Философский журнал
2026. Т. 19. № 3. С. 71–86
УДК 111.84 + 17.023.34

The Philosophy Journal
2026, Vol. 19, No. 3, pp. 71–86
DOI 10.21146/2072-0726-2026-19-3-71-86

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

А.В. Серегин

ЧТО ТАКОЕ СТОИЧЕСКИЙ РИГОРИЗМ?

Серегин Андрей Владимирович – кандидат филогических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avis12@yandex.ru

В основании стоической этики лежит радикально ригористический тезис о том, что человеческое счастье или несчастье целиком зависит от морального блага и зла, тогда как все разновидности неморального блага и зла на самом деле являются безразличными вещами, не имеющими для счастья и несчастья никакого значения. Вместе с тем стоики приписывают некоторым безразличным вещам, которые они называют «предпочитаемыми» и «отвергаемыми», определенную позитивную или негативную ценность на основании их соответствия или несоответствия индивидуальной природе живого существа. По мнению ряда исследователей этот аспект стоической этики существенно смягчает ее базовый ригоризм и показывает, что на самом деле стоики относились к обычным объектам человеческих неморальных интересов вполне серьезно. В данной статье предлагается критика этой позиции, основанная на анализе стоической аксиологии. Центральный аргумент статьи связан с вопросом о том, каков, согласно стоикам, последний критерий рациональной правильности отбора между безразличными вещами. Согласно одной интерпретации этим критерием является как раз ценность и контрценность этих вещей для индивидуальной природы, а согласно другой – «правильный разум» универсальной природы. Я демонстрирую, что вторая интерпретация предпочтительна, потому что в отличие от первой она не вступает в противоречие со стоическим эвдемонизмом. Но эта интерпретация подразумевает, что неморальная ценность и контрценность безразличных вещей не имеет значения сама по себе, и таким образом позволяет сохранить радикальность стоического ригоризма.

Ключевые слова: античная этика, благо и зло, стоицизм, счастье, ценность

Для цитирования: *Серегин А.В.* Что такое стоический ригоризм? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2026. Т. 19. № 3. С. 71–86.

Одна из центральных проблем стоической этики состоит в том, как именно следует представлять себе логическое соотношение между двумя ее тенденциями, которые можно условно обозначить как ригоризм и натурализм. С ригористической точки зрения только добродетели, пороки и то, что им причастно (например, соответствующие им действия), являются настоящим благом и злом, от которого зависит человеческое счастье или несчастье, тогда как все обычно допускаемые разновидности неморального блага и зла (жизнь и смерть, здоровье и болезнь и т.п.) следует считать безразличными

© Серегин А.В., 2026

вещами, не имеющими для счастья и несчастья никакого значения. С другой стороны, натуралистическая тенденция проявляется в том, что неморальное благо и зло, вроде бы объявленное безразличным, трактуется стоиками как «предпочитаемое» или «отвергаемое» безразличное, которому приписывается некоторая ценность или контрценность на основании его соответствия или несоответствия природе живого существа. Если ригоризм дает основания критикам стоицизма признавать стоическую этику одновременно неправдоподобной и морально отталкивающей (например, потому что с этой точки зрения добродетельный мудрец абсолютно счастлив, даже когда он сам или другие агенты подвергаются всем возможным формам неморального ущерба)[1], то натурализм, по мнению апологетов стоицизма, показывает, что стоики относились к обычным объектам человеческих неморальных интересов вполне серьезно и, стало быть, на самом деле их ригоризм не так уж радикален[2]. В этой статье я хотел бы показать, почему, на мой взгляд, эта последняя точка зрения ошибочна. Для этого я сперва предлагаю общий анализ ригористической позиции и ее эвдемонистических предпосылок (I), а также стоического понятия натуралистической ценности (II), затем формулирую центральную для стоической этики проблему аксиологического дуализма, т.е. противоречия между эвдемонизмом и натурализмом (III), и, наконец, указываю возможный способ ее решения, который сохраняет радикальный характер ригоризма (IV), завершая статью краткой характеристикой двух типичных версий «апологетической» интерпретации (V).

I. Ригоризм и эвдемонизм

Внутреннюю логику ригористической позиции можно описать в виде совокупности следующих тезисов:

1) все люди стремятся к собственному счастью (*eudaimonia*), являющемуся той последней целью (*telos*)[3], с которой соотносятся все их действия и желания[4];

2) исключительно благо (*agathon*) и зло (*kakon*) суть те факторы, которые вообще способны влиять на счастье и несчастье (либо являясь их компонентами, либо способствуя им инструментально)[5];

3) только моральное благо (*to kalon*, т.е. «нравственно прекрасное») есть подлинное благо и только моральное зло (*to aischron*, т.е. «нравственно постыдное») есть подлинное зло[6];

---

1 Ср.: Plut. Suav. 1101A; Gell. XII, 5, 10–14; XIX, 12, 3; Lact. inst. VI, 10–11; 14–17 и, например, *Card C.* The Atrocity Paradigm. New York, 2002. P. 65–72. Сокращенные обозначения текстов в основном соответствуют аббревиатурам, используемым в GE и TLL.

2 Например: *Irwin T.* Stoic Inhumanity // The Emotions in Hellenistic Philosophy. Dordrecht, 1998. P. 232–234. См. раздел V.

3 SVF I, 554; II, 49; III, 10; 16–17; Sen. dial. VII, 1, 1; Muson. 7, 27–30 Lutz; Epict. IV, 1, 46; ср. SVF III, 582; 59 Ant.; Epict. I, 4, 27–32.

4 SVF III, 10; 16–17; 59; 65; ср. III, 280.

5 SVF III, 73; 81; 106–107; 113; 589; Sen. epist. 44, 6; 76, 16; 124, 15; Epict. I, 22, 13; IV, 1, 52; ср. SVF I, 188; 220; 359; III 60.

6 Например: SVF I, 185; 188; 190; 359; 362; 577; III, 16; 29–31; 33; 35–38; 70; 181; 587; 39 Diog.; Sen. epist. 71, 4–7; 76, 6–7; MAur. 2, 1; 8, 1.

4) конвенциональные разновидности неморального блага и зла – на самом деле не благо и не зло, но «безразличное» (*adiaphora*, *mesa*)[7];

5) безразличные вещи не имеют для счастья и несчастья никакого значения (согласно 2 и 4)[8];

6) счастье и несчастье целиком зависят от морального блага и зла (согласно 2 и 3), т.е., в частности: а) добродетели самой по себе достаточно для счастья[9] (тезис о достаточности) и б) счастье состоит в добродетели или счастливая жизнь состоит в добродетельной жизни (тезис об идентичности)[10].

Тезис 1 не просто констатирует некоторый предполагаемый психологический факт, но указывает на последнее рациональное основание любой активности, обладающее фундаментальной мотивационной силой: к самой добродетели стоит стремиться как раз потому, что только она обеспечивает то самое счастье, которого все уже хотят для себя, но, как правило, не могут достичь, так как ищут его в чем-то другом[11]. В противном же случае, как заявляет Катон, излагающий стоическую позицию в диалоге Цицерона De finibus, и добродетель не имела бы большой ценности[12]. Тезис 2 укоренен в характерной для античной этики тенденции понимать счастье не столько *субъективистски*, т.е. как устойчивое приятное состояние агента (удовольствие, радость), сколько *объективистски*, т.е. как объективное наличие в его жизни всех необходимых благ при полном отсутствии зол[13]. С учетом тезиса 2 стоит только отказать, к примеру, физической боли в статусе «зла», как даже предельно интенсивная пытка перестанет быть основанием для того, чтобы считать испытывающего ее агента несчастным[14]. Если допустить, что ригористическая позиция верна, – а это, очевидно, зависит от того, насколько обоснованы тезисы 3 и 4, – то ей удается предложить простое и радикальное решение для одной из базовых проблем эвдемонизма: если счастье зависит от неморальных благ и зол, наличие которых в жизни агента никогда не является полностью подконтрольным ему, оно оказывается ненадежным, а то и вовсе недостижимым; если же счастье зависит от одной только добродетели (6), которая, по мнению стоиков, в конечном счете находится во власти самого агента[15], то он в принципе может быть гарантированно счастлив в абсолютно любых обстоятельствах. Соответственно, мудреца, т.е. человека, достигшего совершенной добродетели, стоики описывают как того, кто всегда предельно счастлив и блажен, непобедим, бесстрастен, не испытывает никакого зла и вреда, не встречает никаких препятствий, ни в чем не нуждается, презирает все то, что обычным людям

---

7 Например: SVF I, 185; 188; 190; 195–196; 220; 359; 362; 368; 611; III, 35; 70; 117–119; 122; 129; 140; 146–147; 155–156; 158; 166–168; 181; 229–229a; 374; 685; 764; 39 Diog.; Sen. epist. 120, 3; 123, 16; Epict. I, 24, 6–7; I, 30, 2–3; II, 9, 15; IV, 1, 133; MAur. 5, 12.

8 SVF I, 189; 192; III, 12; 60–61; 81; 119; 122; 128–129; 139–140; 145.

9 SVF I, 187; 356; III, 49; 51; 56; 58; 589; 685; 764; 56 Ant.; Sen. epist. 85, 17; 87, 11; 92, 23; ср. SVF III, 64–67; 239; Epict. I, 4, 3; III, 24, 18–20.

10 SVF III, 34; 36; 39; 53; 57; 106–107; 139; 200a; ср. I, 185; 188–189; 376; III, 55.

11 Sen. dial. VII, 1, 1; Epict. III, 23, 34.

12 Cic. fin. III, 11; ср. III, 85–86; SVF I, 558; III, 280, 22–23.

13 Например: Xen. Mem. 4, 2, 34–35; Plat. Euthyd. 278e – 279c; Leg. 661ab; Aristot. Rh. 1360b14–30; Cic. Tusc. V, 28–29; Diog. V, 30.

14 Cic. fin. III, 42; ср. V, 83–86; Tusc. V, 29–30.

15 SVF II, 984; 1000, 45–49; 1118, 23–24; III, 32; 215; 578; Muson. Fr. 38 Lutz; Sen. epist. 80, 3–4; Epict. I, 25, 1–2; IV, 1, 133–134; MAur. II, 11 (2).

кажется ужасным и т.п.[16] То, что идеальное счастье, к которому как минимум следует стремиться, должно быть полностью неуязвимым перед лицом самых экстремальных неморальных «зол», как индивидуальных, так и социальных, включая пытку[17], сожжение заживо[18], утрату близких людей[19], гибель родного города[20] и т.п., намеренно и настойчиво проговаривается во множестве стоических текстов. Мысленный эксперимент, который предлагает Цицерон в fin. V, 84, иллюстрирует эту идею особенно отчетливо: даже если на долю добродетельного мудреца выпадает вся совокупность возможных неморальных «зол», стоики могут вполне последовательно признавать его «блаженнейшим» (beatissimus)[21].

II. Ценность и контрценность безразличных вещей

Согласно одной версии стоической позиции[22] стоики делили безразличные вещи на «соответствующие природе» (*ta kata physin*), «противоречащие природе» (*ta para physin*) и ни те, ни другие[23]. Под «природой» в данном случае имеется в виду не универсальная природа мирового целого (*koinē physis*), а индивидуальная природа (*idia physis*) живого существа: *ta kata physin* способствуют его сохранению и нормальному функционированию, а *ta para physin* препятствуют этому[24]. Все, что соответствует природе, обладает ценностью (*axia*), а все, что ей противоречит, – контрценностью (*apaxia*)[25]. Когда соответствующему природе присуща большая или достаточная ценность, оно является предпочитаемым (*proēgmenon*). Схожим образом, когда противоречащему природе присуща большая или достаточная контрценность, оно является отвергаемым (*apoproēgmenon*)[26]. Согласно альтернативной версии[27] безразличное делится на предпочитаемое, у которого есть ценность, и отвергаемое, которому присуща контрценность, а соответствующим природе называется то, что является предпочитаемым само по себе, а не из-за чего-то другого. В любом случае можно сказать, что:

7) среди безразличных вещей есть предпочитаемые, которые соответствуют индивидуальной природе и обладают ценностью, и отвергаемые, которые противоречат этой природе и обладают контрценностью.

---

16 Например: SVF I, 216 = III, 567; I, 449; III, 35–36; 49; 162; 181, 13–15; 438, 17–18; 570; 575; 582; 585–588; 600; 629; 676; Sen. epist. 59, 8; 66, 20; 71, 5; 85, 37–41; Epict. III, 6, 5–6; 13, 11–13; 20, 12; 24, 79; MAur. III, 4, 3.

17 Sen. epist. 24, 3–4; 24, 14; 71, 5; 85, 26–27; Epict. II, 1, 38; IV, 1, 90; 1, 172; MAur. IV, 39; VIII, 41; 51.

18 SVF I, 241; III, 586; Sen. epist. 66, 18; ср. Cic. fin. V, 85.

19 SVF I, 449; Sen. epist. 9, 18–19; 63, 1; 77, 22–25; 74, 30; 104, 11; Epict. I, 28, 14–17; II, 5, 19; 17, 23–26; III, 3, 15; 8, 2; 24, 27–30; MAur. X, 34; XI, 34.

20 SVF III, 585; Sen. epist. 9, 18–19; 77, 22; Epict. I, 28, 14; III, 22, 32–34.

21 Ср.: Sen. epist. 92, 14–17; 92, 21–23.

22 ArD. 7–7g, pp. 42–51 Pomeroy; ср. Cic. fin. III, 50–51; Sext. S. XI, 62–63.

23 SVF III, 140.

24 Что особенно ясно, если сопоставить SVF II, 937; 1170; III, 656. В связи с различением этих двух природ ср.: SVF I, 182; 555; II, 534; 935; 937; 1174; III, 4; 335; MAur. II, 9; V, 3; 25; VI, 58; XII, 23, 1; 32.

25 SVF III, 124. Ср.: I, 232, 3–7.

26 SVF I, 192–193; III, 122; 128–130; 133.

27 Diog. VII, 105–107 (ср. SVF III, 126–127).

Хотя в некоторых источниках благо (*agathon*) и ценность (*axia*) скорее противопоставляются[28], в других понятие ценности прилагается и к самому благу[29]. Однако речь не идет о том, что и благо, и предпочитаемое просто подводятся под некое общее понятие ценности. Во-первых, в чисто количественном отношении ценность блага характеризуется как «величайшая»[30], а ценность и контрценность безразличных вещей – как совершенно ничтожная в сравнении с ней: их соотношение описывается такими метафорами, как свет свечи в сравнении со светом солнца, капля меда по сравнению с Эгейским морем и т.п.[31] Во-вторых, ценность блага в любом случае отличается от ценности предпочитаемого «родом, а не величиной»[32], что делает их принципиально несоизмеримыми, так что никакое увеличение количества предпочитаемого не может перевесить благо[33]. Формулировки, которые приписывают предпочитаемому и отвергаемому *большую* ценность или контрценность[34], как показывает их контекст, имеют в виду только то, что их ценность или контрценность больше, чем у других соответствующих или противоречащих природе вещей, но не более того. Иногда даже внутри этой сравнительно «большой» ценности допускается градация: телесное и внешнее предпочитаемое имеет меньшую ценность, чем предпочитаемое, относящееся к душе (например, память или острота мысли)[35]. Таким образом, в целом можно констатировать, что:

8) ценность или контрценность предпочитаемых или отвергаемых вещей качественно несоизмерима с истинным благом и количественно ничтожна по сравнению с ним.

Кроме того, ригористический контекст делает неизбежным вывод, что:

9) ценность или контрценность предпочитаемых или отвергаемых вещей нисколько не способствует счастью или несчастью[36].

С учетом тезиса 2 утверждать обратное означало бы вернуть безразличным вещам тот самый статус благ и зол, в отрицании которого и состоит одно из ключевых положений ригоризма (4). Некоторые свидетельства, однако, позволяют думать, что обладание ценностью или контрценностью и, с другой стороны, соответствие или несоответствие индивидуальной природе не являются просто (частично или полностью) коэкстенсивными характеристиками безразличных вещей (7), но:

10) *именно* то обстоятельство, что предпочитаемые или отвергаемые вещи (в высокой степени) соответствуют или противоречат индивидуальной природе живого существа, и является *основанием* их ценности или контрценности[37].

---

28 SVF III, 72; 131.

29 SVF I, 192; III, 72; 125–126; 128; 208; 47 Diog.; ср. III, 188; 598; 684.

30 SVF III, 128: τὴν μεγίστην ἀξίαν.

31 SVF III, 60; 53 Ant.; Sen. epist. 66, 20; 92, 17–18.

32 SVF III, 72: genere… non magnitudine.

33 SVF III, 60; 72; 208, 4.

34 Ср. примеч. 26.

35 SVF III, 136, 17–21.

36 Особенно ясно в SVF III, 118, где ἀξία характеризуется как «нисколько не способствующая счастливой жизни» (συμβλητικὴν δ' οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον). Ср.: III, 122; 128–129; 145. Об интерпретации, на первый взгляд, противоречащей этому формулировки в SVF III, 59 Ant. (= Plut. Comm. not. 1072D: «отбор тех [вещей], которые обладают ценностью для того, чтобы быть счастливым (ἐκλογὴ τῶν ἀξίαν ἐχόντων πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν)») см.: *Plutarque*. Oeuvres morales. T. XV. 2 partie. Paris, 2002. P. 240, n. 389; 242, n. 395.

37 Ср.: SVF I, 191; III, 135; 143.

Так, согласно Диогену Лаэрцию, стоики «**[a]** с одной стороны, называют некоторой ценностью (ἀξίαν) способствование согласованной жизни (σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον), которое касается всего благого (πᾶν ἀγαθόν), **[b]** но, с другой, она есть некая средняя [= безразличная] сила или польза (μέσην τινα δύναμιν ἢ χρείαν), способствующая жизни согласно природе (συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον), например, та, которую привносят в жизнь согласно природе (πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον) богатство и здоровье»[38]. Если в **[a]** речь идет об упоминавшейся выше ценности, присущей истинному благу, которая вносит вклад в «согласованную», т.е. счастливую и добродетельную[39], жизнь, являющуюся всеобщей целью (1), то в **[b]** от нее дифференцируется эксплицитно безразличная (μέσην) ценность, способствующая «жизни согласно природе», под которой – как раз в силу отличия от **[a]** – в данном случае[40] может иметься в виду только индивидуальная природа[41]. Некоторые предпочитаемые вещи обладают такой ценностью «сами по себе» (καθ' αὑτά), другие являются лишь инструментально ценными (ποιητικά), поскольку способствуют существованию первых, а третьим присуща ценность и того, и другого типа[42]. Из некоторых фрагментов можно также сделать вывод, что:

11) ценность или контрценность предпочитаемых или отвергаемых вещей является основанием, соответственно, для избирания или отвержения (*eklogē* и *apeklogē*) этих вещей[43].

В таком случае вполне достаточным основанием для активностей морального агента, т.е. как влечения (*hormē*), формами которого являются *eklogē* и *apeklogē*[44], так и вытекающих из него «надлежащих» действий (*kathēkonta*), направленных на достижение предпочитаемого и избегание отвергаемого[45], оказывается просто *сама* натуралистическая ценность или контрценность безразличного.

III. Аксиологический дуализм

Фундаментальная проблема изложенной до сих пор концепции, отмечавшаяся уже античными критиками стоицизма[46], состоит в том, что тезисы 10–11) вступают в противоречие с эвдемонизмом (1). С одной стороны, **A)** если именно счастье есть та последняя цель всей человеческой активности, которая только и способна ее обосновать и мотивировать (1), непонятно, зачем избирать или отвергать безразличные вещи, которые никак не влияют на счастье и несчастье (5 и 9). С другой, **B)** если предпочи-

38 Diog. VII, 105 (= SVF III, 126). Переводы текстов здесь и далее мои. – *A.C.*

39 Ср.: SVF I, 179; 552; 557; III, 3; 5; 12; 16; 39; 188; 280; 460.

40 Как в SVF III, 145, но в отличие от III, 65; 180; ср. 16.

41 Так как жизнь в соответствии с универсальной природой и есть счастье и цель, подразумеваемые в **[a]** (ср. ниже примеч. 73).

42 SVF III, 124–125 (если следовать интерпретации, предложенной в: *Görler W.* Zum Virtus-Fragment des Lucilius (1326–1338 MARX) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre // Hermes. 1984. Bd. 112. S. 448–450); 133–135; 142–143.

43 В особенности SVF III, 143; ср. I, 185; III, 129.

44 SVF III, 119.

45 Ср.: SVF III, 497–498; 763.

46 Al. An. (Mantissa). P. 167, 14–168, 1 Bruns (ср. SVF III, 145); Plut. Comm. not. 1071AB; 1072CD (ср. SVF III, 195; 59 Ant.); Cic. fin. III, 22; IV, 46–48 (ср. SVF I, 189; III, 18).

таемое и отвергаемое являются рационально оправданными объектами активности просто на основе своей натуралистической ценности или контрценности (11), нисколько не способствующей счастью или несчастью (9), то уже нельзя сказать, что эта активность может быть рационально оправдана только через отсылку к счастью (1). Но это подрывает ригористическую позицию в целом (2–6), так как при отказе от 1 между моральными и неморальными ценностями вполне представим примерно тот же конфликт, стремление избежать которого во многом и подталкивало стоиков к ригоризму[47]. По их мнению, перипатетики или гедонисты, допуская влияние неморального блага и зла на счастье или несчастье, не могут обосновать безусловную предпочтительность добродетели для счастья во всех возможных ситуациях[48]. Однако ригористическое решение этой проблемы мало что дает, если само стремление к счастью не является безальтернативным с рациональной точки зрения. К примеру, почему нужно думать, что добродетель безусловно предпочтительна перед лицом пытки или смерти, если люди могут вполне оправданно стремиться к таким натуралистически ценным объектам, как отсутствие боли и жизнь, хотя они и ничего не значат для счастья? Отвечать на это, что ценность и контрценность безразличного ничтожна по сравнению с истинным благом (8), не имеет смысла, поскольку перипатетики тоже могли допускать, что неморальное благо и зло ничтожно по сравнению с моральным[49], при этом не отказывая ему в статусе блага и зла, так что необходимость именно ригористического подхода к этой проблеме остается непроясненной.

Применительно к **A)** стоики отчасти могли апеллировать к своему стандартному аргументу против ученика Зенона Аристона из Хиоса, который вообще не принимал различение между предпочитаемым и отвергаемым. По их мнению, это различение и основанный на нем отбор между безразличными вещами нужно допустить просто потому, что предпочитаемое и отвергаемое представляют собой необходимую «материю» (*hylē*) добродетели, к которой только и может быть приложена ее деятельность[50]. По сути это подразумевает, что:

12) само моральное благо, т.е. добродетель и соответствующая ей деятельность, фактически сводится к способности и практике рационально правильного[51] отбора среди безразличных вещей.

При этом, однако, стоики допускают, что как минимум:

13) основная тенденция этого рационально правильного отбора является позитивной: мудрец будет стремиться к тому, чтобы, насколько это только возможно, избирать предпочитаемое и избегать отвергаемого[52].

---

47 Ср.: *Klein J.* Making Sense of Stoic Indifferents // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2015. Vol. 49. P. 251–253.

48 SVF III, 21; 23; 157; Cic. fin. III, 11; IV, 54; Sen. epist. 66, 16–17; 76, 22–24; 82, 17–19; dial. VII, 15; ср. Epict. IV, 5, 30–32.

49 Critol. Fr. 21 Wehrli (= Cic. Tusc. V, 51); ср. Cic. fin. V, 91–93.

50 SVF I, 364–365; III, 27; 190 (критика Аристона); III, 64; 114–115; 195; 491; 763 (безразличное как «материя» добродетели); ср. III, 194; 239; 499; 766.

51 Уже просто потому, что добродетель есть совершенное знание (SVF I, 200–201; III, 255–256; ср. III, 283–284), и мудрец всегда действует в согласии с «правильным разумом» (SVF III, 198; 200a; 643).

52 SVF I, 239; III, 138; 142; 148; 192; 498, 21–27; 514; 572; 656; 688; 690–691; 693; 698; 701.

Особенно отчетливо это проявляется в некоторых определениях самой цели, т.е. счастья (1), которые в традиции связываются с именами Диогена Вавилонского, Антипатра из Тарса и Архедема[53]. Так, согласно Антипатру, «цель (τὸ τέλος) состоит в том, чтобы постоянно и неуклонно (διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως) избирать соответствующее природе (ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν) и отвергать противоречащее природе (ἀπεκλέγεσθαι δὲ τὰ παρὰ φύσιν)» (SVF III, 58 Ant.). Речь, разумеется, не идет о том, что натуралистическая ценность предпочитаемого признается компонентом цели или чем-то, что вносит в нее хотя бы инструментальный вклад. Допустить это значило бы отвергнуть сам ригоризм (ср. 2, 4–5 и 9). Скорее, как показывает ряд свидетельств, включая альтернативные формулировки самого Антипатра[54], допуская тезис 13, стоики хотят соблюсти весьма деликатный баланс между двумя следующими тезисами:

14) цель (= счастье) состоит не в том, чтобы в результате позитивного отбора обрести само предпочитаемое и избежать самого отвергаемого;

15) цель (= счастье) сводится исключительно к *самой* рационально правильной активности добродетели по отбору среди безразличных вещей.

Применительно к **B)** эти уточнения также показывают, что безразличные вещи, причем *и* предпочитаемые, *и* отвергаемые[55], все же некоторым образом соотносятся с целью (15), так как необходимы для нее в качестве материального условия ее возможности (12). Но все это вовсе не решает проблему аксиологического дуализма. Если счастье, к которому все стремятся (1), состоит в рационально правильном отборе среди безразличных вещей (15), то главный вопрос сводится к тому, каков последний критерий этой рациональной правильности. С точки зрения тезиса 1 акт избирания (*eklogē*) некоего *x* может быть рационально правильным, только если он способствует счастью, а акт отвержения (*apeklogē*) некоего *x* – только если он препятствует несчастью[56]. Но если сама ценность или контрценность безразличных вещей не способствует ни счастью, ни несчастью (9; ср. 5 и 14), непонятно, каким образом избирание или отвержение этих вещей именно на основании этой ценности или контрценности (11) может способствовать счастью или препятствовать несчастью. Таким образом, позитивный характер отбора, т.е. то обстоятельство, что для добродетели в целом рационально правильно избирать *именно* предпочитаемое и избегать *именно* отвергаемого (13), невозможно дедуцировать из эвдемонистических предпосылок (1). Если же объяснять его тем, что последним критерием рациональной правильности отбора является сама натуралистическая ценность и контрценность безразличных вещей (11), то как раз потому, что она нисколько не способствует счастью или несчастью (9), этот ответ вводит альтернативный критерий рациональной правильности, отличный от эвдемонистического (1), и дуализм тем самым сохраняется. С точки зрения тезиса 1

---

53 SVF III, 44–46 Diog.; 57–59 Ant.; 21 Arch.; ср. III, 12–15; 195.

54 SVF III, 11–12; 18–19; 44; 193; 195–196; 572; III, 44–46 Diog.; 57; 59 Ant.; Sen. epist. 85, 32; 92, 11–13.

55 Ср.: *Klein J.* Op. cit. P. 234; 245.

56 В самом сочетании тезисов 1 и 15 можно усмотреть порочный круг: активность является рационально правильной, только если способствует счастью (1), которое состоит в рационально правильной активности (15) (ср. SVF III, 59 Ant.). Однако в первом случае имеется в виду отдельная правильная активность, а во втором – счастливая жизнь в целом как совокупность всех правильных активностей (ср. ниже тезис 21).

отбор, апеллирующий к такого рода натуралистическому критерию, вовсе не является на *этом* основании рационально правильным и, стало быть, не может быть признан той самой рационально правильной активностью, которая, по предположению, и составляет саму суть счастливой жизни (15). Даже если иерархически упорядочить эти два критерия, представив только счастье как «цель» (*telos*), а предпочитаемое или отсутствие отвергаемого всего лишь как конкретный «объект» (*prokeimenon*) отбора[57], проблема все равно состоит в том, что любой выбор конкретного «объекта» невозможно описать как рационально правильный с точки зрения «цели».

IV. Возможное решение проблемы аксиологического дуализма

Тезис 13 изначально представлял позитивный характер рационально правильного отбора лишь как его «основную тенденцию». Эта оговорка необходима потому, что, согласно ряду свидетельств, по мнению стоиков:

16) существуют такие обстоятельства, когда рационально правильным оказывается негативный отбор: в таком случае мудрец будет стремиться к тому, чтобы избирать отвергаемое и избегать предпочитаемого[58].

Важно также, что соответствующие тезису 13 определения цели в духе Антипатра ничего не говорят о том, *для кого именно* мудрецу следует избирать соответствующее природе и отвергать противоречащее ей. Ближайшим образом здесь, по-видимому, имеется в виду *пруденциальный* позитивный отбор в интересах индивидуальной природы *самого агента*, но с учетом того, что даже в число соответствующих *ей* предпочитаемых вещей уже включаются другие агенты (например, родители и дети[59]), такого рода формулировки вполне могут предполагать также и *социальный* позитивный отбор в интересах *их* индивидуальных природ, который по сути и подразумевается стоической концепцией так называемого *oikeiōsis*'а (букв. «присвоения»)[60]. Однако между пруденциальным и социальным *позитивным* отбором вполне возможен конфликт, и некоторые тексты свидетельствуют, что у стоиков не было единой позиции относительно способов его разрешения в конкретных ситуациях[61]. Если же обратиться к конкретным текстам, описывающим случаи негативного отбора, то ситуация еще более усложняется. Например, *пруденциальный* негативный отбор фактически объясняется в них следующими нормативными факторами: а) опосредованная максимизация предпочитаемого для себя (болезнь предпочтительна, если спасает от гибели на службе у тирана)[62]; б) опосредованная минимизация отвергаемого для

---

57 SVF III, 18–19.

58 Речь идет о так называемых «надлежащих действиях по обстоятельствам» (*kathēkonta kata peristasin*) (SVF III, 496; Hierocl. Fr. Eth., p. 52, 23–27 von Arnim; Cic. Att. XVI, 11, 4; off. III, 29–32; ср. примеч. 62–68).

59 SVF III, 136, 6; ср. III, 179; 492.

60 В связи с этой концепцией и предполагаемыми ею социальными обязанностями ср. SVF III, 179; 333; 340–342; 492; 495; 611; 616; 686; 63 Ant. и в целом Cic. fin. III, 62–68; Hierocl. Fr. Eth., pp. 50, 19 – 62, 20 von Arnim. Относительно интерпретации формулы Антипатра ср.: *Sorabji R.* Emotion and Peace of Mind. Oxford, 2000. P. 8; 171.

61 Cic. off. III, 50–55 (= SVF III, 49 Diog.; 61 Ant.); 89–91; ср. An. in Theaet. 6, 17–29 Diels-Schubart.

62 SVF I, 361 (пример восходит к Аристону, но может быть адаптирован к «ортодоксальному» стоицизму).

себя (самоубийство в случае окончательного преобладания отвергаемого в жизни агента)[63]; в) невмешательство в пруденциальный позитивный отбор других агентов (например, запрет на воровство даже ради выживания)[64]; г) опосредованная максимизация предпочитаемого (и/или минимизация отвергаемого) для других агентов (самопожертвование ради близких, друзей или родины)[65]; д) несовместимость пруденциального позитивного отбора с добродетелью[66]; е) несовместимость пруденциального позитивного отбора с волей судьбы, т.е. Бога[67]. Некоторые свидетельства позволяют предположить, что схожие факторы могут лежать в основании также *социального* негативного отбора, когда мудрец избирает отвергаемое для других[68]. Даже если все эти нормативные факторы не обязательно признавать элементами одной непротиворечивой концепции, так как апелляция к ним может отражать различные тенденции внутри стоической традиции, в целом стоики явно признавали необходимость и позитивного (13), и негативного (16) отбора, и это можно объяснить, лишь допустив, что на самом деле:

17) ситуативно рационально правильным может быть как позитивный отбор, причем и пруденциальный, и социальный, так и негативный, причем опять же и пруденциальный, и социальный.

Можно ли объяснить рациональную оправданность негативного отбора (16 и 17) исходя из натуралистической ценности или контрценности самих безразличных вещей (11)? В лучшем случае лишь отчасти, если видеть в нем тактическое средство для опосредованной максимизации предпочитаемого и/или минимизации отвергаемого для самого агента (а, б) или других агентов (г). Однако такого рода «натуралистическая калькуляция»[69], которая скорее имплицируется стоическими текстами, чем формулируется в них вполне отчетливо[70], не объясняет до конца ни сам принцип выбора между пруденциальным и социальным отбором (например, применительно к в)), ни то, каким образом в качестве оснований для негативного отбора могут выступать добродетель (д) или воля Бога (е), ни, наконец, почему все это рационально правильно с эвдемонистической точки зрения (1).

Распространенная альтернатива апелляции к ценности и контрценности безразличных вещей (11) для той или иной *индивидуальной* природы (10) состоит в гипотезе, что:

18) последним критерием рациональной правильности отбора является согласие с волей *универсальной* природы[71],

---

63 SVF III, 146; 691; 757–759; 763; 766; 768.

64 Cic. off. III, 29–32; 42 (= SVF III, 689).

65 SVF III, 38; 333; 611; 757; 768.

66 SVF III, 167; 181, 13–15; 345; 572, 12; 577; 768; Cic. off. III, 13; Att. XVI, 11, 4; Sen. epist. 14, 2; 66, 21; 67, 7; 76, 18–19; 76, 26–27.

67 SVF III, 191; Epict. II, 10, 5.

68 SVF III, 513; 554–555; Cic. off. III, 19; 29–32; 90; parad. 3, 24, 1–10.

69 Если провести аналогию с утилитаристской гедонистической калькуляцией. Ср.: *Machek D.* The Life Worth Living in Ancient Greek and Roman Philosophy. Cambridge, 2023. P. 119; 122–124.

70 Ближе всего к этому не сами стоики, а Цицерон в Off. I, 31–32 и III, 95; ср. также I, 22; 62–63; III, 30–31; 90; 93.

71 Поскольку именно это согласие есть последний нормативный критерий добродетельной активности (SVF III, 4; 68; 282; 314; 326; 335–336; 517). Ср., например: *Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985. P. 212–214; *Klein J.* Op. cit. P. 263–266.

которая одновременно может описываться стоиками как Бог, естественный закон, судьба и, что особенно важно в данном случае, *«правильный разум»* (*orthos logos*)[72]. Эта интерпретация основывается, в частности, на том, что согласно более раннему определению цели, принадлежащему основателям стоической школы:

19) цель состоит в том, чтобы «жить согласно/следуя природе» (τὸ ὁμολογουμένως/ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν)[73].

В этом определении под «природой» имеется в виду универсальная природа – либо сама по себе (Клеанф), либо в сочетании с индивидуальной (Хрисипп)[74]. Однако и в последнем случае примат первой природы над второй вполне очевиден. Хотя в силу своего провиденциального характера универсальная природа заботится об упорядоченности своих частей и поддержании их существования[75], ее рациональный план явно предполагает также и то, что любая индивидуальная природа подвержена воздействию противоречащих ей вещей (*ta para physin*) и в конечном счете обречена на гибель[76]. Понятно, что в этом последнем случае «жить согласно природе» (19) и для Хрисиппа значит подчинять природу части природе целого (тем более, что обратное все равно фактически неосуществимо). Таким образом, согласие с универсальной природой (18) подразумевает, что агенту следует соглашаться с любым распределением предпочитаемого и отвергаемого для себя самого или других, которое фактически предусматривается ее рациональным планом[77]. Поскольку в силу своей эпистемологической ограниченности конечный агент не знает этого плана во всех деталях, как правило, он может исходить из того, что провидение в большей степени ориентировано на поддержание стабильности индивидуальных природ, чем на их разрушение, и это объясняет, почему основная тенденция рационально правильного отбора является позитивной (13)[78]. Но, к примеру, перспектива окончательного преобладания отвергаемых вещей в его собственной жизни может быть указанием на то, что продолжение его существования не соответствует воле универсальной природы, что делает обоснованной такую форму негативного отбора (16), как самоубийство[79]. Если подытожить, то в свете тезисов 18–19):

20) рационально правильным оказывается такой отбор между безразличными вещами, при котором добродетельный агент избирает то предпочитаемое, то отвергаемое, причем как для себя, так и для других, *именно на том основании*, что усматривает в этом наиболее вероятную волю универсальной природы.

Тезисы 18 и 20 вовсе не вводят некий совершенно самостоятельный критерий рациональной правильности, отличный от эвдемонистического (1), как это происходит при апелляции к ценности или контрценности самих

---

72 SVF II, 1003; III, 4; 308; 316–317; 319; 323; 325; 332; 337; 339; 360; 613–614; 619.

73 SVF I, 179; 552; 555; III, 4–9; 12; 149; 264, 31–36; 280, 20–24; 582.

74 SVF I, 555; III, 4.

75 SVF I, 172; II, 528; 1131–1133; 1136; 1138–1139; Cic. nat. deor. II, 127–128; 164–167.

76 SVF II, 1170; 1176–1179; Sen. dial. I, 3, 1; MAur. VI, 36; X, 7. В особенности если учесть учение о мировом пожаре в конце каждого космического цикла (SVF I, 98; 102; 107–109; II, 596–632).

77 SVF III, 191; Epict. II, 5, 24–25; 10, 5.

78 SVF III, 191.

79 SVF I, 288; III, 146; 757; 759; 763; 766; Epict. II, 5, 24–25; III, 24, 101–102.

безразличных вещей (11). Чтобы сделать это более ясным, представим обе интерпретации последнего критерия рациональной правильности отбора в более формальном виде (для простоты – на примере позитивного отбора предпочитаемого). Апелляция к ценности самого предпочитаемого в эвдемонистическом контексте предполагает, что стоики должны принимать следующую совокупность тезисов:

I. Последний критерий рациональной правильности отбора – *telos*, т.е. счастье (1).

II. Избирание *x* рационально правильно, только если способствует счастью (импликация 1).

III. Избирание *x* рационально правильно на основании его собственной ценности (11).

IV. Собственная ценность *x* не способствует счастью (9).

Если тезис IV верен, нельзя сказать, что избирание *x* на основании III способствует счастью, соответственно, оно не может быть рационально правильно в соответствии с II, и критерий I игнорируется. Напротив, если принять в качестве последнего критерия рациональной правильности отбора согласие с универсальной природой, мы можем представить два последних тезиса в следующем виде:

III*. Избирание *x* рационально правильно на основании согласия с универсальной природой (18 и 20).

IV*. Жизнь в согласии с универсальной природой и есть *telos* (19), т.е. счастье (1).

Если тезис IV* верен, то избирание *x* на основании III* способствует счастью, соответственно, оно рационально правильно в соответствии с II, и критерий I удовлетворяется. В таком случае можно сказать, что:

21) любой акт избирания как предпочитаемого, так и отвергаемого, или отвержения как отвергаемого, так и предпочитаемого, осуществляемый в контексте рационально правильного отбора, является рационально правильным также и потому, что способствует счастью самого агента (будучи по сути просто формой его конкретной реализации).

Если принять эту интерпретацию, то тезис о том, что стоики относятся к обычным объектам человеческих неморальных интересов вполне серьезно, не кажется убедительным. Разумеется, все здесь зависит от того, что именно при этом понимается под «серьезным» отношением. Например, по субъективистски-гедонистическим критериям уже сам тезис 11 вовсе не подразумевает такого отношения, поскольку с его точки зрения ценность и контрценность безразличных вещей важна не столько потому, что от них *субъективно* хорошо или плохо претерпевающим их агентам, сколько потому, что они *объективно* способствуют или препятствуют сохранению и нормальному функционированию индивидуальных природ этих агентов. Однако ригоризм существенно девальвирует даже такого рода объективистски-натуралистическую ценность и контрценность. Дело не только в том, что она совершенно ничтожна в сравнении с истинным благом (8) и никак не влияет на чье бы то ни было счастье (9), которое и является целью всей человеческой активности (1). Если последний критерий рациональной оправданности отбора состоит не в собственной ценности или контрценности безразличных вещей (11), а в согласованности с «правильным разумом» универсальной природы (18 и 20), то по сути это означает, что *само неморальное содержание* предпочитаемого и отвергаемого, способствующее

или препятствующее сохранению индивидуальной природы, важно не *как таковое*, а *исключительно в той степени*, в какой оно вносит вклад в реализацию рационального плана миропорядка, который, однако, предусматривает не только сохранение, но и гибель всех индивидуальных природ, а также не только все предпочитаемые, но и все отвергаемые вещи, фактически имеющие место. Поэтому неудивительно, что даже в контексте предельно интенсивного позитивного отбора (13) актуальное обладание *самим* предпочитаемым и актуальное отсутствие *самого* отвергаемого оказываются совершенно не важны для эвдемонистически мотивированного агента (14).

Как, однако, согласовать эту интерпретацию с тем, что некоторые тексты приписывают безразличным вещам ценность или контрценность именно на основании их соответствия или противоречия индивидуальной природе (10), а также преподносят эту ценность или контрценность как основание для избирания или отвержения этих вещей (11)? На мой взгляд, тезис 10 не представляет серьезной проблемы. Если стоики, к примеру, признают ценность здоровья, т.е. заключенную в нем «силу или пользу» (SVF III, 126) для сохранения некоторой индивидуальной природы, то в этом можно видеть просто констатацию реального положения вещей, ведь здоровье само по себе действительно способствует именно ее сохранению. Это, однако, еще ничего не говорит о том, правильно ли вообще стремиться к ее сохранению в некоторой конкретной ситуации, так как это может и не соответствовать воле универсальной природы, и даже если правильно, то следует ли это делать, именно предпочитая здоровье болезни (ср. а). Что же касается тезиса 11, который, как кажется, утверждает как раз обратное, то его действительно надо несколько скорректировать, сказав, что:

11*) ценность или контрценность предпочитаемых или отвергаемых вещей является основанием, соответственно, для избирания или отвержения этих вещей лишь *prima facie*, а не безусловно.

Но такая корректировка необходима, даже если последним критерием рациональной правильности отбора признается собственная ценность или контрценность безразличного. Поскольку рационально правильный отбор может быть не только позитивным, но и негативным (16), причем и в пруденциальном, и в социальном отношении (17), тезис 11 не может подразумевать, что в любой возможной ситуации ценность безразличного должна непременно повлечь за собой его избирание, а контрценность – его отвержение. И если в данном случае это обстоятельство можно отчасти объяснить «натуралистической калькуляцией», то при допущении, что последним критерием рациональной правильности отбора является согласие с волей универсальной природы (18), оно в конечном счете объясняется апелляцией именно к этому критерию (20).

V. «Апологетическая» интерпретация стоического ригоризма

У меня нет возможности разобрать здесь «апологетический» подход к интерпретации стоического ригоризма так подробно, как он того заслуживает, но я все же хотел бы завершить эту статью краткой характеристикой

двух довольно типичных версий этого подхода. Одна версия принадлежит Теренсу Ирвину, который, делая акцент на тех стоических текстах, где утверждается существование натуралистической ценности или контрценности безразличных вещей (10), лежащей в основе отбора между ними (11)[80], а также позитивный характер этого отбора (13)[81], одновременно фактически принимает аксиологический дуализм как нормальный элемент стоической аксиологии: по его мнению, стоическая позиция состоит в том, что «счастье не охватывает все объекты рационального предпочтения»[82]. Выше я пытался показать, почему, на мой взгляд, аксиологический дуализм является серьезной проблемой. Поэтому интерпретация, которая позволяет решить эту проблему и объяснить рациональную правильность отбора с эвдемонистических позиций (21), к тому же не игнорируя свидетельства в пользу того, что в конечном счете такой отбор может апеллировать к «правильному разуму» универсальной природы (18–20), представляется мне предпочтительной. Если Ирвин, во всяком случае, четко оговаривает, что ценность предпочитаемых вещей не имеет *никакого* значения для счастья (9)[83], то вторая версия «апологетического» подхода, по сути, отрицает или как минимум пытается нивелировать это очевидное обстоятельство. Например, когда Кристофер Гилл сводит суть ригоризма просто к тезису о том, что предпочитаемое *не определяет* счастья, он подразумевает, что оно само все же вносит *некоторый* вклад в счастье, хотя и не определяющий, так что в конечном счете счастье возможно и без него[84]. Схожим образом Катя Мария Фогт, ставя в центр своей интерпретации стоический тезис о том, что счастье *возможно* без предпочитаемых вещей[85], представляет дело так, как будто суть стоической позиции исчерпывается тем, что счастливая жизнь все еще возможна при отсутствии отдельных, пусть даже и очень значительных, предпочитаемых вещей, потому что, как правило, ее можно реорганизовать на основе иной конфигурации предпочитаемого, неморальное содержание которого, по-видимому, мыслится при этом как некоторый источник или даже компонент самого счастья[86]. На мой взгляд, такие интерпретации, выхолащивающие радикальность стоического ригоризма, попросту исторически неадекватны, т.е., в частности, противоречат тем текстуальным данным, которые лежат в основании тезисов 2–6, 8–9 и 14[87]. Разумеется, суть стоического ригоризма вовсе не в этом. Она в том, что, с одной стороны, неморальное содержание предпочитаемых вещей само по себе не вносит вообще *никакого*

---

80 *Irwin T.* The Development of Ethics. Vol. I. New York, 2007. P. 326–327; 331.

81 Ibid. P. 331; 340.

82 Ibid. P. 327: «…happiness does not embrace all objects of rational preference».

83 Ibid. P. 325–326.

84 *Gill Ch.* Learning to Live Naturally. Stoic Ethics and its Modern Significance. Oxford, 2023. P. 55–57; ср. 61; 72.

85 SVF III, 119 (= Diog. VII, 104).

86 Например: *Vogt K.M.* Taking the Same Things Seriously and Not Seriously: A Stoic Proposal on Value and the Good // Epictetus. His Continuing Influence and Contemporary Relevance. New York, 2014. P. 70.

87 Яркий пример – это попытка Фогт (*Vogt K.M.* The Stoics on Virtue and Happiness // The Cambridge Companion to Ancient Ethics. Cambridge, 2017. P. 193–194) отрицать, что стоики всерьез придерживались тезиса о достаточности добродетели для счастья (6а) и тезиса об их идентичности (6б), и заменить их «тезисом о возможности» (ср. примеч. 85).

вклада в счастье добродетельного агента, даже когда они наличествуют в его жизни, а, с другой, неморальное содержание отвергаемых вещей *нисколько* не способствует его несчастью, даже если в его жизни нет уже вообще ничего, кроме них.

Сокращения

GE – Montanari, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden, Boston: Brill, 2015.
TLL – *Thesaurus linguae Latinae*. Leipzig, 1900 ff.

Список литературы / References

Babut, D., Casevitz, M. (ed.) *Plutarque, Oeuvres morales*, T. XV, 2 partie. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

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

Gill, Ch. *Learning to Live Naturally. Stoic Ethics and its Modern Significance*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Görler, W. "Zum Virtus-Fragment des Lucilius (1326–1338 MARX) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre", *Hermes*, 1984, Bd. 112, S. 445–468.

Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Irwin, T. "Stoic Inhumanity", *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, ed. by J. Sihvola, E. Troels-Pedersen. Dordrecht: Springer-Science; Business Media, 1998, pp. 219–242.

Irwin, T. *The Development of Ethics,* Vol. I. New York: Oxford University Press, 2007.

Klein, J. "Making Sense of Stoic Indifferents", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2015, Vol. 49, pp. 227–282.

Machek, D. *The Life Worth Living in Ancient Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

Sorabji, R. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Vogt, K.M. "Taking the Same Things Seriously and Not Seriously: A Stoic Proposal on Value and the Good", *Epictetus. His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, ed. by D.R. Gordon, D.B. Suits. Rochester. New York: RIT Press, 2014, pp. 55–75.

Vogt, K.M. "The Stoics on Virtue and Happiness", *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, ed. by Ch. Bobonich. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 183–199.

What is Stoic rigorism?

Andrei V. Seregin

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

At the foundation of Stoic ethics lies a radically rigorist thesis that human happiness or unhappiness depends entirely on moral good and evil, while all varieties of non-moral good and evil are in fact indifferents that are of no importance for happiness or unhappiness. At the same time, the Stoics attribute to some indifferents, which they call "preferred" or "dispreferred," a certain value or disvalue on the grounds of their conformity or non-conformity with the individual nature of a living being. According to some scholars, this aspect of Stoic ethics significantly mitigates its basic rigorism and shows that the Stoics actually took ordinary objects of human non-moral interests quite seriously. This article offers a critique of this position based on an analysis of Stoic axiology. The central argument of the article concerns the question of what, according to the Stoics, is the ultimate criterion of rationally correct selection among indifferents. On one interpretation, this criterion is precisely their value and disvalue for individual nature, while on another, it is the "right reason" of universal nature. I demonstrate that the second interpretation is preferable because, unlike the first, it aligns well with Stoic eudaimonism. But this interpretation implies that the non-moral value and disvalue of indifferents is not important in itself and thus preserves the radical character of Stoic rigorism.

Keywords: ancient ethics, happiness, good and evil, Stoicism, value

For citation: Seregin, A.V. "Chto takoe stoicheskii rigorizm?" [What is Stoic rigorism?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2026, Vol. 19, No. 3, pp. 71–86. (In Russian)