и победе, а позже, с возрастом, они показывают столь же естественное влечение к нравственно-прекрасному. Взрослея, они начинают стыдиться дурных поступков и радоваться достойным, ощущают стремление к справедливости и другим добродетелям и во многом поступают соответственно своим представлениям об этих добродетелях. А до этого, когда они были еще маленькими, они жили страстями, ничего не подозревая о велениях разума...

Если бы дети с самого рождения имели естественное влечение к нравственно-прекрасному, то порочность не могла бы возникать изнутри, из них самих, а приносилась бы исключительно извне. Однако даже при том, что дети воспитываются в добрых нравах и получают подходящее образование, они, как это очевидно, обязательно совершают проступки, — и Хрисипп это признает. Он мог бы, конечно, отвергнуть очевидное и признать только то, что следует из его собственных теорий, — то есть, что если детей хорошо воспитывать, все они в надлежащее время станут мудрецами. Но в данном случае он не осмелился отрицать очевидное и допустил, что даже если дети росли под исключительным надзором философа, не видели и не слышали ни одного дурного примера, они не обязательно станут философами. Причин превратного поведения [по его словам,] две: во-первых, ему способствует убедительность расхожих мнений, а во-вторых, сама природа вещей ... И хотя Хрисипп не говорит этого прямо, все же из его слов следует, что он признает присутствие в нас естественной склонности и естественного отторжения в отношении каждой из упомянутых вещей. Ведь когда он говорит, что у дурных людей превратное представление о благе и зле возникает в силу убедительности [ложных] представлений и людской молвы, следует спросить его, почему же удовольствие убедительно воспринимается как благо, а боль, — как зло. Равным образом, когда мы слышим, что победу на Олимпийских играх, славу, почет и воздвижение статуй победителям большинство считает благом, а поражение и бесславие, — злом, почему мы с готовностью соглашаемся? По этим вопросам Посидоний тоже критикует Хрисиппа и стремится показать, что причины всех ложных представле-

ний в области теоретической порождаются незнанием, а в области практической — страстным влечением. Этому влечению предшествуют ложные мнения, возникающие вследствие того, что разумное начало становится слабым в суждении. Ибо, говорит он, у живого существа влечение в некоторых случаях возникает как результат суждения разумного начала<sup>15</sup>, но чаще всего — как результат движения страстного начала.

К этим рассуждениям Посидоний вполне уместно добавляет физиогномические явления<sup>16</sup>: все животные и люди, обладающие широкой грудью и более теплые, имеют и более пылкий нрав, а обладающие широкими бедрами и более холодные, — более робкий. И от местности, где живут люди, тоже зависит немалое различие нравов в плане трусости и смелости, любви к удовольствиям и любви к труду... Обо всем этом подробно рассуждал Аристотель<sup>17</sup>» (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона V 5 р. 316–318 = Посидоний frg. 169).

Хрисипп, полагал Посидоний, не смог убедительно объяснить, почему страсти столь изменчивы и непостоянны. Ведь если причиной страсти является ошибочное суждение и если оно никуда не исчезает, то должно сохраняться и аффективное состояние. В реальности, однако, все обстоит не так, но этот очевидный факт Хрисипп, по мнению Посидония и Галена, просто проигнорировал.

«Затем Посидоний объясняет, по какой причине страсти со временем утихают и ослабевают; Хрисипп во второй книге сочинения «О страстях» признал, что не может ответить на этот вопрос. Я говорил об этом в конце четвертой книги, а сейчас приведу своего рода краткую сводку пространственных рассуждений Посидония. Итак, страстное начало души с течением времени отчасти насыщается своими желаниями, отчасти же устает от длительных движений. Под воздействием двух этих обстоятельств оно успокаивается, движения его замедляются, и рассудок (λογισμός) уже способен совладать с ним. Подобным образом лошадь

<sup>15</sup> Имеется в виду осознанное стремление к благу, свойственное существу с полноценно развитым разумом.

<sup>16</sup> Среди ранних стоиков физиогномические аргументы использовали Зенон и Клеанф (SVF I 204; 248; 518); для Хрисиппа они не засвидетельствованы.

<sup>17</sup> Например, Политика VII 6 1327 b 18 сл.; О частях животных II 2, 647 b 30 сл.

может понести и не повиноваться вознице, но потом, когда она устает от неустового бега и пресыщается своим желанием, возница возвращает себе власть над ней. И это вполне обычное явление. Например, укротители сначала дают молодым животным утомиться и пресытиться неуправляемыми движениями, а затем подчиняют их. Именно эти явления Хрисипп и затруднился объяснить, поскольку не сумел связать их причины со страстным началом души. Далее, — и это Посидоний специально отмечает ниже, — Хрисипп не согласен не только с очевидными фактами, но также с Зеноном и Клеанфом»<sup>18</sup> (Гален. Об учениях Гиппократы и Платона V 6 p. 332 = Посидоний frg. 166).

Посидоний, напротив, указывает, что страстное начало функционирует независимо от разумного и что отношения между двумя этими началами гораздо сложнее и многообразнее, чем допускал Хрисипп.

«Можно, конечно, заявить [как это делает Хрисипп — SVF III 480], что помешательство (τὸ μανιῶδες) возникает не из неразумной силы, а потому, что суждение и мнение далеко вышли за пределы подобающего. Это все равно, что сказать, что душевные недуги возникают не просто из ошибочного представления о чем-то как благом или дурном, а из предположения, что нечто является величайшим [благом или злом]. Недуг возникает не тогда, когда деньги считают благом, но когда их считают благом величайшим, а жизнь лишенного денег человека — никчемной. В этом и состоит “любовь к богатству” и “сребролюбие”, которое является недугом»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Очевидно, что интерпретация Посидония пристрастна и имела целью представить Клеанфа сторонником и, более того, родоначальником той дуалистической психологии, которую ввели и пропагандировали Панэтий и Посидоний. На самом деле у Клеанфа беседу ведут не два самостоятельных начала, или две части души, но две способности единого ведущего начала (см. SVF I 143; II 826). Тем самым, психология Клеанфа ничуть не выходит за рамки принципа психологического и нормативного психологического монизма, достигшего своей завершительной формы у Хрисиппа: аффективное состояние — это временная дисфункция рационального начала, она не имеет постоянного и независимого от разума источника существования.

<sup>19</sup> Таким образом, согласно Галену, Хрисипп считал, что причиной страсти является не просто неверная оценка объекта, а такая оценка, в которой ошибка приобретает гипертрофированный характер под влиянием представления о предполагаемой «великости» объекта стремления.

Посидоний отвечает на это так: “По поводу этих утверждений Хрисиппа первым делом возникает недоумение, почему мудрые люди, считающие все нравственно-прекрасное высшим и непревзойденным благом, не влекутся страстно к этому возжеленному предмету и не впадают в неумеренную радость (οὐκ... περιχαρεῖς γίνονται)<sup>20</sup> от обладания им. Ибо если именно великость того, что представляется благом или злом, заставляет считать страстное влечение к этим вещам (когда они присутствуют или уже близки) надлежащим и соответствующим их оценке и притом не допускать мысли, что к ним можно стремиться иначе, тогда [мудрые] люди, считающие себя обладателями непревзойденного блага, должны испытывать такое страстное волнение. Но этого за ними не замечается. То же самое затруднение относится к людям, которые продвигаются к добродетели (προκόπτουτες) и убеждены, что порочность является для них величайшим вредом. Ими должны овладевать чрезмерный страх и чрезмерная скорбь, чего тоже не происходит”.

Сразу за этим Посидоний пишет: “И если помимо великости представляемого блага и зла они возложат вину еще и на слабость души и скажут, что по этой причине мудрецы совершенно свободны от страстей, в то время как люди негодные, когда их слабость носит не заурядный, а чрезвычайный характер, [свободными от страстей] не бывают, то таким образом вопрос тоже не решается. Ведь все согласны с тем, что люди испытывают страсти вследствие болезни души. Вопрос в том, что приводит душу в движение и как она движется; но на этот вопрос ответа не дается”...

Основываясь на сказанном, Посидоний дальше пишет: “Два человека могут обладать одинаковой слабостью и одинаковыми представлениями о благе и зле, но при этом один впадает в страсть, а другой нет, или же один поддается ей больше, а другой меньше. Бывает, что тот из них, кто слабее, считает, что на него воздействуют более весомые обстоятельства, но не поддается страсти. А один и тот же человек в одних и тех же обстоятельствах иногда поддается страсти, а иногда нет или поддается то больше, то меньше. Вообще, чем необычнее происходящее, тем легче людьми овладевают страх, скорбь, возжеление и наслаждение; и чем

<sup>20</sup> Мудрец испытывает особую, возвышенную радость (χαρά), согласную с разумом, спокойную и устойчивую; она является противоположностью наслаждения (SVF III 431 сл.).

человек порочнее, тем скорее он становится добычей страстей”.

После этого Посидоний приводит высказывания поэтов и историков о деяниях прошлого, подтверждающие его мнение, и затем добавляет: “Что такое зло, человек непривычный к нему схватывается быстро, а вот к тому, что воспринимается противоположным образом, приноравливаются только с течением времени. В подобных случаях предположения часто бывают одинаковыми, и слабость души тоже, но страсти возникают не одинаково и не бывают равными”.

Затем он ставит следующие вопросы (я приведу их дословно несмотря на то, что цитаты могут показаться слишком длинными): “Почему бывает так, что люди, считая происходящее с ними очень большим [злом], но не будучи способны в полной мере оценить положение, тем не менее, размышляют о нем и обращаются к другим за советом, как это сделал бессонный Агамемнон?<sup>21</sup> После поражения своего войска он, как рассказывает поэт, вместе с другими героями тут же был объят невыразимой скорбью. Но когда переживание несколько утихло, Агамемнон, — хотя представление о произошедшем у него сохранялось, как сохранялась и неуверенность в мыслях, — все же считал бездействие совершенно недопустимым:

“Дума сия наконец показалася лучшей Атриду —  
С Нестором первым увидеться, мудрым  
Нелеевым сыном,  
С ним не успеют ли вместе устроить  
совет непорочный,  
Как им беду отворотить от стесненной  
рати ахейской”.  
(Илиада X 17—20, пер. Н. Гнедича).

Когда Нестор заметил в темноте приближавшегося Агамемнона и спросил, кто он такой, Агамемнон не без горечи объяснил:

“Ты Агамемнона видишь, которого Зевс  
промыслитель  
Более всех подвергнул трудам бесконечным,  
покуда  
В персях моих остается дыханье и движутся  
ноги.

<sup>21</sup> Терзаемый страхом и сомнениями Агамемнон — типичный пример аффективного состояния. См., например, *Эпиктет*. Беседы III 22, 30 сл.

Так я скитаюсь; на очи мои ниже ночью  
нисходит  
Сладостный сон, и на думах лишь брань  
и напасти ахеян!  
Так за ахеян жестоко страшуся я: дух мой  
не в силах  
Твердость свою сохранять, но волнуется;  
сердце из персей  
Вырваться хочет, и ноги мои подо мною  
трепецуют!”  
(Там же. 88—95, пер. Н. Гнедича).

Итак, если он оправляется за советом, когда его сердце трепещет от страха, значит, человек, охваченный страстью и движимый ею, тем не менее, оценивая случившееся с ним, считает неподобающим не учитывать доводы разума. Но если он уже не испытывает сильного страха, а просто рассказывает о том, как ему было страшно, то можно с полным правом спросить: почему один и тот же человек то отвергает доводы разума, то обращается к ним, — хотя его оценка случившегося и слабость суждения не меняются? [Хрисипп] не объяснил причину страсти во всей полноте<sup>22</sup>.

Затем Посидоний говорит следующее: “Что человек под воздействием приступов страсти не только отворачивается от разума, но вдобавок предполагает, что если даже нечто не полезно, все равно им стоит обладать, — в этом утверждении [Хрисиппа] содержится противоречие: стремиться к чему-то как очень полезному лишь по причине его великости, даже если оно не полезно, то есть, считать, что к данной вещи стоит стремиться именно из-за ее великости, — пусть даже на самом деле она не только не полезна, а совсем наоборот. Давайте забудем о тех, кто говорит, что данная вещь не полезна. Давайте будем считать тех, кто обещает доказать ее неполезность, пустомелями — на том основании, что то, к чему стремятся, [по определению] чрезвычайно полезно. Но в любом случае неубедительным останется следующее: поскольку нечто сочтено великим благом, человек полагает, что следует, — даже если это величайшее зло, — стремиться к обладанию им, восклицая:

<sup>22</sup> На примере Агамемнона Посидоний хочет показать, что даже человек, пребывающий в самом расстроенном состоянии, тем не менее, сохраняет способность прислушиваться к голосу разума. Следовательно, страсть не идет только и не столько «от головы», как считал Хрисипп.



“Что б мне погибнуть! В этом для меня сейчас польза”.  
(строка из неизвестной комедии frg. 217 Kock)

Неубедительно, что причиной в данном случае служит предположение, что предметом, к которому человека влечет, является великое благо. [Подлинную причину] еще нужно выяснить”. Сам я не могу ответить на эти вопросы Посидония и, думаю, никто другой не сможет, — если иметь в виду их суть и ныне живущих стоиков» (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона IV 5 p. 264—266 = Посидоний frg. 164).

В рамках своей концепции Посидоний рассматривает задачу воспитания и формирования человека иначе, чем Хрисипп: нужно стремиться не к полному искоренению любых аффектов (что в принципе невозможно), а к максимально достижимой гармонии между разумным и аффективным началами.

«И, — говорит он, — раз познана причина страстей, то определены и способы воспитания (τοὺς τρόπους τῆς ἀσκήσεως ἢ τῶν παθῶν αἰτία γυναιριστεῖσα διωρίσατο)”. Одним мы предпишем образ жизни, основанный на одних ритмах, гармониях и упражнениях, другим — основанный на других, как учил нас Платон. Вялых, медлительных и робких мы будем воспитывать с помощью энергичных ритмов и гармоний, взбадривающих душу, и такого же свойства упражнений, а тех, кто обладает повышенной возбудимостью и склонен к безрассудству, — с помощью противоположных. Почему, во имя богов, — и этот вопрос я тоже задам Хрисиппу и его сторонникам, — когда музыкант Дамон<sup>23</sup> встретил флейтистку, которая играла на фригийский лад перед юношами, пьяными и совсем потерявшими голову, он велел ей играть на дорийский лад, и юноши тут же прекратили буйствовать? Конечно, мнения, принадлежавшие их разумному началу, нельзя было изменить с помощью такого музыкального назидания. Но поскольку страстное начало души неразумно, юноши возбуждались

и успокаивались под воздействием неразумных движений [души]. Ибо пользу и вред неразумному началу приносят неразумные вещи, а разумному — знание и невежество» (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона V 6 p. 330 = Посидоний frg. 168).

«Вот так нужно вылепливать<sup>24</sup> человека с самого начала, нацеливаясь на лучшее... Все это Платон перечислил с величайшей подробностью. А Хрисипп [SVF III 229 a] не только сам не сказал ничего правильного, но и не оставил ни одному своему последователю отправной точки исследования, поскольку выстроил свои рассуждения на ложном основании. Посидоний тоже порицает его за это и восхищается всем, что сказал Платон о формировании детей, даже еще находящихся в материнской утробе...<sup>25</sup> В первой книге своего сочинения “О страстях” он поместил нечто вроде краткой сводки сказанного Платоном: как нужно растить и воспитывать детей, чтобы страстная и неразумная сторона их души являла умеренность в своих движениях и повиновение приказаниям разума... Поначалу [продолжает он] эта [разумная сторона] мала и слаба, но к 14 годам она приобретает силу и крепость<sup>26</sup>. В это время ей уже вполне подобает властвовать и повелевать, и она подобна возничему, который правит парной упряжкой соединенных коней — вожделем (ἐπιθυμία) и гневом (θυμός)<sup>27</sup>, — причем так, что они не становятся ни слишком сильными, ни слишком слабыми, не замедляются и не поспевают, не выходят полностью из повиновения, не ведут себя беспорядочно или необузданно, но во всем готовы следовать и повиноваться рассудку (λογισμός). А воспитание и достоинство (ἀρετή) самой этой [разумной способности] — знание приро-

<sup>24</sup> πλάττειν — типичное для Платона метафорическое описание воспитательного и образовательного процесса (Законы II 671 c; Государство II 377 c; Тимей 88 c и др.).

<sup>25</sup> Ср. Платон. Законы VII 789 a сл; 792 e.

<sup>26</sup> Тот же срок, как уже говорилось, отводили взрослению ранние стоики: разум начинает формироваться в 7 лет и завершает созревание к 14 годам (SVF I 149; II 764; 835; III 181; 188–189; 733; III Диоген 17). Однако процесс взросления стоики представляли себе иначе, чем Платон и Посидоний, поскольку отрицали наличие страстей у неразумных детей. Насколько можно судить, Посидоний считал, что до достижения возраста зрелости разума следует уделять основное внимание формированию неразумных способностей (ср. Платон. Тимей 44 b; 87 b; Законы VII 793 d сл.).

<sup>27</sup> Образ заимствован у Платона (Федр 246 a сл.); несомненно, что Посидоний тщательно изучил этот диалог.

<sup>23</sup> Дамон — софист и теоретик музыки, советник Перикла и, возможно, наставник Сократа (Диоген Лаэртский II 19); неоднократно упоминается Платоном (Лакхет 180 d; I Алкивиад 118 c; Государство III 400 bc). На музыкальные рекомендации Дамона ссылался Диоген Вавилонский в трактате «О музыке» (SVF III Диоген 56).

ды сущего (*ἐπιστήμη τῆς τῶν ὄντων φύσεως*), точно так же как для возничего — знание правил управления колесницей. Ибо в неразумных способностях души знания не возникают, как не возникают они и в конях. Напротив, достоинство, свойственное коням, возникает из определенных неразумных навыков (*ἐξ ἐθισμοῦ τινος ἀλόγου*), а достоинство возничих — из разумного научения.

С этим непосредственно связано рассуждение о добродетелях, в котором разбирается двойная ошибка — утверждение, что все добродетели являются либо определенными знаниями, либо же все они являются [самостоятельными] способностями. Несомненно, что добродетели неразумных частей души тоже неразумны, и только добродетель разумной части разумна. Поэтому есть основание предположить, что добродетели первых представляют собой [неразумные] способности, а знание является добродетелью исключительно разумной части. Но Хрисипп [SVF III 257] совершает крупную ошибку, и не потому, что не признает ни одну добродетель способностью (это не слишком серьезное упущение, и по этому поводу я не стану возражать), а потому, что, объявив поначалу знания и добродетели множественными, он утверждал, что способность души едина. Ведь невозможно, чтобы единая способность имела много добродетелей, так как невозможно, чтобы одна вещь имела много состояний совершенства. Все сущие вещи имеют только одно состояние совершенства, и добродетель, как он сам признает, есть совершенство природы каждой» (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона V 5 р. 322–324 = Посидоний frg. 31).

Подведем итог. Несомненно, что несогласие Посидония с Хрисиппом было во многих отношениях очень существенным. Но если приглядеться внимательнее, станет ясно, что в целом ряде пунктов их позиции, как минимум, не являлись взаимоисключающими. Радикальная и на вид бескомпромиссная «монистическая» психология Хрисиппа в своих конечных выводах выглядит неожиданно гуманистичной.

Хрисипп подчеркивает, что вменять все поступки можно только взрослому, полноценно разумному и, следовательно, ответственному человеку. Дети, старики с ослабевшим разумом, люди со стойкими повреждениями психики выводятся из сферы нравственного должествования и ответственности. Их действия по большому счету не подлежат вменению и нравственной оценке, а

потому простительны. Собаку или ребенка можно пожурить за непослушание, но называть их поведение морально-предосудительным, конечно же, не стоит. Со всем этим Посидоний, несомненно, согласился бы. Согласился бы он и с тем, что интеллектуально-нравственный аспект человеческого сознания (который намеренно гипертрофировал Хрисипп) определяет сущность человека как человека, — но уточнил бы: это не исчерпывает понятия «человек».

Однако Посидонию представлялись неубедительными все старания Хрисиппа объяснить, каким образом разум сам доводит себя до нравственного безумия. Задачу, сформулированную в таких параметрах, Посидоний (а за ним и Гален) считал некорректной и, как следствие, неразрешимой. Вероятно, она остается столь же неразрешимой и по сей день: ведь современная нам психология и психиатрия так и не дает убедительного ответа на вопрос, почему человек впадает в безумие (страдает болезнью Альцгеймера, становится шизофреником, параноиком и так далее). Посидоний предпочитает другую объяснительную схему, которая, на его взгляд, авторитетнее (ибо древнее), проще и постольку убедительнее: в душе человека изначально и неустранимо присутствуют иррациональные силы, противостоящие разумному нравственному началу. Но ведь и Хрисипп не стал бы отрицать, что человеком, — во всяком случае, в неразумном детском возрасте, — владеет масса эмоций, не имеющих этического измерения и никак не связанных с разумным началом.

Поэтому в некоторых отношениях концепции Хрисиппа и Посидония дополняют друг друга. И того, и другого интересует одна и та же вещь: как устроен человек, как он должен себя вести и почему в разных ситуациях он ведет себя по-разному. Весьма вероятно, что и Хрисипп, и Посидоний хотели (каждый в рамках своего понимания) гармонически соотнести «целостного» (по их понятиям) индивида с мирозданием и наделить этого индивида таким набором способностей, который позволил бы ему противостоять жизненным невзгодам.

«Давайте на минуту представим, что у человека есть разум, но нет эмоций, мира разнообразных чувствований. Такое существо оказалось бы обреченным»<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Гуревич П.С. Векторы современного постижения человека // Философский журнал. 2013. № 2 (11). С. 106.

## Список литературы:

1. Гуревич П.С. Векторы современного постижения человека // Философский журнал. 2013. № 2 (11). С. 95–106.
2. Fillion-Lahille J. Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions. Paris, 1984.
3. Forschner M. Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur, — Sprach — und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981.
4. Galen. On the Doctrines of Hippocrates and Plato. Edition, Translation and Commentary by Phillip De Lacy. 3 Ed. Berlin, 2005 (Corpus Medicorum Graecorum V 4,1,2).
5. Gill Ch. Did Galen Understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions? // The Emotions in Hellenistic Philosophy / Ed. J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen. Dordrecht, 1998. P. 113–148.
6. Glibert-Thirry A. La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son evolution chez Posidonius // Revue Philosophique de Louvain 75. 1977. P. 393–435.
7. Graeser A. Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin; New York, 1975.
8. Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985.
9. Long A.A. Hierocles on oikeiosis and self-perception // Long A.A. Stoic Studies. Berkeley and Los Angeles, 2001. P. 250–263.
10. Pembroke S. Oikeiosis // Problems in Stoicism / Ed. A.A. Long. London, 1971. P 114–149.
11. Philippson R. Zur Psychologie der Stoa // Rheinisches Museum 86. 1937. S. 140–179.
12. Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1. 2 Aufl. Göttingen, 1955.
13. Posidonius. I. The Fragments / Ed. by L. Edelstein and I.G. Kidd. 2 Ed. Cambridge, 1989.
14. Rist J. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969.
15. Stevens J. Posidonian Polemic and Academic Dialectic: The Impact of Carneades upon Posidonius' *Περὶ παθῶν* // Greek, Roman and Byzantine Studies 34 (3). 1993. P. 229–323.

## References (transliteration):

1. Gurevich P.S. Vektory sovremennogo postizheniya cheloveka // Filosofskii zhurnal. 2013. № 2 (11). S. 95–106.
2. Fillion-Lahille J. Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions. Paris, 1984.
3. Forschner M. Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur, — Sprach — und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981.
4. Galen. On the Doctrines of Hippocrates and Plato. Edition, Translation and Commentary by Phillip De Lacy. 3 Ed. Berlin, 2005 (Corpus Medicorum Graecorum V 4,1,2).
5. Gill Ch. Did Galen Understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions? // The Emotions in Hellenistic Philosophy / Ed. J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen. Dordrecht, 1998. P. 113–148.
6. Glibert-Thirry A. La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son evolution chez Posidonius // Revue Philosophique de Louvain 75. 1977. P. 393–435.
7. Graeser A. Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin; New York, 1975.
8. Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985.
9. Long A.A. Hierocles on oikeiosis and self-perception // Long A.A. Stoic Studies. Berkeley and Los Angeles, 2001. P. 250–263.
10. Pembroke S. Oikeiosis // Problems in Stoicism / Ed. A.A. Long. London, 1971. P 114–149.
11. Philippson R. Zur Psychologie der Stoa // Rheinisches Museum 86. 1937. S. 140–179.
12. Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1. 2 Aufl. Göttingen, 1955.
13. Posidonius. I. The Fragments / Ed. by L. Edelstein and I.G. Kidd. 2 Ed. Cambridge, 1989.
14. Rist J. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969.
15. Stevens J. Posidonian Polemic and Academic Dialectic: The Impact of Carneades upon Posidonius' *Περὶ παθῶν* // Greek, Roman and Byzantine Studies 34 (3). 1993. P. 229–323.