



ΕΠΙΚΤΗΤΟΣ

**ΕΠΙΚΤΗΤΟΣ
ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟΝ**



**ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥ
ΕΞΗΓΗΣΙΣ
ΕΙΣ ΤΟ ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ
ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟΝ**

ЭПИКТЕТ ЭНХИРИДИОН

КРАТКОЕ РУКОВОДСТВО
К НРАВСТВЕННОЙ ЖИЗНИ



СИМПЛИКИЙ
КОММЕНТАРИЙ
НА «ЭНХИРИДИОН»
ЭПИКТЕТА

*Перевод с греческого:
А.Я. Тыжов*



*Санкт-Петербург
«Владимир Даль»
2012*

УДК 17
ББК 87.7
Э 71

Эпиктет. Энхиридион (Краткое руководство к нравственной жизни); **Симпликий.** Комментарий на «Энхиридион» Эпиктета. — СПб.: «Владимир Даль», 2012. — 399 с.

ISBN 978-5-93615-117-0

Эпиктет — философ-стоик рубежа I–II вв. н. э. Подобно Сократу не оставил никаких сочинений. Его устные проповеди сохранил его ученик — римлянин Флавий Арриан, автор многочисленных сочинений на греческом языке. вниманию читателей предлагается русский перевод «Краткого руководства к нравственной жизни» Эпиктета, в котором содержатся все основные положения его философии. Публикуется впервые.

Симпликий — философ-неоплатоник, последний представитель Афинской школы, закрытой императором Юстинианом в 529 г. н. э. Автор комментариев на сочинения Аристотеля. Составил обширное толкование на «Краткое руководство к нравственной жизни» Эпиктета. Публикуется впервые.

© Издательство «Владимир Даль», 2012

© А. Я. Тыжов, перевод, статья,
комментарии, 2012

© П. Палей, оформление, 2012

ISBN 978-5-93615-117-0

*Светлой памяти
Софии Ивановны,
Анастасии Яковлевны,
Ивана Андреевича
Тыжовых
с любовью и благодарностью
посвящается*

А. Я. Тыжов

ЭПИКТЕТ, СИМПЛИКИЙ И СТОИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Кризис полисной культуры в середине и второй половине IV века до н. э. привел к значительным изменениям в области духовной культуры, к смене векторов ее направленности. Сильнейшее влияние на духовную культуру оказал именно тот фактор, на который сама культура не имела сил оказывать сколько-нибудь заметное воздействие — сфера внешней политики и межполисных отношений. Войны Филиппа II Македонского, а затем его сына Александра в Греции опрокинули самостоятельность важнейших политических и культурных центров. Разумеется, это еще не было окончательным и фатальным ниспровержением старых традиций и ценностей, однако удар, нанесенный «старой» Элладе был очень чувствительным.

Восточный поход Александра, длившийся 11 лет, а потом растянувшиеся на многие десятилетия междоусобные войны

генералов Александра — диадохов, а затем их сыновей и внуков — эпигонов, позволили греческому народу вновь консолидировать если и не экономические и политические, то по крайней мере духовные силы.¹

Применительно к нашему сюжету необходимо коснуться состояния греческой философии на рубеже IV—III столетий до н. э. Прежде всего, на лицо была явная дивергенция философии и естественнонаучных исследований, причем этот процесс происходил на фоне общей постепенно нарастающей культурной стагнации. Несмотря на значительное увеличение общего багажа знаний в естественных науках и математике, все более заметным становится идейный вакуум. Естествознание утрачивает интерес к серьезным исследованиям и переносит основной акцент в область каталогизации уже накопленных знаний. Составляются многочисленные описи и компендии того, что было известно грекам об окружающем мире, но не возникает никаких генерализирующих идей, способных творческим образом переработать и осмыслить накопленный материал, то есть наука потеряла способность создавать внутри себя структурообразующие системы.

В области философии продолжают, и еще долго будут продолжать свое существование старые, уже ставшие традиционными философские школы, однако наряду с ними возникают новые, ранее не существовавшие направления. Эта новая ситуация возникает в первые десятилетия III века до н. э.

¹ *Gehrke H.-J.* Geschichte des Hellenismus. München, 1990. S. 1–4; 26–30; *Wilcken U.* Griechische geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte. Berlin, 1958. S. 232–244; *Ранович А. Б.* Эллинизм и его историческая роль. М.; Л., 1950. С. 10–38.

и просуществует с незначительными изменениями еще примерно 500 ближайших лет. Характерной чертой эллинистическо-римской эпохи было то, что после возникновения двух главных направлений эллинистической философии — «Сада» Эпикура и «Стои» Зенона, за много столетий, вплоть до зарождения неоплатонизма в поздней античности, не возникает ни одного принципиально нового философского направления. Философия и наука, являющиеся порождением «Греческого чуда» оказались в значительной степени заложницами породивших их процессов. С ослаблением и угасанием этих процессов и философия, и наука так же утрачивали свои внутренние движущие силы.

Эллинистическая эпоха дает нам новую социально-политическую картину, коренным образом отличную от классической эпохи. Главный элемент, когда-то породивший и катализирующий культурный переворот в Греции — греческий полис, — уцелел, но на место свободы и демократических тенденций греческих городов-государств пришли «младшая тирания, правление эллинистических царей, а также эллинистические полисные союзы, такие как Ахейский и Этолийский».² Если тирания архаического и позднеклассического периода не смогла составить серьезного препятствия научно-философскому развитию, то теперь греческий полис, как в материковой Греции, так и в малой Азии и в странах Ближнего Востока был зажат в жестких рамках «территориальных» монархий и сверхкрупных конфедеративных объединений. Место свободного волеизъявления гражданского полисного коллектива за-

² *Larsen J. A. O. Greek Federal States. Their Institutions and History. Oxford, 1968. P. 78–89.*

няли царские декреты и указы, а на место выборных полисных магистратов заступили царские чиновники. Международную политику определяли теперь не народные собрания отдельных полисов, а царские канцелярии Птолемея, Селевкидов, Антигонидов и Атталидов. Населяющие полисы отдельные одаренные индивидуумы в условиях нарастания тоталитарных тенденций лишались возможности развивать и претворять в жизнь свои инициативы.

В не меньшей мере культурная стагнация коснулась и греческой литературы в целом, где явный упадок в области поэзии заметно проявился уже к середине III века н. э. Жанр историописания оказался несколько более устойчивым, но и он иссякает к середине II века н. э. Последнее крупное достижение в области историописания для нас связано с именем последнего, значительного греческого историка — Полибия из Мегалополя.

«Впрочем, не следует удивляться этому, — пишет А. И. Зайцев. — Все периоды культурного расцвета во всех странах были до сих пор ограничены временными рамками и не длились без конца».³ Причину угасания «Греческого чуда» Зайцев усматривает в утрате веры «в человека, который с помощью собственных усилий способен достигнуть того, что в принципе для него достижимо».⁴

Действительно, в эллинистическую эпоху осталось очень мало от «ограниченно-оптимистической установки греков». Ослабляется представление о возможности достижения на-

³ Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. 2-е изд. СПб., 2001. С. 282.

⁴ *Ibid.* С. 283.

дежного успеха как плода каждодневных систематических усилий. На место этого приходит представление о том, что жизнью правит случай. Идея судьбы — Гэймармены — изначального предопределения для человека отходит на задний план, и место ее занимает культ судьбы — Тюхэ.⁵ Происходят значительные изменения и в других культурных областях, например, в искусстве, где начинают уделять непропорциональное внимание изображению страданий и старческих немощей.

Все это поставило новые задачи перед духовным поиском греков. В начале III века до н. э. в Афинах, которые, несмотря на появление новых эллинистических культурных центров — Александрии в Египте и Пергама в Малой Азии, претендовавших на культурную гегемонию, — по-прежнему сохраняли свою старую репутацию «Эллады в Элладе», появляются два новых философских направления — эпикуреизм и стоицизм.

Задачи и предмет «новой» философии оставались теми же самыми, что и у «старой» — обретение человеком счастья. Однако если прежде ответ на эти вопросы искали в рамках естественного для греков человеческого объединения-полиса, то теперь его начинают искать, апеллируя к отдельному, подверженному превратностям судьбы человеку или, при предельно

⁵ С некоторыми аспектами этого вопроса можно познакомиться в работе: *Тыжов А. Я.* Элементы теории в историописании Полибия. (Понятие причины и судьбы) // Вестник Ленинградского Университета. Сер. 2. вып. 4. Л., 1988. С. 14–23; *Pédech P.* La méthode historique de Polybe. Paris, 1964. P. 331–354; *Roveri A.* Tyche in Polibio // *Convivium*. № 24. 1956. P. 275–293.

широком подходе к проблеме, апеллируя к сравнительно узкому кругу философов-единомышленников, принадлежащих к одной общей философской школе. При этом, хотя бы теоретически, сохраняется идея всемирной человеческой общности, несмотря на практический отказ от активного участия в общественной жизни, поскольку, с точки зрения и эпикурейцев и стоиков, это участие неминуемо должно было ввести философа «в соблазн».

Между указанными школами на всем протяжении их существования сохраняется определенная дифференциация в вопросах отношения к традиционной полисной религии.

Надо заметить, что греческая полисная религия в целом отличалась достаточно толерантным характером. Этому способствовала целая группа факторов. Сюда надо отнести отсутствие в греческих полисах профессиональной жреческой касты, поскольку любой гражданин полиса мог за деньги купить себе на определенный срок жреческий сан, и хотя бы раз в году глава каждой греческой семьи становился жрецом своего домашнего семейного культа. Важным фактором было отсутствие у греков каких бы то ни было догматических, религиозных установок, что позволяло каждому человеку свободно, часто в духе гомеровской и гесиодовской поэзии, представлять себе и истолковывать образы богов. Полисный гражданский коллектив требовал от отдельных своих сограждан лишь формального выполнения обрядовой стороны культа.⁶ Такое положение в области религии открывало два идущих в противоположных направлениях пути. Один путь вел к полному ате-

⁶ Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. Bd. I. Bis zur griechischen Weltherrschaft. München, 1941. S. 691–701.

изму и религиозной апатии, а другой, наоборот, к углубленному мистицизму.

Эта свобода в религиозной области открывала широкие возможности для различных религиозных новшеств. Особенно сильно данные возможности начинают реализовывать себя в первые десятилетия III века до н. э., когда в грекоязычных культурных областях начинается бурное распространение различных восточных культов, причем эти культы адаптируются греками как в чистом своем виде, так и в смешении с собственно греческими культами, так называемый религиозный синкретизм.⁷

Особенно характерным религиозным новшеством эллинистической эпохи было появление культа правителя, который сначала установился для умерших царей и династов, а позднее распространился и на живых правящих особ.⁸

Каково же было отношение «новой философии» к вопросам религии? Эпикурейцы достаточно просто разрешили для себя этот сложный вопрос, воспользовавшись математическим приемом вынесения божественных сил за скобки своего описывающего мировой порядок уравнения. Отношение стоицизма к вопросу божественного было иным и не во все периоды существования этого философского направления одинаковым.

⁷ *Кашцев В. И.* Эллинистический мир и Рим. Война, мир и дипломатия в 220–146 годах до н. э. М., 1993. С. 267–322.

⁸ *Ранович А. Б.* Эллинизм и его историческая роль. С. 332–334; *Буккерман Э.* Государство Селевкидов / Пер. с фр. Л. М. Глускиной. М., 1985. С. 221–240; *Kornemann E.* Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte // *Klio.* 1901. Bd. I. S. 51–146; *Taeger F.* Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Bd. I–II. Stuttgart, 1957–1960.

Оставляя в стороне эпикурейскую школу, кратко обратимся к истории стоического учения.

Обычно принято делить историю стоической философии на три периода: первый период, обычно именуемый «древней Стоей», охватывает III—II века до н. э. Главными его представителями являются три философа-стоика, основатели стоического учения — Зенон, Клеанф и Хрисипп со своими учениками. Второй период, именуемый «средней Стоей» охватывает II—I века до н. э. и связан с именами Пансция и Посидония. Наконец, третий период — «поздняя Стоя» — I—II века н. э. Этот период лучше всего известен и документирован, поскольку от него дошли целые философские произведения, тогда как от первого и второго периода не дошло ни одного целого философского сочинения, и вся информация о них извлекается из фрагментов, сохраненных позднейшей античной литературой. Третий период связан для нас с именами Сенеки Младшего, Гая Музония Руфа, Эпиктета и Марка Аврелия.

Необходимо сказать несколько слов о важнейших представителях этих трех периодов истории стоицизма.

Основателем стоической школы считается Зенон родом из города Кития на острове Кипр. Античная традиция в очень редких случаях указывала даты рождения и смерти того или иного исторического персонажа. Как правило, речь шла о так называемой «акмэ» — времени наивысшего расцвета душевных и физических сил человека, которое обычно соответствовало возрасту между 45—50 годами. Поэтому обычно приводимые даты рождения и смерти неизбежно оказываются условными и являются плодами исторической реконструкции. Однако, мы, желая облегчить ориентацию читателя, будем приводить общепринятые, традиционные даты. Таким обра-

зом, годы жизни Зенона 333—262 гг. до н. э. Около 312 года Зенон поселился в Афинах, где стал слушателем философа-киника Кратета, а затем слушал лекции у представителя «Мегарской школы» Стилпона и главы тогдашней платоновской Академии — Полемона. Именно на эти корни стоической философии указывает наш главный доксографический источник — сочинение Диогена Лаэртского о жизни и сочинениях знаменитых философов.

Около 300 года до н. э. Зенон основал школу. Поскольку у него не было денег на приобретение специального помещения, где можно было бы проводить лекции, он начал свою проповедь в так называемой «Пестрой стое», по имени которой школа и получила свое название. В дальнейшем афиняне сохраняли за стойками право вести свои занятия в «Пестрой стое».⁹

Зенон представлял себе окружающий человека мир как живой организм. Он выдвинул также учение о «пневме» — животворном дыхании, которое пронизывает весь мировой организм.¹⁰ Исследователи отмечают сильное влияние античных медицинских теорий на учение Зенона. Космология и теория познания Зенона испытали также сильное влияние Гераклита и Сократа, Платона, Аристотеля, а также влияние критики платоновских идей у киников и Стилпона. В своей этике Зенон исходит из сократических представлений о разумной природе человека и его врожденной склонности к добродетели. Главное сочинение, приписываемое доксографией Зенону, носило название «О государстве». «Природа» и «разум» ста-

⁹ «Пестрая стоя» получила свое название от того, что ее стена была расписана фресковой живописью.

¹⁰ Подробнее о стоическом учении речь пойдет ниже.

новятся у него главной нормой космического мирового порядка. Все в мире произошло из огня, и все в мире подчиняется необходимости. Огонь — это одновременно и божественный Логос, а мир — живое целое, движимое божественным дыханием. Поскольку человек для сохранения правильного образа жизни и для правильного суждения о вещах должен был избегать заблуждений, то для этой цели на первое место в своем учении Зенон ставил логику. Логика, по его словам, есть ограда сада, деревья в саду — это физика, а плоды этих деревьев — этика.

Преемником и вторым схолархом (главой школы) был Клеанф (331—232 гг. до н. э.). Традиция говорит о том, что Клеанф всю жизнь прожил в бедности, приехав в Афины он долгие годы работал водоносом, пекарем и землекопом. Заработанные тяжелым трудом деньги Клеанф тратил на свое обучение. В течении 19 лет он был учеником Зенона, а в 262 г. до н. э. стал его преемником во главе школы. Несмотря на то уважение, которым пользовался в философских кругах Клеанф, он не смог предотвратить наметившийся раскол Стои. В отличие от Зенона Клеанф перенес центр тяжести своих интересов в раздел этики. У него наблюдаются некоторые натурфилософские мотивы, например, он считал, что солнце является главным разумным началом мира. Как кажется, Клеанф первым ввел в стоическое учение идею о периодическом «испламенении мира».¹¹ Главным его лозунгом была жизнь, проводимая в согласии с природой. Человек часть природы и как часть он

¹¹ Об идее всеобщего мирового пожара и последующего возрождения мира подробнее можно ознакомиться в работе Рене Овена (*Hoven R. Stoicism et stoïciens face au problème de l'au-delà. Paris, 1971. P. 29—37.*)

должен жить в согласии с целым. Философия открывает человеку понимание того, что требует от него природа и учит тому, как должно ей следовать. Помимо прочих сочинений Клеанфу принадлежал стихотворный гимн Зевсу, который ассоциируется у него с пронизывающим мир Логосом. Кроме того, Клеанфу принадлежит цитируемая Эпиктетом молитва, обращенная к Зевсу и Судьбе.

Третьим схолярхом был Хрисипп из города Сол в Киликии (281–208 гг. до н. э.). Хрисипп был главным систематизатором стоического учения. Доксография приписывает ему более семисот сочинений. Подробно разрабатывал стоическую логику, однако в точности не известно, какие именно изменения Хрисипп внес в систему Зенона. В физике Хрисипп ввел различие между судьбой и необходимостью. Кроме того, ему приписывают введение учения об основных и вспомогательных причинах. Зенон считал, что главным пороком человека, благодаря которому он отпадает от природы, являются страсти. Страсти, по Зенону, определялись как следствия ошибочных суждений. Хрисипп внес изменения в учение Зенона. Он считал, что страсти — это не следствия ошибочных суждений, но суть сами ошибочные суждения.

Большое число сочинений Хрисиппа не должно вводить нас в смущение, поскольку они, не предназначаясь для публикаций, представляли собой по большей части выписки из других авторов. В последующих поколениях Хрисипп считался «темным», труднопонижаемым автором. Особенно это подчеркивает такой тонкий знаток стилистических нюансов, как Дионисий Галикарнасский.

Необходимо упомянуть заслуги Хрисиппа в области теории познания. Он внес четкое разделение между умственным

представлением, «постигающим» умственным представлением, «постижением» и «согласием». Кроме того, Хрисипп подробно разрабатывал учение о свободе воли, исходящее из понятия природы. Он подробно разбирает принцип: «то, что в нашей власти» и «то, что не в нашей власти». Непонимание этого принципа, по Хрисиппу, вело человека к неразумию, а неразумие порождает, по его мнению, безумие.

Стоит сказать несколько слов о философах-современниках выше названных, а именно об Аристоне с Хиоса, Эрилле из Карфагена, Дионисии из Гераклии и Сфере Борисфенском.

Аристон с острова Хиос по прозвищу «Плешивый» был учеником Зенона и другом Клеанфа. «Акмэ» Аристона приходится на 250 г. до н. э. Диоген Лаэртский приписывает Аристону письма, обращенные к Клеанфу. Аристон занимался исключительно этикой, отказавшись от занятий физикой и логикой (Sen. ep. 94, 1–18). Фрагменты Аристона собраны у Ганса фон Арнима SVF I, 75–90.

Другим учеником Зенона был Эрилл, в юности приехавший в Афины из Карфагена. Диоген Лаэртский называет его автором 13 сочинений. Центром его интересов была практическая этика: он занимался вопросами человеческих страстей и их преодоления. В некоторых вопросах Эрилл уклонялся от Зенона. Он считал, что не существует единой конечной цели, и что эта конечная цель может меняться под воздействием обстоятельств и предметов. Эта мысль была сконцентрирована им в афоризме: «Из одной и той же меди можно сделать как статую Александра, так и Сократа». Цели, по Эриллу, бывают конечные и вспомогательные; к вспомогательной цели стремятся все люди, а к конечной может стремиться только мудрец. Все лежащее между добродетелью и пороком Эрилл отно-

сил к области безразличного (Cic. de or. III, 62; fin. II, 43; acad. I, 129; fin. III, 31; off. I, 6).

Еще одним учеником Зенона был Дионисий из Гераклеи Понтийской, получивший прозвище «Переметнувшийся». Свое прозвище он получил за отпадение от стоической догмы в том ее разделе, где страдание относится к области безразличного. Долгое время страдая от болезни глаз, Дионисий пришел к выводу, что страдание для человека есть вещь отнюдь не безразличная. Дионисию приписывались трактаты «О бесстрастии» и «О наслаждении». Диоген Лаэртский рассказывает, что после отпадения от учения Зенона он начал вести распутную жизнь (Cic. Tusc. II, 60; fin. V, 94; Lucian. bis acc., 21; Athen. VII, 281 e).

Сфер Борисфенский, ученик Зенона и Клеанфа (285— после 221 гг. до н. э.) сначала жил при дворе египетского царя Птолемея II, а затем был советником спартанского царя-реформатора Клеомена III. Диоген Лаэртский приводит название 32 книг, принадлежащих Сфере. Цицерон в «Тускуланских беседах» (IV, 53) хвалит превосходное качество философских определений Сфера.¹²

Прежде чем перейти к обозрению истории «поздней» и «средней» Стои коснемся в общем плане учения «древней» Стои.¹³

¹² Фрагменты Сфера Борисфенского собраны у Ганса фон Арнима (SVF I, 139—142).

¹³ Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 — Theil. 1 — Abtheilung — Die nacharistotelische Philosophie. 1 — Hälfte. 3 — Aufl. Leipzig, 1880. S. 26—363; Степанова А. С. Философия древней Стои. СПб., 1995.

Начнем наше изложение с учения стоиков о Космосе. Мир (Космос), по стоикам, — это находящееся в пустоте одушевленное сферическое тело, которое одновременно является разумным существом и организует свои части в целесообразно устроенное целое. Стоики считали, что существуют только тела и пустота, в которую погружены тела. Кроме того, к бестелесным началам они относили 1) значение слов и предложений и 2) время. То и другое либо сосуществует у них с пустотой, либо существует помимо пустоты.

Единый сам по себе мир стоики разделяли на активное и пассивное начало. Активным началом является у них всепроникающий Логос или Бог, а пассивное начало — это вещество, лишенное качества, или, выражаясь языком современной философии, — «субстанция». Мир обладает способностью к саморазвитию, которое происходит циклически. Каждый цикл этого развития начинается сызнова и заканчивается «всемирным пожаром» или «испламенением» (экпюросис).¹⁴ Начало каждого цикла, следующее за всемирным пожаром, стоики называли «возрождением» (палингенесия).¹⁵ В начале каждого цикла «творческий огонь», являющийся одновременно Богом-Логосом, порождает из себя 4 первоосновы, которые очень похожи на первоосновы ионийских натурфилософов, а именно, огонь, воду, воздух и землю. В свою очередь, из этих

¹⁴ В переводе слова «экпюросис» мы используем русский эквивалент «испламенение», предложенный А. К. Гавриловым в его переводе «Размышлений Марка Аврелия», 2-е изд. СПб., 1993; *Horen R.* Op. cit. P. 29–37; 47–50; 71–72; 151–154.

¹⁵ Основные сведения о «возрождении» дают нам Хриссип (SVF II, 187; 191); Боэт (SVF III, 263); Марк Аврелий III, 3; V, 13; VII, 19; XI, 1.

первооснов он порождает все тела в этом мире. Этот процесс стоики представляли себе как изливание из мирового Логоса «семенных логосов», которые определяют природу отдельно взятых тел.

Пронизывающий весь мир Логос является, по стоикам, природой телесного мира, его самопроизводящей внутренней присущей ему силой, а одновременно с этим и природным законом, управляющим мировым развитием. В результате Логос является одновременно и божественным промыслом (пронойя), и судьбой (гэймармнэ), которую стоики рассматривали как некую последовательность событий или цепь совокупностей всех причин.

В позднем стоицизме судьба начинает отождествляться с понятием необходимости (ананкэ), которая в принципе означала то, что уже произошло в этом мире и носит необратимый характер. Судьба отдельного тела определяется присущей ему природой, которая целесообразно включена во всеобщую природу мира.

«Творческий огонь», соединенный с воздухом, пронизывает весь мир в виде огненного дыхания (пневма). Это дыхание связывает все в этом мире в одно неразрывное целое и создает «вселенское сопереживание» (скупатхейя) всех его отдельных частей. На основании этого сопереживания стоики считали возможным выведение предсказания о будущем.

Характеристиками «пневмы» являются ее внутреннее напряжение (тонос) и одновременное движение от центра тела к периферии и от периферии тела к его центру. При этом движение, направленное к центру тела, созидает телесное единство, а движение пневмы от центра к периферии создает «качество» (пойотес), которое также рассматривалось стоиками как тело.

Эти два противоположно направленных движения навели стоиков на мысль о полной взаимопроницаемости тел.

Тела, по стоикам, являются бесконечно делимыми. Таким образом, тел в мире бесконечное множество. Время, в котором существуют тела, также бесконечно делимо, и им определяется мера движения мира от одного воспламенения к другому.

Отдельное место у стоиков занимает учение о душе. Душа человека, по стоикам, является частью мировой разумной души, а следовательно, частью пневмы. Душа мыслилась как телесная субстанция, которая пронизывает все тело и равномерно разливается в нем. Душа есть атрибут только живых существ, поскольку со смертью душа отделяется от тела и теряет все качества личности, носителем которых она была прежде. Хотя душа равномерно разлита в теле, тем не менее она обладает своей «ведущей частью» (гегемоникон). Эту ведущую часть стоики помещали в сердце и ей приписывали все психологические процессы.¹⁶

Учение о познании стояло в тесной связи с учением о душе, поскольку познание, по стоикам, возникает на основе ощущений и представлений. Представление (фантазия) вызывается реально существующим объектом и полностью ему соответствует. Такое представление называется «постигающим представлением» (фантазия каталептикэ). При этом, если разумное начало человека адаптирует себе такое представление, признавая его истинным, то возникает суждение, на основе ко-

¹⁶ Для сравнения у Гомера все психологические процессы распределены между тремя физиологическими органами: сердцем, печенью и диафрагмой.

торого достигается истинное знание. Этот процесс стоики называли «постижением» (каталепсис).

Отдельную область стоической доктрины занимала этика, или учение об обществе. Любое общество состоит из отдельных индивидуумов и естественным побуждением каждого индивидуума является «расположение к себе», то есть, выражаясь языком современным, инстинкт самосохранения. Это расположение к себе, по стоикам, может и должно распространяться на других людей и все человечество, то есть человек, будучи расположенным к самому себе, должен быть расположен к своим родителям, родственникам, друзьям и так далее. Все люди причастны к Логосу и благодаря этой сопричастности являются гражданами единого мирового государства.

Признавая всех людей гражданами мирового государства, стоики с большей осторожностью подходили к вопросу об участии в делах реального государства. Они признавали возможность участия человека в делах полиса, если при этом общество и государство не принуждают его к аморальным поступкам. На практике вопрос решался еще проще. Поскольку государство, по стоикам, как правило вынуждает человека поступать против своей совести, то, следовательно, предпочтительно отказываться от участия в государственных делах.

Греческие религиозные представления никак не регламентировали отношение к самоубийству. По стоикам, самоубийство было возможным и даже оправданным, если человек терял возможность жить и действовать согласно Логосу. Оправданной причиной для самоубийства могла быть тяжелая болезнь, увечье, потеря личной свободы, утрата возможности контролировать свои действия и так далее. Исторические факты свидетельствуют, что стоики в действительности часто

прибегали к суициду, особенно находясь в преклонных годах. В Греции таким средством чаще всего служил отказ от пищи, который выражался глаголом «вынести до конца», «перетерпеть» (диакартерейн), а позднее в Риме либо использовался тот же способ, либо, например, вскрытие вен.¹⁷

Счастье (эудаймония) является конечной целью каждого человека. Счастье, по стоикам, это жизнь согласно природе, которая одновременно является и Логосом, то есть счастье — это жизнь согласно Логосу. Средством достижения счастья является добродетель (аретэ), которая представляет собой благоразумие (фронесис), иначе говоря, знание о границах добра и зла. В некотором смысле благоразумие является единственным благом, в то время как противоположный ему порок (какия) является единственным злом.

Из этой оппозиции добра и зла возникает основное положение стоической этики. Все, что находится между добром и злом, стоики определяли как безразличное (адиафора), поскольку это безразличное не может содействовать ни добру, ни злу. Однако в дальнейшем понятие безразличного потребовало большей детализации, и из него стоики начали выделять так называемые «предпочтительные вещи» (проегемена), например: здоровье, богатство, житейский успех и так далее, и вещи «непредпочтительные», например: болезнь, бедность, жизненные неудачи.

¹⁷ Например, Плиний Младший в одном из писем рассказывает о кончине известного поэта Силия Италика, автора самой большой латинской поэмы «О Пунийской войне» в 17 книгах, который уже в преклонные годы, мучимый неизлечимой болезнью, окончил свою жизнь отказом от пищи. Для второго способа самоубийства можно привести пример Сенеки Младшего и философа-стоика, римского сенатора Тразен Пэта.

Целью стоической философии является достижение мудрости. Мудрец, по стоикам, — это человек, достигший добродетели (аретэ), бесстрастия (апатхейя) и самодостаточности (аутаркейя). Мудрец поступает в согласии с природным законом, а это означает, что он добровольно следует судьбе, которую стоики часто объединяют с необходимостью. Отличительной чертой мудреца от «простецов» является умение совершать только правильные поступки, которые определяются как «прямодеяния» (катортхосис). «Прямодеяние» происходит на основе постоянного, добродетельного склада души мудреца, запрещающего ему поступать иным образом. «Прямодеяние» является результатом свободной и разумной воли.

Понятие свободной воли, по стоикам, основывается на дифференциации того, что находится во власти человека и того, что лежит вне его возможностей, поскольку человек может распоряжаться только тем, что находится в его власти (та ен гемин). В нашей власти находятся, во-первых, свободный, осмысленный выбор (гайресис и проайресис), стремление (хормэ), и, наконец, уклонение (эκκλιςис). Вне нашей власти находятся внешние по отношению к нам вещи — здоровье, семья, богатство, слава и тому подобное, то есть то, к чему обычно стремятся «простецы».

Стоики считали, что целью наших деяний не всегда является обретение конечной цели, поскольку эта цель может лежать во внешних по отношению к нам вещах. Поэтому они полагали, что в любом поступке важен только его этический характер, иными словами, отношение действующего субъекта к окружающим людям и миру. Этот этический характер поступков зависит только от воли самого человека и, следовательно,

занятия философией должны выработать в нем привычку к правильным, этически оправданным поступкам.

Стоики делили все человеческое сообщество на «простецов», «продвигающихся» (прокоптонтес) и «мудрецов». При этом стоическая проповедь никогда не обращалась к «престцам». «Мудрец», как существо совершенное, также не нуждается в наставлениях. Следовательно, проповедь обращена к «продвигающимся», то есть людям, делающим определенные успехи на пути постижения философской мудрости. Это еще не «мудрецы», но уже не «престцы». Следовательно, есть вещи в их поступках, которые, с одной стороны, роднят их с «престцами», а с другой стороны, с «мудрецами». Поэтому «продвигающиеся», по стоикам, совершают либо «проступки» (хамартемата), либо «надлежащие поступки» (катхеконта). «Надлежащие поступки» стоики рассматривали как этически оправданные и, следовательно, обязательные, но поскольку, как было сказано выше, «продвигающиеся» могут совершать и «проступки», то их «надлежащие поступки» не предполагают наличия у них постоянного душевного склада «мудреца».

Важное место у древних стоиков отводилось логике. Логика была необходима для четкого разделения того, что «в нашей власти» и того, что «находится вне ее». Логика должна была оградить мудреца от ошибок и помочь ему найти путь к «прямодеяниям».

По Хрисиппу, логика делилась на три составных части: теорию познания, учение о языке и логику в собственном смысле слова. Последняя делилась на риторику и диалектику. Диалектика содержала в себе учение об «обозначающем» (семайнонта), то есть о звуках человеческой речи, и на учение об

«обозначаемом» (семайномена), то есть о смысловой стороне речи (лекта).

Как мы уже говорили выше, целью логики было оградить ум человека от заблуждений и определить для него критерии истины. В соответствии с этим логика в собственном смысле изучала высказывания, которые стоики разделяли на «простые» и «сложные». Существовало два критерия оценки высказывания, во-первых, на основе принципа «двузначности» (либо высказывание является истинным, либо оно является ложным), а во-вторых, на основе логической связи, устанавливаемой между высказываниями. Суждения возникают на основе понятий, которые, в свою очередь, возникают на основе ощущений и восприятий от реальных вещей, воздействующих на наши органы чувств. Стоики отрицали существование врожденных понятий. Душа ребенка, по стоикам, — это чистая, не исписанная никем доска. Мир состоит из единичных вещей, которые не объединены никакими общими понятиями. Эти общие понятия возникают только в уме человека.

Поскольку понятия возникают на основе ощущений, то Зенон определял ощущения, как «отпечаток», который реальные вещи, воздействующие на органы чувств, оставляют в душе человека. Эти «отпечатки», обретенные в ощущении, далее обрабатываются человеческим разумом. Человеческий разум, по стоикам, как уже было сказано выше, является «истечением» мирового Логоса. Поскольку человеческий разум нуждается в четком критерии истины, то стоики определяли этот критерий как «ясность» (энаргейя).

Конечной точкой усвоения понятия является, как уже было сказано, «согласие». Вещь, оставляя свой «отпечаток» в душе человека, принуждает его к «согласию», но человек, об-

ладая свободной волей, может либо соглашаться, либо не соглашаться. И здесь его решение строится на основании суждений.

Исходной формой суждения стоиков, в отличие от категорического суждения Аристотеля, было «условное» суждение. «Условное суждение» — это такое суждение, в котором две мысли соединяются между собой как причина и следствие, например: «Если наступает ночь, то становится темно». Если Аристотель определял понятие через ближайший род и видовое отличие, то Хрисипп сводил определение к перечислению признаков определяемого предмета. Считая недостаточной аристотелевскую силлогистику, Хрисипп свел все умозаключения к пяти простейшим видам, или модусам. Разберем кратко эти модусы. Модус I: «Если существует А, то существует и В. А существует. Следовательно, существует и В». Модус II: «Если существует А, существует и В. Но А не существует, следовательно, не существует и В». Эти два модуса называются «имплицативными» и представляют собой условное высказывание, сводимое к формуле: «Если..., то...». Модус III: «Существует или А, или В. А существует, следовательно, В не существует». Модус IV: «Существует А или В. А не существует, следовательно, существует В». Эти два модуса называются дизъюнктивными (разделительными) силлогизмами. Модус V: «А и В не могут существовать вместе. А существует, следовательно, не существует В». Это пример конъюнктивного (соединительного) силлогизма.

Хрисипп особенно подробно разрабатывал имплицативные высказывания, о которых шла речь в модусах I и II ($A \rightarrow B$). Особенно Хрисипп интересовался так называемой «материальной импликацией», изобретенной в IV веке до н. э.

Филоном Мегарским.¹⁸ «Материальная импликация» считается ложной только в том случае, когда *antecedens* истинен, а *consequens* ложен: «Если существует А, то не существует В». Истинной «материальная импликация» является в том случае, если *antecedens* ложен, а *consequens* истинен: «Если не существует А, то существует В».

Важное место в стоической теории занимает учение о страстях (патхэ). Страсти являются основной помехой на пути к счастливой жизни и возникают тогда, когда человек начинает признавать злом или благом что-либо такое, что таковым не является. Для исцеления от страстей стоики использовали так называемую психагогию, или аутопсихотерапию. Эти средства применялись для того, чтобы заставить изменить отношение человека к обстоятельствам, в которых он оказался. Цицерон и Сенека называют такие упражнения *praemeditatio malorum praecipue mortis* (cf. Cic. Tusc. III, 52).¹⁹ Часто такие самоупражнения, состоящие из самонаблюдения и самоана-

¹⁸ *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1967. С. 61.

¹⁹ Прекрасным примером такого рода упражнений являются «Размышления» императора Марка Аврелия. «Таким образом „Размышления“ Марка Аврелия, — пишет Пьер Адо (См.: Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.: СПб., 2005. С. 134), — являются крайне ценным документом. Они доносят до нас замечательный пример жанра сочинения, вероятно широко распространенного в античности, но призванного в силу самого своего характера к легкому исчезновению: упражнение в медитации, записанные письменно... Пессимистические формулы Марка Аврелия являются вовсе не выражением личных взглядов пресыщенного императора, но духовными упражнениями, практиковавшимися в соответствии со строгой методикой».

лиза назывались у стоиков испытаниями совести (Epict., III, 13,7; III, 10, 2–3; Diog. Laert. VIII, 22). В этих упражнениях использовались приемы пифагорейской практики, состоящей из утреннего приготовления к наступающему дню и вечернего отчета о совершенном за день (Sen. de ira II, 10, 17; Epict. IV, 6, 34; Hor. Sat. I, 4, 133 sqq.). О письменных упражнениях для самовнушения говорят Сенека (ep. 6, 89, 26) и Эпиктет (I, 1, 25; III, 5, 11; III, 24, 103). Еще в I веке до н. э. в Риме в учении Секстиев, где соединились элементы стоицизма и пифагореизма, существовала практика вечернего отчета (Sen. de ira III, 36, 1 sqq.). Стоики проводили прямую аналогию между здоровьем тела и души. Здоровьем тела они считали хорошее смешение (эукрасия) горячего, холодного, сухого и влажного начал в теле. А здоровьем души — благонамеренность суждений и взглядов.²⁰

Таковы в общих чертах принципы стоической доктрины.

Вернемся теперь к обзору истории «средней» стои II–I вв. до н. э. Здесь мы сталкиваемся практически исключительно с именами двух крупных представителей стоической философии этого времени — Панеццем и Посидонием.

Панеций (ок. 185–109 гг. до н. э.) родился на Родосе и принадлежал к ученикам Кратета. Между 170 и 150 годами был жрецом Посейдона Гишия в городе Линде на острове Родос. Около 144 года Панеций приезжает в Рим, где знакомится со Сципионом Младшим и входит в его эллинофильский кружок.²¹ Там он знакомится с известным греческим истори-

²⁰ Гаврилов А. К. Op. cit. С. 178. № 15, 3.

²¹ Leo Fr. Geschichte der römischen Literatur. Bd. I — Die archaische Literatur. Berlin, 1913. S. 259–265; 315–325.

ком Полибием из Мегалополя, причем во «Всеобщей истории» Полибия прослеживаются определенные влияния идей Панеция. Как член *cohors amicorum* Панеций сопровождает Сципиона в 141 году до н. э. в поездке по Малой Азии. До 129 года Панеций часто посещал Рим, где под его влиянием стоическая философия пустила крепкие корни. После смерти тогдашнего главы стоической школы в Афинах Антипатра, Панеций принял руководство Сторей и оставался на этом посту вплоть до своей смерти в 109 году до н. э. Под влиянием Панеция изменился стиль стоического философствования. Стоя отказалась от резкости своей полемики, направленной в адрес других философских школ. Наоборот, возникает повышенный интерес к философии классического периода. Платон, Древняя Академия и Аристотель были прочитаны и по достоинству оценены стоиками. Панеций первым отказался от идеи «испламенения» и «возрождения», иначе говоря, от идеи циклического развития мира, и, опираясь на Аристотеля, признал вечность существования Вселенной. Панеций начал рассматривать человека как сочлена Космоса. В этом за ним последовал и Посидоний, в чем проявилось преодоление антропоцентрической ориентации «древней» стои. Этика Панеция смягчила резкость предшествующего, сильно теоретизированного, стоического ригоризма. Панеций старался развивать свою этику, ориентируясь не на философов-теоретиков, а на практических государственных людей, что находило свое выражение в большей степени в рекомендациях, нежели в запретах императивного характера, как это было у предшественников. Так, на место мужества (андрейя) Панеций ставит понятие великодушия (мегалопсюхия), а на место справедливости (дикайосюнэ) он ставит доброжелательство, справедли-

вость и щедрость. Панеций считал, что помимо нравственного императива, заключенного в понятии «блага» (агатхон), нужно обращать внимание на то, что требует согласно обстоятельствам польза того общества, в интересах которого действует политик. Панеций подробнейшим образом разрабатывает теорию «обязанностей», которая сильно повлияла на римское общество. Так, первая и вторая книги трактата Цицерона «Об обязанностях» полностью опираются на одноименное сочинение Панеция.²²

Вторым крупным стоиком рассматриваемого периода был ученик Панеция Посидоний из города Апамеи в Сирии (ок. 135—51 гг. до н. э.).²³ Посидоний основал на острове Родос собственную школу. В отличие от Панеция, Посидоний вернулся к предшествующей теории циклического развития мира и признавал периодически повторяющиеся «испламенения». Посидоний четко определил понятия бога и природы. Бог у него — это разумная мировая душа, пронизывающая и объединяющая мир. Одновременно бог сливается у Посидония с идеей о форме мира, которая находится в тесной связи с числовой гармонией. Внес Посидоний новшества и в теорию страстей.

²² Перенос Панецием философской проповеди с философов на практических людей государства находит определенное соответствие с мнением Полибия, считавшего, что история должна писаться не для всех, но должна быть адресована в первую очередь полководцам и государственным деятелям.

²³ Помимо философских штудий большое значение для античности имели географические изыскания Посидония, на которые, например, опирается в своих описаниях Галлии и Германии Юлий Цезарь, несмотря на свое собственное знание этих регионов, которые он имел возможность хорошо изучить за время своих военных кампаний.

Страсти, по Посидонию, возникают не на основе ложных суждений, а происходят из неразумной части души, и зло, таким образом, находится в самом человеке. Вослед Платону Посидоний разделял душу на три части — разумную, вождедеющую и гневную. Как и Панеций, он считал здоровье и богатство благом, однако высшим благом считал добродетель. В теории познания принципом Посидония было познавать подобное с помощью подобного. В его работах происходит идеализация «Золотого века» — первоначального, полуживотного состояния человеческого сообщества.²⁴

Что касается «поздней» Стои I–II веков н. э., то здесь важнейшими являются следующие ее представители: Сенека Младший, единственный римский стоик писавший по-латыни, Гай Музоний Руф — наставник Эпиктета, сам Эпиктет и наконец император Марк Аврелий — последний римский стоический философ. После Марка Аврелия стоицизм угасает. Последний раз внимание к стоическому учению проявится уже в начале VI века н. э. в лице философа-неоплатоника Симпликия, который помимо своих интересов к сочинениям Аристотеля составит очень основательный комментарий к «Краткому руководству» Эпиктета. Этот комментарий, однако, выходит за рамки собственно краткого руководства и является основательным прологом как к «Беседам» Эпиктета, так и к стоической философии в целом.

Луций Анней Сенека получил свое философское образование в Риме. Главным его наставником в стоической фило-

²⁴ Чернышов Ю. Г. Социально-утопические идеи и миф о «Золотом веке» в Древнем Риме. Новосибирск, 1992. Ч. I. До установления принципатата. С. 98–102.

софии был Аттал. Сенека совмещал в своем лице два основных, противоборствующих друг с другом направления позднеантичной культуры — риторику и философию, причем каждая из этих дисциплин претендовала на возможность завершения и полноценного воспитания идеальной личности. Ораторские способности Сенеки даже вызвали зависть императора Калигулы, и это едва не стоило Сенеке жизни. При императоре Клавдии он был сослан на остров Корсика в 41 году н. э. по обвинению в любовной связи с Юлией Младшей. В 48 году н. э. жена Клавдия Агриппина добилась его возвращения и поручила ему воспитание своего одиннадцатилетнего сына, будущего императора Нерона, а в 50 году н. э. добилась для него претуры. Далее государственная карьера Сенеки развивалась весьма успешно. В 55—56 годах он становится консулом. Несмотря на свою преданность философии, Сенека не пренебрегал и «внешними» вещами. Его состояние по одним данным оценивалось в 300 млн. сестерциев, а по другим в 75 млн. денариев. С 62 года начинается закат политической карьеры Сенеки. После смерти префекта претория Афрания Бурра Сенека, лишенный политической поддержки, обратился к Нерону с просьбой об отставке и готов был передать ему свое имущество, но Нерон отказался. После этого Сенека в промежутке между 62 и 65 годами жил в своих римских и кампанских поместьях, где полностью предавался литературной работе. В этот период возникли все основные его философские произведения, а также трагедии, проникнутые философскими взглядами автора. В 65 году после раскрытия заговора Пизона, Сенека как мнимый участник заговора получил от императора приказ добровольно уйти из жизни. Сенека выполнил этот приказ с достойной философа невозмутимостью.

Как и Цицерон, Сенека был по преимуществу эклектик. В основе его произведений лежит учение «древней» Стои, испытавшей на себе сильное влияние Посидония. Заметны в творчестве Сенеки и элементы других направлений. Так, в первых двух книгах «Писем к Луцилию» он часто апеллирует к учению Эпикура. В целом эпикурейскую аргументацию Сенека начинает использовать в своих сочинениях после отстранения от власти (его трактаты «De animi tranquillitate» и «De otio»). С влиянием киников связан общий характерный для Сенеки тон его произведений, в котором, по меткому замечанию А. И. Зайцева,²⁵ эмоциональное увещание, переходящее в проповедь, преобладает над аргументацией. Философия для Сенеки представляется не столько системой теоретических взглядов, сколько учением о достижении нравственного идеала и счастья в жизни, что в принципе весьма характерно для римского стоицизма в целом.

В разделе стоической физики у Сенеки наблюдается внимание к ее пантеистическим аспектам, в которых он искал нравственную опору для своей философии. Для Сенеки все сущее телесно, а божество наделено чертами личности. Фило-

²⁵ Зайцев А. И. Сенека // Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. под ред. С. С. Аверинцева и др. М., 1989. С. 578–579. Подробнее о литературном и философском наследии Сенеки см.: Bernhardt G. Grundriss der römischen Litteratur. 4-Aufl. Braunschweig, 1865. S. 811–818; Schanz M. Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebung des Kaiser Justinian. 2-teil — Die Zeit vom Ende der Republik (30 v. Chr.) bis auf Hadrian (117 n. Chr.). München, 1892. S. 400–424. Альбрехт М., фон. История римской литературы от Андроника до Боэция и ее влияние на позднейшие эпохи. Т. II / Пер. с нем. А. И. Любжина. М., 2004. С. 1261–1310.

соф разделяет учение древней Стои о циклическом развитии мира, но несколько изменяет акценты: «испламенение» становится для него не естественным завершением каждого цикла, а рассматривается как космическое возмездие за накопившееся в мире зло. В целом для Сенеки весьма характерно утверждение о возможности безграничного прогресса человеческого знания, что отразилось как в его философских сочинениях, так и в некоторых местах его трагедий. Для него характерна также попытка несколько смягчить противопоставление между стоическим мудрецом, который, по его представлениям, рождается на свет раз в несколько столетий и «простецами». Сенека высоко оценивал возможность морального прогресса человечества и в принципе признавал равенство людей вне зависимости от их расовой и социальной принадлежности.

Младшим современником Сенеки был римский всадник Гай Музоний Руф, родившийся в этрусском городе Вольсинии (ок. 30–100 гг. н. э.). За свою жизнь Музоний Руф несколько раз подвергался гонениям за свои философские убеждения. В 65–66 годах он был выслан из Рима на остров Гиар в Эгейском море в связи с заговором Пизона, который также стал причиной гибели Сенеки. В 69 году Музоний Руф был возвращен в Рим при императоре Гальбе. В правление Веспасиана он был вновь сослан. Скорее всего, произошло это в 72 году, когда из Рима и Италии по приказу императора в массовом порядке были высланы все известные философы. Император Тит вызвал Музония назад в Рим. Письмо Плиния Младшего (III, 11), написанное в 101–102 годах н. э., показывает, что Музоний Руф к этому времени уже умер.

У Музония было много учеников, но наиболее известные из них — это Эпиктет и оратор, яркий представитель «Второй

софистики», Дион из Пруссy. Позднеантичный автор Иоанн Стобей, составитель многотомной хрестоматии по греческой поэзии и философии, сохранил примерно 40 эксцерптов, относящихся к философской деятельности Музония. Характер этих эксцерптов, однако, таков, что трудно уловить принципиальные взгляды философа. Под именем Музония Стобей передает расхожую для того времени стоическую философию, особенно стоическую этику. Некоторые фрагменты обсуждают обычные топосы, а другие касаются таких специальных аспектов жизни, как, например, одежда или ношение бороды. Отсюда становится ясным, что согласно взглядам Музония философия должна контролировать все и даже несущественное. Один из фрагментов касается ограничения деторождения, а следовательно, имеет отношение к планированию семьи.

Значение Музония Руфа заключается, по всей видимости, не в его собственном оригинальном творчестве, а в том, что он стал связующим звеном между предшествующей стоической традицией, возможно без учета творчества Сенеки, и Эпиктетом.

Эпиктет был родом из города Гиераполиса во Фригии (ок. 55–135 гг. н. э.). На самом деле никаких определенных данных о времени рождения и смерти Эпиктета не сохранилось. Известия о его жизни также несвободны от противоречия. Указания лексикографа Свиды и позднеантичного оратора Фемистия о том, что Эпиктет дожил до времени правления императора Марка Аврелия мало достоверны. Дело в том, что Марк Аврелий нигде в своих «Размышлениях» не говорил о своем личном знакомстве с Эпиктетом, хотя прекрасно знал его сочинения. Так в I, 7 император с благодарностью вспоминает префекта Рима Квинта Юния Рустика за то, что тот поделился

с ним записями сочинений Эпиктета. Еще четыре раза Марк Аврелий ссылается на сочинения Эпиктета, не указывая при этом конкретных мест (IV, 41; VII, 19, 21; XI, 34 и XI, 36). Это наводит на мысль, что Эпиктет к этой поре уже успел стать памятником философской литературы, причем первое знакомство будущего императора с его сочинениями состоялось еще в юности.

Тексты Эпиктета известны нам благодаря записям одного из его учеников — Флавия Арриана и им опубликованы, скорее всего, после смерти Эпиктета. Свидетельства Авла Геллия (XVII, 19; XIX, 1)²⁶ говорят в пользу того, что к началу правления Марка Аврелия сочинения Эпиктета уже были опубликованы. Тот же Авл Геллий (XV, 1) сообщает об изгнании в 89 году н. э. при императоре Домициане философов из Рима, среди которых был и Эпиктет, поселившийся затем в Никополе в Греции. Надо думать, что к концу 90-х годов I века н. э. Эпиктет находился уже в зрелом возрасте, а до вступления Марка Аврелия на престол оставалось еще целых 70 лет. Известно, что «акмэ» Флавия Арриана приходится на 10-й или 11-й год правления императора Антонина Пия, что соответствует 148/149 годам н. э. Если допустить, что к этому времени Арриан уже опубликовал сочинения Эпиктета, то можно считать, что Эпиктет умер в первые годы правления Антонина Пия, то есть после 138 года н. э.

Историк Элий Спартиан в биографии императора Элия Адриана (117–138 гг. н. э.) сообщает, что император «in summa

²⁶ *Гелий Авл.* Аттические ночи. Т. I. Кн. I–X / Пер. с лат. под. ред. А. Я. Тыжова. СПб., 2007; Т. II. Кн. XI–XX / Пер. с лат. под. ред. А. Я. Тыжова и А. П. Бехтер. СПб., 2008.

familiaritate Epictetum et Heliodorum philosophos... habuit» (16, 10), следовательно, мы можем сделать вывод, что до 138 года Эпиктет еще мог быть жив. На эти же последние годы правления Адриана могло падать время философского ученичества Арриана у Эпиктета. В «Беседах» мы находим упоминание имени императора Трояна (IV, 5, 17), а также упоминание о войне с даками, которая относится ко времени правления Трояна (II, 22, 22). В I, 7, 32 Эпиктет упоминает о своем ученичестве у Квинта Музония Руфа, когда в ответ на упрек учителя Эпиктет ответил: «Но ведь я не сжег Капитолий». Некоторые исследователи усматривают в этой фразе аллюзию на пожар, случившийся в Капитолии дважды, сначала в 69 году, а затем в 80-м. Какой из них мог иметься в виду в данном месте — решить невозможно. Таким образом, время жизни Эпиктета определяют либо между 60 и 140 годами, либо между 50 и 130 годами н. э. По своему происхождению Эпиктет был рабом приближенного Нерона Эпафродита. С разрешения своего хозяина Эпиктет получил возможность обучаться стоической философии у Музония Руфа (I, 9, 29), к которому он и в последствии относился с большим почтением. Эпафродит, по всей видимости, высоко оценил способности своего раба и впоследствии даровал ему свободу. Когда это произошло, неизвестно.

После получения свободы Эпиктет начал преподавать в Риме, где жил предельно скромно, так что дверь в его комнату никогда не запиралась. После 89 года Эпиктет переселился в Никополь и открыл там свою школу. Школу Эпиктета посещали молодые люди, специально пребывавшие туда с разных концов Римской Империи. Обращались к нему за советом так

же и люди высокого социального положения, и даже сам император Адриан выразил ему свое глубокое почтение.²⁷

Как уже было сказано выше, заслуга сохранения наследия Эпиктета принадлежит его ученику Флавию Арриану. Арриан, будучи римлянином, написал все свои сочинения на греческом языке. Являясь горячим поклонником творчества Ксенофонта Афинского, одного из учеников Сократа, Арриан часто даже в мелочах подражал сочинениям своего кумира. Так, во след «Анабасису» Ксенофонта в восьми книгах Арриан описал поход Александра Македонского, и его сочинения насчитывают такое же количество книг. Так же в подражание Ксенофону Арриан написал целый ряд небольших сочинений, посвященных военному делу и географии. Будучи длительное время усердным слушателем Эпиктета, он записал по-гречески его беседы, старательно сохраняя все особенности и нюансы стиля своего учителя. «Беседы» записаны на хорошем аттическом диалекте, хотя мы не можем знать, действительно ли Эпиктет владел таким чистым греческим языком.

«Беседы» Эпиктета дошли до нас разделенными на четыре книги, между тем как античная традиция говорит о восьми книгах этого сочинения. Можно думать, что четыре дошедшие книги в таком случае относились к начальной части сочинения. В пользу этого, помимо прочего, говорит предпосланное им письмо Арриана. То, что античность обладала гораздо большим объемом текста, относящегося к учению Эпиктета, вытекает также из того, что в «Кратком руководстве» Эпиктета содержится много таких примеров и положений, которые не

²⁷ Подробнее о школе Эпиктета в работе *Brunns I. De schola Epicteti.* Kiel, 1897.

встречаются в тексте «Бесед». Патриарх Фотий (IX в. н. э.) говорит о восьми книгах бесед и еще о других двенадцати книгах под названием «Гомилии». Авл Геллий (1, 2) цитирует одно место из «Бесед»: «*Dissertationum Epicteti digestarum ab Arriano primum librum*», что соответствует месту (II, 19, 12 sqq.) имеющегося в современном состоянии текста. Перед нами очевидное несоответствие деления текста Эпиктета на книги. В XIX, 1, 14 Авл Геллий упоминает пятую книгу «Бесед» Эпиктета. В целом вопрос достаточно темен, и здесь не место подробнее вдаваться в противоречивые и взаимоисключающие попытки гипотетической реконструкции сочинений Эпиктета.²⁸ Как бы то ни было, мы имеем дело лишь с репрезентативным материалом и анализировать можем только его.

А. Бонхоффер²⁹ доказывал, что по большинству пунктов Эпиктет выказывает себя верным приверженцем «древней» Стои, и лишь в немногих местах проявляется у него влияние «средней» Стои и эклектизма. Однако значение всего этого в общем контексте исчезающе мало. По его мнению, Эпиктет не ставил себе цели вносить изменения в стоическую ортодоксию и цель его философии преимущественно практическая. Из арсенала древней Стои Эпиктет берет на вооружение лишь то, что кажется ему подходящим для разумной и не противо-

²⁸ *Jagu A.* Introduction // Epictète. Entretiens. I. 1. Text établi et traduit par J. Souilhé. 2-ed. Paris, 1975. P. X–XX.

²⁹ *Bonhöffer A.* Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie. Stuttgart, 1890; *Idem.* Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart, 1894; *Colardeau Th.* Étude sur Épictète. Paris, 1903; *Pohlenz M.* Die Stoa. Bd. I. 3-Aufl. Gottingen, 1964. S. 324–343; *Von Arnim H.* Epictet (3) // RE. Bd. XI. Stuttgart, 1907. Sp. 126–131.

речащей природе жизни. Эти мысли он без усталости использует снова и снова в различных изменяющихся обстоятельствах со всей выразительностью свойственных ему речевых оборотов. Его объемное сочинение по своему содержанию и форме полно повторений. Форма его «беседы» представляет собой то диалог с учеником, отвечающим учителю, то сам учитель разделяется на два беседующих друг с другом лица. Нетрудно заметить, что «Беседы» вырастают из сократического диалога, но сам диалогический элемент становится в них лишь риторическим средством повышения вынятности и выразительности изображаемого. Быстрая смена коротких вопросов и ответов накладывает на стиль Эпиктета печать постоянного беспокойства, которое должно пробуждать слушателя от его моральной дремоты. Несмотря на краткость отдельных предложений, стиль Эпиктета производит впечатление словесной широты.

Центральный пункт всего учения Эпиктета состоит в главном положении стоического учения: добро и зло зависят только от нашей свободной воли. Высшее благо человека заключено в его разумности, благодаря которой он, в отличие от низших живых существ, проявляет свой родовой характер. Для каждой сущности ее природа и назначение являются в определенном отношении высшим счастьем. Разум человека должен находить свое оправдание в трех вещах: в согласии, в стремлении и уклонении и, наконец, в проявлении свободной воли либо в отказе от ее проявления. Наше умственное представление дает повод и является отправной точкой для всех трех пунктов. Содержание этого представления является для человека некой данностью, в которой он не может ничего изменить. Однако мы остаемся свободными в нашем отноше-

нии к предоставленному нам впечатлению и представлению о нем. Пользование нашими умственными представлениями является задачей, поставленной перед нами, от правильного выполнения которой зависит наше счастье. В области суждений здесь идет речь о вопросе, является ли данное представление истинным или ложным. Наша задача состоит в том, чтобы соглашаться с истинными (каталептическими) представлениями и отбрасывать ложные. Исполнение этой задачи полностью зависит от нашей воли. При этом мы должны сохранять ясное сознание и, пользуясь нашей свободой, соглашаться с возникающими у нас представлениями только после их испытания. Для того чтобы обманная софистическая видимость не могла побудить нас к поспешному соглашению с возникшими представлениями, необходимо, по мнению Эпиктета, основательное логическое воспитание нашего ума. Однако Эпиктет предостерегает своих слушателей от увлечения диалектическими тонкостями.

Подобно тому как речь здесь идет о противоположности истинного и ложного, так и в области стремлений и уклонений речь идет о противоположности добра и зла. Названная область — важнейшая для людей. Ибо на основании стремления, которое не может овладеть своим предметом, и на основании уклонения, которое становится пленником того предмета, который оно избегает, возникают все страсти и страдания людей. В каждом стремлении и уклонении присутствует ценностное суждение, с помощью которого желаемая или избегаемая вещь определяется либо как добро, либо как зло. Эти единичные суждения базируются на общем убеждении (догматах) о ценности. Если, таким образом, нам надлежит, исходя из принципа нашей свободы, сделать правильное употребление наших

стремлений и уклонений, то нам подобает иметь правильные догматы относительно добра и зла.

Правильная догма состоит в том, что ничто, наперед не оцененное, не является ни добром, ни злом. Следует ограничивать свое стремление тем, в чем для него не будет неудачи. Для этого, разумеется, требуется не только правильная теоретическая убежденность, но и постоянная практическая тренировка. Эта тренировка как раз и есть то, чему Эпиктет хочет научить своих слушателей. В области стремлений и уклонений рассматривается также противопоставление «надлежащего» и «ненадлежащего» — то есть противопоставление разумного и неразумного действий.

Внешние вещи, находящиеся вне нашей власти и не являющиеся ни добром, ни злом, тем не менее играют роль предметов, на которые направлены наши действия. Для Эпиктета характерно, что он эту часть стоической доктрины, в которой теоретическое (безразличное) начало применяется к практическим действиям, хотя в общем и признает, но сам мало ею занимается.

В теории обязанностей Эпиктет рассматривает преимущественно область социальных обязанностей. По природе мы находимся в системе определенных социальных связей с другими людьми. Из этих связей проистекают наши обязанности, например, отношение к родителям, братьям и сестрам, родственникам и друзьям, согражданам полиса и всей совокупности человечества. Мы должны быть способными к общению, а это означает, что в нашем сознании и в наших действиях мы должны сохранять ответственность за жизнь того общества, в которое нас поместил божественный мировой порядок. Ошибки и заблуждения наших близких мы должны переносить с

терпением и снисходительностью, ни в коем случае не раздражаясь на них. Дело в том, что наши близкие являются необходимой составной частью божественного мирового порядка.

Религиозные стороны стоицизма у Эпиктета сильно подчеркнуты. То, что мир управляется всеведущим божественным промыслом, является для Эпиктета главной опорой учения о благе. Все вещи, даже очевидное зло, происходят по воле бога и определены его промыслом, и таким образом являются, исходя из точки зрения общего, добром. Наша нравственная задача состоит в том, чтобы возвыситься до предложенной Эпиктетом точки зрения и взирать на вещи так, как взирает на них бог. Человек,веряющий себя божественной воле и по этой причине рассматривающий все происходящее как необходимое для мирового порядка и одновременно разумное, не испытывает никакого неудобства, когда что-то отклоняется от его воли. Свое счастье он обретает в выполнении указанной ему богом задачи, благодаря чему становится добровольным соратником и сотрапезником бога, и ничто не может помешать ему в выполнении этой задачи. Отсюда проистекают все прочие предписания и увещевания частного порядка, которые Эпиктет предлагает своим слушателям.

В контексте религиозных представлений Эпиктета большой интерес вызывает его отношение к жизни и смерти. Человеческая жизнь возникает, по Эпиктету, от богов, и это, в порядке обратной связи, приводит его к мысли, что все люди, независимо от их социального происхождения и положения, равны между собой. «Мы все в конечном счете произошли на свет от бога», — говорит Эпиктет (Diss. I, 3, 1). «Твой раб является твоим братом. Он имеет своим предком Зевса. Он словно сын Зевса от того же самого семени и небесного зачатия».

Смерть по Эпиктету — это отделение души от тела (Diss. II, 1, 17; III, 10, 14; III, 22, 33.). Душа после смерти, вопреки расхожим религиозным представлениям, не улетает в Аид, «ибо не существует ни Аида, ни Ахеронта, ни Коцита, ни Перифлегетона» (Diss. III, 13, 15.). Естественно, возникает вопрос, что же происходит с душой после смерти?

Согласно большинству релевантных текстов Эпиктета, душу постигает та же посмертная судьба, что и тело: И то и другое претерпевает изменение (метабола), распадение и возвращение к элементарному состоянию (Diss. III, 92–95; III, 13, 14–15; IV, 7, 15.). В момент смерти божество говорит человеку: «„Иди“. „Куда?“ „Ни во что ужасное, а в то, из чего ты произошел, в дружественное и родственное — в первоначала. Сколько было в тебе огня, вернется в огонь, сколько было земли, в землю, сколько брэнного жизненного духа, в брэнный жизненный дух, сколько было водицы, в водицу“» (III, 13, 14–15. Пер. Г. А. Тароняна).³⁰ В отличие от Эпиктета, другие стоики полагали, что возвращение души в элементарное состояние происходит не сразу, а по истечении некоторого времени, в которое душа, покинув тело, продолжает существовать вне его, возможно даже сохраняя качества личности.³¹ Тексты Эпикте-

³⁰ *Беседы Эпиктета* / Пер. с древнегреч. и примеч. Г. А. Тароняна. Предисл. Г. А. Кошеленко и Л. П. Маринович. М., 1997.

³¹ *Hoven R.* Op. cit. P. 83; 110; 142–143. В этом отношении особый интерес представляет одно место из «Размышлений» Марка Аврелия (IV, 21): «Если век пребывают души, как вмещает их воздух? — А как земля вмещает тела всех погребенных от века? Подобно тому как тут превращение и распад дают место другим мертвым для некоего продленного пребывания, так и перешедшие в воздух души, некоторое время сохраняясь, превращаются, изливаются и воспаляются, воспринимаемые в

та, как кажется, не разделяют этого представления.³² Во всяком случае можно утверждать, что Эпиктет не допускал в своих представлениях длительное, а тем более бесконечное посмертное существование души и мог лишь колебаться в своем выборе между мыслью о ее немедленной гибели и некоторым непродолжительным по времени ее существованием вне тела.³³

Эпиктет разделяет идею древних стоиков об «испламенении», а следовательно, хотя это не засвидетельствовано в текстах, должен был разделять и идею «возрождения» мира, т. е. цикличность мирового развития (Diss. III, 13, 4–7.): «В самом деле, если быть одному достаточно для того, чтобы быть одиноким, говори, что и Зевс во время огнеисхода одинок и плачется самому себе: „Несчастный я! Нет у меня ни Геры, ни Афины, ни Аполлона, ни вообще брата или сына, или внука, или родственника!“. Некоторые и говорят, что именно это он делает, когда остается один во время огнеисхода» (Пер. Г. А. Тароняна).³⁴ Таким образом, «испламенение» полностью

осеменяющий разум целого, и дают таким образом место вновь подсеяемым. Вот что можно отвечать относительно предположения, что души пребывают. Достаточно представить себе не только множество погребаемых тел, но и бесчисленных животных, изо дня в день поедаемых нами и другими животными — сколько их истребляется и некоторым образом погребено в телах поедающих, и все же благодаря переходу в кровь и преобразованиям в воздушное и огненное, то же место приемлет их» (Пер. А. К. Гаврилова).

³² *Hoven R.* Op. cit. P. 135.

³³ *Hoven R.* Op. cit. P. 137.

³⁴ Сюда же, по видимому, относятся следующие пассажи Эпиктета: II, 1, 18; III, 24, 10; IV, 1, 100.

уничтожает мир и остается только единое высшее божество, которое Эпиктет именует Зевсом. Все «младшие» божества гибнут во вселенском пожаре и Зевсу предстоит каждый раз создавать свой олимпийский пантеон заново, а вместе с богами должна возродиться и вся погибшая в пламени пожара Вселенная.

Каждый такой цикл замкнут внутри себя и всякий последующий полностью повторяет предшествующий. Нет оснований думать, что Эпиктет, подобно Сенеке, рассматривал «испламенение» как некую кару за накопившееся в мире зло. Затруднительно ответить на вопрос, кто, по Эпиктету, является инициатором «испламенения», поскольку в приведенном выше пассаже даже Зевс, теряющий в огне родственных богов, становится в определенном смысле «жертвой».

Нетрудно заметить, что речь об «испламенении» заходит у Эпиктета в «неспецифических» местах, в которых разбираются совершенно иные вопросы. Это может свидетельствовать одновременно о том, что Эпиктет, с одной стороны, принимает идею о циклическом развитии мира, а с другой, — будучи совершенно далек от естественно-научных вопросов, — не вдаетсь глубоко в суть этого дела.

Мы видим, что, несмотря на глубокое проникновение религиозных идей в философию Эпиктета, мысли о «потустороннем» практически его не занимают. Главная и единственная забота его проповеди — это правильное, надлежащее поведение человека в его земной жизни. Мысль, высказанная в XV главе «Краткого руководства», что мудрец может стать «сотрапезником» богов и даже может разделить с ними их власть над миром, вряд ли может быть отнесена, несмотря на упоминание в ней имен давно умерших Диогена и Гераклита, к области «по-

тустороннего». Хотя только что упомянутый пассаж имеет и противоположную интерпретацию, мы склонны принять сторону Р. Овена, предполагающего в этом контексте ситуацию, взятую из земной жизни.³⁵

Перейдем теперь к обширному комментарию, составленному неоплатоником Симпликием на «Краткое руководство» Эпиктета. Симпликий был родом из Киликии (Agath. II, 30). Он был одним из последних языческих философов, преподававших в Афинах. Свое философское образование Симпликий изначально получил в Александрии Египетской, где учился у Аммония, известного философа-неоплатоника, а затем продолжил свое образование в Афинах у Дамаския. Время его ученичества ближе не определяется. Во всяком случае он учился у Аммония не в одно время с другим его учеником Филопоном — как это явствует из собственных слов Симпликия (de coelo 26, 19), что он сам никогда Филопона не видел. Известно, что Филопона и Симпликия разделяла взаимная неприязнь. Так, Филопон сблизился с христианами, которых Симпликий подвергал суровой критике.

В результате закрытия в 529 году н. э. школы в Афинах на основании эдикта императора Юстиниана, Симпликий принял участие в знаменитой добровольной эмиграции философов в Персию (Agath. II, 30), имевшей место в 531 или в 532 гг.

По возвращении из Персии (533 г. или немного позднее) для Симпликия и его коллег публичное преподавание, по крайней мере официально, стало невозможным. В результате этого Симпликий с еще большим рвением посвятил себя писательской деятельности, результаты которой представлены нам

³⁵ *Owen R. Op. cit. P. 135.*

в форме обширных комментариев, в основном к произведениям Аристотеля. В соответствии с относительным временем их создания эти комментарии следуют друг за другом в таком порядке: 1) *de coelo*, ed. J. L. Heiberg, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, v. VII; 2) *in Physica*, ed. H. Diels, *Comm.* v. IX–X; 3) *in Categorias*, ed. C. Kalbfleisch, *Comm.* v. VIII; 4) *de anima*, ed. M. Hayduck, *Comm.* v. XI. Временное соотношение двух названных последними комментариев неизвестно.

О времени создания комментария на «Краткое руководство» Эпиктета речь пойдет ниже. На ныне считающийся утраченным комментарий к «Метафизике» Аристотеля несколько раз ссылается сам Симпликий в комментарии к трактату «О душе». Кроме названных Симпликию принадлежали «Эпитомы» на «Физику» Теофраста. Его авторству также приписывались: 1) комментарий к «Риторике» Гермодора; 2) к сочинению Ямвлиха «О предпочтении Пифагора» и 3) трактат «О силлогизмах».³⁶ Однако в последние десятилетия существование этих якобы не изданных манускриптов подвергается сомнению.³⁷ Кроме того, Симпликию, возможно, принадлежал трактат «О времени», написанный в ответ на трактат Дамаския «О числе, месте и времени».

Наряду с Александром Афродисийским Симпликий является ценнейшим из сохранившихся комментаторов древ-

³⁶ *Fabricsius—Harles*. *Bibliotheca Graeca*. v.V. P. 770; v. IX. P. 567.

³⁷ *Hadot* *Il.* *Introduction // Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. T. I. Text établi e traduit par *Il.* *Hadot*. Paris, 2001. P. XXXIX–XI. *Eiusdem*. *La vie et l'oeuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes // Simplicius sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.—1-er oct. 1985)*, Berlin, 1987. P. 34–35.

ности. Благодаря его сочинениям до нас дошло значительное число важнейших фрагментов философов-досократиков. Симпликий, как показывают его сочинения, был в высшей степени начитанным человеком для своего времени, причем начитанность он умел артистично воплощать в своей аргументации.

Годы учения в Александрии развили у Симпликия склонность к надежной и добротной учености в области философии, филологии и естественных наук. С другой стороны, Симпликий был чужд крайностей неоплатонизма. Комментарии Симпликия представляют собой полноценные научные труды, построенные без учета устной аудитории. Поскольку Симпликий был учеником двух философских школ — Александрийской и Афинской, — то влияние обеих этих школ должно было хотя бы в принципе отразиться на его взглядах. Не вдаваясь в подробности, следует заметить, что комментарий на Эпиктета вполне свободен от чрезмерного проявления неоплатонической доктрины, и исследователи склонны усматривать в нем преимущественное влияние александрийской школы, которую они считают свободной от этих крайностей. Некоторые даже предполагают, что комментарий на Эпиктета был создан именно в Александрии, после возвращения Симпликия из Персии. Во всяком случае признано, что именно александрийские неоплатоники были знакомы с сочинениями Эпиктета.³⁸

Думаю, мы не ошибемся, если скажем, что Платон и «старая» философия представляли для Симпликия значительно

³⁸ Praechter K. Simplicius (10). RE. 2-Reihe. Hbb V. Stuttgart, 1927. Sp. 206.

большой интерес, нежели современный ему неоплатонизм.³⁹ «Главнейшее различие (между Симпликием и Плотиним — А. Т.) создает идентификация „начала начал“ с создающим мир и управляющим им демиургом, а вместе с тем и отсутствие абсолютного „Единого“, распространенного на весь сверхразумный мир принципа, который является очень характерным для учения Плотина и его последователей».⁴⁰ «Начало начал» Симпликия предполагает наличие других, подчиненных ему «начал», которые сохраняют при этом присущие им отличительные качества.

Для Симпликия характерна близость к мыслям, выраженным в платоновских «Законах» (X, 885 b; X, 899 d; X, 905 d), о том, что порочные люди не могут своими жертвоприношениями покупать себе милости богов. Сходные мысли встречаются у Платона и в других местах, и в частности в «Государстве». Высшее божество, по Симпликию, «благочестиво» и «человеколюбиво», оно является «господином и хозяином» для человека. При этом Симпликий признается, что эти предикаты подходят, скорее, к человеку, нежели к богу, но говорит, что пользуется ими за неизмением в языке других, более подходящих для определения божества слов.

Главный пункт метафизики, развиваемый в комментарии на Эпиктета, состоит в споре против дуализма, который наравне с благом ставит как изначальный и равноценный ему принцип — зло. Этот спор идет рука об руку с глубоким исследованием происхождения и сущности зла с исчерпывающей теодицеей — оправданием бога, доказательством его непри-

³⁹ Ср.: Praechter K. Op. cit. Sp. 207.

⁴⁰ *Ibid.*

частности ко злу. Зло не является, по Симпликию, оппонентом добра, но, скорее, возникает по причине его дефицита. В мире оно стоит рядом с благом и является выпадением из блага, лишением блага. Зло — это отклонение от блага, непопадание в цель, являющуюся благом. В результате зло оказывается у Симпликия всего лишь сопутствующим благом началом.

Комментарий Симпликия на «Краткое руководство» Эпиктета — сочинение безусловно интересное во многих отношениях. В то время как большинство комментариев неоплатоников вырастали из их лекций, обращенных к новичкам в занятиях философией, комментарий Симпликия на Эпиктета представляет собой произведение куда более высокого уровня. В издании «Комментария» Фр. Дюбнера ему дана такая характеристика: «*Simplicii commentarius in Enchiridion eius, qui philosophiae studia auspicantur, utilissimus lectu liber*».⁴¹ — «Комментарий Симпликия на „Краткое руководство“ — книга полезнейшая для прочтения тем, кто начинает свои занятия философией».

Основные издания Эпиктета следующие: editio princeps вышло в свет в 1535 году в Венеции. Важным этапом стало

⁴¹ *Theophrastus, Marcus Antoninus, Epictetus, Simplicius etc.* / Ed. Fr. Dübner. Parisiis, 1842. P. VI. О влиянии комментария Симпликия на культуру эпохи Возрождения см.: *Hado P. La survie du commentaire de Simplicius sur le manuel d'Épictète du XV-e au XVII-e siècles*: Perotti, Politien, Steuchus, John Smith, Cudworth // *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.—1-er oct. 1985)*. Berlin, 1987. P. 326—367. О переводе «Краткого руководства» с опорой на текст «Комментария» на Эпиктета Симпликия, выполненного флорентийским гуманистом Анжело Полициано см.: *Maier I. Ange Politien. La formation d'un poète humaniste (1469—1480)*. Geneve, 1966. P. 374—380.

издание Дж. Аптона в Лондоне 1739–1741 гг. Наиболее совершенным из старых изданий является многотомное издание Иоганна Швайгхойзера, вышедшее в Страсбурге в 1799–1800 гг. Из изданий XIX века следует упомянуть издание Г. Шенкеля — 1916 г. и французское издание Ж. Сулье и А. Жагю, вышедшее в Париже в 1954 году.

Издание комментария Симпликия. Здесь следует упомянуть издание Даниэля Гензия 1639 и 1640 гг. В последнее вошли критические комментарии Клавдия Салмазия. Комментарий Симпликия был также издан в 1800 году Иоганном Швайгхойзером в завершающем томе его издания Эпиктета. Текст Швайгхойзера был повторен Фридрихом Дюбнером в его парижском издании, в которое вошли Феофраст, Марк Аврелий, Эпиктет, Симпликий и Максим Тирский. В последние годы появились два издания комментария Симпликия на «Краткое руководство» Эпиктета, подготовленные Ильзетраут Адо (1996 и 2001 гг.).

Перевод комментария Симпликия на «Краткое руководство» Эпиктета выполнен по тексту издания Иоганна Швайгхойзера, воспроизведенному в парижском издании Фридриха Дюбнера (1842). Из двух изданий, подготовленных И. Адо, в доступности имеется только первый том, опубликованный в серии «Le belles lettres»).

Фрагменты «древней» стои цитируются по изданию: *Arnim von J. Stoicorum veterum fragmenta*. 3 vol. Lipsiae, 1903–1905. Ссылки на произведение Марка Аврелия Антонина даются по изданию : *Marci Aurelii Antonii Ad se ipsum libri XII* / Ed. Joachim Dalfen. Lipsiae, 1979. Цитируемые по-русски тексты записей Марка Аврелия приводятся в переводе А. К. Гаврилова по изданию: *Марк Аврелий Антонин*. Раз-

мышления / Изд. подготовили А. И. Доватур, А. К. Гаврилов, Яан Унт. 2-изд. СПб.: «Наука», 1993. Тексты «Бесед» Эпиктета in extenso приводятся по изданию: *Беседы Эпиктета* / Пер. с древнегреч. и примечания Г. А. Тароняна. Предисл. Г. А. Кошеленко и Л. П. Маринович. М., 1997.

Перевод «Краткого руководства к нравственной жизни» был опубликован нами ранее: *Арриан Флавий. Руководство Эпиктета* / Пер. с древнегреч. А. Я. Тыжова // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / Под ред. проф. Э. Д. Фролова. Вып. VI. СПб., 2007. С. 515–532. Для нынешнего издания перевод был заново сверен. Выполненный нами перевод комментария Симпликия публикуется впервые. Перевод стихотворных цитат, кроме специально оговоренных, выполнен нами.

Этикет

ЭНХИРИДИОН

(Краткое руководство к нравственной жизни)

I

§ 1. Из существующих вещей одни находятся в нашей власти, другие нет. В нашей власти мнение, стремление, желание, уклонение — одним словом все, что является нашим. Вне пределов нашей власти — наше тело, имущество, доброе имя, государственная карьера, одним словом — все, что не наше.

§ 2. То, что в нашей власти, по природе свободно, не знает препятствий, а то, что вне пределов нашей власти, является слабым, рабским, обремененным и чужим.

§ 3. Итак, помни: если ты станешь рабское по природе считать свободным, а чужое своим, то будешь терпеть затруднения, горе, потрясения, начнешь винить богов и людей. Но если ты будешь только свое считать своим, а чужое, как оно и есть на самом деле, чужим, никто и никогда не сможет тебя принудить, никто не сможет тебе препятствовать, а ты не станешь никого порицать, не будешь никого винить, ничего не совершишь против своей воли, никто не причинит тебе вреда. У тебя не будет врагов, ибо ты неуязвим.

§ 4. Итак, стремясь к столь большим целям, помни, что не следует за них браться без достаточного к тому побуждения. Одни из них вообще стоит оставить в стороне, а другие в настоящий момент отложить. Но если ты захочешь достичь своей цели и вместе с тем обладать властью и богатством, то не сможешь обрести последних, поскольку будешь стремиться к первым. Во всяком случае, ты не достигнешь того, благодаря чему единственно и обретаются свобода и счастье.

§ 5. Так вот, старайся говорить всякой неприятной фантазии: «Ты являешься всего лишь умственным представлением и притом вовсе не тем, чем кажешься». Затем исследуй его и испытай по тем правилам, какие у тебя имеются. Прежде всего задайся вопросом, относится ли это видение к тому, что в нашей власти, или к тому, что вне ее. И если оно относится к тому, что вне нашей власти, то пусть у тебя под рукой будет следующее суждение: «Ко мне это отношения не имеет».

II

§ 1. Помни, что признание своего стремления есть достижение того, к чему стремишься, а признание уклонения означает, что ты не впадаешь в то, от чего уклоняешься. Не достигший цели своего стремления — неудачлив, а впавший в то, от чего уклоняется — несчастен. Итак, если ты уклоняешься только от противоречащих природе вещей из числа тех, что в твоей власти, ты не будешь впадать в то, от чего уклоняешься. Но если ты начнешь уклоняться от болезни, смерти или бедности, ты станешь несчастным.

§ 2. Итак, не уклоняйся от всего того, что вне нашей власти, и перенеси уклонение на то, что, будучи в нас, противоречит природе, а от своего стремления откажись вовсе. Ведь если ты будешь стремиться к тому, что вне нашей власти, неизбежно потерпишь неудачу. А из того, что в нашей власти и стремление к которому прекрасно, у тебя еще нет ничего. Пользуйся только тем стремлением, которое ты получаешь и удерживаешь по собственной воле, однако с разбором и не слишком рьяно.

III

В каждом из предметов, очаровывающих душу, приносящих пользу и вызывающих к себе любовь, помни говорить себе, каков он, начав с предметов самых незначительных. Если ты любишь горшок, говори: «Я люблю горшок». Ведь если он разобьется, это не приведет тебя в смятение. Если ты любишь своего ребенка или жену, говори, что ты любишь человека. Ведь если он умрет, это не приведет тебя в смятение.

IV

Всякий раз, когда ты собираешься взяться за какое-нибудь дело, напоминай самому себе о том, какого рода это дело. Если ты отправляешься помыться, представь себе происходящее в бане — там люди брызгают на соседей водой, толкаются, бранятся, крадут друг у друга. Вот так с большей для себя безопасностью ты возьмешься за это дело, если тотчас скажешь самому себе: «Я хочу помыться и при этом сохранить

свое естественное намерение». И точно также в каждом деле. Ведь, таким образом, если что-то помешает тебе помыться, у тебя будет наготове сказать: «Я хотел не только помыться, но и сохранить мое естественное намерение. Но я не смогу сохранить его, если стану негодовать на происходящее».

V

Людей в смятение приводят не сами вещи, но их собственные представления об этих вещах. Например, в смерти нет ничего ужасного, поскольку в противном случае так показалось бы и Сократу. Однако, поскольку мнение о смерти внушает страх, то оно есть причина страха. Так вот всякий раз, когда нам случается испытывать затруднения, находиться в смятении или печали, не будем обвинять никого другого, кроме самих себя, то есть наши мнения. Невоспитанному человеку свойственно винить в своих бедах других. Тому, кто начинает становиться воспитанным, свойственно обвинять самого себя. Но тому, кто уже воспитан — несвойственно обвинять ни другого, ни самого себя.

VI

Не гордись чужим преимуществом. Если бы конь, возгордившись, сказал: «Я красив», — это можно было бы терпеть, но когда ты в заносчивости говоришь: «У меня красивый конь», — знай — ты гордишься красивым конем. Итак, что же является твоим? — Пользование умственными представлениями. Поэтому всякий раз, когда это пользование будет соот-

ветствовать природе, тогда и гордись. Ибо в этом случае ты будешь гордиться собственным благом.

VII

Подобно тому как во время морского плавания, когда корабль стал на якорь, ты, если выйдешь набрать воды, подберешь мимоходом ракушку или корку тыквы. Нужно, однако, думать о своем корабле и постоянно оборачиваться, не позовет ли кормчий. И если позовет, нужно оставить все это, дабы тебя не бросили на корабль связанным, как скотину. Так и в жизни, ничто не мешает, если вместо тыквенной корки и ракушки будут даны тебе жена и ребенок. Но если позовет кормчий, оставь все это и не оборачиваясь беги на корабль. А если ты стар, не отлучайся далеко от своего корабля, чтобы не отстать, когда позовет кормчий.

VIII

Не требуй, чтобы события свершались так, как тебе хочется, но принимай происходящее таким, каково оно есть, и будешь счастлив.

IX

Болезнь является препятствием для тела, но не для разума, если только разум сам того не пожелает. Хромота — препятствие для ног, но не для обоснованного выбора. Говори это себе при каждом случае. Ибо ты обнаружишь, что это препятствие чему-то другому, а не тебе.

X

Помни, что в каждой случайности следует искать, обращаясь к самому себе, какой способностью ты обладаешь для пользования ею. Если ты увидишь красивого юношу или девушку, ты обретишь самообладание. Если будет предложен труд, ты обретишь выдержку, а если подвергнешься поношению, обретишь терпение. И тебя, обретающего такую привычку, не увлекут за собой твои фантазии.

XI

Никогда не говори, что ты что-то потерял, но говори, что отдал. Умер твой сын? Он был отдан назад. Умерла твоя жена? Она была отдана назад. У тебя отняли участок земли? Следовательно, и он был отдан назад. Однако бесчестен тот, кто отнимает. Но какое тебе дело, чьими руками даритель востребовал назад? А на сколько времени он даст тебе это в пользование, заботясь о нем так, как постояльцы заботятся о гостинице.

XII

§ 1. Если ты желаешь преуспеть, отбрось рассуждения такого рода: «Если я не стану радеть о своем имуществе, мне не достанет пропитания, а если не буду наказывать моего сына, он вырастет негодяем». Ведь лучше умереть с голоду свободным от печали и страха, чем жить в изобилии, не имея покоя. Пусть лучше твой сын станет дурным, чем ты несчастным.

§ 2. Итак, начни с вещей незначительных: вытекает твое оливковое маслице? Крадут твое вино? Говори себе при этом, что за такую цену покупается бесстрашие, за такую цену приобретается безмятежность, а даром ничего не дается. Когда ты станешь звать своего раба, имей в виду, что он может тебя не услышать и, услышав, ничего не сделать по твоему желанию. Не такое в нем благо, чтобы от него зависело твое спокойствие.

XIII

Если желаешь преуспеть, терпи, во внешних вещах имея в глазах окружающих вид неразумного глупца. Не стремись выглядеть знающим. И даже если кому-то покажется, что ты являешься чем-то значительным, не верь самому себе. Ибо знай, что нелегко сохранить согласную с природой волю и удержать внешние вещи. Неизбежно придется заботиться об одном и забросить другое.

XIV

§ 1. Если ты хочешь, чтобы твои дети, жена и друзья всегда пребывали среди живых, то ты неразумен. Ибо то, что вне тебя, ты хочешь подчинить своей власти и сделать чужое своим. Стало быть, если тебе хочется, чтобы сын твой не совершал ошибок, ты глуп, ибо желаешь, чтобы порок, перестав быть сам собой, стал чем-то другим. А если ты хочешь не ошибаться в своем волевом стремлении, то это возможно. Итак, упражняйся в том, на что у тебя достаточно сил.

§ 2. Хозяином всего является тот, кто имеет власть над своими желаниями и нежеланиями. Он может либо сохранять

их, либо устранять. Итак, всякий, кто хочет быть свободным, пусть не стремится к тому, что находится во власти других. но и не уклоняется. Иначе он неизбежно сделается рабом.

XV

Помни, как следует вести себя на пиру. Блюдо, обносимое по кругу, оказалось рядом с тобой? — Протянув к нему руку, возьми себе, сколько позволяет приличие. Пронесут мимо тебя? Не задерживай. Еще не поднесли? Не стремись вперед в своем желании. Подожди, пока блюдо не окажется рядом с тобой. Точно также поступай в отношении детей, жены, государственной службы, богатств — и ты когда-нибудь станешь достойным сотрапезником богов. А если не коснувшись, отвергнешь с презрением поставленное перед тобой, тогда ты станешь не только сотрапезником богов, но даже разделишь с ними их власть. Ведь, поступая так, Диоген, Гераклит и подобные им заслужили прозвание богов.

XVI

Всякий раз, когда ты увидишь, что кто-то плачет в печали от того ли, что сын его на чужбине, либо от того, что он потерял свое имущество, не дай своему воображению увлечь тебя и не думай, что этого человека извне постигли беды, но пусть у тебя будет наготове мысль: «Этого человека угнетает не происходящее — ибо других оно не угнетает, — а его собственное мнение о происходящем». Однако не сочти за труд поговорить с ним и, если так случится, поплакать вместе с ним. Остерегайся, однако, плакать в своей душе.

XVII

Помни, что ты актер в пьесе, которую ставит ее режиссер. Если он пожелает сделать ее короткой — ты актер короткой драмы, а если пожелает сделать ее долгой, то долгой. Если он хочет, чтобы ты играл роль нищего, сыграй ее хорошо, равно как роль хромого, начальника, плебея. Твое дело — хорошо исполнить данную тебе роль, а выбрать ее для тебя волен другой.

XVIII

Всякий раз, когда ворон накаркает дурное, пусть не увлечет тебя твоя фантазия, но тотчас разбери это сам с собой и говори: «Это мне ничего не предвещает, разве что моему телу, имуществу, моему доброму имени, моим детям, жене, мне же, если я захочу, предвещает одни блага. Ведь в моей власти извлечь пользу из всего, что случится».

XIX

§ 1. Ты будешь непобедим, если не станешь участвовать в состязаниях, победить в которых ты не можешь.

§ 2. Увидев кого-нибудь удостоенного почестей и обличенного большой властью или прославленного иным образом, остерегись, увлекаясь своими представлениями, считать его счастливым. Ведь если в том, что в нашей власти, содержится сущность добра, то нет места ни зависти, ни ревности, а сам ты не стремись быть ни стратегом, ни пританом, ни консулом, но свободным. А путь к этому лишь один — презрение к тому, что вне нас.

XX

Помни, что обижает не тот, кто бранится или бьет, но мнение об этих вещах, будто бы они причиняют обиду. Итак, всякий раз, когда кто-то станет раздражать тебя, знай, что тебя привело в раздражение твое мнение. Поэтому старайся, прежде всего, не дать увлечь себя собственным представлениям. Ты легко справишься с собой, лишь только получишь время на передышку.

XXI

Смерть и изгнание и все, что вызывает страх, пусть будет у тебя ежедневно перед глазами, в особенности смерть — ибо так ты никогда не станешь думать ни о чем низком и не пожелаешь ничего сверх меры.

XXII

Если ты стремишься к философии, готовься к тому, что из-за этого многие будут тебя осмеивать, говоря: «Откуда ни возьмись, пришел к нам философ» и «Откуда у нас такая суровость?». А ты не будь суров. Держись того, что кажется тебе наилучшим, словно ты поставлен на это место богом. И помни, если ты сохранишь свои убеждения, те, кто прежде осмеивали тебя, позднее станут тобой восхищаться. Но если ты отступишься, подвергнешься двойному осмеянию.

XXIII

Если тебе когда-нибудь случится иметь дело с внешними вещами из желания кому-то понравиться, знай, что ты погубил свой правильный порядок жизни. Итак, будь доволен во

всяком деле быть философом. А если ты хочешь еще и казаться кому-то философом, то постарайся прежде всего казаться самому себе и будешь самодостаточен.

XXIV

§ 1. Пусть не гнетут тебя такие размышления: «Я буду жить лишенный почета в полном ничтожестве». Ведь если бесчестье является несчастьем, то ты не можешь быть несчастен по вине другого, не можешь по вине другого подвергаться позору. Неужто вся твоя забота — добиваться власти или приглашения на пир? Нет. Так как же это может считаться бесчестьем? Как можешь быть ничтожеством ты, кому надлежит быть только в том, что в твоей власти, где позволено тебе цениться превыше всего.

§ 2. «Но друзья твои останутся без помощи». А что ты называешь «без помощи»? Ты не дашь им монетку, не сделаешь римскими гражданами? Итак, кто тебе сказал, что это в нашей власти? Кто может дать другому то, чего не имеет сам? Итак, добудь, говорят они, чтобы и нам досталось.

§ 3. Если ты можешь добыть это, оставаясь скромным, верным и великодушным, укажи мне этот путь и я добуду. А если вы требуете, чтобы я погубил все блага мои, дабы вы приобрели то, что благом не является, то смотрите, сколь несправедливы вы и неразумны. Чего вам больше хочется — денег или верного и скромного друга? Так вот, помогайте мне лучше в этом деле и не требуйте, чтобы я делал то, из-за чего потеряю все.

§ 4. «Но наша родина, — говорит он, — останется без помощи, которая в моих силах». Опять-таки, без какой-то по-

мощи? По твоей вине она лишится портиков и бань? Ну и что с того? Кузнец не делает для нее обуви, а сапожник оружия. Достаточно, если каждый будет делать свое дело. «Но если ты воспитаешь другого гражданина, верного и одновременно скромного, не окажешь ли ты этим услугу отечеству?». Безусловно. Но если, желая оказать родине услугу, ты потеряешь свои качества, сможешь ли ты быть ей полезен, став бессовестным и вероломным?

§ 5. «Итак, — говорит он, — какое место я займу в государстве?». То, какое сможешь, оставаясь при этом верным и скромным. А если, желая оказать услугу государству, ты утратишь свои качества, какая польза будет ему от тебя, бесчестного и вероломного?

XXV

§ 1. Кого-то предпочли тебе на пиру или кого-то поприветствовали раньше тебя, или выбрали в советчики вместо тебя? Если все эти вещи суть блага, то тебе следует радоваться, что их получил тот человек, а если они — зло, то не огорчайся, что тебе не досталось. Помни, ты не можешь удостоиться равной доли, если не будешь делать того, что и они, и притом ради достижения того, что вне нашей власти.

§ 2. Ведь как может удостоиться равного с тем, кто это делает, человек, не обивающий ничьих порогов? Не провожающий равно с тем, кто провожает, не хвалящий — с тем, кто хвалит? Итак, ты окажешься несправедливым и жадным, если, не заплатив требуемой цены, захочешь получить все это даром.

§ 3. Однако почему продается латук? Возможно, за обол. Стало быть, если кто-то, заплатив обол, возьмет свой латук,

а ты, не заплатив, его не получишь, то не думай, что от этого ты имеешь меньше, чем получивший. Ведь как тот имеет свой латук, так и ты имеешь свой неистраченный обол.

§ 4. Точно так обстоит дело и здесь. Тебя не позвали на пир? Ведь ты не дал столько, за сколько продается этот пир, а продается он за похвалы и угождения. Итак, заплати ту цену, за которую продается этот обед, коли тебе есть в этом выгода. А если ты стремишься и это получить и то не упустить — ты жаден и глуп.

§ 5. Стало быть, ты не имеешь ничего взамен обеда? Тебе нет нужды восхвалять, кого не хочешь, и терпеть наглость сго превратников.

XXVI

Замысел природы можно постичь из того, в чем мы с ней не противоречим друг другу, например, когда слуга соседа разобьет кубок, принято тотчас говорить, что в этом нет ничего необычного. Знай, что когда будет разбит и твой кубок, тебе следует поступить точно так же, как когда разбился кубок соседа. Перенеси это и на вещи более значительные. Умер чей-то ребенок или жена? Всякий скажет, что такое свойственно людям. Но когда у кого-нибудь самого кто-то умрет, он тотчас кричит: «Увы, я несчастный!». Следовало ему, однако, помнить, что мы испытываем, услышав о несчастьях других.

XXVII

Подобно тому как не ставится цель ради того, чтобы в нее не попасть, точно так же не рождается во вселенной природа зла.

XXVIII

Если бы кто-то вручил твое тело первому встречному, ты бы вознегодовал, а то, что ты доверяешь свой разум случайному человеку, чтобы, если станут тебя бранить, разум твой пришел в смущение и смятение, тебе от этого не стыдно?

XXIX

§ 1. В каждом деле смотри, что к нему ведет и что из него следует, и таким вот образом берись за него. В противном случае ты возьмешься за него поспешно, нисколько не задумываясь о последствиях, а затем, когда обнаружатся трудности, ты забросишь его позорным образом.

§ 2. Ты хочешь победить на Олимпийских играх? Клянусь богами, я тоже хочу, ибо это прекрасно. Однако смотри, что ведет к делу и что из него следует, и таким вот образом берись за него. Тебе необходимо соблюдать дисциплину, есть назначенную пищу, воздерживаться от излишеств, упражняться в силу необходимости в установленное время, в жару и в холод, не пить холодного, не пить вина столько, сколько хочется. Короче говоря, тебе придется ввериться как врачу своему наставнику, а когда наступит час состязаний, зарываться лицом в песок, а бывает, что и вывихнуть руку, подвернуть лодыжку, вдоволь наглотаться пыли, иногда подвергаться бичеванию и после всего этого оказаться побежденным.

§ 3. По здравому размышлению, коли у тебя еще останется желание, приступай к тренировкам. В противном случае ты будешь действовать на манер детей, которые играют то в атле-

тов, то в гладиаторов, то трубят в трубу, то воображают себя актерами на сцене. Так и ты, то атлет, то гладиатор, то ритор, то философ, но ты ничему не отдаешься всей душой. Ты, как обезьяна, подражаешь всему, что видишь, и все тебе нравится. Ведь ты взялся за дело, не рассмотрев его предварительно, не обойдя его вокруг, без горячего желания.

§ 4. Так некоторые люди, увидев философа, либо кого-нибудь говорящего как Евфрат (хотя кто может говорить как он?), хотят и сами заниматься философией.

§ 5. Человек, рассмотри сначала, какого рода это дело, а затем познай собственную природу, по плечу ли тебе все это. Пятиборцем ты хочешь стать, или борцом? Посмотри на свои руки, на бедра, на поясницу — ведь каждый рожден для своего дела.

§ 6. Думаешь, что действуя таким образом, ты сможешь также есть, пить, равно испытывать желание и отвращение. А требуется бодрствовать, трудиться, покинуть близких тебе людей, терпеть презрение раба, стать посмешищем для встречных, во всем уступать другим — в почестях, власти, славе, одним словом, абсолютно во всем.

§ 7. Подумай, хочешь ли променять на это бесстрашие, свободу, безмятежность духа? Если нет, то и не посягай на это, дабы не сделаться на манер детей, то философом, то мытарем, то ритором, то прокуратором Цезаря. Эти вещи не сходны меж собой. Тебе следует быть цельным человеком — хорошим либо плохим. Следует возделывать руководящее начало своего разума либо заботиться о внешних по отношению к тебе вещах; следует радеть либо о внутреннем, либо о внешнем, а это означает занимать либо положение философа, либо простого человека.

XXX

Обязанности определяются по большей части своими качествами. Он является отцом? Подразумевается, что надо о нем заботиться, уступать ему во всем, терпеть от него упрёки и побои. Но он плохой отец. Ты привязан природой не к хорошему отцу, но просто к отцу. Твой брат обижает тебя. Храни свое положение брата по отношению к нему, не обращай внимания на его слова, смотри лишь на то, при каких действиях твое намерение будет соответствовать природе. Ведь другой человек не причинит тебе вреда, если ты сам того не захочешь. Лишь тогда ощутишь ты вред, когда начнешь думать о нем. Таким вот образом ты обретишь смысл обязанностей соседа, гражданина, полководца, если привыкнешь распознавать их свойства.

XXXI

§ 1. Знай, что смысл благочестивого отношения к богам состоит в следующем: иметь представление, что они существуют и прекрасно и справедливо управляют миром; что сам ты поставлен, чтобы повиноваться им, уступать всему происходящему и добровольно следовать за ним, словно оно свершается по наилучшему замыслу. Ведь таким образом ты не упрекнешь богов и не станешь их винить, словно обделенный их заботой.

§ 2. Невозможно, чтобы это происходило иначе, разве что ты отменишь понятие добра и зла во внешних по отношению к нам вещах и перенесешь его исключительно на находящееся в нашей власти. Так что если ты будешь считать хорошим или дурным что-то внешнее, то с полной неизбежностью начнешь порицать себя и ненавидеть виновных в твоих неудачах и окажешься в нежелательном для тебя положении.

§ 3. Всякое живое существо склонно от природы избегать и отвращать от себя все вещи, представляющиеся вредными, а равно и их причины, а все полезное и их причины преследовать и восхищаться ими, стало быть, невозможно, чтобы тот, кто полагает, что ему причиняют вред, радовался этому обстоятельству, равно как и сам вред не может вызвать радости.

§ 4. Отсюда и отец всякий раз слышит упреки от сына, поскольку не уделяет ему доли участия в том, что представляется хорошим. Ведь мнение, что тирания является благом, сделало врагами Полиника и Этеокла. Оттого и земледелец бранит богов, оттого бранит их и корабельщик, и купец, и те, кто потеряли жен и детей. Ибо где польза, там и благочестие. Так что всякий, кто заботится о надлежащем стремлении и уклонении, тем самым проявляет заботу и о благочестии.

§ 5. Делать возлияния и жертвоприношения и жертвовать по обычаям предков первые плоды урожая подобает в чистоте души, а не легкомысленно и нерадиво, и не скупно, но и не сверх своих возможностей.

XXXII

§ 1. Всякий раз при обращении к гаданиям помни, что предстоящий результат тебе неизвестен, и ты идешь узнать его от прорицателя. Каково оно, если только ты философ, ты узнаешь придя туда. Если результатом окажется нечто из числа внешних вещей, то по необходимости это не добро и не зло.

§ 2. Не приноси к прорицателю ни стремления, ни уклонения, но иди к нему без трепета, понимая, что все происходящее безразлично и к тебе не относится. И каким бы оно ни было, им можно будет воспользоваться на благо и этому никто не

помешает. Итак, укрепляясь духом, ступай к богам как к своим советчикам. И наконец, всякий раз получив ответ, помни, каких ты взял себе советчиков и кого ослушаешься, если не подчинишься.

§ 3. Обращайся к оракулу так, как того требовал Сократ, в тех случаях, когда консультация касается исхода дела и ни здравый смысл, и никакое искусство не дают возможности получить нужный ответ. Так что, всякий раз, когда будет необходимо разделить опасность с другом или отчизной, не вопрошай оракул о том, нужно ли тебе это делать. Ведь если прорицатель скажет тебе, что жертвы оказались неблагоприятными, то нет сомнения, что речь идет о смерти, увечье или изгнании. Однако здравый смысл убеждает даже при таких обстоятельствах помогать другу и разделить опасность с отчизной. По этой причине направь свой ум к большему прорицателю, к Пифийскому, который изгнал из своего храма человека, не оказавшего помощь другу в момент смертельной опасности.

XXXIII

§ 1. Усвой себе, наконец, какой-нибудь характер и тип, который ты сохранишь и наедине сам с собой и встречаясь с людьми.

§ 2. По большей части храни молчание. В противном случае веди немногословную речь о необходимом. Изредка, когда требуют обстоятельства, говори, но не о случайных вещах — гладиаторах, конных ристаниях, атлетах, кушаньях и напитках, о чем обычно ведут речи. В особенности ничего не говори о людях с порицанием или похвалой и не сравнивай их.

§ 3. Переведи, если сможешь, речи твоих собеседников на подобающий предмет, а если окажешься в кругу чужестранцев, то молчи.

§ 4. Не следует много смеяться по поводу разных вещей и пусть смех твой не будет разнузданным.

§ 5. Вообще не клянись, если это возможно. В противном случае по возможности отказывайся.

§ 6. Пирь с людьми посторонними и непричастными к мудрости отвергай. Но если когда-нибудь доведется, внимательно следи за тем, чтобы не опуститься до поведения невежды. Знай, что если друг твой замаран, то общаясь с ним, даже если сам был чист, неизбежно замараешься.

§ 7. Заботы о теле принимай не далее необходимого, например пищу, питье, одежду, жилище, прислугу, а все, что касается славы и удовольствия, отсеки напрочь.

§ 8. Что касается любовных утех, то, насколько возможно, следует хранить чистоту до брака. Прикоснувшись к любовным утехам, следует брать себе из них то, что законно. Однако не будь в тягость тем, кто им предан, не избобличай их и не разноси повсюду, что сам ты к ним не причастен.

§ 9. Если сообщат, что кто-то плохо отзывается о тебе, не старайся оправдываться. Напротив, ответь: «Этот человек не знал о прочих моих пороках, иначе он не ограничился бы только этими».

§ 10. Нет надобности часто посещать зрелища. Если когда-нибудь выпадет случай, покажи, что не заботишься ни о чем, кроме самого себя. Это значит — желай, чтобы происходило то, что происходит, и чтобы побеждал тот, кто побеждает. Ведь таким образом ты не испытаешь затруднений. Однако полностью воздержись от крика, смеха и сильных телодвиже-

ний. Ведь из подобного рода вещей явствует, что ты в восторге от зрелища.

§ 11. Не присутствуй легкомысленно и бездумно на публичных чтениях, но, коли доведется, сохраняй серьезность и спокойствие и одновременно не будь никому в тягость.

§ 12. Всякий раз, когда ты собираешься с кем-то встретиться, особенно если он из числа влиятельных людей, представь себе, что сделал бы в этом случае Сократ или Зенон, и у тебя не будет сомнений в том, как следует достойно вести себя на предстоящей встрече.

§ 13. Всякий раз, когда ты пойдешь к кому-то из людей влиятельных, представь себе, что ты не застанешь его дома, что перед тобой не отворят дверь, или, наоборот, влепят тебе ею в лоб, наконец, что человек тот и думать о тебе забыл. И если приличествует идти при таких обстоятельствах, то, придя, терпи все происходящее и не говори самому себе, что дело того не стоило. Это означало бы вести себя как профан и обижаться на внешние вещи.

§ 14. В беседах не упоминай часто и неуместно о своих делах и невзгодах. Ведь насколько тебе приятно вспоминать о пережитом, настолько же другим будет малоприятно слушать о твоих злоключениях.

§ 15. Пусть не возникнет желания вызывать смех. Такое поведение есть скользкий путь к невежеству, оно ослабляет уважение к тебе окружающих.

§ 16. Опасно впадать в сквернословие. Всякий раз, когда произойдет нечто подобное, выскажи, если это будет уместно, свое порицание в адрес сквернослова, а если это будет не к месту, то, умолкнув, залившись краской и сделав скорбное лицо, дай понять, что ты в негодовании от сказанного.

XXXIV

Всякий раз, когда начнешь мечтать о каком-нибудь наслаждении, остерегайся, как и во всех прочих вещах, увлечься этими фантазиями. Пусть это наслаждение обождет, а ты возьми себе отсрочку. Затем вспомни о том времени, когда ты будешь вкушать удовольствие и о том времени, когда, вкусив, ты после станешь раскаиваться и бранить самого себя. Противопоставь этому, как, воздержавшись, ты будешь радоваться и хвалить самого себя. А если ты сочтешь, что время приступить к делу, смотри, чтобы над тобой не взяла верх сладость, приятность и привлекательность, присущая наслаждениям. Сравни, насколько приятнее осознавать, что ты одержал над всем этим победу.

XXXV

Всякий раз, когда ты будешь делать то, что счел нужным, не бойся, если тебя увидят за этим занятием, даже если чернь начнет судить об этом несправедливо. Ведь если ты поступишь неправильно, беги от этого дела, а если правильно, то отчего ты боишься тех, кто будет порицать несправедливо?

XXXVI

Каким образом выражения «настал день» и «настала ночь» имеют большое значение для разделения, а вот для соединения не имеют. Так, если кто заберет себе большую часть еды, хотя это и имеет значение для тела, но не имеет ценности для сохранения стыдливого поведения и общности на пиру.

Следовательно, всякий раз, когда ты ешь вместе с другим человеком, помни, что следует не только смотреть за качеством угощений для тела, но и хранить стыд перед лицом устроителя пира.

XXXVII

Если ты возьмешься за роль, превышающую твои силы, и в ней себя опозоришь, то потеряешь и ту, которую смог исполнить.

XXXVIII

Подобно тому как во время прогулки ты следишь за тем, как бы не наступить на гвоздь и не подвернуть ногу, так же точно следи за тем, как бы не повредить руководящее начало твоего разума. Если ты сохранишь его в каждом деле, то поступишь к нему с меньшей опасностью для себя.

XXXIX

Мерой имущества для каждого является его тело, как нога является мерой для обуви. Если ты будешь держаться этого принципа, то сохранишь меру, а если превысишь ее, то впредь неизбежно понесешься вниз как с откоса. Как и с обувью, если ты превысишь меру, необходимую для ноги, обувь делается сначала позолоченной, затем окрашенной в пурпур, затем станет расшитой. Ибо нет предела тому, что однажды преступило меру.

XL

Мужчины именуют женщин, начиная с четырнадцатилетнего возраста, госпожами, а те, обнаружив, что не имеют никакого другого занятия, кроме как спать с мужчинами, начинают заботиться о своем украшении и возлагают на это все свои надежды. Стоит указать им на это, дабы они почувствовали, что их почитают за скромность и стыдливость, а не за что-то иное.

XLI

Признаком отсутствия природного дарования является излишнее внимание к собственному телу, например, если человек много упражняется, много ест, пьет, испражняется, совокупляется. Все это следует делать мимоходом, а все внимание пусть будет обращено на разум.

XLII

Всякий раз, когда кто-то причинит тебе зло или дурно о тебе отзовется, помни, что он делает или говорит это, будучи в уверенности, что это входит в его обязанность. Поэтому невозможно, чтобы он следовал твоим, а не своим представлениям. Следовательно, если твое представление покажется ему ложным, то вред испытает тот, кто впал в заблуждение. Ведь если истинное соединение кто-то сочтет ложным, то вред терпит не соединение, а человек, впавший в заблуждение. Исходя из этих принципов, ты равнодушно отнесешься к своему порицателю. При каждом случае говори: «Ему показалось».

XLIII

Всякое дело имеет две ручки — одну, за которую его можно нести, и другую, за которую нести нельзя. Если твой брат совершит несправедливость, не смотри на дело со стороны совершенной несправедливости, поскольку это та ручка, за которую нести нельзя. Смотри на дело с той стороны, что он твой брат, что он вскормлен вместе с тобой. Таким образом, ты возьмешься за ту ручку, за которую можно нести.

XLIV

Эти слова не соединяются между собой: «Я богаче тебя, следовательно, я лучше тебя; я красноречивее тебя, следовательно, я лучше тебя». А эти соединяются гораздо лучше: «Я богаче тебя, следовательно, мое имущество предпочтительнее твоего; я красноречивее тебя, следовательно, мое красноречие выше твоего». Но сам ты не являешься ни имуществом, ни красноречием.

XLV

Некто моется быстро? Не утверждай, что он моется плохо, но скажи, что он моется быстро. Некто пьет много вина? Не утверждай, что он поступает плохо, можно только сказать, что он много пьет. Ведь не разобрав этого мнения, откуда ты можешь знать, действительно ли он поступает плохо. Таким образом, ты не сможешь брать воспринимаемые образы вещей и соглашаться при этом с другими, тобой не воспринятыми.

XLVI

§ 1. Нигде не именууй себя философом и не рассуждай среди профанов о философских наставлениях. Вместо этого выполняй то, чему учат эти наставления. Например: на пиру не рассуждай о том, как следует есть. Вместо этого ешь как должно. Помни, что Сократ повсюду настолько отстранял от себя всякие похвалы, что когда к нему пришли просить, чтобы он познакомил их с философами, он сам проводил их к ним. Так он переносил пренебрежение к себе.

§ 2. Если среди простецов возникнет обсуждение философских предписаний, молчи как можно дольше. Ибо велика опасность тотчас изрыгнуть то, что еще не переварил. И всякий раз, когда кто-то бросит тебе в лицо, что ты ничего не знаешь, не огорчайся. Знай, что именно в этот момент ты приступаешь к делу. Оттого и овцы, не принося пастухам траву, показывают при этом, сколько они съели — переварив ее внутри себя, они приносят шерсть и молоко.

XLVII

Всякий раз, когда ты будешь без больших затрат заботиться о своем теле, не хвастайся этим. Если будешь пить воду, не труби при каждом удобном случае, что пьешь воду. И если захочешь упражнениями укрепить свое тело к труду, делай это для себя, а не для посторонних. Не обнимай статуй, но если будешь сильно страдать от жажды, набрав в рот холодной воды, выплюнь и никому об этом не рассказывай.

XLVIII

§ 1. Жизненная позиция и характерная черта человека, непричастного к мудрости: он ожидает пользы или вреда не от самого себя, а от внешних обстоятельств. Жизненная позиция и характерная черта философа: всякую пользу и вред он ждет от самого себя.

§ 2. Признаки преуспевающего в мудрости: он никого не упрекает, никого не хвалит, никого не порицает, никого не обвиняет, не говорит о себе, как о человеке значимом и знающем нечто. Всякий раз, когда он терпит препятствие или затруднение в каком-то деле, он винит в этом самого себя; если его кто-то похвалит, он смеется в душе над тем, кто хвалит, а если тот начинает порицать, он не оправдывается. Он будет обходить такого человека стороной, как это делают больные, боясь потревожить начинающее приходить в норму здоровье, покуда силы окончательно не восстановятся.

§ 3. Он устранил от себя всякое стремление, а уклонение полностью перенес на то, что, находясь в нашей власти, противоречит природе. Он пользуется во всем ослабленным стремлением. Его не заботит, если он кажется глупцом или невеждой. Короче, он карает себя как врага и злоумышленника.

XLIX

Всякий раз, когда кто-либо станет похваляться, что понимает и может истолковывать сочинения Хрисиппа, говори себе, что если бы Хрисипп не написал их темно и неясно, этот человек не имел бы причины гордиться собой. А я чего хочу? —

Я хочу познать мою природу и ей следовать. Я спрашиваю, кто может этому научить и, услышав, что это может Хрисипп, иду к нему. Но я не понимаю написанного и тогда я ищу толкователя. Вплоть до этого момента не происходит ничего из ряда выходящего. Но вот я нашел толкователя и мне остается воспользоваться наставлениями. Это единственное, что является прекрасным. Но буду ли я изумляться перед этим искусством истолкования? Разве я не превратился из философа в грамматика? Разве что вместо Гомера я объясняю Хрисиппа. Я скорее зальюсь краской стыда, когда кто-то попросит меня: «Прочти мне Хрисиппа», — если при этом не смогу показать, что мои поступки созвучны моим словам.

L

Все, что дается тебе, храни как законы, словно совершишь святотатство, если нарушишь предписания. Все, что о тебе скажут, не принимай во внимание, ибо это не твое.

LI

§ 1. До каких пор ты будешь откладывать считать себя достойным всего наилучшего и ни в чем не нарушать предписаний руководящего разума? Ты получил наставления, с которыми надлежало согласиться, и ты уже согласен с ними. Какого ты еще ждешь наставника, чтобы переложить на него обязанности твоего исправления? Ты уже не юноша, а зрелый муж. Если ты станешь безответственно и легкомысленно изобретать отсрочку за отсрочкой и назначать себе все новые и но-

вые сроки, по истечении которых ты займешься самим собой, в конце концов, ты проживешь вплоть до самой смерти жизнь не преуспевающего в мудрости, а жизнь простеца.

§ 2. Уже сейчас сочти себя достойным жить как совершенный философ, и все, что кажется наилучшим, станет для тебя нерушимым законом. И если тебе предстоит нечто приятное или трудное, славное или бесславное, помни, что настал час твоего состязания, начались Олимпийские игры, и уже нельзя ничего откладывать, и что в один день успех либо гибнет, либо обретается.

§ 3. Сократ обрел совершенство благодаря тому, что во всем обращал внимание исключительно на внутренний смысл. А ты хоть и не Сократ, однако, должен жить как человек, намеревающийся стать Сократом.

ЛII

§ 1. На первом и наиглавнейшем месте в философии польза наставлений, например: «Не должно лгать». На втором стоят доказательства, например: «Откуда следует, что не должно лгать?». Третье место занимают утверждения и разделения, например: «Откуда следует, что это является доказательством?», «Что есть доказательство?», «Что есть следствие?», «Что есть спор?», «Что истинно, а что ложно?».

§ 2. Третье место необходимо по причине второго, а второе по причине первого. Но самое важное, на котором следует остановиться — это первое место. Но мы поступаем наоборот, ибо мы останавливаемся на третьем месте и вся забота у нас о нем, а о первом мы и вовсе не думаем. По этой причине мы

лжем. А как доказать, что лгать не должно — это у нас всегда под рукой.

LIII

§ 1. Во всяком деле должно держать под рукой следующее:

Веди меня, о Зевс, веди и ты, Судьба,
Туда, где вами быть мне уготовано.
С охотою пойду, а коль желанья нет,
С позором, но пойду, куда назначено.

§ 2. Кто честно уступает неизбежности, —
Мудрец меж нами и богов устав постиг.

§ 3. Но, Критон, если так угодно богам, пусть так и будет.

§ 4. Убить меня Анит и Мелит могут, а вреда причинить не могут.

Симпликий

КОММЕНТАРИЙ
НА «ЭНХИРИДИОН» ЭПИКТЕТА

ВВЕДЕНИЕ

О жизни Эпиктета и о его кончине написал Флавий Арриан, изложивший в пространном сочинении беседы Эпиктета. Из него можно узнать, каким мужем был [Эпиктет] в жизни. И эту книгу, которая называется «Краткое руководство к нравственной жизни» Эпиктета, составил все тот же Арриан, выбрав из наставлений Эпиктета самое важное и необходимое в философии, а равно самое побудительное для души. Об этом сам Арриан говорит в своем письме к Мессалину,¹ которому, как своему ближайшему другу, и в особенности, как почитателю Эпиктета, он посвятил свое произведение. Почти те же самые мысли и почти в тех же словах встречаются в написанных Аррианом «Беседах» Эпиктета.

Цель этой книги, если она попадет в руки тех, кто будет руководствоваться ею и не только слушать, но и испытывать эмоциональный восторг от побуждающих их к действию слов, — сделать нашу душу свободной, какой ее и задумал создавший и породивший ее на свет демиург и отец,² чтобы душа ничего не боялась, ни от чего не печалилась и не была подвластна ничему, что хуже нее.

Книга имеет название «Краткое руководство к нравственной жизни», потому что она всегда должна быть наготове под рукой у тех, кто хочет жить хорошо. Ведь то, что находится под рукой у солдата — это меч, ибо меч обязан быть «под рукой» у тех, кому он служит. Слова же имеют весьма сильное воздействие на наши души. В результате этого воздействия люди, которые еще не совсем мертвы, испытывают удары от слов, замечают свои страсти и получают стимул к их исправлению — одни в большей степени, другие в меньшей. И если кто-то не испытывает воздействия этих слов, то его смогут исправить лишь загробные кары.³

Это сочинение воспитывает человека как существо, обретающее свою сущность благодаря разумной душе, которая пользуется своим телом как инструментом.⁴ Поэтому [Эпиктет] позволяет и жениться и заводить детей и вкушать прочие радости жизни. Но во всех случаях он хочет, чтобы разумная душа хранила себя неподвластной телу и неразумным страстям и использовала их на собственное благо. Что же касается внешних вещей, которые кажутся благами, то [Эпиктет] позволяет умеренно наслаждаться теми, которые могут быть созвучными истинному благу, а те, что к нему неприменимы, он советует полностью отвергать.

У всякого в этих рассуждениях может вызвать удивление то, что тех, кто повинуется и выполняет сказанное в них, эти рассуждения делают блаженными и счастливыми так, что они не нуждаются в обещаниях посмертных наград за добродетель, хотя и награды несомненно последуют.

Ибо тот, кто пользуется своим телом и своими неразумными страстями как инструментами, в любом случае обладает отдельной от них сущностью, сохраняющейся после их гибели.

ли и ясно, что это начало обладает совершенством, которое соответствует его сущности. Но даже если кто-то предположит, что душа наша смертна и гибнет вместе с телом, то и в этом случае, живя по этим наставлениям [Эпиктета], обретая собственное совершенство, наслаждаясь собственным благом, он действительно является счастливым и блаженным. Ибо и человеческое тело, хотя оно и смертно, обретая свое природное совершенство, обретает и свое благо и уже ни в чем более не нуждается.⁵

Рассуждения в книге краткие, но исполненные мысли в соответствии с тем видом поучений, которые у пифагорейцев называются «наставлениями».⁶ Кроме того, имеется некий порядок, сохраняемый от начала до конца, объединяющий почти все рассуждения, существует общая смысловая последовательность глав, которую мы увидим по мере продвижения вперед. И хотя главы книги написаны отдельно, все они имеют целью единое искусство — направление человеческой жизни. Все рассуждения устремлены к одной цели — побудить рационально устроенную душу к охране собственного достоинства и к соответствующему природе пользованию собственными действиями. И хотя рассуждения прозрачны, нелишне, пожалуй, по возможности их развернуть. Ибо и тот, кто составляет комментарий, глубже проникнется ими и лучше постигнет заключенную в них истину, и те, кто стремятся к познанию,⁷ но не имеют достаточной привычки к таким рассуждениям, они в нашем объяснении найдут, пожалуй, для себя некоторое руководство.

Однако сначала, как я уже сказал, необходимо уточнить, какого рода человеку адресованы эти наставления, и к какой добродетели человеческой жизни⁸ ведут они того, кто к ним

прислушивается. Итак, они не нацелены на человека, способного жить чистой жизнью, ибо он, насколько позволяют его силы, хочет бежать от своего тела и от телесных страстей и сосредоточиться в самом себе. Еще менее наставления эти адресованы человеку созерцательного образа жизни, ибо он, преодолев границы своей разумной жизни, хочет полностью принадлежать к лучшему миру. Эти наставления подходят тем, чья сущность соответствует рациональной жизни, кто пользуется своим телом как инструментом и не считает тело частью своей души, а душу частью своего тела; они не считают, что душа вместе с телом создает человека, словно он состоит из двух частей — из своей души и своего тела. Ибо понимаемый таким образом человек есть человек обычный,⁹ смешанный¹⁰ со своим рождением и им подавленный. К разуму он имеет не большее отношение, чем существо неразумное, и по этой причине он в собственном смысле слова не может называться человеком. Но тот, кто действительно желает быть человеком и желает вернуть себе былое природное достоинство,¹¹ которое Бог преимущественно перед неразумными существами даровал человеку, старается чтобы его разумная душа вела такую жизнь, какая соответствует ее природе, чтобы она управляла своим телом, возвышалась над ним и пользовалась им не как своей составной частью, а лишь как инструментом. Этому человеку принадлежат этические и гражданские добродетели, к которым призывают эти наставления.

Что именно такой человек является истинным человеком, обретающим свою сущность благодаря своей разумной душе, — прежде всех показал платоновский Сократ в беседе с красавцем Алкивиадом, сыном Клиния. Приняв этот принцип, [Эпиктет] учит тех, кто прислушивается к нему, посред-

ством какого образа жизни и с помощью каких дел такой человек способен достичь своего совершенства. Ибо подобно тому как наше тело, выполняя согласованные с природой движения, управляется благодаря им и становится сильнее, точно также и наша душа с помощью согласованных с природой действий приводит свою сущность в соответствующее природе состояние. Но несколько не мешает чтению этих наставлений, но даже, пожалуй, будет необходимым, прежде чем мы шаг за шагом будем вести наш рассказ, наперед объяснить и показать принятый Эпиктетом принцип, состоящий в том, что человек, являющийся истинным человеком, — это разумная душа, пользующаяся своим телом как инструментом. Ибо Эпиктет, предоставляя обозрению подобающие и свойственные такому человеку действия, побуждает и призывает своих последователей к тщательному их познанию и совершению, дабы с их помощью, как я уже сказал, мы совершенствовали нашу собственную сущность. А то, что это есть истинный человек, [Эпиктет] не доказывает, а как я сказал, принимает как исходный принцип.

Итак, Сократ, позаимствовав пример из самой очевидности, а именно, что человек в своем труде пользуется разумом точно так, как он пользуется своей рукой,¹² и присовокупив к этому, что то, что пользуется — это одно, а то, чем пользуется — это другое, а именно инструмент, вывел заключение, что человек есть начало, пользующееся своим телом как инструментом. А пользуется своим телом как инструментом и в ремеслах, и в других действиях не что иное, как разумная душа. Затем, опять взяв из уже сказанного, что начало, пользующееся своим телом, повсеместно правит тем, чем пользуется, методом разделения,¹³ делает следующий вывод, говоря, что

человек неизбежно должен быть либо своей душой, либо своим телом, либо одновременно и тем и другим. Итак, если человек управляет своим телом, а его тело не управляет собой, то явствует, что человек не есть тело. Однако он не является по той же самой причине одновременно и тем и другим. Ведь если человек управляет своим телом, а тело не управляет собой, то управляющее начало не может одновременно быть и тем и другим. Но в целом, если тело само по себе неподвижно и мертво, а наша душа представляет собой движущее начало, и если даже в ремеслах мы видим, что движение придает ремесленник, а в движение приводятся ремесленные инструменты, то ясно, что наше тело по отношению к нашей душе занимает положение инструмента. Следовательно, душа есть человек, и желающий заботиться о человеке пусть заботится о разумной душе, и пусть постоянно проводит время рядом со свойственными ей благами. Ибо тот, кто заботится о нашем теле, заботится не о человеке и в действительности не о нас, а лишь об инструменте. А кто печется о деньгах и тому подобном, заботится не о человеке и не об инструменте, принадлежащем человеку, а о том, что прислуживает его инструменту.

I, 1

[«§ 1. Из существующих вещей одни находятся в нашей власти, другие нет. В нашей власти мнение, стремление, желание, уклонение — одним словом все, что является нашим. Вне пределов нашей власти — наше тело, имущество, доброе имя, государственная карьера, одним словом — все, что не наше».]

В нашей власти то, говорит он, в чем мы являемся хозяевами, и над чем мы имеем власть. [Ибо] мы именуем находящимся во власти каждого то, что он имеет не от другого, а также то, чему не может помешать кто-либо другой. Таковыми являются движения нашей души, возникающие внутри на основе ее суждения и выбора. Ибо выбор не может провоцироваться извне. И хотя объект выбора будет находиться вовне, сам выбор и побуждение к предмету желания находится внутри нас. Таковым является иметь то или иное представление о вещах; например, что богатство или смерть или что-то из других вещей является либо благом, либо злом, либо безразличным. Ведь, услышав от другого, мы составим себе мнение об этом предмете либо так, либо иначе, но, однако, мы его себе составим, а вовсе не будем говорить, как говорят обученные птицы: «Пью подслащенное вино», не понимая смысла того, что они говорят. Мнение и представление являются нашим движением, иногда спровоцированным извне и вызванным тем, кто нас научает. Но, однако, следует помнить, что не наставник вложил в нас это движение. Таковым проявлением движения является стремление к чему-либо, но и оно происходит изнутри. Ведь если то, к чему мы стремимся, находится вовне, и даже если для стремления возникает какая-либо внешняя отправная точка, тем не менее само стремление целиком находится внутри нас. Мы находим эти стремления не как те, кто имеют свое движение, получая его от толчка другого, но, скорее, как люди, разбуженные в своей собственной жизни. И желание является началом такого рода, а именно — тяга души к предмету своего желания; и уклонение, противоположное желанию, являющееся отклонением и бегством от того, что является предметом уклонения.

Однако ясно, что впереди идет представление, являющееся неким приличествующим человеку рациональным знанием. Всякий раз, когда возникает представление о нашем зле или добре, действительном или мнимом, в любом случае возникает уклонение, либо желание, а за ним следует стремление. Ведь сначала нужно получить стремление или отвращение и таким образом либо стремиться приблизиться к желанному, либо уклониться от того, от чего мы уклоняемся, что является противоположным тому, к чему стремимся. Однако стойки поставили желание и противоположную ему антипатию впереди стремления и уклонения, приняв во внимание движения души, предшествующие стремлению и уклонению.¹⁴

Но неразумные стремления, то есть гнев и страсть, находясь в соединении с нашими телами и будучи проявлением жизни наших тел, настолько, что кажется, что они произрастают из смещения тел, содержат в себе много чужеродного движения. Они не имеют еще полной власти и не правят в полной мере испытываемыми их людьми, хотя сами эти стремления возникают изнутри. Но даже разумная душа, всякий раз, когда вверяет себя телу, а также неразумным телесным движениям, тогда и сама становится куклой-марионеткой¹⁵ и подвергается внешнему воздействию и уже не содержит в самой себе свободных движений. Но когда она станет действовать согласно со своей природной силой, тогда она сама собой свободно и самовластно начнет движение внутри; в такой душе то, что находится в нашей власти, представляется бесспорным. А чтобы нам понять точнее и то, что значит «в нашей власти» и в каких из существующих вещей оно заключено, и то, что это является корнем и началом вечного благоденствия и всякого несчастья

для людей, давайте поговорим об этом, вернувшись немного назад.

Источником и началом всего сущего является Благо. Ибо все домогается его, все стремится к нему.¹⁶ Благо является началом и концом всего. Благо порождает из себя все — и начальное, и среднее, и конечное. Начальное, сопряженное с самим собой, производит подобное самому себе: одна доброта — много доброты, одна простота и единство, превосходящее все единства — много единств; одно начало — много начал. Единое начало, благо и Бог являются одним и тем же. Ибо Бог является первоначалом и причиной всех вещей. Но неизбежно, чтобы первоначало было самым простым, поскольку то, что имеет в себе хоть какое-нибудь соединение и множественность занимает второе место после единого. И множественность, и все, что не есть благо, стремится к благу, поскольку благо выше них; и то, что само не является началом, в любом случае является производным от начала. Но неизбежно, чтобы [первое и простейшее] имело высшую и всеобъемлющую силу. А избыток силы состоит в том, что эта сила, производя все из самой себя, производит подобное себе, вместо неподобного. По этой причине одно начало производит из себя многие начала и много простоты и много сопряженной с собой доброты. Ибо все сущее, имея различия между собой, и умноженное благодаря своим различиям, по отдельности возводится к единому свойственному ему началу. Например, все красивое, какое где только ни есть, и в душах и в телах, возводится к одному источнику красоты. Точно так же и все соразмерное и все истинное.¹⁷ И все определенным образом являются единосущными с первоначалом, насколько они являются началами и источниками, и благами с подобающим им пропорциональным ослаб-

лением. Ибо каковым является единое начало по отношению ко всему сущему, таковым является каждое начало по отношению к множеству, обладающему свойствами этого единого начала. Ведь было бы невозможно, если бы всякое множество, разделенное неким различием, не стремилось к свойственному ему началу, представляющему единую и тождественную форму. Ибо всякому множеству предводительствует единое, и всякая особенность, содержащаяся во многих вещах, от единого переходит на все вещи.

Итак, все частичные начала заключаются в целом и охватываются им. Они не разделяются по месту и числу, но находятся как части внутри целого, как множество внутри единого и как число в единице. Ибо это начало является всем, предшествует всему. Вокруг одного начала собираются многие начала, и в одной доброты помещаются многие доброты. И это общее начало не является началом чего-то определенного, подобно тому как каждое из других частных начал: одно начало — красоты, другое — истины, третье — соразмерности, четвертое — чего-нибудь иного. Нет, оно является непосредственно Началом. Оно — не начало сущих вещей. Оно — Начало Начал. Ибо необходимо, чтобы начальная особенность шла не от множества, как у прочих вещей, но сводилась к единой вершине — к Началу Начал.

Итак, первые блага, произведенные от первого Блага, благодаря своей однородности с ним, не перестали быть благами; неподвижные, неизменные и постоянно прибывающие в бесконечном блаженстве, они не нуждаются в благе, поскольку сами по себе являются благами. Но все прочие, произведенные от отдельного блага и многочисленных доброт, перестав сами быть благами, утратив возможность безмятежного, зиждятся

внутри бытия божественной доброты и имеют благо пропорционально своему в нем участию. Но краткие и получающие движение не от самих себя вещи, например, тела, имеют свою сущность и движение извне. Они не способны утвердить себя, поскольку подверженные делению, неустойчивые сущности не могут во всем соответствовать самим себе, между тем как каждое в отдельности целое является причиной самого себя. Они не могут приводить себя в движение, поскольку сами по себе они являются мертвыми и лишенными движения. Таким образом, они получают свое благо извне. Средние стоят ниже неподвижной и не меняющей своего положения природы; они движутся, но движутся не сами по себе, а приводятся в движение иными внешними объектами, как, например, тела. Таковы души, приводящие в движение сами себя и свои тела. По этой причине мы называем движимые изнутри тела одушевленными а движимые только извне — неодушевленными.

Итак, душа, получая движение от самой себя, приводит в движение также и тела. Ведь если бы она приводила в движение тела, сама получая движение от чего-то внешнего, то тело, собственно, приводилось бы в движение тем, что приводит в движение душу. Итак, она сама является самодвижущейся субстанцией, она ниже неподвижной природы и получает благо соразмерно своему в нем участию. Она движется по направлению к благу, но движется при этом сама по себе и не получает движения от другого.¹⁸ Она желает блага и стремится к нему. Душам свойственны следующие движения: желание, побуждение, стремление, выбор. Но первые из числа душ, поскольку произведены непосредственно самим благом, даже если в чем-то уступают ему оттого что сами не являются самостоятельными благами, тем не менее стремятся к благу.

Однако они, как сородственные благу, по своей природе неотступно тянутся к нему и имеют направленный единственно на него выбор и при этом не отклоняются к худшему. И если взвешенный выбор является выбором чего-то одного лучшего вместо другого худшего, то у этих душ, пожалуй, отсутствует взвешенное желание, если только не назвать этот выбор взвешенным выбором, поскольку он выбирает первые блага. Души людей, прикованные и к тому, что вверху и к тому, что внизу, склонны по этой причине обращать себя и к тому, и к этому. Всякий раз полностью склоняясь к тому, что вверху, они получают простые и непротиворечивые стремления и выбор. Но всякий раз, когда душа не в силах стремиться ввысь из-за своего стремления вниз, которое по природе присуще душе для одушевления и придания движения телам неодушевленным и движимым другими извне, чтобы привести в природный порядок то, что от природы получает движение с чужой помощью для того, чтобы тела участвовали во благе, — ибо душа своим движением приводит в движение то, что может двигаться только с помощью других, — тогда душа, сосуществуя и отдавая себя рождающимся, гибнущим и несущимся к утрате своего блага, уже не имеет более своего свободного выбора. Она непрерывно несется к чему-то желанному и благому, либо действительно являющемуся таковым, либо, из-за присущего ему некоторого наслаждения, ложному и прельщающему благу. Ведь поскольку с истинным благом соединено истинное наслаждение, то душа, где только почувствует тень наслаждения, не разбирая, истинное оно и родственное ли истинному благу или ложное и лишь тень, похожая на благо только своим названием, бежит к нему как ко благу, не замечая, что оно содержит в себе множество огорчений; и во всяком случае на пер-

вом месте в нем стоит огорчение. Не получает удовольствия едящий, не получив прежде огорчения от голода, и не наслаждается пьющий, не испытав жажды. Во всех случаях с наслаждением сопряжено огорчение. И если ты остановишь наслаждающегося питьем, когда он пьет, то увидишь еще присутствующую в нем жажду. До тех пор существует наслаждение, покуда ему сопутствует огорчение. Ибо когда прекращается голод, жажда, холод или что-то подобное, то вещи им противоположные уже не кажутся приятными, но вызывают пресыщение. По большей части огорчение сопутствует тем людям, которые превосходят меру в наслаждении.

Из-за выбора приятного блага мы впадаем в ошибки, в то время как благодаря выбору истинного блага приходит успех. Нашим выбором, нашим взвешенным решением мы обретаем благо или ему противоположное. Ведь всякий раз, когда наш выбор свободен и чист, свойственен разумной душе, благодаря которой мы обретаем нашу сущность, тогда он стремится к вещам действительно и воистину достойным выбора. Поэтому собственное благо души называется Добродетелью, словно ее по справедливости надлежит избрать; оно возникает благодаря подлинному выбору. Всякий раз, когда наша душа тянется к лишенным здравого смысла желаниям и считает своим то, что принадлежит им, она обретает ложный выбор. Стало быть, и это находится в нашей власти — наш выбор и обоснованное желание. Ибо предположение, стремление, желание и уклонение сводятся к нашему выбору и обоснованному желанию. Все они являются внутренними движениями нашей души, а не стимулами извне. По этой причине душа господствует над ними. Поэтому Бог, законы и благоразумные люди разграничивают успехи и неудачи, глядя на выбор и обоснованное

желание, а вовсе не на сами действия, поскольку последние не в нашей власти и обретают свой образ благодаря выбору и обоснованной воле. Ведь и непреднамеренное убийство получает прощение как совершенное не по выбору и не по нашему своевольному желанию, а тот, кто совершил оправданное и справедливое убийство, даже удостоивается похвал. Таким образом, не сами действия несут в себе добро или зло, но получают свой образ от нашего выбора и находящейся в нашей власти воли.

Итак, правильно начал с этого свое наставление Эпиктет. Он советует нам соотносить с этим все наши намерения, поскольку на основании этого мы участвуем либо в добре, либо во зле. Когда он говорит: «Из существующих вещей одни находятся в нашей власти, а другие нет», — то он делает разделение не всех вещей, но тех, что в нашей власти и окружают нас. Ведь это противопоставление не будет иметь никакого равновесия, которое приличествует разделениям, если кто-либо к части вещей, находящихся в нашей власти, припишет существующие за пределами мира и существующие в самом мире.

Но поскольку некоторые настаивают, что нет ничего в нашей власти, и одни считают, что все наши действия и чувства проистекают из необходимости, а другие, что все они — результат случайности, поскольку мы действуем случайно и как попало, словно катящиеся цилиндры, то достаточно было уже сказано о вещах, находящихся в нашей власти и о постановке нашего выбора, об обоснованном желании, и о необходимом для него основании. Однако ничто не препятствует предварительно высказаться против тех, кто упраздняет свободу воли.

Так вот, случайность и то, что не в нашей власти, а также то, что именуется «как придется» — если об этом говорится

так, будто мы действуем без какой-либо намеченной цели, — то это неверно и даже, если бы это было верно, то все равно не распространялось бы на все наши действия. Ибо все искусства и вся природа, наметив себе некую цель и предел, направляют к нему от начала до конца все свои усилия. И вообще всякое движение и действие одушевленных существ совершается ради какого-либо блага, будь оно истинным или мнимым. Ведь и бегство от вреда совершается через благо и считается полезным. И если кто-то понимает «случайно» и «как придется» таким образом, что то, к чему мы стремимся, является невозможным либо вредным — как, например, мы говорим: «Кто-то „случайно“ и „как придется“ прописал кому-то лекарство, которое либо не может помочь, либо иногда даже вредит», — то, говоря так, он не упраздняет сам принцип «в нашей власти». Ведь мы говорим, что в нашей власти находятся стремление и уклонение не только от возможных, но также от невозможных и вредных вещей. Поэтому мы говорим, что не только успехи, но и надежды находятся в нашей власти.

Те, кто говорят, что наше мнение и стремление, и вообще желание, и обоснованная воля являются вынужденными, лишенными свободы и не находятся в нашей власти, что-де они приводятся в движение извне, а вовсе не исходят от нас, — называют причиной всего этого нашу нужду. Ведь кто, называя голод, жажду или холод, волей-неволей не стремится к пище, питью или теплу? Кто, страдая от болезни, не жаждет здоровья? Некоторые утверждают, что само то, что мы предполагаем, то, к чему стремимся, или чего избегаем, волей-неволей притягивает нас к себе. Ведь кто из тех людей, кто хоть немного овладел арифметикой, не сможет предположить, что дважды два — четыре? И каким образом мы вправе так предпо-

лагать? Разве не в большей мере это находится во власти природы того, что предполагается? Кто, заметив благо, прекрасное или вещи им противоположные, не стремится к одним и не уклоняется от других, побужденный ими же самими? Ведь и наилучшие из ученых говорят, что то, к чему мы стремимся, является главным движущим началом. А то, что получает движение по причине неотступной необходимости — разве может оно быть в нашей власти? Другие выставляют причиной душевное состояние человека, испытывающего стремление. что он-де стремится к тому, к чему его предназначила природа, поскольку он не властен не стремиться к этому. Ведь благоразумный стремится к благоразумным делам и занятиям, а распущенный — к делам непотребным, и не во власти обоих, даже если они захотят, не стремиться к этому. Некоторые, не довольствуясь собственными стремлениями и не желая, чтобы они осуществлялись, тем не менее своим душевным складом и усвоенными обыкновениями влекутся к привычным желаниям и увлекаются ими, словно не властны поступать иначе. И знающий человек судит о своих делах правильно, а несведущий ложно. Да иначе и быть не может. Ведь сведущий не властен судить ложно, и уж во всяком случае не во власти несведущего судить правильно. Но даже невежда не властен предполагать ложное, как не во власти сведущего предполагать неложное. Ведь если бы это было в его власти, невежда бы не выбрал ложные предположения, и дельный человек не избрал бы себе ложные суждения, если бы в его власти было судить о вещах верно. Невозможно, чтобы он делал ложные умозаключения в вещах, в которых он знаток, даже если предположить, что он хочет этого. Ведь невозможно, чтобы в чувственных вещах ошибались люди, одаренные сильным чувственным вос-

приятием. Точно так же обстоит дело с вещами, воспринимаемыми разумом. Некоторые люди, отрицая сам принцип «в нашей власти», могут высказываться подобным образом. Большинство же людей считают причиной как всего прочего, так и наших стремлений, мнений и выбора установленное судьбой вращение небесного свода. Они приводят в свидетели астрологов, утверждающих по расположению звезд в момент рождения, что этот-де будет склонен к сладострастию, тот — жаден до денег, иной будет любителем музыки и философии. Ведь ясно, что они предрекают те стремления, которые эти люди с возрастом произведут на свет. Итак, если они правы, то неизбежно, чтобы эти данные судьбой стремления вышли на свет и не в нашей власти, чтобы вместо этих стремлений вышли на свет другие. Итак, каким образом будет в нашей власти проявлять так или иначе наше стремление, если для нас совершенно неизбежно, хотим мы того или нет, неизменным образом стремиться либо к тому, либо к этому. Существуют эти и, пожалуй, другие такого рода возражения против принципа «в нашей власти», не допускающие, что стремления и уклонения или вообще наш свободный выбор находятся в нашей власти.

По поводу рассуждения о нашей нужде следует заметить, что нужда не провоцирует стремление. Ведь многие из неодушевленных вещей, как, например, растения, имея недостаток в каком-то качестве, к примеру, во влаге, сухости, тепле или прохладе, не стремятся, однако, к ним потому, что не наделены способностью к стремлению. Ибо то, что стремится по необходимости, должно чувствовать то, к чему стремится и двигаться к нему. Итак, нужда не внушает стремления. То, что способно к стремлению, имея нужду, направляет вперед свое стремление для избавления от нужды. Не зуд снабжает нас рука-

ми, но когда он возникает, руки приходят к нему на помощь. Не нужда дает нам ремесла, но душа в помощь нужде изобретает и предлагает искусства. Ибо всякое стремление является внутренним движением стремящейся души, исходящим из нее, а не влагаемым в нее откуда-то снаружи. Однако неразумная жизнь неразумных животных, будучи телесной и не имеющей ничего, что стояло бы выше тела, демонстрирует единообразные стремления, направленные на обычные нужды тела. По этой причине эти стремления представляются вынужденными и несвободными. Разумная душа людей, благодаря своему срединному местоположению, имеет тройкий вид: один в сторону худшего состояния — телесный и неразумный, другой — к самой себе, третий — к лучшему; она имеет тройкую форму жизни и тройкое стремление. И всякий раз, когда душа вверяет себя телу и неразумной жизни тела, тогда, считая их нужду своею, по необходимости проявляет одинаковое с ними стремление. И вот это-то и является ее стремлением, имеющим спорную свободу. Так же, когда душа будет жить своею жизнью или жизнью лучшей, чем ее жизнь, тогда она продемонстрирует стремление, соответствующее этим формам жизни, а именно, стремление к свойственному ей благу. Так вот, эта душа имеет право стремиться и к тому, и к этому, поскольку она от природы способна демонстрировать большее число видов стремлений — как худших, так и лучших. От худших стремлений она портится, а от лучших обретает добродетель, поскольку стремление к лучшему является истинным стремлением. Поэтому часто, когда наше тело нуждается, — голодает и жаждет пищи, — душа выказывает стремление к воздержанию от еды либо по причине предписывающего такое поведение установления, либо по причине заботы о самой себе или

о своем теле. И ясно, что в этом случае душа имела право проявлять общее стремление с телом, что и делают многие души; но она проявляет стремление к большему благу. Так вот, Эпиктет, обращаясь к разумной душе, естественно утверждает, что в ее власти проявлять стремление тем или иным образом.

В словах тех, кто говорит, что сам объект стремления побуждает душу к стремлению, хотя и содержится некоторая доля истины, однако в меньшей степени, нежели сами они думают. Ведь объект стремления побуждает душу к стремлению не как внешний двигатель. Напротив, он предлагает себя как удобноеместище, посредством которого к объекту стремления призывается тот, кто по природе своей склонен к нему стремиться. И подобно тому как объект ощущения не влагает способность чувствовать в того, кто чувствует и не имеет обыкновения тащить его к себе, словно движимого чужеродной силой, но сам предмет двигает себя удобным образом для соединения с тем, кто от природы склонен с ним соединиться, так и предмет стремления, протягивая вперед свою пригодность к соединению, вызывает в душе, которая подходит для этого, тягу к себе. Поэтому к предложенным предметам стремления один испытывает стремление, а другие нет. Хотя, если бы предмет стремления имел такую природу, что понуждал стремящегося и передавал бы ему свое движение, то существовала бы полная необходимость того, чтобы все, что наделено силой стремления, стремилось к нему, — одно в большей степени, другое в меньшей. И это оказалось бы не стремлением, а подтаскиванием или насильственным влечением, что можно наблюдать среди телесных объектов. Ибо стремление является неким напряжением, причем, тот, кто испытывает стремление, не сходит со своего места: как, например, мы протягиваем

наши руки, но не переходим при этом на другое место. Итак, стремление есть некое движение внутри нас. Таким же точно является мнение и ему подобное. Но иногда это движение совершается сообразно с природой объекта влечения и нашего мнения, а иногда отклоняется в сторону, и это происходит всякий раз, когда нам кажется, что мы устремляемся к чему-то достойному стремления, поскольку оно кажется таковым, но содержит в себе больше того, к чему стремиться не следует. Объект показывает нечто как достойное стремления, посредством чего он и вызывает стремление, так объект и скрывает в себе такое, чего следует избегать. Это качество остается незамеченным из-за присущего объекту кажущегося благообозрения. Ведь тот, кто совершает кражу, устремляясь к видимости богатства как к объекту стремления, даже не замечает, что с этим богатством сопряжено то, чего следует избегать — то, что в особенности делает душу несправедливой, — и не опасается этого, а то, что он будет схвачен людьми и понесет наказание, не принимает в расчет из-за своего жгучего стремления, думая лишь о том, что многие из совершающих такие вещи остаются незамеченными. Итак, в нашей власти подвергать исследованию объект стремления, является ли он истинным или всего лишь окрашен видимостью объекта стремления, как это было в нашем рассказе о богатстве. И еще более в нашей власти воспитывать стремление и учить его стремиться к действительно достойным стремления объектам, а не блуждать среди призраков.

В адрес тех, кто утверждают, что, поскольку стремление стремящегося и представление представляющего по своей природе притягивается к свойственному ему предмету стремления и представления, то не в их власти двигаться так или

иначе, как, например, ком земли не властен падать вниз. — ибо в противном случае он властен был бы двигаться вверх, — так вот, в их адрес следует сказать, что существует двоякая необходимость: одна, противопоставленная свободе, другая — сопряженная с ней. Итак, внешняя необходимость уничтожает свободу; ведь ни о ком нельзя сказать, что он действует по своей воле, будучи принужденным извне что-то делать или не делать. Внутренняя необходимость — принуждающая все и вся действовать согласно собственной природе, — вот она-то в большей степени сохраняет свободу. Ведь самодвижущееся начало, движущееся по природе самодвижущегося начала, по необходимости движется само по себе, и по этой самой причине оно не является движимым кем-то другим. Ибо эта необходимость происходит отнюдь не извне, она сопряжена с природой самодвижущегося начала, сохраняет его и ведет к свойственным ему действиям. Поэтому если душа является для самой себя причиной лучшего и худшего положения и внутреннего состояния в зависимости от хорошего или дурного образа жизни, то очевидно, что ее саму следует считать причиной действий, определяемых ее положением и состоянием. Однако не во всех вещах следует измерять свободу и «то, что в нашей власти», исходя из нашей возможности совершать противоположные поступки. Ибо душа, постоянно сопряженная с благом и избирающая благо, имеет свободный выбор — ведь внутренний выбор не есть выбор в чистом виде! Она всегда имеет выбор, нацеленный на благо, и никогда не увлекается к противоположному. Наша душа, будучи хорошей, стремится к благим вещам, а став дурной — к дурным. Переходит она и от порока к добродетели, если заботится об этом, и от добродетели к пороку, если утверждает эту заботу: и то, и другое она дела-

ет по собственному выбору, а не по необходимости. Поэтому Бог совершенно не повинен в пороке. Ведь, если он создал душу по природе склонную к порче, то лишь по той причине, что он произвел на свет не только первые, но и средние и последние начала, дабы таким образом получало завершение все созданное и то, что по сути своей первое, оставалось первым, а не оставалось последним, дабы оно не становилось бесплодным, вялым, ограниченным. Так вот, Бог, будучи благим, создал душу, по своей природе склонную к порче. Он сделал это по причине своей безмерной доброты, однако позволил душе портиться только в том случае, если она сама того пожелает.

В адрес тех, кто утверждают, что установленное судьбой вращение небесного свода обуславливает не только наши действия, но и наш выбор, и что-де мы ни в чем не властны, но, что принцип «в нашей власти» — всего лишь пустое название, следует сказать, что поскольку разумная душа не была рождена и является бессмертной, — каковое будет принято сейчас как данность, и к доказательству этого положения мы обратимся в другом месте, хотя представители Стои имеют иное представление о душе — итак, поскольку, если разумная душа не рождена и бессмертна, то, пожалуй, нельзя утверждать, что она подчиняется изменчивым причинам. Можно лишь сказать, что ее инструмент, то есть живое существо, которое представляет собой тело, сопричастное жизни, впадает под влиянием этих причин в соблазн. Ведь изменчивые причины в соответствии со своим отличием от постоянства приводят в одних случаях к одним, а в других — к другим последствиям, а инструмент создается пригодным для души, которая будет им пользоваться. Итак, подобно тому как по отличию инструментов друг от друга можно распознавать пользующихся ими ремесленников,

поскольку эти — принадлежность плотника, те — каменщика, а те — кузнеца. Но мало того. Можно распознать по ним сложение пользующихся этими инструментами ремесленников и их стремления в своем ремесле и результаты их труда. Ведь имеющие опыт в своем ремесле и инструментами пользуются более умело. Так, люди опытные в астрологии, видя природу инструмента, исходя из различия причин, делают предположение о складе человека, собирающегося пользоваться этим инструментом, и во многих случаях оказываются правы, поскольку многие души, в особенности в худо устроенных государствах, в которые попадают души, обремененные прежней виной, настолько себя предают своим инструментам, что пользуются ими уже не как инструментами, но как собственными частями и соотносят с ними свои собственные стремления. Но, кроме того, установленное судьбой вращение небесного свода совпадает с движением душ, рождение которых приходится на одно и то же время. Это движение не принуждает души стремиться к тому или иному, но находится в созвучии с их стремлениями. Так вот, как в городах время священных праздников, а также священные места сводят воедино добрых, богобоязненных людей, а другие, подходящие для развлечений черни, собирают распутников и развратников, то по времени и месту можно судить о стремлениях и душевном складе тех, кто сходится вместе.

Точно так же по времени и месту установленного судьбой вращения небесного свода можно говорить о душах, сходящихся согласно этому вращению к своему рождению. Ибо всякий раз, когда карающий вид божественной благодати соответствует одному и тому же положению небесного вращення, тогда в это самое место посылаются души, нуждающиеся

ся в исправлении. Ибо собирающим началом во всем является сходство и родство.

Итак, судьба не понуждает стремления душ и не упраздняет принцип «в нашей власти», но души бывают созвучны то той, то этой судьбе. Созданные, как я сказал прежде, на манер хорошо сработанных инструментов, они естественным образом стараются узнать на основании установленного судьбой вращения небесного свода, какие обретут стремления. И жизни получают души в соответствии с достоинством своей прежней жизни и присущими им свойствами. Души имеют полное право хорошо или плохо воспользоваться своими жизнями. Потому некоторые люди, избрав купеческую жизнь, часто живут хорошо, а считающиеся философами — живут недостойно. Поэтому эти виды жизни, например: жизнь земледельца, купца, музыканта, сами души выбирают для себя, согласно прежней своей склонности, и Бог уделяет им по их достоинству. Качество своей жизни души устанавливают сами. Поэтому они удостоиваются и похвалы, и порицания, исходя из различия их обоснованного выбора. Однако судьба не дает душам ничего недостойного, в то время как некоторые осмеливаются утверждать, что люди рождаются мошенниками, мужеложниками и развратниками. Ведь если правы некоторые из астрологов, утверждающих это, то тогда так и получается, поскольку мы либо умеренно, либо сверх меры получаем эту, идущую оттуда особенность. Ведь уклонение ума с правильного пути порождает коварство. Люди, умеренным образом наделенные любовью к мальчикам, становятся спасителями и благодетелями юношества, а наделенные неумеренно этим качеством — губителями и развратителями. Ведь всякий, кто пристально смотрит на солнечные лучи, утратив зрение, становится увеч-

ным, хотя дарующее свет солнце — причина того, что и мы видим, и нас видят. Итак, откуда астрологам знать, кто умеренно, а кто неумеренно получает эти качества; однако они говорят, что те будут разумными, а те — негодьями; или, может быть, доказательства этому заключаются в описании небесных фигур? Не потому ли одни из них ясны, как, например, положение солнца в созвездии Рака означает, что мы получаем свою способность сверх меры; а другие небесные фигуры непонятны несведущим в астрологии? Ибо совершенно ясно, что все живущее в соответствии с природой, сохраняющее свою творческую сущность, обладает самой большой силой и, несомненно, имеет хороший образ мыслей и не является причиной зла. Ведь всякий порок порождается слабостью, поскольку сила является благим началом. Однако и неумеренное участие в благе часто оказывается вредным. Итак, пусть это будет ответом тем, кто на основании судьбы пытается упразднить понятие «в нашей власти».

Пусть будет теперь обращена речь ко всем тем, кто, упраздняя принцип «в нашей власти» и свободу души, по незнанию этого уничтожают саму сущность души. Ибо они упраздняют ее собственное движение, через которое душа главным образом и обретает свою природу. Ведь если она является самодвижущейся, то она пробуждает свои стремления и желания изнутри самой себя, а не влечется и подталкивается откуда-то извне, подобно телам. А если она получает движение извне, то не является самодвижущейся. Далее, отрицающие принцип «в нашей власти» не принимают в расчет жизненную силу — ее согласие и отрицание. Кто не ощущает, чего он желает и не желает, что выбирает и от чего уклоняется, с чем соглашается и что отрицает? Все это является внутренни-

ми движениями самой души, а не внешними подтаскиваниями и влечениями, как в случае с неодушевленными вещами. Ибо отличаются живые тела от неодушевленных тем, что движутся изнутри. Если это правда, то движущее их начало является самодвижущимся и не движимым извне. Ведь если бы оно получало движение извне, то и тело прежде всего получило бы движение от этого внешнего движения, как уже было сказано выше, и оно двигалось бы уже не изнутри, а извне, и само было бы неодушевленным на манер прочих неодушевленных. Упраздняя принцип «в нашей власти», они упраздняют желание и нежелание, выбор и обоснованное намерение, стремление и уклонение и прочее такого же рода. Эти люди устраняют различие между душевной добродетелью и пороком и не оставляют места для справедливой похвалы и порицания. Мало того, они ниспровергают прочно стоящие на этих вещах законы. А если и законы упразднить, то смотри, какова будет жизнь людей. Ведь она ничем не будет отличаться от жизни зверей.

Так что же, скажет кто-нибудь, разве мы часто не выбираем, даже не желая того, что-то совершать либо что-то испытывать, вынуждаемые тираном или собственными аффектами, любовью или ненавистью, и как тогда разглядеть принцип «в нашей власти» и свободу? Тем не менее я заявляю, что даже тогда наш выбор является свободным. Ведь хотя в принципе не желательно то, к чему нас несет неизбежность, но в сравнении с другим, куда более худшим, оно кажется желательным, и мы его выбираем. И невозможно сделать что-либо, не согласившись прежде сделать это. Ведь человек, который, как нам представляется, делает что-либо без собственного выбора, словно вопреки своей воле упавший куда-то под воздействи-

ем другого, действует наподобие неодушевленного предмета. И, пожалуй, в собственном смысле слова о нем можно сказать, что он не действует, а претерпевает. Поэтому хотя мы и будем действовать вопреки своей воле, но, однако, мы выбираем действовать таким образом. Стало быть, при той же самой необходимости одни из страха перед большим злом предпочитают исполнять, а другие отказываются, полагая бóльшим злом исполнение приказания, нежели то, что грозит за неповиновение. Таким образом, даже при совершении чего-то против своей воли сохраняется принцип «в нашей власти» и свобода воли. Ведь принцип добровольности и принцип «в нашей власти» не одно и то же. Но то, за что беремся добровольно, преимущественно предпочтительно, а принцип «в нашей власти» — это то, в выборе чего мы имеем свободное право, либо по своему желанию, либо во избежание большего зла. Иногда случается, что добровольное согласие смешивается с нежеланием. Это происходит всякий раз, когда объект выбора не является таковым в чистом виде, но содержит в себе то, что не следует выбирать. Гомер хорошо представил такое смешение в душе добровольного и недобровольного начала, когда сказал:

«Соглашаюсь, душой несогласный».¹⁹

Я хотел предложить разговор об этих вещах, поскольку почти всякий подвергаемый рассмотрению вопрос зависит от определения принципа «в нашей власти». Будучи поучительным, он сразу с самого начала объясняет, где следует помещать наше добро и наше зло, и что мы, приводясь в движение собственным побуждением, сохраняем это качество в наших действиях. Ведь движущееся по воле другого, как свое собственное существование, так и благо свое и зло получает со стороны

другого, в соответствии с вселяемым в него извне переживанием. Движущееся же по собственной воле является причиной собственного движения и действия и в этом имеет свои добро и зло. В собственном смысле действиями самодвижущегося начала — то, что касается их понимания, — являются мнения о вещах, а в отношении житейских дел и способности к стремлению — стремления, уклонения и желания. Поэтому всякий раз, когда мы составляем себе правильное мнение и стремимся и уклоняемся должным образом, тогда мы обретаем наше благо и природное совершенство, а когда действуем иначе, то обретаем противоположное. Собственными нашими делами являются те, которые совершаются нами самими по нашему выбору. Ведь наши действия, касающиеся внешних по отношению к нам вещей, — речь идет о ремеслах, жизненных нуждах и воспитании, и если существует что-то еще более важное, — требуют многочисленных помощников. Что же касается составления мнения и принятия выбора — то это исключительно наше дело, лежащее целиком в нашем праве. Поэтому и наше добро, и наше зло находятся в нас самих. Ведь ни от кого нельзя требовать отчета о том, чем он не распоряжается.

Говорят, что эти вещи не в нашей власти не оттого, что душа в них ничего не совершает. Ведь и тело, и имущество, когда душа о них заботится, устраиваются лучшим образом, а когда не заботится, то худшим. Душа своим старанием дает основания для доброй славы и власти. Ведь никто, пожалуй, не станет исполнять властные полномочия, особенно в наших городах, если душа его того не захочет. Но поскольку не только душа является госпожой в этих вещах, то, чтобы это произошло, душе необходимо иметь много помощников, поэтому наши оппоненты утверждают, что мы не властны над этими вещами.

Ведь и тело с самого начала нуждается в сильном семени и в здоровом совокуплении. Нуждается оно и в хорошем питании и упражнениях, в чистом воздухе и полезной воде. Но и при всем этом телу надлежит делать то, что прикажет ему сильнейший. И ни в чем из этих вещей мы не властны — ни принять полностью, ни отвергнуть. Ведь когда приходят враги сильнее нас, нам хотелось бы стать невидимыми, а когда мы бодем — разом выздороветь. Однако так у нас не получается. Точно так же обстоит дело с нашим имуществом — для обзаведения оно требует много помощников, а те, кто сильнее, способны его разорить. И мнение о нас не в нашей власти, пусть даже мы сами даем для него некоторые основания, но во власти тех, кто его создает. Ведь они властны считать так, как они того хотят. Таким образом, часто и осквернители святых считают, что поступают благочестиво, и таковыми почитаются со стороны других. Другие, напротив, имея куда более благочестивое мнение о божестве и отвергая человеческое о нем суесловие, почитаются глупцами. Стало быть, обладать хорошей репутацией не в нашей власти; наше доброе имя во власти тех, кто решил судить о нас так или иначе. Власть нуждается в подданных и тех, кто помогает ее осуществлять. В тех государствах, где власть является товаром и продается за большие деньги, неимущий не сможет, прийти к власти, да и вообще, пожалуй, не захочет. Стало быть, все это относится к тому, что не в нашей власти и не является нашим делом. В разборе вещей, находящихся не в нашей власти, [Эпиктет] на первое место ставит наше тело. Ведь из-за него мы нуждаемся в том, над чем не властны. Ибо из-за денег все войны, а приобретать деньги нас вынуждает забота о собственном теле.

[«§ 2. То, что в нашей власти, по природе свободно, не знает препятствий, а то, что вне пределов нашей власти, является слабым, рабским, обремененным и чужим».]

Сказав, что есть в нашей власти, а что не в нашей, сразу после этого [Эпиктет] показывает, каким является одно и каким другое, а именно, что, то, что в нашей власти — свободно, поскольку к своему возникновению не понуждается другими, не испытывает препятствий, и другой не имеет права им пользоваться. Таковым началом является свобода, подвластная только самой себе и безгранично собою пользующаяся. То, что не в нашей власти, подчинено тем, кто способен позволить или воспрепятствовать, принадлежит им как хозяевам и находится у них в рабстве. И то, что самодостаточно, обладает силой, а нуждающееся в других — характеризуется слабостью и отсутствием самодостаточности. Первое, как самовластное начало, не испытывает препятствий — ведь кто помешает иметь то или иное мнение, стремиться к чему-либо или не стремиться? То, что не в нашей власти, по природе своей таково, что может даваться и отниматься другими, часто может терпеть от них препятствия, когда нам что-то не дают или у нас отнимают. Ясно, что то, что в нашей власти, будучи нашим делом, является нашей собственностью, а то, что не в нашей власти, как находящееся во власти других, является чужим. Поэтому и добро и зло — то, что в нашей власти, — как, например, составление правильного или ложного мнения, и притом правильным образом, либо ошибочное осуществление стремления, — являются нашими добром и злом, а то, что не в нашей власти — не на-

шим. Это то, что касается нашего тела — нашего инструмента, а что касается славы — то она лежит еще дальше от нас.

I, 3

[«§ 3. Итак, помни: если ты станешь рабское по природе считать свободным, а чужое своим, то будешь терпеть затруднения, горе, потрясения, начнешь винить богов и людей. Но если ты будешь только свое считать своим, а чужое, как оно и есть на самом деле, чужим, никто и никогда не сможет тебя принудить, никто не сможет тебе препятствовать, а ты не станешь никого порицать, не будешь никого винить, ничего не совершишь против своей воли, никто не причинит тебе вреда. У тебя не будет врагов, ибо ты неуязвим».]

Сказав, что в нашей власти, а что не в нашей, и каким является и то, и другое, и каким свойством они обладают по отношению к нам, а именно, что то, над чем мы властны, принадлежит нам, а над чем не властны — чужое, [Эпиктет] побуждает нас обращаться к тем и другим в соответствии с их природой, и никак иначе. Ибо эти вещи являются для нас причиной нашего счастья и несчастья. Ведь обретение блага и избежание всякого зла создает счастье; недостижение благих и полезных вещей и получение вреда создает несчастье. Итак, если наше благо состоит в том, чтобы стремиться и уклоняться согласно природе, а это находится в нашей власти, то в этом и следует искать наше благо, чтобы мы во всех случаях обретали то, что ищем благодаря нашему на него праву — поскольку мы способны стремиться и уклоняться в согласии с природой — и чтобы мы получали именно свойственное нам благо. Но ес-

ли мы стремимся к тому, что не в нашей власти и в нем ищем наше благо, то неминуемо двояким образом терпим неудачу. В первом случае — и это происходит всегда — потому, что даже если мы и обретаем это благо, то обретаем благо, нам не свойственное. Во втором случае — здесь по большей части нас неминуемо ждет неудача, поскольку мы ищем чужое как свое и стремимся к вещам, лежащим в чужом праве. Так вот, при этом наши желания, идущие неверным путем, встречаются препятствия и приводятся в смятение, а мы при этом страдаем и горюем. Ведь подобно тому как мы получаем наслаждение, обретая предмет, достойный нашего выбора, и уклоняясь, от чего следует уклоняться, точно так же, не обретая того, что следует избрать или теряя надежду в наших уклонениях, мы неизменно испытываем огорчение и порицаем тех, кто кажется нам в этом виновным — иногда людей, а порой и устроителей вселенной. Но случается с нами и другое зло. Ибо если мы сочувствуем тому, что не в нашей власти, то всякий раз, когда это у нас отнимают, мы вместе с этим теряем и то, что в нашей власти, каковое человек отнять у нас не может, — правильное стремление и уклонение.

Показав, сколь много зла следует за этой ошибкой, [Эпиктет] говорит, что, если мы будем правильным образом разграничивать свое и чужое и будем придерживаться не чужих, но наших собственных, находящихся в нашей власти, благ, то это будет означать, что мы стремимся и уклоняемся в соответствии с природой. И понятно, что никто другой не сможет принудить и помешать нам стремиться и уклоняться, если, конечно, это находится в нашей власти. А если это так, то мы никогда не впадем в печаль. Ведь нас не печалит ничто кроме двух следующих вещей — неполучение того, чего хотим, и впа-

дение в то, отчего стремимся уклониться. Но, позаботившись о том, что в нашей власти, мы не промахнемся в том, к чему стремимся, и не впадем в то, отчего уклоняемся. Следовательно, мы никогда не будем ничего бояться, поскольку боимся мы либо, приносящих нам вред, либо мешающих нашей пользе. Никто не силен настолько, чтобы мог воздействовать на наши стремления и уклонения, в которых заключаются добро и зло для человека, живущего в согласии с разумом. Следовательно, у нас не будет врагов. Ведь врагами считают приносящих вред. Но никто не приносит вред тому, кому нельзя повредить. Ведь такой человек не будет никого ни порицать, ни обвинять и ничего не совершит против своей воли. Итак, его жизнь будет беспечной, бесстрашной, свободной и счастливой. Он будет жить без страданий, в наслаждении.

И обрати внимание, каким образом [Эпиктет] доказывает, что жизнь мудрого человека не только полезнее, но и приятнее, нежели жизни прочих. Платон говорит, что всякое живое существо по природе тянется к наслаждению и избегает причиняющего печаль.²⁰ Но из числа наслаждений одни сопряжены с нашим благом и пользой, а другие скрывают в себе вред. По этой причине надобно сохранять трезвый ум для того, чтобы выбирать полезные наслаждения и привыкать к ним. То, что благоразумие представляется для мудрого более полезным, нежели распущенность представляется для негодяя, явствует из того, что многие из негодяев превращаются в благоразумных людей, а благоразумные, благодаря уму и здравому смыслу никогда не впадают в распущенность.²¹ Однако если бы такой образ жизни не был в высшей степени приятен разумным людям, они не принимали бы его добровольно и с радостью. Итак, то, что благоразумный образ жизни при-

ятнее, [Эпиктет] показывает на примере беспрепятственного, свободного и добровольного начала в образе жизни тех, кто полагают свое добро и зло исключительно в том, что в их власти.

I, 4

[«§ 4. Итак, стремясь к столь большим целям, помни, что не следует за них браться без достаточного к тому побуждения. Одни из них вообще стоит оставить в стороне, а другие в настоящий момент отложить. Но если ты захочешь достичь своей цели и вместе с тем обладать властью и богатством, то не сможешь обрести последних, поскольку будешь стремиться к первым. Во всяком случае, ты не достигнешь того, благодаря чему единственно и обретаются свобода и счастье».]

Показав, в чем находятся наше добро и зло, а именно то, что в нашей власти, и, показав, каким будет образ жизни желающих получить свое добро и зло оттуда, а не из вещей внешних и в нашей власти не находящихся,²² а также, что этот образ жизни полностью свободен и не имеет препятствий в достижении блага, не уязвим для вреда и не дает доступа вредоносным началам, и что он не только полезен, но и приятен, не содержит затруднений для стремления и не подвержен тому, отчего мы уклоняемся, но, проще говоря, — счастлив и блажен, вслед за этим [Эпиктет] побуждает своего слушателя проявить рвение к достижению того, в чем он его наставлял. Пусть читатель не только не считает, что таким делом можно заниматься мимоходом. Пусть он к этому не добавляет ничего постороннего. Поэтому те из внешних вещей, которые несозвуч-

ны с жизнью разумной души в согласии с природой, как, например, роскошь, телесные удовольствия, грязное богатство, власть и тирания, [Эпиктет] призывает все это отвергнуть, поскольку невозможно одновременно заботиться об этом и сохранять свою жизнь в согласии с природой. Те же из внешних вещей, которые, если ими заниматься разумно, не препятствуют душевным благам, как, например, приобретение дома и рабов, законный брак, здоровое деторождение, справедливая власть, а порой и забота о необходимом для жизни, то это и тому подобное он советует обучающимся отложить до лучших времен. И это совершенно справедливо. Ведь ничто не должно отвлекать их от упражнения в добродетели,²³ если они намерены овладеть ею в совершенстве.

Однако необходимо, чтобы тот, кто хочет вращаться в высших материях не как плебей, а как добрый муж, имел при этом образ мыслей, способный разделять полезное и вредное и подчинять неразумные стремления здравому смыслу. Эти стремления должны не восставать против здравого смысла, но двигаться к тем объектам стремления, на каковые здравый смысл им укажет, и то, когда двигаться и насколько двигаться. Стремления к этим вещам должны возбуждаться в мере, определенной для самих этих вещей. Ведь ошибки возникают либо когда здравый смысл из-за недостатка предусмотрительности не в состоянии определить должную меру, либо когда он, хоть и слабо, видит, что следует делать, но неразумные стремления по своему невежеству роковым образом восстают против разума. Так трагедия изображает Медею:

«И понимаю, сколько зла свершить хочу;
Но сила гнева выше, чем рассудок мой».²⁴

Итак, человеку, собирающемуся в пользовании внешними вещами вести жизнь свободную от ошибок, необходимо подготовить свой разум, обрести умеренность в неразумных стремлениях и научиться с легкостью подчиняться разумному началу. Таким вот образом, защищенный всем этим словно непобедимым оружием, он надлежащим образом возьмется за дело. По этой причине [Эпиктет] побуждает учеников переносить на другие времена даже те из внешних вещей, которые созвучны добродетели, и с помощью постоянного упражнения делать это до тех пор, пока они не приобретут умение ими пользоваться. Ведь негоже отправляться на войну без оружия.²⁵ Но негоже также браться за дело, не обладая разумом и умеренностью.

Сам [Эпиктет] показывает, что для обучающихся забота о внешних вещах не только бесполезна, но и во вред. Ибо правильного воспитания, а также обоснованных стремлений и уклонений, единственно благодаря которым люди обретают свободу и счастье, неизбежно не могут достичь те, кто стремятся и уклоняются в тех вещах, в которых они не властны. Они по необходимости должны служить как рабы, словно безумным и свирепым хозяевам, своим неразумным стремлениям, а среди людей вынуждены быть рабами тех, кто доставляют им такие объекты стремления, а могут и препятствовать им в достижении их, — и все это лишь для того, чтобы они не препятствовали. Эти люди доставляют также то, чего следует избегать. Кроме того, внимание к внешним вещам, отнимая у нас время для заботы о нашем собственном, заставляет нас терять наши блага. Ибо стремящиеся и к тому и к другому и заботящиеся и о том и об этом не различают блага и того, что ему противоположно. Они не уделяют надлежащей заботы собствен-

ному благу, а потому и не могут его достичь, и не заботятся о нем как должно. По большей части они терпят неудачу и во внешних вещах, поскольку не занимаются исключительно ими. Однако при этом они некоторым образом домогаются и собственного блага, но не готовы ради встречи с ним безоглядно все делать и все претерпевать. Случается, что им мешает чувство стыда. Такая жизнь менее порочна, нежели та, что направлена лишь на внешние вещи, зато труднее и неприятнее, чем та. Ведь, стараясь соединить несоединимое, такая жизнь, охваченная постоянно противоречиями и раскаяниями, не получает ни того, ни другого из-за своего противоположно направленного стремления. Такая жизнь тяжела и нежелательна. Следует заметить, что в дальнейшем рассуждении Эпиктет, обращаясь к разумной душе, постоянно будет пользоваться словом «Помни!». Эта разумная душа постоянно несет в себе смысл существующих вещей и рожденную вместе с ней истину бытия. Но порой слабея перед ярким зрелищем из-за отделенности от своей прородительной силы и оттого впадая в забвение²⁶ — причину всех зол — душе необходимо постоянно слышать: «Помни!». Всякий раз, когда он говорит, что человеку, стремящемуся к столь большим вещам, необходимо братья за них, находясь в состоянии избыточного душевного движения, он употребляет слово «неумеренно» не в смысле соразмерности и несоразмерности, но в переносном смысле «достаточным образом». Ибо «опасность» потерять собственные блага, как говорит Пиндар, «не допускает бессильного мужа».²⁷

[«§ 5. Так вот, старайся говорить всякой неприятной фантазии: „Ты являешься всего лишь умственным представлением и притом вовсе не тем, чем кажешься“. Затем исследуй его и испытай по тем правилам, какие у тебя имеются. Прежде всего задайся вопросом, относится ли это видение к тому, что в нашей власти, или к тому, что вне ее. И если оно относится к тому, что вне нашей власти, то пусть у тебя под рукой будет следующее суждение: „Ко мне это отношения не имеет“».]

Сказав, что человеку, намеревающемуся овладеть собственным благом и обрести счастье, необходимо сделать так, чтобы его не отвлекали внешние вещи, поскольку даже занимающимся своими делами часто являются фантазии, — одни, направленные на внешние вещи, другие, уклоняющиеся от того, что не следует выбирать, [Эпиктет] учит, как следует пользоваться этими фантазиями, дабы не получить от них вреда. Он назвал такие фантазии свирепыми, поскольку они неразумны, вызывают мучения и своей несоразмерностью и неравномерностью движений действительно делают жизнь неровной. В последующем изложении он с большой очевидностью убеждает не увлекаться сразу первой встречной фантазией, сопряженной со стремлением или уклонением. Это же самое он говорит и теперь, а именно, что нужно тотчас воспротивиться возникшей фантазии и до некоторой степени ослабить ее силу с помощью мысли о том, что она является всего — на всего фантазией. Иногда фантазии передают образ истинных вещей, действительно полезных или приятных, а другие фантазии дают нам пустые видения. Итак, напряжение фантазии

ослабляется тем соображением, что кажущееся не является в полной мере таким, каким кажется. Благодаря этому суждение разума не терпит затруднений. [Эпиктет] призывает направлять свой ум, сразу после того, как фантазия успокоится и утратит свою остроту, на тщательное исследование увиденного образа. Для этого существует множество правил рассмотрения. Одни из этих правил берутся из самой природы воображаемых образов, независимо от того, относятся ли они к душевному или телесному благу, либо к внешним вещам, и направлены ли они к некоей пользе или только к наслаждению, а кроме того, является ли эта вещь возможной или же нет. Существует также некое правило, взятое из суждений об этих вещах людей, как разумных, так и не разумных, а еще в большей степени взятое от божественного суждения. Ведь то, что представляется Богу и разумным людям достойным выбора, оно то и будет, пожалуй, достойным заботы для человека, собирающегося обрести спасение, а того, что Богу и разумным людям не нравится, следует избегать. Ведь никто не является столь безумным или одержимым своими страстями, что может думать, будто бы Богу нравится распушенность и несправедливость. Итак, поскольку существуют многочисленные правила для верного понимания наших умственных видений, одно из них свойственно людям в силу их человеческой природы, которым нам следует пользоваться во всех случаях. Это правило проистекает из разграничения того, что в нашей власти, и того, над чем мы не властны. Ведь если какая-то из умственных фантазий, к которым следует стремиться, либо, наоборот, от которых следует уклоняться, находятся не в нашей власти, то хорошо об этом знать и сразу говорить, что это не имеет к нам отношения. Дело в том, что это не может являться ни нашим

добром, ни нашим злом, поскольку оно не в нашей власти и поскольку видообразующей сущности человеческой природы свойственна свобода. Ибо поскольку в существующих вещах природа такова, то она будет рассматривать свои добро и зло как объект своего свободного выбора.

II, 1; 2

[«§ 1. Помни, что признание своего стремления есть достижение того, к чему стремишься, а признание уклонения означает, что ты не впадаешь в то, от чего уклоняешься. Не достигший цели своего стремления — неудачлив, а ввавший в то, от чего уклоняется — несчастен. Итак, если ты уклоняешься только от противоречащих природе вещей из числа тех, что в твоей власти, ты не будешь впасть в то, от чего уклоняешься. Но если ты начнешь уклоняться от болезни, смерти или бедности, ты станешь несчастным.

§ 2. Итак, не уклоняйся от всего того, что вне нашей власти, и перенеси уклонение на то, что, будучи в нас, противоречит природе, а от своего стремления откажись вовсе. Ведь если ты будешь стремиться к тому, что вне нашей власти, неизбежно потерпишь неудачу. А из того, что в нашей власти и стремление к которому прекрасно, у тебя еще нет ничего. Пользуйся только тем стремлением, которое ты получаешь и удерживаешь по собственной воле, однако с разбором и не слишком рьяно».]

И эта глава связана с предыдущей. Она показывает, что достойные стремления фантазии, если они будут испытаны на предмет того, в нашей ли они власти или же нет, делают нас

успешными и блаженными, а если нет, то приносят печаль и делают нас несчастными. И [Эпиктет] первым делом разъясняет, кого мы называем неуспешными и успешными, и что обещание, стремление и его цель состоит в том, чтобы достичь того, к чему стремимся, а уклонение — в том, чтобы не попасть в то, от чего убегаешь.²⁸ Удачей является невпадение в неудачу, подобно тому как неудачей является недостижение цели нашего стремления в силу того, что мы ее не достигли. Несчастье же, противоположное счастью, происходит, когда мы впадаем в то, от чего убегаем, поскольку человек достигает, но достигает чего-то дурного. Хорошо объяснив это, [Эпиктет] идет дальше, говоря, что если ты будешь уклоняться только от того, что, будучи вопреки природе, находится в твоей власти, например, невоздержанности, несправедливости и тому подобного, то, поскольку в твоей власти уклоняться, ты не попадешь, уклоняясь, ни во что из них, и, таким образом, ты никогда не будешь несчастным. Но если ты будешь уклоняться от болезни, бедности или другого, что не в нашей власти, то, поскольку не в твоей власти убежать от них, то ты, без сомнения, со всей неизбежностью впадешь в них и сделаешься несчастным. Но, однако, если ты будешь стремиться к вещам, которые не в твоей власти, то с неизбежностью часто будешь терпеть неудачи, не достигая желаемого. А если стремление и уклонение будут иметь место среди подвластных нам вещей, то никогда не случится нам ни потерпеть неудачу, ни стать несчастными. Наоборот, ты всегда будешь успешным и счастливым. Заключение этой мысли таково: получающий свое стремление и уклонение в неподвластных нам вещах часто не достигает желаемого и впадает в то, чего избегает, поскольку оно находится во власти других. Такой человек, по установившемуся мне-

нию, неудачлив и несчастен. От этого он жалок и находится во власти злого божества.

Смотри, сколь по-сократовски звучит эта мысль и сколь она легка для понимания. Она ведет нас от предметов нашего стремления к лучшему началу. Ведь все — и живущие правильно и живущие дурно видят свое счастье в том, чтобы достигать желаемого для себя и не впадать в нежелательное и в то, чего следует избегать. Разница меж ними состоит в том, что живущие правильно стремятся к действительным и очевидным благам и уклоняются от действительно вредного и дурного. Это происходит от того, что эти люди обладают различающим началом и от того, что неразумные стремления приучены у них следовать за разумом и считать приятным то, что считает таким разум. Но большинство людей, не заботясь о правильном рассуждении, поскольку неразумные их стремления натренированы постоянными движениями, определяют предметы достойные их стремления приятностью, а вовсе не пользой. Эти люди часто впадают в наслаждения, к которым в равной мере примешена печаль, поскольку они являются не подлинными наслаждениями, а только их тенями и наружной раскраской. Однако все, как я уже сказал, видят свой успех и неудачу в том, чтобы достичь желаемого и не испробовать того, чего следует избегать. Итак, даже проपाщим людям это наставление показывает, что если они не хотят терпеть неудачу в своих стремлениях и не впадать в то, от чего уклоняются, им следует помещать предмет своего стремления и избегания в том, что в нашей власти. А стремящихся к неподвластным нам вещам, равно как и уклоняющихся от них, с неизбежностью ожидают неудача и несчастье. Ведь именно этого они и стараются избежать.

Итак, не уклоняйся от всего того, что вне нашей власти и перенеси уклонение на то, что, будучи в нас, противоречит природе. Ибо если ты станешь уклоняться от болезней или бедности, то совершенно не в нашей власти избегать этого. Ведь если мы имеем некоторую способность, помогающую нам избегать, то все же она не всегда и не в полной мере действительна. Поэтому мы, впадая в то, от чего уклоняемся, претерпеваем несчастья. Но если, повинувшись [Эпиктету], мы перенесем наши уклонения на противоречащие природе, но подвластные нам вещи, чтобы уклоняться от ложных представлений и того, что препятствует нашему согласному с природой и соответствующему разумному началу образу жизни, поскольку в нашей власти избегать такого рода вещи, раз мы имеем нужду исключительно в находящемся в нашей власти уклонении, то мы никогда не впадем в то, от чего уклоняемся.

Но с этим все ясно. Однако каким образом [Эпиктет] призывает полностью устранить стремление в данный момент? Ведь устранение стремления к неподвластным нам вещам содержит в себе очевидную пользу, поскольку в случае недостижения мы испытаем несчастье и будем жить дурно. И даже если мы порой преуспеваем в этом деле, то все равно обретаем бесполезное и несвойственное нам благо. И наоборот, почему [Эпиктет] запрещает нам стремиться к подвластному нам благу? Это от того, отвечает он, что ты еще не обладаешь тем, к чему стоит стремиться, но даже если бы ты обладал этим, то все равно было бы еще рано к нему стремиться. Ведь стремление есть влечение стремящегося к предмету своего стремления, поскольку он отсутствует. Разве кто-то обретает благо не стремясь к нему? И вообще, если наше благо заключается не в наших действиях, а в сообразных с природой стремлениях и

уклонениях, то каким образом [Эпиктет] предписывает в данный момент полностью отказаться от нашего стремления? Как возможно для человека жить без своего стремления? Кажется, что это противоречит сказанному немного ранее: «Стремясь к столь большим вещам, помни, что не следует браться за них, находясь в умеренном движении». Ведь [Эпиктет] говорил не о телесном движении, а о движении, относящемся к нашей внутренней готовности и стремлению. Ведь как можно жить без стремления? Дело в том, что прежде чем возникло желание, должно было возникнуть стремление. Итак, эта мысль адресуется уже не к начинающим свое обучение, для которых вообще небезопасно проявлять свое стремление прежде, чем они познают, к чему следует стремиться. Нужно желать и не желать в соответствии с руководящим желанием нашего стремления и уклонения. И, обращаясь к еще не завершившим свое образование, [Эпиктет] призывает не полностью отказываться от нашего стремления к находящимся в нашей власти благам, но лишь убавить силу нашего стремления. Это касается не только стремления, но и уклонения, которое [Эпиктет], как кажется, допускает. Ибо желать, равно как и не желать, следует согласно его предписанию, легко и без напряжения. Ясно, что мы желаем, стремясь, и не желаем; уклоняясь. Ибо желанию предшествует стремление, а нежеланию — уклонение. И когда прежде [Эпиктет] говорил: «Стремясь к столь большим вещам, помни, что не следует браться за них, будучи лишь умеренно приведенным в движение», — он рекомендовал не сильное стремление, но, как он сказал затем: «Одно оставить совершенно, а другое в данный момент отложить».

[Эпиктет] естественным образом отговаривает своих учеников от проявления силы желания в стремлении, в нашем

действии и уклонении, дабы они не переходили меру и из-за излишнего рвения не выходили за пределы разумного, поскольку это во многих случаях ослабляет силу души, а сверх того — губит тело. И многие из числа несвоевременно и неумеренно пользующихся своим рвением в упражнениях испытали это. По природе существуют немногие души и тела, которые способны сразу переходить от худшего к лучшему. Это оказалось возможным для Диогена, Кратета, Зенона и других мужей такого рода. Большинство же из нас от природы способно и падать понемногу и подниматься постепенно, — это касается в равной степени как души, так и тела. Средний путь надежнее и безопаснее. Он сдерживает и умеряет силу нашего рвения и лишь постепенно ее увеличивает. Поэтому [Эпиктет] призывает желать и не желать легко и без напряжения и притом делать это постепенно, то есть с постепенным ослаблением, и не направлять наши желание и стремление, а также нежелание и уклонение слишком высоко. Дело в том, что человек, после разгульной жизни приучающий себя к умеренности, не должен сразу перепрыгивать к чрезмерной простоте и ограничению в пище. Напротив, он должен постепенно отучать себя от прежнего образа жизни, и, как сказал автор «Золотых стихов»: «От таких вещей надо убегать отступая». Так же и в познании начинающим ученикам не следует принимать свои фантазии за установленные догмы, дабы, если нужно будет изменить свои мысли, они легко могли бы это сделать.

Но если в обоих случаях ученикам полезно действовать легко и без напряжения, то почему [Эпиктет] рекомендует переносить наше уклонение на противоречащие природе вещи, находящиеся в нашей власти, а от стремления в данный момент отказаться совсем? Оттого ли это, что начинающим пе-

реход от развратной жизни к лучшей следует изрыгнуть из себя яд дурной жизни и тогда только начинать питаться благами блаженной жизни? Ибо вызывающий восхищение Гиппократ сказал по поводу тел, что чем больше ты будешь давать пищи неочищенным телам, тем больше можешь навредить им. Сказанное еще более справедливо в отношении души. Дело в том, что прежняя порочность разрушает приходящие полезные начала, считая их порой безобразными, а порой даже вредными. Иногда она признает их бесполезными и лишенными силы. Одновременно с этим душа обретает больше силы, презирая лучшее, и делает это, как ей кажется, убедившись на основании опыта и одновременно с этим становится неизлечимой и позднее не допускает того, что могла бы испытать от лучших мыслей и действий, как, например, если кто-то больной желтухой, сочтя, что мед горек, впредь будет воздерживаться даже пробовать его. Следовательно, порядок требует уклоняться сначала от того, что противоречит природе, и таким образом стремиться к согласному с природой. Поэтому [Эпиктет] справедливо призывает такого ученика отказаться в данный момент от стремления до тех пор, пока он, очистившись с помощью уклонения от несогласных с природой вещей, не станет пригодным принять блаженную жизнь. Однако это наставление готовит и начинающих свое учение к беспечальной, лишенной страха, и свободной жизни, дабы они могли жить приятно, а именно к этому стремится всякое живое существо. Хорошо стремиться к отсутствию всяких страстей и к жизни по природе, подобающей разумному началу. Но начинающим следует удовлетворяться умением умерять свои страсти, иногда падать и вновь подниматься. Итак, для них до поры до времени недостижимо то, к чему следует стремиться. Ибо

это означают слова: «У тебя еще нет». Следовательно, стремящиеся к пока еще недостижимому неизбежно испытывают печаль и терпят неудачи, а порой теряют силы и отказываются от своего стремления. Но в любом случае стремящиеся к несоизмеримо большой цели презируют соразмерное и отвергают его в сравнении с большим. Хотя невозможно, согласно поговорке, получить вместо малого большое и оказаться вместо нам соразмерного внутри большего.

III

[«В каждом из предметов, очаровывающих душу, приносящих пользу и вызывающих к себе любовь, помни говорить себе, каков он, начав с предметов самых незначительных. Если ты любишь горшок, говори: „Я люблю горшок“. Ведь если он разобьется, это не приведет тебя в смятение. Если ты любишь своего ребенка или жену, говори, что ты любишь человека. Ведь если он умрет, это не приведет тебя в смятение».]

Разобрав, что находится в нашей власти, а что нет, и сказав, что первое надо считать своим, а второе чужим, и то, как нужно всякому обращаться с находящимся в нашей власти и как уклоняться от противоречащего природе, и что необходимо в данный момент сдерживать свое стремление, и по каким причинам это нужно делать, поскольку часто приходится иметь дело с вещами, над которыми мы не властны, [Эпиктет] учит, чтобы даже с тем, что не в нашей власти, мы обращались тем не менее безмятежно и беспечально. Находящееся вне нашей власти [Эпиктет] делит на три категории: на то, что доставляет голое наслаждение без пользы, поскольку такие ве-

щи увлекают душу; на то, что нужно и полезно; и на то, что мы любим по привычке, хотя в нем нет нужды и пользы для нас. Ибо эти три вещи — наслаждение, необходимость и неизбежная природная любовь пригвозждают нашу душу к смертным тяготам. В душе своей увлекаются все, но по-разному: одни — трагедиями и комедиями, другие — атлетическими, конными и тому подобными состязаниями, третьи — танцами, фокусами, выступлениями мимических актеров и другими вызывающими смех вещами. Есть даже такие, кто увлекаются приятными созерцаниями природных объектов, например, получают удовольствие от красот павлинов, птиц или лугов, рощ и тому подобного. Некоторые увлекаются произведениями искусства, например, живописью, статуями, зданиями или проявляют интерес к красоте иных ремесленных творений. Иные находят удовольствие слушая прекрасное, как, например, поклонники красивых голосов и звучания музыкальных инструментов. Но еще более увлекательным оказывается слушание исторических и мифологических рассказов. От них люди получают радость и наслаждение. Эти вещи увлекают нас, поскольку все мы с детства любим слушать истории. Но существуют различные вещи, дающие пользу: одни — пользу для души, как, например, учителя, хорошие друзья, поучительные книги и прочее такого рода; другие — приносящие пользу телу, как, например, пища, одежда, физические упражнения; третьи — дающие пользу внешним вещам, например, власть, имущество, деньги и прочее. По привычке вызывают к себе любовь, даже если не приносят нам никакой пользы, — дети, жены, родственники, друзья, сограждане. Итак, по поводу всего этого [Эпиктет] говорит: «Вспомни и внимательно рассмотри их природу, какова она, поскольку природа эта подвержена

гибели, порче и не находится в нашей власти». Ибо постоянная память о природе этих вещей есть размышление о том, что они могут быть у нас отняты. Это размышление, вошедшее в привычку, не позволяет нам впадать в печаль, когда мы теряем близких. Ведь, подобно тому как и ставшее привычным и в прочих вещах, даже если оно и тяжело, все равно легко нести и телу и душе. Здесь и далее [Эпиктет] дает хороший совет — начинать с малого, и не просто с малого, но с самого наименьшего, чтобы, согласно поговорке, изготовляя пифос, не начинать учиться гончарному мастерству.²⁹ Ведь начинающий с больших вещей быстро терпит поражение и неудачу, а, потеряв силы, становится слабым и прекращает дело. Но тот, кто сразу начинает с самого малого — становится сильнее во всех отношениях, смелее и лучше, чем был прежде. Он с легкостью одолевает равное и уже с большей для себя безопасностью берется за несколько большее. Например, человек, привыкший есть четыре раза на дню, в случае если сразу возьмется поститься целый день, то такой внезапной переменой образа жизни выведет свое тело из равновесия, и жизнь его станет тяжелой и неприятной. Такого рода успех ненадежен и небезопасен. Точно также обстоит дело с теми вещами, которые мы любим из-за их пользы. Ведь если кто-то в небольших и не вызывающих много заботы вещах приучится распознавать их природу и то, что их легко могут отнять — как, например, в случае с горшком, любимым благодаря своей пользе, следует помнить, что он может разбиться, — а что может быть дешевле горшка? И, постепенно переходя от одного к другому и становясь сильнее, этот человек, даже целуя своего сына, сможет не только выразить словом, не только представить голый фантазией, но определить для всей своей жизни, что он целует человека —

вещь хрупкую, которую легко отнять. Установив для себя так и привыкнув, он не придет в смятение, если у него отнимут сына.

Смотри, чтобы, владея разумным искусством пользования вещами, пользоваться тем, что вне нашей власти, благодаря тому, что в нашей власти, как тем, что в нашей власти. Ведь, чтобы ребенок не умер — не в нашей власти. Но, зная его природу и понимая, что возможность умереть равна возможности жить, в случае его смерти, мы не приходим в смятение, но будем чувствовать себя так, как если бы он не умер, поскольку это в нашей власти. Отсюда то, чтобы он не умер, хотя и не в нашей власти, становится, однако, в ряд вещей, над которыми мы властны, если только такому человеку позволено говорить следующим образом: «У меня ребенок не умер». Таким образом, мысль в большей степени соответствовала бы истине, если бы было сказано так: «Хотя у меня умер ребенок, я сохраняю свою бесстрастность так, словно он не умер». [Эпиктет] правильно предложил только примеры, касающиеся нужных вещей и любимых людей, показывая что людям, начавшим в общем и целом делать успехи в мудрости, подобает презирать то, к чему некоторые стремятся, ведомые соблазном своей души.

IV

[«Всякий раз, когда ты собираешься взяться за какое-нибудь дело, напоминай самому себе о том, какого рода это дело. Если ты отправляешься помыться, представь себе происходящее в бане — там люди брызгают на соседей водой, толкаются, бранятся, крадут друг у друга. Вот так с большей для себя

безопасностью ты возьмешься за это дело, если тотчас скажешь самому себе: „Я хочу помыться и при этом сохранить свое естественное намерение“. И точно также в каждом деле. Ведь, таким образом, если что-то помешает тебе помыться, у тебя будет наготове сказать: „Я хотел не только помыться, но и сохранить мое естественное намерение. Но я не смогу сохранить его, если стану негодовать на происходящее“».]

Сказав, как должно обращаться с внешними вещами, к которым мы проявляем интерес, — ясно, что речь идет о вещах, соблазняющих нашу душу, и о тех, в которых мы имеем нужду, и о том, что мы любим, — [Эпиктет] далее говорит, как следует нам готовить себя к нашим действиям, в которых многое не в нашей власти. Сначала, говорит он, надо продумать их природу и взвесить, какие они могут иметь последствия, и поверить, что эти последствия могут случиться с тобой, чтобы, если имеющее обыкновение при этом случаться оказывается неприятным, а дело не так уж необходимо, совсем не браться за него. Так, римлянин Катон Старший говорил, что одной из его ошибок в жизни было то, что во время своего знаменитого возвращения он выбрал плыть на корабле, хотя мог совершить путь по суше.³⁰ Ведь даже если не произойдет ничего неприятного, однако по природе вещей это часто происходит, и ошибкой является выбирать это без необходимости. Ошибкой также является и то, что при возможности справить это дело куда более безопасным образом, выбирать менее надежный путь лишь от того, что и на нем многие спасаются. Однако если есть необходимость снова взяться за это дело, например, плыть на остров или плыть с острова, помочь отцу или другу, находящимся в беде, либо сразиться за отечество, тогда не следует избегать

самого дела, но надо браться за него, обдумав его природу и обычные последствия, дабы, привыкнув к этим вещам, благодаря размышлению о них, мы не пришли, когда они случатся, в смятение. Ведь готовящий себя таким образом, даже если ничего не случается, радуется, словно он избежал того, что уже почти произошло в его мыслях. И если когда-нибудь это произойдет, он примет эти последствия, благодаря тому, что ожидал этого, безмятежно и без всякой опасности для себя.³¹

Но кто-нибудь возразит, что становятся боязливыми и ничего не достигают те, кто постоянно думают о своих неудачах в делах; далее, огорчительной является мысль о будто бы постоянно возникающих грустных вещах; еще огорчительнее, если дело затягивается, долгое время жить с этой мыслью. Этот человек может сказать, что прекрасен совет Демосфена — всегда браться с доброй надеждой за хорошее дело, и какой только исход не даст Бог, переносить его с высоко поднятой головой.³² Однако, любезнейший, если Демосфен называет доброй надеждой ту, которая при любом исходе зиждется на добрых делах, то он говорит то же самое, что и Эпиктет, только не добавляет ни слова о том, каким образом следует благородно переносить посланное Богом, даже если оно окажется весьма тягостным. Эпиктет советует облегчать себе перенесение несчастий с помощью предварительного рассмотрения природы предпринимаемого дела, а именно, что дело это нам приличествует, и что оно иногда имеет неприятные последствия, которые становятся легко переносимыми по двум причинам: благодаря пользе и достоинству этого дела, которому иногда сопутствуют неприятности, и благодаря тому, что неприятности эти были предвидены заранее, и что с нами не случится ничего неожиданного. Однако если Демосфен советует нам хра-

нить добрую надежду на спасение и полное избежание опасности, то трудно, думаю, и даже невозможно, чтобы человек, постоянно питающий надежду на спасение, легко переносил неожиданные неприятности. Ибо ни тело, ни душа не могут безмятежно переносить внезапные перемены, если даже перемены времен года, хотя происходят отнюдь не внезапно, но, напротив, постепенно, тем не менее по большей части порождают болезни.

Однако предварительное размышление о часто сопутствующих действиям неприятностях не делает людей ни боязливыми, ни вялыми и не ввергает их в печаль. Ведь если здравый смысл подсказывает, что данное действие является хорошим и полезным для души, а это значит — для человека, даже если при этом нужно будет подвергнуться опасности, то в любом случае желание блага заставляет людей дерзать и действовать, а в опасностях утешением служит следование правильному образу мыслей, который показывает, что за это дело следует браться даже если при этом будет грозить опасность. Дело в том, что если мы рассуждаем трезво, то опасность и вред для нашего тела, равно как и для внешних вещей, не являются нашим, к нам относящимся злом. Польза или благо, состоящие в избрании для себя хорошего действия, сопряженного с опасностями, являясь благом души, то есть нашим, к нам относящимся благом, уравнивает многие страдания, наказания, изгнания и позор. Более того, это благо перевешивает их и утешает нас своим избытком. Ведь всякий человек выбирает большее благо в сочетании с меньшим злом. Однако если благо кажется нашим, а зло чужим, и не только слово или голая фантазия говорят нам об этом, но здравый смысл, сопряженный с истиной,³³ и жизнь, ощущающая их различие, то как

еще можно быть боязливым и несчастным в ожидании неприятностей, случающихся иногда даже в хороших начинаниях? Ибо сам выбор блага, сопряженного с опасностями, несвободного от страданий, и готовность умереть за него дают великую радость людям, живущим в согласии с природой. Это доказывают Менеки и все, кто избрали смерть за родину.³⁴

Эпиктет учит на примере самой ничтожной вещи, одновременно делая свою мысль яснее, исходя из того, что часто и со многими случается. Он побуждает восприятие слушающих и советует начинающим обучение упражняться в самых наименьших вещах на основании высказанных выше причин. Можно, однако, переносить это и на вещи более значительные, за которыми часто следуют и большие опасности, и обдумывать при этом природу данного дела, какова она, приличествует ли нам, и какие сопутствующие неприятности имеет, и заранее определить для себя нести это, если придется, со спокойной душой. Ибо таким образом человек сохранит свой, согласный с природой, образ жизни и если обретет благо от своего действия, то не придет в смятение от происходящего. Дело в том, что пришедший в смятение и решивший, что оказался в беде, либо с самого начала неверно решил взяться за дело, либо, если в тот момент он сделал все правильно, теперь недостойно и трусливо впадает в замешательство и меняет свое решение — ни то, ни другое не согласно с природой.

V

[«Людей в смятение приводят не сами вещи, но их собственные представления об этих вещах. Например, в смерти нет ничего ужасного, поскольку в противном случае так пока-

залось бы и Сократу. Однако, поскольку мнение о смерти внушает страх, то оно есть причина страха. Так вот, всякий раз, когда нам случается испытывать затруднения, находиться в смятении или печали, не будем обвинять никого другого, кроме самих себя, то есть наши мнения».]

Объяснив, как можно оставаться безмятежным при часто сопутствующих действиям неприятностях, а именно, что следует помыслить их как последствия и решить взяться за сопряженные с ними действия, [Эпиктет], показав способы обретения безмятежности, возникающей из предварительного размышления, разбирает теперь другой ее вид, идущий от природы самих вещей, кажущихся нам неприятными и приводящих нас в смятение. Здесь он использует для примера вещь уже отнюдь не малую, но, напротив, самую значительную из тех, что приводят нас в смятение — смерть. Ведь если принятый к рассмотрению вопрос будет исследован на примере смерти, тем более он будет доказан на примере вещей, менее страшных, чем смерть. Итак, [Эпиктет] говорит, что вещи, кажущиеся нам ужасными, и по этой причине приводящие нас, словно бы мы оказались в опасности, в смятение, сами не являются ужасными и даже не оказываются истинной причиной нашего смятения. Напротив, мнение об этих вещах, что они ужасны, — вот оно-то и приводит нас в смятение. [Эпиктет] показывает,³⁵ что вещь, представляющаяся самой ужасной из ужасных, — преждевременная смерть, причиняемая рукой человека, — и та ужасной не является. Он показывает это кратко, но точно и убедительно, пользуясь при этом следующим доказательством: вещи страшные по природе всем кажутся страшными, как, например, теплое, холодное, прекрасное

и тому подобное всем кажется таковым, и в особенности людям, живущим в согласии с природой и одаренным достаточной разумностью. Но смерть не всем кажется страшной. Ведь Сократу она не показалась страшной. Он, хотя и мог избежать смерти, оставаясь при этом в безмятежности, не стал этого делать. Весь тот день он провел, объясняя своим друзьям истинный смысл души и очистительную силу философской жизни. И вывод ясен из исходных положений, а именно, что смерть по своей природе не страшна, и, следовательно, не она, а представление о ней, что она страшна, приводит нас в смятение. И мед не горек, но желтуха, из-за избытка при этой болезни горькой влаги, заставляет мед казаться горьким. Нужно очистить эту влагу, чтобы мы смогли почувствовать природный вкус меда. Точно так же и здесь нам следует исправить наше представление об этих вещах, а именно, — оценивать наши добро и зло мерой того, что находится либо не находится в нашей власти, а также принципом нашего и чужого. Итак, если смерть относится к вещам, находящимся вне нашей власти, то она не может быть злом. А если она есть зло, но не для нашей души, а для тела, то она, пожалуй, для нас вовсе и не зло. По крайней мере Платон и платоновский Сократ заявляют, что смерть — благо и что она лучше, чем жизнь, сопряженная с телом, и не то, что она для одних хороша, а для других нет, но что вообще хороша для всех. Итак, в «Федоне»³⁶ Сократ говорит: «Пожалуй, тебе кажется удивительным, если это единственная вещь, которая простотой своей превосходит прочие, никогда не приходит к человеку, не в пример всему остальному, а именно, — понимание того, что умереть лучше, чем жить». В «Законах» сам Платон от своего лица заявляет:³⁷ «Соединение души и тела несколько не лучше их разъедине-

ния, как я могу сказать, говоря то, что думаю». Но Эпиктет сделал своим доказательством смерть, которая кажется страшнее всего.

Каждый из нас считает страшнее смерти ту неприятность, в которую он каждый раз попадает. Ведь иногда мы с готовностью призываем смерть, когда испытываем даже не очень сильную боль, и если случается голодать, мы считаем голод хуже смерти. Во всех этих случаях можно применить тот же самый способ доказательства, каким воспользовался Эпиктет в вопросе о смерти. Дело в том, что даже обычные люди, болея, готовы добровольно принимать куда более сильные страдания всякий раз, когда предоставляют врачам жечь и резать себя, и вдобавок еще платят им деньги. И если они делают это ради жизни, считая, что смерть и того хуже, то тем самым они показывают, что, если эти страдания представляются полезными, их можно переносить безмятежно. Спартанские юноши исключительно ради славы терпели ужасное бичевание почти вплоть до смерти, выказывая при этом свое мужество.³⁸ И ясно, что они переносили это легко и с радостью, — ведь против своей воли они не вступили бы в такое состязание. Таким образом, они были настроены на эти страдания. Не то чтобы они не чувствовали боли, но ощущали ее, пожалуй, в меньшей степени, нежели люди изнеженные и непривычные. Они убедили себя, что боль не страшна, но даже, напротив, прекрасна и полезна людям, переносящим ее мужественно и безмятежно. И бедность, может сказать Эпиктет, тоже не представляет из себя ничего страшного, иначе она показалась бы страшной фиванцу Кратету, который, передав свое имущество родному городу и добавив при этом: «Кратет Кратета денежек своих лишил»,³⁹ — почувствовал тогда себя свободным и, слов-

но при получении свободы, увенчал свою голову венком, поскольку выменял бедность на богатство. Таким образом, в этих вещах нет ничего страшного и непереносимого, какими они нам представляются. Иногда они даже полезнее своих противоположностей, если мы относим их пользу к нам самим, то есть к нашей одаренной разумом душе.

Стало быть, необходимо, чтобы тот, кто не желает от таких вещей приходить в смятение, имел о них правильные представления. Это находится в нашей власти, следовательно, не впадать в смятение — тоже в нашей власти. И у людей, следующих этим наставлениям, будет хорошая возможность использовать как свое даже то, что не находится в нашей власти. Ведь если лишение доброго имени, имущества, получение побоев не находится в нашей власти, то иметь об этих вещах правильное представление, а именно, что они нам не страшны, а часто даже полезны, — это в нашей власти. Такого умственного представления достаточно для того, чтобы считать, что такие вещи даже не происходят с нами, а если и происходят, то не вредны, а порой даже полезны. Ведь всякий разумный человек, как я полагаю, сочтет, что для нас намного лучше оставаться в неприятностях безмятежным,⁴⁰ нежели не попадать в затруднительное положение, и что это тем лучше, чем большими являются неприятности и тяготы. Как из числа телесных движений лучшую натренированность касательно здоровья, силы и быстроты дают движения, совершаемые энергично, если только тела выдерживают эти нагрузки, точно так же обстоит дело и с упражнением души, для того чтобы, если у нас возникает в чем-то нужда, переносить ее как можно легче и безмятежнее. Это достигается двумя способами: составлением правильного мнения об этих вещах и подготовкой к ним более

мучительными упражнениями для нашего тела. Это упражнение полезно во всяком деле. Благодаря ему многие, даже из числа дурных людей, презирают удары, кажущиеся нам болезненными, а кроме того это можно делать с помощью предварительного обдумывания и ожидания этих вещей. И то и другое в нашей власти. Итак, если ни смерть, ни что-либо другое не являются страшными, то ясно, что и сами эти вещи и то, что их вызывает, не является для нас причиной смятения. Мы сами и наши представления об этих вещах — причина наших смятений. Итак, не следует обвинять другого в наших смятении, печали, страхе или в чем-то другом такого же рода, а лишь самих себя и наше представление.

V

[«Людей в смятение приводят не сами вещи, но их собственные представления об этих вещах. Например, в смерти нет ничего ужасного, поскольку в противном случае так показалось бы и Сократу. Однако поскольку мнение о смерти внушает страх, то оно есть причина страха. Так вот, всякий раз, когда нам случается испытывать затруднения, находиться в смятении или печали, не будем обвинять никого другого, кроме самих себя, то есть наши мнения. Невоспитанному человеку свойственно винить в своих бедах других. Тому, кто начинает становиться воспитанным, свойственно обвинять самого себя. Но тому, кто уже воспитан — несвойственно обвинять ни другого, ни самого себя».]

Сказанное является продолжением предыдущего, как если бы оно имело в качестве связующего звена частицу «ибо»:

«Ибо невоспитанному человеку свойственно винить в своих бедах других». В этом случае [Эпиктет] хорошо выразил причину, почему не следует винить других в том, от чего мы приходим в смятение или впадаем в страх, печаль, либо вообще считаем, что оказались в беде. Дело в том, что это происходит из-за нашей необразованности. Затем [Эпиктет] удачно присоединяет к описанному состоянию невоспитанного в этих вещах человека состояние человека, начинающего свое воспитание и состояние того, кто уже воспитан. Ведь человек, воспитанный как живущий в согласии с природой и не терпящий неудачи в том, к чему стремится, и не впадающий в то, от чего уклоняется, не считает себя находящимся в беде и никого не винит в своих неудачах. Начиная свое воспитание порой не достигает предметов своего стремления и впадает в то, от чего уклоняется. Сдерживаемый разграничением того, что в нашей власти, и того, над чем мы не властны, знает, что он сам виновник своих неудач и несчастий, а вовсе не кто-то другой. Это происходит всякий раз, когда он решает поместить свое благо и свое зло в вещах, над которыми он не властен.

Но почему же, скажет кто-нибудь, начинающий свое воспитание, хотя знает, что наше благо и наше зло находятся в нашей власти, — ведь он не обвинял бы самого себя, если бы не знал этого, — ошибается и в результате винит себя самого? Или это происходит от того, что знание добра и зла — присущая нам энергия разумного начала — выступает на первое место, а неразумные страсти не во всех случаях тотчас умеряются в нас, приводятся в порядок и подчиняются разумному началу? Особенно это происходит, когда из-за вялости и нерадения о своем уме, а также из-за непрерывного движения неразумного начала страсти, набрав силу, становятся нашими тиранами.

В таком состоянии души находится героиня трагедии, говорящая следующее:

«И понимаю, сколько зла свершить хочу;
Но сила гнева, выше, чем рассудок мой».⁴¹

Итак, следует удовольствоваться тем, что со временем разумное начало, победив одни страсти и смягчив другие,⁴² сделало их созвучными самому себе. Это происходит, когда знание разумного начала приобретает большую ясность, вооружается знаниями и освобождается от сомнений. Стало быть, начинающие учиться естественным образом ошибаются в некоторых вещах, поскольку страсти их еще не побеждены, а разум еще не научился действовать в соответствии с приобретенным знанием. Но при этом они винят не других, а самих себя. Это происходит благодаря усвоенному до некоторой степени разделению того, что в нашей власти и того, что вне ее. Совершенно невоспитанные совершают множество ошибок, поскольку неразумные страсти текут как кровь в их жилах, а знание разумного начала у них отсутствует. Они еще не различают действительное благо и действительное зло и еще не освободились от своей нерассудительности и обыденного мышления. И что я говорю — «не освободились от своей нерассудительности», когда мы считаем, что наше тело — это наша сущность и мы сами, а люди сребролюбивые считают, что наша суть — это деньги. Итак, будучи невоспитанными, мы совершаем ошибки по названным выше причинам, а именно, когда мы помещаем наши добро и зло во внешних по отношению к нам вещах и когда совершенно не ведаем, что есть наши действительное добро и действительное зло, и откуда они происходят, когда мы считаем виновниками наших бед тех, кто от-

нимает у нас что-то из того, что представляется нам благом и предметом, достойным стремления во внешних по отношению к нам вещах, либо ввергающих нас в то, от чего мы уклоняемся. Хотя то, что считается внешним благом или злом, вообще таким не является, но подчас то и другое имеют противоположные качества. Поэтому невоспитанные из числа молодых людей ненавидят своих учителей как виновников собственных зол, а тех, кто призывает их к наслаждениям любят как своих благодетелей.

Однако Эпиктет в немногих словах дал нам явные признаки воспитанных, невоспитанных и тех, кто начинает воспитываться. Воспитанные, будучи свободны от ошибок благодаря совершенству своего разума и податливости своего неразумного начала, а также благодаря подчинению его разуму, никого и никогда не считают виновниками собственных бед. Ведь они никогда не попадают в беду ни по собственной вине, поскольку уже получили воспитание, ни по вине других, поскольку для воспитанных людей не существует зла во внешних делах. Невоспитанные грешат двояким образом, поскольку и сами плохо владеют своими разумным и неразумным началами и приписывают свои пороки другим, усматривая эти пороки во внешних по отношению к ним вещах. Ведь легко, приятно и вполне подходит невоспитанным людям переносить на других причины своих ошибок. Начинаящие свое воспитание и закладывающие основы своего спасения, даже если и совершат ошибку и окажутся однажды в беде, знают тем не менее, где находится и откуда происходит зло, и то, кто является виновником его возникновения. Никто, я полагаю, пользуясь разумно этими критериями, никогда не ошибется при точном разграничении этих состояний, а именно в разграничении человека

воспитанного, невоспитанного и того, кто начинает свое воспитание.

Воспитание в собственном смысле слова есть исправление сокрытого в нас ребенка в нас же сокрытым воспитателем. Ребенок — заключенное в нас неразумное начало — не видит полезного и тянется исключительно к приятному, как это свойственно детям. Воспитатель — разумное начало — упорядочивает и умеряет в нас неразумные стремления и направляет их к полезному. Поэтому невоспитанные, живя беззаботно в соответствии со стремлениями детей, поддаваясь по своей беззаботности этому детскому стремлению, и не виня в этом самих себя, совершают множество ошибок. Начинающие учиться уже имеют рядом с собой наставника и одновременно ребенка, начинающего повиноваться. По этой причине, если они в чем-то и ошибутся, то чувствуют, кто совершает ошибку, и упрекают его, а не кого-нибудь другого. Что же касается уже завершивших свое воспитание, то они имеют своим наставником человека трезвого разума и уже укротившего ребенка, и ребенка уже обузданного и, благодаря подчинению своему наставнику и согласию с ним, обретшего свое совершенство, а это-то и есть добродетель ребенка.

VI

[«Не гордись чужим преимуществом. Если бы конь, возгордившись, сказал: „Я красив“, — это можно было бы терпеть, но когда ты в заносчивости говоришь: „У меня красивый конь“, — знай — ты гордишься красивым конем. Итак, что же является твоим? — Пользование умственными представлениями. По-

этому всякий раз, когда это пользование будет соответствовать природе, тогда и гордись. Ибо в этом случае ты будешь гордиться собственным благом».]

Научив, как можно оставаться безмятежным и свободным от печали и страха при появлении внешних пугающих обстоятельств, [Эпиктет] наставляет теперь, как нам следует вести себя во внешних по отношению к нам вещах, которые кажутся достойными нашего выбора. Согласно своему изначальному определению, в котором [Эпиктет] назвал вещи, над которыми мы не властны, слабыми, рабскими, затрудненными и чужими, он зовет их внешними. Он говорит, что не следует воспарять духом по поводу внешних объектов, кажущихся нам благами. Воспарение духом,⁴³ полагаю, означает здесь неестественность, напыщенность и хвастовство, так как мы по привычке часто пользуемся этим словом в дурном смысле. Ведь, верно, не посоветовал бы нам этого [Эпиктет] для нашего истинного блага. Напротив, мне кажется, что здесь воспарение означает у него понятие некоего возрастания и зрелости, основанных на приобретении какого-то блага. Итак, не следует, говорит [Эпиктет], думать, что мы возрастаем и приобретаем какое-либо преимущество с помощью чуждых нам благ. Ибо всякое благо есть благо того, в чем оно имеет свое основание, и того, что приводит это благо в соответствие с природой. Ничему другому это благо не принадлежит. Так вот, благо, содержащееся в коне, является благом самого коня, а вовсе не нашим. Ведь если он смел, быстр, хорошо подчиняется узде, то обладает добродетелью коня, а это не наша добродетель, и, следовательно, не наше благо. Это благо не возвеличивает нас и не делает нас совершенными.

Так что же, возразит кто-нибудь, разве добродетель вещей и инструментов не имеет отношения к тем, кто ими владеет и пользуется, и не является их благом? Или добродетель плотницкого топора не имеет отношения к самому плотнику и не делает его самого, даже если он раньше таким не был, хорошим плотником? Одно дело — добродетель плотницкого топора касательно его формы и остроты, другое — добродетель плотника в его мастерстве. Однако благом самого топора является острота и красивая форма. Она способствует работе и достигаемому в ней результату. Это есть добродетель инструмента. Тем не менее эта добродетель не способствует совершенству плотника. Его благо состоит в знании своего ремесла, даже если из-за материала или инструмента, или какого иного препятствия внешний результат получается хуже.

Итак, говорит [Эпиктет], что же такое наше благо, к которому мы должны стремиться, получив возрастание и совершенство? Ранее, в самом начале, [Эпиктет] назвал, что такое правильное представление, а теперь он говорит о согласном с природой использовании этих представлений. Ведь то, что он назвал представлением, теперь он называет фантазией. Нам кажутся, нам представляются и нами мнятся те или иные вещи, иногда правильно, а иногда превратно. Само использование фантазий может происходить согласно с природой, если вещи представляются нам такими, какими являются на самом деле, и не изменяются при своем соединении настолько, что безнаказанность начинают называть добром, а благоразумие — злом. В собственном смысле слова использование фантазий есть стремление к сообразным с природой благам и уклонение от зла. Это не просто знание о них, что вот это — добро, а это — зло. Нет, это стремление к предмету, кажущемуся благом, и

уклонение от того, что кажется злом, поскольку мы властны не в действии, а в стремлении, согласованном с природой, и в уклонении.

Но разве не показывает нам [Эпиктет] посредством использования согласных с природой фантазий и что-то иное? А именно, что наши действия должны быть созвучны нашим правильным представлениям и стремлениям, и что нужно не только считать, что благоразумие есть благо, но и быть благоразумным и соотносить свои действия с правильными, не противоречащими природе представлениями и стремлениями. Необходимо, чтобы мы, считая справедливость благом и стремясь к ней в согласии с природой, — поскольку все, что кажется благом, вызывает стремление к себе, — не совершали тем самым несправедливости. А именно это и случается с людьми несдержанными, когда у них стремление к наслаждению одерживает верх над стремлением к добру. Когда разум, хоть и неясно, но все же различает в чем состоит его долг и до некоторой степени борется за него, а правильные, хотя и неясные стремления и уклонения начинают приходить в движение вместе с разумом, в этом случае, однако, неразумные страсти одолевают наш разум, отвлекают его и принуждают исполнять их желания. По крайней мере об этом, как я сказал выше, идет речь в трагедии:

«И понимаю, сколько зла свершить хочу;
Но сила гнева выше, чем рассудок мой».⁴⁴

Итак, необходимо не только иметь правильное мнение и правильным образом стремиться и уклоняться, но и соотносить свои действия с правильным мнением. Это, пожалуй, и есть использование фантазий в согласии с природой. Такое ис-

пользование и следует почитать нашим благом, а вовсе не что-то из внешних вещей. Например, благо плотника, поскольку он плотник, состоит в его действии, соответствующем его познанию приемов ремесла. Одна часть его блага заключена в его размышлениях, а другая — во внешних действиях.

VII

[«Подобно тому как во время морского плавания, когда корабль стал на якорь, ты, если выйдешь набрать воды, подберешь мимоходом ракушку или корку тыквы. Нужно, однако, думать о своем корабле и постоянно оборачиваться, не позовет ли кормчий. И если позовет, нужно оставить все это, дабы тебя не бросили на корабль связанным, как скотину. Так и в жизни, ничто не мешает, если вместо тыквенной корки и ракушки будут даны тебе жена и ребенок. Но если позовет кормчий, оставь все это и не оборачиваясь беги на корабль. А если ты стар, не отлучайся далеко от своего корабля, чтобы не отстать, когда позовет кормчий».]

Умело и немногословно [Эпиктет] освободил нас от внешних, кажущихся благом вещей. Он сделал это, доказав на деле, что все эти блага для нас чужие, и что ничто из них не принадлежит нам. Чтобы никто не подумал, что [Эпиктет] хочет полностью удержат нас от заключения брака, деторождения, от приобретения любого имущества и участия во внешних по отношению к нам вещах, он сразу вслед за этим наставляет нас, в каких вещах и каким образом нам следует принимать участие. Он говорит, что нам следует все соотносить с нашим попечением о Боге — кормчим вселенной, и, держась за него, участ-

вывать в этих вещах, соблюдая определенный порядок. Прежде всего, надо заботиться о необходимых вещах, без которых жить невозможно, — это он показал, говоря о добывании воды, пищи, одежды и жилья, — а именно чего и сколько достаточно людям, живущим умеренно. Итак, этим вещам следует уделять заботу на втором месте. Что же касается вещей не столь необходимых, но в прочих отношениях полезных для жизни, как, например, жена, дети, имущество и прочее такого рода, то [Эпиктет] говорит, что о них следует заботиться между делом и на третьем месте. Все это дано нам творцом вселенной. О них нужно заботиться, когда они даются нам во благовремение, но следует постоянно направлять свой ум к тому, к чему надо стремиться в первую очередь. А что касается роскоши, богатства, власти и прочих чуждых нам дел, то [Эпиктет] не позволяет нам даже между делом стремиться к ним, поскольку они не совместимы с жизнью по природе. Это то, что, как он говорил выше, следует полностью отбросить. Брак, рождение детей и тому подобное людям только начинающим свое воспитание [Эпиктет] советует в данный момент отложить, дабы начало их воспитания обрело прочную основу, а уже преуспевшим в воспитании и, следовательно, способным пользоваться всем этим без вреда для себя, он позволяет участвовать в этих вещах, но между делом.

Кажется мне, что и пример привел он весьма удачный. Ибо древние сочинители мифов из-за бурь, волн, постоянных перемен и из-за того, что погрузившиеся в него погибают от удушья, называли море символом рождения.⁴⁵ Корабль — это, пожалуй, то, что приводит души к их рождению. Не важно, назовем ли мы этот корабль судьбой, жребием или как-то иначе. Кормчий корабля — это Бог. Он управляет вселенной и

своим провидением наставляет души к исполнению их долга и направляет их, согласно с их достоинством, на нисходящем, ведущем к рождению пути. Стоянка корабля — это помещение души в надлежащее ей место, род и племя. Благодаря этому одни души рождаются на свет в данном месте, роде и племени и от данных родителей, а другие — от других. Выход набрать воды — это забота о вещах, необходимых для жизни, прожить без которых невозможно. Ведь что важнее воды и пищи для родившихся на свет? А что означает подобрать на пути ракушку или корку тыквы, — [Эпиктет] сам складно объяснил, сказав, что это жена, имущество и тому подобное, что дает нам Всеединый. Это следует принимать, но не как преимущественное благо и не как наше благо. Ибо наше главное благо — наша постоянная тяга и взгляд, обращенный в сторону кормчего. Об этих вещах следует заботиться, но не как о необходимых, как, например, о том, чтобы набрать воды. Их следует принимать, как вещи второстепенные, однако полезные для жизни.

Если кормчий позовет на корабль, призывая нас отсюда к себе, на нашу истинную родину, откуда мы пришли, то беги, говорит он, оставив все, относящееся к этой земной жизни, на корабль, повинуюсь призыву и даже не оборачиваясь в сторону того, что ты оставил, чтобы, даже если будешь свободным от физических уз,⁴⁶ ты не оставался здесь по своему собственному выбору. Ибо, говорит [Эпиктет], если ты, оставив здесь все, не последуешь по доброй воле с готовностью, то тебя бросят на корабль связанным, как скотину. А это значит — ты оставишь здешнюю жизнь против воли, оплакивая себя и тех, кто находится рядом с тобой, как это делают глупые, уподобленные скотам люди.

Вообще следует, чтобы человек, занимающийся как второстепенным делом созданием семьи, рождением детей и тому подобным, брался за это в надлежащее время так, чтобы умеренно насытившись, без задержки уйти отсюда, подчиняясь зовущему тебя кормчому. Будучи стариком, когда конец уже близок, не сковывай себя этими цепями. Напротив, всеми силами стремись к возвращению и уходу отсюда, чтобы не случилось, когда настанет время уходить и тебя позовут, что ты окажешься нагруженным тяжелой ношей, влекомым назад своими оковами, оплакивающим молодую жену и малолетних детей. И вообще, старцу больше подобает заботиться об уходе из этой жизни, нежели об укоренении в ней.

VIII

[«Не требуй, чтобы события свершались так, как тебе хочется, но принимай происходящее таким, каково оно есть, и будешь счастлив».]

Перечислив, что следует брать из внешних вещей, а именно, — необходимые вещи надо брать по необходимости, прочие же — между делом, но ничего из них не следует брать, если мы исходим из нашей главной цели. Указав, на каких условиях мы можем пользоваться внешними вещами, [Эпиктет] сообщает нам способы, с помощью которых можно без вреда для себя, безмятежно и даже приятно пользоваться внешними по отношению к нам вещами. Ведь если мы не хотим жить с досадой в душе, не будучи подготовленными к встрече с происходящим, перед нами возникнет необходимость либо приспособлять окружающий мир к себе, либо самим приноравливаться к то-

му, что дала нам в удел природа. Иным образом невозможно стать счастливым. Однако приспособливать окружающий мир к себе мы не можем и в этом нет для нас пользы. Ведь многое нравится нам из того, что не приносит нам пользы. Это происходит либо по незнанию природы этих вещей, либо от того, что мы подчас бежим вместе с нашими неразумными стремлениями. Итак, если мы хотим обрести счастье, мы должны настраивать себя так, чтобы примириться с явлениями окружающего мира.

Однако некоторым может показаться суровым и неисполнимым требование желать, чтобы происходящее происходило так, как оно происходит. Ведь кто из разумных людей может желать всеобщих бед, происходящих по вине природы, как, например, землетрясений, наводнений, пожаров, эпидемий, голода, гибели различных животных и плодов либо вещей, безбожно совершаемых одними людьми против других, — захватов городов, обращения в рабство, несправедливых убийств, разбоя и грабежей, безнаказанных преступлений, тиранических насилий — вещей, доводящих людей до святотатства? Сюда можно добавить гибель воспитательной системы и философии, всех видов добродетели и дружбы, взаимного доверия, всех искусств и наук, в данную пору изобретенных и укрепленных, полное исчезновение некоторых из них, так что в памяти остаются только их названия. Можно упомянуть утрату многих навыков, данных Богом в помощь нашей жизни, — я имею в виду медицину, плотницкое дело, архитектуру, — от этих вещей остались только тени, да призраки.¹⁷ Итак, об этих и других бедах, которыми изобилует наше время, кто захочет слышать, я уж не говорю — видеть и участвовать в них, и желать того, чтобы они происходили, если это

только не злокозненный человек, ненавидящий все прекрасное?

Эти сомнения, беспокоящие не только толпу, но и просвещенных людей, неизбежно должны получить свое разрешение, если только учение Эпиктета намерено сохранить свой авторитет, а божественное домостроительство оставаться безупречным. Ибо где мы помещаем нашу пользу, там мы помещаем и наше благочестие, как немного позже объяснит нам сам Эпиктет. Итак, я говорю, что если происходящее действительно является злом, о котором, словно на трагедийной сцене, возвестило зашедшее в тупик сознание, и если оно является таким злом, каким оно нам кажется, то плох, пожалуй, тот человек, кто сорадуется ему. И тому, кто этим злом правит, не удастся сохранить свою невиновность. Невозможно ценить, любить и почитать человека, которого мы считаем виновным в этом зле, даже если бы мы поклялись в этом десять миллионов раз. Ибо всякое живое существо, как об этом позже скажет сам [Эпиктет], избегает и уворачивается от вредоносных вещей и их причин и восхищается всем полезным и вызывающими это полезное причинами. Однако если окажется, что происходящее вовсе не зло, как мы думаем, но, напротив, скорее, благо, способствующее еще большему благу и происходящее ради него, и если окажется, что зло заключается не в происходящем, а в наших стремлениях и желаниях, то, исходя из этого, получается, что вовсе не плох тот, кто желает, чтобы происходящее происходило так, как оно происходит, и Управитель нашего мира уже не покажется виновником зла.⁴⁸

Итак, те вещи, в которых присутствует мнимое зло, расположенные в месте рождения и гибели — одни суть тела, другие суть души. Одни души — неразумные, сросшиеся с тела-

ми, не имеющие ничего отдельного от тела, представляют собой телесную жизнь и движутся по воле тела и вместе с ним. Другие — разумные, движущиеся по собственной воле, отделенные от тела, сами распоряжаются своими стремлениями и желаниями.

Тела их, полностью движущиеся по чужой воле и получающие всю свою природу извне, рождаются, гибнут и испытывают множество перемен, главным образом по причине движений небесного свода, но непосредственно и более материальным образом тела испытывают все это по вине друг друга. Следовательно, происходит так, что все возникающее и гибнущее получает свое рождение от вечных начал — движущееся по чужой воле — от самодвижущегося, а содержащееся внутри другого — от того, что содержит его внутри себя. Таковы порядок и справедливость Всеединого, а именно, чтобы подчиненные вещи, не имеющие в себе начала движения и выбора, не владеющие своими желаниями и не обладающие различием в своем достоинстве, возникающем на основании разумного выбора, но зависящие от необходимости, повиновались вещам главенствующим, как, например, тени, отбрасываемые телами, поворачиваются и меняют положение, так или иначе не по собственному усмотрению, но следуя за изменением позы своей причины, сохраняя при этом постоянно одно и то же достоинство. И для самих изменяющихся тел, будь они сложными или простыми, изменение не является злом. Это происходит, во-первых, потому, что природа их такова и не может быть иной. Ведь и для разумной души незнание не было бы злом, равно как и жизнь, идущая на поводу неразумных стремлений, так же не была бы злом, если бы душа от природы не была способна познавать истину, управлять неразумными стремления-

ми и подавлять их. Далее, поскольку составные вещи, сложенные из противоположных и борющихся друг с другом начал, находящихся в чуждых для них местах, взаимно враждебных по причине своего болезненного состояния, порой вновь обретают силу, выделяя из себя погубленные болезнью начала, а порой, находясь на пути к своей гибели, сами освобождаются от труда, страдания и излишка находящихся в них противоположных начал, а каждый из содержащихся в них простых элементов, благодаря своей целостности, возвращается к своему обновлению и выздоравливает от болезни, возникшей в нем из-за борьбы противоположных начал. Дело в том, что каждый из простых элементов, влияя на свою противоположность, в свою очередь, испытывает на себе ее влияние. А когда все простые элементы, в соответствии с изменением противоположных качеств, перейдут друг в друга, вновь возникает то, что было изначально. Ибо вода превращается в воздух, из которого она прежде и возникла, а воздух — в огонь, из которого он и возник.

И в этом, я полагаю, нет никакого зла, даже если эти вещи, по причине существующего в мироздании равновесия стихий, порождают наводнения, пожары и вообще очень сильные перемены. Даже если эпидемии или землетрясения разрушают составленные из многих начал тела, то и в этом я не вижу зла. А если это совершается посредством бесконечного круговорота того, что рождается на свет и гибнет, поскольку гибель одного является рождением другого, то каким образом гибель одной части может быть злом, если гибель эта полезна для целого? На примере отдельных живых существ хорошо видно, что природа жертвует частью ради целого. Когда потоки влаги, отчасти служащие общему благу частей организма, от сердца,

желудка, печени и мозга выталкиваются в конечности рук и ног, выступают на кожу в виде нарывов, лишаев и тому подобного и производят, ради спасения целого, опасные воспаления в этих частях тела. Однако и врачебное искусство, подражая природе, вызывает созревание гноя в нарывах, режет, прижигает, растягивает, отсекает части — все это ради спасения целого. И никто не говорит, что это плохо. Так что, если бы существовали только тела и ничто из происходящего не имело бы никакого касательства к душам людей, то ничто, я думаю, из изменений тел не считалось бы злом.

Но поскольку души находятся в наших телах, то неразумные души соединяются с телами, являются их жизнью, в них и вместе с ними обретают свою природу, силу и энергию, а разумные души, по причине своего отделения от тел, и обладающие в полной мере способностью отделяться от них, наделены собственным движением, собственной волей, распоряжаются своими желаниями и стремлениями, как об этом было сказано выше. Поскольку неразумные души даже не имеют следа самостоятельного движения и внутреннего стремления и полностью представляют собой жизнь тела, то совершенно ясно, что судьба дала им в удел их природу вместе с телами. Достоинство этих душ определено в соответствии с телами и неотделимо от них. Эти души находятся в зависимости от их движений, как уже было сказано о телах. Если это качество в большей степени подходит жизни растений, поскольку они своими корнями связаны с землей и лишены ощущения движения, в свою очередь, находящегося в соединении со стремлением и желанием души, которой обладают существа неразумные, то естественно, что души неразумных существ, занимающие среднее положение в иерархии, — как полностью укорененных в своих

телах, так и полностью по своей природе отделенных от них и обладающих самостоятельным движением, — несут на себе следы стремления и желания, возникающих внутри себя. Эти стремления и желания движутся порой в согласии с природой их вида. как, например, лев, сообразно своему виду, обладает яростным духом, а порой движется либо излишне бурно, либо излишне вяло. На этом основании души различаются по своему достоинству и образу жизни. Это объясняется определенным для них судьбой внутренним устройством, которое обретает свое движение извне. Неизбежно, чтобы среднее по своему меж других положению имело некоторую общность с тем, что находится по краям.

Разумная душа, обладающая собственным движением и в полной мере управляющая своим стремлением и желанием, имеет право делать свой выбор. Но поскольку душа пользуется услугами тела, то страсти тела поднимаются к ней. Однако когда душа, живя в согласии с природой, пользуется телом как своим инструментом,⁴⁹ оставаясь при этом отделенной от него и властвуя над ним, тогда вред, получаемый телом, препятствует действиям души, однако ей самой не мешает. Божественный Сократ говорил,⁵⁰ что боль остается в ноге. Но когда душа вступает сверх меры в родство с телом, воспринимая его уже не как орудие, но как часть себя самой, а пуще того как самое себя, тогда, испытывая страсть вместе с телом и теряя из-за него свою разумность, считая своими стремления его гнева и вожделения и прислуживая им, предоставляя телу способы для достижения цели его стремления, душа портится во всех отношениях, заболевает присущей ей болезнью и, чтобы выздороветь, нуждается в лечении. И поскольку одни противоположности являются лекарством для других проти-

воположностей, то души, испорченные наслаждением, тягой к плотской любви и деньгам, к почестям, власти и подобным стремлениям, следует исправлять и лечить неудачами в этих вещах, и в особенности страданиями тела. Ибо тело ближе к душе и боль, находящаяся в нем, и боль, возникающая из-за него, намного чувствительнее. Дело в том, что душа, отпавшая от того, что лучше нее и от самой себя, целиком отдавшая себя своему телу и внешним вещам и считающая их своими, ищущая в них свое благо, болеющая из-за этого и портящаяся — как иначе сможет она распознать эти вещи и свою тягу к ним, как сможет она с презрением их отвергнуть и обратиться к самой себе и к лучшему, чем она, началу и в нем искать свое благо, если, вдобавок к ущербу, она испытает печаль? Ведь к этим вещам душа склоняется из-за своей тяги к наслаждению, находящемуся в телах и сосуществующему вместе с ними. И покуда душа находит в теле свое удовольствие, она прирастает и пригвождается к нему. Ибо ни один гвоздь не способен с такой силой пронзать и скреплять, как это может делать наслаждение и исходящий от него соблазн.⁵¹

Итак, хороший врач, предлагая душе в качестве неприятного для нее лекарства то, к чему она получила уже склонность, заставляет ее отвращаться от него, подобно тому как кормилицы, желая отучить ребенка от груди, смазывают соски чем-нибудь горьким. И души, выбирая поначалу из двух зол меньшее, предпочитают телесному страданию и житейским тяготам смерть и отделение от тела. Они не стали бы этого делать, если бы с телом все было в порядке. Однако души привыкают ненавидеть мирское наслаждение и уклоняться от него. Делают это они, удерживаемые страхом, точно также, как и дети из страха полностью избегают то, что для них

вредно или как какой-нибудь человек, чрезмерно налегающий на вредные питье и пищу, часто, испытав из-за них страдание и сильное огорчение, воздерживается из страха подвергнуться этому вновь. Хотя кто, беспечально пользуясь своими наслаждениями, даже если они действительно являются вредными, отказывается от них? Но воздержание от наслаждения из страха перед большим огорчением — это не освобождение от страсти, а, скорее, ее подмена. Ведь мы получаем наслаждение от отсутствия печали в обмен на отказ от наслаждений. При этом к одному страданию прибавляется другое. Впрочем, это с самого начала, если мы настроены ребячески и неразумно, помогает нам возненавидеть то, к чему мы сильно пристрастились. Тогда, наконец, постигая их природу, а именно, что эти вещи, помимо того что вредны, содержат в себе разнообразное огорчение, превышающее удовольствие, и, обращаясь к самим себе, мы обнаруживаем благо в самих себе, а не в теле и внешних вещах. Мы ощущаем также некое свое подобие Богу, и, чтя это наше подобие уже не из страха, но на основе знания и добродетели, избираем для себя жизнь в согласии с природой. Даже дети то, что они прежде избегали или, наоборот, чем они усердно занимались из страха, со временем, поумнев, делают по собственной воле.

Такова цель Бога, хранящего попечение о нас, чтобы разумная душа, не прирастая к своему телу и внешним по отношению к нам вещам, воздерживалась от них, но не из страха, а по собственному выбору, поскольку наше добро и наше зло состоят в нашем стремлении и уклонении. Именно к этой цели и направлено врачевание Божественного промысла, а именно, чтобы возвратить нашу душу к жизни, созвучной с природой, подобно тому как и наилучшие из числа врачей с помо-

щью разрезов, прижиганий и тому подобных действий⁵² восстанавливают природное состояние нашего тела так, что оно может выполнять свои функции. Лекарством от порочности является наказание. То, что кажется злом, на самом деле представляет собой пользу, — например, мы сердимся на врачей, если они лечат нас с помощью хирургии, прижиганий и других болезненных процедур. Поэтому-то только люди по-детски неразумные могут негодовать на лечение. И всякий, кто постарается внимательно проследить происходящее с ним самим и с другими, обращая внимание на возникающие при этом состояния души, легко, полагаю я, согласится, что эти неприятности дают повод душе презирать наше тело и внешние по отношению к нам вещи и, как говорит нам восхитительный [Эпиктет], — презирать то, над чем мы не властны.

Подобно тому как искусство врачевания тел имеет, во-первых, терапевтическую часть, исправляющую болезни тел противоположными им средствами, а во-вторых, гигиеническую, заставляющую укрепленные с помощью диеты и упражнений и ставшие от этого более совершенными тела, быть здоровыми, — при этом некоторые из гимнастических упражнений весьма тяжелы и под силу лишь мужественным и терпеливым людям — так и Помощник наших душ не только исцеляет больные души с помощью жизненных несчастий, но и упражняет здоровые души, делает их сильнее и мужественнее и выставляет их добродетель в более ярком свете, чтобы и другие могли ей подражать. Ведь ясно, что даже души хороших людей, равно как и здоровые тела, нуждаются в упражнениях. Ибо движение укрепляет, а бездействие ослабляет, как говорит Гиппократ.⁵³ Почему? Да потому, что постоянно сохраняющие свое совершенство и постоянно совершенствующие

свои природные действия всегда имеют их в готовности при себе, а те, кто не совершают надлежащих им действий, нуждаются в упражнении для подражания постоянному движению, чтобы не получилось так, что, позабыв из-за бездействия о своей функции и омертвев, это движение не сможет при необходимости исполнить своего предназначения. Ибо то, что порой бывает действенным, а порой праздным — это происходит по причине вялости — нуждается в упражнении с помощью действий.

Всякое упражнение совершается с помощью тех же самых вещей, посредством которых совершается главное действие, ради которого мы упражняемся. Упражнения для занятий борьбой состоит в постоянных занятиях борьбой, упражнение в кулачном бое — в постоянных занятиях кулачным боем и привыкании к ударам, а упражнение в ведении войны — это когда соратники по упражнениям имитируют врагов. И чем крупнее и сильнее партнеры по упражнениям, тем вернее упражнение достигает своей цели. Следовательно, если кто-либо станет упражняться в преодолении удовольствия, то ему будет необходимо, соприкасаясь с удовольствиями, привыкнуть презирать их. Для преодоления печали надо испытывать печаль, а для преодоления страха — соприкасаться с тем, что внушает страх. Для преодоления боли надо вступать в состязания с благородными спартанскими юношами, подвергавшими себя бичеванию, и упражняться во всех тех приносящих страдание действиях, которые необходимы для этого состязания. В противном случае придется вступить в состязание с нашим современником Салюстием, положившим себе на голое бедро горящий уголь. Раздувая его, [Салюстий] испытывал, до каких пор он сможет терпеть. Ибо эти упражнения по своему

роду несколько не отличаются от главных действий, разве что они несколько легче их, и что в нашей власти прекратить их, когда захотим.

Стало быть, поскольку Бог, отправляя души вниз к их рождению, дал им силы преодолевать без вреда для себя жизненные соблазны и страхи, то он, упражняя эти способности, чтобы они не слабели от бездействия, не становились вялыми и выполняли, когда потребуют обстоятельства, свои обязанности, часто подвергает души тяжелым испытаниям. Геракл, Тезей, Диоген и Сократ не стали бы такими, какими они были, и не обнаружилось бы, каких пределов может достичь величие человеческой добродетели, если бы Бог не призвал одних из них сражаться с ужасными чудовищами и злодеями, а других не подвиг бы к крайней степени простоты в согласии с природой. Людям, привыкшим внимательно наблюдать, полагаю, вполне ясно, что люди, хорошо переносящие трудности, впредь становятся мужественнее. Ведь если привычка делает борьбу с самыми ужасными препятствиями настолько легкой, что некоторые берутся за нее за малую плату,⁵⁴ то как же упражнения в куда более умеренных вещах не заставят упражняющихся презирать то, что людям нетренированным кажется трудным.

Итак, если эти трудности и страдания преподносятся нашим душам, как лечение для больных людей или как упражнения для здоровых, то для них они не могут быть злом, так как в противном случае и лечение для наших тел, и тяжелые гимнастические упражнения мы чего доброго назвали бы злом. Выполняемые согласно достоинствам нашей природы и нашего выбора, эти упражнения не могут быть злом, ибо все, находящееся в согласии с достоинством — справедливо, а то, что

справедливо, является благом. Даже для тел, которые сами по себе бесчувственны, хирургические вмешательства и прижигания не являются злом. Ведь разложение составного начала на простые элементы — не есть зло. Итак, если врачебное искусство, которое упражняет, прижигает, растягивает, отсекает части, вообще действует, как заправский палач, мы не только не именуем злом, но, напротив, зовем благом и платим врачам с благодарностью деньги, то отчего тогда мы недовольны божественным врачеванием? Ведь Бог делает это не в гневе, не из мести, не вопреки нашим заслугам и не из желания повредить нам. Он делает это как врач заботливо, по-отечески, для нашей величайшей пользы. Достаточно сказать, что Он делает это по своей божественной доброте.

Божественное исцеление многообразно. Одних Бог пользует болезнями, голодом, бесчестием, других — эпидемиями, землетрясениями, наводнениями, кораблекрушениями, войнами и прочими постигающими род человеческий карами. Стало быть, все это не зло, а добро, поскольку применение лечения есть благо. Но если кто-то не считает достойным называть это благом по той причине, что это не является предметом нашего преимущественного выбора, а благо должно быть преимущественно таким, то пусть он сразу не называет это злом, а необходимым условием для приобретения истинного блага, из-за которого мы нуждаемся в этих вещах и ради которого их выбираем. Ведь хирургические вмешательства, исцеляющие прижигания и прочие действия такого рода никто преимущественно не выбирает для себя, однако мы выбираем их в своем стремлении к здоровью, поскольку путь к нему лежит через них. Мудрые люди удачно называют такие вещи необходимыми, поскольку существует необходимость их применять, если

мы желаем обрести благо. Эти вещи и сами являются благом, поскольку содействуют благу — одни из них телесному здоровью, другие — здоровью души. Однако они стоят ниже главных благ. Большинство людей, сравнивая их с главными благами, считают их злом, составляя о них, как я полагаю, неверное суждение, поскольку с их помощью по необходимости мы достигаем нашего блага.

Итак, если уже разрешены все представленные сомнения, и все, что происходит, совершается исходя из ценности нашего разума и выбора, и делается Богом ради нашей пользы, то ясно, что всякий правильно мыслящий человек захочет, пожалуй, чтобы происходящее происходило так, как оно происходит, — если только этот человек не испытывает зависти к тем, кто получает награду по своим заслугам или обретает исцеление, — и будет чтить, ценить и искренне любить своего врага и считать его благодетелем.

Но всякий, я полагаю, согласится, что все происходящие с людьми несчастья суть некая форма исцеления, и что исцеление это есть благо для нуждающихся в нем души и тела. Но само понятие — болеть душой и телом и нуждаться в трудном и мучительном исцелении — разве кто сочтет благом, а не злом, а его автора не сочтет виновником зла? Разве нужно мне опять говорить, что болезнь тела не является злом для самого тела, поскольку такова природа тела? Болезнь направлена на разрушение составного начала и на возвращение простых первоначал к своей исконной простоте. Болезнь освобождает простые первоначала и избавляет их от необходимости находиться в чуждом для них месте и сражаться со своими противоположностями. Однако и для души болезнь тела не является злом, поскольку выше уже было показано, как исцеляется душа, и

исцеление это совершенно очевидно. Если бы болезнь и разрушение были вредны для отдельно взятого тела, то оказались бы полезными для управляющей телом души, для универсального соединения первоначал и для бесконечного круговорота рождений, который не имеет предела, поскольку гибель одного становится причиной рождения другого. В этом случае наилучший Устроитель пренебрег бы природой подверженно-го гибели и гибелью того, что частично и менее ценно ради лучшего, целостного и непрекращающегося процесса возникновения.

Однако болезнь души, скажет, пожалуй, всякий, не является благом для самой больной души и не приносит пользы целому, а следовательно, ее болезнь — причина какого-нибудь зла. И всякий, кто желает, чтобы душа портилась и болела, не может не быть дурным человеком. Будет казаться, что сомнение сохраняется. Итак, касательно причины болезни и дурного состояния души — давайте вспомним об этом на основании того, что было сказано нами прежде касательно находящихся и не находящихся в нашей власти вещей, а именно, что благо души состоит в сообразных с природой стремлении и уклонении, а зло — когда все это происходит вопреки природе. Что же касается стремления и уклонения, то они, как было доказано, находятся в нашей власти и, следовательно, мы сами виновники и нашей добродетели, и нашего порока. Оттого и хвалят хороших людей, что они обретают благо по собственному выбору, каковое благо, поэтому и называется Добродетель. Дурных людей бранят за то, что они, будучи в силах не быть такими, все же становятся дурными из-за своего малодушия. Следовательно, если бы эти вещи вкладывались в нас извне, то не существовало бы ни хорошего, ни плохого выбора, а только

случай и необходимость. Следовательно, и в этом Бог не повинен.⁵⁵

А что, если иногда болезнь души, именуемая подлостью, не является просто-напросто злом, но содержит в себе нечто необходимое для становления человеческой добродетели? Ведь и телесное здоровье в этом мире само по себе не было бы здоровьем, если бы тела по своей природе не были склонны к болезням, но сохраняли бы свое неповрежденное, противоположное болезни состояние, каким обладают небожители. Таким же образом добродетели человеческой души — благоразумие, справедливость, предусмотрительность и все прочее их собрание в целом не были бы такими, если бы души от природы не были склонны к порче. В таком случае люди обладали бы ангельскими или даже божественными, а вовсе не человеческими добродетелями. Ибо человеческие добродетели по природе своей таковы, что могут отклоняться в сторону порока. Итак, если человеческие добродетели и телесное здоровье являются благом, и если бы было необходимо, чтобы из источника блага проистекали не только первые и незамутненные блага, но также и средние и самые последние, то было бы неизбежно, чтобы у благ с отклонениями, не то чтобы не существовало этих самых отклонений, — ибо они не обладают первостепенной сущностью, — но чтобы эти отклонения были неким дополнением к ним.

Взгляни на изобилие божественной благодати! Ибо она обратила во благо даже порчу тела. Это было бы справедливо даже в том случае, если бы эта порча, словно тень, неизбежно следовала бы за движением причин. Божественная благодать превратила эту порчу во благо и для самих подверженных болезням и гибели тел через распадение их на отдельные

элементы и последующее возобновление, и для всей порожденной вселенной, дабы она, как говорят, обрела бесконечное существование. Однако Бог сохранил свою непричастность к душевной порочности, которая единственно и представляется в известном смысле порочностью. Бог сделал это, во-первых, допустив существование этой порочности в здешнем мире не в качестве зла, но как необходимую противоположность добру, а во-вторых, повелев, чтобы эта порочность полностью следовала желанию души и не переходила в природу вещей, если душа того не захочет. Поэтому невольное зло, поскольку не является злом, получает прощение и у Бога, и от закона.

Но и душе некоторым образом свойственно невольное зло. Ибо порой душа выбирает зло, но не как зло. Стремясь к неким благам, будь то деньги, плотские наслаждения, власть или почести, она либо вообще не замечает присущий им вред, либо отворачивается от него под давлением своего стремления к желанным вещам. Таким образом, абсолютное зло было исключено из природы вещей. И, скорее, может существовать то, что не существует нигде, нежели может существовать абсолютное, обладающее свободной волей, зло человеческой души.

А есть ли кто-то, кто считает, что виновник зла — Бог, сотворивший наделенную свободой воли душу, заблуждение которой и есть зло? Если злом является обладающая собственным движением и свободным волеизъявлением природа души, то ее создателя неизбежно придется называть виновником зла. А если названные качества души являются благом более значительным и ценным, чем многие блага этого мира, то каким образом творец добра может стать виновником зла? Итак, поскольку следует избирать то, что соответствует природе и

стремится к ней, то кто из числа людей, понимающих природу человеческой добродетели, может предпочесть быть, скорее, растением либо кем-то из неразумных существ, нежели человеком? Однако и растения, и неразумные существа мы считаем благами, занимающими, разумеется, свое место в существующей иерархии добра и подчиненными друг другу по определенным законам. А если в нашей власти быть либо хорошими, либо плохими, и мы можем распоряжаться этим правом, и ничто не в силах принудить нас в нашем выборе и уклонении и не может воспрепятствовать им, то такая природа и сила свободной воли представляется мне чем-то значимым и царственно великолепным, а создатель ее кажется благим и могущественным. А если наша душа по своей воле заблуждается, хотя в ее власти не совершать ошибок, то кто другой по справедливости может быть назван виновником этого заблуждения, кроме самой души, которая является как началом и причиной блага, так и отклонением от него? Отклонение это берет свое начало в самой душе. Ибо Создатель сделал ее неоднозначно обреченной на ошибки. Душа, если сама того захочет, может оставаться непогрешимой. Следовательно, если желание души является выражением ее внутреннего движения, то сама душа будет, пожалуй, в этом случае виновницей своего отклонения. Посмотри на замысел Бога! Ибо поскольку было необходимо, чтобы между тем, что находится наверху и тем, что внизу, возникло то, что посередине, — уподобляющее себя то верхнему, то нижнему и связывающее противоположности во всеобщее совершенство, а перевес в сторону находящегося внизу имманентно содержит в себе отклонение, то Бог дал находящемуся посередине способность оставаться непогрешимым до тех пор, пока на это есть желание, дабы на него самого

ни с какой стороны не падало обвинение в каком бы то ни было пороке.

Однако все это, изложенное достаточно пространно, имеет отношение не только к уже сказанному Эпиктетом, но и к рассуждению о сущности зла, о чем он ведет речь несколько ниже. Ведь на данный момент, как я полагаю, достаточно уже сказанного мною. Всякий раз, когда Эпиктет говорит: «Желаю, чтобы происходящее происходило так, как оно происходит», — он ведет речь не о порочности души, — ведь он не стал бы утверждать, что люди, довольствующиеся своими и чужими пороками, могут благоденствовать, — а о том, что происходит с нашим телом и внешними по отношению к нам вещами. Получивший воспитание человек сможет хорошо пользоваться ими, какими бы они ни оказались, и чем суровее они будут, тем большую пользу он извлечет из них. Ибо эти вещи и есть «происходящее», а мы по нашей неопытности хотим, чтобы они следовали за нашими стремлениями и уклонениями, а не наоборот, чтобы наши стремления и уклонения, в которых заключаются наши добро и зло, следовали за ними. Ибо именно они находятся в нашей власти и подчиняются нашим желаниям. Что же касается вещей, над которыми мы не властны, то [Эпиктет] советует нам не требовать, чтобы те происходили по нашей воле, поскольку мы, с одной стороны, не властвуем над ними, а с другой — не всегда желаем полезного для себя. Мы часто хотим приятного, даже если оно причиняет нам вред и отвергаем менее приятное, даже если оно несет нам исцеление.

IX

[«Болезнь является препятствием для тела, но не для разума, если только разум сам того не пожелает. Хромота — препятствие для ног, но не для обоснованного выбора. Говори это себе при каждом случае. Ибо ты обнаружишь, что это препятствие чему-то другому, а не тебе».]

Показав, что человек, желающий благоденствовать, не должен требовать, чтобы происходящее совершалось по его желанию, но наоборот, желать, чтобы оно происходило так, как происходит, этим [Эпиктет] доказывает предложенный им тезис о том, что легко переносить несчастья, происходящие по вине внешних по отношению к нам вещей, и одновременно с этим, мне кажется, опровергает возможные возражения. Представляется следующее доказательство. Если бы неприятности, происходящие по вине внешних вещей, имели бы к нам отношение, то и тогда нам следовало бы, поскольку они нам полезны, переносить их с легким сердцем, даже если они оказались бы еще тяжелее. А если они имеют отношение не к нам, а к кому-то другому, то что нам досадовать? «Болезнь — препятствие для тела», — и [Эпиктет] правильно не назвал болезнь злом, а лишь препятствием. Ибо болезнь или смерть, как доказано было выше, не являются для него злом. А лишь препятствием для действий. Равным образом и хромота, которой страдал сам Эпиктет, — поэтому он говорит, исходя из опыта жизни, а не из чистой теории: «Хромота, стало быть, препятствие для ног», — и бедность — препятствие для расточительства. «А для нашего обоснованного выбора, если он сам того не захочет, хромота — не препятствие». Следовательно,

если бы мы были телом, ногой или деньгами, то все это служило бы нам препятствием. А если это не про нас, то разумная душа пользуется нашим телом как инструментом и вещами, внешними по отношению к нам, для служения себе, то в таком случае наши добро и зло заключаются в нашем обоснованном выборе и не испытывают препятствий со стороны внешних вещей. Ясно, что мы не испытываем никаких препятствий и ничто из происходящего по вине внешних вещей не служит нам препятствием. В каждом отдельном случае это препятствие для кого-то другого, и мы не из числа этих людей. Не следует горевать по поводу этих неприятностей, словно они наши собственные. Ведь таким образом выходит, что наш обоснованный выбор в чуждых нам вещах наталкивается на зло, заключающееся в нашем огорчении. Таким образом, думаю, было доказано то, что предполагалось.

[Эпиктет] опровергает возражение «от принципа пользы», заимствованное, как я полагаю, от тех, кто силен в риторике.⁵⁶ Пожалуй, любой скажет, что болезнь и бедность отнюдь нам не полезны. Ведь кто, будучи болен, способен производить действия в соответствии с природой? Кто, находясь в крайней бедности, не принужден постоянно заниматься добыванием пропитания? Так вот [Эпиктет] опровергает это возражение, исходя из того, что болезнь, бедность и тому подобные обстоятельства не представляют собой препятствия для обоснованного выбора, благодаря которому человек обретает свою сущность и равно свои добро и зло. Кто мешает больному выбирать для себя то, что согласно с природой и уклоняться от враждебного природе? Разве крайняя бедность принудила совершить что-то неподобающее порядочному человеку? Разве Диоген, Кратет и Зенон не были тогда истинными философа-

ми и не показали людям, способным видеть, и добровольную жизнь в согласии с природой и заключенное в простоте жизни богатство тогда, когда променяли на крайнюю нужду свой достаток? Ведь кто не рад будет кормить такого человека, считая, что сам он, скорее, получает, а не оказывает благодеяние? Да и к чему сейчас другие примеры, когда сам Эпиктет, говорящий все это, был рабом, слаб телом и хром от своей юности, жил в крайней бедности. Жилище его в Риме никогда не нуждалось в запорах, поскольку внутри него было пусто, если не считать кровати и подстилки, на которой он спал. И это тот, кто говорит: «Хромота — препятствие для ног, но не для обоснованного выбора, если только он сам того не пожелает». [Эпиктет] произносит эти слова от лица жизни и вовсе не старается говорить то, что может получить одобрение. А ведь именно это делают многие из нас. Поэтому-то слова этого мужа столь сильно воздействуют на благородные души.

Х

[«Помни, что в каждой случайности следует искать, обращаясь к самому себе, какой способностью ты обладаешь для пользования ею. Если ты увидишь красивого юношу или девушку, ты обрешь самообладание. Если будет предложен труд, ты обрешь выдержку, а если подвергнешься поношению, обрешь терпение. И тебя, обретающего такую привычку, не увлекут за собой твои фантазии».]

Выставив большие и представляющиеся большинству людей невыполнимыми условия, а именно, презрение к телесным болезням как чуждому для нас злу и желание того, чтобы

события происходили так, как они происходят, а также борьбу с соблазном перед лицом выпадающих нам извне удовольствий и, кроме того, мужество перед лицом огорчений, [Эпиктет] намеревается последовательно доказать, что условия эти выполнимы, и что перед нами не ставятся непосильные задачи. Он показывает, что создавший человеческую душу, — которая по своей природе не всегда пребывает наверху, как ангельские и тем более божественные души, но порой спускается вниз к своему рождению и сталкивается с такого рода вещами, — дал ей для этого силы, с помощью которых она сможет проходить через них и одолевая их без вреда для себя. Против того, что кажется приятным, он вооружил нас самообладанием. [Эпиктет] сказал слово «самообладание», а не «благоразумие». Он выразился так, поскольку его увещание адресовано тем, кто еще находится в процессе воспитания. Их страсти находятся в движении и вступают в спор с разумным началом, однако, терпят поражение, когда обучение приносит пользу. Это есть сдержанный вид жизни. Ведь когда разумное начало не может одолеть страсти и само терпит поражение, то такое состояние называется несдержанным. У тех, кто в полной мере получил воспитание, страстное начало, которое в нас проявляется как ребячество⁵⁷, полностью и беспрекословно подчинено разумному началу и приводится в движение от тех вещей, от которых позволяет ему приходиться в движение разумное начало, и тогда, когда оно это позволяет, и насколько позволяет. Это-то и есть благоразумие,⁵⁸ а именно, сохранение в нас господствующего положения разума. Ибо разум, подчиненный страстям и влекомый ими в разные стороны, разделяется на части, а одолевая страсти, остается невредимым и сохраняет свою целостность.

В борьбе с трудностями и печальми воспитанным людям оказывает поддержку мужество, которое не позволяет печали проникать дальше преддверия души, и переносит все тяготы и страдания без печали, словно заданное упражнение. Тем, кто только получает воспитание, помогает терпение, с врожденным достоинством противостоящее надвигающимся огорчениям и не позволяющее душе пасть, но заставляющее ее отражать удары. Ибо сильное противодействие со стороны терпения позволяет разумному началу одерживать победы и заставляя страсти терпеть поражения. И когда это часто происходит и разум принимает в этом участие, страсть, уже укрощенная, приучается подчиняться и не противиться разумному началу. И уже нет необходимости, чтобы человек, получивший воспитание, терпел, испытывая при этом печаль, поскольку такой человек в данном положении уже не испытывает печали. Ведь он не стремится к тому, в чем терпит неудачу и не уклоняется от того, во что впадает, а всякая печаль постигает нас именно в этом.

Этот человек, говорит [Эпиктет], найдет защиту против поношения в стойкости перед лицом зла. Ибо поношение по своей природе не приносит ни страдания, ни горя тем, в адрес кого оно направлено. Оно порождает в нас либо ложное мнение, либо гнев. Поношение вызывает лишь презрение к обидчику. Так вот, чтобы это презрение не сопровождалось с нашей стороны аффектами, следует распознать порочность нашего обидчика. Он может бранить нас, движимый либо ложными побуждениями, либо враждой к нам. Что же касается самого поношения, то его следует переносить так, словно оно не причиняет нам вреда. Пожалуй, следует терпеть порочность обидчика, принимая во внимание, что тот, кто оскверняет свой вы-

бор, — а это означает, что он оскверняет самого себя, — сам становится пострадавшим. От поношения в любом случае можно получить пользу. Эта польза несомненна, если обвинение будет ложным. Но даже если поношение будет содержать в себе истину, польза от него в том, что оно обнаруживает какой-нибудь из наших пороков, о котором мы ничего не знали или, даже если и знали о нем, то думали, что его не видят другие. Поношение является хорошим средством удержания от порока начинающих свое формирование, поскольку они одолевают свои грязные страсти не только ради собственного блага, но и движимые честолюбием. Честолюбие полезно для исправления прочих страстей. Оттого-то честолюбие и зовется последним покровом страстей, поскольку душа, сняв с себя с помощью честолюбия прочие страсти, последним снимает с себя его самого, обнажая себя для грядущего блага.

Итак, следует, говорит Эпиктет, не увлекаться сразу первой встречной из внешних вещей, тянущей тебя вовне. Независимо от того, будет ли фантазия говорить, что вещь эта хорошая либо плохая. Не следует тотчас приводить в движение наши стремление и уклонение. Наоборот, обретя в себе собственную силу и призвав ее на помощь, вместе с ней следует отражать все, что встречается у нас на пути.

XI

[«Никогда не говори, что ты что-то потерял, но говори, что отдал. Умер твой сын? Он был отдан назад. Умерла твоя жена? Она была отдана назад. У тебя отняли участок земли? Следовательно, и он был отдан назад. Однако бесчестен

тот, кто отнимает. Но какое тебе дело, чьими руками даритель востребовал назад? А на сколько времени он даст тебе это в пользование, заботься о нем так, как постояльцы заботятся о гостинице».]

Сказав о том, как следует относиться к тому, что с нами случается, что и каким образом следует принимать и как следует обходиться с приходящими к нам извне удовольствиями и огорчениями [Эпиктет] ведет теперь речь об их утрате и о том, как следует относиться к этой утрате. Итак, человек, когда теряет то, что считает своим, не может не печалиться, и не порицать того, кто отнял. Но, возвращая назад чужое, он не печалится и не бранит берущего назад свое, если только он не полный глупец. Внешнее не принадлежит нам, поскольку мы не имеем власти над ним. Нашей собственностью являются лишь стремление, желание и уклонение, в которых заключаются наши добро и зло. Относительно внешних вещей следует всегда держать [в памяти] наготове, что они являются для нас чужими. Это будет у нас под рукой, если мы будем относиться к ним, как к чужим, и не только на словах, но и на деле будем приучать себя к этой мысли.

Итак, этот человек, поскольку его сын умер, плачет и говорит, что потерял его. Ясно, что прежде он относился к сыну, как к собственности, и потому смерть его он называет потерей и страдает от этого. Ясно и то, что он, если бы мог, хотел бы отомстить похитителю. А тот, кто считает, что отдал назад своего сына, как чужого, не терзает себя и не винит забравшего то, что дал. Смотри, что показывает нам на этом примере Эпиктет! Он показывает, что не только мысль сообщает свое настроение исходящему из нее слову, но и слова вызывают мысли и прида-

ют им свое настроение. Итак, необходимо, говорит [Эпиктет], называть внешние вещи именами чужих вещей, чтобы по причине этих имен относиться к самим вещам как к чужим и, думая о них постоянно таким образом, обходиться с ними как с чужими. И поскольку думы и заботы об этих вещах увеличивают любовь к ним, то, говорит [Эпиктет], и думать о них надо как о чужих, и заботиться как о чужих. А заботиться о них надо, — ведь нельзя быть нерадивым, — но не как о своем, и не как о том, что не может быть отнято, но таким образом, как путники заботятся о постоялом дворе. Они считают его чужим и собираются вскоре покинуть, но пока они будут там жить, они, по возможности, будут заботиться об его удобстве. Прекрасно сказал [Эпиктет]: «Покуда будет дано», — чтобы эта мысль была у тебя под рукой, что это дал тебе другой, тот, который сейчас отнимает.

Некоторые люди и обстоятельства того, каким образом у них был отнят предмет их привязанности превращают в трагедию: «Почему у меня было отнято тем или иным образом? Почему таким образом умер мой ребенок или умерла моя жена? Я бы хотел, чтобы он умер от горячки, а не от конвульсий». В ответ [Эпиктет] говорит, что это то же самое, как если бы ты сказал: «Почему давший мне вот это нечто, отнял у меня это тем, а не этим способом?». Хотя давший тем способом, которым он хотел, волен и забрать назад, как захочет. И сам Эпиктет назвал сына и жену — это именно то, что вызывает самое сильное страдание, в сравнении с которым все прочее любой встречный назовет пустяком. Но то, что [Эпиктет] сказал прежде и о чем поведет речь далее, это то, что начинать следует с самых малозначительных вещей. Кто-то украл у тебя деньги, отнял раба или твой дом или вообще конфисковал

в казну все твое имущество, — не говори при этом: «Я это потерял», но скажи: «Я отдал это назад».

XII, 1; 2

[«§ 1. Если ты желаешь преуспеть, отбрось рассуждения такого рода: „Если я не стану радеть о своем имуществе, мне не достанет пропитания, а если не буду наказывать моего сына, он вырастет негодяем“. Ведь лучше умереть с голоду свободным от печали и страха, чем жить в изобилии, не имея покоя. Пусть лучше твой сын станет дурным, чем ты несчастным.

§ 2. Итак, начни с вещей незначительных: вытекает твое оливковое маслице? Крадут твое вино? Говори себе при этом, что за такую цену покупается бесстрашие, за такую цену приобретается безмятежность, а даром ничего не дается. Когда ты станешь звать своего раба, имей в виду, что он может тебя не услышать и, услышав, ничего не сделать по твоему желанию. Не такое в нем благо, чтобы от него зависело твое спокойствие».]

Сказав, что о внешних вещах следует заботиться как о чужих, как, например, путники заботятся о постоялом дворе, [Эпиктет] слышит возражение на это: «Если я не буду заботиться о своем имуществе, мне не чем будет питаться, а если не буду наказывать моего раба, он сделается беспечным». [Эпиктет] отвечает на это возражение, сохраняя при этом свою главную мысль, гласящую, что наши добро и зло находятся в нашей власти, а вовсе не в нашем теле и не во внешних по отношению к нам вещах. Это наставление адресуется тем, кто находятся в процессе своего формирования и не обладают еще

способностью без вреда для себя одновременно заботиться о самих себе и о внешнем. Ибо такое по силам уже сформировавшимся людям, которые, укрепив свою безопасность и подчинив свое неразумие рациональному началу, уже не испытывают страха, как бы, выглянув вовне, не быть захваченными неразумными страстями внешних вещей, и не получить от них тем самым смущение и смятение. Оставаясь в самих себе, они, благодаря своему внутреннему строю упорядочивают внешние по отношению к ним вещи. Но в ком еще кипит неразумное начало, тому еще опасно позволять обращать свои помыслы к внешнему. Ибо неразумные стремления родственны внешним вещам, еще не приведены в норму и не подчинены разумному началу. Они увлекают человека и погружают его, еще не умеющего управлять самим собой, с головой во внешние вещи.

Итак, что нужно делать, чтобы находящийся в процессе воспитания не испытывал недостатка в необходимой пище? Можно было бы сказать, что недостатку в необходимом, возникающему по причине нерадения, может хорошо противостоять простота образа жизни и довольство малым, которое прежде всего подходит воспитываемому. Но даже если этого будет мало, то не будет недостатка в людях, которые возьмутся прокормить человека, довольствующегося малым, презревшего, в заботе о своей душе, заботу о домашних вещах. Стало быть, для Эпиктета было бы возможно, как я сказал, воспользоваться этими справедливыми словами. Однако он отбросил эти рассуждения как недостойные, отнимающие силу у добродетели и марающие ее чистоту, если только добродетель будет иметь абсолютную нужду во внешних вещах. Ибо лучше умереть от голода, став свободным от печали и страха и достигнув

своего совершенства, нежели жить в изобилии, испытывая при этом потрясения души. Какая польза от изобилия внешних вещей человеку, живущему в разладе с природой и получающему от этого изобилия больше вреда, чем пользы? Какая польза от дорогих и разнообразных яств человеку, по причине болезни не способному наслаждаться ими без вреда для себя? «Лучше, чтобы твой сын стал дурным, чем ты несчастным». Ведь если было бы возможно, спасая самого себя, позаботится о своем сыне, то не было бы ничего лучше этого. Но если это невозможно по двум причинам, — и от того, что невоспитанный не способен воспитывать другого и потому, что, не принося никакой пользы сыну, сам он получает величайший вред, — то, пожалуй, нам лучше оставить сына с его пороками и позаботится о самих себе.

Направив восходящего таким образом к вершинам, советуя ему, скорее, предпочесть смерть от голода, нежели оставаться невоспитанным из-за своей занятости внешними вещами, и, если необходимо, спокойно взирать на то, как сын пребывает в пороках, нежели видеть себя несчастным, [Эпиктет] советует начинать свою практику с самых незначительных вещей. При этом он верно оценивает силы воспитывающегося. Ибо занятия упражнениями умеренной трудности безопасны и полезны. Но если кто-то станет пренебрегать, как слишком легкими, умеренными нагрузками и не захочет закаляться, когда проливается его оливковое масло, или когда воры крадут у него вино, и приступит к тяжелым упражнениям, то не сможет их одолеть, поскольку в подходе к ним пренебрег принципом постепенности. Он уже не преуспеет в соразмерных с его силами нагрузках, поскольку отверг их. Ибо представь, что кто-нибудь, не получив тренировки в малых вещах, станет подражать

Кратету и одним махом отвергнет все свое имущество. Разве он не раскается в скором времени и не продолжит поиски своего прежнего благополучия? Хотя Кратет, Диоген, Зенон или кто-то другой разом перешли к крайней простоте жизни в согласии с природой, это большая редкость. Рискованно, если ты сам, отнюдь не какой-то особенный человек, а всего лишь один из многих, тягаться с исключительностью.

Сказав, что следует начинать упражнения с малого, чтобы, ради своего успеха, с презрением относиться к уменьшению своего имущества и богатства, [Эпиктет] говорит дальше в случае с нашими рабами, что, начав с малого, мы будем учиться презирать их леность и не приходиться от нее в смятение. [Эпиктет] учит нас наперед представить себе в нашей фантазии, что раб, которого ты кличешь, не станет повиноваться, а если и станет, то не выполнит твоего приказания. Следует заранее подумать, что не столь много блага содержится в этом рабе, чтобы от него зависела твоя безмятежность. Внезапные происшествия в особенности приводят в смущение людей, начинающих свое воспитание, и заставляют их забывать о своем намерении. Напротив, то, о чем мы наперед размышляем, заставляет нас сохранять трезвость ума и памяти и на основе нашей привычки готовиться к неприятностям в наших фантазиях и ожиданиях. Всякому ясно, какая разница в том, принимать неприятности, будучи подготовленным к ним или же не будучи готовым к ним. Ведь не только огорчительное, но и приятное, если случается неожиданно, приводит душу в смятение. Печаль сдавливают и сжимают нашу фантазию, а вместе с тем угнетает соединение нашего тела и дыхания. Приятное расслабляет, отвлекает и устраняет напряжение нашей души. Следовательно, в обоих и при том противоположных случаях

возникают одни и те же симптомы — малодушие, охлаждение и нередко смертельный упадок сил.

Но с этим все ясно. Однако поскольку Эпиктет советует в отношении уменьшения необходимого имущества, когда это случилось, приговаривать себе: «За такую цену покупается бесстрашие, за такую цену приобретается безмятежность, а даром ничего не дается», — и касательно рабов, что: «Когда ты станешь звать своего раба, следует иметь в виду, что он вообще может тебя не услышать, и даже услышав, ничего не сделать по твоему желанию», — то будет, пожалуй, правильно в обеих ситуациях прислушиваться к этим наставлениям. Ибо следует ожидать и держать перед умственным взором разорение семейного имущества и неповиновение раба, когда он не выполняет твои приказания. Следует говорить себе, что за такую цену приобретается бесстрашие, что за такую цену приобретается безмятежность, а даром ничего не дается. Сам [Эпиктет] не считал, что в деле самом незначительном, как вытекшее оливковое масло или покража вина, необходима предварительная подготовка, но, что достаточно говорить себе эти слова всякий раз, когда это происходит. [Эпиктет] считал, что и в менее значительных вещах сравнение способно привести нашу душу в движение, даже если потеря оливкового масла и вина, вещей незначительных, способна побудить человека, если он того хочет, обрести бесстрашие и безмятежность и приобрести их не только в данный момент, но в постоянное владение, если человек удачно проведет эту торговую сделку. Кто не обменяет медь на золото, как это сделал Диомед у Гомера?⁵⁹ Кто, пожалуй, будучи в здравом уме, не купит величайшие блага для своей души ценой потери внешних по отношению к себе вещей? А иногда он приобретет их ничего не теряя, поскольку доста-

точно лишь быть готовым перенести потерю со спокойной душой.

XIII

[«Если желаешь преуспеть, терпи, во внешних вещах имея в глазах окружающих вид неразумного глупца. Не стремись выглядеть знающим. И даже если кому-то покажется, что ты являешься чем-то значительным, не верь самому себе. Ибо знай, что нелегко сохранить согласную с природой волю и удерживать внешние вещи. Неизбежно придется заботиться об одном и забросить другое».]

Некоторые из нас заботятся о внешнем не только ради добывания необходимых средств для жизни, но также, чтобы другие не считали нас никчемными и глупыми. Итак, возражая и против этой фантазии [Эпиктет] советует обретающему свое воспитание и желающему преуспеть в этом деле не вверять себя из-за этой фантазии внешним вещам, забросив при этом заботу о внутренних делах. Допустимо ли в действительности оказаться неразумным лишь только для того, чтобы люди неразумные не сочли тебя глупцом? Но приучить себя не желать жить согласно суждению глупцов и не обращать внимания на то, как они к нам относятся, а, напротив, равняться на правильный образ мыслей и следовать суждению живущих в согласии с разумным началом людей — уже это само в высшей степени способствует устроению достойной разумного существа жизни, то есть жизни, достойной человека.

Эпиктет старается обратить душу человека, получающего воспитание, к самой себе. Стало быть, поскольку душу вле-

чет к внешним вещам не только забота о них, но в еще большей степени восхищение перед пустой молвой, мешающее куда более изощренным и уже довольно преуспевшим в этом деле людям. [Эпиктет] призывает вырвать с корнем это пустое желание хорошего о себе мнения, говоря: «Не создавай видимости, что ты что-то знаешь». Он не препятствует стремлению к знанию, однако отменяет желание казаться знающим. Ибо это стремление ослабляет душу и влечет ее к тому, что не служит ей к пользе. Это стремление заставляет душу, вместо того чтобы жить в самой себе, жить среди толпы. Тщеславие заставляет душу довольствоваться мнением толпы и не позволяет ей идти путем, ведущим к истинному знанию. [Эпиктет] не сформулировал свою мысль следующим образом: «Не считай, что ты что-то знаешь». Вместо этого он правильно сказал: «Не создавай видимости того, что ты что-то знаешь». Это потому, что мнение о нас не принадлежит нам, и мы над ним не властны. Напротив, мы властны в нашем желании. Итак, поскольку часто случается, что у некоторых людей возникает мнение о нас, будто мы представляем собой нечто важное, тогда, говорит [Эпиктет], не верь самому себе. Следование этому принципу помогает не вверять себя суждению толпы и не испытывать помех в своем развитии. Совершенно ясно, что совет не доверять себе, слыша лестные мнения, адресован людям, еще находящимся в процессе воспитания. Тому, кто хорошо знает самого себя и способен выносить правильные суждения, нет нужды не доверять себе.⁶⁰

Но ложное мнение возникает не только от знания, но и оттого, что человек благоразумен, справедлив, мужественен, обладает здравым смыслом либо вообще одарен какой-нибудь добродетелью, причастен к политической власти или пользу-

ется большим почтением среди людей. Все это и тому подобное [Эпиктет] выразил с помощью короткого слова «Нечто», сказав: «Даже если кому-то покажется, что ты представляешь из себя нечто». Затем [Эпиктет] придает общее завершение и тому, о чем было сказано сейчас, и тому, что он сказал раньше касательно заботы о нашем внутреннем, а именно, что нелегко человеку, находящемуся в процессе своего воспитания, сохранить согласное с природой желание и одновременно, заботясь о делах и славе, усердствовать во внешних вещах. Сохранение нашего согласного с природой желания — это проявление рвения в том, над чем мы властны, и презрение к тому, что вне нашей власти. Тяга к внешним вещам преследует совершенно противоположную ей цель. Поэтому человеку, находящемуся в процессе воспитания, нелегко одновременно заниматься и тем и другим. [Эпиктет] предусмотрительно не сказал: «Невозможно». Вместо этого он сказал: «Нелегко», — поскольку существуют редкие природные способности и редко встречающиеся движения великой души. Но если ты хочешь преуспеть в одном из двух, то неизбежно, говорит [Эпиктет], одним из двух придется пренебречь.

XIV, 1

[«§ 1. Если ты хочешь, чтобы твои дети, жена и друзья всегда пребывали среди живых, то ты неразумен. Ибо то, что вне тебя, ты хочешь подчинить своей власти и сделать чужое своим. Стало быть, если тебе хочется, чтобы сын твой не совершал ошибок, ты глуп, ибо желаешь, чтобы порок, перестав быть сам собой, стал чем-то другим. А если ты хочешь не оши-

баться в своем волевом стремлении, то это возможно. Итак, упражняйся в том, на что у тебя достаточно сил».]

Старание заслуживает, во-первых, то, в чем можно преуспеть, поскольку безумно демонстрировать свое рвение в невозможном, а во-вторых, то, что достойно заботы. Ибо заботиться о чужом — дело пустое. В-третьих, старание заслуживает то, на что стоит потратить свой труд. Это то, что обладает надежностью и постоянством. Кто, будучи в здравом уме, станет заботиться о том, что не имеет ценности, недостойно труда и порочно? Итак, [Эпиктет], желая отвлечь воспитуемых от заботы о внешних вещах с помощью принятого им в самом начале разделения всего на то, над чем мы властны, и на то, что вне нашей власти, показывает, что все внешнее для нас — чужое. Как уже было доказано, над чужим мы не властны. Стало быть, человек, желающий, чтобы были живы его дети, жена и друзья, хочет и желает того, над чем он не властен. Именно по этой причине мы не можем достигнуть желаемого. Ведь чему мы не хозяева, того мы не можем приобрести для себя, поскольку дать это нам зависит от воли хозяев. Однако внешние вещи по природе своей лишены ценности, порочны, а потеря их не приносит печали. Ибо неизбежно умереть, когда настанет время, тому, что смертно.

Равным образом, тот, кто порой требует от своего раба быть лучше, нежели он есть на самом деле, — мы часто стесняемся с этим, гневаясь на преступления наших рабов, — глуп, как говорит [Эпиктет], поскольку желает невозможного. Ибо невозможно, чтобы душа, живущая в соответствии со своим неразумным началом, — в этом-то и состоит душевный порок, — не совершала ошибок и не служила порочности.

Итак, человек, заботящийся о невозможном, чужом, лишенном ценности и порочном, с неизбежностью терпит во всем этом неудачу, а, потерпев неудачу, печалится и горюет. Следовательно, если мы не хотим терпеть неудачу, нам следует позаботиться о том, над чем мы властны. А в нашей власти — стремиться к соответствующему природе. Стало быть, давайте тратить наше стремление на это, а не на то, что нам неподвластно.

XIV, 2

[«§ 2. Хозяином всего является тот, кто имеет власть над своими желаниями и нежеланиями. Он может либо сохранять их, либо устранять. Итак, всякий, кто хочет быть свободным, пусть не стремится к тому, что находится во власти других, но и не уклоняется. Иначе он неизбежно делается рабом».]

Сказанное служит обличением внешних по отношению к нам вещей, а равно и душевной склонности к ним. По вине этой склонности мы не только испытываем печаль и горе, когда терпим неудачу в наших стремлениях и впадаем в то, от чего уклоняемся, но неизбежно становимся также рабами и притом не одного, но многих жестоких хозяев. Хозяин каждого, говорит [Эпиктет], является его господином.⁶¹ Этот хозяин волен дать или отнять у каждого то, к чему тот стремится. Мы склоняемся перед теми, кто может предоставить нам предмет наших стремлений и рабски им подчиняемся и служим, чтобы они предоставляли нам это. Мы льстим со страхом тем, кто способен отнять у нас наше имущество. Мы трепещем и по-собачьи выражаем радость перед господином, властным вверг-

нуть нас в то, от чего мы уклоняемся. Мы поступаем так, чтобы он этого с нами не сделал, и чтобы тот не отнял, кто может отнять. Однако ясно, что все это для нас внешнее и чужое. Над ним властвуют другие и могут его дать или отнять. Ибо в своем мы хозяева и наше в нашей власти. Итак, если свобода есть благо, и мы хотим быть свободными, а не рабами, то не будем стремиться к тому, что во власти других, и не будем от него уклоняться. В противном случае нам неизбежно придется терпеть многочисленные формы рабства, как ради получения предметов наших желаний, так и ради того, чтобы их не лишиться. Мы будем терпеть это рабство, чтобы уклоняться от того, чего избегаем и не попадать в него.

Смотри же — в каждом деле мы имеем над собой двух господ: одного — внутреннего, другого — внешнего. Дело в том, что неразумное стремление, приведя в движение наше разумное начало, — а это значит, приведя в движение нас самих, воплощенных в этом разумном начале, — и пленив нас, впредь будет рабствовать вместе с ним под властью внешнего господина. Следовательно, мы не просто рабы, но мы рабы рабов.⁶² Прочие рабы хотя бы во сне освобождаются от своих господ и тем самым получают от них послабления. А мы даже во сне⁶³ выполняем своевольные, несправедливые и противоземные приказания этих безжалостных господ и, повинувшись им, не получаем никакой поправки. Напротив, они мучают нас действиями, словами, фантазиями. И что еще хуже — разумные рабы повинуются неразумным приказам своих господ против своей воли, а мы выполняем это с радостью и выдумываем разные способы, чтобы получить нечто или уклониться от того, что нам во вред и без всякой нашей пользы приказывают наши господа.

[«Помни, как следует вести себя на пиру. Блюдо, обносимое по кругу, оказалось рядом с тобой? — Протянув к нему руку, возьми себе, сколько позволяет приличие. Пронесят мимо тебя? Не задерживай. Еще не поднесли? Не стремись вперед в своем желании. Подожди, пока блюдо не окажется рядом с тобой. Точно также поступай в отношении детей, жены, государственной службы, богатств — и ты когда-нибудь станешь достойным сотрапезником богов. А если не коснувшись, отвергнешь с презрением поставленное перед тобой, тогда ты станешь не только сотрапезником богов, но даже разделишь с ними их власть. Ведь, поступая так, Диоген, Гераклит и подобные им заслужили прозвание богов».]

Обуздав многочисленными способами склонность своих учеников к внешним вещам, [Эпиктет], чтобы не показалось, что он хочет совершенно отвлечь воспитуемых от внешних вещей, объясняет, как и за что им следует браться. Выше он сказал, что в вещах, в иных отношениях необходимых и полезных для жизни, следует участвовать словно между делом, постоянно оглядываясь на свой корабль. Теперь он учит, что данное нам из внешних вещей следует принимать благопристойно — речь идет о детях, власти, богатстве и тому подобном — и не направлять на них наше стремление. Но если полученное нами будет отнято — ибо именно это, как я полагаю, означает выражение: «Проходит мимо», — не задерживай, говорит он. Это означает — не заставляй их остаться, не огорчайся из-за того, что их отнимают. Если то, что дают тебе, еще не пришло, не тянись к нему и не прирастай к нему

целиком, позабыв о самом себе и своих успехах в учении, в своих желаниях и фантазиях. И когда это дано, не устремляйся к нему с безоглядной радостью и жадностью. Прикоснись к нему пристойно и скромно, кончиком пальца, как гласит поговорка, чтобы ты мог управлять им и пользоваться надлежащим образом, оставаясь при этом свободным и не утопая во внешних вещах. [Эпиктет] уподобил собрание людей, созванных Богом как хозяином дома, пиршеству, где каждый берет предложенное хозяином угощение в соответствии с присущими ему стремлениями. Один берет благопристойно, в соответствии с принципами природы и замыслом хозяина. Поэтому он и кажется хозяину сотрапезником. Другой берет неблагопристойно, легкомысленно, без пользы для себя и против воли хозяина.

Но если ты не возьмешь, говорит [Эпиктет], ничего из того, что особенно ценит толпа, а, напротив, с презрением отвергнешь, как это сделали Кратет и Диоген, ибо, когда Александр спросил у Диогена чего он хочет, тот ответил: «Не загорячивай мне солнце». Дело в том, что он грелся в это время на солнце. Александр,⁶⁴ изумившись величию духа этого человека, пожелал, если это возможно, стать Диогеном, а если невозможно — остаться Александром, Диоген, рассказывает [Эпиктет], не принял даже того, что дается, но отверг с презрением. Устремившись к недостижимой в этом мире жизненной высоте, Диоген становится не только сотрапезником Богов, но и делит с ними их власть. Ибо провидение Богов, направляющее события нашей жизни, делает божественными сотрапезниками тех, кто проводит свой век в согласии с намерениями Богов. Однако трансценденность Богов и их превосходство над миром — ибо властвующее начало возвышается над тем, что ему

подчинено, — само призывает подражающие ему души к совместной власти. В этом случае парящие высоко души,⁶⁵ совместно с Богами, управляют Вселенной и уже не подчиняются ее законам. Поэтому, говорит [Эпиктет], люди, с презрением отвергнувшие внешние вещи, — Гераклит и Диоген, — заслуженно удостоились прозвища божественных. Ибо божественные люди — это те, кто прожили свою жизнь в соответствии со своим высшим, превосходящим прочих людей, принципом существования. Высший принцип существования повсюду является божественным, поскольку выше всего находится Бог.

XVI

[«Всякий раз, когда ты увидишь, что кто-то плачет в печали от того ли, что сын его на чужбине, либо от того, что он потерял свое имущество, не дай своему воображению увлечь тебя и не думай, что этого человека извне постигли беды, но пусть у тебя будет наготове мысль: „Этого человека угнетает не происходящее, — ибо других оно не угнетает, — а его собственное мнение о происходящем“. Однако не сочти за труд поговорить с ним и, если так случится, поплакать вместе с ним. Остерегайся, однако, плакать в своей душе».]

Подобно тому как во внешних вещах, представляющих себя достойными нашего выбора, не следует быть слишком поспешным и опрометчивым, но, принимая во внимание, что, какими бы они ни были, не в них заключается наше благо, точно также и в тех из них, которых, как нам кажется, следует избегать, надо оставаться непоколебимым, поскольку не в них содержится наше зло. Итак, всякий раз, когда ты увидишь чело-

века, плачущего от того, что у него умер сын или же уехал на чужбину, либо этот человек потерял свое имущество, не позволяй своему воображению увлечь тебя, и не думай, что беды этого человека лежат вовне, — говорит [Эпиктет]. Ибо наше зло, равно как и наше добро, не заключены во внешних вещах. Следовательно, отчего этот плачущий страдает так, словно с ним случилось несчастье? Ведь случившееся не таково по своей природе. В противном случае оно должно было бы удручать всех, у кого произошло подобное, совершенно также, как горячее по природе согревает всех, кто к нему прикасается. Анаксагор, получив известие, что его сын умер, спокойно и мужественно сказал: «Я знал, что родил на свет смертного». Так что же угнетает этого человека?⁶⁶ Его угнетает собственное мнение о случившемся. Он считает, что произошло зло. Это-то и есть причина его огорчений. Но наше мнение принадлежит нам. Следовательно, его действительно угнетает зло, но оно заключено не во внешних по отношению к этому человеку вещах, но в том, над чем мы властны, — в том или ином нашем суждении о происходящем.

Так что же? Доброму человеку следует оставаться безучастным к горящему? Осудив их мнение, ему следует презирать их? Ни в коем случае! Наоборот, надо общаться с ними и быть до определенной степени снисходительным к ним.⁶⁷ Нужно говорить им сочувственные слова и, если потребуется, поплакать вместе с ними, но только без притворства. Ибо доброму человеку не подобает притворство. Плакать надо над человеческой слабостью, поскольку она считает такие вещи достойными плача. Но следует обратить внимание на меру этой снисходительности, чтобы, движимый состраданием, ты и сам внутри себя не зарыдал над случившимся. Ведь этим ты не мо-

жешь помочь горюющему. Тому, кто хочет помочь страдающему и отвлечь его от страдания необходимо, укрепив себя, до известных пределов идти ему навстречу. Ибо человек не сможет, не сходя со своего места, вытащить на берег уносимого течением реки, равно как если и сам он целиком окажется вместе с ним в потоке. Человек совершенно запредельный, лишенный, как кажется, сочувствия, не может утешить плачущего, а тот, кого одолела печаль, сам, в свою очередь, нуждается в утешении другого.

XVII

[«Помни, что ты актер в пьесе, которую ставит ее режиссер.⁶⁸ Если он пожелает сделать ее короткой — ты актер короткой драмы, а если пожелает сделать ее долгой, то долгой. Если он хочет, чтобы ты играл роль нищего, сыгрой ее хорошо, равно как роль хромого, начальника, плебея. Твое дело — хорошо исполнить данную тебе роль, а выбрать ее для тебя волен другой».]

Первоначально [Эпиктет] уподобил здешнюю жизнь и участие во внешних вещах пиру, а Бога — устройтелю этого пира, поскольку Бог дал нам волю принимать это угощение или не принимать. Поэтому [Эпиктет] воспитывает наше стремление, каким мы должны его иметь, и наш выбор во внешних вещах в настоящем, прошедшем и будущем. Ибо и на пирах каждый воздерживается либо берет предлагаемые угощения и делает это на основании собственного выбора. Теперь [Эпиктет] уподобляет нашу жизнь театральной сцене. Живущих людей он называет актерами пьесы, а режиссером и хорегом — Бога,

поскольку брать или не брать назначенное нам не в нашей власти. Ведь неизбежно принимать все то многое, что назначает нам судьба. Если мы властны отвергнуть богатство, то совершенно не в нашей власти избавиться от бедности или болезней. Если мы властны не быть хозяевами или магистратами, то не в нашей власти не быть рабами или подвластными. Поэтому в нашей власти то, как нам пользоваться этими вещами. Наши добро или зло, заключенные в этих вещах, состоят не в том, чтобы стремиться или не стремиться, брать или не брать, как о том говорилось прежде, но состоят в нашем пользовании всем тем, что находится в нашей власти. Мы властны относиться к этим вещам как положительно, так и отрицательно. Ибо хорошо переносить болезнь или голод и вообще пользоваться тем, что мы принимаем по своему выбору, и равно тем, к чему нас принудила необходимость, все это находится в нашей власти. Подобно тому как на сцене право выбора актеров для подходящей им роли в данной пьесе — для роли царя, раба или безумца, как, например, для роли Ареста — принадлежит постановщику спектакля, изучившему качество ролей в пьесе и способности своих актеров. А вот хорошо исполнить полученную роль есть дело назначенного на нее актера. Поэтому нам часто нравятся в пьесах рабы, нищие или безумцы, и наоборот, мы критикуем богачей, царей или полководцев. Это происходит всякий раз, когда те актеры, насколько это в их силах, хорошо исполняют данную им роль, а эти плохо. Из них одни хорошо поработали, а другие нет. Точно так же обстоит дело и в нашей жизни. Скольким царям, богачам и силачам Бог — устроитель и постановщик драмы и зрители в жизни предпочли хромого Эпиктета — раба и бедняка. Это потому, что он хорошо сыграл порученную ему роль и исполнил замысел ре-

жиссера, сделав все так, как позволили ему его силы. В этом и состоят человеческие добро и зло, и одно получает похвалу, а другое — порицание у здравомыслящих людей.

XVIII

[«Всякий раз, когда ворон накаркает дурное, пусть не увлечет тебя твоя фантазия, но тотчас разбери это сам с собой и говори: „Это мне ничего не предвещает, разве что моему телу, имуществу, моему доброму имени, моим детям, жене, мне же, если я захочу, предвещает одни блага. Ведь в моей власти извлечь пользу из всего, что случится“».]

Я думаю, что эта глава получила бы надлежащее ей место, если бы была поставлена впереди только что названной, после той, которая начинается так: «Всякий раз, когда ты увидишь, что кто-то плачет в печали. . . ». Ибо, сказав в этой главе, что не следует сочувствовать тем, кто считает себя несчастными из-за того, что у них отнимается что-то из внешних по отношению к ним вещей, и что не следует, увлекаясь своим воображением, считать, что такой человек находится в беде, поскольку сущность наших добра и зла подчинена нашей власти, теперь [Эпиктет] говорит, что, если покажется, что вещая птица, знамение или гадание предвещают тебе какие-то беды, то даже в этом случае не позволяй своей фантазии увлечь тебя. Наоборот, отделив добро и зло от своего тела и внешних по отношению к тебе вещей, подумай о том, что твои добро и зло находятся в твоей власти. Итак, если ты не захочешь претерпевать зло, то беды, которые тебе пророчат, относятся не к тебе, а к твоему телу, к твоей репутации, богатству, детям или жене. Тебе же

предвещается, если тебе будет угодно, полное благополучие, поскольку ты властен над своими добром и злом. Ты можешь даже извлекать пользу из тех внешних вещей, которые кажутся злом. И чем большими они кажутся, тем большую пользу, правильно относясь к ним, ты сможешь извлечь для себя. Если бы это было злом, то вместо пользы ты получил бы вред. Итак, ты можешь извлекать из этого пользу, и тебя не может постигнуть никакое зло, если только ты сам того не захочешь. Что же касается бед, которые тебе пророчат, они, если тебе будет угодно, относятся не к тебе, а к чему-то, что рядом с тобой.

XIX, 1

[«§ 1. Ты будешь непобедим, если не станешь участвовать в состязаниях, победить в которых ты не можешь».]

Показав, что ничто не пророчит тебе беды, если ты сам того не захочешь, — следовательно, в твоей власти не попасть в беду, — причину и доказательство этого, как я думаю, он вкладывает в выше приведенные слова. Ведь если у тебя есть возможность не участвовать в состязаниях и не вступать в борьбу с внешними по отношению к нам вещами, — будет ли это выражаться в стремлении или в уклонении, в которых в какой-то момент неизбежно потерпеть поражение, либо не достигая объекта стремления, либо впадая в то, от чего уклоняешься, то занимайся исключительно тем, в чем ты имеешь полную возможность одержать победу как в своем стремлении, так и в уклонении. А это означает — никогда не проигрывать, но всегда оставаться непобедимым. А если так, то ясно, что в твоей власти никогда не попадать в беду. Ведь кто попал во зло, ста-

новится жертвой зла. Но если ты властен никогда не быть во зле, то в твоей власти сделать так, чтобы ничто не сулило тебе беды. Итак, правильно сказано, что никакая беда тебе не грозит, разве, что ты сам того захочешь. Это значит: «Если ты не станешь участвовать в состязаниях, победить в которых ты не можешь, следовательно, если ты не будешь усматривать свои добро и зло во внешних вещах».

XIX, 2

[«§ 2. Увидев кого-нибудь удостоенного почестей и обличенного большой властью или прославленного иным образом, остерегись, увлекаясь своими представлениями, считать его счастливым. Ведь если в том, что в нашей власти, содержится сущность добра, то нет места ни зависти, ни ревности, а сам ты не стремишься быть ни стратегом, ни пританом, ни консулом, но свободным. А путь к этому лишь один — презрение к тому, что вне нас».]

Доказав, что непобедим тот, кто не участвует в состязаниях, которые нам не по силам, поскольку к этим состязаниям в особенности влекут примеры тех, кого считают в них победителями, а также, что нас влечет к ним ревность и зависть к этим людям, теперь [Эпиктет] кратко дает понять, что никто из тех людей, кто ищут человеческое благо, не завидует и не состязается с ними. Ведь если человеческое благо заключается в том, над чем мы властны, то люди, в глазах большинства обладающие почетом, влиянием и добрым именем, не владеют ничем из того, что в нашей власти. Ясно, что они не владеют подобающим человеку благом. Итак, есть ли основание завидовать

этим людям и соперничать с ними? Зависть есть страдание, порожденное чужим благом, а соперничество — это жгучее желание сравняться в том, что считается благом. Все эти страсти души происходят от того, что всякий человек по природе своей стремится к почестям и не желает отставать от равных себе. Поэтому люди слабые по природе и не имеющие сил для достижения успеха стремятся, ценой унижения своих ближних, сравняться или взять верх над ними. Они страдают от успехов своих ближних. Это и есть зависть. Зависть ползет в сторону тех, кто благополучен или считается таковым.⁶⁹ Зависть в особенности нацелена на равных по происхождению, роду занятий, степени успешности. Ибо никто не завидует тем, кто значительно их превосходит, либо стоит много ниже, поскольку никто с такими не состязается. А те, кто наделен некоторой силой, с горячностью стремятся, обретя успех, сравняться с теми, с кем они состязаются, или даже превзойти их. Поэтому зависть всегда является дурной страстью. Соперничество же, когда его целью служит добродетель, вещь хорошая и сродни хорошей любви. Оно плохо, когда направлено на внешние вещи и выглядит подстать зависти.⁷⁰

Итак, если зависть и соперничество происходят в хороших вещах, а почести, власть и хорошая репутация — то, что большинству кажется благом — на самом деле благом не являются. Поскольку благо находится в нашей власти, то ясно, что, если придерживаться истины, в этих вещах нет места ни зависти, ни соперничеству. Итак, человеку, находящемуся в процессе своего воспитания, не следует из соперничества и зависти к преуспевающим людям помещать свое благо среди внешних вещей. Ему следует стремиться к свободе от пут, порождаемых завистью и соперничеством. Единственный путь, веду-

щий к свободе, — это презрение к тому, над чем мы не властны, в чем наше рабство и поражение, говорит [Эпиктет]. Именно в неразумных страстях и во внешних вещах мы терпим неудачу в наших стремлениях и впадаем в то, от чего уклоняемся. В зависти и соперничестве коренятся стремления наших неразумных страстей и их тираническая власть над нами. Презирая внешние вещи и соответствующие, влекущие к ним стремления так, словно они лишились своих союзников, мы заставляем их подчиняться разумному началу .

XX

[«Помни, что обижает не тот, кто бранится или бьет, но мнение об этих вещах, будто бы они причиняют обиду. Итак, всякий раз, когда кто-то станет раздражать тебя, знай, что тебя привело в раздражение твое мнение. Поэтому старайся, прежде всего, не дать увлечь себя собственным представлением. Ты легко справишься с собой, лишь только получишь время на передышку».]

XXI

[«Смерть и изгнание и все, что вызывает страх, пусть будет у тебя ежедневно перед глазами, в особенности смерть — ибо так ты никогда не станешь думать ни о чем низком и не пожелаешь ничего сверх меры».]

Вновь высмеяв мнимые блага внешних вещей и указав на то, что единственным путем к свободе может быть презре-

ние ко всему неподвластному нам, [Эпиктет], исходя из тех же самых основ своей воспитательной системы, опровергает словесные возражения против этих положений, докучающие умам учеников. Возражения гласят, что мы, презирая внешние вещи и не имея оттого сил и влияния, испытаем множество зол от тех, кто сильнее нас, если только сами не обречем силу или не предпочтем льстить тем, кто сильнее. Ибо они нас бранят, бьют и всячески издеваются над нами, отнимают наше имущество, отправляют нас в изгнание и иногда даже казнят. Но [Эпиктет] говорит в ответ на это, что во всем этом нет ничего страшного. В противном случае, вышеназванное всем показалось бы страшным. Мнение об этих вещах, что они будто бы страшны, составляет причину страха. Так что не те, кто сильнее, совершая это, надмеваются над нами. Напротив, наше мнение, что над нами надмеваются и есть то, что нас оскорбляет. Но мнение и представление об этом принадлежат нам. Стало быть мы сами над собой надмеваемся. Отсюда явствует, что в этом нет ничего страшного, и что это поношение не заслуживает нашего негодования. Ибо поношение бывает либо правдивым, либо ложным. Если оно содержит правду, то что нам негодовать, слушая правдивые упреки? Почему мы, делая это, не гневемся на себя, а, слыша в свой адрес упреки, гневемся? А если это ложные обвинения, то обвинитель сам причиняет себе вред.

Итак, как нам следует поступать? Не позволять фантазиям увлекать нас и не считать, что нас обижают и не кричать и рыдать, будто мы попали в беду, отвечает нам [Эпиктет]. Напротив, надо дать себе время рассмотреть случившееся, каково оно. Ведь если у тебя будет время все обдумать, чтобы внезапность происшедшего не сбивала тебя с толку, то ты одновре-

менно и от печали избавишься и получишь возможность начать свое воспитание и определить для себя в нашей ли власти, или же нет, находится случившееся. И если ты обнаружишь, что над ними не властен, то можешь добавить к этому, что оно не твое добро и не твое зло, и что в твоей власти воспользоваться им как благом, и, мужественно презирая случившееся, ты сможешь извлечь из него пользу. Не увлекаться фантазиями более всего помогает привычка. Если происходит нечто подобное, следует хранить молчание, покуда мы не почувствуем, что внутреннее наше кипение успокоилось и живущая в нас собака уже не лает. Говорят, что Сократ, когда был разгневан, всегда молчал.

К этому, я думаю, нужно, пожалуй, присоединить следующее за ним рассуждение и мысленно установить меж ними связь, сказав так: «Смерть, изгнание и все, что вызывает страх, пусть будет у тебя ежедневно перед глазами»,⁷¹ — и присоединить к нему последующее. Ибо, сказав в общедоступной манере обо всем, что происходит извне, и при том кажется нам страшным, [Эпиктет] замечает, что во всем этом нет ничего страшного, способного нас унижить или причинить нам вред. Напротив, наше мнение об этих вещах — вот то, что унижает и вредит нам. [Эпиктет] предложил вдобавок средство, способное помочь против поношений и ударов, чтобы не приходиться от всего этого в гнев и не падать духом. Не надо позволять своим фантазиям увлекать себя. В отношении изгнания, смерти и еще более страшных, чем эта, вещей [Эпиктет] предлагает другое средство. Не нужно гнать от себя мысль о них. Напротив, следует постоянно ждать, что это однажды произойдет. Ведь если, с одной стороны, здравый смысл доказывает, что внешнее не является ни добром, ни злом, а с другой — привычка,

выработанная нашей фантазией, словно дает нам природную способность обыденно относиться к этим вещам, — и мы уже не будем падать духом перед тем, что кажется нам страшным, и не станем чрезмерно стремиться к тому, что выглядит для нас приятным.

XXII

[«Если ты стремишься к философии, готовься к тому, что из-за этого многие будут тебя осмеивать, говоря: „Откуда ни возьмись, пришел к нам философ“ и „Откуда у нас такая суровость?“. А ты не будь суров. Держись того, что кажется тебе наилучшим, словно ты поставлен на это место богом. И помни, если ты сохранишь свои убеждения, те, кто прежде осмеивали тебя, позднее станут тобой восхищаться. Но если ты отступишься, подвергнешься двойному осмеянию».]

Побудив всех людей, поскольку они являются людьми, таким множеством наставлений отрешиться от всего внешнего и от желаний его достижения, поскольку оно нам чуждо, и наоборот, искать в самих себе наши добро и зло, что и подобает живым существам, наделенным свободной волей и полноправным в своем желании и выборе, отныне [Эпиктет] обращает свою речь по большей части к тем, кто уже несколько преуспел в своем воспитании и стремится к философии. С самого начала [Эпиктет] укрепляет основание этого стремления, указывая на то, что по началу обычно случается с такими людьми, чтобы внезапность происходящего не приводила их в смущение и не сбивала их с пути. Ибо большая часть людей терпеть не может тех, кто хочет порвать с привычным образом жиз-

ни. Иногда, в особенности близкие люди, поскольку считают, что сами они живут ничуть не хуже, высмеивают и издеваются над ними. Стремящихся к философии порой бранят за необоснованную заносчивость и стараются выбить из них рвение.⁷² Это происходит отчасти по причине гнева, отчасти из зависти. Многие, побежденные смехом, подтруниванием и бранью, оставили свое предназначение и вернулись к своему прежнему, привычному образу жизни. Насмешка — это презрительная издевка и унижение с помощью мимики и жестов. Но дело не ограничивается только насмешками и бранью. Бывает так, что философствующие и те, кто помогает им в их начинаниях, подвергаются опасностям и испытаниям. Отчасти это исходит со стороны домашних, которые из сострадания опасаются, как бы те не оказались никчемными в жизни. Отчасти их преследуют посторонние люди, побуждаемые завистью к превосходству лучшего образа жизни, а равно и гневом, поскольку философствующие выказывают свое презрение к ним и к их образу жизни.

В действительности происходит, что некоторые из стремящихся по своим природным задаткам и счастливому стечению обстоятельств к философии и блаженной жизни, но еще не проникнутые до конца философией и до некоторой степени пребывающие лишь в своей фантазии и уповании на превосходство философского образа жизни над жизнью прочих людей, начинают, словно уже достигли такой жизни, превозноситься над другими. Это происходит потому, что на самом деле они еще ничего не достигли. Ибо ничто не является столь чуждым философии и счастливой жизни, как надменность и пустая заносчивость, игнорирующая божественный призыв: «Познай самого себя», — который является началом и завер-

шением всякой философии и блаженной жизни. Люди, предающиеся заносчивости, кажутся не достойными ни того, ни другого, поскольку заносчивость эта исходит вовсе не от величия духа. Она есть лишь пустая напыщенность, вопреки природе изливающая себя на внешнее и оторванная от нашего внутреннего, поскольку здоровое величие души, как и в случае с телом, следует природному состоянию нашего внутреннего, распространяясь в нем равномерно и сохраняя постоянное сопоставление внешнего и внутреннего. Итак, [Эпиктет] призывает стремящихся к философии остерегаться этой страсти, вызывающей ненависть у людей и являющейся одновременно причиной того, что против обладателей этого порока легко и справедливо строятся козни. Напротив, [Эпиктет] призывает к чистоте от этого порока. Он призывает обращать внимание не на смех, издевательство и брань, а на то, что есть человек и что подобает ему по природе. Он призывает твердо держаться избранной нами счастливой жизни, поскольку к ней направляет нас Бог. Ибо философия — это величайший из даров, данных людям Богом. Даже сами насмешники демонстрируют свое глубокое уважение, если, высмеивая наши недостатки, говорят: «Откуда ни возьмись пришел к нам философ». А если мы своим кротким и взвешенным нравом до конца сохраним нашу цель, то они и сами еще более изумятся, наблюдая в человеке прежде высмеянном, красоту и величие философии.

Но если ты, говорит [Эпиктет], побежденный их насмешками, бросишь свою цель и вернешься к прежнему образу жизни, то удостоишься двойного осмеяния. Ибо первоначальный смех, не имея уже к тебе отношения, оборачивается против них самих после того, как ты уже преуспел в своем деле, и те, кто смеялись, стали восхищаться тобой. Если ты уступишь им,

то окажешься достойным и того прежнего смеха, поскольку, ты решил, стоя на котурнах, взять палицу [Геракла] и подойти к философии со своим пошлым и презренным образом жизни. Со всей справедливостью ты станешь мишенью для последующего осмеяния. Ты покинул место в строю, на которое был поставлен и был выбит с него столь бессильными противниками — смехом, издевательствами и тому подобным. Такой человек будет осмеян дважды и поделом, причем здравомыслящие люди согласятся с этим, раз уж он спасовал перед насмешками людей неразумных и несправедливых. Этот смех не имел бы к нему никакого отношения, если бы он сохранил свое намерение. Утратив его, он навлек на себя справедливый и вполне уместный смех.

Эти советы способны помочь сохранить в течение всей жизни лучшие намерения души, не совсем утратившей свои силы. Душе они дают в союзники рвение в хороших делах, общающее достаточно сил разумному началу. Это рвение очищается с помощью разумного начала. Мы любим почести не ради них самих и не ради почитающих нас и не помещаем наше благо вовне. Мы видим в почестях свидетельство того, что обладаем некоторым благом, достойным почести. Поэтому не следует принимать почести от первого встречного, но лишь от людей разумных, свидетельству которых можно верить.

XXIII

[«Если тебе когда-нибудь случится иметь дело с внешними вещами из желания кому-то понравиться, знай, что ты погубил свой правильный порядок жизни. Итак, будь доволен во

всяком деле быть философом. А если ты хочешь еще и казаться кому-то философом, то постарайся прежде всего казаться самому себе и будешь самодостаточен».]

Указав, что нам следует держаться того, что представляется наилучшим и словно поставленным Богом на это место, и подчеркнув, что если ты сохранишь свои благие намерения, то те, кто прежде смеялись над тобой, сами станут тобой восхищаться, а если потерпишь поражение, то будешь осмеян дважды, теперь [Эпиктет] в общем виде говорит, что поворот от самого себя к внешним вещам, совершаемый из желания кому-то понравиться, уничтожает начинание философа, которое требует обращения к самому себе и к Богу. «Будь доволен во всяком деле быть философом», — это значит — будь доволен быть хорошим человеком. А если тебе недостаточно просто быть хорошим, но ты хочешь, чтобы благо твое видели все, — поскольку истинное благо и красота видны всем, и с тем большим основанием всякий уверует, что он хорош, если его благое качество будет видно всем, — то и тогда не оглядывайся на внешние вещи и толпу недостойных судей, говорит нам [Эпиктет]. Будь сам хорош для себя, и этого достаточно. Занявшись философией, — эта речь обращена именно к такому человеку, — ты, обращаясь к самому себе, одновременно и намерение свое сохранишь и станешь судьей для самого себя, судьей намного лучшим, чем толпа. Обрати внимание на различие того, что было сказано прежде в адрес начинающего свое воспитание, и того, что говорится теперь человеку, уже желающему заниматься философией. В первом случае [Эпиктет] говорил: «Не желай, чтобы казалось, что ты что-то знаешь», — поскольку тот человек хотел казаться знающим в гла-

зах людей внешних и восхищался внешней славой, еще не будучи в достаточной степени судьей самого себя. Теперь же, когда этот человек в большей степени готов обратиться к самому себе и хочет казаться хорошим, видя в этом свидетельство того, что он хороший, [Эпиктет] говорит так: «Удовольствуйся быть хорошим». А если ты хочешь еще и казаться хорошим и хочешь впредь оставаться судьей самого себя, то: «Кажись хорошим самому себе и этого будет достаточно», — говорит [Эпиктет].

Не содержит ли эта глава еще какой-нибудь иной смысл? Ибо я восхищаюсь этим человеком, осторожно пользующимся своими словами. Всякий раз, когда он говорит такое, что может быть превратно понято, он умеет это тут же исправить. Стало быть, если ты останешься при своих намерениях, твои насмешники позднее станут восхищаться тобой, а если склонись перед ними, станешь объектом двойного осмеяния. И поскольку могло показаться, что он ставит своего слушателя в зависимость от внешнего суждения, [Эпиктет] отзывает его назад от внешних вещей и от желания казаться чем-то в глазах внешних людей — желая, влекущего нашу душу вовне и марающего ее, и возвращает слушателя к самому себе и к собственному суждению — очищенному, свободному от суетности и уже доставляющему некоторую пользу. Ибо если разумным судьям ты кажешься хорошим, то это действительно достаточное свидетельство того, что ты являешься хорошим. Я думаю, что [Эпиктет] сказал, имея ввиду именно это: «Кажись хорошим самому себе и этого будет достаточно».

[«§ 1. Пусть не гнетут тебя такие размышления: „Я буду жить лишенный почета в полном ничтожестве“. Ведь если бесчестье является несчастьем, то ты не можешь быть несчастен по вине другого, не можешь по вине другого подвергаться позору. Неужто вся твоя забота — добиваться власти или приглашения на пир? Нет. Так как же это может считаться бесчестьем? Как можешь быть ничтожеством ты, кому надлежит быть только в том, что в твоей власти, где позволено тебе цениться превыше всего.

§ 2. „Но друзья твои останутся без помощи“. А что ты называешь „без помощи“? Ты не дашь им монетку, не сделаешь римскими гражданами? Итак, кто тебе сказал, что это в нашей власти? Кто может дать другому то, чего не имеет сам? Итак, добудь, говорят они, чтобы и нам досталось.

§ 3. Если ты можешь добыть это, оставаясь скромным, верным и великодушным, укажи мне этот путь и я добуду. А если вы требуете, чтобы я погубил все блага мои, дабы вы приобрели то, что благом не является, то смотрите, сколь несправедливы вы и неразумны. Чего вам больше хочется — денег или верного и скромного друга? Так вот, помогайте мне лучше в этом деле и не требуйте, чтобы я делал то, из-за чего поте-рю все.

§ 4. „Но наша родина, — говорит он, — останется без помощи, которая в моих силах“. Опять-таки, без какой-такой помощи? По твоей вине она лишится портиков и бань? Ну и что с того? Кузнец не делает для нее обуви, а сапожник оружия. Достаточно, если каждый будет делать свое дело. „Но если ты воспитываешь другого гражданина, верного и одновременно

скромного, не окажешь ли ты этим услугу отечеству?». Безусловно. Но если, желая оказать родине услугу, ты потеряешь свои качества, сможешь ли ты быть ей полезен, став бессловесным и вероломным?

§ 5. „Итак, — говорит он, — какое место я займу в государстве?». То, какое сможешь, оставаясь при этом верным и скромным. А если, желая оказать услугу государству, ты утратишь свои качества, какая польза будет ему от тебя, бесчестного и вероломного?».]

Люди, занятые заботой о самих себе, отвлекаются от этого занятия одни одними, а другие другими причинами и тем самым создают препятствия как для самих себя, так и для тех, кто пытается обратить их к лучшему. Те, кто только сейчас начинают свое воспитание, — малодушные и ничтожные, — говорят так: «Если я не стану заботиться о своем имуществе, у меня не будет пропитания, а если не буду наказывать моего раба, он станет нерадивым». А те, кто уже преуспели в своем воспитании, с презрением отвергают это, как не имеющее никакого значения, и живут в уповании на то, что уж не столь бесполезны они во всяком деле, чтобы помереть от голода. Однако у них вызывает беспокойство выполнение их обязанностей. Это беспокойство о деле благом и почтенном. Ибо они стремятся к чистой почести, уклоняются от бесчестия и хотят помогать друзьям и отчизне. Из всего этого берут они свои возражения, которые теперь, хорошо разобрав их все по порядку, Эпиктет опровергает.

На первом месте [Эпиктет] приводит общее возражение, взятое от принципа «бесчестия». Смысл его состоит в том, что если я удалюсь от внешних вещей и не буду ходить на рыноч-

ную площадь, «где прославляются мужи»,⁷³ как говорит Гомер, то лишусь своей чести и стану пустым местом. [Эпиктет] опровергает это возражение, рассуждая следующим образом. Бесчестие — зло. Зло, как и добро, находится в нашей власти. Но то, над чем мы властны, принадлежит нам не через другого и не благодаря другому, иначе бы нельзя было сказать, что мы над ним властны. Итак, бесчестие, когда оно возникает, находится в нашей власти и в нас самих, и если у нас станут отнимать наши почести люди извне, и в случае, если они не будут их у нас отнимать. Так что не следует бояться бесчестия со стороны других и вообще не следует почитать это бесчестием, поскольку оно, являясь злом, находится в нас.

Но давайте рассмотрим, наконец, принятые нами посылки на предмет их истинности. Бесчестие, говорит [Эпиктет], является злом. Ведь если благо является почестью, с чем мы все согласны, то бесчестящее начало и само бесчестие, пожалуй, являются злом. Ибо если оно было бы благом, то было бы и почетом, а вовсе не бесчестием. Кроме того, если почеть является благом, поскольку она подобает всем хорошим людям, — ведь и Богу, и Высшим силам, и хорошим людям подобает почеть, поскольку она представляет собой благо, — то ясно, что бесчестие может являться злом. Ведь если у противоположности имеется своя противоположность, то и у этой противоположности будет иметься свое противоположное. Противоположным почести началом является бесчестие, а противоположностью добра — зло. То, что наше добро и наше зло, и то, что мы наделены свободой воли, находятся в нашей власти и являются предметом нашего свободного выбора, и что ничто — ни добро, ни зло не происходят иначе, нежели по нашему свободному и обоснованному выбору, доказано, как я по-

лагаю, выше, и нет нужды вновь повторять то же самое. Итак, если бесчестие находится в нашей власти, и когда оно происходит, оно находится в нас, то мы не можем лишаться нашей почести из-за внешних по отношению к нам вещей в том случае, если мы их полностью презираем. Ведь если мы не властны добиваться магистратуры, получать приглашения в совет или на пир, то и неполучение всего этого не может оказаться для нас злом. Следовательно, это не будет для нас и бесчестием, поскольку бесчестие является злом.

Но что означает сказанное: «Ты не можешь испытывать зло по вине другого, во всяком случае испытывать его не в большей степени, чем испытывать позор?». Ибо эта мысль звучит несколько резко. Однако, кажется, [Эпиктет] хочет нам доказать тезис о том, что невозможно испытывать зло по вине другого, исходя из того явного принципа, что невозможно испытывать позор по вине другого. Ведь как прекрасное является более очевидным началом, нежели благо, исправляющее его категоричность незаметным соединением с собой, — по этой причине прекрасное чарует, завораживает, зовет к себе и вызывает у всех желание смотреть на него, — точно так же и позорное начало заметнее и очевиднее, нежели зло. Позором называют, когда кто-то предается удовольствиям сверх дозволенной меры. Это происходит по своей вольной воле, а не по желанию другого. Ибо наслаждение — это движение нашей души. Значит, зло нельзя претерпевать по вине другого в большей степени, чем позор. Однако ясно, что нельзя подвергаться позору по вине другого. Итак, если нельзя испытывать позор по вине другого, то и ничуть не в большей степени можно претерпевать зло по вине другого. Ясно, что нельзя терпеть зло по вине другого, поскольку нет основания в большей степени

быть во зле, чем в позоре. Ибо зло и позор в равной степени находятся в нашей власти.

Не станет ли эта мысль выразительнее, если мы переставим отрицательную частицу, чтобы мысль приобрела такую форму: что терпеть зло еще менее вероятно, чем терпеть позор? [Эпиктет] может сказать, что невозможно терпеть зло по вине другого, чтобы из наречия «в большей степени» фраза обрела свой строй. Это соображение имело бы некоторое основание, если бы мы приняли в расчет, что учителя риторики характеризуют прекрасное и позорное через понятие похвалы и порицания. Тем самым они отдают прекрасное и позорное на суд толпы. Что касается годного и негодного, — а это то же самое, что полезное и вредное, — или доброго и злого, то риторы утверждают, что все это существует не по некому установлению или суждению людей, а по природе. Следовательно, на основании этого предположения, отдающего понятие позорного на суд порицающих, [Эпиктет] мог сказать, что в большей степени невозможно терпеть зло по вине другого, нежели позор. Итак, если, как сказано выше, невозможно терпеть позор по вине другого, то в еще большей степени невозможно по вине другого терпеть зло. Ясно, что и вообще невозможно терпеть зло по вине другого.

Каким же образом, говорит [Эпиктет], ты станешь ничтожеством, если не обзаведешься политическим влиянием? Ты верно забыл, что это не то место, где находятся человеческие добро и зло? Напротив, все это заключается в стремлении и уклонении и вообще в том, над чем ты властен, в чем тебе позволено иметь большую цену, если ты пожелаешь обращаться с этим в согласии с природой. Итак, имея место для добра в самом себе, и в нем имея и придавая ему большое значение,

отчего ты считаешь себя пустым местом? Очевидно, по той причине, что до сих пор ты помещаешь свое благо во внешних по отношению к тебе вещах, которые истинно философствующий неизбежно должен презирать. Но если, храня молчание, я смогу быть весьма значительным в самом себе, то мои друзья, говорит [Эпиктет], не получают от меня помощи. Это речь человека до некоторой степени преуспевшего в философии. Он, насколько это в его силах, часто отвергает с презрением все внешнее, однако стремится помогать своим друзьям, считая, что это хорошо и прекрасно, и по этой причине он желает иметь деньги, а порой обладать и политическим влиянием, чтобы не быть бесполезным для своих друзей. [Эпиктет] опровергает это возражение, исходя из принципа «в нашей власти» и из представления о том, что друг, верный принципам дружбы, полезнее того, кто дает деньги и власть. Он исходит из принципа «в нашей власти», поскольку деньги, политическое влияние и почести не в нашей власти. Если ими случайно обладает кто-то из философствующих, то пусть он с готовностью делится ими, считая при этом, что из этого он больше благодетельствует себя, нежели друзей. А если он ничего этого не имеет, то тем самым не наносит никакой обиды дружбе. Ибо кто может дать другому то, чего не имеет сам?

Итак, приобрети имущество для себя, говорят друзья, чтобы и мы из него имели. Однако если я могу это приобрести, оставаясь верным вам другом и храня свою чистоту от всего, что приносит позор философу, то укажи мне этот путь и я начну приобретать. Кажется, что этот человек уступает своим друзьям и начинает ради них обогащаться, а если есть возможность, то и искать политического влияния, стараясь при этом

сохранять подобающий ему по природе строй жизни. Но если это в большинстве случаев невозможно, и стремящийся достигнуть этого неизбежно теряет свое намерение достигнуть собственного блага, то ясно, что своим требованием: «Приобрети себе, чтобы и нам досталось», — друзья добиваются, чтобы ты потерял свое собственное благо — речь идет о благе разумной души — и все это лишь для того, чтобы они получили то, что для них и благом-то не является. Ибо то, чего они ищут, не есть благо разумной души, с помощью которой человек является человеком. Все это предметы домогательств неразумных стремлений. Неблагодарны эти друзья и несправедливы. Несправедливы, потому что недружественны, ибо дружба — это равенство, как утверждали пифагорейцы, и еще потому, что несправедливо желать ввергнуть своего друга в наихудшие из зол, лишь бы исполнить свои неразумные стремления. Неблагодарны они, оттого что требуют такое от друга, отдавшего себя общению с ними, и еще потому, что не способны видеть различие в том, что в своем угождении терпит их друг, и что при этом приобретут они. Друг теряет величайшее из своих благ, а они не только не приобретают свойственного им блага, но подчас даже получают зло. [Эпиктет] называет этих людей неблагодарными и неразумными, возможно, еще по причине того, о чем он ведет речь вслед за этим, а именно, что эти люди предпочитают деньги своему верному и скромному другу. Этим [Эпиктет] еще яснее показывает, что такой друг не будет бесполезен своим друзьям. Напротив, он принесет гораздо больше пользы, нежели те, кто дают им деньги.

Ведь если верные и скромные рабы полезнее и ценнее для своих хозяев, нежели искусные в ремеслах и трудолюбивые, то насколько более ценны для разумных людей будут такие дру-

зья, чем те, кто дают им деньги? Ибо мы видим, что верные друзья полезнее и для приятного времяпрепровождения, и в совете, и в сохранении самого дорогого и ценного, и в опасностях, и в болезнях, и после смерти, поскольку у них нет разногласий со своими друзьями. Итак, если они действительно являются друзьями, то будут помогать, пусть даже ради собственной своей выгоды, своему другу оставаться верным и скромным. Они не станут требовать от него сделать то, из-за чего он утратит возможность оставаться верным и полезным своим друзьям.

Но отчизна не получит той помощи, дать которую в моих силах. [Эпиктет] смог опровергнуть и это возражение, опираясь на те же самые принципы, а именно, что ты хозяин того, над чем властен. Кто тебе внушил мысль, что в твоей власти снабжать отечество портиками и банями? Кто может дать другому то, чего сам не имеет? И если он услышит: «Так приобрети же для себя, чтобы и родине твоей досталось!», — то отвечает уже сказанным выше. Впрочем, оставив это, как общеизвестное, на наше рассмотрение, [Эпиктет] дал более конкретный и точный ответ на вопрос, касающийся отношения к родине. Что тебе за дело, если родина не получит от тебя портики или бани? Ведь и обувь она получает не от кузнеца, а от сапожника, и оружие не от сапожника, а от оружейника. Ибо всякий город управляется справедливо и с пользой для себя, когда в нем каждый, исполняя свое дело, не пытается заниматься сразу многими делами, но кузнец и каждый из прочих ремесленников доставляют отчизне свое полезное для нее дело. Но я, может сказать философствующий, я-то чем буду полезен отчизне? [Эпиктет] удачно парирует этот вопрос: «Если ты подготовишь для отечества какого-нибудь другого верного

и скромного гражданина, разве ты не совершишь для него дела, куда более полезного, чем труд сапожника?». Следовательно, ты более всего окажешь помощь своей родине, если воспитаешь и других таких же граждан, уча и вразумляя их, и сам, являя собой пример образцового гражданина. Но если тебе это не под силу, то, оставаясь сам собой, ты сделаешь для отчизны нечто более полезное, нежели другие.

Итак, какое место я буду занимать в моем городе, поскольку каждый из прочих людей имеет в нем свое место: один — выполняя обязанности магистрата, другой — командуя войском, третий — создавая нечто полезное для жизни? [Эпиктет] дал на это общий ответ, а именно, — какое место ты сможешь занимать в своем городе, занимай его, сохраняя свою верность и скромность. А если ты хочешь приносить пользу деньгами, банями и портиками, то утратишь свою верность и скромность. Ты не принесешь этим пользы отчизне, поскольку сделаешься вероломным и бесстыдным. Так что же лучше для отечества — иметь верных и скромных граждан или портики и бани?

Однако следует задаться вопросом, какое место в городе займет философствующий? Разве не место воспитателя людей, творца честных и скромных граждан? Ибо у него не будет иного дела, кроме как очищать самого себя и других для подобающей человеку жизни в согласии с природой. Он станет общим отцом и наставником для всех, исправителем нравов и советчиком, всеобщим попечителем и помощником во всяком благом деле. Он будет сорадоваться счастью сограждан, сострадать и утешать печалющихся, одним словом, делать то, что делает тот, кто считает, что имеет в своем городе свое место и дело, — благотворную заботу обо всех людях, насколько

это в его силах. А если ты захочешь видеть его приставленным к какому-то одному делу, то в благоустроенных государствах такой человек, без сомнения, избирается архонтом, поскольку превосходит других и сохраняет подобие пастуха своего стада. Как человек благородный, он исполняет роль советника, и, как превосходящий прочих мужеством и предусмотрительностью, если при этом он еще и опытен в делах войны, — полководца. Ибо и Сократ в битве при Делии удостоился награды. На него единственного из отступающих не осмелился напасть ни один враг, поскольку всех устрашило мужество этого человека. Ксенофонт, избранный стратегом, спас десять тысяч воинов, проведя их через столько племен и доставив в Элладу. Такой человек будет неподкупным судьей, дельным послом, верным стражем того, что нуждается в охране. Итак, такой человек найдет для себя много места в своем государстве.

Однако в испорченных государствах такой человек будет воздерживаться от общественных дел, поскольку он будет вызывать раздражение у плохих сограждан, и сам будет недоволен ими. Он не может служить тем, кто управляет дурными согражданами, и одновременно с этим сохранять свою верность и скромность. Поэтому, отстраняя от себя необходимость исправлять то, что не поддается лечению, он переселится, если представится возможность, в другое, лучшее государство. Сам Эпиктет, отвергнув тиранию Домициана, переселился из Рима в Никополь. А если это невозможно, то, избегая пыли, скроется за какой-нибудь стеной. Он будет заботиться о своем воспитании и будет воспитывать других, кого сможет. Ночью и днем он будет повсюду высматривать среди своих родственников, друзей и прочих сограждан, не совершается ли какое-нибудь хорошее дело, нуждающееся в его помощи. Даже в таких

государствах случается многое, нуждающееся в совете, верной помощи, сострадании и утешении, а порой, в необходимости принимать на себя совместную опасность всякий раз, когда это подсказывает наш долг. И если все будет исполняться по его желанию, он будет благодарен Богу, поскольку во время всеобщей бури ему посчастливилось попасть в штиль. А если случится что-то неприятное из-за необъявленной войны между жизнью, противоречащей природе, и жизнью, согласной с природой, — войны пьяных против трезвых, — то струсившие и отказавшиеся от своего призвания доказывают тем самым, что достойны своего скверного государственного устройства и изобличают себя в том, что прежде зря его презирали. Но те, кто пользуются трудными обстоятельствами как упражнениями, с готовностью вступают в борьбу с трудными соперниками и благодарны за это — вот они-то будут увенчаны, словно на Олимпийских играх, но не оливковым венком, а обретением блаженной жизни и истины.

Но даже в государствах, где толпа ненавидит желающих жить в согласии с природой, следует вести себя скромно, довольствуясь малым, особенно в почестях и прочих такого рода вещах, чтобы, по возможности, смягчать эту ненависть. Однако мне прекрасно известно, что и разумная умеренность часто навлекает на себя жгучую ненависть. При таких обстоятельствах следует держаться подальше от столкновений с властью имущими. Следует воздерживаться от резкой словесной вольности, чтобы в случае, если произойдет что-то дурное, виновником не считали приличного человека, раздражившего спящих зверей. Пусть вина падет на неразумие и бешенство самих зверей. Однако ясно, что укрощать этих зверей следует не унижая себя, не предавая своей свободы и не ставя себя ни словом,

ни делом в ряды льстецов. Ибо допускающий подобное теряет свое предназначение и с позором изгоняется с Олимпийских игр.

Впрочем, нам следует знать, что скверно устроенные государства и в целом вредят душе, и в особенности, гасят в ней божественный свет. В этих государствах не ценятся прекрасные занятия и уничтожаются примеры хорошей и правильной жизни. По этой причине такие государства полностью препятствуют воспитанию души и мешают укоренению в ней правильных норм поведения. Но если в таком государстве обнаружится причастная божественному уделу душа, то она, пройдя в нем суровые упражнения, выказывает большую степень совершенства в добродетели. Итак, несомненно, что всякий случай и всякое обстоятельство как спокойное, так и грозное, при всех условиях дает пользу тому, кто приобретает ее с помощью своего разумного выбора.

XXV, 1; 2; 3; 4; 5

[«§ 1. Кого-то предпочли тебе на пиру^{7А} или кого-то по приветствовали раньше тебя, или выбрали в советчики вместо тебя? Если все эти вещи суть блага, то тебе следует радоваться, что их получил тот человек, а если они — зло, то не огорчайся, что тебе не досталось. Помни, ты не можешь удостоиться равной доли, если не будешь делать того, что и они, и притом ради достижения того, что вне нашей власти.

§ 2. Ведь как может удостоиться равного с тем, кто это делает, человек, не обивающий ничьих порогов? Не провожающий равно с тем, кто провожает, не хвалящий — с тем, кто

хвалит? Итак, ты окажешься несправедливым и жадным, если, не заплатив требуемой цены, захочешь получить все это даром.

§ 3. Однако почему продается латук? Возможно, за обол. Стало быть, если кто-то, заплатив обол, возьмет свой латук, а ты, не заплатив, его не получишь, то не думай, что от этого ты имеешь меньше, чем получивший. Ведь как тот имеет свой латук, так и ты имеешь свой неистраченный обол.

§ 4. Точно так обстоит дело и здесь. Тебя не позвали на пир? Ведь ты не дал столько, за сколько продается этот пир, а продается он за похвалы и угождения. Итак, заплати ту цену, за которую продается этот обед, коли тебе есть в этом выгода. А если ты стремишься и это получить и то не упустить — ты жаден и глуп.

§ 5. Стало быть, ты не имеешь ничего взамен обеда? Тебе нет нужды восхвалять, кого не хочешь, и терпеть наглость его превратников».]

Данное рассуждение, как кажется, составляет часть предыдущего. Оно опровергает прочие возражения, возникающие по выше указанной причине. Ибо человека, обращающегося к самому себе, оставляющего другим все внешнее и с презрением отказывающегося угождать богатым и влиятельным, считают никчемным, ведущим бесславную жизнь, поскольку других чаще, чем его приветствуют, приглашают на пиры и берут в советчики. Для опровержения этого возражения и здесь можно было применить принцип, разделяющий то, над чем мы властны, и что не в нашей власти. Если наше благо находится в нашей власти, а те вещи не в нашей, то они не могут быть нашим благом. [Эпиктет] отказался от этого способа опроверже-

ния, поскольку он общеизвестен и о нем уже достаточно сказано. Вместо этого он обращается к другому способу, более подходящему данному месту, и указывает на иную, большую пользу, которую извлекают из этих вещей люди, умеющие хорошо ими пользоваться.

[Эпиктет] говорит, что те вещи, которые больше ценят люди, отличающиеся от тех, кто избрали лучший образ жизни, полностью являются либо благом, либо злом. Однако ради полноты нашего определения добавим третье определение — «вещи безразличные».⁷⁵ Существует многое такого рода. Но если вещи являются безразличными, то они более не содержат в себе ни почета, ни бесчестия. По этой причине [Эпиктет] отбросил эту часть своего разграничения. Стало быть, они — либо добро, либо зло. Если они суть добро, то ты должен радоваться, говорит [Эпиктет], тому, что их обрел другой человек. Это означает — пользоваться заложенной в тебе способностью желать блага всем и сорадоваться всем тем, кто имеет в нем участие. Смотри, сколь великое благо просияло, раньше сокрытое в том, что казалось бесчестием. Оно в собственном смысле слова является Богоподобием, выше которого нет ничего для смертных. Ибо Бог обладает высшей силой, являющейся причиной всякой силы и самым наилучшим желанием. Он желает, насколько это возможно, чтобы все было благом, и чтобы не было никакого зла. Поскольку его сила равна его желанию, Бог все превращает во благо настолько, насколько у каждого человека есть возможность участвовать в его благодати. Но человеческая душа не была наделена предельной силой. Своей силой она уступает многому из того, что поставлено ниже Бога. Однако свое свободное желание она получила от Бога и по природе своей склонна желать всем блага всякий раз, ко-

гда выбирает это для себя. Она заслуженно уподобляется Богу в той степени, в какой действует в согласии с этим своим желанием. Хотя она не может, подобно Богу, дарить благо всему, но, превращая во благо все, что только может, она по крайней мере создает благо в самой себе и в том, в чем может. Ведь тогда ее желание действительно является желанием и притом желанием совершенным. Это происходит, когда испытывающий желание человек участвует в своем желании всей силой. Ибо мы хозяева того, что в нашей власти, и желаем всем блага, также находящегося в нашей власти. Хороший человек хочет делать всем людям добро и не только людям, но и неразумным животным и растениям. Его желание творить добро простирается вплоть до неодушевленных созданий. Однако человек не в силах делать того, что хочет. По этой причине мы властны над нашим желанием, но сама наша сила не в нашей власти. Эта сила зависит от многих иных, обладающих большей, чем мы, силой причин. Поэтому наше добро состоит в нашем желании, поскольку мы над ним властны. Таково, следовательно, положение дел.

Если то, о чем мы сейчас ведем речь, по природе своей является злом, то не огорчайся, но, напротив, радуйся, что не достиг его. Таким образом, хороший человек не считает для себя позором не достичь этого. Если эти вещи представляют собой благо, то он будет рад, что их получил другой, а если зло, — что не получил их сам. Так [Эпиктет] устранил огорчение, возникающее из-за недостижения названных выше вещей, исходя при этом из принципа «полезности». Если эти вещи — благо, то [Эпиктет] доказал, что большим благом будет не желать завладеть ими. В этом состоит Богоподобие человека. Если же они — зло, то неполучение их есть благо.

Затем [Эпиктет] переходит к доказательству «от возможного», а затем к доказательству «от справедливого». Принцип «возможного» состоит в следующем. Невозможно, чтобы человек, не оказывающий угождения устройтелю пира, получил от него то, что получают угождающие. Их угождение состоит в хождении к его дверям, в сопровождении его на рыночную площадь, в перевознесении в похвалах всего того, что тот говорит и делает, каким бы оно ни было. Следовательно, ты не делаешь этого, поскольку хочешь быть философом и по этой причине не можешь получить того, что получают делающие все перечисленное выше. Однако несправедливостью и ненасытностью является желание получить обед, не заплатив цену, за которую он продается. Ибо желание чужого есть несправедливость, а ненасытность — это желание получить обед и не заплатить ту цену, за которую он продается. Затем, на примере латука, [Эпиктет] ясно показывает, что не участвующий в обеде получит не меньше, чем обедающий. Ибо, говорит [Эпиктет], хотя тот обедает, ты обладаешь тем, что куда более ценно, чем обед — собственной свободой. Ты не станешь хвалить того, кого не захочешь и не будешь терпеть унижения в его прихожей. А если ты хочешь получить и обед, и все названное, то ты несправедлив и ненасытен и оттого глуп. У тебя не будет того, с кем, сравнив себя, ты предстанешь лучшим для окружающих.

XXVI

[«Замысел природы можно постичь из того, в чем мы с ней не противоречим друг другу, например, когда слуга соседа разобьет кубок, принято тотчас говорить, что в этом нет ничего

необычного. Знай, что когда будет разбит и твой кубок, тебе следует поступить точно так же, как когда разбился кубок соседа. Перенеси это и на вещи более значительные. Умер чей-то ребенок или жена? Всякий скажет, что такое свойственно людям. Но когда у кого-нибудь самого кто-то умрет, он тотчас кричит: „Увы, я несчастный!“. Следовало ему, однако, помнить, что мы испытываем, услышав о несчастьях других».]

Общие понятия людей касательно природы вещей, в которых мы не расходимся между собой, но, напротив, приходим ко взаимному соглашению, как, например, что благо является полезным, а полезное — благом, и что мир стремится ко благу, и что равное не превышает меру и не терпит превышения меры над собой, и что дважды два — четыре — эти понятия и им подобные, укорененные в нашем сознании здравым смыслом и испытанные длительным временем, истинны и соответствуют природе вещей. Собственные понятия каждого отдельно взятого человека часто бывают ошибочны. Они заимствованы из введенного в обман чувства, как, например, что Луна по величине равна Солнцу, либо происходят от ложного стремления, утверждающего, что всякое наслаждение есть благо. Ложные понятия возникают также от непроверенных домыслов, как, например, что во всем существуют два начала или что душа является телом. Так вот эти и подобные им понятия, в которых мы расходимся между собой, не являются непременно истинными. Напротив, часто истинны противоположные им понятия. Такие представления не способствуют надежному постижению природы вещей. Это постижение [Эпиктет] назвал «волей природы».

Доказательством ненадежности частных и надежности общих понятий является то, что один и тот же человек переносит одно и то же несчастье с большим страданием и менее разумно, если претерпевает его сам, а если увидит, как это случается с другим, то ведет себя иначе. Тогда он смотрит на случившееся спокойнее и правильнее. Он в большей степени соглашается с другими людьми, которые не испытывают этого страдания и, будучи свободными от аффектов, рассматривают это дело на основании здравого смысла. [Эпиктет] доказывает это на примере пустячной вещи — разбитого бокала. Ибо когда ребенок другого разобьет бокал, то нам и другим людям, смотрящим на это без сожаления, легко говорить, что ребенку иногда свойственно шалить и что он при этом толкнул или уронил бокал, и стекло от толчка или падения разбилось. Но когда разобьется наш бокал, мы негодуем, словно с нами случилось нечто необычайное. Хотя следовало бы тогда подумать о том, что дело это вполне обычное. Итак, говорит [Эпиктет], перенесем этот пример на вещи куда более значительные. Если у другого умрет жена или ребенок, всякий скажет, что произошедшее свойственно человеку. При этом он будет рассматривать случившееся исходя из общих, согласующихся с природой, представлений. Ибо человеку свойственно умереть, и это соответствует его смертной природе.⁷⁶ Но когда у кого-нибудь самого умрет жена и ребенок, сразу начинаются трагические вопли, плачи и причитания: «Как я несчастен!», — словно с ним случилось что-то противоречащее природе.

Однако следовало помнить, с каким внутренним настроением мы слушали плачь того человека. Тогда мы правильно думали, что в смятение его приводит не само случившееся, которое не противоречит природе и происходит неизбежно, но

его собственный аффект, вызванный случившимся. Его переживание имеет два аспекта. Во-первых, это неразумное, переходящее всякую меру сопереживание разумной души смертному телу, а во-вторых, забвение того, что смертному телу естественно умереть и заблуждение, что тело будет жить, всегда находясь вместе с нами. Но особенно нас поражает и приводит в смятение неожиданная смерть, поскольку, если бы мы могли поразмыслить и привыкнуть к ней в нашей фантазии, то она не столь потрясла и опечалила нас. Явным доказательством этого, как я полагаю, является то, что люди, испытывавшие от этого тяжелые переживания, через короткое время, благодаря привычке, перестают страдать душой, словно ничего и не произошло, и обретают тогда свойственные природе представления, а именно, что случившееся свойственно человеку, что смертное неизбежно умирает, и что эта участь в скором времени постигнет и нас. Но если, после того как это случилось, благодаря нашему привыканию к понесенной утрате, мы столь легко ее переносим, то и до того, как это случится, приученные к мысли об утрате, мы уже не так горестно воспримем смерть близкого нам человека.

Причины того, что мы не обретаем привычки к утратам, не имея постоянно перед глазами сказанного выше, следующие. Одна из них состоит в том, что души большинства людей обретаю отпечаток окружающих их вещей, так что благоденствующие начинают думать, что всегда будут благоденствовать, а если случится нечто огорчительное, то начинают думать, что никогда не смогут избавиться от этой беды. Другая, не менее важная причина состоит в большом и неумеренном сопереживании происходящему, из-за чего представление о нашей потере становится для нас куда более огорчительным. Но никто по

доброй воле не пребывает в печали. Итак, следует особым образом ограничивать меру нашего сопереживания. Нам следует правильно определить, что есть сопереживание и чему оно сопереживает, а именно, что оно сопереживает неразумному делу. Особенно следует отстранять от себя привычку к сопереживанию и то, что дает ему пищу. Следует воздерживаться от слов, а наипаче от действий, порождающих сопереживание.

XXVII

[«Подобно тому как не ставится цель ради того, чтобы в нее не попасть, точно так же не рождается во вселенной природа зла».]⁷⁷

Недостаточная разработанность суждения о природе и происхождении зла стала причиной неблагочестивого отношения к Богу, потрясло основы воспитания нравов и ввергло тех, кто не в состоянии найти верных причин этого, в многочисленные, не поддающиеся разрешению трудности. Ведь если кто-то назовет началом зло, так что у вещей получаются два начала, — добро и зло, то за этим последуют большие и многочисленные нелепости. Ибо откуда приходит изначальное достоинство, единое и общее для обеих противоположностей, к тому и другому, если не от одной единственной причины, имеющей отношение и к тому и к другому? Как вообще эти начала могут быть противоположны друг другу, если не будут подчинены одному, общему для них роду? Ибо различные между собой вещи необязательно противоположны друг другу. Никто, пожалуй, не решится сказать, что белое противоположно горячему или холодному. Однако вещи одного рода, сильно раз-

личающиеся между собой, — являются между собой противоположными. Белое противоположно черному, будучи объединенным с ним общим родом цвета, поскольку и то и другое является цветом. Горячее противоположно холодному, родом которых является осязаемое одними и теми же ощущениями качество. По этой причине противоположности не могут быть началами, поскольку противоположности должны относиться к одному роду. Поэтому впереди множества должна стоять единица, поскольку все отдельно взятое из некоего множества неизбежно должно быть единицей, благодаря участию в нем первоначала, либо не существовать вообще. Кроме того, если необходимо, чтобы впереди каждого отдельного качества стояло изначальное единство, из которого возникает всякая особенность, распределенная во множественности, то так от изначальной божественной красоты происходит всякая красота и от изначальной Божественной истины — всякая истина. Следовательно, многие начала неизбежно восходят к единому началу. Они должны восходить не к некому частному началу, как каждому в отдельности из прочих начал, но как к началу всех начал — превосходящему все, вбирающему в себя все начала и сообщающему единственно всем началам свойственное ему достоинство с соответствующим каждому началу его уменьшением. Таким образом, нелепо говорить о двух или о большем по числу первоначалах.

Те, кто говорят о двух началах всех вещей⁷⁸ — они разумеют добро и зло — вынуждены отрицать, что Бог, которого они именуют Благим, является причиной всех вещей. Они вынуждены отказаться прославлять Его как Вседержителя и приписывать Ему высшую и всеобъемлющую силу. Они уделяют Ему, самое большее, половину могущества и вынуждены

отказаться считать, что Бог, именуемый источником добра и света, наделяет все благом и освещает светом. Какая только хула на Бога не следует неизбежно за их словами! В их представлении Бог выглядит трусом, боящимся, как бы зло, возникшее у границ Его владений, не вторглось в них. По причине этой самой трусости Он, как утверждают эти люди, несправедливо и бесполезно вверг во зло души, ничем прежде не согрешившие, являющиеся Его собственными частями и членами, дабы спасти прочие блага. Словно полководец, говорят они, бросает часть своего войска навстречу наступающему врагу, чтобы спасти остальную часть своих солдат. Таковы их речи, даже если они выражают их другими словами. Бросивший, согласно их словам, или приказавший бросить души либо не знал, либо позабыл о том, что предстоит претерпеть этим душам, отданным во власть зла, что их будут жечь и жарить на сковородках, что они будут, как они утверждают, терпеть всякое зло. При этом души эти суть части Бога и не совершили прежде никакого греха. Они утверждают, что эти души, сделавшись в конце концов нечестивыми, — а таковыми у них являются не убийцы, не блудодеи, не совершившие какое-либо преступление из-за пропащей своей жизни, но те, кто отрицают существование двух начал всех вещей — добра и зла, — так вот, эти души, по их словам, уже не возвращаются ко благу, но остаются крепко приклеенными ко злу. Таким образом, Бог, потеряв свои части, остается у них несовершенным.

Следовательно, Бог, согласно их рассуждениям, — ибо пусть это будет не мои слова, — неразумен, не способен понять свою пользу и не ведает природы зла. Как может зло вступить в границы добра, когда их пределы навечно отделены друг от друга, как они сами о том говорят, и ограничены своей приро-

дой? Итак, кто, по их словам, сделал это? Ясно, что это либо произошло само собой, и случай может служить у них началом, либо виновником является некто, стоящий выше добра и зла. Как бы то ни было, этот некто должен был, по их словам, возникнуть раньше Вселенной. Они устанавливают свое разделение, словно на земле, отдавая добру три части — восток, запад и север, а злу — юг. Упомянутся также, словно некие пещеры, пять кладовых зла. Они выдумывают там деревья и животных, водных и сухопутных, постоянно сражающихся друг с другом. И хотя все они, как первые блага, бессмертны, их пожирает Пентаморф.⁷⁹ Итак, поскольку с самого начала места эти были отделены по своей природе друг от друга, как могло зло вторгнуться в пределы добра? Как это было возможно при сохранении принципа противоположности? Ведь таким манером и белое, оставаясь белым, будет черным, и свет, оставаясь светом, примет в себя тьму. Следовательно, если такое невозможно, то разве не будет безумством, а равно несправедливостью и трусостью, ввергать души во зло и с того дня и до ныне заниматься своими делами, как они утверждают, будучи не в силах призвать их назад, и в дальнейшем также не иметь возможности сделать это из-за того, что, как прежде было упомянуто, некоторые души, в соответствии с представлениями этих людей, бесконечные века пребывают во зле? Кроме того, они утверждают, что Бог наперед ничего не знал об этом. Однако они говорят, что зло наперед знает, что именно собираются послать против него и готовит ответные средства. Насколько было бы лучше, если бы добро позволило злу уничтожиться самому по себе, вместо того чтобы самому соединяться со злом, не будучи в силах одолеть его. Эти люди утверждают, что зло, равно как и добро, является безначальным и не

подвержено гибели. Им можно поставить в упрек и то, что они одинаково уделяют добру и злу изначально и бессмертие. Ни то, ни другое не имеет у них ни начала, ни конца. А что может быть лучше этого?

Что же они говорят о сотворении мира? Они рассказывают о неких столбах, не тех «длинноогромных столбах, раздвигающих небо и землю»,⁸⁰ поскольку не считают для себя достойным слушать мифологические рассказы. Они ведут речь о тех колоннах, о которых поведали некие их мудрецы, — резных столбах из цельного камня и о двенадцати дверях, открывающихся по одной каждый час. Их рассуждения о затмениях солнца и луны обнаруживают удивительное изобилие мудрости. Так, они утверждают, что когда зло, скованное во время сотворения мира, создает своим движением шум и смятение, звезды вывешивают перед собой занавес, чтобы их не коснулось возмущение зла. Они говорят, что сокрытие светил под покрывалами и есть небесные затмения. Не менее нелепо из всех небесных светил почитать только два, считая их сопричастниками добра. По их мнению, свет луны происходит не от солнца, но его причиной являются души, которые в период от новолуния до полнолуния луна отрывает от земли и в период от полнолуния до новолуния переправляет их на солнце.⁸¹ Зачем я так долго говорю об этом? Эти люди измышляют чудеса, которые даже не достойны называться сказками. Но они не относятся к этим рассказам как к мифам и не имеют намерения показать с их помощью что-то иное. Напротив, они верят в эти рассказы как в истину. Измышляя пятиформенное зло, состоящее из льва, рыбы, орла и, не помню, каких-то других тварей, они боятся его вторжения. Столь великую хулу возводят они в своих речах на Бога. И удивительно, что все это они

изобрели, движимые благочестивым страхом Божиим. Не желая называть Бога виновником зла, они установили отдельное начало для зла, почитая его по значению и силе равным добру, а паче того и превосходящим его силой. Ибо и поныне во всех своих проявлениях зло оказывается сильнее. Зло, как им представляется, повсюду окружает добро, при этом всеми способами стараясь не погубить его. Добро же, по их мнению, добровольно вступило в смешение со злом. И поныне добро, как они считают, ведет себя подло, несправедливо и безумно. В результате, избегая называть Бога виновником зла, они изображают Его совершенно злым, и, следуя поговорке, убегая от дыма, попадают в огонь.

Столь неблагочестиво их представление о Боге. Упразднение истинного принципа «в нашей власти», насколько это возможно, уничтожает начало природного образа жизни. Это их представление вводит безначальное, наделенное силой, неподверженное гибели зло, насильственно ввергающее в себя души. В результате выходит, что мы не властны не совершать грех, не быть свободными от греха. Столь велика, по их мнению, сила зла, что ее не может победить даже Бог. Однако следовало бы подумать, что, если души совершают убийства или блудодействуют, принуждаемые к этому кем-то, превосходящим их силой, и делают это под давлением и против своей воли, то они, на мой взгляд, безгрешны. Ибо все совершаемое против воли, под воздействием насилия, не является преступлением и получает прощение от Бога и законов. Такой проступок вообще не является грехом, поскольку не содержит в себе зла, если предположить, что мы делаем это под воздействием неодолимых для нас причин. Следовательно, если, отыскивая причину действительного зла, они установили его начало, то,

после того как эта причина установлена и начинает проявлять насилие, уже не остается никакого места для зла. Таким образом, их принцип обратился против них самих. Получается, что если существует начало зла, то вообще не существует зла. А если не существует зла, то не может быть и начала зла. Следовательно, если существует начало зла, как они утверждают, то не будет ни самого зла, ни его начала.

[Эпиктет] столь очевидным образом опроверг это утверждение, что, если кто-то, не приняв его опровержение, осмелится утверждать, что Бог является причиной зла как такового, то и он быстро будет изобличен в нечестии и клевете на Бога. Ибо как может быть истинным такое утверждение, неблагочестиво говорящее о Боге, подателе истины? И прежде всего, как Бог, будучи благим, самой высшей и неизменной благодатью, станет сам у себя творить зло? Если зло противоположно добру, как считают эти заблуждающиеся люди, то каким образом противоположное будет производиться из ему противоположного? А кроме того, производящего что-то из самого себя и являющегося для производимого им причиной существования называют автором производимого и стоящим на стороне интересов своего произведения. И по закону причинно-следственных отношений он сам является тем, чем по своей сути является им производимое. Следовательно, это утверждение, помимо того что очевидным образом неблагочестиво говорит о Боге, незаметным образом вводит, как и предыдущее, начало зла и первоначальное зло.

Итак, если зло не имеет начала, и Бог не является виновником зла, то откуда происходит зло? Ибо ничто не может появиться на свет без причины. Либо сначала следует объяснить, что есть то, что называют злом, а уже затем доискивать-

ся откуда оно происходит? Ведь не ведая, чем является та или иная вещь, невозможно обнаружить ее причину. Итак, следует сказать, что зло является тем, что устанавливает начало зла, и те, кто не имеют определенного мнения о нем, считают его наделенным, как и в случае с благом, особой сущностью, по силе равной благу и равноценно ему противостоящей. Это самое зло обладает сущностью, не причастной по своей природе к противоположному ему добру, как черное по отношению к белому, а горячее к холодному. Однако такого зла вообще не существует в природе вещей. Ведь если бы зло представляло собой какую-то особую сущность, как, например, человек или лошадь, то обладало бы своей полностью завершенной природой и видом, каковыми наделено все существующее. Но всякий вид, обладающий своей природной завершенностью, является добром, а не злом. Итак, это зло, как они утверждают, стремится к добру, имеет в нем свою долю участия, извлекает из него пользу, довольствуется своим участием в добре и делает все, лишь бы не потерять его. Следовательно, если зло таково, то как можно непосредственным образом его помыслить? Именно то, что является злом, на основании которого мы слышем плохими людьми и грешниками, и как таковые подвергаемся наказанию, — является привходящим обстоятельством и не представляет из себя сущности, поскольку возникает и исчезает без вреда для своего субъекта и не удерживается собственной силой. Ибо чем может быть зло, не являющееся злом для кого-либо? Но равным образом противоположное ему добро также является привходящим обстоятельством. Однако добро существует согласно природе каждого человека и в ней обретает свою завершенность, а зло есть противоположное добру состояние души его обладателя, из-за

которого он лишается того, что согласно с природой и является его благом. Ведь если бы зло было соответствующим природе состоянием и совершенством своего обладателя, то и оно стало бы благом и уже не называлось бы злом.

Следовательно, не существует никакой преимущественной природы и сущности зла, каковой обладает добро. Зло стоит по соседству с добром, являясь его упадком и лишением сил. В такой же позиции по отношению к здоровью находится болезнь и порочность души к ее добродетели. И, подобно тому как правильная ходьба есть преимущественное проявление действия живого существа, то поставив ее своей целью, живое существо стремится к ней. Шаткая походка и хромота возникают от недостатка преимущественного действия и стоят рядом с ним, представляя собой противоречащее природе движение. Такое положение занимает всякое зло по отношению к противоположному ему добру. И эти начала нельзя называть ни равным образом руководящими, ни даже равными друг другу, как, например, белое и черное. Ибо и то и другое в равной мере являются видами и первое не в большей степени, чем второе обладает своим природным совершенством и одно не является следствием утраты другим своей силы. Ибо утрата сил есть ошибка и неудача для вида, как, например, хромота для ходьбы. Каждое из этих двух имеет собственный вид, и одно не уступает в этом другому. Поскольку одно противоречит, а другое соответствует природе, то, что противоречит природе, стоит по соседству с тем, что соответствует природе, а именно, зло стоит по соседству с добром, поскольку не добро соседствует со злом, подобно тому как никто не может сказать, что попадание в цель соседствует с промахом, а здоровье с болезнью. Наоборот, попаданию в цель соседствует промах, а здоро-

вью — болезнь. Преимущественная цель лучника — попасть в мишень. Ибо ради попадания в нее он стреляет из лука. Преимущественная цель природы — здоровье. Ибо благодаря сохранению живого организма существует его здоровье, и вообще, целью является то, ради чего совершается действие. К цели успеха добавляется промах. Это происходит всякий раз, когда действие не достигает своей цели и замысел не получает того, ради чего он совершает это действие, но вместо этого получает промах. А то, что присоединяется к преимущественному замыслу против воли последнего, можно сказать, по справедливости становится рядом и по соседству с этим замыслом, но сам преимущественный замысел не становится против своей воли рядом с присоединяющимся к нему.

Итак, если все стремится ко благу и все, что совершает действие, действует ради достижения блага, — подлинного или мнимого, — то ясно, что преимущественная цель всякого действия — достижение блага. К нашему действию иногда присоединяется зло. Это случается, когда мы стремимся не к истинному, а к мнимому благу, рядом с которым находится настоящее благо. Кто-то, стремясь к наслаждению, блудодействует, а стремясь к богатству — ворует или разбойничает на море. Преимущественно стремясь к мнимому благу и действуя в его интересах, он вынужден вместе с этим мнимым благом принимать и сопутствующее ему зло. Дело в том, что никто не стремится к разврату ради самого разврата и не стремится украсть ради того, чтобы украсть, и не стремится ни к какому злу ради самого зла, поскольку не стремится ко злу как таковому. Если бы зло было началом и причиной вещей от него происходящих, то зло было бы целью этих вещей и, подобно добру, объектом их стремлений. Если бы дело обстояло так, то это

было бы добром, а не злом, то, к чему следует стремиться есть благо, а то, что является благом, достойно стремления. Следовательно, все стремится к своей пользе — истинной или мнимой, но и к мнимой пользе все стремятся, как к истинной. Ибо никто добровольно не поддается обману, чтобы обрести ложь вместо правды и копию вместо оригинала. Но из-за нашего восхищения мнимым благом мы порой не видим сопутствующего ему зла, а иногда, даже если и замечаем его, обманываем самих себя, словно в нем больше блага и меньше сопутствующего ему зла. Однако мы часто выбираем большее благо в соединении с меньшим злом, подобно тому как мы переносим ампутации и прижигания, считая, что возникающее благодаря им здоровье является благом, превышающим заключенное в них зло. А то, что все стремится ко благу явствует из того, что само зло, если бы оно существовало и что-то совершало, действовало бы ради собственной пользы, а это означает — ради собственного блага. Поэтому даже те, кто считают, что зло что-то совершает, говорят, что оно делает это ради овладения благом, ради того, чтобы держать это благо при себе и не терять его. Итак, если ничто не стремится ко злу, то субстанция зла не является преимущественной. Но поскольку вообще зло возникает названным выше образом, то, естественно, о нем говорят как о стоящем по соседству с добром и не имеющем собственной основы.

Допустим, скажет кто-нибудь, что зло является сопутствующим обстоятельством, неудачей добра и стоит по соседству с ним. Но даже в этом случае здравый смысл доискивается, какова его причина. Дело в том, что все происходящее происходит по чьей-то вине. В противном случае, какой вообще имело бы доступ в природу вещей пусть даже самое незначи-

тельное зло, поскольку Бог, — а я именую Бога началом всех вещей, — является благом? Однако об этом уже было сказано выше в рассуждении о свободе воли и в объяснении выражения: «Не стремись, чтобы происходящее совершалось так, как тебе того хочется». Но пусть и сейчас об этом будет кратко сказано. Дело в том, что Бог, будучи источником и началом всякой доброты, произвел на свет не только первые блага, которые сами по себе являются благами, и не только средние блага, которые вечно пребывают в добре, но и последние блага, которые уже по своей природе склонны сворачивать от того, что согласно с природой, к тому, что называют злом. Ибо после извечных тел, постоянно сохраняющих свою природу и неизменно пребывающих во благе, появились тела, которые рождаются и гибнут, и после душ, постоянно пребывающих во благе, появились души, уклоняющиеся от блага. Все это для того, чтобы богатство доброты Творца могло создать все блага, способные существовать, и чтобы одновременно возникло совершенное мироздание, содержащее в себе не только первые и средние, но также и последние блага, что, собственно, и присуще совершенству, а вместе с тем, чтобы первые или средние полновесные блага не оказались с краю и не лишились почестей в случае отсутствия крайних, рождающихся и гибнущих благ. Ибо такова необходимость существования последних благ. Одновременно было бы невозможно, чтобы при наличии первых и средних благ, — одних, неизменных в своей сущности и действиях, других — имеющих неизменную сущность, но допускающих перемену места для своих частей, — в этом мире не возникли самые удаленные от вращения небесных тел и уже изменяющие вопреки природе свою сущность и внутреннее строение вещи.

На основании этих и других, без сомнения еще больших, соображений возникли подлунный мир и смертная обитель, где обрело себе место отвращение от добра. По причине необходимости неизбежного существования блага, это самое благо неизбежно таково, что способно к отклонению. В результате, в области, находящейся выше нашей земной юдоли, отсутствует всякое зло. Это происходит от того, что природа зла, представляющая собой отвращение от находящегося ниже блага, по природе своей склонного к отклонению, находится там, где пребывает нижнее благо. По этой причине и наша душа, обладающая благородной и неизменной сущностью, всякий раз, когда обретается сама по себе, не причастна ни к какому злу. Однако по своему природному свойству она предназначена находиться в этом месте и вступить в соединение со здешними телами. Это установлено провидением Отца и Творца Вселенной, производящего на свет такие души, дабы последние блага неразрывными узами исполненного жизни союза соединились с первыми благами. Поэтому, находясь здесь среди болезней и порчи по причине своего противоречащего природе состояния, эти души получают в удел причитающееся им зло. Однако это зло, по моему, по крайней мере, мнению, является не злом, а, скорее, добром для тех вещей, которые ведут борьбу друг с другом и терпят страдания, находясь в чуждых для себя местах. Вместе с распадением эти вещи освобождаются от своего страдания. Став простыми элементами, они в еще большей степени освобождаются от этой борьбы. Находясь на своих местах, они восстанавливаются для обновления во всей своей целостности. Даже если эти вещи переходят друг в друга, то и в этом нет никакого зла. Ибо каждая вещь становится тем, чем была раньше. Так, вода, превратившись в воздух, из воздуха

вновь становится водой. Но самое главное это то, что распадение сложных вещей и взаимный переход простых вещей друг в друга является благом для целого, поскольку гибель одной вещи порождает другую.⁸² И это есть причина того, что круговорот рождений бесконечен. Мы часто видим, что природа и искусство, как было сказано выше, пренебрегают своими частями ради целого. Природа изгоняет отеки и воспаления из главных частей нашего тела в конечности, а врачебное искусство часто с помощью разрезов, прижиганий и ампутаций спасает весь организм. Следовательно, то, что случается с телами, следует, скорее, назвать благом, нежели злом. И врач — виновник этого, скорее, виновник добра, нежели зла. Ибо простые тела здешнего мира, являясь вечными, не содержат в себе никакого зла, а то зло, которое, как кажется, содержится в отдельных частях, имеет больше добра в самых сложных и составных частях, как о том было сказано выше. Если это зло соотносить с благом целого, то оно становится совершенным благом. По этой причине не согласное с природой состояние тел, во всех отношениях сделавшись благом, уже не может быть злом.

Если кто-то станет доказывать, как о том было сказано выше, что это нельзя называть благом, поскольку оно представляет собой отклонение от того, что согласно с природой, то пусть этот человек не называет сразу это злом, поскольку понятие зла как противоположности добра, довольно расплывчато. Пусть он, скорее, назовет это необходимостью, которая сама по себе не является предметом для нашего выбора, однако, во многом способствует правильному выбору. Если бы это было непосредственным злом, то ни в коей мере не способствовало бы благу. Однако необходимость, хотя и не вызывает стремления к себе, тем не менее способствует благу и сама ста-

новится благом. При этом существует и непосредственное благо, поскольку его можно некоторым образом выбирать. Ведь мы выбираем отсечения и прижигания, платим за них деньги и выражаем врачам свою благодарность. В этом не было бы нужды, если бы мы считали эти вещи злом. Но это благо стоит ниже и принадлежит благам второго порядка, так что представляет собой не преимущественное, а вторичное благо. Следовательно, его Создатель ни коим образом не может быть виновником зла. Он либо виновник добра, либо виновник необходимости, которая сама по себе есть благо второго порядка. В свою очередь, это благо естественным порядком проистекает по принципу убывания из источника благ. Что касается зла, которое присуще телам, и его причины, то на данный момент об этом сказано достаточно.

Поскольку зло и прегрешения представляются заблуждениями человеческой души, то и об этом было сказано выше. Однако ничто не мешает разобрать сейчас их природу и причины. Следует заметить, что души, превосходящие наши, постоянно находятся вверху, погружены во благо и не испытывают никакого зла. Души неразумных существ, занимая среднее положение между человеческими душами и теми, которые укоренены в растениях, испытывают, благодаря своему родству с телом, подобающее телам зло. И насколько они имеют стремления и желания, настолько находящееся в них зло похоже на зло человеческой души. Это можно уяснить из того, что мы сейчас собираемся сказать. Человеческая душа, оказавшись благодаря возвышенному положению своей сущности и общности ума в срединном положении между душами, постоянно находящимися наверху и теми, которые по причине родства своей неразумной жизни с телом постоянно пребы-

вают внизу, становясь живой связью верхних и нижних душ, стремится по своей свободной воле то к тем, то к другим душам. Находясь наверху, душа, погруженная во благо, полностью свободна от зла. Но когда она порой теряет силы и не может вести эту блаженную жизнь и созерцать те тайные и чистые зрелища из-за того, что по природе ей свойственно склоняться, когда пожелает, вниз, то это становится для нее началом всякой порчи и добровольным схождением в земную юдоль. Хотя душа наделена была двоякой природой, она нисходит и восходит без принуждения. Она устроена так, что делает это когда захочет. И что в этом удивительного, если душа по своей сущности обладает самостоятельным движением, поскольку и амфибии, принадлежащие к числу неразумных существ, способные вести жизнь и в воде и на суше, обладают такого рода природой? Они по собственному стремлению перемещаются то туда, то сюда и делают это без всякого внешне-го принуждения, когда пожелают.

Спускаясь по своему желанию в эту земную юдоль в намерении соединиться со смертным телом и создать в купе с ним живое существо, наша душа демонстрирует неразумные жизненные силы: с одной стороны, свои познавательные способности, чувства и фантазии, с другой — стремления, гнев и желания. С их помощью смертное существо должно было получить соответствующее его природе знание, которым обладают даже неразумные существа, — пополнять пищей то, что из него выделяется, сохранять рождением себе подобных непрерывность своего рода и отражать от себя то, что может причинить вред. Всего этого не было бы в распоряжении смертного существа, если бы его не снабдили всем этим неразумные способности. Ибо кто, в особенности из числа чистых людей, захотел бы

тратить столько времени на еду и испражнения, как неразумное существо, если бы его не побуждало к этому неразумное стремление? Какая женщина согласилась бы переносить столь долгую и тяжкую беременность, если бы ее не толкало к этому почти дикое, жгучее желание и необходимость продолжения рода? Однако этого и уже сказанного ранее вполне достаточно, чтобы доказать, что неразумные стремления даны живому существу ради его блага и способности к существованию. Таким образом, на этом этапе еще не возникает никакого зла.

Тем не менее разумная душа, будучи, по своей сущности, сильнее тела и сильнее самого неразумного существа, наделенная, если сохраняет по отношению к ним свое положение, властью над ними, отделенная от них и пользующаяся ими как инструментами, обращает себе во благо то добро, которое получает с их помощью. В этом случае все является благом и нигде по соседству не произрастает зло. Но если душа, позабыв свое богоподобие и не радея о своей власти, отбросит свой скипетр, то вся целиком склонится к неразумной жизни тела. Особенно часто это случается тогда, когда душа предпочитает прельщающую силу наслаждения, извлекаемого из неразумных стремлений простой приятности, стремлениям разумным и целиком и полностью вручает себя неразумному началу, так что оно начинает править ею. Когда разумная душа начинает поступать неразумно и вопреки природе, вопреки своему, наделенному властью достоинству госпожи, когда она предпочитает быть рабыней, исполняющей чужую волю, тогда вырастает зло. Зло находит себе место не в том, что выше него, если только находящееся выше остается самим собой, и не в том, что слабее, но, напротив, сохраняет свое собственное место. Зло находит себе место тогда, когда лучшее, соединяясь с худшим, приоб-

ретаает неумеренное сходство с худшим, теряя свою схожесть с лучшим. Душа претерпевает это без принуждения, по своей вольной воле и согласно принципу «в нашей власти». Ибо мы властны над нашим выбором и наше движение возникает у нас изнутри.

Я хочу, чтобы ты, читатель, внимательно следил за тем, чтобы я сам, впад в ошибку, не увлек тебя за собой. Совершенно ясно и ранее, как мне представляется, достаточно объяснено и доказано, что наши выбор и вольная воля являются внутренним движением нашей души, которое никто не может принудить извне.⁸³ И то обстоятельство, что наша душа по своей воле и выбору иногда предпочитает для себя лучшее, а порой вместо него худшее, я полагаю, вполне доказано тем, что и Бог, и хорошо установленные законы, и благоразумные люди судят хорошие и дурные человеческие дела не по поступкам, а по намерениям, и что они награждают и наказывают, хвалят и порицают, обращая внимание исключительно на волю совершившего, поскольку воля эта независима и подчинена принципу «в нашей власти». По этой причине поступки, совершенные по принуждению, получают прощение, несмотря на свою тяжесть, и вина возлагается не на совершающего, а на того, кто его принуждает, поскольку он принуждает по своей воле, а тот действует полностью вопреки собственной воле. Итак, если наша вольная воля является причиной зла, оставаясь при этом спонтанным, не испытывающим принуждения действием нашей души, то что же кроме нашей души мы можем назвать виновником зла? Мы назовем нашу душу виновницей, но не зла, ибо ничто не выбирает себе зло как таковое, — а мнимого блага, скрывающего в себе зло, которое мы неизбежно получаем вместе с мнимым благом. Но об этом уже сказано выше.

Итак, обнаружив причину зла, давайте громким голосом воскликнем, что Бог не повинен во зле, поскольку его создает не Бог, а наша свободная в своей воле душа. Если бы наша душа совершала зло по принуждению, то в этом случае кто-нибудь мог бы обвинить в этом Бога, который позволил принуждать ее, ни в чем не повинную. Однако совершенное по принуждению не было бы злом. Но если душа избирает зло по своей воле, ее справедливо можно назвать виновной. Ведь если кто-то скажет, что Богу не следовало бы позволять ей избирать зло, то получается одно из двух — либо, что следовало принудить душу, склонную от природы выбирать то добро, то зло, никогда не выбирать зло, либо, что следовало создать такую душу, которая никогда не выбирала бы зла. Первое высказывание совершенно нелено. Ибо от природы тщетным был бы выбор и того и другого, если было бы позволено действовать только в одном направлении. При наличии принуждения уже не существовало бы выбора, поскольку последний не терпит принуждения.

Первым делом, однако, следует поразмыслить о втором из этих высказываний, а именно, что не существует никакого выбора зла, а затем, что это высказывание, как мне кажется, советует устранить из этого мира сущность нашей души, наделенной свободой воли, по своему желанию и без принуждения избирающей то истинное, то мнимое благо, поскольку эта сущность либо не является благом, либо представляет из себя большое зло. Это высказывание не принимает в расчет, сколько вещей, считающихся в этом мире благами, превосходит своим значением и ценностью блага свободной воли. Свобода воли превосходит все в этом подлунном мире, и никто не предпочтет вместо человека родиться на свет растением или нера-

зумным животным. Каким образом Бог произвел бы на свет меньшие блага, но не произвел превосходящее их благо? Затем вступает в силу то, о чем было сказано выше. Ведь если устранить из природы вещей двоякое стремление нашей души, то вместе с этим неизбежно будут устранены и самые лучшие человеческие добродетели и весь род людской, поскольку уже не будет человеческого благоразумия и справедливости, если они утратят свое природное свойство извращаться. Если бы эти добродетели не подвергались порче, то были бы ангельскими или божественными, но никак не человеческими добродетелями. Из этого рассуждения явствует, что уклонение от блага неизбежно, равно как и возникающее, как говорят, из него зло, поскольку без этого отклонения ни человеческие добродетели, ни сам род людской не существовали бы в этом мире.

Следовательно, если кто-то скажет, что это отклонение от блага, насколько оно необходимо для существования столь многих, от природы склонных к отклонению благ, создано Богом, то, пожалуй, нет основания называть Бога виновником зла. Ибо всякий назовет врача, приводящего нарывы к созреванию, режущего тела, делающего прижигания и производящего ампутации, виновником здоровья, а не болезни. Дело в том, что без этих меропрятий те люди не смогли бы выздороветь. Но и божественная справедливость, — карающий вид правосудия, — бередящая нашу душу и умножающая ее страдания, применяет это лечение, поскольку нет возможностей для исцеления иным образом, кроме как если душа многократно совершит действие в соответствии со своим безумным стремлением. По этой причине хорошие наставники не во всех случаях препятствуют стремлениям своих питомцев, но часто им потворствуют, а иногда даже помогают, поскольку душа не

может полностью извергнуть из себя подобного рода страсти, если не будет порой действовать в соответствии с ними и не насытится этим своим действием. Такого наставника и божественную справедливость мы называем причиной добра, а не зла, поскольку и то, и другое совершается ради добра. Занятия, имеющие отношение к благоразумию, мы называем благоразумными, а те, что имеют отношение к здоровью — здоровыми. Всякое действие есть образ той цели, ради которой оно совершается. Следовательно, если Бог окажется некоторым образом виновником неизбежного отклонения от блага, то по справедливости его нельзя назвать виновником зла.

Необходимо, однако, рассмотреть, каким образом Бог является виновником неизбежного отклонения от блага. Ведь если Сам Он не создает этого отклонения, — да не случится такого! — он тем не менее дает такую возможность свободной воле нашей души, чтобы и такой вид получил свое место в природе вещей, и чтобы возникли такие блага, которые не могут возникнуть без этого отклонения. Бог является, в собственном смысле этого слова, виновником этой сущности, наделенной свободой воли, благой и более ценной, чем многие блага в этом мире. Страстное действие этой сущности, испытывающей желание, но свободной от принуждения, является отклонением. А то, что эта наделенная свободной волей субстанция, даже если она испытывает тягу к отклонению, по самой своей природе тем не менее является благой, то это, я полагаю, явствует из того, что утверждающие существование причины зла утверждают это путем отрицания виновности Бога во зле. Ибо они утверждают, что Бог не только создает нашу душу, но даже трезвонят о том, что душа наша является частью Бога. При этом они говорят, что душа по своей природе склонна к порче. Итак,

если они утверждают, что душа портится по своей воле, — а это соответствует словам тех, кто заявляют, что в нашей власти победить наше зло или потерпеть от него поражение, и что по этой причине побежденный несет наказание, а победитель удостоивается награды. — говоря это, они даже не берут в расчет, что внешние импульсы не могут способствовать злу, касающемуся нашей души, — итак, если непосредственно душа портится по своей воле либо подталкивается к этому внешними факторами, то она, от природы склонная к порче, портится в обоих случаях. Если бы она не была склонна от природы к порче, тогда бы и не портилась. По этой причине они утверждают, что первое благо не подвержено порче, поскольку от природы к нему не склонно, а также и другие, тесно с ним соединенные блага, которые они именуют «Матерью жизни», «Демургом» и находящимися там «Эонами». Так что и те, кто утверждают, что Бог создал душу склонной к порче, не называют Бога виновником зла, поскольку душа является не злой, но доброй субстанцией.

Однако о возникновении зла на данный момент сказано достаточно. Остается рассмотреть высказывание Эпиктета и увидеть, каким образом мысль по поводу зла, высказанную столь многословно, он представил нам кратко сформулированной. Поскольку воспитание нравов тесно связано с выбором добра и уклонением от зла, необходимо было показать некую необычную природу зла. Эта природа некоторым образом одновременно существует и не существует, являясь побочной сущностью, а не самой сущностью. Поэтому ее, как уже имеющую статус ведущей сущности, следует полностью избегать. По этой причине никому не следует избирать природу зла, и она не должна служить целью какого-либо действия.

Для домостроителя, строящего дом, целью и завершением действия является сам дом, который он строит, а для плотника — дверь, которую он изготавливает. Но ничто не делается ради зла. Краткое умозаключение Эпиктета звучит так: «Зло — это непопадание в цель». Все, что преимущественно возникает в этом мире в согласии с его природой, является целью для того, кто творит, и концом действия является достижение цели. Когда это происходит, творящий достигает своей цели. Итак, если все главное, что возникает в этом мире, не является промахом по цели, — ибо оно есть попадание в цель, — то зло является непопаданием в цель. Ясно, что зло не является вещью, преимущественным образом возникающей в этом мире. Всякий человек, поставив себе как благою цель наслаждение, целит в него из лука как во благо. В некоторых случаях его стрела, благодаря фантазии, несется к цели еще быстрее. Не овладев благом, промахнувшись и уклонившись от него, человек, не достигнув своей цели, терпит зло. А то, что все происходящее в этом мире является целью творящего, и что пределом действия становится достижение цели явствует из того, что я сказал о домостроителе и плотнике. Ибо все возникающее является целью творящего, глядя на которую, Он направляет в нее, словно стрелы, свои действия, а завершение действий состоит в достижении своей цели. Высказавшись так: «В мире не рождается природа зла», [Эпиктет] обозначил словом «природа» все возникающее преимущественным образом в согласии с природой.

Если, таким образом, каждый, рассматривая этот силлогизм, поставит меньшую посылку в словах: «Подобно тому как не ставится цель ради того, чтобы не попасть в нее», — ибо это означает, что зло является промахом по цели, — и оставит в

стороне большую посылку, гласящую, что происходящее главным образом в мире не является непопаданием в цель, ибо оно как раз и есть попадание в цель, — он выведет заключение, что зло в этом мире не возникает преимущественным образом и находится в противоречии с природой. Эту мысль можно высказать и в связном виде. Если цель не ставится ради промаха, то природа зла не рождается во Вселенной. Если бы зло возникало, то оно было бы целью для творящего, глядя на которую он бы творил. Но целью является избежание зла, поскольку зла следует избегать. Таким образом, оно было бы поставлено не для того, чтобы попасть, а чтобы промахнуться в него. Итак, если цель не ставится ради того, чтобы не попасть в нее, то и природа зла не рождается во Вселенной.

XXVIII

[«Если бы кто-то вручил твоё тело первому встречному, ты бы вознегодовал, а то, что ты доверяешь свой разум случайному человеку, чтобы, если станут тебя бранить, разум твой пришел в смущение и смятение, тебе от этого не стыдно?».]

Большое воздействие произвело сравнение другого человека, который отдает меня на произвол другого человека, с тем человеком, который сам вручает себя другому — сравнение моего тела с моей душой. Ибо худший вред мы получаем от нас самих, нежели от других. Если мы сильнее негодуем, получая вред от друзей, нежели от людей случайных, — отчасти по причине нашего представления о дружбе, а отчасти от того, что вред этот происходит вопреки нашему ожиданию, то, пожалуй, намного глупее причинять вред самому себе. И если мы

испытываем негодование, когда причиняют вред нашему телу, то еще больше следовало бы негодовать, когда причиняют вред нашей душе. Но если не в нашей власти, что другой вручит или не вручит наше тело первому встречному, то мы властны вручить наш разум случайному человеку, чтобы, если тот станет бранить или надмеваться, наш разум испытывал смущение и потрясение, либо не позволить это сделать. И то и другое достойно позора — и негодовать из-за того, над чем мы не властны и что не является нашим злом, и добровольно допускать наше зло, в то время как в нашей власти не допускать его. [Эпиктет] справедливо не сказал следующим образом: «Ты не испытываешь из-за этого негодования», — поскольку мы негодуем и возмущаемся из-за того зла, которое нам причиняют другие, и испытываем стыд, когда причиняем зло другим. Но насколько сильнее этот стыд, когда мы причиняем это зло самим себе. Этот стыд становится еще больше, если в нашей власти было не причинять себе вреда. Стыдится тот, кто чувствует стыд за прегрешения, совершенные им по собственной воле. Но что может быть позорнее, чем не быть в силах увидеть разницу, когда перед нами поставлено это столь очевидное сравнение?

XXX

[«Обязанности определяются по большей части своими качествами. Он является отцом? Подразумевается, что надо о нем заботиться, уступать ему во всем, терпеть от него упреки и побои. Но он плохой отец. Ты привязан природой не к хорошему отцу, но просто к отцу. Твой брат обижает тебя. Храни свое положение брата по отношению к нему, не обращай

внимания на его слова, смотри лишь на то, при каких действиях твое намерение будет соответствовать природе. Ведь другой человек не причинит тебе вреда, если ты сам того не захочешь. Лишь тогда ощутишь ты вред, когда начнешь думать о нем. Таким вот образом ты обретишь смысл обязанностей соседа, гражданина, полководца, если привыкнешь распознавать их свойства».]

Обязанности есть то, что происходит в соответствии с подходящим и приличествует достоинству каждого.⁸⁴ Обязанности — суть дела справедливости, вмещающей в себя всю добродетель. Ибо справедливость определяется двояко: с одной стороны, по тому, как она отличается от прочих добродетелей, и тем, что она заключает в себе все прочие добродетели. Суть справедливости состоит в воздаянии каждому по заслугам. Поэтому и воспитание нравов, и искусство управлять государством напрямую связаны с обязанностями. Справедливость души предписывает свою обязанность каждой из своих частей, а государственная справедливость воздает по заслугам каждой части государства. Стало быть, воспитав своего слушателя предшествующими наставлениями, которые так же имеют прямое отношение к обязанностям, [Эпиктет] передаст теперь своему слушателю остальное искусство правильного определения обязанностей, а именно, как их надлежит находить и как исполнять. И то, что другие изложили в объемистых сочинениях, озаглавив их — одни: «Об обязанностях»,⁸⁵ а другие, как Николай Дамаскин: «О прекрасном в наших действиях», — все это [Эпиктет] передал нам в немногих строках, с оставляющей глубокое впечатление выразительностью и приводящей души в движение энергией.

Эти обязанности, — чтобы дать общее определение их частей, — одни имеют отношение к людям и вообще ко всему, что подобно нам, другие — к тому, что выше нас, третьи — к тому, что слабее нас, а четвертые, пожалуй, имеют отношение к нам самим. Каждая из этих обязанностей имеет много различий. Из них [Эпиктет] излагает самые главные и начинает с обязанностей, относящихся к людям. С самого начала он превосходно дает понять, как следует находить свои обязанности. Ведь не подобает воздавать сыну то же самое, что и отцу, чужеземцу — равное с гражданином, а обидчику — равное с благодетелем. Напротив, одним следует воздавать одно, а другим другое в соответствии с теми отношениями, которые у нас с ними имеются. Одно отношение к нашему отцу, который является вторым после Бога виновником нашего рождения, нашим благодетелем и целостью того, от чего мы сами составляем лишь часть, и другое — к сыну, появившемуся на свет с нашей помощью и являющемуся в некотором роде нашей частицей.

Но сначала необходимо понять, чем является наше отношение и установить, таким образом, различие в отношениях. Так вот, отношение, чтобы определить его в самом общем виде, есть соединение неких людей друг с другом, равных или неравных, будь то по природе или по собственному выбору. Одно отношение соединяет, а другое разъединяет. При этом сохраняется определение того, что составляет отношение. Ибо существует среднее отношение вступающих в него сторон. Оно относится к обоим его участникам или, скорее, поддерживается ими, так что стороны отношения, становясь различными и изменяясь, не полностью отрываются друг от друга, но обе стороны взаимно удерживаются друг другом. Поэтому вещи, находящиеся в таком отношении, и являются и называются взаим-

ными. Существует и природное соединение, сводящее вместе подобных друг другу — соединение братьев. По этой причине они в равной степени отдадут себя друг другу. Ибо брат является братом брату, и равный — ровня с равным, и родственник — родственник родственника, и гражданин — согражданин сограждан. Природное соединение, разделяющее равных, — это соединение между собой чужих по роду. Ибо и такое соединение является природным и возникает на почве взаимного подобия. Поэтому такие вещи называются взаимными по подобию, поскольку чужой является чуждым для чужого. Однако такое соединение является разделяющим, поскольку чуждое выполняет роль разделяющего начала для рода, подобно тому как родство является соединяющим началом. Но по причине сходства, как при сводящем, так и при разделяющем соединении, обязанности одного перед другим остаются теми же самыми. Природное соединение, сводящее вместе вещи неподобные друг другу, — это соединение между собой отца и сына. Это природное сводящее соединение, но соединение между собой неодинаковых, поскольку отдача направлена уже не на одно и то же, как это было в случае с братьями. Ибо там мы говорили, что брат является братом брата, а здесь говорим, что отец — это отец сына, а сын — сын отца. Стало быть, существует и такое соединение, хотя и природное, но сводящее неодинаковых между собой. Такое соединение содержит в себе принцип неодинаковости, поскольку одно является причинным началом, а другое — его следствием. Но существует и иное сводящее природное соединение несхожих между собой в качестве противоположных друг другу, как, например, правая и левая сторона. Эти вещи, являясь несхожими, соединены между собой на основе принципа противоположащих мест. Но суще-

ствует и такое природное соединение, разделяющее неодинаковые между собой вещи, как, например: в прошлом году и в нынешнем году. Это разделительная связь по времени.

Добровольное, по собственному выбору совершаемое соединение, сводящее между собой подобных — это соединение друзей, а точно такое же, но разделяющее соединение — это соединение врагов. Ведь и враги, будучи одинаковыми, составляются между собой на основе добровольно избранного ими отношения. Поэтому и воздаяние направлено на одно и то же. Враг является врагом врага, как и друг — другом друга. Но между врагами существует разъединяющее соединение, в то время как между друзьями — соединяющее. Добровольное сводящее соединение неодинаковых между собой — это соединение учителя и ученика в качестве причины и следствия, а как противоположных — соединение продавца и покупателя. Добровольное соединение, разделяющее по принципу несхожести — это соединение преследователя и преследуемого, поскольку преследующий преследует бегущего. Это соединение составлено на основе добровольного отношения неодинаковых между собой и составлено на основе разделяющего принципа. Однако отношение мужчины и женщины является, как кажется, неким средним соединением, природным и добровольно заключенным по собственному выбору, поскольку оно имеет отношение и к тому и к другому роду соединений и определяется неодинаковостью. Ибо муж — это муж жены, а жена — это жена мужа. Среднее отношение, определяемое сходством, образуют соседи. Отношение начальника и подчиненного, с одной стороны, носит природный характер, — ибо сильнейшее начало везде правит слабейшим, — а с другой стороны, — добровольно-избирательный, когда в соответствии с

соединением богатые правят, а бедные подчиняются. Это отношение может носить и смешанный характер, когда будет принято общее решение о том, что править должны разумные люди.

Короче говоря, поскольку существует столь много видов отношений, если каким из них мы соединены с кем-либо, то и взятие на себя обязанности и ее сохранение зависят от вида нашей связи с этим человеком. Это зависит от того, сохраняет ли этот человек или нет свою обязанность по отношению к нам. Особенно это касается природных обязанностей. Ибо добровольную связь другой человек может расторгнуть по своей злой или доброй воле: дружбу — по злой воле, а вражду — по доброй, поскольку это отношение установил наш свободный и обоснованный выбор, но физическую связь создал не наш выбор, а природа. Поэтому если наш друг по своей злой воле станет нам врагом, он тем самым упраздняет нашу связь, и мы уже не должны соблюдать по отношению к нему наши дружеские обязанности, поскольку он уже желает быть нам не другом, а врагом. Но если отец станет действовать по злой воле, то сознательный выбор его не упраздняет его отношения как отца, поскольку это природная, а не избирательная связь. И таково наше к нему отношение как к отцу, но, во всяком случае, не как к хорошему отцу. Итак, если он окажется плохим отцом, все равно ему следует воздавать то, что причитается отцу.

Стало быть, о нем следует всевозможно заботиться, вопервых, потому, что он после Бога стал второй причиной нашей жизни, а во вторых, потому, что его любовь и забота взрастили нас и благодаря им мы дожили до сего дня, и, наконец, потому, что позаимствовав в долг от родителей их заботу, мы должны с благодарной душой возвращать ее им с процентами,

с готовностью исполнять все их поручения, за исключением лишь тех, которые вызывают у нас душевную порчу. От таких поручений их следует, не вызывая обиды, отговаривать, поскольку такие вещи не нравятся Отцу наших душ. Но во всем остальном, что касается тела или внешних вещей, им следует уступать. Ведь если и тела, и имущества рабов повинуются случайным, купившим их за деньги хозяевам, то насколько больше мы должны повиноваться тем, кто стали природными виновниками нашего рождения! Так что, если они бьют нас, мы должны сносить эти удары с большей покорностью, нежели рабы терпят от своих хозяев. И тем более, если родители бранят нас и насмеваются. Древние законы римлян, принимая в расчет и природное превосходство, и те тяготы, которые несут родители ради своих детей, а также, стремясь всячески подчинить детей родителям и опираясь, как я полагаю, на природное благочестие родителей в отношении к своим детям, позволили родителям, если будет их на то воля, продавать и безнаказанно убивать своих детей.⁸⁶ А еще более древние законы настолько почтили родителей, что стали именовать их богами, однако, устранившись божественного превосходства, назвали родителей братьями богов, указывая на то положение, которое родители обрели по отношению к своим детям. Наши обязанности по отношению к родителям следует, однако, в особенности соблюдать ради самого блага и сохранять их ради нашего согласного с природой свободного выбора. Но следует думать и о божественной справедливости, поскольку как мы относились к нашим родителям, так, естественно, и наши дети будут относиться к нам.

Итак, если брат поступает несправедливо, сохраняй к своему брату установленную природой норму отношения и свое

согласие, которое ты дал перед лицом мироздания на то, чтобы жить с этими людьми, а не направлять по собственному выбору свой путь к другим родителям, братьям и родственникам. Подумай и о том, что не в твоей власти, чтобы эти люди относились к тебе справедливо или несправедливо, но что твое отношение к ним в твоей власти. Поэтому не нужно смотреть, как обращаются с тобой, но следует думать о том, какими поступками ты обрешь жизнь в согласии с природой. Ибо в чем ты хозяин, то и старайся выполнять согласно присущей тебе обязанности — в этом состоит твоя выгода и твой ущерб. Ведь каким бы образом ни повел себя твой брат, он не причинит тебе вреда, если только свой вред и свою пользу ты ищешь в себе самом. Но если ты определяешь им место во внешних по отношению к тебе вещах, то не брат твой причинит тебе вред, но ты сам. Подумай еще и о том, что если ты своей кротостью и любовью сделаешь брата своим другом, то два соединенных между собой отношения смогут образовать удивительное единство.

Обязанности по отношению к учителям добрых дел некоторым образом совпадают с обязанностями перед родителями, с некоторым, пожалуй, усилением, поскольку они — воспитатели и попечители, но это касается не нашего тела, а нас самих, и не по природной необходимости, как это в случае с родителями и у неразумных животных, и у людей, но по собственному благому выбору, подражающему божественной доброте, возвращающей назад, откуда пришли, наши души, попавшие в этот мир при рождении. Наши обязанности по отношению к наставникам возрастают еще и по той причине, что необходимо беспрекословно повиноваться всем их наставлениям, словно их устами нам приказывает Бог. Ибо наставляющий нас в

том, что подобает нам по природе, не предписывает ничего такого, что не было бы направлено к этой цели. А если сами родители оказываются для нас наставниками добрых дел, тогда, поскольку два вида отношений соединились между собой, наши обязанности причитаются и тем и другим, и нам следует почитать их как некий божественный образ, поскольку они, подобно Богу, стали причиной нашего существования и того, что нам хорошо в этой жизни.

Теперь, как можно более кратко, следует сказать об обязанностях перед нашими друзьями. Обязанности эти и почетны и полезны. Первая из этих обязанностей состоит в выборе наших друзей, вторая — в обращении с ними и в сохранении дружбы с помощью наилучшего обхождения. Из выполнения этих обязанностей проистекают всевозможные блага, связанные с дружбой. При выборе друзей следует в первую очередь обращать внимание на сходство характеров, поскольку различия в нравах не годятся для дружбы, хотя при этом оба характера могут оказаться хорошими. Так, нравы медлительные и постоянные плохо приноравливаются к нравам пылким и легко приходящим в движение. Во-вторых, следует смотреть, как прежде этот человек, которого мы выбираем для дружбы, обходился со своими друзьями. И, наконец, третье, которое является и первым, и вторым, и третьим — подчиняется ли этот человек неразумным страстям, или разумное начало каким-то образом сохраняет над ним свою власть. Вслед за этим следует обратить внимание на его стремления, направлены ли они на доброе и хорошее и на то, что одобряют добрые люди, либо на неприглядные наслаждения и на то, что нравится черни. И еще, покорны ли узде его стремления и уклонения и легко ли повинуются здравому смыслу, либо сильны и необуз-

данны и постоянно предпочитают то, что им нравится. Такие стремления и уклонения, которые норовят делать все по своему устремлению, не подходят для дружеского единения. Однако для дружбы непригодны и те стремления, которые помещают свое благо во внешних вещах — деньгах, теле и политической славе. Ведь поскольку все это модно делить, то человек, излишне проявляющий свое стремление, беря себе большее, в любом случае оставляет меньше, так что его друг уже не может получить равную долю. Касательно денег и тела дело понятно. Но стремящийся к славе, в любом случае, желает в одиночку наслаждаться ею. Достояние души, знания и добродетели, безраздельно принадлежащие своим владельцам, не уменьшаются в них, если другой человек получит в них участие, но даже, наоборот, увеличиваются. Ибо они возбуждаются и воспламеняются в душах принимающих в них участие и многократно возрастают, передаваемые другому, и, словно при ударе кремня о металл, появляется единый свет истины и божественной жизни. Кроме того, друзья, тянущиеся к истинному благу и правильно организованному разуму, пользуются одним мериллом пользы. Для них обоих существует общее благо и единый правильный разум. А поскольку мерилло, определяющее полезное и вредное, приятное и тягостное, является общим в душах друзей, то они неизбежно должны соединяться между собой, а все разногласия и ссоры устраняться. Но если у друзей нет общего мерилла здравого смысла, то они неизбежно должны расстаться.

Таков выбор друзей. Обхождение с друзьями и сохранение дружбы получит правильный вид, если мы будем обращаться с ними так, каким образом мы сами хотим, чтобы они с нами обращались. Нам следует уменьшать в наших

мыслях те благодеяния, которыми мы одариваем наших друзей, а те благодеяния, которые дарят нам друзья, преувеличивать. Касательно ошибок, все должно быть наоборот. Ошибки друзей нам следует преуменьшать, а в наших раскисать так, словно они намного серьезнее. Мы не должны думать, что обладаем чем-то принадлежащим нам одним, поскольку все это в еще большей степени принадлежит нашим друзьям. В первенстве следует с удовольствием уступать друзьям, как самому себе, поскольку друг — это «второе я», согласно древнему изречению. Но поскольку, будучи людьми, мы порой неизбежно грешим друг против друга, необходимо всеми силами сохранять установленную дружбу, а промахи мягко исправлять, повинуюсь тому поистине золотому наставлению: «Ты не сердись, коли можешь, на друга в оплошности малой»,⁸⁷ — и словом, и делом давать ему надежное прощение, дабы осознание своей ошибки не поставило впредь под подозрение всю вашу дружбу в глазах согрешившего, не верящего, что обиженный сохраняет к нему свое прежнее отношение. Ясно, что не только другу, но и его близким необходимо уделять сочувственную заботу. Следовательно, надо считать, что эти люди не меньше близки мне, чем моему другу. Если друг отсутствует, то забота о нем должна быть не меньшей, но напротив, еще большей. Это мне известно об одном моем друге. Короче говоря, когда выбор друзей сделан правильно и положено хорошее начало дружбе, далее сама соединенная со здравым смыслом симпатия придает дружбе надлежащую форму и легко научает обязанностям дружбы. Ибо друг исполнит все, что должен, если естественным образом будет обходиться со своим другом, как с самим собой.

Сколь великое богатство есть дружба и сколь великих благ она виновница потребует, пожалуй, долгого рассказа. Расскажем, однако, об этом то немногое, что у нас имеется под рукой. Во-первых, каждый из двух друзей получит две души и два тела. Но ясно, что и внешние вещи являются общими. А если такие друзья существуют в большем числе, то каждый из них наделен намного большим числом душ, дел и внешних вещей. Стало быть, в изучении окружающего нас мира, благодаря соединенным таким образом между собой душам, сияет великий свет истины. И в упражнении в добродетели, благодаря сносимым в общую копилку и укрепленным совместными тренировками преимуществам каждого, легко возникает одна, общая всем и каждому, совершенная добродетель, озаряемая, благодаря своему совершенству, светом высших сил. У таких многочисленных друзей и намерения безопасны и действия надежны, поскольку совершаются людьми, богатыми своей силой разума. Друг, отправившийся в странствия, остается с домашними, благодаря присутствию своего друга. И не только будучи в живых, но и при смерти, словно находясь вместе с ними, он сохраняет силу духа. Как это прекрасно! Что может быть слаще, чем видеть и слушать друга? Что может быть слаще того, что делает друг? Столь крепкого доверия и надежности, какие бывают среди истинных друзей, не встречается ни среди родственников, ни среди людей, обличенных властью или наделенных богатством. Рассказывают, что Александр, когда его спросили, где находятся его сокровища, показал на своих друзей.⁸⁸ И наставник — наилучший друг. Ведь никто не изобличает столь ненавязчиво наши ошибки, как друг. И поступая в чем-то дурно, мы ни перед кем не испытываем такого стыда, как перед другом. И наши удачи, и на-

ши радости умножает присутствие друга. Никто, как друг, не облегчает наши печали и не утешает заботы. Дружба является наилучшим упражнением в общении с людьми. Ибо всякий с удовольствием уступает первенство своему другу и легко прощает его ошибки, без притворства и правдиво говорит другу то, что думает. Всякий с готовностью старается воздавать друзьям добрыми делами и благосклонностью. Ни для кого, как для друга, не раскрывается в такой мере доброе и человеколюбивое начало нашей души. Ни для кого, как для друга, такой человек не станет, пожалуй, безупречным союзником в смертельной опасности. И если бы было возможно набрать войско из друзей, то, даже намного уступая числом, такое войско легко одолело бы превосходящие силы врагов. Итак, всякий умело натренировав себя в общении с друзьями и приучив себя к дружескому расположению, в случае необходимости, будет относиться и к другим людям в соответствии со своей обязанностью. Следует заметить, что и природным связям дружба придает веселость, любовь и готовность в исполнении своих обязанностей. Ибо и братья, и дети, и муж, и жена, коли не станут между собой друзьями, даже если будут повиноваться наставлениям [Эпиктета] и выполнять свой долг перед природным родством, все же будут делать это без рвения и радости, не вполне по доброй воле, но словно по принуждению, полагая, что выполняют некую наложенную на них общественную службу, не испытывая радости от происходящего, не считая, то, что делают, главным благом. Они будут общаться с родными по необходимости для исполнения своей обязанности. Причина того, что дружеское отношение обладает такой силой, состоит в том, что оно совершается по доброй воле. Ибо то, что не связано со свободным выбором, соединяется при-

родной связью. Выбранное по доброй воле соединение прочнее природной связи, поскольку рациональная и волевая сущность сильнее психического начала и стоит ближе к Единому, объединяющему все.

И хотя названные блага дружбы велики и удивительны, все же большая их часть свойственна человеческому роду. Но самое большое и божественное дело дружбы неведомо людям, а именно, что чистая дружба, ведущая наши души к единению, становится прекраснейшей подготовкой к единению с Богом. Ибо невозможно достичь единения с Богом прежде единения с родственными душами. Пифагорейцы справедливо предпочитали дружбу прочим добродетелям и называли ее соединением всех добродетелей.⁸⁹ Ведь если не хватает хоть одной из добродетелей, дружбы обычно не возникает. Кто, будучи несправедливым, невоздержанным, подлым, а наипаче безумным, способен принять блага дружбы? Итак, желающему стать другом следует, что есть силы очищать себя от неразумных страстей души и только тогда искать подобного себе и, найдя, обнять, считая в соответствии с мифом Аристофана, что нашел свою половину. Пусть это будет отдано стремлению к дружбе, желающему видеть дружбу даже в наставлениях. Причиной этому является почти полное отсутствие дружбы у людей нашего времени.

Но следует вернуться к тому, с чего мы начали, и исследовать прочие отношения, о которых упомянул Эпиктет. Ибо он сказал, что, исходя из различий отношений, мы находим различие обязанностей. Так, говорит он, от отношения гражданина следует устанавливать обязанность по отношению к нему. Это отношение является неким родством. Ведь если полис — общая мать и одновременно родина и отечество, то ясно, что в

данном отношении граждане полиса будут в некотором смысле братьями друг другу. На этом основании почти у всех настоящих граждан, не являющихся метеками,⁹⁰ обнаруживается некоторое, пусть даже дальнее родство между собой. Большой общностью природы обладают не только жители одного города, но и одного племени. Итак, граждан следует рассматривать как родственников и заботиться по возможности о поддержании среди них добрых нравов, чтобы одновременно была возможность жить среди хороших людей, не нуждаться в необходимом и помогать в трудных обстоятельствах. Нужно стараться детям — сиротам и вдовам стать вместо отца. Один может утешить согражданина деньгами, другой — опираясь на свое влияние и друзей, третий — хорошим советом, а четвертый, если не сможет ничем иным, то своим сочувствием.

Сосед, если он к тому же гражданин, имеет еще большую степень общности с нами. Ведь подобно тому как мы не случайно и не напрасно живем с ним в одном городе и роде, так и общее с ним место в городе мы получаем благодаря некому общему с ним достоинству. К соседям надлежит больше проявлять дружеского отношения, нежели к согражданам. Все сказанное о согражданах следует в еще большей мере сохранять в отношении соседей. С соседями нужно делиться, чем можно, принимать участие в их делах и радоваться вместе с ними в их счастье и горевать в их горе. Когда соседи хворают, о них нужно заботиться, как о родных. Если у соседей дело с другими людьми, то всем должно быть ясно, что мы, насколько это в наших силах, поможем соседу, если на его стороне правда. Короче говоря, следует почитать позором, если сосед получает от других то, в чем нуждается, хотя мы в состоянии помочь ему.

Существует также форма отношения к поселившимся у нас чужеземцам, установленная Богом в его заботе о них. Следует и им воздавать должное, во-первых, потому, что Бог заботится о них, а во-вторых, ради увеличения нашего человеколюбия, которое должно касаться не только дружественных нам людей, но и простираться на весь род человеческий, а кроме того, чтобы и мы могли с чистой совестью просить Бога, охраняющего чужестранцев, помогать нам и, благодаря божественной справедливости, получить просимое. Следует обратить внимание на то, что всякому, кто ссужает Богу свои добрые дела и намерения, Тот возвращает ему щедрее и с куда большими процентами, чем люди. никоим образом не подобает обижать чужестранца, но, наоборот, по возможности, помогать ему, если его обижают другие. Ибо Бог, охраняя чужестранцев, больше жалеет лишенного человеческой помощи и сильнее мстит за нанесенные им обиды. Следует по мере сил помогать чужестранцу и в том деле, ради которого он пришел, и предоставлять то, в чем он нуждается. А если чужестранец захворает, помогать ему насколько это возможно и в меру сил поспособствовать его возвращению домой.

[Эпиктет] говорит, что воин должен определять свой долг, исходя из своего отношения к полководцу. Воину надлежит быстро подчиняться его приказам по причине суровых обстоятельств войны и мужественно сражаться, поскольку исход войны зависит от полководца. Ради полководца воин должен подвергать свою жизнь опасности, поскольку если погибнет один воин, войско не понесет большого урона, но если погибнет полководец, то воины его, даже одержав победу, тотчас падут духом и, как овцы, лишенные пастыря, рассеиваются при появлении волков, так и они разбегутся в разные сто-

роны. Следовательно, не только войско, но и отечество, в случае гибели полководца, окажется в опасности. Об этом свидетельствуют события, произошедшие после гибели Кира, о которых Ксенофонт рассказывает в «Анабасисе».⁹¹ Ясно, что и по отношению к властям полиса существует форма отношений со стороны подданных и соответствующие этой форме отношений обязанности. Необходимо, чтобы народ повиновался своим законным властям, прислушивался с готовностью к их мнению и чтил их как своих, стоящих на втором месте после Бога, благодетелей. Ибо законные правители правят по советам в заботе обо всем, что касается человека. И то, что Гиппократ сказал о врачах,⁹² это в еще большей степени касается властей. В чужих несчастьях власти, если только они подчиняются наставлениям Эпиктета, не испытывают сильного страдания, однако, испытывают заботы и труды, пренебрегают своими домашними делами, лишены досуга и времени заботиться о самих себе и высших вещах. Необходимо, чтобы те, у кого есть такая возможность, не только повиновались, но и помогали властям, считая, что на них зиждется спасение государства. Но если эти люди — правители только по названию, не выполняющие того, что им надлежит делать, то их следует обвинять как негодяев, воздавая при этом то, что подобает воздавать властям, уступая им первенство и подчиняясь в том, в чем мы не повредим нашей душе. Однако следует обратиться к последующим главам Эпиктета, чтобы не получилось так, что, взяв целью объяснить сочинение Эпиктета, я, незаметно для самого себя, слишком много времени отдал рассуждению об обязанностях.

[«§ 1. Знай, что смысл благочестивого отношения к богам состоит в следующем: иметь представление, что они существуют и прекрасно и справедливо управляют миром; что сам ты поставлен, чтобы повиноваться им, уступать всему происходящему и добровольно следовать за ним, словно оно свершается по наилучшему замыслу. Ведь таким образом ты не упрекнешь богов и не станешь их винить, словно обделенный их заботой.

§ 2. Невозможно, чтобы это происходило иначе, разве что ты отменишь понятие добра и зла во внешних по отношению к нам вещах и перенесешь его исключительно на находящееся в нашей власти. Так что если ты будешь считать хорошим или дурным что-то внешнее, то с полной неизбежностью начнешь порицать себя и ненавидеть виновных в твоих неудачах и окажешься в нежелательном для себя положении.

§ 3. Всякое живое существо склонно от природы избегать и отвращать от себя все вещи, представляющиеся вредными, а равно и их причины, а все полезное и его причины преследовать и восхищаться ими, стало быть, невозможно, чтобы тот, кто полагает, что ему причиняют вред, радовался этому обстоятельству, равно как и сам вред не может вызвать радости.

§ 4. Отсюда и отец всякий раз слышит упреки от сына, поскольку не уделяет ему доли участия в том, что представляется хорошим. Ведь мнение, что тирания является благом, сделало врагами Полиника и Этеокла.⁹³ Оттого и земледелец бранит богов, оттого бранит их и корабельщик, и купец, и те, кто потеряли жен и детей. Ибо где польза, там и благочестие.

Так что всякий, кто заботится о надлежащем стремлении и уклонении, тем самым проявляет заботу и о благочестии.

§ 5. Делать возлияния и жертвоприношения и жертвовать по обычаям предков первые плоды урожая подобает в чистоте души, а не легкомысленно и нерадиво, и не скупо, но и не сверх своих возможностей».]

Разъяснив обязанности пред теми, кто принадлежит к одному с нами роду, я разумею обязанности пред людьми, [Эпиктет] переходит, наконец, к нашим обязанностям перед высшими силами. Ибо следует, начиная с того, что рядом с нами, переходить в рассуждении об обязанностях к тому, что выше нас. Эти обязанности [Эпиктет] также выводит из отношения к высшим силам, которые являются первопричинами. Ясно, что таковые силы не имеют никакой нужды в нас. Поэтому здесь наши обязанности подразумевают наше подчинение высшим силам и единение с ними. Это означает, что то, что обуславливается причиной, сохраняет свою связь и установленный природой порядок в отношении первых и преимущественных причинных начал. Их следует ценить, почитать, повиноваться происходящему от них, добровольно уступать им и довольствоваться ими как порождениями наилучшего разума и благого предвидения. Это будет иметь место, если познание наше будет верным, и тогда наша жизнь устроится в соответствии с природой. Наше познание должно при этом иметь правильное представление и мнение о высших силах, а именно, что они являются первыми из прочих причинных начал и приводят в порядок производные начала, заботятся о Вселенной и хорошо и справедливо управляют всем. Ведь если кто-то считает, что высшие силы не существуют, а если и суще-

ствуют, то не имеют попечения о делах человеческих, а если даже существуют и заботятся о них, то делают это несправедливо и неразумно, то такой человек не может ценить и почитать богов и повиноваться совершаемому по их воле как созданному наилучшим разумом. Однако если принять во внимание, что Вселенная управляется наилучшим разумом, то наша жизнь начинает довольствоваться происходящим, перестает порицать что бы то ни было и не возводит вину на то, что является причиной происходящего. Но мы не сможем достичь этого, если не будем искать наши добро и зло в том, что нам подвластно, для того чтобы помещать в нем наши стремления и уклонения, чтобы не терпеть неудачи в наших стремлениях и не впадать в то, от чего мы уклоняемся. Ведь если мы будем стремиться к внешним по отношению к нам вещам как ко благам и уклоняться от них как от зол, то неизбежно часто будем терпеть неудачи в наших стремлениях и впадать в то, от чего уклоняемся, а терпя неудачи в стремлениях и уклонениях, неизбежно станем бранить и ненавидеть виновных в этом или тех, кто равнодушно взирает, имея силы вмешаться. Всякое живое существо, а пожалуй, и вообще все сущее, стремится к своему благу и по той же самой причине уклоняется по своей природе от зла. Поэтому все избегают вредящего им, как зла — истинного или мнимого, и равным образом любят и стремятся к полезному, будь оно истинным или мнимым, и восхищаются им, как чем-то великим. Итак, невозможно, чтобы человек, считающий, что ему причиняют вред, радовался от осознания причиняемого вреда, подобно тому как невозможно испытывать радость от самого вреда. Ведь как каждый оценивает сам вред, так он расценивает и человека, причиняющего этот вред. Однако вред есть зло, а зла следует избегать

и ненавидеть, равно как добро вызывает к себе стремление и любовь.

То, что виновник кажущегося зла неизбежно становится объектом ненависти и брани явствует из того, что даже природного родства недостаточно для воздержания от ненависти к тем, кто, как нам кажется, лишают нас нашего блага или причиняют нам беды. Поэтому и отец, вызывающий ненависть сына, слышит его брань всякий раз, когда не уделяет сыну того, что кажется благом, когда бьет его или принуждает к сдержанности. Именно это и довело Полиника и Этеокла, сыновей Эдипа, хотя они и были братьями, до поединка и взаимного смертоубийства, потому что каждому из них казалось, что другой отнимает у него власть, представляющуюся ему благом.⁹⁴ Даже земледelec, когда дождь не орошает его посевы либо льет сверх меры, или происходит или не происходит что-то иное, кажущееся земледельцу вредным или полезным, бранит виновных, иногда скверными словами, а если не вслух, то в своем сердце. И моряки негодуют, когда им не выпадает попутный ветер, хотя часто, в то же самое время, одному из них нужен южный, а другому северный ветер, и не могут уразуметь, что невозможно, чтобы одновременно дули противоположные ветра. Они винят виновника ветров за то, что не получают попутного ветра, либо за то, что в лицо им дует встречный ветер. И купцы, покупая товары, хотят, чтобы было обилие продавцов, а продавая, желают, чтобы их было как можно меньше и негодуют, когда этого не происходит, и винят устроителей Вселенной. И те, кто, потеряв жен, детей и вообще все, что мило их душе, словно потерпев неудачу в своих стремлениях и впад в то, от чего уклонялись, бранят Богов. Ибо тех, кто доставляет им мнимую пользу, они, по природе своей, склонны ценить и

почитать. Ведь когда мы встречаемся с полезным, у нас тотчас возникает почтение к подателям этого полезного. Точно также при соприкосновении с вредным началом возникают ненависть и отвращение к тем, кто его причиняет. Следовательно, всякий, кто заботится о надлежащих стремлении и уклонении и не направляет их на внешние вещи, тем самым проявляет заботу о благочестии. Обретая то, к чему стремится и не впадая в то, от чего уклоняется, благодаря тому, что все это находится в его власти, он довольствуется происходящим и воздает надлежащее почтение виновнику происходящего. Но тот, кто стремится к вещам внешним и уклоняется от них, если ему не подчиняются умы людей, богатство и бедность, здоровье и болезнь, жизнь и смерть, победы и поражения, а также ветры, дожди, град и все атмосферные явления, а кроме того, судьбоносное вращение небесного свода, он, поскольку направляет на них свои стремления и уклонения, во многих стремлениях терпит неудачи и впадает во многое из того, от чего уклоняется. Он, следовательно, во всех случаях испытывает неудобства, бранит виновных и проводит жизнь не только тяжкую и печальную, но и неблагочестивую перед лицом Бога. В результате он несчастен во всем.

Изложив главные причины благочестия перед Божеством, а именно, точные знания о высших силах, необходимость повиновения им и подчинения тому, что они производят, причем подчинения добровольного, поскольку все в мире совершается наилучшим образом, и показав, что все названное невозможно для тех, кто полагает свои добро и зло не в том, что им подвластно, а во внешних вещах, [Эпиктет] далее излагает по порядку почести, которые воздаются Богу во внешних вещах. Бог указал людям из числа внешних вещей те, что уста-

новлены законами и приняты в употребление, как нам рассказывают о том исторические сочинения. А сделано это для того, чтобы мы с помощью внешних вещей получили родство с Богом. Внешние вещи через жертвоприношения вбирают в себя божественный свет и становятся для нас обильными и полезными. Подобно тому как мы посвящаем Богу нашу душу, которую Он создал, и освящаем ее, очищая ее нашими размышлениями о Нем и нашей жизнью, приведенной в согласие с природой, точно так же после души следует посвящать и наше данное нам Богом тело, очищая его и смывая явные и скрытые пятна. Душа, очищенная названным выше способом, с помощью очищенного и обличенного в самые чистые одежды инструмента, пусть приносит в жертву начатки данных Богом внешних вещей. Благочестиво и справедливо приносить начатки в жертву тому, кто их дал. Но это необходимо не от того, что Бог в них нуждается. Ведь Он не имеет нужды ни в нашей праведной жизни, ни в нашем правильном о Нем мнении. Напротив, каждый из нас, кто достоин, через внешние вещи, становящиеся в соответствии с причитающимся им миром пригодными для божественного света, угощает ими Бога. Таким образом, внешние вещи, приносимые и посвящаемые подобающим образом руками человека, живущего непорочной жизнью, перенимают божественную благодать в такой степени, что могут демонстрировать божественные силы. Ибо кто-то признал, что, касаясь таких вещей, он избавился от эпилепсии. Такие священные предметы часто прекращали град и морские бури. Люди, благочестиво приносящие в жертву эти вещи, касаясь их, сами становятся участниками божественного света. Помимо совершения справедливого и благочестивого дела, они приносят в жертву и посвящают начатки тем, кто

дал эти плоды. Малым приношением посвящается Богу весь род приносимого и получает от Бога причитающуюся ему помощь.

Это, говорит [Эпиктет], каждый должен выполнять в соответствии с обычаями предков. Бог со всеми своими божественными силами присутствует повсеместно. А мы, в то время как Бог произвел на свет многое, выделены в один вид и определены к одному виду жизни человеческого рода и выбору одного образа жизни. Помещенные в небольшой части мироздания и на малой части этой земли, мы, каждый в отдельности, получаем свою часть божественной благодати, каждый на своем месте и в свое время. Ты видишь, что когда у нас день, то у других ночь, и что в одном месте зима, а в другом — лето, и что в одном месте произрастают одни животные и растения, а в другом — другие, и что земля и все, что находится на ней, по-разному получают божественную благодать. Итак, различные племена благодаря либо божественному откровению, либо познав это на собственном опыте, убажуют Божество в различных местах земли, ведя различный образ жизни, в разное время, разным образом и разными жертвоприношениями. Когда священные празднества совершаются в соответствии с желанием Бога, в эти установленные дни становится явным воздействие божественного света, которое в иные дни не проявляет себя. Ибо в праздники и больные исцеляются, и даются порой полезные прорицания. Столь большое значение для нашего единения с Богом имеет различие времени, места, слов, действий и сочетание приносимых даров.

Все, относящееся к благополучию, говорит [Эпиктет], следует выполнять тщательно и хранить при этом свою чистоту. Ибо не дозволено нечистому человеку касаться чистых вещей.

А если к чистому и незамутненному примешивается нечто постороннее, то оно марает его. Стало быть, не следует делать что-либо кое-как, поскольку небрежное обращение приводит к тому, что к чистому примешивается какая-то грязь с пола. Не следует также, говорит [Эпиктет], делать что-либо из этих вещей нерадиво, в результате чего мы по нашему нерадению пропускаем какие-нибудь необходимые действия, либо путаем их и изменяем порядок их последовательности. Ведь, подобно тому как если ты выбросишь из речи ее элементы либо изменишь их порядок, то форма речи уже не сможет сохраниться. Точно так же, если будет недоставать чего-то в священнодействиях или словах, или будет изменен и спутан их порядок, то уже не возникнет божественный свет, поскольку небрежность исполняющего ослабляет силу происходящего. Но если человек беззаботен и нерадив в почестях Богу, то в чем сможет он проявлять свою заботу? Но и к делу следует, говорит [Эпиктет], подходить весьма благочестиво, то есть с большим благоговением. Чем более чтимыми и священными считаются вещи, относящиеся к божеству, с тем большим благоговением мы прикасаемся к ним. Мы сами, по возможности, подчиняем себя почитанию божества и в этом почитании обретаем свою зрелость. Но сказав, что не следует делать это беззаботно, [Эпиктет], как кажется, опасался, как бы кто не подумал, что он утверждает, будто к этому следует прилагать усилие, превосходящее наши собственные силы. Ибо в чем может содержаться наилучшая мера, как не в делах божественных, определяющих меру всего и устанавливающих пределы для наилучшего? Далее, ничто в такой мере не охватывает божественные дела, как то, что сохраняет в них и словом, и делом непрерывное и неизбывное равенство, не изменяющее, по возможности, ниче-

го в них. Невозможно часто и сверх своей силы совершать сакральные действия. Кажется, что люди, чрезмерно усердные в почитании Божества, с одной стороны, склонны обвинять Его во взяточестве, а с другой стороны, не ведают, какую пользу приносят эти вещи для почитания Божества, поскольку им следует быть только начатками того, что дано нам Богом.

Итак, следуя за этим изумительным человеком, я, в меру своих сил, разобрал данную часть его рассуждения. Но поскольку он, начиная эту главу, кратко представил три вопроса, касающиеся богов, согласия в которых требует всякое законодательство и всякое руководство нравами, а именно, что боги существуют, пекутся обо всем заблаговременно и хорошо и справедливо все устраивают, то ничто не мешает ради упрямых людей присоединить к этому наши доказательства. Не только люди, но и неразумные существа, растения, камни и, наконец, все сущее по своей природе и в меру своих сил обращено к Богу. Люди, кроме того, еще будучи детьми приучаются с помощью своих родителей почитать божественное и следуют в этом деле общим человеческим представлениям. Все люди, и варвары, и эллины, как в течении бесконечного предшествующего времени, так и ныне, даже исходя из противоположных представлений, считают, что Бог существует, за исключением акрофонтов, о которых Теофраст рассказывает, что они, став безбожниками, все разом были поглощены землей. И таких примеров в предшествующие времена, как рассказывают, было один, два, не больше. Но случается, что некоторые люди, уверовав без достаточного доказательства и видя, что порой те, кто кажутся людьми хорошими, ведут тяжкую жизнь, а дурные, напротив, благоденствуют, мало заботятся об имеющихся у них понятиях и дают возможность трагедии сказать:

«Осмелюсь заявить, что в мире нет богов:
Мерзавцы, процветая, мне внушают страх». ⁹⁵

Итак, будет благом, если эти люди, повинувшись Эпиктету, поместят свои добро и зло не во внешних по отношению к ним вещах, а в том, что нам подвластно. Таким образом, ни хороший человек никогда не будет терпеть несчастий, ни дурной — благоденствовать. Но, однако, давайте посмотрим, каким образом, с помощью доказательства можно укрепить представление о Боге, которое в ином случае может вызывать сомнение.

В начале нашего рассмотрения требуется прежде всего уяснить, что означает имя Бога. Следует знать, что люди, впервые употребившие его, назвали богами вращающиеся по кругу в небе планеты, отталкиваясь от глагола, означающего «бежать и быстро двигаться». ⁹⁶ Но позднее они перенесли это имя на бестелесные, постигаемые разумом причины существующих вещей, и так вплоть до единого начала и причины всего Мироздания. Следовательно, это имя означает начало всего сущего и первейшую, и главнейшую постижимую разумом причину. Ибо происходящее либо полностью происходит само собой и случайно, либо имеет предшествующие, порождающие его причины. Однако происходящее само по себе и как попало не имеет определенной производящей причины и не является целью, установленной для кого-либо. Ведь то, что происходит не само по себе и не случайно, должно было бы устанавливать свою причину, исходя из предшествующего, и создавать свою цель. Но возникновение такого рода случайных вещей никогда не сохраняет порядок и неизменную последовательность. Все возникающее по природе и осознанному намерению со-

ставляет определенную цель для своего создателя. И земледелец сеет и сажает с целью получить урожай, и соединение живых существ нацелено на создание потомства. При этом от начала до конца сохраняется последовательность и порядок рождения. Поскольку и те, что в начале, и те, что в середине, и те, что в конце, следуют одним и тем же порядком, семя растений, брошенное в землю и увлажненное влагой, пускает ростки и корни, затем отращивает стебель или ветви, и так по порядку вплоть до появления и созревания плода. Семя животных, орошенное менструальной кровью, вытягивается и обретает форму зародыша, а тот, в свою очередь, вскормленный и созревший, выходит на свет в назначенное ему время. И для появления на свет сохраняется один и тот же порядок и последовательность.

Итак, если происходящее по природе и осознанному намерению имеет определенную причину и цель для своего создателя и возникает в надлежащей последовательности и в неизменном порядке, то из этого следует, что то, что происходит в согласии с природой и по осознанному намерению, и вообще все, что из существенного происходит во Вселенной, происходит не само по себе и не как попало, но на основании предшествующих причин. Следовательно, необходимо, чтобы у всего появляющегося на свет имелись предшествующие причины. И если эти причины, в свою очередь, сами являются продуктом рождения, то и они, неизбежно, должны иметь свои предшествующие причины, и так до тех пор, пока мы не доберемся до тех причин, которые не имеют рождения. Они уже не будут принадлежать к числу рождающихся вещей, но правильнее будет назвать их сущими, полностью независимыми от рождения, поскольку они имеют причину своего бытия не

во вне, а в самих себе. Следовательно, первые, не связанные с рождением причины, либо существуют сами по себе, либо существуют еще более сильные причины, как это будет ясно из нашего дальнейшего рассуждения.

Равным образом, рассматривая движение, мы обнаружили, что первые приводящие в движение причины являются либо самодвижущимися, либо неподвижными. Ибо не имеющие собственного движения получают его от другого, а это само, в свою очередь, от другого и так до бесконечности, что невозможно, — ведь таким образом не будет ни движущего, ни приводимого в движение, поскольку отсутствует начало движения, — либо будет необходимо, чтобы первое, не имеющее собственного движения, получало его от обладающего движением, либо от находящегося в неподвижности. Однако начало, чуждое всякому движению, скорее, останавливает и пригвозждает, заставляя каждую вещь оставаться на своем месте и не менять своего положения. Стало быть, неизбежно, чтобы первое, приводящее в движение объекты, лишенные собственного движения, обладало собственным движением. Таковыми являются вещи, возникающие и гибнущие, увеличивающиеся и уменьшающиеся, изменяющиеся в своем качестве и меняющие свое местоположение. Ибо рождающееся не может рождаться от самого себя, — ведь в этом случае оно должно было бы существовать еще до собственного возникновения, — равно как и увеличивающееся не способно увеличиваться собственными силами, поскольку оно увеличивается благодаря прибавлению, и отчуждаемое не отчуждается само по себе, но лишь благодаря присоединению чужеродного качества. Вещь также не изменит собственной силой своего местоположения. Ибо все сущее, движущееся благодаря

этим движениям, оказываются телами, не способными к самостоятельному движению. Стало быть, необходимо, чтобы причины, ближайšie к возникающим и лишенным собственного движения вещам, обладали движением. Если мы представим себе, что мироздание остановится, то движение сможет возобновиться только от самодвижущегося начала. Ведь лишенное собственного движения постоянно пребывает в одном и том же положении, и получающее движение извне ожидает вмешательства внешнего источника движения.

Кроме того, начала должны быть простыми. Ибо сложные вещи состоят из простых, и простые вещи по своей природе предшествуют сложным. Итак, давайте посмотрим, поднимаясь снизу вверх и начиная с ближайших, исследуем, можно ли воспринимать тела в качестве первоначал и в качестве таких, каковые наши рассуждения представляют первоначалами, либо эти движущиеся тела не могут быть ни самостоятельно существующими, ни самодвижущимися? Ибо начало самодвижущееся либо отчасти движущееся, а отчасти получающее свое движение извне называется самодвижущимся началом и полностью может приводить в движение само себя и двигаться собственной силой. Однако если оно отчасти дает движение другим, а отчасти получает его извне, тогда опять возникает тот же самый вопрос о движущемся начале, движется ли оно само по себе или приводит в движение другие тела, само получая движение извне? В этом случае мы либо неизмеримо продвинемся вперед, либо будем считать первым самодвижущимся началом то, которое целиком передает движение другим и движется само. То же самое необходимо сказать о самостоятельно существующем начале. Ведь по необходимости первым и в собственном смысле самостоятельным началом является

то, что может заставляя существовать другие объекты и существовать само.

Но таковое начало неизбежно должно быть неделимым и целостным. Подверженное делению и разъединению не может полностью удовлетворять требованию источника движения, и само не может полностью находиться в движении или быть источником существования для других и существовать само по себе. Однако и простыми эти тела быть не могут, поскольку зависят от некоего основания и формы, и многого, что заполняет эту форму, — величины, конфигурации, цвета и тому подобных вещей, которые являются не первопричинными видами, но соучастниками первопричинных видов, существующими в некоем не имеющем собственной формы, но имеющем в них участие субъекте. Ибо там, где существуют первоначальные формы, каждая форма является такой, какая она есть и не нуждается в соучастии лишеной формы субъекта. Но там, где существует участие первородных видов, в любом случае должно быть иное участвующее начало, само по себе лишённое формы.

Итак, если начала являются бестелесными и неделимыми, простыми и первопричинными, самодвижущимися и самостоятельно существующими или даже чем-то более сильным, чем только что названные качества, а тела не могут быть таковыми, то ясно, что тела не могут быть началами. Итак, что же является самодвижущимся началом, которое мы называем движущим началом для тел, нуждающихся во внешнем движении и говорим, что оно занимает в отношении них положение начала? Или это то, что создает движение изнутри? Но и о нем, если оно получает движение от другого, мы сказали бы, что оно не получает своего движения изнутри, но

как и тела — снаружи. Ибо если движущее есть в собственном смысле слова начало, то оно и является главным образом движущим началом. Например, если я с помощью руки и палки двигаю этот камень, то я, в собственном смысле слова, являюсь движущим началом. Итак, что же движет телами изнутри? Что-то иное, нежели то, что мы называем душой? Одушевленное начало получает движение изнутри, а движимое изнутри мы называем одушевленным. Итак, если душа изнутри дает движение телам, а дающее изнутри движение телам является самодвижущим началом, то душа может являться самодвижущимся началом и причиной для рождающихся и движущихся тел, содержащей в себе их смысл, на основании которого рождается то, что рождается, и движется то, что движется. Ведь если в телах первопричинные формы отсутствуют, но выстраиваются в непосредственной зависимости от самодвижущегося начала, то ясно, что у каждой формы, которая присутствует в телах, и вообще во всех порожденных вещах, главным причинным началом является душа, и такие формы лучше и чище. Приведем один пример. Красота тел заключается в их плоти, сухожилиях и в тех вещах, которые, если так случится, наполняют тело живых существ. Красота, насколько это возможно, делает тела прекрасными, однако принимает участие и в их безобразности и погружается в нее. Но свободная от всего этого красота души, являющаяся уже не подобием прекрасного, но самим прекрасным, есть чистое выражение красоты. Это не означает, что где-то существует прекрасное, а где-то нет, но все является целиком и полностью прекрасным. Поэтому всякий раз, когда душа видит прекрасное, в себе или в другой душе, она, сравнивая это прекрасное с телесной красотой, от-

вергает и презирает последнюю. Точно так же обстоит дело с каждой из преимущественных и чистых форм, находящихся в душе.

Однако нам ясно, что и души, приводящие в движение принадлежащие им тела, делятся, подобно телам, на две категории. Одни души принадлежат небесным телам, а другие — телам подлунного мира. Ведь будет странно, если тела худшего качества будут обладать душой и жизнью, а лучшие тела окажутся неодошевленными и лишенными жизни. Стало быть, души состоят между собой в тех же отношениях, что и тела, а именно, небесные души являются причиной существования душ подлунного мира. И действительно, душа является вещью значимой и ценной, в особенности, небесная душа. Душа родственна началу, однако началу не первому. Душа представляет собой самодвижущееся и самостоятельно существующее начало, предшествующее вещам, движущимся и возникающим под влиянием внешней силы. Однако душа обладает неким двойственным качеством, а именно, она приводит в движение и сама получает импульс к движению, сама творит и одновременно является продуктом творения. При этом необходимо, чтобы сложному предшествовало простое, а двойке предшествовала единица. Кроме того, самодвижущееся начало само себя приводит в движение, однако при этом оно движется и изменяется, и если даже оно не изменяет своей сути, то все же изменяет свои действия. Оно движется не телесными движениями, — относительно них оно неподвижно, — но движениями, свойственными душе. Названия этих движений следующие: наблюдение, размышление, обдумывание, предположение. Приводимая ими в движение душа с помощью телесных движений заставляет тела двигаться.

Но тому, что хоть как-то изменяется, должно предшествовать то, что неизменно, чтобы то, что изменяется, сохранило способность изменяться. Ибо движение и изменение свойственны и небесным, и земным неодушевленным телам, поскольку их приводит в движение Первая душа. Но откуда у небесных тел имеется способность двигаться в одном и том же направлении, одним и тем же способом, вокруг одного и того же, одним и тем же манером и в одном и том же порядке? Почему также у земных вещей существует постоянное круговращение от того же самого к тому же самому стихий, времен года, живых существ и растений?¹⁷ Даже если вращающееся в круговороте не остается неизменным, в противоположность небесным телам, в своем числе, однако, восстанавливается в своем неизменном прежнем виде. Так, из огня возникает воздух, из воздуха вода, из воды земля и вновь огонь; после весны наступает лето, затем идут осень и зима, и вновь приходит весна; из пшеничного зерна вырастает стебель и дает зеленые побеги и колос, и вновь вырастает пшеница; из человека происходит семя и менструальная кровь, и вновь возникает человек. Так откуда же эта неизменная повторяемость? Ибо движение неподвластно самому себе и создает изменение. Таким образом, становится ясно, что виной этому является некая неподвижная и полностью неизменная причина, которая постоянно остается одной и той же и не меняет своего положения и состояния. Ведь тем, кто сейчас обдумывает и делает одно, а в другой раз — другое, требующее долгого времени, неизбежно должен руководить другой, постоянно занимающийся одним и тем же и при этом делающий это неизменным образом в неподвижной и беспредельной бесконечности времени. Стало быть ясно, насколько это начало, не только неизменное по

своей сущности, но также по своим силе и действию, превосходит субстанцию, наделенную собственным движением. Но то, что сильнее, по своей сущности должно превосходить то, что уступает ему в силе. Необходимо искать, восходя к первоисточкам, может ли быть что-либо сильнее того начала, которое мы установили, и если таковое обнаружится, вновь его исследовать, покуда не доберемся до самых предельных понятий, важнее которых мы уже ничего не имеем, и не будем останавливаться при этом в нашем восхождении. Не следует бояться, что наше восхождение в размышлении о чем-то большем, превосходящем первые начала, окажется напрасным. Ведь невозможно, чтобы наши размышления совершили такой прыжок, чтобы сравняться с достоинствами первоначал, не говоря уже о том, чтобы превзойти их. Это единственное стремление к Богу является наилучшим и, насколько это возможно, свободно от заблуждений. Воздавая Ему самые почетные и самые священные и главные имена и деяния из тех благих имен и дел, какие мы только можем себе помыслить, мы должны твердо знать, что не воздаем Ему ничего Его достойного. Однако для того, чтобы получить прощение, нам достаточно и того, что у нас нет ничего превосходящего того, что было изложено нами выше.

Итак, поскольку наше рассуждение от самодвижущегося начала перешло к началу неподвижному, являющемуся причиной во всех отношениях неизменной и постоянно пребывающей в одном и том же положении и состоянии своей сущности, сил и действий, и помещенной в вечности, производящей время вместе с движущимися телами, мы рассмотрим главные причины многих начал, присущих обладающему самостоятельным движением в неподвижности — начал неподвиж-

ных, вечных, полностью завершенных и соединенных между собой так, что каждое начало содержит в себе, благодаря соединению, все начала, но при этом, однако, оно остается не подверженным смешению, но доступным постижению разумом. Ибо откуда у форм, имеющих во вселенной, было бы различие, если бы Бог, Творец вселенной, не произвел бы эти формы в согласии с разделением причин в космосе? Однако не следует представлять себе различие первоначальных форм таким, каким здесь, у нас, является различие живописных и скульптурных изображений, а различие душевных логосов не таково, как различие логосов телесных. Но подобно тому как каждое из восьми небес и каждая из звезд, на них находящихся, является частью всего неба и при этом частью совершенной, обладающей своей полной и завершенной сущностью, собственными, присущими ей силами и их проявлениями, так и не только формы в небе, но и каждый из подлунных, вечно существующих видов, как, например, вид человека, лошади, смоковницы или виноградной лозы, каждый из этих видов является завершенным, даже если не в своих неделимых частицах, как небесные виды, но в своих формах, наполняющих свойственными им различиями мироздание. Равным образом каждый из простейших родов, устанавливающих виды, как, например, сущность, движение, неподвижность, идентичность, различие, красота, истина, симметрия и все прочее в телесном мире является в отношении своей формы целым и совершенным, хотя и содержит в себе много различий. Каждый цельный вид в отдельности наперед присутствует во всеобщей душе, — начале и причине здешнего, самостоятельного телесного движения, — охватывающей связующим образом его различия. И здешние начала сделаны совершеннее, чище и похо-

жи на то, выше названное начало. В еще большей степени обладают этими качествами их божественные и умопостижимые архетипические формы. Ибо, благодаря единению в них, как я уже сказал выше, не с помощью касания, тесного соседства или телесного смешения, но посредством сплавления воедино неотделимых и неразделимых форм, каждое начало имеет, сохраняя свое несмешанное различие, собственную целостность. Каждое из них является началом и первопричиной всего вида, вплоть до самых последних. Многие начала всех вещей получают свое начальственное достоинство от единой причины. Поэтому и из множества каждое в отдельности является единицей, однако, не такой по качеству единицей, которая может стоять впереди множества. Ибо одно, взятое из множества, является частью множества и частично приняло в себя простоту единицы.

Но предшествующая множеству единица, являясь причиной множества, образуемого путем соединения воедино единичностей, приняла в себя множества, будучи всем, впереди всего и причиной причин, началом начал и Богом богов, она прославляется всеми по велению природы. Существует и доброта доброты. Ибо к первой в каждом своеобразии причине стремятся все, стоящие позади нее причины, а к чему стремятся все, то и является благом, а начало начал является добротой доброт, равным образом как и силой сил. Всякое начало имеет внутри своего вида высшую силу, а начало начал — силу, превосходящую все силы. Неизбежно, однако, чтобы оно обладало и самым высшим разумом. Это начало знает все им созданное, и все легко было им создано. Поэтому, подобно тому как рассуждение посредством доказательства, отправляясь от частей, доходит до целого — ведь мы, не рассмотрев части, не

узнаем, какой величины и качества есть целое, но часто, ознакомившись с одной частью, считаем, что это и есть все целое, — необходимо и почесть, и благоговение, начиная от частности, возводить к целому, поскольку и каждое из начал является началом и в соответствии с этим является единосущным, равно как и соименным целому. И не только имя у них является общим, но и само свойственное началу достоинство, и превосходство положения начал по отношению к производным от них дано единым и целым началом многим и частным началам. И если кто-то считает недопустимым называть одним и тем же именем и части, и целое, то он возмущается понапрасну, во-первых, потому, что свойство начала распространяется на все подчиненные ему части, далее, прочие начала пусть он называет началами, а то начало — Началом начал. И если каждое из частичных начал является началом начал, имея их под своей властью как частичные начала, — ибо существует начало и душевной красоты, и начало телесной красоты, и иное, некоторым образом им обоим общее начало красоты как таковой, — то, однако, существует и то Начало начал в собственном смысле этого слова, выше которого нет другого начала. Таким образом, мы говорим о Причине причин и о Боге богов, и о Благе благ.

В еще большей степени следует обратить внимание на то, что у причины всего, которая стоит выше всего существующего, нет никакого собственного имени, — ибо всякое имя имеет отношение к отдельному понятию, — но мы называем ее именами самыми почетными, заимствуя их от вещей, которые стоят ниже ее. По этой причине, как уже было сказано выше, имя Бога было взято от быстродвижущихся и бегущих небесных тел.⁹⁸ Мы называем Бога благочестивым и человеколюбивым,

наделенным благостью, Господином нашим, сильным и не испытываем при этом стыда, хотя считаем возможным давать те же самые имена многим из людей. Но по поводу первого из трех представленных к рассмотрению вопросов, а именно, что существуют первопричины всего сущего и что Бог есть причина всего, будем считать, что сказано достаточно, хотя в нашем восхождении к истине остаются еще некоторые ступени, ведущие к полному выполнению нашей задачи. Я знаю, что некоторым людям и из этого, сказанного, кое-что покажется излишним для поставленной цели нашего сочинения — объяснения «Краткого руководства» Эпиктета.

Второе положение гласило, что Бог заботится и управляет Вселенной. Это положение, как я полагаю, было уже красноречиво доказано в предшествующем рассуждении, однако, неплохо будет, пожалуй, рассмотреть этот вопрос специально. Ибо есть люди, считающие, что существуют божества такие, какими их представило наше рассуждение, благие, обладающие наивысшей силой и совершенным разумом, однако презирающие дела человеческие, как незначительные, не стоящие внимания и не достойные заботы. Эти люди приходят к такой мысли из-за кажущейся неравномерности в делах человеческих, когда видят, что люди, считающиеся дурными, обладают властью, богатством и здоровьем и вплоть до самой смерти благоденствуют и даже порой по наследству передают своим детям свое благоденствие, а люди хорошие терпят от них страдание и за этим, как они считают, не следует никакого воздаяния. На основании этих причин они, как уже было сказано выше, осмеливаются отрицать бытие Божье. Другие, на основании общих представлений, признают, что Бог существует, и что он обладает присущими ему свойствами и качествами, од-

нако, не верят, что Бог заботится о делах человеческих, особенно, если они сами оказываются в несчастьи. По их мнению, не случилось бы столь большой неравномерности, и дурные люди не оставались бы безнаказанными, а хорошие — неотмщенными, если бы Божественное провидение проявляло свою заботу. Итак, следует дать ответ на это в общей форме, разделив наше доказательство на две части. Ибо боги либо существуют, но не заботятся о человеческих делах, либо не знают, что о них следует заботиться. В этом случае они не заботятся о них либо не имея на это сил, либо не имея желания, и если это происходит из-за недостатка сил, то причиной тому огромность человеческих дел, превосходящая силу Бога, или по причине своей малости и незначительности они ускользают от Его провидения. А если Бог может, но не хочет заботиться или не заботится по причине наслаждения, либо душевной вялости, либо опять таки из-за малости и незначительности человеческих дел, даже если может о них заботиться, то Он презирает их.

Поскольку таково разделение нашего доказательства, то сначала следует сказать в общем виде о его разделениях, а именно, что Божество таково, каким мы его предполагаем, что Оно обладает самым совершенным знанием и величайшей силой, самым наилучшим желанием и создает все сущее из самого себя. Божество знает, что необходимо заботиться обо всем им созданном, — такая забота свойственна даже самым глупым из неразумных существ, поскольку они заботятся о своих порождениях. Невозможно представить, чтобы у Божества не доставало сил для такой заботы либо от того, что объекты его заботы больше его самого, — ведь каким образом созданное может быть больше своего творца? — либо от того, что они слишком незначительны, чтобы о них заботиться. Если они таковы,

то зачем было бы их создавать и о них заботиться. Не следует также обвинять волю Божества, словно Оно не заботится по причине равнодушия и собственных удовольствий, поскольку такие чувства свойственны людям, и притом плохим людям, так как даже неразумным животным несвойственно оставлять заботу о своем потомстве из-за равнодушия и собственных наслаждений. Однако Божество не презирает свои творения, как недостойные Его внимания, иначе бы Оно не сочло достойным их создавать. Следовательно, совершенно невозможно, чтобы Бог оставлял своей заботой собственные творения.

Далее следует отдельно дать ответ тем, кто понимают Божественное величие или думают, что понимают, но при этом умаляют дела человеческие и не считают их достойными Божественной заботы. Мы утверждаем, что ни человек, ни дела человеческие не относятся к вещам, самым незначительным во Вселенной. Ибо человек есть живое существо и обладает душой в высшей степени разумной и ценной, а также является самым благочестивым из порожденных живых существ. Следовательно, человек является весьма ценным и чтимым владением Бога. То же самое следует сказать и о творимых разумной душой делах человеческих. А если кто-то сочтет, что человек есть вещь незначительная, то он тем самым признает, что заботиться о нем намного легче. В противоположность тому, как наши чувства легко воспринимают крупные объекты, — поскольку и для зрения, и для слуха мелкие объекты воспринимаются труднее, чем крупные, — так наши силы легче переносят и справляются с меньшими объектами, нежели с более крупными. Ибо легче нести одну «мину» веса, нежели «талант» веса и легче вспахать и вскопать половину «плетра» земли, чем целый «плетр». Следовательно, насколько меньшим

сочтет кто-либо человека, настолько более легкой признает он заботу о нем. Кроме того, если Бог заботиться обо всей Вселенной, то Он неизбежно должен заботиться о Ее частях. Точно так же обстоит дело и с ремеслами. Ибо и врач, поставленный заботиться обо всем нашем теле, не может не заботиться о его частях. Точно так же полководец, домоправитель, правитель государства. Ведь если части лишаются попечения, то и целое неизбежно приходит в упадок. Итак, не может быть, чтобы Бог в своей заботе оказался хуже людей, которые в одном и том же ремесле проявляют заботу и о частях, и о целом и ради самих частей, и в особенности, ради целого. Но мы, как уже было сказано выше, тяжело переносим некоторые происходящие с нами вещи, не зная о том, каким образом они необходимы для целого.

А если кто-то считает, что Божественная забота о человеческих делах, исполненных неравномерности, страстей и смятения, причиняет Богу неудобство и отвлекает Его от собственного блаженства, то ясно, что этот человек представляет себе высшие силы похожими на человеческих опекунов и не ведает, каким способом осуществляется Божественная опека, считая неизбежным, чтобы и Бог, подобно нам, если о ком-то заботится, полностью находился рядом с ним и сопутствовал каждому действию своего подопечного, не имея времени ни на что другое. И этот человек не думает о том, что законодатель, установив в государстве законы, гласящие о том, что должен получить как совершающий что-либо, так и претерпевающий что-либо и, сделав законы попечителями всего, вплоть до самых мелких вещей, сам остается при своем обычном образе жизни и, покуда его законы остаются в силе, с их помощью он заботится о своем государстве. Этот человек не ведает то-

го, что еще прежде и в гораздо большей степени Бог, создавший Универсум, заметив, что наши действия проистекают из нашей души и содержат в себе, как много добродетели, так и много порока, избрал, каким всегда должно быть происходящее, какой справедливости оно должно удостаиваться, каким образом оно должно изменяться — худшим или лучшим, и с какими душами оно должно входить в соединение. Души людей, сделавшихся хуже, входят в соединение с плохими, а ставших лучше — с хорошими душами. Бог установил, что следует в соответствии с достоинством делать либо претерпевать со стороны друг друга и по отношению друг к другу. Но причины того, становиться нам такими или иными и получать то или иное достоинство, Бог предоставил нашей индивидуальной воле. Ибо какими мы захотим стать, такими и становимся благодаря свободной воле нашей души и тому, что наша добродетель и наш порок находятся в нашей власти. Всем Бог дал силы, распределив их в соответствии с нашим достоинством, вплоть до мельчайшего действия.

Установив это когда-то вначале, Он, однако, не перестал со временем проявлять свою заботу в соответствии с тем, как каждый человек довольствуется Его законодательством. Ибо Божественная благодать, благодаря которой все становится благим, не имеет временного начала, поскольку благодать эта является вечной и не бывает так, чтобы Бог то присутствовал, то отсутствовал, поскольку присутствие и отсутствие суть телесные свойства. Бог сам постоянно находится рядом со всеми, будучи отделенным от всех, и забота Его, поскольку Он является благим и находится повсеместно, в равной степени направлена ко всем вещам и распределена с причитающимся каждой вещи достоинством. Подобно тому как все освещает-

ся солнечным светом, и одно получает способность видеть, а другое становится видимым, одно цветет, а другое рождается, одно становится белым, а другое — черным, одно сгущается, а другое делается жидким, каждое в соответствии со своими хорошими качествами бескорыстно участвует в его благодати, притом, что солнце не испытывает от этого никаких затруднений и не теряет ничего от своего блаженства. точно так же и в еще большей степени все получает свою часть от Божественного благодеяния, даровавшего даже это солнце Вселенной, и становится благим в меру своей способности, причем Бог ничего для этого не совершает и на это не отвлекается. Ибо, совершая действие, Он, в противоположность природным вещам, ничего не претерпевает. Его благодетельность не доставляется Ему извне, поскольку внешнее благо устает, израсходовав свои силы. Бог от природы своей не таков, чтобы, подобно нашей душе, сейчас занимался одним, а потом другим. Он не теряет способности заботиться обо всем Мироздании и сохраняет свое стремление ко благу — главной цели Мироздания. Ведь если говорят, что совершенная человеческая душа, возведенная к Богу, парит в горних высях и управляет этим миром, то насколько более Бог, Творец души, безмятежно заботится о своих творениях?

Но даже то, что происходит с людьми, кажущимися хорошими или плохими, не способно поколебать эту заботу. Ибо ложным является мнение, что хорошие люди порой бедны и несчастны, а плохие благоденствуют и купаются в богатстве, если только истинно то, о чем мы красноречиво говорили выше, а именно, что тот является хорошим человеком, кто полагает человеческие добро и зло в пределах нашей власти, и что такой человек не терпит неудачи в своих стремлениях и

не впадает в то, от чего уклоняется. Если дело обстоит таким образом, он никогда не потерпит зла. Испытывающие затруднение в этом вопросе называют злом недостижение цели своих стремлений и впадение в то, от чего они уклоняются. Следовательно, хороший человек, будучи человеком, никогда не бывает несчастен и не терпит неудач. Напротив, все, пожалуй, согласятся, что дурные люди ведут жизнь несогласную с природой. Они, забыв о своей свободной воле и о том, что в их власти, — о вещи, характеризующей человеческую природу, — помещают человеческие добро и зло во внешних вещах — в здоровье тела, богатстве, власти, знатности, роскоши и тому подобном, а зло — в вещах противоположных. По этой причине они стремятся к заключенным в них мнимым благам, а от противоположных им вещей уклоняются, как от зла. Однако в вещах внешних, поскольку мы не властны над ними, мы будем неизбежно терпеть неудачу в стремлениях и впадать в то, от чего уклоняемся. И то, и другое, даже по мнению наших оппонентов, является не благом, а злом. Следовательно, люди дурные, сталкиваясь по большей части со злом, если немного придут в себя, то поймут, что они не обладают ни богатством, ни счастьем, но вещами им противоположными. И если кто-то решит, что эти люди либо по большей части, либо всегда благоденствуют в вещах внешних, то признает за этими людьми еще большее несчастье. Ибо когда они достигают желаемого, то еще более укрепляются в своем, противоречащем человеческой природе, состоянии. Но то, что противоречит человеческой природе, для всякого является злом и несчастьем.

Но поскольку слушающих необходимо не только принуждать доказательствами, но и убеждать, если они намерены принимать то, что говорится нами о кажущихся благе и зле, заклю-

ченных во внешних вещах, то я напомним о сказанном выше, а именно, что не то, что считается является злом, хотя и может быть сопряжено с трудами и тяготами, и, что добром является не то, что таковым считается в собственном смысле этого слова. То, что считается злом — это исцеляющие процедуры над больными и гимнастические упражнения для здоровых, а блага даются по необходимости и достоинству их получающих и их теряющих. Ведь и богатство дается тому, кто им умеет пользоваться для того, чтобы и ему самому жилось легче, и чтобы он мог помогать другим и для возрастания благого, осознанного выбора, а людям дурным в наказание для их исправления. Сребролюбцы, трудясь всю жизнь ради обогащения, когда над ними постоянно нависает отчаяние, бессонница и страх, не получают никакой радости от своих богатств. И какое иное наказание может быть справедливее для них и приятнее для нас? С другой стороны, расточительные люди являются беднее нищих. Они гибнут из-за наслаждений, которые предоставляют им их богатства, они испытывают многочисленные опасности и оказываются не в состоянии заботиться о самих себе достойным образом. Из-за своего богатства они не познают никакого блага, не стремятся создать себе подобающую человеку жизнь в согласии с природой. Так и телесное здоровье, и власть в особенности, вредят дурным людям.¹⁹⁹ Первое дается им для исправления, а второе — в наказание, дабы пресытившись прелестью страстей, они когда-нибудь извергли из себя свое возбуждение и впредь стали пригодными для исправления и очищения. Ибо забота Попечителя наших душ состоит не в том, чтобы они сдерживали свои порожденные страстью действия с помощью страха или других душевных страстей, но в том, чтобы уничтожить само дурное душевное состояние. Об этом по-

дробно было сказано выше и всякий, кому есть в этом нужда, может вспомнить это отсюда. И этого достаточно, чтобы возразить тем, кто в своих рассуждениях пытаются устранить Божественное попечение.

Наконец, третье, согласно древнему установлению, доказательство в честь нашего Спасителя. Итак, с помощью Спасителя нашего перейдем к рассмотрению третьего безбожного доказательства, которое соглашается с тем, что существуют божественные начала, и что они заботятся о делах человеческих, но утверждают при этом, что божественные начала можно покупать с помощью даров, посвящений и денежных раздач, как в том уверены люди нашего времени. Следовательно, люди несправедливые, корыстные и алчные, тратя на это малую толику денег и давая их тем, кто утверждает, что молится за них, они получают дозволение делать то же самое и не несут никакого наказания за свои грехи. Некоторые из нынешних даже считают, что дозволять грех и прощать грешников составляет достоинство Божественной благодати.¹⁰⁰ Они говорят и думают, как мне кажется, без достаточной определенности. Итак, что мы скажем по поводу этого рассуждения? Поскольку это двоякое рассуждение, то его следует разделить в отношении того, кто совершает, и того, кто терпит несправедливость. Следует также рассмотреть и то, что они называют дозволением и прощением, как они поступают с несправедливыми и как относятся к обиженным.

Если дозволение свершать несправедливости и не нести за них наказание является благом и пользой для людей несправедливых, то это дозволение может исходить от Бога. Ибо всякое благо для всего сущего исходит от Него. Но если это дозволение совершать несправедливости и не нести за них нака-

зание является для них величайшим злом, то как может быть в этом виновным Бог, который, как это уже подробно доказано, является виновником всех благ и неповинен ни в каком зле? Несправедливость, алчность, безнаказанность и наглость, будучи противоестественными состояниями души, поскольку противоположные им состояния находятся в согласии с природой, представляют собой болезнь, позор и порок души. Тот, кто возвращает такое своим дозволением, оставляя в небрежении противоположные им качества, со всей очевидностью увеличивает силу порока. А если он делает это соблазненный подарками, то разве он не будет выглядеть хуже самых заурядных людей? Ибо кто, взяв на себя заботу о чем-либо, позволяет, подкупленный подарками, чтобы объект его попечительства терпел ущерб? Кто из настоящих врачей, принимая мзду или поддаваясь уговорам, позволит пациенту, которому вред определенная пища или питье, без опасения употреблять их и притом будет ему в этом способствовать или, склоненный взяткой, оставит в небрежении человека, нуждающегося в резекции или прижигании? Стало быть, если Божественная справедливость есть врачебное искусство, то как может она оказаться хуже человеческого врачевания?

Но поскольку говорят, что Бог печется о несправедливо обиженных и заботится о них, то давайте рассмотрим, как он поступает с ними, поскольку склоняется дарами помогать людям несправедливым. Однако какой, пусть даже посредственный, военачальник предаст свое войско, подкупленный врагами, или пастух отдаст волкам своих овец? Да что там пастух? Разве пастушьи собаки предпочтут, получая от волков некоторую часть овец, позволить им расхитить остальных? Так сколь же нечестиво такое рассуждение, приписывающее Богу то, что

даже собакам делать не пристало? Но в целом, какое основание имеет утверждение, что люди несправедливые могут склонить подарками Бога на свою сторону? Ибо Бог часто принимает дары благочестивых людей, несмотря на то, что совершенно в этих дарах не нуждается, однако принимает их, поскольку те, кто приносит их Ему, обращается к Нему как в своей душе, так и посредством внешних вещей. Поэтому, если бы люди дурные принесли Богу дары, прося Его о наказании и исцелении, то Бог принял бы эти дары и от них. А если они делают это, чтобы стать еще хуже, то как обстоит дело с таким суждением? Ведь если бы мы не согрешили ни в чем ином, то уже было бы достаточно нашего стремления подкупить Бога дарами, чтобы в еще большей степени лишиться Его благорасположения.

Итак, откуда берет свое начало широко распространенное мнение о том, что Бога можно склонить на свою сторону дарами, посвящениями, просьбами, гаданиями и мольбами? Не зря, пожалуй, этому мнению верят. Итак, это мнение, высказанное столь непосредственным образом, не должно считаться благочестивым. Но когда грешники действительно раскаиваются, все это, становясь свидетельством не только их душевного раскаяния, но и телесного преклонения, способствует их обращению к Богу, когда они, преклонив колено, пав ниц, приносят в жертву внешние вещи и тратят деньги на то, что угодно Богу. Ибо когда мы грешим, Бог не отворачивается, не гневается и не отступает от нас. Точно также, когда мы раскаиваемся, Он не обращается к нам и не возвращается умиротворенно к нам. Ибо все это свойства, присущие людям и далекие от во всем неизменного Божественного блаженства. Напротив, это мы, став плохими из-за своего впадения в проти-

воречащее природе состояние и утратив по причине того, что стали несправедливыми, неблагочестивыми и безрассудными, свое подобие Божественной благодати, отрывает сами себя от Бога. Не будучи в состоянии убежать от Его всепроникающего провидения, мы, словно больные от собственной мерзости, даем тогда доступ для возмездия, делая себя тем самым пригодными для Божественного провидения и раскаяния. Обретая наше природное состояние и свое подобие Богу, — а подобие Богу означает с помощью разума сделаться справедливым и благочестивым, — мы приближаемся к Богу и соединяемся с Ним. Об этом нашем обращении к Богу мы говорим как о Его обращении к нам. Мы испытываем нечто подобное людям, привязавшим канат к прибрежной скале. Тянущие за него, они приближают себя и свой корабль к этой скале, но по своей неопытности в этом деле они думают, что не сами приближаются к этой скале, но что скала мало по малу подходит к ним. Раскаяния, мольбы, обеты и тому подобное аналогичны канату. Благодаря этим вещам, оторвавшимся дается возвращение. Это возвращение происходит не с помощью слова, но благодаря делу, а именно, когда мы стараемся услужить людям, несправедливо нами обиженным, оскорбленным или потерпевшим по нашей вине ущерб — им самим или их потомкам; когда мы ненавидим несправедливость и когда, отвернувшись от несправедливых людей, мы общаемся с теми, кто почитает справедливость и исправляем тем самым самих себя. И покуда мы полностью не очистились, следует постоянно поступать таким образом, не останавливаясь и не расслабляясь, сделавшись справедливостью для самих себя.

Свидетельство и результат истинного раскаяния состоит в том, чтобы не совершать тех же самых или меньших грехов.

Ибо следует подобно морякам, когда их корабль клонится на один бок, перейти на противоположный. А то, что истинного раскаяния достаточно для совершенного очищения явствует уже из того, что и Бог смотрит на это раскаяние как на завершение очищения. Все происходящее с нами, служащее нашему исправлению и наказанию, и здесь, и на том свете, нацелено на то, чтобы душа раскаялась в своих грехах, возненавидела порок и жизнь в разладе с природой, избрала по доброй воле и возлюбила добродетель. Существуют и некие совершенства души, имеющие отношение к познанию, в случае, если кто-то сам налагает на себя наказание. И этот человек может скорее преуспеть, поскольку добровольно подвергает себя исправительному наказанию. Ибо людям, впадающим в грех из-за роскоши и наслаждения, есть необходимость в страдании и печали.¹⁰¹ Ведь истинно раскаявающиеся наказывают себя жесточайшими муками совести. Эти муки крепче телесных наказаний, сильнее уязвляют и меньше дают утешения.

Пусть это будет ответом на третий, самый худший из трех безбожных постулатов. Ибо куда лучше не существовать и не провидеть, нежели существуя и имея репутацию провидца, злоумышлять против тех, о ком заботишься. Это и означает быть дурным. Мы же предпочитаем, скорее, не существовать, нежели быть дурными. Причина этого в том, что благо выше существования и является началом бытия. Следовательно, благо является всеобщим, и все существует ради него. Ибо и бытие мы воспринимаем как благо. Поэтому всякий раз, когда нам плохо, мы, скорее, предпочитаем не существовать.

Я, пожалуй, зашел гораздо дальше в объяснении этих проблем, чем того требовала поставленная мною цель. Причина в том, что начало всякой благой жизни и душевного совершен-

ства заключено в стремлении к Богу с помощью правильных о Нем представлений, а именно, что Он существует и хорошо заботится о Вселенной и справедливо управляет ею, и с помощью добровольного повиновения и подчинения происходящему по Его воле как совершающемуся по наилучшему замыслу.¹⁰² Ибо хотя душа является самодвижущейся и наделенной собственной волей и в самой себе заключает начала добра и зла, однако Бог создал ее способной к самостоятельному движению. Поэтому до тех пор, пока душа коренится в своем Создателе, она сохраняет то свойственное ей совершенство, которым наделил ее Бог. Однако, отрывая себя и обрубая, сколько есть в ней сил, свои корни, душа вянет и чахнет, становясь отвратительной и слабой, куда вновь не обратится к своему Создателю и не соединится воедино со своей Причиной. Таким образом, душа вновь обретает свое совершенство. Однако невозможно по-настоящему обратиться к своему Создателю, не уяснив для себя разумом и жизненным опытом этих трех проблем. Кто захочет стремиться к несуществующему или к тому, что существует, но не заботится о нас или существует и заботится, но делает это во зло и во вред нам?

XXXII, 1; 2; 3

[«§ 1. Всякий раз при обращении к гаданиям помни, что предстоящий результат тебе неизвестен, и ты идешь узнать его от прорицателя. Каково оно, если только ты философ, ты узнаешь придя туда. Если результатом окажется нечто из числа внешних вещей, то по необходимости это не добро и не зло.

§ 2. Не приноси к прорицателю ни стремления, ни уклонения, но иди к нему без трепета, понимая, что все происходящее безразлично и к тебе не относится. И каким бы оно ни было, им можно будет воспользоваться на благо и этому никто не помешает. Итак, укрепляясь духом, ступай к богам как к своим советчикам. И наконец, всякий раз получив ответ, помни, каких ты взял себе советчиков и кого ослушаешься, если не подчинишься.

§ 3. Обращайся к оракулу так, как того требовал Сократ, в тех случаях, когда консультация касается исхода дела и ни здравый смысл, и никакое искусство не дают возможности получить нужный ответ. Так что всякий раз, когда будет необходимо разделить опасность с другом или отчизной, не вопрошай оракул о том, нужно ли тебе это делать. Ведь если прорицатель скажет тебе, что жертвы оказались неблагоприятными, то нет сомнения, что речь идет о смерти, увечье или изгнании. Однако здравый смысл убеждает даже при таких обстоятельствах помогать другу и разделить опасность с отчизной. По этой причине направь свой ум к большему прорицателю, к Пифийскому, который изгнал из своего храма человека, не оказавшего помощь другу в момент смертельной опасности».]

После обязанности в отношении людей и Бога, собираясь вести речь об обязанности в отношении самого себя, [Эпиктет] усмотрел некий средний вид обязанности, требующий одновременно и обязанности перед Богом, и перед самим собой, а именно, — прорицание. Он делит свое рассуждение на три части, объясняя о чем следует вопрошать оракул, и с каким умонастроением следует его вопрошать, и как должно пользоваться полученными ответами. Сам [Эпиктет] начал свое рассуж-

дение со среднего положения, возможно, сочтя его первым, — в каком состоянии души следует обращаться к оракулу, а именно, не неся перед собой ни стремления, ни уклонения, поскольку к оракулу необходимо обращаться с трепетом. Если мы испытываем стремление, то боимся, как бы прорицатель не сказал, что наше стремление невозможно, а если уклоняемся, то испытываем страх, что прорицатель скажет, что это случится. Итак, каким образом можно избежать привнесения в этом деле стремления и уклонения? Можно, говорит [Эпиктет], если обратишь внимание на то, что собираешься вопрошать оракул о внешних по отношению к тебе вещах. Нет нужды вопрошать прорицателя о том, что и без того в нашей власти. Ведь кто обратится за прорицанием, если речь идет о стремлении к вещам согласным с природой и уклонении от того, что ей противоречит? Стало быть, если то, о чем мы вопрошаем оракул не в нашей власти, например, следует ли отправляться в плавание, жениться, покупать участок земли, то к тому, что вне нашей власти, не следует стремиться, равно как и не следует от этого уклоняться. Ясно, что не следует приносить прорицателю ни стремления, ни уклонения. Ибо мы не знаем, что произойдет. Следовательно, мы идем узнать об этом от прорицателя. Но каким это является, говорит [Эпиктет], ты знаешь, если ты философ, а именно, что то, над чем мы не властны, не является ни добром, ни злом, следовательно, здесь нет места ни стремлению, ни уклонению. Опытные в этих делах люди утверждают, что из-за стремления обращающихся за предсказанием происходит путаница в знамениях. Поможет тебе сохранить безмятежность духа, когда ты обратишься к прорицателям, знание того, что каков бы ни был ответ, в твоей власти извлечь из него пользу. И чем неприятнее будет ответ, тем большую поль-

зу ты сможешь извлечь из него, правильно им воспользовавшись. Итак, говорит Эпиктет, смело, ничего не боясь, ступай на Божественное совещание.

Далее речь идет об обязанности перед Богом, а именно, когда получишь ответ, то следуй ему полностью. Ибо кому станет повиноваться человек, не повинующийся совету Бога? Однако неповиновение прорицаниям происходит ни по какой иной причине, нежели как по причине наших стремлений и уклонений. Следовательно, обращение без стремлений и уклонений не только помогает обращаться к оракулу бесстрашно и смело, но также помогает повиноваться Божественной воле.

Вслед за этим [Эпиктет] говорит, о каких вещах следует вопрошать оракул, а именно, о таких вещах, результат которых нам неизвестен до тех пор, пока прорицание не сбудется, поскольку мы не в состоянии узнать результат ни с помощью нашего разума, ни с помощью нашего искусства и опыта в этом деле. Ибо никто не вопрошает прорицателя о том, нужно ли человеку есть или спать, поскольку в этом нуждается всякое живое существо. Никто не вопрошает также о том, нужно ли ему заниматься философией или жить в согласии с природой, поскольку эти вещи, в силу своей полезности, не вызывают у разумного человека сомнений. Нет нужды вопрошать, каким будет строящийся дом, поскольку вид его определило строительное искусство. Не вопрошает оракул и земледelec, нужно ли ему сеять или сажать, поскольку для него это необходимо. Однако он может спросить, когда, где и какие семена или растения следует использовать, если ранее он не имел с ними дела или вообще впервые стало о них известно. Следует вопрошать о том, нужно ли отправляться в плавание, особенно, если это плавание в небезопасное время. Кроме того, не следует

тревожить прорицателя вопросом, нужно ли выйти на рыночную площадь или отправиться в поле. Хотя этим вещам порой сопутствует дурной исход, все же по большей части все здесь происходит по нашему желанию. То, что происходит часто, не требует обращения к оракулу. Хотя с помощью науки или искусства возникает возможность узнать будущее, однако, результат тем не менее не является неизбежным. Ибо ни природа, ни искусство, ни осознанный выбор не имеют неизбежного исхода во внешних вещах. Но то, что часто происходит, не требует обращения к оракулу. Желание вопрошать оракул во всяком деле делает людей трусливыми и беспомощными и заставляет их малое считать великим.

Однако следует рассмотреть, нужно ли вообще обращаться к оракулу по поводу тех вещей, в которых мы властны. Каким образом следует иметь разумение о душе, является ли она смертной или бессмертной, и нужно ли брать урожай у данного поставщика? Ибо многие из древних вопрошали, как кажется, оракулы о природе сущих вещей, хотя мы утверждаем, что право считать об этом тем или иным образом полностью принадлежит нам. Разве вещи, постигаемые с помощью логического доказательства, не следует постигать с помощью этого доказательства? Научное познание возникает тогда, когда доказательство возникает на основании причины. Услышать от Бога, что душа бессмертна, естественно, дает крепкую веру, однако не дает знания самого дела. А если кто-то пожелает узнать от Бога причины и сделаться знающим, то это не пророческий, а иной вид благодати. Задача прорицателя — предвещать туманный для человеческого разума исход в практических делах. Поэтому даже если некоторые вопрошали оракулы о природе вещей, то таких было немного, и они вовсе не пер-

венствовали в философии. Такие люди склонны были верить, а не искать научное знание. По воле Бога, как мне кажется, душа, обладая самостоятельным движением, своими силами видит истину.

И Эпиктет, и Сократ, как нам представляется, разумеется, запрещали вопрошать оракул о таких вещах, которые наша душа может познавать своими силами. [Эпиктет] не одобряет того, кто вопрошает о том, нужно ли подвергаться совместной опасности с друзьями и Отечеством. Здравый смысл предписывает разделять с ними опасность. Даже если оракулом дан неблагоприятный ответ, нужно тем не менее разделять опасность. Стало быть, какая нужда вопрошать о таких вещах, в которых ясно, как нам следует поступать? Известно, что Аполлон разгневался на тех, кто вопрошали его о том, следует ли выдать человека, прибегшего к их защите. Ибо что здравый смысл предписывает делать, то и следует делать, а не вопрошать оракулы, даже если эти вещи будут сопряжены с вредом для тела и внешних вещей. Наше собственное благо необходимо предпочитать благам нашего тела или внешних вещей, хотя и они имеют к нам отношение.

Доказав, что не следует вопрошать оракул о таких вещах, поскольку что бы ни показали жертвы, все равно необходимо разделять опасность, [Эпиктет] подкрепляет это доказательство тем, что Аполлон изгнал из своего храма человека, не оказавшего помощи другу в смертельной опасности. Ибо двое, направляясь в Дельфы, подверглись нападению разбойников.¹⁰³ Когда один из них погибал от рук этих разбойников, другой, бросившись в бегство или каким-то иным образом не оказав тому помощи, пришел к оракулу Аполлона. Но бог изгнал его, сказав:

«Другу посмел не подать ты в смертельной опасности помощь.
Храм этот славный покинь, не дождешься ты здесь
прорицанья». ¹⁰⁴

Ясно, что, хотя он и хотел, он все же не спас своего друга от смерти. Однако следовало разделить опасность и вместе погибнуть, если неизбежно было, неся помощь, претерпеть и это. По причине такого выбора этого человека Аполлон счел его оскверненным, поскольку тот предал своего друга из-за чрезмерной привязанности к собственному телу. Однако Аполлон одобрил выбор второго, хотя тому способствовала неудача. Когда в другой раз двое других наткнулись на разбойников, один из них был захвачен ими в плен, другой, бросив в одного из разбойников копье, промахнулся и, попав в своего друга, убил его. Придя к оракулу, он не осмелился войти внутрь, как человек оскверненный убийством друга. Аполлон обратился к нему с такими словами:

«Юноша, друга, в бою защищая, сразил ты невольно,
Не осквернил ты себя, и чисты твои руки как прежде». ¹⁰⁵

Итак, если он не только не осквернил себя убийством своего друга, но, благодаря своему правильному выбору, стал еще чище, чем прежде, то ясно, что не в содеянном людьми, но в их выборе заключается их успех или промах. Однако следует заметить, что и это только что сказанное, на основании чего я представил примеры и все, что будет сказано далее, подходит к среднему состоянию того, кто занимается философией и уже сделал в этом деле некоторые успехи. Ибо и в этом месте [Эпиктет] говорит: «Если ты философ». И далее во многих местах он говорит то же самое.

[«§ 1. Усвой себе, наконец, какой-нибудь характер и тип, который ты сохранишь и наедине сам с собой и встречаясь с людьми.»

§ 2. По большей части храни молчание. В противном случае веди немногословную речь о необходимом. Изредка, когда требуют обстоятельства, говори, но не о случайных вещах — гладиаторах, конных ристаниях, атлетах, кушаньях и напитках, о чем обычно ведут речи. В особенности ничего не говори о людях с порицанием или похвалой и не сравнивай их.

§ 3. Переведи, если сможешь, речи твоих собеседников на подобающий предмет, а если окажешься в кругу чужестранцев, то молчи.»]

Далее, изложив обязанности перед самим собой человека уже несколько преуспевшего в философии, [Эпиктет] говорит следующее: «Необходимо определить и установить подходящий этому образу жизни характер поведения», к которому следует приравливать частные поступки. То, что перечисляет сам [Эпиктет], есть то, с помощью чего он устанавливает требования сохранять свой характер жизни и наедине с самим собой и встречаясь с другими людьми. Он, я думаю, дает понять, что всегда, по возможности, следует оставаться самим собой, постоянно сохраняя один и тот же образ жизни, и не менять, подобно Эврипу, направление своего течения под воздействием разнообразных внешних обстоятельств. Рассказывали, что и Сократ всегда оставался при одном и том же образе жизни, которому он не изменял ни в счастливых, ни в печальных обстоятельствах, поскольку постоянно поступал одним и

тем же образом.¹⁰⁶ Это, пожалуй, и есть тот самый единый характер жизни, который следует определить и установить. Этот характер [Эпиктет] кратко определил, сказав, что его следует сохранять неизменным и будучи наедине с самим собой и общаясь с другими людьми.

Первая и главная из черт такого характера: «Преимущественно храни молчание». Главная забота этих воспитательных слов состоит в обращении нашей души к самой себе, и отращении ее от внешних вещей, собственных неразумных страстей и собственного тела, дабы она постоянно жила одной и той же собственной жизнью. Этому более всего способствует молчание. По этой причине Пифагорейцы сделали полезнейшим началом своего воспитания пятилетнее молчание. Подобно тому как чувства тянут содействующую им душу вовне, — как это нам показывают люди, закрывающие глаза, когда хотя и сосредоточится, прийти в себя, пробудить внимание своей души, — так и обращенная к другим речь в большей степени увлекает душу вовне, поскольку в этот момент она не содействует чувствам, но действует сама по себе. Лечение для такого излияния души является молчание.¹⁰⁷ Однако [Эпиктет] не предписывает нам непрерывного молчания. Он призывает не к знаменитому, полностью божественному пифагорейскому образу жизни. Напротив, он призывает к соразмерному человеческим силам, подходящему гражданину полиса образу жизни. Итак, говорит [Эпиктет], надо или молчать, или говорить дельные вещи, в кратких словах спрашивая и отвечая. Он также кратко определил вид того, о чем следует говорить, — речь должна идти о необходимых вещах, имеющих отношение к жизни души в согласии с природой и потребностями живого существа. Эти непустые и краткие разговоры не приводят на-

шу душу в смятение и не увлекают нашу фантазию в беспредельный простор. [Эпиктет] определил и вид речи — он должен быть сжатым и кратким. Если вещи, о которых идет речь, рассматриваются поверхностно и не постигается их сущность, то это приводит к многословию. Но если наш разум прямым броском переходит к обсуждаемым вещам и видит их главную, словно собранную в пучок, сущность, а именно то, как устроена каждая из них в отдельности, то и речь, касаясь лишь самого главного, окажется краткой.

Если однажды, говорит [Эпиктет], возникнет необходимость в более пространной речи, — а это означает говорить, не задавая вопросов и отвечая, но в одном лице произносить длинную речь, — если когда-нибудь по необходимости вид речи изменится, став вместо краткого более пространным, то пусть образ вещей, о которых пойдет речь, останется неизменным. Это происходит, когда разговор идет о необходимом, или когда говорящий побуждает к добродетели, наставляет, дает совет, утешает, ищет истину в окружающем нас мире или прославляет величие и провидение Бога, или в молитве просит у Него помощи для жизни в согласии с природой. О вещах расхожих, о которых говорится, также не следует вести длинных речей — о гладиаторах, конных состязаниях и тому подобном, о еде, напитках, которые употребляет тот или иной человек. Ибо разговоры о таких вещах пригвозждают к ним нашу фантазию, а порой случается, что они притягивают к себе и наше стремление и преобразуют в соответствии с собой нашу жизнь.

В особенности, говорит [Эпиктет], не следует говорить о людях с порицанием, похвалой или сравнивая их между собой, что-де один лучше или хуже другого в том или ином отноше-

нии. Ясно, что и этот вид речей заставляет душу отвращаться от самой себя и попусту заниматься чуждыми ей делами. Почему же [Эпиктет] в особенности запрещает порицать, хвалить или сравнивать между собой людей? Что в этом плохого? Прежде всего человек, о котором идет речь, поскольку он находится в начале своих занятий философией, отбросив свой интерес к гладиаторам, атлетам и тому подобному, может начать вести речи о людях. К чему человек особенно склонен, от того [Эпиктет] с особой силой оттаскивает его за волосы,¹⁰⁸ говоря: «Остерегайся этого в особенности». Далее, поскольку одни и те же аффекты одинаково возбуждаются и теми, и другими речами, постольку чувство симпатии и антипатии возникает как в том, так и в другом случае. Однако критическим речам о людях сопутствует некая особая, исполненная надменности и презрения страсть. Ибо человек, сравнивая жизни людей, делает это сравнение в убеждении собственного превосходства. И куда ненавистнее грех, возникающий из суждения о человеческих жизнях, нежели, грех, исходящий из развлечений.

Следует, говорит [Эпиктет], не только воздерживаться от таких речей, но даже не следует их слушать. Ибо с помощью слуха приходят в движение неразумные фантазии и стремления. Те, кто ведут такие речи, если их не сдерживает присутствие какого-нибудь серьезного человека, становятся еще бесстыднее и взращивают тем самым свою, лишенную стыда и страха наглость. Поэтому, говорит [Эпиктет], переведи, если можешь, речи твоих собеседников на более серьезные предметы. Но если ты окажешься в окружении людей, ведущих иной, пагубный и порочный образ жизни, — именно таких людей [Эпиктет] назвал чужеземцами, — то молчи, говорит он, очищая себя молчанием от общения с ними.

[«§ 4. Не следует много смеяться по поводу разных вещей и пусть смех твой не будет разнузданным».]

После общего увещевания, адресованного человеку, занимающемуся философией, о необходимости сохранения постоянства нрава, чему весьма способствует молчание, [Эпиктет] устраняет величайший порок излишнего проявления радости, выраженного в смехе. Через это, как кажется, [Эпиктет] указывает и на порок, противоположный чрезмерной радости, — печаль. Смех — это изливание чрезмерной душевной радости. Смех возникает, когда воздух внутри нашего тела расширяется и создает звук, напоминающий плеск воды. Стало быть, смех извращает стабильное и благодатное состояние души и тела,¹⁰⁹ подобно тому как и противоположные проявления — печаль и рыдания нарушают уравновешенное постоянство. По этой причине следует остерегаться смеха, особенно, когда это происходит прилюдно. И если когда-либо возникнет необходимость посмеяться, чтобы не выглядеть совершенно чуждым улыбке, и не делать наш нрав излишне угрюмым и также, чтобы нашим друзьям не показалось, что мы совершенно лишены всякой обходительности, то надо помнить, что лишь немногие вещи достойны смеха. Стало быть, человек, смеющийся по многим поводам, легко поддается бурной радости. Поэтому не следует часто и на длительное время поддаваться смеху. Такой смех [Эпиктет] называет разнузданным. Смех не должен быть громким и распушенным. Я думаю, что именно такой смех [Эпиктет] называет разнузданным. Смех должен, скорее, походить на улыбку, когда мы лишь слегка раздвигаем наши губы.

XXXIII, 5

[«§ 5. Вообще не клянись, если это возможно. В противном случае по возможности отказывайся».]

В перечне обязанностей по отношению к самому себе, после осуждения больших и сильных отклонений от стабильного душевного состояния, [Эпиктет] говорит о почитании Бога. Ибо клятва призывает Бога в свидетели и делает Его посредником и поручителем в том, о чем идет речь в клятве.¹¹⁰ Призывание Бога в делах человеческих, — а это то же самое, что сказать — в делах мелких и незначительных, — подразумевает недостаточное к Нему уважение. Поэтому следует совершенно, если это возможно, отказаться от клятвы. Следует, скорее, претерпеть тяжкий труд и жестокое наказание, нежели принести клятву. Но если когда-нибудь возникнет необходимость с помощью клятвы спасти от опасности друга или дать клятвенное ручательство за своих родителей или отчизну, то лучше претерпеть все, нежели нарушить скрепленное Богом соглашение.

XXXIII, 6

[«§ 6. Пирь с людьми посторонними и непричастными к мудрости отвергай. Но если когда-нибудь доведется, внимательно следи за тем, чтобы не опуститься до поведения невежды. Знай, что если друг твой замаран, то общаясь с ним, даже если сам был чист, неизбежно замаешься».]

Отвергая безразличное отношение к Богу, [Эпиктет] подавляет многоликое желание, устанавливая для него пределы.

Он начинает свое объяснение с необходимости пищи и прочих телесных потребностей. На пирах образованных людей не слишком заботятся о еде, питье и пиршественных удовольствиях. В действительности такие пиры являются словесными общениями и беседами. Об этом свидетельствуют пиры, рассказанные Платоном, Ксенофонтом и Плутархом.¹¹¹ Напротив, пиры большинства людей, нацеленные на телесные удовольствия, походят на кормежку бессловесных животных. Поэтому хорошо сказано, что стол, за которым не ведется беседа, ничем не отличается от кормушки. Стало быть, приличному человеку следует отвергать обычные пиры, не соответствующие его внутренней установке. Но если случится так, что участия в таком пире потребует праздник, либо станет принуждать отец, долг вежливости, или возникнет какая другая необходимость, то пусть, говорит [Эпиктет], находится в напряжении твое внимание, а это значит — пусть твоя душа бодрствует и сохраняет себя в своих собственных пределах. Иначе, отступив от самой себя и обретя стремления обычного человека, она скатится до их положения и из-за своих неразумных стремлений осквернит себя, общаясь с простецами. Ибо всякий, кто вручает себя замаранным людям, следует за их стремлениями — это и означает общение с ними. Даже если этот человек был чист и имел чистые стремления, то он оскверняется, общаясь с замаранными людьми. Ибо осквернение — это смешение чистого с нечистым.

[«§ 7. Заботы о теле принимай не далее необходимого, например, пищу, питье, одежду, жилище, прислугу, а все, что касается славы и удовольствия, отсеки напрочь».]

То, что применяется ради заботы о теле, необходимо сначала приобрести, а уже затем этим пользоваться. Но сам [Эпиктет] сейчас ведет речь об использовании, а позднее скажет и о приобретении. И, пожалуй, было бы прекрасно, если бы человек, наделенный разумной душой, ни в чем не нуждался. Но поскольку он в качестве инструмента пользуется телом, подверженным порче, то ему достаточно давать своему телу самое необходимое и не впадать в излишества. Но как для плотника в заботе о своем топоре достаточно придать ему необходимую величину и форму и заточить острие, то ему нет нужды стремиться сделать его ни позолоченным, ни украсить драгоценными камнями, поскольку в этом случае он должен был бы изрядно потратиться и проявить противоречащую здравому смыслу заботу о своем инструменте, тем самым сделав его бесполезным для собственного ремесла. Точно также мы должны относиться к нашему собственному инструменту, давая ему лишь то, что необходимо для нашего дела. Из еды и питья, которые по природе питают человеческое тело, мы должны выбирать легко доступное и соответствующее нашей физиологии. Такие пища и питье оказываются куда более чистыми и здоровыми. Живое существо испытывает необходимость в пище, а не в тех или иных разносолах. Ведь наша природа не приобщила нас к Теоринам и Паксамонам и зловредному поварскому искусству. Напротив, природа приобщила нас к пище.

И тому, что дело обстоит именно так, доказательством служат люди, по скудости средств вынужденные питаться в большей степени в соответствии с природой. Они куда здоровее людей, склонных к излишествам. Точно так же сельские жители обладают лучшим здоровьем, чем горожане, рабы — нежели их хозяева, бедняки — нежели богачи. Ибо все чрезмерное и изысканное, как ложное и чужеродное, отягощает нашу природу, будучи некоторым образом сродни ядам. Поэтому из этого возникают вредоносные истечения воздуха и влаги. Следовательно, необходимо количественно и качественно отмерять преподносимое для нужд нашего инструмента, дабы нам не страдать от излишних расходов на питание и, правильным образом заботясь о нашем инструменте, не приводить его в негодность. Большое счастье с самого начала так быть воспитанным и приученным так питаться. Ибо как телу сносно и полезно, так и природный, простой и умеренный образ жизни будет приятным.

Точно так же обстоит дело и с одеждой. О Сократе рассказывают, что он и зимой, и летом одевался в одно и то же.¹¹² Тем, кто по сравнению с Сократом придаются роскоши, будет достаточно менять одежду в соответствии со сменой времен года, используя для этого растущий на земле лен и шерсть привычных нам животных. Но вы разыскиваете реки на западе и сдираете шкуру с обитающих в этих реках животных и нуждаетесь в живущих на востоке китайцах и за самые надежные у нас вещи — за золото и серебро покупаете у них пряжу червей.¹¹³ Все это свойственно большой роскоши и глупости. Точно так же должно обстоять дело и с жилищем. Кратету для жилья достаточно было пифоса, хотя у него была красивая жена Гиппархия. Но у нас пусть будет дом, своими размерами

и красотой пригодный для назначенной ему цели, имеющий мужскую и женскую половины, хотя это, пожалуй, будет излишеством. Совершенно нет нужды иметь триклиний с каменными стенами и украшенный мозаикой, а также отдельные помещения, из которых каждое предназначено для определенного времени года. Ведь необходимость этого не требует и очень трудно представить, чтобы привыкший к такому образу жизни человек удовольствовался бы чем-либо другим. Излишне говорить, что привыкший к таким покоем человек в них изнеживается, полагает в них свое счастье и совершенно забывает о самом себе. Если он потеряет свой дом, что случается по многим причинам, то неизбежно плачет, рыдает и считает себя несчастным, хотя он был несчастнее тогда, когда придавался роскоши в этих покоем.

На том же самом основании следует обходиться таким числом рабов, которое соответствует надобности и семейному состоянию. Необходимо, чтобы рабы получали пищу в достатке и трудились старательно и в меру сил. Многочисленные рабы, идущие на публичных прогулках впереди и позади своего господина, выполняющие только это дело, незаметно становятся суровыми надсмотрщиками над своими хозяевами, так что те не могут ни уединенно отойти в сторону, ни приватно и наедине поговорить с кем-либо, ни совершить ничего, что им нравится, но составляет тайну для его рабов. Эти рабы и прочим людям в тягость. На рыночной площади одно они крадут незаметно, другое похищают открыто, не испытывая страха, надеясь на помощь своих соратников по рабству, избивают и глумятся. Всевозможным образом портясь от своих действий и собственной праздности, большинство из этих рабов являются недругами и врагами собственных хозяев, вынуждаемых

из-за того, что кормят этих погрязших в неге, чванстве и безнаказанности, переносить столь многие труды, бессонные ночи, столь многим льстить, перед столькими раболепствовать и, — самая главная из бед, — отклоняться от жизни, подобающей людям по природе. Но эта жизнь, столь далеко отклонившаяся от наставлений Эпиктета, пусть получит достойное ее наказание! Но человек, занимающийся философией, будет пользоваться соразмерным числом рабов для своих насущных потребностей. Это число рабов невелико, как по причине простого образа жизни хозяина, так и потому, что он много делает своими руками. В результате он испытывает нужду в рабах либо когда болен, либо когда дело требует помощника, или из-за недосуга, когда он занят более прекрасным делом. Подобно тому как наш изумительный Эпиктет, прожив долгое время один, поздно, наконец, взял женщину — кормилицу для мальчика, которого один из его друзей по своей бедности собирался подкинуть. Взяв этого мальчика, он сам его выкормил.

Назвав каждую из необходимых вещей, [Эпиктет] в самом общем виде прибавил к этому, сказав, что во всем нужно отсекал лишнее. Он определил два вида излишества — роскошь и мнение внешних людей. Эти два вида присутствуют во всем выше названном. Из-за этого мы превышаем необходимое. Столь велико было стремление божественных людей отвергнуть все лишнее, что Диоген, как рассказывают, переходя реку, увидел человека, пившего воду, зачерпывая ее руками. Увидев это, Диоген выбросил в реку деревянную чашку, которую повсюду носил с собой в сумке и пил, зачерпывая ею воду, сказав при этом, что уже более в ней не нуждается, поскольку ее службу выполняют руки.¹¹⁴

[«§ 8. Что касается любовных утех, то, насколько возможно, следует хранить чистоту до брака. Прикоснувшись к любовным утехам, следует брать себе из них то, что законно. Однако не будь в тягость тем, кто им предан, не избличай их и не разноси повсюду, что сам ты к ним не причастен».]

Всякое сдерживание телесного удовольствия укрепляет разумное начало нашей души и на деле вселяет уверенность, что душа может одолеть свое неразумное начало. Душа обузывает неразумное начало двумя способами. Во-первых, неразумное начало теряет силу от своего бездействия, а кроме того, оно приучается покоряться разумному началу. Что касается сдерживания удовольствия, заключенного в любовных утехам, насколько те сильнее прочих удовольствий, настолько это сдерживание полезнее и драгоценнее для нашей души. А что не только разумное начало воспитывается хорошими наставлениями и наилучшими законами, но и что силы неразумных стремлений обузываются не только силой, но и кротко подчиняются, явствует из того, что и стремление к пище, и стремление к любовному соединению, хотя природны и обладают большой силой, хорошо приученные, успокаиваются без усилий. Люди, привыкшие поститься, не испытывают неприятности от своих стремлений. Наоборот, они испытывают трудности тогда, когда едят вопреки своей привычке поститься. У атлетов, хотя они едят много мяса и полны жизненных сил,¹¹⁵ стремление к любовным утехам остается в покое, поскольку они приучены сдерживать свои желания ради Олимпийского венка из цветущей оливы. Поскольку обычай и закон запре-

щают любовную связь с братом или сестрой, мы знаем, что наши стремления пребывают совершенно неподвижно, словно их сдерживает сама природа, за исключением тех случаев, когда эти стремления поражает мстящее за преступление безумие. Что же касается сохранения чистоты до брака, то это полезно как в прочих отношениях, так и справедливо, чтобы ту девственную чистоту, которую муж требует от своей жены, и жена, в свою очередь, получала от мужа. А если есть необходимость в любовных отношениях до брака, то следует брать то, что разрешено законом. Ведь то, что противоречит закону, полностью нечестиво. Ибо закон не понапрасну определяет это. Пренебрежение этим запретом является признаком большой распушенности. Кроме того, распушенность приучает и самого человека, и тех, кто ему подражает, презирать и прочие законы.

Но, воздерживаясь от этих вещей, говорит [Эпиктет], не будь в тягость тем, кто им предан и не изобличай их, и не разноси повсеместно, что сам ты к ним не причастен. Такие изобличения и осуждения оскорбляют слух, когда упреки даже наших наставников мы не переносим спокойно. Причина этой вражды, как я полагаю, состоит в том, что покуда нас не изобличают, мы думаем, что остаемся незамеченными, и по этой причине нам кажется, что мы безгрешны. А причина этого, в свою очередь, состоит в том, что в суждении о нас самих мы пользуемся мнением внешних людей. Но если обличитель не только вскроет наши грехи, но, объявляя самого себя безгрешным, словно в состязании заявит свою победу над нами, тогда, считая, что мы проиграли в сравнении с ним, мы испытываем еще большую тяжесть, поскольку тот расхваливает себя и тем увеличивает наше недовольство. Но еще тягостнее ста-

новится от того, что наш антагонист сделался нашим судьей. Такое изобличение вредит самому изобличителю, который повсюду ставит себя в пример. Это изобличение увлекает его душу к внешним вещам и побуждает его не к тому, чтобы самому воздерживаться от порока и уличать других ради их же блага, но к тому, чтобы прославляться, уличая других. Относясь так к изобличаемому, он делает свое изобличение еще неприятнее. Одновременно это сравнение дает возможность к самооправданию греха. Ибо тому человеку легко сказать: «Но я не философ, как ты», — и тотчас оправдать себя в собственных глазах.

XXXIII, 9

[«§ 9. Если сообщат, что кто-то плохо отзывается о тебе, не старайся оправдываться. Напротив, ответь: „Этот человек не знал о прочих моих пороках, иначе он не ограничился бы только этими“».]

Сказанное, как кажется, имеет отношение к проявлению нашего гнева, поскольку от таких известий наш гнев приходит в движение. Подвергаются обвинению наши честолюбие и тщеславие, которые и сами способны возбуждать гнев. Почему же [Эпиктет] призывает нас не оправдываться? Отчего призывает он признавать себя виновником прочих зол? Разве не кажется, что у такой умеренности отсутствует мера? Или это созвучно поставленной цели — оторвать нашу душу от внешних по отношению к нам вещей и обратить ее к самой себе так, чтобы она жила в самой себе, а не во внешних вещах? Оправдывающийся и не довольствующийся собственной совестью и

судом Всеведущего Бога, несомненно, желает нравиться людям. Поэтому, если такой человек убедит других своей ложью, что не совершает проступка, то он успокаивается, словно свободный от греха. Ему достаточно убедить своих судей, которых он сам для себя выбрал. Но если, презирая внешние вещи, он сам станет своим неподкупным судьей, его грех будет изобличаться свидетельством самого согрешившего. Обвинение самого себя и в других грехах вырывает сами корни честолюбия. Ибо честолюбие — это сильная страсть, крепко прицепившаяся к нашей душе и обращенная к самой себе. Нам кажется, что мы не стремимся к славе, а на самом деле стремимся к ней. Мы не замечаем, что это позорная страсть для нашей души — желать приобрести славу своими добрыми деяниями. От нас ускользает, что это желание оскверняет наше благо и не позволяет ему быть благом и первостепенным объектом нашего стремления, если мы выбираем его не ради него самого, а ради сопутствующей ему славы. Ибо слава становится нашей целью и нашим благом. К ней неизбежно при случае добавляется и справедливость, чтобы с ее помощью мы имели возможность прославиться.

Честолюбие представляется полезным людям, обремененным иными страстями. Дело в том, что мы с помощью честолюбия одолеваем множество других пороков. Движимые честолюбием, мы часто беремся за тяжелые труды, которые несколько не легче суровых наказаний. Поэтому честолюбие называют последним покровом страстей, поскольку, когда мы часто с помощью честолюбия слагаем с себя прочие страсти, оно еще сильнее прилипает к нашей душе. Но в действительности честолюбие не избавляет от вышеназванных страстей. Оно лишь сдерживает их внешние проявления. Ибо те, кто из-за

своего честолюбия не предаются блуду, не прекращают тем не менее своих отвратительных фантазий. В результате выходит, что честолюбие не подавляет прочие страсти и само возрастает из-за сдерживания внешних проявлений прочих страстей. Кажется, что для молодого человека честолюбие поначалу полезно как средство для обуздания страстей молодости. Но если с возрастом честолюбие сохранится, то оно становится пагубой, ибо не позволяет нашей душе обратиться к самой себе. Вместо этого наша душа, разинув рот, взирает на славу внешних вещей. Честолюбие не оставляет душе никакого преимущества в выборе блага, кроме как исходя из сопутствующей ему славы, а это означает, что душа не может выбирать для себя благо как таковое. Чего иного, кроме осмеяния, достойны подобные нравы? Люди, наделенные такими нравами, преимущественно презирают и считают недостойными большую часть рода человеческого, почитая их совершенно никчемными людьми, однако, некоторых они считают великими и, словно на волоске, виснут на их славе. Искоренить столь сильное стремление к славе не может ничто другое в такой степени, как усмирение нрава и признание собственных пороков. Следует, однако, остерегаться делать это из тщеславия, поскольку если это будет делаться по-настоящему, то не останется уже никакой надежды на славу. Если бы перед нами стояла необходимость действовать так, чтобы никто из людей даже не ведал о наших успехах, а о наших неудачах знали все, то это выбило бы из нас жажду славы. Мы уже более не мечтали бы о славе, поскольку перестали бы делать из честолюбия то, что мы делаем.

[«§ 10. Нет надобности часто посещать зрелища. Если когда-нибудь выпадет случай, покажи, что не заботишься ни о чем, кроме самого себя. Это значит — желай, чтобы происходило то, что происходит, и чтобы побеждал тот, кто побеждает. Ведь таким образом ты не испытываешь затруднений. Однако полностью воздержись от крика, смеха и сильных телодвижений. Ведь из подобного рода вещей явствует, что ты в восторге от зрелища».]

Неразумными являются не только стремления к пище и телесным наслаждениям, но также и к зрелищам и к услаждению слуха. [Эпиктет] учит, как следует относиться к таким вещам. Он говорит, что нет надобности часто посещать зрелища, но, скорее, необходимо вообще обходить их стороной. Ибо театральная жизнь свойственна тем, у кого много свободного времени для зрелищ. Но если когда-нибудь выпадет такой случай — или установленный законом праздник, требующий таких собраний, или необходимость встречаться с многими людьми, поскольку у толпы вызывают ненависть те, кто, как ей кажется, пренебрегают привычным для нее образом жизни, либо, чтобы испробовать себя и проверить, как мы относились к этим вещам прежде и как относимся теперь, либо по какой другой важной причине возникнет случай пойти в театр, — следует быть очень внимательными, чтобы оставаться в самих себе и не отдавать себя происходящему вовне. Следует желать, чтобы побеждал тот, кто побеждает, и происходящее происходило так, как оно происходит, а это означает — не привносить сюда своего стремления и уклонения, поскольку

здесь творятся вещи из внешних самые внешние. Твое поведение не должно быть настолько важным, что может показаться неприятным для присутствующих. Оно должно быть твердым, но не лишенным приятности. Следовательно, не должно кричать, вскакивать от радости за победителей, громко смеяться над смешно сказанным. Одних следует хвалить критикуя, других одобрять улыбкой.

И когда ты уходишь после окончания зрелища, не говори помногу о происходившем, поскольку это ничего не приносит для твоего исправления. Ибо произошедшее ничему тебя не учит, а раз так, то его и не следует обсуждать. Стало быть, нужно понимать то, что не приносит ничего для твоего исправления, одинаково с тем, что сказано нами о зрелищах, либо, если выражением «которые ничего не приносят для твоего исправления» ограничивается некоторая часть высказываемого, то в этом случае [Эпиктет], как можно предположить, дает совет говорить только то, что приносит что-нибудь для нашего исправления, а это есть, пожалуй, то, что изобличает наши некрасивые порывы, вызванные зрелищем. Излишнее многословие по поводу произошедшего во время зрелища служит явным доказательством того, что ты считаешь это зрелище чем-то важным и достойным твоего восхищения, а это не может возникнуть без плебейского сопереживания.

XXXIII, 11

[«§ 11. Не присутствуй легкомысленно и бездумно на публичных чтениях, но, коли доведется, сохраняй серьезность и спокойствие и одновременно не будь никому в тягость».]

После зрелищ [Эпиктет] говорит о публичных слушаниях, которые устраивают ради демонстрации своего красноречия люди усердные в риторике и поэтике.¹¹⁶ Они то прославляют влиятельных лиц, то ведут речь об отеческих установлениях городов, то словесно описывают местности, то трактуют юридические вопросы или что-либо подобное. Так вот, не следует, говорит [Эпиктет], с легкостью отпираться на такие выступления, рассчитанные на показ и нацеленные на внешние по отношению к нам вещи, без достаточных на то оснований. Это может иметь место либо из любви к выступающему оратору, либо из-за могущества того, кого прославляют, либо из угождения, поскольку повсеместно существует большая необходимость угождать, так как угождение смягчает тех, кто ненавидят людей, отказывающихся от плебейских привычек. Приходя на слушание, говорит [Эпиктет], сохраняй достоинство и постоянство и вместе с тем не будь никому в тягость. Твое достоинство состоит в том, чтобы уместно и умеренно высказывать свою похвалу; постоянство — не совершать неуместных телодвижений, не вскрикивать, не делать несвоевременных высказываний. Следует сохранять свой нрав и свое тело в наилучшей форме и постоянстве. Не быть в тягость означает не выглядеть слишком угрюмым, словно занятым своими мыслями, не молчать долее необходимого, напротив, необходимо хвалить сохраняющие умеренность высказывания, не судить их слишком строго, не стараться их изобличать, словно они не соответствуют истине, являются не взвешенными и неизящно произнесенными. Выглядеть сорадующимся оратору в том, что он хорошо говорит — это и есть не быть в тягость, сохранять приятность соединенную со справедливостью.

[«§ 12. Всякий раз, когда ты собираешься с кем-то встретиться, особенно если он из числа влиятельных людей, представь себе, что сделал бы в этом случае Сократ или Зенон, и у тебя не будет сомнений в том, как следует достойно вести себя на предстоящей встрече».]

Люди, обращенные к самим себе и желающие жить для самих себя, по большей части не имеют привычки общаться с влиятельными персонами. По этой причине [Эпиктет] поставил в качестве примера Сократа и Зенона, глядя на которых мы сможем найти подходящий нам способ такой встречи. Стало быть, следует подумать, как встречались с такими людьми Сократ и Зенон. Они встречались бы, не внося в это ничего неискреннего, притворного. Напротив, они выказывали разумное и истинное величие своей души, чистое от всякого презрения и хвастовства, не приниженное высокомерием власть имущих, но вместе с тем далекое от высокомерного их презрения. Одному и тому же складу характера свойственно отсутствие желания как льстить, так и надменно избобличать. Нужно умеренно хвалить хорошие поступки и с этого начинать беседу, подобно тому как врачи часто кладут мед поверх горьких снадобий. В этом случае человек явится не горьким хулителем дурных поступков, но заботливым их исправителем, сочувствующим и сопереживающим, если иногда хорошие деяния искажаются мелкими недосмотрами. Во всяком случае я считаю, что Сократ и Зенон показали, сколь много недостойного для обоснованного выбора содержит в себе власть и мнимое человеческое превосходство и сколь мало того единствен-

ного, что достойно сознательного выбора, — возможности творить добро. Поэтому пренебрегающие этим терпят зло своего положения и лишены его преимуществ. Нет сомнения, что нам следует взять себе примеры Сократа и Зенона, но при этом сохранять наш собственный образ жизни и применять то, что этому образу жизни соответствует. Например, если человек, делающий первые шаги в философии и нуждающийся в наставлениях Эпиктета, захотел бы пользоваться наставлениями Сократа и Зенона, то разве такой человек не вызвал бы смех? Антигон, ставший после Александра царем Сирии, как гласит молва, сказал, что никогда не чувствовал в себе страха, кроме тех случаев, когда общался с Зеноном, хотя имел встречи со многими другими философами.¹¹⁷ По этой причине и Эпиктет дает наставления в надлежащем поведении, начиная свою речь с общения с сильными мира сего.

XXXIII, 13

[«§ 13. Всякий раз, когда ты пойдешь к кому-то из людей влиятельных, представь себе, что ты не застанешь его дома, что перед тобой не отворят дверь, или, наоборот, влепят тебе ею в лоб, наконец, что человек тот и думать о тебе забыл. И если приличествует идти при таких обстоятельствах, то, придя, терпи все происходящее и не говори самому себе, что дело того не стоило. Это означало бы вести себя как профан и обижаться на внешние вещи».]

Почти то же самое говорилось и прежде в той главе, начинавшейся со слов: «Всякий раз, когда ты собираешься взяться за какое-либо дело, напоминай себе о том, какого рода это де-

ло». Но там [Эпиктет] ведет речь о мытье в бане, а здесь предлагается пример куда более значительный — встреча с человеком влиятельным. В заключении предшествующего рассуждения было сказано, что следует с презрением относиться к происходящему и сохранять свой согласный с природой выбор. Здесь же [Эпиктет] советует наперед крепко подумать и как можно реальнее представить себе предстоящие неприятности. Ибо если мы выбираем для себя визит к влиятельной персоне, и если при этом следует то, о чем речь шла выше, то мы испытываем сильное раскаяние и говорим, что не заслужили претерпеть то, что случилось, либо от того, что с самого начала сделали неправильный выбор, либо потому, что расстроились больше, чем следовало. И то, и другое недостойно философа и присуще человеку, не умеющему правильно относиться к внешним вещам и считающему их важными не в соответствии с их природой. Сказав сначала о встрече с влиятельными, но доступными общению людьми, как к ним следует относиться, а именно, по примеру Сократа и Зенона, теперь [Эпиктет] ведет речь о встрече с трудными в общении людьми, о том, как следует готовиться к такой встрече. Он говорит, что от нее следует отказаться, если к ней не призывает настойчивая необходимость, а коли будет такая необходимость и будет угодно принять эту встречу вместе со всеми проистекающими из нее неприятностями, то следует терпеть все, что бы ни случилось, и отбросить прочь раскаяние.

[«§ 14. В беседах не упоминай часто и неуместно о своих делах и невзгодах. Ведь насколько тебе приятно вспоминать о пережитом, настолько же другим будет малоприятно слушать о твоих злоключениях.

§ 15. Пусть не возникнет желания вызывать смех. Такое поведение есть скользкий путь к невежеству, оно ослабляет уважение к тебе окружающих.

§ 16. Опасно впасть в сквернословие. Всякий раз, когда произойдет нечто подобное, выскажи, если это будет уместно, свое порицание в адрес сквернослова, а если это будет не к месту, то, умолкнув, залившись краской и сделав скорбное лицо, дай понять, что ты в негодованием от сказанного».]

Рассказав о том, как следует вести себя при встрече с сильными мира сего, Эпиктет говорит, как нужно вести себя с обычными людьми, то есть не быть им в тягость, не вызывать у них презрения к себе, но приносить, по возможности, им пользу. Если мы не будем слишком много говорить о наших делах и невзгодах, то тем самым, с одной стороны, не будем в тягость собеседникам, — ибо люди раздражаются на тех, кто хвалят самих себя и словно обвиняют других, сравнивая с собой, — а с другой стороны, если будем умерять стремление нашей души к внешним вещам и славе, выказывая тем самым ее благородство.

Сказав прежде, что не следует смеяться много и по многим поводам, теперь [Эпиктет] учит нас, что не надо стараться вызывать смех у других. Он привел причину этого, сказав, что такое поведение есть скользкий путь к невежеству. Ибо гово-

рять то, что вызывает смех у простецов, означает, что говоримое им всячески нравится и свойственно их нравам. Вместе с тем они считают стремящегося вызвать у них смех простецом еще почище их самих, так что если они и уважали его прежде, то такое поведение способно ослабить почтение к нему присутствующих. Стараются вызывать смех и некоторые из числа людей, слывущих благоразумными, и делают они это из желания прослыть островами.

Совершенно ясно, что всякий человек, хоть сколько-нибудь преуспевший в философии, будет воздерживаться от сквернословия. [Эпиктет] советует быть по возможности нетерпимыми в этом и к другим. Если это будет уместно, то есть если в сквернословие впал человек молодой, не утративший стыда, не испорченный своим богатством и положением, то попеняй ему, говорит [Эпиктет]. Ибо ты не покажешься грубым ни самому сквернослову, ни прочим присутствующим. Но если на его месте окажется человек в летах, надменного нрава, возгордившийся своим богатством и положением, то будет тяжело высказать ему свое порицание. Кроме того, что это свободно высказанное порицание будет напрасным, вызовет неудовольствие и враждебность, оно еще покажется смешным. Как тогда следует поступать? Своим молчанием можно дать понять, что ты негодуешь. Необходимо стремиться сохранить меру, подобающую данной ситуации. Когда речь идет о гладиаторах, конных ристаниях, деликатесах и напитках, либо когда расхваливают и порицают людей, переведи речь на другое и тогда, говорит [Эпиктет], если это будет уместно, выскажи свое порицание. А если невозможно будет перевести разговор на другую тему, молчи, говорит [Эпиктет], и всем станет ясно, что ты недоволен.

[«Всякий раз, когда начнешь мечтать о каком-нибудь наслаждении, остерегайся, как и во всех прочих вещах, увлечься этими фантазиями. Пусть это наслаждение обождет, а ты возьми себе отсрочку. Затем вспомни о том времени, когда ты будешь вкушать удовольствие и о том времени, когда, вкусив его, ты после станешь раскаиваться и бранить самого себя. Противопоставь этому, как, воздержавшись, ты будешь радоваться и хвалить самого себя. А если ты сочтешь, что время приступить к делу, смотри, чтобы над тобой не взяла верх сладость, приятность и привлекательность, присущая наслаждениям. Сравни, насколько приятнее осознавать, что ты одержал над всем этим победу».]

Самое пагубное для души — это телесное наслаждение. Каждое такое наслаждение словно гвоздями пригвозждает к себе нашу душу, и по этой причине Бог сделал это наслаждение кратким. Ибо наслаждение от еды и питья мы чувствуем лишь до тех пор, пока все это находится у нас во рту, но когда проглатывается, наслаждение полностью проходит. И во время совокупления чувство наслаждения возникает лишь в момент самого акта, но как только он окончен, создается ощущение, словно ничего и не было. Отсюда ясно, что удовольствие присутствует в том, что доступно ощущениям, а то, что не ощущается, вообще не приносит никакого удовольствия. Однако и наслаждения, связанные с внешними по отношению к нам вещами, например, наслаждения от одежд, украшений, денег, имущества так же кратковечны. Насладившись их приобретением и привыкнув к ним, мы более не испытываем от них на-

слаждения. Но если их у нас отнимают, на их место приходит сильное огорчение, куда более продолжительное, нежели бывшее наслаждение. Таким образом, это наслаждение, продлившееся лишь краткое время, и в особенности телесное удовольствие, везде и при всех обстоятельствах оставляет свой вред в нашей душе, а зачастую, когда мы чрезмерно предаемся удовольствиям, вредит и нашему телу. Сдержанность в наслаждениях дает длительную пользу нашей душе и телу и порождает другой вид удовольствия, соединенный с ними по своей природе, безвредный и бесконечный.

Изложив это, давайте посмотрим, что говорит нам Эпиктет. Всякий раз, говорит он, когда ты начинаешь мечтать о каком-либо наслаждении, как о прочих вещах, как, например, о богатстве, власти или прочих внешних по отношению к тебе вещах, и в особенности телесном удовольствии, остерегайся, как бы эта фантазия не побудила тебя к действию. Пусть это наслаждение немного обождет, а ты, взяв таким образом для себя отсрочку, взвесь оба промежутка времени — время вкушения наслаждения, очень краткое, и последующее за ним долгое время, исполненное обретенного вреда и раскаяния, когда ты будешь бранить себя за понесенное тобой поражение. Противопоставь этим двум отрезкам времени то время, в которое ты, сдержав свои порывы, будешь наслаждаться долгой пользой и чистым удовольствием, хваля и одобряя самого себя. Если ты увидишь это сравнение в чистом виде, то твое стремление легко успокоится перед лицом своего поражения, а если ты проделаешь это снова и снова, то твое стремление, утратив силу, перестанет тебе досаждать. Если наслаждение прекращается вместе с окончанием своего действия, то в этом случае вкусивший его ничем не отличается от невкусившего, за вычетом той

мысли, что он это удовольствие получил, и такое удовольствие не имеет никакой ценности. Это доказывает память об удовольствиях, полученных во сне, хранящая бледный свет наслаждения. Но мы можем порой правильно наслаждаться некоторыми удовольствиями, например, созданием своего потомства или омовением в бане после перенесенной горячки. Когда, говорит [Эпиктет], покажется, что настало время взяться за это дело, смотри, чтобы над тобой не взяла верх его сладость и привлекательность настолько, что, позабыв себя, ты целиком отдашься этому удовольствию. В этот момент сравни, насколько лучше одолеть наслаждение, нежели поддаться ему. Ибо ясно, что насколько прекраснее господствовать над неразумными страстями, нежели быть их рабом, настолько лучше быть человеком, нежели животным.

XXXV

[«Всякий раз, когда ты будешь делать то, что счел нужным, не бойся, если тебя увидят за этим занятием, даже если чернь начнет судить об этом несправедливо. Ведь если ты поступаешь неправильно, беги от этого дела, а если правильно, то отчего ты боишься тех, кто будет порицать несправедливо?»]

Большое значение придает [Эпиктет] выбору блага ради самого блага так, чтобы оно действительно было благом, а не казалось таковым на основании суждения толпы. Ибо человек, выбирающий что-либо на основании мнения простецов, почитает благом не само благо, а суждение черни. Поэтому если человек правильно понял, что не следует этого делать, что нужно избегать этого, поскольку оно не несет в себе блага, то,

правильно разобравшись, он берется за дело и уже не должен бояться, что его увидят за этим занятием. Это происходит оттого что истинному благу, — а истинным является то, о чем известно, что оно есть благо, — предпочитают не благо, а зло, поскольку зло лживо. Таково ложное мнение большинства о происходящем. Кроме того, получается так, что то, что в истинном мнении было сочтено благом, почитают злом и избегают его. Ведь то, чего следует избегать, есть зло. Но вдобавок к этому происходит так, что тот, кто отступает от самого себя и своего дела, скатывается к мнению простецов и в нем ищет свои добро и зло, истину и ложь.

XXXVI

[«Каким образом выражения „настал день“ и „настала ночь“ имеют большое значение для разделения, а вот для соединения не имеют. Так, если кто заберет себе большую часть еды, хотя это и имеет значение для тела, не имеет ценности для сохранения стыдливого поведения и общности на пиру. Следовательно, всякий раз, когда ты ешь вместе с другим человеком, помни, что следует не только смотреть за качеством угощений для тела, но и хранить стыд перед лицом устроителя пира».]

Из числа гипотетических силлогизмов, над решением которых искусно потрудились стоики, одни являются «разделительными», а другие «соединительными», или «сплетенными вместе».¹¹⁸ «Разделительные» — это такие силлогизмы, в которых, если присутствует одно, то никоим образом не может быть второго члена, а если нет второго, то в любом случае

имеется первый. Например, если я скажу: «Или настал день, или настала ночь, то настала ночь, а день прошел». Таким образом, при постановке второго термина полностью упраздняется первый, а при отрицании второго утверждается первый, как, например: «Но день прошел, и настала ночь» или «Но минула ночь, следовательно, наступил день». Стало быть, таков разделяющий силлогизм, в котором посылка «или день, или ночь» занимает место аксиомы, то есть принимается как явное и в соответствии с общими понятиями верное высказывание. Такие высказывания стоики именуют аксиомами. «Связанный» силлогизм получается, когда два утверждения соединены между собой таким образом, что одно предшествует, а другое следует за ним, и при отрицании следующего отрицается и предшествующее высказывание. Пример правильно связанного высказывания: «Если наступил день, то ночь прошла». Ведь, действительно, за предшествующим высказыванием «настал день» следует высказывание «ночь прошла». Итак, в этом связанном силлогизме с постановкой предшествующего высказывания устанавливается и следующее за ним высказывание: «Но действительно настал день, следовательно, прошла ночь». Но при отрицании последующего высказывания отрицается и предшествующее: «Но ночь не прошла, стало быть, сейчас ночь», — ибо два отрицания создают одно утверждение, — следовательно, день не настал. Таков «связанный» или «соединенный» силлогизм.

Но рассмотрим, наконец, то, что говорит Эпиктет. Высказывание «или настала ночь, или настал день» при «разделяющем» силлогизме принимается как бесспорное высказывание, «аксиома». Но не так обстоит дело при «соединительном» силлогизме. Ибо принимаемая там аксиома является соеди-

ненной: «Если наступил день, то ночь прошла». Итак, говорит [Эпиктет], подобно тому как выражение «на дворе или ночь, или день» имеет большую силу в «разделяющем» силлогизме, — от этого происходит весь дизъюнктивный силлогизм, — но не имеет никакого значения для «соединительного» силлогизма, поскольку высказывание «если день, то нет ночи» разъединяет соединительную связь, точно так же и на пиру выбирать себе часть побольше необходимо, желательно и полезно для нашего тела, но для сохранения общности на пиру не годится, поскольку разрывает эту самую общность, согласно приведенному выше «соединительному» силлогизму. Стало быть, всякий раз, когда тебе доведется обедать с другими, помни, что надо смотреть не только на полезное для твоего тела и выбирать его из предложенного тебе угощения, но также на ценность для души, заключающуюся в общении, которое должно оставаться безупречным.

Однако всем ясно, что, хотя [Эпиктет] сказал об угощении, сказанное следует целиком перенести на все виды общения, поскольку желание иметь больше разъединяет всякое общество, а положение, при котором каждый получает причитающуюся ему часть, сохраняет общность людей, придает ей стабильность и способствует ее возрастанию. Даже сообщество разбойников, хотя и состоит из людей определенного сорта, сохраняется лишь до тех пор, пока соблюдает предписание, гласящее, чтобы никто не стремился иметь больше других. Ибо благодаря этому следу, оставленному справедливостью, сохраняется упомянутая выше несправедливость. Если прежде [Эпиктет] повсюду побуждал своих слушателей к свободе, а в иных местах к мужеству, великодушию, ясному образу мыслей и благоразумию, то здесь он призывает их к

справедливости и показывает, что препятствием к ней служит своекорыстие.

XXXVII

[«Если ты возьмешься за роль, превышающую твои силы, и в ней себя опозоришь, то потеряешь и ту, которую смог исполнить».]

Следует стремиться не просто к наилучшему, но к наилучшему, состоящему из того, что соразмерно нам. Ничего не выходит из того, что требует чрезмерных усилий. Поэтому не следует опрометчиво надевать слишком большие маски, как, например, маску учителя, философа, корабельного кормчего или городского магистрата. Ведь лучше приобрести добрую славу в маске более скромного персонажа, не только справившись с его ролью, но оказавшись выше нее, нежели опозориться, не достигнув высоты той роли, которая превосходит твои силы. Лучше хорошо водить детей за руку в школу, нежели быть в ней плохим наставником. Лучше хорошо вести свое домашнее хозяйство, нежели быть скверным городским магистратом. Кроме того, мы позорим себя, не справляясь с ролью, превосходящей наши силы, — я имею в виду позор не во мнении людей, но в самой природе этого дела, — мы теряем и то, в чем смогли преуспеть, взявшись за дело, чрезмерное для наших сил. И в трагедии, и в комедии актер, хорошо справляющийся с ролью раба, лучше, нежели тот, кто не может сыграть хозяина или царя. Эта глава повествует у меня о справедливости и побуждает избирать достойную своей жизни роль и избегать корыстолюбия.

XXXVIII

[«Подобно тому как во время прогулки ты следишь за тем, как бы не наступить на гвоздь и не подвернуть ногу, так же точно следи за тем, как бы не повредить руководящее начало твоего разума. Если ты сохранишь его в каждом деле, то поступишь к нему с меньшей опасностью для себя».]

Человеческая душа испытывает двоякий вред. Пронзенная неразумными страстями и приклеенная ими к нашему телу, наша душа издает недовольные звуки, но становится жертвой своих страстей, которые, обретя силу, правят ею как тираны. С другой стороны, наша душа терпит ущерб из-за своего ошибочного суждения, когда не может отделить себя от своих неразумных страстей. Итак, наш наставник советует беречься той и другой опасности в нашей жизни, которую он уподобил прогулке, а именно, чтобы мы не прокололи нашу душу, наступив на неразумные страсти, которые, в свою очередь, будучи телесными страстями, пригвождают нашу душу, словно гвоздями, к телу. Какой гвоздь¹¹⁹ может пронзить столь же сильно, как эти неразумные стремления, заставляющие нашу душу считать себя одним общим целым вместе с неразумными страстями и собственным телом? Извращение предполагающего, но не знающего истины начала и той части души, которая ближе к земле, с помощью которой наша душа имеет нечто общее с нашим телом и участвует в телесной жизни, [Эпиктет] естественным образом уподобил вывиху ноги. Подобно тому как во время прогулки мы предохраняем наше тело, точно так же [Эпиктет] призывает в занятиях житейскими делами хранить нашу разумную душу — нечто, по природе главенствующее в

человеке и в первую очередь для него характерное, дабы душа, воспламененная этими страстями, по своей ненасытности, либо извратив по своей лености правильное суждение и мнение, не позабыла саму себя. Ибо если мы, как идущие на прогулке, предохраним себя как от того, так и от другого, то сможем с меньшей для себя опасностью братья за любое дело. Ведь если нам случится немного оступиться, то, будучи внимательными, мы легко исправим случившееся. Если, ослабив внимание, наступим на гвоздь или неловко поставим ногу, то благодаря нашей осторожности мы легко отдернем нашу непораненную ногу от гвоздя и сохраним ритм нашей походки.

XXXIX

[«Мерой имущества для каждого является его тело, как нога является мерой для обуви. Если ты будешь держаться этого принципа, то сохранишь меру, а если превысишь ее, то впродоль неизбежно понесешься вниз как с откоса. Как и с обувью, если ты превысишь меру, необходимую для ноги, обувь делается сначала позолоченной, затем окрашенной в пурпур, затем станет расшитой. Ибо нет предела тому, что однажды преступило меру».]

Вещам, относящимся к телу, таким как одежда, пища, имущество, деньги свойственны два аспекта — их приобретение и использование. Итак, [Эпиктет], сказав сначала об их использовании, а именно, что пользование ими не должно заходить далее непосредственной потребности нашего тела, а от всего лишнего, имеющего отношение к показному блеску или роскоши, следует отказаться, теперь наставляет нас в приобре-

тении этих вещей, говоря, что и в этом мерой является наше тело. Ибо если мерой приобретения является пользование — ведь мы и приобретаем ради того, чтобы пользоваться, — а мерой использования является тело и его потребности, то из этого явствует, что и мерой приобретения может являться наше тело и его потребности. Поэтому если каждый обратит внимание на эту необходимость, то удовольствуется простыми кожами — кожа, положенная сверху, служит для согревания и защиты ноги, а подложенная снизу — защищает стопу в случае, если мы непосредственно наступим на вредные для нас предметы. Но если кто-то превысит потребности собственной ноги в сторону роскоши и украшения, то обувь станет позолоченной, затем, говорит [Эниктет], окрашенной в пурпур, затем расшитой драгоценными нитями. Столь велико было излишество римлян в порфировой и расшитой обуви, что ее даже предпочитали позолоченной.

Как с нашим имуществом, точно так же обстоит дело и с необходимыми для нашего тела вещами. Если кто-то преступит меру и предел необходимого, то дальше уже понесется без всяких ограничений, прибавляя все новые и новые вещи, пока не дойдет до крайнего предела роскоши и тщеславия, — ведь из-за них и возникает это отклонение, — а также сопутствующей этому отклонению крайней нужды и свойственных ей страданий. Ибо если мы приобрели десять, нам захочется двадцать, а если приобрели двадцать, то захочется сорок и так далее, и нет никакого предела нашему падению в бездонную яму ненасытности. От нас не скрыто, что преступившие природную меру приобретения используемых для нужд нашего тела вещей, впадают в бесконечность настолько, что в итоге забывают и о цели приобретения, и о потребности, которой оно слу-

жит, а именно, что это есть потребность нашего тела. По этой причине часто мы бросаем заботу о нашем теле из-за ненасытного приобретения потребных ему вещей. Пример обуви, если она будет взята по размеру ноги и в украшении своем не преступит меру, < * * * > не сбросит ли в конце концов нас, часто спотыкающихся и падающих в пропасть? На основании сказанного об использовании следует делать выводы и о приобретении. Пожалуй, и эти главы, учащие сохранять подобающую меру в приобретении внешних по отношению к нам вещей и пользованию ими, направляют нас к справедливости.

XL

[«Мужчины именуют женщин, начиная с четырнадцатилетнего возраста, госпожами, а те, обнаружив, что не имеют никакого другого занятия, кроме как спать с мужчинами, начинают заботиться о своем украшении и возлагают на это все свои надежды. Стоит указать им на это, дабы они почувствовали, что их почитают за скромность и стыдливость, а не за что-то иное».]

Позволив людям, избравшим жизнь в согласии с природой, вступать в брак, [Эпиктет] кратко указывает на подобающую им заботу о жене. Сравнивая с нею потребность большинства людей, [Эпиктет] вносит на основании сопутствующих ей пороков, поправки в упомянутую выше заботу. Ибо большинство людей, говорит он, льстят женщинам с самого их раннего возраста и почитают их, именуя госпожами, не по какой иной причине, а только из желания совокупляться с ними. Поэтому женщины естественно готовят себя к этому, наряжаются и на

этом строят все свои надежды. Не следует упрекать их в той же мере, в какой нужно порицать лстящих им мужчин. Поэтому женщинам с самого начала следует внушить, что мы почитаем их не за что иное, как за благопристойные нравы и стыдливое повиновение собственному мужу. Имея такие нравы, женщина легко приучится впоследствии и к ведению домашнего хозяйства, воспитанию детей, заботе о муже и простому образу жизни, что и подобает будущим хорошим женам.

ХЛІ

[«Признаком отсутствия природного дарования является излишнее внимание к собственному телу, например, если человек много упражняется, много ест, пьет, испражняется, совокупляется. Все это следует делать мимоходом, а все внимание пусть будет обращено на разум».]

Подобно тому как люди, одаренные от природы, занимаются самыми высокими, совершенными и изысканными вещами, свойственными их натуре, люди бездарные проводят время в занятиях делами ничтожными, пошлыми и общедоступными. Стало быть, для человека, воплощенного в разумной душе, пользующейся его телом как инструментом, отказаться от действий сообразной с природой души и заниматься своим телом является признаком бездарной природы, поскольку именно она и есть причина сказанного. Какой настоящий ремесленник будет тратить время на заботу о своих инструментах, совершенно не радея при этом о том ремесле, для которого они используются?¹²⁰ Заниматься своим телом — есть не только признак бездарности, но и признак излишней любви к собствен-

ному телу. Ибо чему мы радуемся и что любим, в том мы и проводим время. Стало быть, следует, говорит [Эниктет], считать заботу о теле делом второстепенным, а главную заботу направлять на то, что пользуется телом. Ведь это-то и будет справедливым распределением наших обязанностей.

XLII

[«Всякий раз, когда кто-то причинит тебе зло или дурно о тебе отзовется, помни, что он делает или говорит это, будучи в уверенности, что это входит в его обязанность. Поэтому невозможно, чтобы он следовал твоим, а не своим представлениям. Следовательно, если твое представление покажется ему ложным, то вред испытает тот, кто впал в заблуждение. Ведь если истинное соединение кто-то сочтет ложным, то вред терпит не соединение, а человек, впавший в заблуждение. Исходя из этих принципов, ты равнодушно отнесешься к своему порицателю. При каждом случае говори: „Ему показалось“».]

Это наставление также призывает к терпению и кротости и использует при этом двойное доказательство. Во-первых, каждый человек следует за своей фантазией и за тем, что кажется ему хорошим, даже если другому так не кажется. Поэтому не следует выражать недовольство, если тот человек делает то, что ему кажется правильным. Ибо и ты, и все прочие люди так поступают. Стало быть, кто, будучи в здравом уме, станет бранить общую для всех природу? Но если то, что нехорошо и несправедливо, показалось этому человеку хорошим, и ты его из-за этого порицаешь, то порицание твое неуместно.

Ибо совершил ошибку он, а не ты, поскольку он ошибается, сочтя хорошим то, что таковым не является, а тот, кто ошибается, испытывает вред. Следовательно, тот, кто дурно с тобой поступает и дурно о тебе отзывается, сам получает вред, даже если ни ты, ни кто-либо из числа людей влиятельных не могут ему навредить, поскольку то, что по нашему мнению вредит нам извне, касается нашего тела и внешних по отношению к нам вещей, так что для самого человека это не представляет вреда в подлинном смысле этого слова. Однако ошибка во мнении представляет вред для души, а именно благодаря душе человек и является самим собой. А что сам допустивший ошибку во мнении получает вред, а вовсе не тот, о ком было составлено неверное мнение, [Эпиктет] ясно показал нам на примере «соединительного силлогизма». Например: «Если настал день, то солнце стоит над землей». Если кто-то сочтет это ложью, то вред получит не «соединительный» силлогизм, поскольку он сохраняет свою истинность, а тот, кто впал относительно него в заблуждение. Стало быть, тот, кто зря бранит тебя или поступает с тобой плохо, сам получает вред, а ты не получил вреда и не претерпел никакого зла, в особенности потому, что сущность добра и зла заключена в том, что в нашей власти. Итак, понимая, что каждый неизбежно должен следовать своему желанию, и что он, а не ты получает от этого вред, ты кротко и великодушно воспримешь бранящего тебя, если приучишься при каждом таком случае говорить: «Ему показалось». Однако неизбежно, чтобы каждый держался своего мнения.

XLIII

[«Всякое дело имеет две ручки — одну, за которую его можно нести, и другую, за которую нести нельзя. Если твой брат совершит несправедливость, не смотри на дело со стороны совершенной несправедливости, поскольку это та ручка, за которую нести нельзя. Смотри на дело с той стороны, что он твой брат, что он вскормлен вместе с тобой. Таким образом, ты возьмешься за ту ручку, за которую можно нести.»]

Все вещи в этом мире, составленные из противоположных начал, в чем-то согласны и совместимы между собой и переносимы друг для друга, а в чем-то взаимно несогласны и непереносимы. Например, огонь, будучи сухим и горячим, своим жаром согласуется с воздухом и переносим для него, а по своей сухости он противоположен и враждебен ему. Точно так же и брат, если совершает несправедливость, имеет при себе две ручки — ту, за которую ее можно нести, — «ручку брата», и другую, за которую нести невозможно, — «ручку несправедливости». Ясно, что к тому, что для нас сносно, мы расположены добродушно, кротко и радушно, а все несносное вызывает в нас негодование, раздражение и нетерпимость. Итак, если благодушно, кротко и по-доброму относиться ко всему, то, поскольку все имеет две ручки — ту, за которую можно нести и ту, за которую нести нельзя, — нужно браться за ту, что пригодна для носки. Ибо все таковым и является в действительности — богатство, бедность, здоровье, болезнь, брак, безбрачие, дети, бездетность и все прочее в этой жизни. Сносной стороной богатства является изобилие, а несносной — отсутствие покоя и забота. Сносная сторона бедности — покой и досуг,

а несносная — нужда. Сносная сторона здоровья — свобода от страдания и способность хорошо пользоваться своим телом, а несносная — самодовольство и разгул страстей. Сносной стороной болезни является умеренность душевных страстей, а несносной — перенесение страданий. Сносная сторона брака — рождение потомства и забота о нем, а несносная — недостаток многого необходимого и выходящая за пределы разумного любовь. Бездетность имеет то преимущество, что не причиняет тяготы, дает возможность заниматься прекрасными вещами и не заставляет беспокоиться, что когда ты умрешь, у твоих детей будет недостаток и самое, как мне кажется, главное — не вынуждает любить своих детей, даже если они оказываются дурными людьми. Ибо бывает, что люди сопереживают скверным качествам других. Даже надменность и брань имеют свою удобную для ношения ручку — с одной стороны, мы узнаем иногда о себе то, чего раньше не знали, а с другой — постоянно подвергается испытанию наше терпение. То, чего мы более всего избегаем, — телесное наказание — содержит в себе сильное упражнение и очищение для нашей души. Всему этому свойственно большое благое умение мужественно переносить страдания. Ибо претерпеть страдания и сохранить в них свое мужество для человека полезнее, чем вовсе не испытывать страдания, поскольку свобода от страдания является благом для нашего тела и внешних по отношению к нам вещей, а мужественное перенесение страданий — благом для нашей души. Даже наши враги имеют при себе две ручки — и от них можно получить пользу, когда они подвергают наши страсти жестокому испытанию. Плутарх Херонейский написал даже целую книгу о том, как можно из наших врагов извлекать для себя пользу.¹²¹

[«Эти слова не соединяются между собой: „Я богаче тебя, следовательно, я лучше тебя; я красноречивее тебя, следовательно, я лучше тебя“. А эти соединяются гораздо лучше: „Я богаче тебя, следовательно, мое имущество предпочтительнее твоего; я красноречивее тебя, следовательно, мое красноречие выше твоего“. Но сам ты не являешься ни имуществом, ни красноречием».]

Люди, усердно занимающиеся словесностью, заботятся о форме своей устной и письменной речи. Такая забота не подобает тому, кто занят философскими размышлениями, кроме тех случаев, когда человек, с детских лет получив образование в науках, усвоил такое красноречие, как данное ему природой, а не приобретенное учением. И если такое случится, [Эпиктет] хочет, чтобы занимающегося философией, не одолевала гордыня, поскольку не в красноречии заключена его цель, и не оно является ее воплощением. Ибо хорошее красноречие имеет собственное благо, и человек, достигший высот красивого слога, является поэтом либо историком. Напротив, тот, кто находит свое воплощение в разумном образе жизни и имеет целью жить в согласии с природой, даже если он превосходит кого-нибудь в красноречии, ни за что, пожалуй, не скажет, что сам он лучше другого человека. Ибо сам он не является красноречием и не ставит красноречие своей целью, чтобы с его помощью обрести свой образ, как всякий ремесленник обретает свой образ в своем ремесле. Однако справедливо будет сказать: «Мое красноречие лучше твоего». И это обращено преимущественно к человеку, занимающемуся философией, и

стремится отвлечь его от преклонения перед красивыми словами. Пример человека, превосходящего другого своим богатством, [Эпиктет] использует, чтобы смягчить свой упрек.

XLV

[«Некто моется быстро? Не утверждай, что он моется плохо, но скажи, что он моется быстро. Некто пьет много вина? Не утверждай, что он поступает плохо, можно только сказать, что он много пьет. Ведь не разобрав этого мнения, откуда ты можешь знать, действительно ли он поступает плохо. Таким образом, ты не сможешь брать воспринимаемые образы вещей, и соглашаться при этом с другими, тобой не воспринимаемыми».]

[Эпиктет] желает, чтобы мы обладали более точным суждением о вещах для того, чтобы никого не порицать за его поступки и никого не хвалить, если нам неизвестна цель, с которой действует этот человек. Ибо цель придает облик происходящему. По этой причине и тот, кто бьет, приносит пользу, и кто кормит, приносит вред, и крадущий порой поступает справедливо, а дающий действует несправедливо. Стало быть, нужно, говорит [Эпиктет], судить о происходящем на основе него самого и, если кто-то быстро моется, следует говорить лишь то, что он моется быстро. Однако не следует прибавлять качественную оценку того, хорошо или плохо он моется, пока не узнаем намерения этого человека. Что, если он нуждается в омовении по причине болезни или бессонной ночи? Его намерение привносит качество того, хорошо или плохо он это делает. Следует подождать, прежде чем судить о том, хоро-

шим или плохим делом является «быстрое мытье». Ведь можно пить много вина либо по причине температуры тела, либо из-за состояния воздуха, как, например, до восхода созвездия Пса,¹²² или ко времени, когда это созвездие господствует на небе, или в зараженной местности. Если мы не расцениваем вещи такими, какими они являются в действительности и говорим при этом «быстро» и «много» и привносим качественные оценки прежде, нежели уразумеем цель действия, то получается, что мы чувствуем одно, — это называется «воспринимать постигаемые образы», иначе говоря, воспринимать образы вещей, — как, например, «быстро» и «много», а с другими соглашаемся, иначе говоря, прикладываем к ним наше суждение, говоря при этом, что увиденное нами является хорошим или плохим. Однако глупо видеть одно, а говорить о нем другое. [Эпиктет], как мне кажется, не хочет, чтобы мы хвалили или порицали как попало, но в особенности предостерегает нас от несправедливого порицания и по этой причине говорит нам все это. Сказанное так же может относиться и к вопросу о справедливости.

XLVI, 1; 2

[§ 1. Нигде не именууй себя философом и не рассуждай среди профанов о философских наставлениях. Вместо этого выполняй то, чему учат эти наставления. Например: на пиру не рассуждай о том, как следует есть. Вместо этого ешь как должно. Помни, что Сократ повсюду настолько отстранял от себя всякие похвалы, что когда к нему пришли просить, чтобы он познакомил их с философами, он сам проводил их к ним. Так он переносил пренебрежение к себе.]

§ 2. Если среди профанов возникнет обсуждение философских предписаний, молчи как можно дольше. Ибо велика опасность тотчас изрыгнуть то, что еще не переварил. И всякий раз, когда кто-то бросит тебе в лицо, что ты ничего не знаешь, не огорчайся. Знай, что именно в этот момент ты приступаешь к делу. Оттого и овцы, не принося пастухам траву, показывают при этом, сколько они съели — переварив ее внутри себя, они приносят шерсть и молоко».]

Здесь [Эпиктет] обращается к человеку, уже делающему успехи в философии. Он не адресует свои слова к философу, уже достигшему совершенства, поскольку тот уже не нуждается в подобных наставлениях и, говоря с таким, [Эпиктет], пожалуй, не скажет, что у него есть опасения, как бы тот не изрыгнул того, чего еще не переварил. Поскольку начинающих одолевает тщеславное желание покрасоваться перед другими, [Эпиктет] использовал для искоренения этого тщеславия разнообразные аргументы и среди них следующие: «Ложью является называть медь, еще находящуюся в отливке, статуей, а зародыш — человеком, точно так же является ложью называть философом начинающего свой путь в философии». Но если принять во внимание масштаб жизни подлинного философа и то превосходство, которым он обладает над другими людьми, то такое самомнение начинающих не только ложно, но даже святотатственно. Всякий, кто не именует себя философом, тот не возьмет на себя обязанности философа и не дерзнет наставлять других. Но каким же образом, спросит нас кто-нибудь, станет упражнять себя человек, начинающий свой путь в философии? — Если он отказался вести речи, обращенные к простецам, беседы среди которых идут не ради упражне-

ния, но из желания блеснуть. Но каким же образом он найдет контакт с ними? — Если будет выполнять то, чему учат словесные наставления и не будет вести пустопорожних разговоров. Ибо целью является не говорить, а делать то, о чем говоришь.

Итак, оказавшись на пиру, не говори другим, как следует есть пищу. Вместо этого ешь, как должно. Ведь таким образом, когда настанет время учить, твои слова окажутся действительными. Что же выходит — поучать, как следует есть пищу или как следует переносить превратности судьбы, но самому при этом не придерживаться им же самим установленных законов? Не только воздерживайся, говорит [Эпиктет], начинать вести подобные речи, но даже, если другие простецы заведут об этом разговор, оставь желание прослыть наставником профанов, поскольку при этом рискуешь изрыгнуть то, что еще не переварил. Ибо, подобно тому как переваренная пища питает наше тело, точно также переваренные слова питают нашу душу, из которой, словно от прочного корня, исходят плодоносные речи. Но если кто-нибудь, еще не укрепив свои силы, начнет говорить перед всеми услышанные им речи, то он всерьез рискует изрыгнуть то, чего еще не успел переварить. Ведь произносить перед всеми услышанное от других, а не возникающее из своей собственной души, подобно блевотине. А поскольку наша душа, склонная к внешнему, получает пользу от хороших примеров, то [Эпиктет] приводит в качестве такого примера Сократа, который, хотя и был настолько совершенным философом, что Аполлон и все люди признали его мудрейшим, до того сторонился в своей жизни всего показного, что, когда какие-то глупые и относящиеся к нему с презрением люди захотели, чтобы он в целях философского вос-

питания свел их с другими философами, отвел их и познакомил с софистами. Так, по просьбе Аполлодора, отца Гиппократа, Сократ представил его сына Протагору. А в «Теэтете» сам Сократ говорит, что он многих уже передал Продику, а многих — другим мудрым и божественным мужам.¹²³

Но ты освободишь себя, говорит [Эпиктет], от тщеславного желания покрасоваться перед другими, не только отказавшись проповедовать среди профанов либо храня молчание, когда они разглагольствуют, но так же, если не будешь испытывать внутренних угрызений, если кто-нибудь скажет, что не знает тебя. Ибо это будет хорошим доказательством твоего презрения к внешней славе, гораздо большим, чем отказ болтать о философских наставлениях. Ведь из этого еще не явствует, что люди внешние считают тебя несведущим. Но если, услышав такие слова, ты не почувствуешь себя задетым, хотя прежде подобное порой тебя уязвляло, то знай тогда, что ты приступил к своему делу, ради которого воспринял множество наставлений. Цель занятий философией состоит в том, чтобы ты действовал в согласии с природой, а не в том, чтобы говорил и слушал об этом. Ведь если тебя не уязвит, когда кто-нибудь скажет тебе, что ты невежда, то знай, что это уже и есть твое дело. Это есть презрение к внешней славе и бесславию. И если нужно будет показать твой успех учителю, когда он о том попросит, то следует представить твои дела, выросшие из переваренных тобою и вскормивших твои силы речей, а вовсе не собственные слова. Ибо и овцы показывают своим пастухам, сколько травы они съели, не тем, что изрыгают ее пред ними. Напротив, переварив съеденную траву, они приносят шерсть и молоко.

[«Всякий раз, когда ты будешь без больших затрат заботиться о своем теле, не хвастайся этим. Если будешь пить воду, не труби при каждом удобном случае, что пьешь воду. И если захочешь упражнениями укрепить свое тело к труду, делай это для себя, а не для посторонних. Не обнимай статуи, но если будешь сильно страдать от жажды, набрав в рот холодной воды, выплюнь и никому об этом не рассказывай».]

Существует множество причин, почему нам хочется получить похвалы людей. Ведь одни ищут славы рассказами о своих делах, другие — с помощью своего красноречия, третьи — как наставники в обязанностях, а иные — простотой своего образа жизни и терпением. Так вот, уже исцелив названных выше, [Эпиктет] обращается к такому человеку. Он побуждает его не кичиться своей простотой жизни и воздержанием, ибо его наставление равно относится к обеим названным вещам, а это значит — не поддаваться тщеславию и не считать, что обладаешь чем-то великим, но, наоборот, подумать над тем, насколько нищие превосходят нас простотой жизни и терпением, а после этого, если представится случай, поразмыслить, сколь многих благ, которыми владеют другие, у нас нет. Тщеславие, основанное на чувстве собственного превосходства, которое ты ценишь, мешает тебе от него избавиться, поскольку удовольствовавшись им, ты уже не стремишься ни к чему иному. Но не делай этого, говорит [Эпиктет], ради того, чтобы покрасоваться перед другими. Например, если ты пьешь вместо вина воду, то всеми силами стараешься подвести своих собеседников к разговору о воде, чтобы, восполь-

зовавшись этой возможностью, рассказать, что ты пьешь вместо вина воду. И если ты захочешь натренировать себя и приучить к труду, сдержанности и терпению, делай это наедине с самим собой, не показывай этого людям внешним и не желай стать предметом всеобщего внимания, уподобившись тем людям, которые, страдая от притеснения сильнейших и желая заручиться поддержкой народа, вопят о чинимом над ними насилии и собирают вокруг себя толпы зевак. Стало быть, упражняйся наедине с собой и не напоказ, да так, чтобы, набрав при сильной жажде в рот холодной воды, выплюнуть ее и никому не сказать о том, что ты сделал. Ведь делающий это напоказ сначала раскрывает и изливает себя полностью вовне, а затем утрачивает блага простоты и терпения и, наконец, перенимает мнение толпы. Сами же упражнения и воздержания приносят пользу, приучают наше тело и заключенные в нем неразумные страсти не только не бунтовать против разумного начала, но и подчиняться его более суровым приказам. И, однако, терпеливый человек из-за своей привычки переносить труды не откажется от своей свободы под давлением обстоятельств.

XLVIII, 1; 2; 3

[§ 1. Жизненная позиция и характерная черта человека, непричастного к мудрости: он ожидает пользы или вреда не от самого себя, а от внешних обстоятельств. Жизненная позиция и характерная черта философа: всякую пользу и вред он ждет от самого себя.

§ 2. Признаки преуспевающего в мудрости: он никого не упрекает, никого не хвалит, никого не порицает, никого не об-

виняет, не говорит о себе, как о человеке значимом и знающем нечто. Всякий раз, когда он терпит препятствие или затруднение в каком-то деле, он винит в этом самого себя; если его кто-то похвалит, он смеется в душе над тем, кто хвалит, а если тот начинает порицать, он не оправдывается. Он будет обходить такого человека стороной, как это делают больные, боясь потревожить начинающее приходить в норму здоровье, покауда силы окончательно не восстановятся.

§ 3. Он устранил от себя всякое стремление, а уклонение полностью перенес на то, что, находясь в нашей власти, противоречит природе. Он пользуется во всем ослабленным стремлением. Его не заботит, если он кажется глупцом или невеждой. Короче, он караулит себя как врага и злоумышленника».]

Уже дойдя до конца своих увещеваний и собираясь завершить свои рассуждения, а именно, что следует не останавливаться на сказанном выше, но практиковать то, о чем было сказано, и что следует ставить своей целью не говорение и слушание, а действие [Эпиктет] представляет три всеобщих типа людей. Дело в том, что из людей одни являются простецами, другие, находящиеся на противоположной им стороне, — философами, и третьи — отступившими от простецов и приблизившимися к философам, которых [Эпиктет] называет «делающими успехи» и к которым было обращено все сказанное выше, где он опять-таки разделяет их на «начинающих свое воспитание» и «уже несколько продвинувшихся в нем».

Итак, [Эпиктет] описывает каждый из трех названных типов, говоря, что жизненная установка и характер простеца таковы, что пользу и вред он ждет не от самого себя, а от внешних

по отношению к нему вещей. Ведь поскольку разумное начало, благодаря которому человек обретает свою сущность, и неразумные страсти, которые роднят нас с неразумными существами, находятся в нашей власти, то разумное начало, согласно поговорке, является общим достоянием. И хотя разумное начало в нас количественно разное, но вид у него один. Мы стремимся к одним и тем же началам и уклоняемся от одного и того же зла и на основании нашего разумного начала постигаем одну и ту же истину и одинаково расцениваем ложь. Следовательно, разумное начало каждого в отдельности человека является для него критерием добра и зла, истинного и ложного. Разумные начала стремятся к видам бестелесным и неделимым, постоянно сохраняющим свое неизменное состояние, как, например, к благоразумию, справедливости и мудрости. Каждый человек имеет свою долю участия в каждом из этих видов, которые от этого участия не уменьшаются. Эти виды, поскольку определяются правильным разумным началом, не противоборствуют между собой, но, напротив, будучи у всех одним и тем же, пребывают в согласии. Неразумные начала, такие как гнев, страстное желание и их виды, даже если по форме своей являются одинаковыми в тебе и во мне, мой гнев направляет себя на одно, а твой — на другое. Желания так же различны, как различны и их объекты. Уклонения так же различаются, и каждый человек обладает только ему присущими уклонениями. Даже если люди стремятся к количественно одинаковым вещам, то сами эти вещи телесны, делимы и уменьшаются от участия в них других людей, как, например, деньги, тела, земельные участки. Если ты назовешь почетное положение, власть магистрата или правителя, то, поскольку эти вещи неделимы, то каждый отдельный человек не может

обладать ими в полной мере, поскольку они уменьшаются от участия в них других людей. Поэтому люди судят о них различно и каждый по-своему, и из-за них происходят борьба, мятежи и войны.

Стало быть, простец — это человек, расставшийся с общим правилом и общим стремлением, усвоивший себе собственное суждение, а также собственный, неделимый и телесный объект стремления. Однако все это лежит во внешних по отношению к нам вещах. Где помещено стремление и уклонение, будь то в согласии с природой или же нет, там каждый помещает свои добро и зло, поскольку добром считается то, к чему стремятся, а злом — то, от чего уклоняются. Философ, отказавшись от желания внешних вещей и считая их совершенно для себя чуждыми, поскольку он, уже совершенно очистившись, стремится от призраков и телесных вещей к самому себе и к действительно существующему — к общим видам разумного начала в себе, находит свое благо в самом себе. В таком человеке зло не находит себе места. Охарактеризовав эти диаметрально противоположные друг другу начала, [Эпиктет] далее приводит признаки человека, делающего успехи, к которому и адресовано было все предшествующее рассуждение, поскольку оно не предназначалось для философа, так как ему подобает руководить и учить, а не руководствоваться и учиться. Ибо требование никого не порицать и никого не хвалить не относится к философу, поскольку наставнику и исправителю подобает в соответствии с обстоятельствами и порицать, и хвалить. Однако простецу сказанное также не подходит, разве только если он, оставив свое невежество, вручит себя ведущему его к философии и положит начало своего успеха.

Только что сказанное кратко напоминает нам о сказанном прежде и делает это преимущественно теми же самыми словами, дабы напоминание об этом краткостью своей способствовало сохранению в нашей памяти. Требование караулить себя, как врага, высказано из-за недоверия к еще неокрепшему состоянию, и чтобы мы старались с большей строгостью оценивать наши действия, подобно тому как мы оцениваем действия наших врагов, не давая им никакого спуска, поскольку не испытываем к ним сочувствия, которое многие из нас привыкли проявлять к самим себе и к своим друзьям. Изнеженный человек — это бессильный человек, подобный размягченным козам.

XLIX

[«Всякий раз, когда кто-либо станет похваляться, что понимает и может истолковывать сочинения Хрисиппа, говори себе, что если бы Хрисипп не написал их темно и неясно, этот человек не имел бы причины гордиться собой. А я чего хочу? — Я хочу познать мою природу и ей следовать. Я спрашиваю, кто может этому научить и, услышав, что это может Хрисипп, иду к нему. Но я не понимаю написанного и тогда я ищу толкователя. Вплоть до этого момента не происходит ничего из ряда вон выходящего. Но вот я нашел толкователя и мне остается воспользоваться наставлениями. Это единственное, что является прекрасным. Но буду ли я изумляться перед этим искусством истолкования? Разве я не превратился из философа в грамматика? Разве что вместо Гомера я объясняю Хрисиппа? Я скорее зальюсь краской стыда, когда кто-то попросит меня: „Прочти мне Хрисиппа“, — если при этом не смогу показать, что мои поступки созвучны моим словам».]

Определив три свойственных людям типа — тип простеца, философа и делающего успехи в философии и кратко напомнив сказанное в адрес последнего, [Эпиктет] в этих последних главах подводит заключение, говоря, что необходимо на деле выполнять то, что передано в словесных наставлениях. Ибо целью слов являются действия, ради которых и были сказаны эти слова. В высшей степени верно звучит мысль знаменитого оратора, что всякая речь, если не соединена с действиями, является пустой и напрасной. Итак, следует с самого начала, говорит [Эпиктет], смотреть, чего хочет человек, ищущий свое благо. Он хочет найти то, что представляет собой его природа и что этой природе подобает делать или претерпевать. Он говорит, что человек есть разумная форма жизни, пользующаяся своим телом как инструментом и что необходимо приноравливать свои стремление и уклонение к ее совершенству. Так вот, когда я ищу это, то слышу, что Хрисипп написал об этих вещах. Взяв его книгу в руки, я оказался не в состоянии уразуметь им написанное и, лишь найдя истолкователя, я понял, что говорит Хрисипп. Тут нечем гордиться как истолкователю, так и тому, кто понял смысл слов Хрисиппа. Ибо Хрисипп написал об этом не для того, чтобы мы это истолковывали и понимали, а чтобы воспользовались им написанным. Стало быть, если я воспользуюсь его сочинениями, то это будет означать, что я стал соучастником его блага. А если я буду восхищаться истолкователем, оттого что он хорошо объясняет, и что я могу это уразуметь, и даже сам смогу объяснить, короче говоря, достигну всего прочего, но не воспользуюсь написанным, то кем я стану, как не грамматиком вместо философа? Ибо истолкование является одной из частей грамматики. Я отличаюсь от грамматика лишь тем, что вместо Гомера объясняю Хрисипп-

па.¹²⁴ Но просто читать Хрисиппа и объяснять другому по его просьбе, но не пользоваться наставлениями Хрисиппа достойно порицания. Ведь всякий справедливо устыдится, если, будучи больным и ища лекарство от своего недуга, прочтет ясно и понятно про них написанное и объяснит, если это будет необходимо, другим, но сам ими не воспользуется, чтобы облегчить свою болезнь.

L

[«Все, что дается тебе, храни как законы, словно совершив святотатство, если нарушишь предписания. Все, что о тебе скажут, не принимай во внимание, ибо это не твое».]

Одна ласточка, как гласит пословица, не делает весны. Точно также, если ты раз или два воспользуешься наставлениями Хрисиппа, то силы не обретишь. Нужно твердо держаться своего благородного и полезного намерения, говорит [Эпиктет], и считать святотатством его нарушение. Ведь если нарушение договоренности касательно незначительных дел представляется неблагочестивым и недопустимым, поскольку это есть нарушение истины и доверия, на основании которых все зиждется и существует насколько это в нашей власти, то разве не будет святотатством нарушать свое соглашение с философией и блаженной жизнью? Нарушает это соглашение тот, кто, согласившись с написанным и сказанным в том, что это говорится хорошо и истинно, затем, начав пользоваться, того не придерживается. Храни, говорит [Эпиктет], и не обращай внимание на то, что о тебе будут говорить. Указывая на сказанное им прежде, [Эпиктет] повторяет, что найдутся многие,

которые скажут: «Нежданно-негаданно появился к нам философ» и «Откуда у нас такая надменность?», и тому подобное. Не в нашей власти то, что сказали или не сказали эти люди. Мне кажется, что столь великий муж намекает на то, что последователи Пифагора говорили иносказательно. А они говорили: «Входя в храм, не оборачивайся», — показывая этим, что человек, устремившийся к Богу, не должен иметь сомнений и заботиться о делах человеческих.

LI, 1; 2; 3

[«§ 1. До каких пор ты будешь откладывать считать себя достойным всего наилучшего и ни в чем не нарушать предписаний руководящего разума? Ты получил наставления, с которыми надлежало согласиться, и ты уже согласен с ними. Какого ты еще ждешь наставника, чтобы переложить на него обязанности твоего исправления? Ты уже не юноша, а зрелый муж. Если ты станешь безответственно и легкомысленно изобретать отсрочку за отсрочкой и назначать себе все новые и новые сроки, по истечении которых ты займешься самим собой, в конце концов ты проживешь вплоть до самой смерти жизнь не преуспевающего в мудрости, а жизнь простеца.

§ 2. Уже сейчас сочти себя достойным жить как совершенный философ, и все, что кажется наилучшим, станет для тебя нерушимым законом. И если тебе предстоит нечто приятное или трудное, славное или бесславное, помни, что настал час твоего состязания, начались Олимпийские игры, и уже нельзя ничего откладывать, и что в один день успех либо гибнет, либо обретается.

§ 3. Сократ обрел совершенство благодаря тому, что во всем обращал внимание исключительно на внутренний смысл. А ты хоть и не Сократ, однако, должен жить как человек, намеревающийся стать Сократом».]

И это следовало услышать тому, кто уже в какой-то мере соприкоснулся с данными наставлениями, а именно, что нельзя медлить и откладывать. Ибо: «Медлящий муж навсегда обречен с бедою бороться».¹²⁵

Отсрочка — оправдание для лени. До каких пор, говорит [Эпиктет], ты будешь откладывать считать себя достойным воспользоваться каждым из названных выше наставлений? Это наилучшие наставления, поскольку они обладают высшей степенью совершенства, целью и завершением учения — ни в чем не отступать от разумного начала и действовать в согласии с ним во всех стремлениях и уклонениях. Другой мог бы сказать: «Я ожидаю услышать наставления в логике и этике». Но ты уже преуспел в философии, получил наставления, с которыми прежде необходимо согласиться, что они истинны, и тогда только выполнять их, а ты уже согласился с ними. Какого ты еще ожидаешь наставника, чтобы переложить на него обязанности твоего исправления? Иные еще молоды, а ты уже не юноша, но муж, наделенный совершенным разумом, но еще не дряхлый старец. А если ты ведешь себя безответственно или по своему легкомыслию изобретаешь отсрочку за отсрочкой и назначаешь себе все новые и новые сроки, по истечении которых займешься собой, то ты в этом случае питаешь пустую надежду, думая о дне сегодняшнем и завтрашнем. Ты не вперед идешь, а пятишься назад. Ты постепенно отступаешь перед своим, вошедшим в привычку, легкомыслием и в своей

жизни и в своей смерти остаешься простецом. Ведь, подобно тому как высшие начала управляют здешними и подготовка заранее нашей природы, которую мы оттуда приносим сюда, дает большую выгоду, так и то, что находится в этом мире, является началом и предуготовлением к тому, что будет там. Ибо это есть одна непрерывная жизнь, которая переносится оттуда сюда, а отсюда — туда. Итак, сочти же себя достойным, говорит [Эпиктет], жить совершенной жизнью, но не потому, что ты уже достиг совершенства, — ибо совершенный человек не нуждается в этих наставлениях, — но как уже преуспевший в достижении совершенства благодаря тому, что постоянно идешь вперед и никогда не прерываешь своего поступательного движения. Все, что кажется тебе хорошим, считай для себя законом, устанавливающим твою деятельность. Можно правильно использовать все, что происходит, и даже вещи между собой противоположные, если делать это в согласии с разумным началом. Итак, если тебе выпадет какое-нибудь трудное дело, либо, наоборот, приятное, славное или бесславное, — берись за него и, если оно будет незначительным, не презирай его, а если окажется большим, не теряй перед ним своего мужества. Не позволяй этому делу пройти мимо тебя, но считай для себя, что в каждом деле тебя ждет борьба за твою добродетель, так что ты неизбежно либо получишь венок победителя, либо проиграешь. Нечего более откладывать, когда настало время состязания. Нельзя пренебрегать ни единым днем, ни единым делом, а если будешь пренебрегать, то не думай, что вред от этого тебя не коснется.

В один день и в одном деле, говорит [Эпиктет], твой успех либо гибнет, либо обретается. Как это происходит? Это происходит потому, что за один день и в одном деле человек ста-

новится ленивым и легкомысленным, так что в следующем деле он оказывается слабее, чем прежде и терпит в нем поражение, куда более тяжелое, чем в предшествующем, а в следующем — еще большее, и нарастающее, таким образом, постепенно бессилие совершенно губит продвижение вперед разумного начала. Сохраняется и возрастает разумное начало совершенно противоположным образом. Один день и одно дело показывают, сколь преуспел ты, чтобы с меньшим вредом для себя выдержать следующее дело и с еще меньшим следующее за ним. Так, Сократ, говорит [Эпиктет], стал самым мудрым из всех людей, причув себя никогда не откладывать приобретения пользы и при всех обстоятельствах не повиноваться никому другому, кроме разумного решения, которое показалось ему, по здравом размышлении, наилучшим. А ты, хоть и не Сократ, должен жить, как человек, намеревающийся стать Сократом. Человек, взирающий на какой-нибудь пример и желающий ему уподобиться, не изменяя своего решения, постоянно сравнивает себя с ним.

LII, 1; 2

[«§ 1. На первом и наиглавнейшем месте в философии польза наставлений, например: „Не должно лгать“. На втором стоят доказательства, например: „Откуда следует, что не должно лгать?“ Третье место занимают утверждения и разделения, например: „Откуда следует, что это является доказательством?“, „Что есть доказательство?“, „Что есть следствие?“, „Что есть спор?“, „Что истинно, а что ложно?“.

§ 2. Третье место необходимо по причине второго, а второе по причине первого. Но самое важное, на котором следует

остановиться — это первое место. Но мы поступаем наоборот, ибо мы останавливаемся на третьем месте и вся забота у нас о нем, а о первом мы и вовсе не думаем. По этой причине мы лжем. А как доказать, что лгать не должно — это у нас всегда под рукой».]

Поскольку для человека, занимающегося философией и желающего обрести свое природное совершенство, как в жизни, так и в познании, необходимо точным образом знать, что есть добро, и что есть истина, чтобы не получилось так, что, подходя к этим вопросам только на основании собственного мнения, он неразумно верил утверждающим это бездоказательно, ошибался и был вынужден менять свои убеждения. Научное знание возникает через доказательства. Что такое доказательство — умозаключение, состоящее из очевидных, надлежащим образом, соединенных между собой предпосылок, — и что такое очевидные предпосылки и какие существуют способы их соединения — научить всему этому есть задача логики. Поскольку дело обстоит таким образом, то в философии существуют три в высшей степени необходимых пункта. Первый касается использования наставлений, например, сохранять благоразумие в действиях, не лгать. Второй касается использования доказательства, убеждающего на основании причин, что следует делать эти вещи. Третий пункт — утверждающий на основании логического метода и имеющий целью ясно объяснить, что такое доказательство. Он учит нас, что такое доказательство, что есть следствие, что есть спор, учит, что более общее следует за более частным, ибо если существует человек, то существует и животное, что в спор вступают вещи друг другу противоположные, например: «кто-либо» и «никто» или

«весь» и «не весь» и учит, что невозможно, чтобы эти утверждения в одно и то же время были истинными и ложными. Третий пункт показывает, какое умозаключение является истинным, из каких предпосылок оно состоит, и какой связью эти предпосылки соединяются, а также какое умозаключение является ложным.

Ясно, что этот третий пункт, учащий нас логическому методу, необходим по причине второго, дабы мы познавали, пользуясь научным методом, каковы наши блага и как нам следует овладевать ими, чтобы мы обретали их в самих наших действиях. А этот пункт является самым важным и тем пределом, на котором следует остановиться. Из-за него и ради него используются прочие пункты. Мы же поступаем наоборот. Ибо более всего времени мы тратим, занимаясь третьим пунктом, немного времени тратим на второй, а о первом, ради которого существуют два других, совершенно не заботимся. По этой причине мы лжем, а как возникает нужда доказать, что лгать не должно, то благодаря логическим методам доказательство у нас всегда под рукой. Между тем следовало, узнав, как должно доказать ненужность лжи, тотчас доказательно и научно признать, что лгать не должно, а признав это, впредь заниматься тем, ради чего изложено было предшествующее. Стало быть, и в этой главе [Эпиктет] весьма методично и убедительно привел нас за руку к исполнению своих наставлений.

LIII, 1; 2; 3; 4

[«§ 1. Во всяком деле должно держать под рукой следующее:

*Веди меня, о Зевс, веди и ты, Судьба,
Туда, где вами быть мне уготовано.
С охотою пойду, а коль желанья нет,
С позором, но пойду, куда назначено.*¹²⁶

§ 2. *Кто честно уступает неизбежности, —
Мудрец меж нами и богов устав постиг.*¹²⁷

§ 3. *Но, Критон, если так угодно богам, пусть так и бу-
дет.*¹²⁸

§ 4. *Убить меня Анит и Мелит могут, а вреда причинить
не могут».*¹²⁹

Поскольку некоторые из древних кратко передали нам свои воспитательные наставления, которые [Эпиктет] предлагает в подробном изложении, то, пользуясь этим обстоятельством, он советует повсюду держать при себе эти слова древних, поскольку они одновременно и хорошо запоминаются, и, благодаря свидетельствам славных мужей и изяществу выражения, укрепляют нашу уверенность в них. Первое изречение принадлежит стоику Клеанфу из города Асса, ученику Зенона и наставнику Хрисиппа. Я видел его замечательную статую в городе Ассе, установленную решением римского сената в честь этого мужа. В своих стихах, написанных ямбом, Клеанф молит Бога и исходящую от Него и пронизывающую в стройном порядке все мироздание творческую побудительную причину, которую он называет Роком и Судьбой, вести его, обещая добровольно и с готовностью следовать за ними. Ибо если я стану противиться, говорит Клеанф, то следствием этого будет лишь одно — я окажусь плохим и все же последую за ними с плачем и стенаниями. Дело в том, что слабейший не может

не следовать за сильнейшим, и то, что обусловлено причиной, следует за тем, что является причиной. Эту мысль сам Эпиктет разделяет в той главе, где говорит: «Оставь желание, чтобы все происходящее происходило так, как тебе хочется. Принимай происходящее таким, каково оно есть, и будешь счастлив». В этом заключено все нравственное воспитание — подчинить себя Всеобщему и желать соединиться с Ним, а не отрывать себя от Всеобщего, сводить себя к ничтожности и небытию, бороться со Всеобщим и желать, чтобы Всеобщее следовало за столь ничтожной частью.

Второе изречение принадлежит трагику Еврипиду и содержит тот же самый смысл. Ибо неизбежность ведет все по воле или против воли вверх к Божественной причине. Следующий за нею добровольно, не противясь и не медля, является истинным мудрецом, постигающим природу мироздания и различие Всеобщего и Частного и должным образом < * * * > постигающим величие Божественной мощи.

Третье изречение: «Но, Критон, если так угодно богам, то пусть так и будет», — содержится в платоновском «Критоне», и произносит его Сократ. И здесь в более краткой форме выражается все та же мысль. Ибо тот, кто не только говорит, но и живет так, исцеляется от своего отделения и бегства от Бога и отходит от всего худшего, вручая себя Богу. Этими свидетельствами, помещенными в самом конце наставлений, этот муж показывает, что все совершенство человеческой души достигает своей высшей точки в обращении к Богу и в соединении с Ним.

Поставленная в самом конце фраза: «Убить меня Анит и Мелит могут, а вреда причинить не могут», — содержится в платоновской «Апологии Сократа» и сказано здесь об обви-

нителях Сократа Аните и Мелите. Завершение соответствует началу, напоминая нам о сказанном в самом начале сочинения, что человека, полагающего свои добро и зло в том, что в его власти, а не в том, что ему не подвластно, никто не может принудить, никто и никогда не сможет ему навредить.

* * *

Вот то, что я хотел по мере сил предложить для разьяснения тем, кто берет в руки сочинения Эпиктета. Я и сам благодарен случаю побеседовать о его речах, выпавшему мне в подходящее для этого время во дни гонений. Вознеся в конце подобающую обстоятельствам молитву, с нею заканчиваю мое изложение.

Молю Тебя, Господи, Отец и Вождь нашего разума, напомнить нам о благородстве нашей души, которой Ты нас удостоил, помочь нам, наделенным свободной душой, очиститься от нашего тела и неразумных страстей, одолевать их и править ими и пользоваться ими в должной мере как инструментами, оказать нам помощь в тщательном исправлении нашего разумного начала и нашем единении с помощью света истины с вещами истинно сущими. И молю Тебя о третьей спасительной помощи — я молю до конца очистить наш душевный взор от тумана, дабы мы постигли, как говорит Гомер, и Бога, и человека.

КОММЕНТАРИЙ К СИМПЛИКИЮ

¹Мессалин — по предположению Клавдия Салмазия (*Claudius Salmasius. Notae et animadversiones in Epictetum et Simplicium. Lugduni Batavorum, 1646. P. 5*), речь идет о Марке Валерии Мессалине, бывшем в 147 г. н. э. консулом в правление имп. Антонина Пия (138–161 гг.). В настоящее время этот исторический персонаж означает как Гай Прастина Пакат Мессалин. См.: *Alföldy G. Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen. Bonn, 1977. S. 152.*

²Платон. Тимей. 28 с: «Но мы говорим, что все возникающее нуждается для своего возникновения в некой причине. Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказать» (Пер. С. С. Аверинцева). Ср.: 41 с.

³Платон. Федр. 249 а: «Но туда, откуда она (душа) пришла, никакая душа не возвращается в продолжение десяти тысяч лет — ведь она не окрылится раньше этого срока, за исключением души человека, искренне влюбленного в мудрость... Остальные же по окончании своей первой жизни подвергаются суду, а после приговора суда они отбывают наказание, сошедши в подземные темницы, другие же, кого Дике облегчила от груза и подняла в некую область неба, ведут жизнь соответственно той, какую они прожили в человеческом обра-

зе». (Пер. А. Н. Егунова). Горгий. 525 б—с: «Каждому, кто несет наказание, предстоит, если он наказан правильно, либо сделаться лучшим и таким образом извлечь для себя пользу, либо стать примером для остальных, чтобы лучшими сделались они, видя его муки и исполнившись страха. Кара от богов и от людей оказывается на благо тем, кто совершает проступки, которые можно искупить, но и здесь, и в Аиде они должны пройти через боль и страдания: иным способом невозможно очистить себя от несправедливости. Кто же повинен в самых тяжелых и по этой причине неискупимых злодеяниях, те служат примером и предупреждением: сами они никакой пользы из этого не извлекают (ведь они неизлечимы!), зато другие извлекают, видя величайшие, самые горькие и ужасные муки, которые вечно терпят за свои проступки злодеи — настоящие пугала, выставленные в подземной темнице на обозрение и в назидание всем вновь прибывающим» (Пер. С. П. Маркиша).

⁴Платон. Алкивиад. I, 130 с.

⁵Ср.: греческую эпиграмму неизвестного автора (А. Р. IX, 208):

«В мудрости кто Эпиктета обрящет свое совершенство,
Тот расцветает покоя улыбкой в пучине житейской.
И, завершив свое плавание в жизни, в конце он приходит
К своду небес и сверху со звезд наблюдает за миром».

(Пер. наш. — А. Т.)

⁶К. Салмазий и В. Швайгхойзер считали, что в слове «наставления» Симпликий намекает на «Сармен ауреум» пифагорейцев. Современные исследователи наследия Симпликия высказывают на этот счет сомнения (*Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. I, texte établi et traduit par I. Hadot. Paris, 2001. P. 134).

⁷По Платону, стремление к познанию и стремление к мудрости суть одно и то же. См.: Платон. Государство. 376 в; 475 с.

⁸«Жизнь» или «Форма жизни» относится к сфере терминологии неоплатонизма. В контекстной связи с человеческой душой означает

ее движение или действие, что одинаково применимо ко всем трем видам души: разумной, неразумной и растительной (См.: *Симпликий*, гл. XIV).

⁹Ср.: *Plotin. Enn. VI, 9, 8; 9.*

¹⁰*Платон. Федон. 66 b.*

¹¹Разумная человеческая душа, будучи бессмертной, является в неоплатонизме последним творением демиурга. Подробнее см.: *Hadot I. Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius. Paris, 1978. P. 98.*

¹²*Платон. Политика. 277 c:* «Между тем с помощью слова и рассуждения гораздо лучше можно написать любое изображение, чем с помощью живописи и какого бы то ни было другого ручного труда — лишь бы уметь это делать. Другим же — тем, кто не умеет, — надо пользоваться работой рук» (Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). Пренебрежительное отношение к ручному труду в Античности общеизвестно.

¹³*Цицерон. О судьбе. 12, 28:* «Но если мы и должны признать, что всякое высказывание либо истинно, либо ложно, то из этого не следует, что все происходящее вызывается неизменными и вечными причинами, которые исключают то, чтобы какое-либо событие произошло иначе, чем должно было произойти» (Пер. Г. Г. Майорова).

¹⁴*Эпиктет. Беседы. IV, 11, 6* (Все переводы цитат из «Бесед» Эпиктета, кроме специально оговоренных, принадлежат Г. А. Тароняну).

¹⁵*Платон. Законы. 644 d–e:* «Об этом мы станем размышлять так: представим себе, что мы, живые существа, — это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью, ведь это нам неизвестно; но мы знаем, что внутренние наши состояния, о которых мы говорили, точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, так как они противоположны, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока» (Пер. А. Е. Егунова). О «дергании

устремлениями» неоднократно говорит Марк Аврелий (II, 2, 4; III, 16, 2; VII, 3, 1. См.: *Примечания* А. К. Гаврилова к указанным местам).

¹⁶*Аристотель*. Никомахова этика. I, 1, 1094 а 3: «Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определи благо как то, к чему все стремится» (Пер. Н. Е. Брагинской).

¹⁷*Платон*. Филеб. 65 а: «Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благости самая смесь становится благом» (Пер. Н. В. Самсонова).

¹⁸Стойки считали, что душа непременно должна обладать собственной способностью к движению, а не нуждаться во внешнем воздействии, приводящем к движению, поскольку в этом случае она не обладала бы свободным выбором.

¹⁹*Ил.* IV, 43. Пер. Н. И. Гнедича.

²⁰*Sf.*: *Epicr.* Ench. 31, 3; *Диог. Лаерт.* VII, 94 сл.

²¹*Платон*. Государство. 430 в. Федон. 69 в.

²²*Cic. de fin.* V, 71: «Ибо те блага, которые перечислены вами как блага, принадлежащие телу, делают, конечно, жизнь в высшей степени блаженной, но так, что и без них жизнь может быть блаженной» (Пер. наш. — А. Т.). Тело, деньги, власть, почести, семья и т. п., по стойкам, не находятся во власти человека, следовательно, являются внешними по отношению к нему вещами. Неудачная попытка овладеть внешними благами ведет к страданию души.

²³Упражнение в добродетелях, как бы эти добродетели ни определялись, составляет со времени Сократа суть всех направлений античной философии, но у стоиков приобретает особое значение.

²⁴*Еврипид*. Медея. 1078–1079. Эта цитата встречается у Симпликия и далее. Введение этой цитаты в оборот восходит, как кажется, к

Хрисиппу (*SVF III* 473. P. 124, 14–19). Из слов Галена, сохранившего цитату, неясно, по какому поводу Хрисипп использовал эти строки.

²⁵ Аргумент от расхожего здравого смысла. Впрочем, образ оружия неоднократно используется метафорически в посланиях Апостола Павла.

²⁶ Возвращение к теме духовных упражнений.

²⁷ *Pind. Ol. I*, 81.

²⁸ Нелегко передать в переводе смысловые нюансы однокоренных прилагательных: *epityches*, *eutyches*, *atyches* и *dustyches*, а также соответствующих им глаголов. У Симпликия они означают примерно следующее:

epityches — обладающий тем, к чему стремится;

eutyches — не получающий того, чего избегает, т. е. свободный от бед, счастливый;

atyches — не получающий того, к чему стремится;

dustyches — получающий то, чего избегает;

Этимологическое определение существительного *eutychia* находим у Аристотеля (*Rhet. I*, 1361 b 38 sqq.).

²⁹ *Paroemiographi Graeci. I. P. 73; II. P. 28; Plat. Gorg. 514e; Lach. 187b*. Поскольку пифос является самым крупным изделием гончарного ремесла, то и обучение в гончарных мастерских обычно начиналось с изготовления пифоса. О необходимости постепенного совершенствования в духовном развитии говорит Плутарх (*De vitioso pudore. 530e*).

³⁰ *Plut. Cato maior. 9*.

³¹ Т. е. «без душевной скорби». Цицерон (*De fin. V, 32*) говорит: «Сейчас я называю безопасностью свободу от душевной скорби», где слово «безопасность» (*securitas*) употреблено в своем этимологическом (свобода от заботы — *cura*), но вместе с тем проникнутом этическими тонами, смысле.

³² *Dem. XVIII, 97*.

³³ Речь идет о различении в стоической философии понятий: *logos*

prospboricos — произносимая мысль, и logos endiathetos — внутреннее размышление, тождественное здравому смыслу. Макс Поленц считал, что это противопоставление возникло из полемики между Стоей и Академией во времена Карнеада, т. е. сравнительно поздно.

³⁴Менек, сын Креонта, следуя прорицанию Тересия, убил себя во спасение отечества.

³⁵Воспитание в себе спокойного, лишённого по возможности всякой аффектации отношения к смерти свойственно всем направлениям античной философии в такой степени, что само занятие философией воспринимается как некое «предуготовление к смерти». Принятие такой установки требовало немалой душевной твердости, особенно если принять во внимание отрицание стоиками загробного существования души. «Тебя не будет, но будут элементы, из которых ты был создан», — говорит Эпиктет, а Марк Аврелий выражает ту же мысль с еще большей афористичностью (V, 33. Пер. А. К. Гаврилова): «Недолго, и стану я пепел или кости, может имя, а то и не имя». А что же должен делать философ до тех пор, пока это не произойдет? «Чтить и славить богов, а людям делать добро». См.: *Hoven R. Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*. Paris, 1971. P. 133–137; 139–148.

³⁶Платон. Федон. 62 а.

³⁷Платон. Законы. 653 а.

³⁸Речь идет о ритуальных бичеваниях спартанских юношей у алтаря Артемиды Ортии в Спарте.

³⁹*Anth. lyr. Gr. I*. P. 125. Diehl.

⁴⁰*Sen. Ep.* 66–67.

⁴¹*Eur. Med.* 1078–1079.

⁴²Платон. Федон. 77 е.

⁴³*SVF III* 434. P. 106: «...подобно тому как стоики радость называют разумным воспарением, а наслаждение неразумным...» (Пер. наш. — А. Т.).

⁴⁴ *Eur. Med.* 1078–1079.

⁴⁵ Погружение души в мир могло рассматриваться как ее смерть. Ср.: *Macrob. Comm.* I, 11: «Следует сказать о том, что истинного добавил взыскательный исследователь философии. Ведь и те, кто были последователями Пифагора, и те, кто позднее пошли за Платоном, обнаружили, что существуют две смерти, одна — смерть души, а другая — смерть наделенного душой существа, которое умирает, когда душа исходит из его тела, а сама душа, как они утверждают, умирает тогда, когда, отделившись от простого и неделимого источника природы, распространяется по членам тела. И поскольку одна из этих смертей очевидна и всем известна, а другая постижима разве что мудрецами, притом, что все прочие люди почитают эту смерть жизнью, то по этой причине большинство живущих не ведает, почему одного и того же бога смерти мы называем то «Дитом» (Богатым), то «Жестоким». Дело в том, что с помощью первой смерти, т. е. смерти наделенного душой существа, душа перестает пребывать в смерти и получает доступ к истинным богатствам природы, а равно и к принадлежащей ей по праву свободе, доказательством чего служит благодатное имя Дита, а посредством второй, которую в народе почитают жизнью, душа из света своего бессмертия ввергается во мрак смерти, о чем говорит ее устрашающее имя» (Пер. наш. — А. Т.).

⁴⁶ *Платон. Государство.* 514 (Пер. А. Н. Егунова): «Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков».

⁴⁷ О быстром упадке античной культуры в правление Юстиниана говорит Прокопий Кесарийский (*Anecdota.* 26).

⁴⁸ Возможно, речь идет о платоновском демиурге.

⁴⁹ Платон. Алкивиад. I. 129 d–130 с.

⁵⁰ Платон. Федон. 60 с (Пер. С. П. Маркиша): «Так и со мной: прежде ноге было больно от оков, а теперь — вслед за тем — приятно».

⁵¹ *Ibid.* 83 d: «У любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело».

⁵² В иерархии античной медицины хирургия уступала первенство терапевтическим методам врачевания, поскольку вызывала ассоциации с ремесленным трудом из-за применения в ней инструментария, в то время как терапия использовала диетологию и фармакологию.

⁵³ *Hipp. De off. Medici* 20. Т. III. Р. 324 Littré.

⁵⁴ Речь идет о солдатах и профессиональных атлетах.

⁵⁵ Платон. Государство. 379.

⁵⁶ Аристотель (*Reth.* I, 3. 1358 b 24 sqq.) делит поле деятельности риторического искусства на три части: 1) судебное красноречие, 2) совещательное, 3) показательное. Целью совещательного красноречия является доказательство наличия пользы или ее отсутствия в разбираемом вопросе. В связи с альтернативой наличия пользы или ее отсутствия выстраивалась и вся система аргументации. Гермоген в Прогимнастах (11) определяет аргументацию из четырех терминов: справедливое, полезное, возможное и подобающее, а в трактате *De statibus* (26) приводит пять терминов: законное, справедливое, полезное, возможное и благородное.

⁵⁷ Платон. Федон. 77 е.

⁵⁸ Аристотель. Никомахова этика. VI, 5. 1140 b 12 (Пер. Н. В. Брагинской): «Вот оттого мы зовем и благоразумие его именем, что полагаем его блюстителем рассудительности, а блюдет оно такое представление о собственном и человеческом благе». Касательно античной этимологии слова «благоразумие» см.: *Plat. Crat.* 411 е.

⁵⁹ *Hom. Il.* VI, 236.

⁶⁰О необходимости доверия к самому себе говорил уже Хрисипп (*SVF III* 548. P. 147. 1–11 = *Stob. Ecl. II* 111. 18 W.): «Мудрец, как утверждают, никогда не приемлет лжи и вообще не соглашается с тем, с чем нельзя согласиться, благодаря тому, что он, с одной стороны, не создает себе никаких мнений, а с другой — обладает знанием обо всем. Ибо незнание является слабым и подверженным изменениям согласием. Мудрец ничего не приемлет без обладающего достаточной силой доказательства, но лишь с надежными и не вызывающими сомнения доказательствами. По этой причине мудрец не склонен ко мнениям. Существуют мнения двоякого рода. Мнение первого рода — это согласие с тем, что нельзя постигнуть, а мнение второго рода — это принятие предположений без достаточного основания. Оба эти рода мнений чужды душевному состоянию мудреца. По этой причине плохо начинать движение вперед прежде, нежели обрешь постижение, равно как плохо не стать человеком благородным, совершенным и дельным. От мудреца ничто не сокрыто, поскольку сокрытие есть не что иное, как утверждение ложного представления. Доверие к самому себе является качеством возвышенным, поскольку представляет собой исполненное силы постижение, делающее, в свою очередь, прочным воспринимаемое». (Пер. наш. — А. Т.).

⁶¹Cf.: *Hor. Sat. II*, 7, где раб Горация Дав объясняет своему господину, что тот является рабом в не меньшей, а может быть, даже большей степени, чем он сам.

⁶²Cf.: *Hor. Sat. II*, 7, 78–82.

⁶³*Plat. Rep.* 573 a–b; 573 e 7.

⁶⁴*Diog. Laert. VI*, 38. *Plut. De Alexandri fortuna* 10, 331 f: «С самим Диогеном он (Александр) беседовал в Коринфе и был так поражен его жизнью, почувствовал к нему такое уважение, что часто, вспоминая его, говорил: „Если бы я не был Александром, то был бы Диогеном“; то есть „если бы я не философствовал деяниями, то занимался бы философскими рассуждениями“». (Пер. Я. М. Боровского).

Cf.: *Plut.* Vita Alex. 14, 3–5. *Cic.* Tusc. V, 32, 92 : «Но с еще большим чувством свободы Диоген, как то и подобало кинику, ответил Александру, попросившему его сказать, нет ли у него нужды в чем-либо: „Сейчас, по крайней мере, отойди немного от солнца!“. Было ясно, что Александр загораживает ему солнце. Кроме того, Диоген имел привычку рассуждать, насколько он своей жизнью и судьбой превосходит царя персов; у него самого-де все есть, а тому никогда и ничего не будет достаточно; сам он не имеет потребности в желаниях царя, которым тот никогда не сможет найти удовлетворение, а его, Диогена, желаний царь никогда не сможет достичь» (Пер. наш. — А. Т.).

⁶⁵*Платон.* Федр. 246 с: «Надо попытаться сказать и о том, в каком смысле живое существо называется смертным и бессмертным. Душа — вся — опекает все то, что неодушевленно, распространяется же она по всему небу, принимая всякий раз разные виды. Будучи совершенной и окрыленной, она парит в вышине и правит миром в целом; если же она теряет крылья, то носится, пока не соприкоснется с чем-нибудь твердым — тогда она вселяется туда и получает земное тело, которое вследствие ее силы кажется движущимся само собой. Живым существом и была названа такая совокупность — сплоченные вместе душа и тело, и оно получило прозвание смертного» (Пер. А. Н. Егунова).

⁶⁶*Seneca.* Ad Marciam, VII, 1: «Но тоска, вызванная утратой своих, дана нам природой. Кто отрицает это, покуда тоска сохраняет умеренный характер. Ведь даже с разлукой, а не только утратой самых дорогих нашему сердцу, даже у самых крепких духом людей, душа испытывает уязвление и уныние» (Пер. наш. — А. Т.).

⁶⁷Уже Хрисипп рекомендовал подобную манеру духовного руководства. Cf.: *SVF III* 474. P. 124, 31–125. 8: «Ведь если, говорит Хрисипп, существуют три вида блага, то точно таким же образом следует исцелять страсти. В момент обострения страстей не следует опро-

вергать мнение, охватившее человека, одолеваемого страстью. Далее, пусть лечение никоим образом не прекращается и не дает места несвоевременному прекращению уничтожения захвативших душу человека мнений». Кроме того, Хрисипп говорит: «Если благо окажется наслаждением и так будет думать человек, одолеваемый страстью, то, несмотря на это, ему следует помогать и наглядно показывать, что никакая страсть не живет в согласии даже с тем, кто почитает наслаждение целью и благом» (Пер. наш. — А. Т.).

⁶⁸⁷Тема актера, сцены, пьесы и божественного режиссера многократно и разнообразно обыгрывается в стоическом учении, чтобы тем самым обозначить важнейшие стороны стоического поведения. *Diog. Laert.* VII, 160: «Аристон Лысый из Хиоса, прозванный также Сиреной, заявил, что конечная цель — в том, чтобы жить в безразличии ко всему, что лежит между добродетелью и пороком, и не допускать в отношении к этим вещам ни малейшей разницы: все должно быть одинаково. Мудрец должен быть подобен хорошему актеру, который может надеть маску как Агамемнона, так и Ферсита и обоих сыграть достойным образом» (Пер. М. Л. Гаспарова). *Sen. ep.* 77, 20: «Жизнь — как пьеса: не то важно, длинна ли она, а то, хорошо ли сыграна. К делу не относится, тут ли ты оборвешь ее или там. Где хочешь, там и оборви — только бы развязка была хороша!» (Пер. С. А. Ошеров). *Epicet. Diss.* I, 29, 41: «Скоро настанет время, когда трагические актеры будут думать, что их маски, башмаки, волочащееся одеяние и есть они сами. Произнеси что-нибудь, чтобы мы узнали, трагический актер ты или шут. Ведь все остальное и у того, и другого одинаково. Поэтому, если снять с него башмаки и маску и вывести его на сцену призраком, пропал ли трагический актер или остается? Если у него есть голос, остается» (Пер. Г. А. Тароняна). *Ibid.* IV, 2, 10: «А такие различные роли несовместимы. Ты не можешь и Терсита играть и Агамемнона. Если ты хочешь быть Терситом, то ты должен быть горбатым и плешивым, если Агамемноном, то — величественным и

прекрасным и любящим своих подчиненных». *Ibid.* IV, 7, 13: «Хочешь мне бедности? Подавай, и ты узнаешь, что такое бедность, нашедшая для своего исполнения прекрасного актера». *M. Aur.* XII, 36: «Человек! Ты был гражданин этого великого града... Что же тут страшного, если тебя высылают из города не деспот, не судья несправедливый, но введшая тебя природа? Словно комедианта отзывает с подмостков занявшийся им претор. „Но я же сыграл не все пять частей, три только“. — Превосходно; значит в твоей жизни всего три действия. Потому, что свершения определяет тот, кто прежде был причиной соединения, а теперь распада, и не в тебе причина как того, так и другого. Так уходи же кротко, ведь и тот, кто тебя отзывает, кроток» (Пер. А. К. Гаврилова).

⁶⁹ *Xen. Mem.* III, 7, 8: «Исследуя вопрос, что такое зависть, Сократ находил, что она есть некоторая печаль, но печаль не о несчастьи друзей или о счастье врагов: завистники, говорил он, только те, кто горюет по поводу счастья друзей. Когда некоторые удивлялись, как можно, любя кого-нибудь, печалиться о его счастье, он напоминал, что у многих бывает к тем или другим лицам такое чувство, при котором они не могут равнодушно смотреть на их бедствия и помогают им в несчастьи, но при счастье их они испытывают печаль. Впрочем, с человеком рассудительным этого не может случиться, а глупые вечно страдают от этого» (Пер. С. И. Соболевского). *SVF I* 434. P. 96, 9–14 = *Cic. Tusc.* III, 21: «Однако каким образом сострадание является душевной болезнью, происходящей из несчастий другого, так и зависть — это болезнь души, возникающая по причине счастья другого. Стало быть, кому выпадает сострадание, тому выпадает и зависть. Но зависть не касается мудреца, следовательно, его не касается и сострадание. Поэтому, если бы мудрец имел обыкновение тяжело переживать, то он имел бы обыкновение и сострадать. Следовательно, мудрецу чуждо болезненное состояние души» (Пер. наш. — А. Т.).

⁷⁰ *SVF III* 413. P. 100, 3–5: «Зависть — это печаль по чужим благам,

а ревность — это печаль о том, к чему стремишься ты сам, и в чем другой преуспевает, а сам ты — нет» (Пер. наш. — А. Т.). *SVF III* 415 = *Cic. Tusc. IV*, 17–18: «Говорят, что зависть — это болезнь души, полученная по причине счастливых обстоятельств другого, которые при этом нисколько не вредят самому завистнику... Ревность же определяется двояко, так что название дается как делу достойному похвалы, так и пороку; ибо ревностью именуется и подражание доблести... по порою ревность оказывается и болезнью души, если тем, к чему человек стремится, владеет другой, а сам он этого лишен... Сострадание — это болезнь души, возникающая из несчастья другого человека, страдающего от несправедливости; ибо никто не испытывает сострадания к терпящему наказание отцеубийце или предателю» (Пер. наш. — А. Т.).

⁷¹Интересен в этом отношении широко цитируемый в древности отрывок из «Тезея» Еврипида (*TGF* 964, 6 N): «От мужа мудрого узнав про это, я // на мысли о несчастьях ум направил свой, // изгнание представлял я из родной земли, // смерть раньше срока, многих бед иных пути, // чтоб, если что случись из тех, что мыслил я, // души не уязвило, на меня напав». (Пер. наш. — А. Т.)

Цицерон (*Tusc. III*, 14, 29 sqq.), дав собственный стихотворный латинский перевод, продолжает ту же мысль следующими словами: «То, что Тезей услышал от ученого мужа, это Еврипид говорит о себе самом. Ибо он был слушателем Анаксагора, который, как говорят, узнав о смерти сына, сказал: “Я знал, что родил на свет смертного”. Это высказывание доказывает, что эти вещи горьки для тех, для кого не стали прежде предметом размышления. Стало быть, не подлежит сомнению, что все то, что считается злом, оказывается тяжелее, если происходит неожиданно. Итак, хотя не один только характер непредвиденности происходящего причиняет величайшие душевные страдания, однако, поскольку многое для уменьшения страдания может дать предусмотрительность души и ее предварительная подготовлен-

ность, то пусть все человеческие дела будут для человека постоянным предметом размышления. Это-то, разумеется, и есть та превосходная и божественная мудрость, состоящая в предельно глубоком понимании и продумывании человеческих дел, в способности ничему, когда случится, не удивляться, и, прежде чем что-либо произойдет, быть готовым к тому, что оно может случиться». (Пер. наш. — А. Т.).

⁷²Стремление подражать суровому образу жизни истинных философов подчас побуждало «философствующих» к смехотворному внешнему подражанию, а с другой стороны, — к необоснованно высокомерному отношению к окружающим. Эпиктет и Симпликий неоднократно и по разным поводам предостерегают слушателей от такого рода поведения.

⁷³*Ил.* IX, 441. Пер. Н. И. Гнедича.

⁷⁴Распространенное в античной литературе сопоставление жизни с пиром, который разумный сотрапезник вовремя покидает. Ср.: *Лукреций*. III, 933—939: «Что тебя, смертный, гнетет и тревожит безмерно печалью Горькою? // Что изнываешь и плачешь при мысли о смерти? // Ведь коль минувшая жизнь пошла тебе впрок перед этим, // И не напрасно прошли и исчезли все ее блага, // Будто в пробитый сосуд налитые, утекли бесследно, // Что ж не уходишь, как гость, пресыщенный пиршеством жизни, // И не вкушаешь, глупец, равнодушно покой безмятежный?» (Пер. Ф. А. Петровского).

Гораций. Сат. I, 1, 117—119: «Вот оттого-то мы редко найдем, кто сказал бы, что прожил // Счастливо век свой, и, кончив свой путь выходил бы из жизни // Точно как гость благодарный, насытись, выходит из пира» (Пер. М. Дмитриева).

В нашем случае, однако, акцент делается на распространенном в Риме лишенном нравственности обычае размещать за столом гостей и угощать их в соответствии с их социальным рангом. Острый резонанс, вызванный подобным обычаем, мы находим у поэтов и пи-

сателей I в. н. э. Cf.: *Plin.* Ep. II, 6; *Mart.* III, 60 и *Iuv.* в пятой сатире.

⁷⁵ «Вещи безразличные» — не зависят от воли человека и не являются ни добром, ни злом (*Epict.* Ench. 14; *M. Aur.* VII, 34). К таковым относятся: рождение и смерть, обретение и потеря близких и друзей, слава, богатство и все прочие виды жизненного успеха. Однако даже среди вещей безразличных выделяются те, которые обозначаются как «вещи предпочтительные», например: мысль о том, что лучше быть здоровым, нежели больным, и богатым, нежели бедным и т. д. Эпиктет (II, 5, 1–6. Пер. Г. А. Тароняна): «Предметы безразличны, а пользование ими не безразлично. <...> Все то, что в чужом, никогда не называется ни благом, ни злом, ни пользой, ни вредом и вообще ничем подобным». Он же: «Благо — это, конечно, добродетели и все причастное добродетели, зло — все противоположное этому, а безразличное — богатство, здоровье, слава». Подробное определение содержится у Диогена Лаэртского: «Все блага они (т. е. стоики) считают или благом, или злом, или ни тем, ни другим. Блага — это добродетели: разумение, справедливость, мужество, здравомыслие и прочее. Зло — это противоположное: неразумие, несправедливость и прочее. Ни то ни другое — это все, что не приносит ни пользы, ни вреда, например жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, богатство, слава, знатность, равно как и их противоположности: смерть, болезнь, мучение, уродство, бессилие, бедность, бесславие, безродность и тому подобное. <...> В самом деле, все это — не блага, а предметы безразличные, хотя по виду предпочтительные. Как теплу свойственно греть, а не холодить, говорят они, так и благу свойственно приносить пользу, а не вред; но богатство и здоровье не приносят ни пользы, ни вреда. Стало быть, богатство и здоровье — не блага. Далее, говорят они, то не благо, что можно употреблять и во благо и во вред. Но богатство и здоровье можно употреблять и во благо и во вред; стало быть, богатство и здоровье — не блага. Наслаждение они не считают благом <...>, ибо наслаждения бывают и безобразны, а ничто

безобразное — не благо. При этом польза — это движения и состояния, соответствующие добродетели, а вред — движения и состояния, соответствующие пороку. <...> Таким образом, среди предметов безразличных одни бывают предпочтительны, другие — избегаемы. Предпочтительные — это те, которые имеют ценность, избегаемые — те, которые не имеют ценности» (*Диог. Лаэрт.* VII, 102–105. Пер. М. Л. Гаспарова).

⁷⁶ «Смерть что такое? Пугало. Перевернем его и разглядим. Вот посмотри, не кусается. Бренное тело должно отделиться от бренного жизненного духа, — как прежде было отделенным, — или сейчас или позднее. Так что же ты досадуешь, если сейчас? Ведь если не сейчас, то позднее. Зачем? Чтобы завершить круговорот мироздания. А для этого нужно, чтобы одно было настоящим, другое предстоящим, а что-то совершившимся». (*Эпиктет.* II, 17–18. Пер. Г. А. Тароняна).

«В самом деле, что значит быть в плохом состоянии? Приближаться к отделению души от тела. Так что же в этом ужасного? Если ты не приблизишься к этому сейчас, разве не приблизишься позднее? А то мир перевернется, если ты умрешь?» (*Ibid.* III, 10, 14–15).

«Другой, тот, чья забота обеспечивает пропитанием, другой обеспечивает одеждой, другой наделяет чувствами, другой наделяет общими понятиями, а когда он не обеспечивает необходимым, значит, он возвещает отступление, значит, он открыл дверь и говорит тебе: „Иди“. — „Куда?“ — „Ни во что ужасное, а в то, из чего ты произошел, в дружественное и родственное — в первоначала. Сколько было в тебе огня, вернется в огонь, сколько было земли, в землю, сколько бренного жизненного духа, в бренный жизненный дух, сколько водицы, в водицу. Нет никакого Лида, ни Ахеронта, ни Кокита, ни Перифлегитона, но все полно богов и божеств»» (*Ibid.* III, 14–15).

Тексты Эпиктета свидетельствуют, что после смерти и душа и тело трансформируются и возвращаются в элементарное состояние.

Ср.: III, 24, 91—95: «Называй зловещим и то, что сжаты колосья. Это ведь означает гибель колосьев. Но не мироздания. Называй зловещим и то, что опадают листья, и то, что смоква превращается в винную ягоду, виноград в изюм. Ведь все это изменения прежнего в иное. Не гибель, но некий установленный порядок и управление. Вот что означает отъезд, то есть это — изменение незначительное. Вот что означает смерть, то есть изменение более значительное — из существующего сейчас в несуществующее, но в несуществующее сейчас. — Так, значит, я больше не буду существовать? — Ты не будешь существовать, но будет существовать что-то другое, что сейчас нужно мирозданию. Ведь и ты родился не тогда, когда захотел, но когда, когда это нужно было мирозданию».

Приведенные контексты не говорят, как кажется, в пользу того, что Эпиктет разделял общие стоические представления о том, что возвращение души в элементарное состояние происходит не сразу, но лишь после ограниченного определенным временем посмертного существования души. Ср.: *M. Aur.* IV, 21. См.: *Hoven R. Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà.* Paris, 1971. P. 134—135; 142—143. *Гаврилов А. К.* Марк Аврелий Антонин. Размышления. изд. 2-е. СПб., 1993. С. 200—201.

⁷⁷Зло не является для стойков внешним фактором, но лишь внутренним нравственным состоянием самого человека. См. например: *Epict.* II, 5, 5; *M. Aur.* II, 1; II, 11.

⁷⁸Речь идет о секте манихеев. Симпликий имел возможность познакомиться с учением манихеев во время своего пребывания в Персии, где он мог не только читать их сочинения, но и беседовать с самими носителями этого учения. См.: *Хосроев А. Л.* История Манихейства (*Prolegomena*). СПб., 2007. С. 33. Прим. 131.

⁷⁹См. прим. 75. Симпликий и предшествовавшая ему античная традиция упрекают манихеев в том, что они, представив свою религиозную систему в виде сложного драматического мифа, повествуя-

щего о творении мира и человека, о судьбе человека в этом мире и о путях его спасения, сами истолковывают этот миф буквально, а не аллегорически. См.: *Хосроев А. Л.* Op. cit. С. 123–124. Подробнее о религиозной системе манихеев: *Ibid.* С. 122–164.

⁸⁰ *Од.* I, 54. (Пер. В. А. Жуковского).

⁸¹ *Nilsson M. P.* Geschichte der griechischen Religion. 2 Bd. Die Hellenistische und römische Zeit. München, 1961. S. 493–494: «Проблема того, откуда происходит представление о луне, как о месте пребывания душ, очень трудна и запутана. Такое представление встречается у некоторых примитивных народов. <...> Манихейство учило, что луна, благодаря своему свету, является транспортным средством, наполняющим себя душами, которые она каждый месяц передает солнцу. Луна обретает форму диска, постепенно собирая души с земли, которые она затем выгружает. Деятельность Мани падает на III в. н. э. В противоположность большинству основателей религий Мани был начитанным человеком. В силу этого его учение не является безупречным свидетельством в пользу восточного происхождения этого представления» (Пер. наш. — А. Т.). См. там же: *Хосроев А. Л.* История Манихейства (Prolegomena). СПб., 2007. С. 159–160.

⁸² Cf.: *Epiet.* III, 24, 91–95.

⁸³ Ср.: *Гаврилов А. К.* Op. cit. С. 210. Прим. 56, 1.

⁸⁴ Ср.: *Cic.* De off. I, 3, 7: «Всякий вопрос, касающийся обязанностей, является двояким. Один имеет отношение к пределам добра, другому отводится место в наставлениях, с помощью которых может во всех отношениях сформироваться практическое поведение в жизни» (Пер. наш. — А. Т.).

⁸⁵ Например, сочинение Цицерона «De officiis» опирается, главным образом, на одноименное сочинение Панетция.

⁸⁶ Такое положение дел, по всей видимости, еще существовало в V в. до н. э. и нашло отражение в «Законах XII таблиц». Однако много позднее отец семейства (*pater familias*) сохранял за собой, хотя

бы в потенции, право жизни и смерти (*ius vitae necisque*) над своими домочадцами.

⁸⁷Пер. наш. — А. Т.

⁸⁸Что, однако, не мешало Александру Македонскому быть порой бесчеловечно жестоким со своими друзьями.

⁸⁹*Diog. Laert.* VIII, 10: «Он (т. е. Пифагор) первый, по словам Тимея, сказал: „У друзей все общее“ и „Дружба есть равенство“. И впрямь, его ученики сносили все свое добро воедино» (Пер. М. Л. Гаспарова).

⁹⁰Метеки — люди свободного происхождения, проживающие не в своем полисе и не пользующиеся правами граждан. Платили особый налог.

⁹¹Гибель персидского царевича Кира Младшего в решающем сражении с войсками своего брата при Кунаксе поставило его войско, состоящее из греческих наемников, несмотря на одержанную победу, на грань гибели.

⁹²Например, соответствующие пассажи об ответственности и добросовестности врача в тексте «Клятвы Гиппократ».

⁹³Сюжет был впервые подробно разработан Эсхилом в трагедии «Семеро против Фив». Тема вражды братьев Полинника и Этеокла использовалась на всем протяжении существования античной литературы.

⁹⁴См. прим. 87.

⁹⁵*A. Nauck.* TGF adesp. 465. Пер. наш. — А. Т.

⁹⁶Глагол *theo* («я бегу») этимологически никоим образом не может быть соотнесен с существительным *theos* («бог»).

⁹⁷Теория кругового изменения форм применялась в древности также и для объяснения закономерностей политического развития полиса. Ярким примером этого является разработанная историком Полибием (II в. до н. э.) теория изменения и смены государственных форм.

⁹⁸См. прим. 89.

⁹⁹Прежде всего в силу своей «внешнеположенности», поскольку дурные люди стремятся именно к внешним по отношению к ним самим вещам.

¹⁰⁰Симпликий, скорее всего, полемизирует здесь с христианским учением.

¹⁰¹Сенека в своих письмах даже советует богатым людям подвергать себя в целях нравственного совершенствования добровольному самоистязанию, состоящему в строжайшей аскезе, отведя для этой цели в своем доме специальное помещение.

¹⁰²См.: *Xen. Mem.* I, 4; IV, 3.

¹⁰³До Симпликия этот рассказ изложил в своих *Varia historia* Клавдий Элиан III, 44.

¹⁰⁴Пер. С. В. Поляковой в кн.: *Клавдий Элиан. Пестрые рассказы* III, 44.

¹⁰⁵Пер. С. В. Поляковой. Там же.

¹⁰⁶Cf.: *Xen. Mem.* I, 3.

¹⁰⁷Молчание было одним из видов философской аскезы. Первыми, если верить античной традиции, практику молчания начали применять пифогорейцы: «Пять лет они проводили в молчании, только внимая речам Пифагора, но не видя его, пока не проходили испытание; и лишь затем они допускались в его жилище и к его лицезрению» (*Diog. Laert.* VIII, 10. Пер. М. Л. Гаспарова).

¹⁰⁸Точно так же, как Афина в Илиаде Гомера тащит назад за волосы Ахилла, покусившегося на жизнь Агамемнона.

¹⁰⁹Cf.: *Plat. Rep.* 388 e: «Но наши юноши не должны также быть и чрезмерно смешливыми: почти всегда приступы сильного смеха сменяются потом совсем другим настроением» (Пер. А. Н. Егунова).

¹¹⁰Ср.: Евангельский призыв вообще никогда не клясться.

¹¹¹Распространенная в античной литературе, начиная с Платона и Ксенофонта, тема симпозиальной беседы. Если написанные на эту

тому сочинения упомянутых авторов сравнительно не велики по объему, то созданные в поздней античности «Застольные вопросы» Плутарха и «Пирующие софисты» Афиней из Навкратиса просто огромны. Небольшим по объему сочинением симпозиального жанра, принадлежащим перу Плутарха, является «Пир семи мудрецов».

¹¹²*Diog. Laert.* II, 5, 27: «Своим простым житием Сократ гордился, платы ни с кого не спрашивал. Он говорил, что лучше всего есть тогда, когда не думаешь о закуске (т. е. о том, что можно добавить к обычному хлебу, который у античных греков составлял основу дневного рациона — *A. T.*), и лучше всего пьешь, когда не ждешь другого питья: чем меньше человеку нужно, тем ближе он к богам» (Пер. М. Л. Гаспарова).

¹¹³Критика пристрастия к чрезмерной роскоши была одним из общих мест в римской сатире.

¹¹⁴*Cf.: Diog. Laert.* VI, 2, 37: «Увидев однажды, как мальчик пил воду из горсти, он выбросил из сумы свою чашку, промолвив: „Мальчик превзошел меня простотой жизни“. Он выбросил и миску, когда увидел мальчика, который, разбив свою плошку, ел чечевичную похлебку из куска выеденного хлеба» (Пер. М. Л. Гаспарова).

¹¹⁵Античная традиция часто говорит об избыточной мясной диете профессиональных атлетов. При этом почти всегда подчеркивается непригодность атлетов для военного дела.

¹¹⁶Упоминаниями о публичных и домашних рецитациях поэтических и ораторских произведений полны письма Плиния Младшего.

¹¹⁷*Cf.: Diog. Laert.* VII, 1, 6.

¹¹⁸Разъяснения к силлогизмам помещены в нашей статье (*A. T.*).

¹¹⁹Открытая обувь древних часто приводила к травмированию ног лежащими на дороге острыми предметами.

¹²⁰См. гл. XXXIII, 7.

¹²¹Речь идет о трактате «*De capienda ex inimicis utilitate*», содержащемся в корпусе моральных сочинений Плутарха.

¹²²Самое жаркое время года.

¹²³*Plat. Thaet.* 151 b.

¹²⁴Гомер являлся для греков «школьным» поэтом, объяснение текста которого входило в прямые обязанности учителя-грамматика.

¹²⁵*Гесиод.* Труды и дни. 411. Пер. наш. — А. Т.

¹²⁶Стихи принадлежат Клеанфу (*SVF I.* P. 118, 527). Помимо данного места Эпиктет еще несколько раз использует приведенные строки (*Diss.* II, 23, 42; III, 22, 95; IV, 4, 34; IV, 1, 131). Сенека (*Ep.* 107, 10) приводит упомянутые стихи Клеанфа в собственном переводе с сохранением стихотворного размера оригинала, однако вместо четырех строк у него получилось пять.

¹²⁷*TGF.* Eur. Fr. 965 N (Пер. наш. — А. Т.).

¹²⁸*Plat. Crit.* 43 d (Пер. наш. — А. Т.).

¹²⁹*Plat. Apol. Socr.* 30 c (Пер. наш. — А. Т.).

СОДЕРЖАНИЕ

<p><i>А. Я. Тыжов.</i> Эпиктет, Симпликий и стоическая философия 5</p> <p style="text-align: center;"><i>Эпиктет</i> ЭНХИРИДИОН (Краткое руководство к нравственной жизни)</p> <p>I 55 II 56 III 57 IV 57 V 58 VI 58 VII 59 VIII 59 IX 59 X 60 XI 60 XII 60 XIII 61</p>	<p>XIV 61 XV 62 XVI 62 XVII 63 XVIII 63 XIX 63 XX 64 XXI 64 XXII 64 XXIII 64 XXIV 65 XXV 66 XXVI 67 XXVII 67 XXVIII 68 XXIX 68 XXX 70 XXXI 70 XXXII 71 XXXIII 72 XXXIV 75</p>
--	---

XXXV	75	I, 4	118
XXXVI	75	I, 5	122
XXXVII	76	II, 1; 2	124
XXXVIII	76	III	131
XXXIX	76	IV	134
XL	77	V	138
XLI	77	VI	147
XLII	77	VII	151
XLIII	78	VIII	154
XLIV	78	IX	173
XLV	78	X	175
XLVI	79	XI	178
XLVII	79	XII, 1; 2	181
XLVIII	80	XIII	186
XLIX	80	XIV, 1	188
L	81	XIV, 2	190
LI	81	XV	192
LII	82	XVI	194
LIII	83	XVII	196
		XVIII	198
		XIX, 1	199
		XIX, 2	200
		XX	202
		XXI	202
		XXII	205
		XXIII	208
		XXIV, 1; 2; 3; 4; 5	211
		XXV, 1; 2; 3; 4; 5	222
		XXVI	226
		XXVII	230
 <i>Симпликий</i> КОММЕНТАРИЙ НА «ЭНХИРИДИОН» (Краткое руководство к нравственной жизни) ЭПИКТЕТА			
Введение	85		
I, 1	90		
I, 2	114		
I, 3	115		

XXVIII	253	XXXVIII	343
XXX	254	XXXIX	344
XXXI, 1; 2; 3; 4; 5	271	XL	346
XXXII, 1; 2; 3;	305	XLI	347
XXXIII, 1; 2; 3;	312	XLII	348
XXXIII, 4	316	XLIII	350
XXXIII, 5	317	XLIV	352
XXXIII, 6	317	XLV	353
XXXIII, 7	319	XLVI, 1; 2	354
XXXIII, 8	323	XLVII	358
XXXIII, 9	325	XLVIII, 1; 2; 3	359
XXXIII, 10	328	XLIX	363
XXXIII, 11	329	L	365
XXXIII, 12	331	LI, 1; 2; 3	366
XXXIII, 13	332	LII, 1; 2	369
XXXIII, 14; 15; 16	334	LIII, 1; 2; 3; 4	371
XXXIV	336		
XXXV	338		
XXXVI	339	<i>А. Я. Тыжов. Комментарий</i>	
XXXVII	342	к Симпликию	375

Эпиктет
ЭНХИРИДИОН
(Краткое руководство к нравственной жизни)

Симпликий
КОММЕНТАРИЙ
НА «ЭНХИРИДИОН» ЭПИКТЕТА

Редактор издательства *Р. М. Герасимов*
Компьютерная верстка *И. Н. Зайцев*

Подписано к печати 12.03.2012 г.
Формат 60 × 70 ¹/₁₆. Бумага офсетная.
Гарнитура «Петербург». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19,4. Уч.-изд. л. 17.
Тип. зак. № 3094

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12/28

