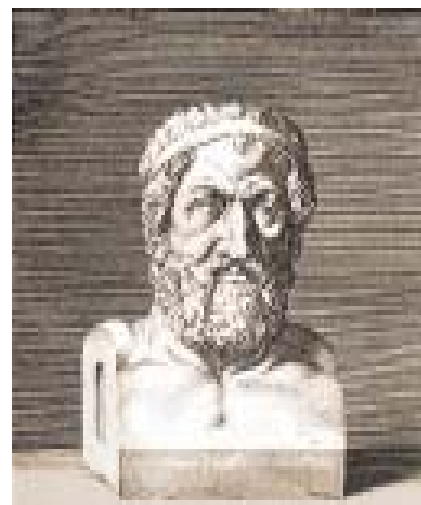




**ЗЕНО́Н КИТИ́ЙСКИЙ** [греч. Ζήνων ὁ Κιτιεύς] (IV–III вв. до Р. Х.), древнегреч. философ, основатель стоической философской школы (см. ст. *Стоицизм*).

**Жизнь и сочинения.** Точная дата рождения З. К. неизвестна, приблизительная датировка дается по ряду косвенных свидетельств, в частности по известной с достаточной точ-



*Зенон Китийский.  
Гравюра. XIX в.*

ностью дате его смерти. Согласно сообщению Филодема (SVF. I 36a), З. К. умер во время архонтства Арренида, к-рое приходилось на 262 г. до Р. Х. Сходную датировку дает «Хроника» *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской, переведенная на латынь блж. *Иеронимом Стридонским*, к-рый под 263–264 гг. до Р. Х. (129-я олимпиада) поместил запись: «Умер Зенон стоик» (*Zeno stoicus moritur* — *Hieron. Interpretatio Chronicae Eusebii Pamphili* // PL. 27. Col. 487). Ученик З. К. Персей писал, что З. К.





умер в возрасте 72 лет, а в Афины прибыл 22 лет (SVF. I 36). В этом случае дата его рождения 334 г. до Р. Х. — такая датировка признается большинством совр. исследователей наиболее вероятной (подробный анализ различных позиций см.: Fritz. 1972. Sp. 83–85). Др. датировка основывается на сочинении Диогена Лаэртского, утверждавшего, что З. К. прожил 98 лет (Diog. Laert. VII 1. 28). В трактате Диогена содержится письмо З. К. к македонскому царю Антигону, в к-ром З. К. сообщает, что ему уже 80 лет. С учетом того что письмо З. К. было написано в ответ на приглашение Антигона приехать к нему, последовавшее как только тот стал правителем, т. е. ок. 283 г. до Р. Х., З. К. мог родиться ок. 363 г. до Р. Х. Однако нек-рые исследователи полагают, что реальную власть Антигон получил лишь ок. 276 г. и именно тогда направил письмо З. К., на основании чего соответственно корректируют дату рождения З. К.

Местом рождения З. К. считается греч. город-гос-во Китий (ныне Ларнака) на Кипре, имевший смешанное греко-финикийское население. По преданию, сообщаемому Диогеном Лаэртским со ссылкой на Деметрия Магнесийского, З. К. был сыном Мнасея, богатого купца, часто бывавшего в Афинах. Оттуда отец привез З. К. «несколько сократических книг» (источники называют, в частности, «Апологию Сократа» Платона), под воздействием к-рых у юноши пробудился интерес к философии (Ibid. 31). Вскоре после того, как ему исполнилось 20 (по утверждению Диогена Лаэртского — 30) лет, З. К. переселился в Афины. По одним сведениям, здесь он сразу стал заниматься философией (будучи подвигнут к этому, в частности, знакомством с «Воспоминаниями о Сократе» Ксенофонта) и сделался учеником Кратета, представителя философской школы киников; по др. сведениям, он вначале занимался торговлей и лишь после неудач в ней обратился к философии (Ibid. 2–5). Именно под влиянием Кратета З. К. написал свое первое соч. Πολιτεία (Государство) — политическую утопию, полемически обращенную против учения о гос-ве Платона, — к-рое сделало его имя широко известным среди афинян. После Кратета З. К. учился у разных философов: источники называют имена платоника Полемона, мегарика Стильпона и

Филона, известного мегарского логика Диодора Крона и др. Согласно приводимому Евсевием, еп. Кесарии Палестинскому, свидетельству Нумения Апамейского, З. К. изучал также изречения Гераклита, при этом «благодаря Стильпону он стал бойцом, благодаря Гераклиту — суровым, а благодаря Кратету — киником» (Euseb. Praer. evang. XIV 5. 11; SVF. I 11).

По утверждению Диогена Лаэртского, после того как в течение 20 лет З. К. слушал различных философов, он начал собственную преподавательскую деятельность, избрав для этого Расписной портик (ἡ Ποικίλη Στοά) — расписанную афинскими художниками галерею на Агоре. От названия этого места собиравшиеся здесь ученики З. К., первоначально именовавшиеся «зеноники» (Ζηνώνιοι), стали называться «стоики» (Στωϊκοί). Само место было выбрано З. К. по причине его малолюдности: по свидетельствам биографов, он был человеком нелюдимым и сторонился больших народных собраний (Diog. Laert. VII 1. 5; ср.: SVF. I 2). Диоген Лаэртский со ссылкой на Аполлония Тирского приводил такое описание внешности З. К.: «...он был худой, довольно высокий, со смуглой кожей... с толстыми ногами, нескладный и слабосильный» (Diog. Laert. VII 1. 1; ср.: SVF. I 1). Он не любил долгих афинских пиршеств, предпочитая скромную трапезу: ломтики хлеба, мед, зеленые фиги, немного ароматного вина. По характеру З. К. был человеком «мрачным и едким», был немногословен, «вынослив и неприхотлив» (Diog. Laert. VII 1. 27; SVF. I 5); при этом он умел достойно обращаться как с простыми гражданами, так и с правителями. Особенно уважал З. К. македонский царь Антигон, к-рый, приезжая в Афины, всегда приходил послушать З. К. и неоднократно просил его переехать к нему в Македонию. Диоген Лаэртский со ссылкой на Аполлония Тирского приводит письмо Антигона к З. К. и ответ философа, в к-ром последний отказывается ехать к царю, ссылаясь на свою старость (Diog. Laert. VII 1. 7–9). Позднее З. К. отправил к царю своих учеников: Персея и Филонида.

Жители Афин высоко чтили заслуги З. К.: они «вручили ему ключ от городских стен и удостоили его золотого венка и медной статуи»

(Ibid. 6; ср.: SVF. I 3). Диоген Лаэртский цитирует текст постановления афинян о З. К., из к-рого следует, что ему также было предоставлено место для погребения за народные деньги на Керамике (Diog. Laert. VII 1. 10–12). Золотая статуя была установлена в честь философа в его родном городе. В сочинении Диогена Лаэртского передается значительное число анекдотических рассказов о З. К. (Ibid. VII 1. 17–27), однако их достоверность вызывает серьезные сомнения у исследователей.

Область философских интересов З. К. была весьма широка; Диоген Лаэртский свидетельствует о том, что он «стремился все исследовать и был способен тонко рассуждать обо всем» (Ibid. VII 1. 15; SVF. I 22). Широту кругозора З. К. отражает приводимый Диогеном (Diog. Laert. VII 1. 4) и дополняемый в соответствии с свидетельствами др. античных авторов список сочинений философа, в к-ром есть трактаты по логике («О знаках», «О словесных выражениях» (Περὶ λέξεων), «Решения», «Опровержения» и др.), по физике («О мироздании» (Περὶ τοῦ ὄλου), «О сущности», «О природе», «О влечении или о природе человека» (Περὶ ὀρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπων φύσεως) и др.), по этике («О жизни согласно природе» (Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου), «О страстях», «О надлежащем» (Περὶ τοῦ καθήκοντος), «Об учении» (Περὶ λόγου), «О законе» и др.); упоминаются также заглавия трактатов З. К., посвященных истолкованию поэзии Гесиода и Гомера. Существует неск. фрагментов, содержащих высказывания З. К. о риторике, понимаемой как искусство убедительной речи и соотносимой в этом смысле с диалектикой (SVF. I 74–84). Всего известно ок. 25 заглавий сочинений З. К. (Ibid. I 41), однако ни одно из них до наст. времени не сохранилось. Хотя некоторые исследователи пытались на основании приводимых позднейшими авторами фрагментов реконструировать структуру и содержание его отдельных работ, ввиду разрозненности свидетельств больших успехов в этой области достигнуто не было. Вслед этого сохранившиеся фрагменты З. К. традиционно группируются не по сочинениям, а тематически, с ориентацией на сложившееся у его последователей членение стоического учения.

Диоген Лаэртский приводит противоречивые сведения о смерти





З. К.: по одним свидетельствам, он умер «безболезненно, в полном здравье». Однако приводится и др. версия: уходя с занятий, З. К. споткнулся и сломал палец; он воспринял это как божественный знак времени окончания жизни и тотчас же умер, «задержав дыхание» (*ἀποπνίξας ἑαυτὸν* — дословно «задушив сам себя» — *Diog. Laert.* VII 1. 28). По свидетельству Лукиана, З. К., напротив, умер не сразу, а вернулся домой и скончался от голода, «отказавшись принимать пищу» (SVF. I 36).

У З. К. было значительное число учеников, к-рые продолжили разработку его учения после его кончины. Наиболее известен из них его преемник в руководстве стоической школой Клеанф, возможно недолго учился у З. К. и сменивший Клеанфа во главе школы *Хрисипп*. Среди прочих античные авторы называют имена сподвижников Клеанфа Аристона Хиосского и Герилла Карфагенского, Дионисия Гераклеяского, который позднее стал эпикурейцем, Персея, Каллиппа, Посидония и др.

**Учение.** Философские взгляды З. К., во многом являющиеся свидетельством общего философского эклектизма эллинистической эпохи, пронизаны самыми различными влияниями и отсылают к весьма широкому спектру предшествующих философских традиций (*Fritz.* 1972. Sp. 92–93). В этой связи весьма характерен рассказ Диогена Лаэртского о том, что З. К. в молодости обратился к оракулу с вопросом, как ему жить наилучшим образом. Ответом оракула были слова: «Брать пример с покойников», к-рые З. К. понял в том смысле, что ему нужно изучать сочинения живших прежде него философов (*Diog. Laert.* VII 1. 2). В учении З. К. прослеживается влияние платонической традиции, по-видимому он был хорошо знаком со взглядами скептиков, глубоко изучил совр. ему диалектику, разрабатывавшуюся философами-мегарцами. Несмотря на вторичный характер мн. идей З. К., их творческое объединение в рамках строгой системы позволило ему занять особое место в истории антич. философии и основать собственную философскую школу. При этом уже античные авторы отмечали, что З. К. был оригинален не столько в области идей как таковых, сколько в области разработки новой и непривычной философской терминологии. Цицерон

писал: «Зенон... был изобретателем не столько новых предметов, сколько новых слов» (*Cicero.* De finibus bonorum et malorum. III 5. Oxf., 1998. P. 97; SVF. I 34).

Серьезные сложности для исследователей в деле реконструкции подлинного учения З. К. сопряжены с фрагментарным характером сведений о нем. Среди античных авторов наиболее распространенной формой цитирования стоических взглядов является общее указание на «мнение стоиков», а изредка приводимая конкретная атрибуция с трудом поддается верификации. Тем не менее в результате кропотливой исследовательской работы создателю наиболее авторитетного собрания стоических текстов Х. фон Арниму удалось выделить более 300 фрагментов, свидетельствующих о тех или иных философских позициях З. К. На основании этого собрания исследователями производится приблизительная реконструкция стоического учения в момент его зарождения в сочинениях З. К.

По свидетельству античных авторов, З. К. разделял ставшее к его времени практически общепотребительным 3-частное деление философии на логику (часто включавшую в себя среди прочего теорию познания), физику и этику (SVF. I 45–46; подробный анализ смысла такого деления см.: *Graeser.* 1975. S. 8–23). При этом, как утверждают исследователи, хотя эта структура скорее всего была заимствована З. К. у академиков (см. ст. *Академия Платоновская*), в его интерпретации она отражает внутренний акцент, делаемый на этическом учении, и «позволяет прояснить... логику движения от периферии к центру, от пропедевтики к знанию и умению правильно жить» (Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 22; *Fritz.* 1972. Sp. 93).

**Теория познания и логика.** В учении о познании З. К. в целом исходил из сократического положения, в соответствии с к-рым из правильного познания с необходимостью должны следовать правильные действия, а любые несправедливые и злые поступки указывают на недостатки в познании (см.: *Fritz.* 1972. Sp. 93–94). Подобное моральное и дуалистическое понимание познания приводит у З. К. к тому, что истинным познанием считается абсолютное, точное и твердое знание *истины*, доступное лишь мудрецу, к-рый, по свидетель-

ству Иоанна Стобея, «ничего не принимает нетвердо... неподвластен мнениям... не раскаивается, ни при каких условиях не меняет своего суждения и не ошибается» (SVF. I 54). Имея в виду достижение именно такого точного знания, З. К. разрабатывал нек-рые аспекты учения о познании в узком смысле, т. е. об отдельных познавательных актах и механизмах.

Как большинство философов эллинистической эпохи, З. К. исходил из понимания истины как соответствия «представления» (*φαντασία*; термин, по-видимому, заимствован З. К. у Аристотеля, хотя встречается уже у Платона), имеющегося у человека о некоем предмете, самому этому предмету. Т. о., предельным критерием истины, согласно З. К., являются чувственные данные, понимаемые как физические отпечатки (*τύποσις*, *impressum*), оставляемые вещами в материи души (*Ibid.* I 58–59), к-рая в свою очередь является материальной огненной пневмой (*Graeser.* 1975. S. 34). Однако познавательный акт не может ограничиваться одним чувственным представлением, поскольку в нем должна определенным образом проявляться и познавательная активность человека. Согласно свидетельству Цицерона, З. К. полагал, что эта активность проявляется на стадии обработки первичного чувственного представления. Первым этапом этой обработки является произвольное и свободное «согласие» (*συγκατάθεσις*, *assensio*) разума с возникшим представлением (по более точной формулировке, появившейся у позднейших стоиков, — с высказыванием, передающим смысл представления), вторым этапом — «постижение» (*κατάληψις*, *comprehensio*) разумом предоставленных чувствами данных, формирование адекватного понятия и смысла (SVF. I 60). При этом, поскольку, по свидетельству Диогена Лаэртского (*Diog. Laert.* VII 1. 46), З. К. допускал существование представлений, возникающих от несуществующего, согласие может возникать и с представлениями, не подкрепленными чувственным опытом. Именно такими представлениями, по мнению З. К., являются общие понятия, тождественные платоновским «идеям», к-рые суть не более чем «мыслительные конструкции» (*ἐννοήματα* — SVF. I 65; ср.: *Diog. Laert.* VII 1. 61; *Graeser.* 1975. S. 69–





78). В том случае, если исходным пунктом познания являются такие образования, результатом познавательного акта будет недостоверное «мнение» (δόξα). Напротив, полноценный познавательный акт, начинающийся от чувств и заканчивающийся разумным усвоением, имеет своим результатом надежное «знание» (ἐπιστήμη). По свидетельству Цицерона, З. К. наглядно демонстрировал все этапы процесса познания следующим образом: «Показывая открытую ладонь с растопыренными пальцами, он говорил: «Вот это впечатление»; затем, слегка согнув пальцы: «Это согласие»; наконец, плотно сжав пальцы в кулак: «А это постижение»... Когда... протянув левую руку, он сильно сжимал ею правый кулак, то говорил, что знание — это нечто такое, чем никто не владеет, кроме мудреца» (SVF. I 66). Приобретенное «знание», согласно З. К., обладает такой степенью достоверности, что уже не может быть ничем опровергнуто, и потому является «неколебимым разумом» (ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου — Ibid. I 68). Наконец, искусство, или наука (τέχνη), определяется З. К. как особая совокупность (σύστημα) «постижений» и «знаний», «сообразованных с некой полезной для жизни целью» (Ibid. I 73).

С учетом постулируемой З. К. жесткой структуры правильной познавательной деятельности важнейшим элементом акта познания, гарантирующим его истинность и безошибочность, является «постигающее представление» (καταληπτικὴ φαντασία — Ibid. I 56, 59; подробный историко-философский и содержательный анализ термина см.: *Graeser*. 1975. S. 39–55). Согласно определению З. К., передаваемому Секстом Эмпириком, «постигающее представление — то, которое вылепливается и отпечатлевается от реально наличной предметности (ἀπὸ ὑπάρχοντος) и в соответствии с реально наличной предметностью и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является» (*Sext. Adv. math.* VII 248; SVF. I 60). Исследователи выделяют 2 принципиальных момента, фиксируемых этим определением: указание на пассивный характер постигающего представления, которое не формируется человеком, но «отображается» в его чувствах (а затем — в разуме), и постулирование объективной и реально наличной телес-

ной предметности как единственно возможного объекта для достоверного познания. Т. о., выявляется коренное различие платонического и стоического учения о познании: «Если для Платона в первую очередь... существует общее и бестелесное, то для стоиков — индивидуальное и телесное» (Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 33). Созданная З. К. теория познания была нацелена на то, «чтобы «схватить» индивидуальную предметность во всей ее уникальности» (Там же). При этом поскольку воспринимаемая чувствами предметность уникальна, ее нельзя ни с чем спутать и потому она не может дать ложное знание. Именно на это указывают слова З. К., приводимые блж. *Августином*, еп. Гиппонским: «Схвачено и воспринято может быть лишь такое представление, которое не имеет общих признаков с ложным» (*Aug. Contr. acad.* III 9. 18).

В ходе дальнейшего развития учения о познании, предпринятого Клеанфом и Хрисиппом, идеи З. К. успешно применялись при решении собственно логических вопросов, в частности проблемы взаимосвязи вещей, знаков, высказываний, а также при разработке учения о природе и свойствах отвлеченных понятий (λεκτά). Хотя мн. исследователи предполагают, что основоположения стоического учения о высказываниях и понятиях были сформулированы уже З. К., никаких точных свидетельств об этой части его логического учения не сохранилось (см.: *Fritz*. 1972. Sp. 96–99).

**Физика.** Широко распространенным среди исследователей является мнение, согласно которому в области учения о природе серьезное влияние на З. К. оказали усвоенные им взгляды Гераклита. В качестве др. источников влияния часто называется перипатетическая традиция (в частности, учение З. К. о материи проникнуто влиянием Аристотеля), однако связи З. К. с ней выглядят менее очевидными (*Wiersma*. 1943. P. 191). «Физическая часть» философии имела у З. К. и последующих стоиков весьма обширное содержание: помимо традиционно включаемого в нее учения об окружающем мире, его началах и свойствах, стоики также рассматривали в рамках физики человека как часть мироздания, относимую к области этики лишь его разумную и общественную деятельность, и богов, поскольку

ку последние суть часть материального мира.

В основании физики З. К. лежит противопоставление 2 начал (ἀρχαί): «действующего и испытывающего воздействие» (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον), т. е. активного и пассивного (*Diog. Laert.* VII 1. 134; SVF. I 85; подробный разбор учения З. К. о первопринципах см.: *Graeser*. 1975. S. 94–108). Начало, к-рое испытывает воздействие, — это «материя» (ὑλὴ): оно также называется З. К. «бескачественная сущность» (ἄπλοιοσ οὐσία — Ibidem). Материя по природе лишена формы и облика; как целое, она существует вечно и «не становится ни больше, ни меньше» (SVF. I 87). Действующее начало — это присутствующий в материи *логос* (λόγος), который отождествляется З. К. с богом (*Diog. Laert.* VII 1. 134; SVF. I 85). По утверждению З. К., это божественное начало вечно; именно оно творит все, что существует, начиная с 4 элементов (στοιχεῖα). Среди исследователей остается дискуссионным вопрос о том, считал ли З. К. эти первоначала телесными, или же они суть бестелесные первопринципы организации сущего, а реальные физические различия возникают лишь на уровне элементов (Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 44–45; *Fritz*. 1972. Sp. 101–104; ср.: SVF. II 299). Этот вопрос напрямую выводит к более общей проблематике «материализма» З. К. и др. ранних стоиков. Хотя сохранившиеся фрагменты свидетельствуют, что З. К. полагал материальными (более точно — «корпоральными»; см.: *Weil*. 1964. P. 560) первоэлементы (SVF. I 98), душу (Ibid. I 137), все вещи и все их свойства, в т. ч. представления и чувства человека (ср.: SVF. II 848), исследователи по-разному интерпретируют эту материальность. Очевидна взаимосвязь этого учения З. К. с воспринятыми от Аристотеля и пересмысленными представлениями о причинности: по свидетельству античных авторов, З. К. «не допускал, чтобы нечто могло испытывать воздействие от природы, не причастной телу» (Ibid. I 90). При этом, по точному замечанию К. Фрица, речь у З. К. вполне могла идти об особом рода материальности, понимаемой в смысле силовой и причинной взаимосвязи всех явлений. Такую материальность вполне можно соотносить с современным физическим







учением о поле как особой форме материи (*Fritz*. 1972. Sp. 101–102; ср.: *Weil*. 1964).

По свидетельству Диогена Лаэртского, З. К. учил о единстве мира как в смысле целостности, так и в смысле уникальности (*Diog. Laert.* VII 1. 143; SVF. I 97). Мир, согласно З. К., «одушевлен и разумен» (SVF. I 110–114). Возникновение мира мыслилось З. К. как процесс трансформации божественного «семенного логоса»: «Бог, будучи семенным логосом (λόγος σπέρματικός) мира... порождает четыре элемента — огонь, воду, воздух и землю... А возник мир тогда, когда наличная сущность из огня через воздух перешла во влагу, самые плотные части которой затем сгустились в землю, тонкие превратились в воздух, а став еще более тонкими, перешли в огонь. И уже в результате смешения (μῖξις) всех элементов возникли растения, животные и прочие роды существ» (*Diog. Laert.* VII 1. 135–136; SVF. I 102).

Огонь (πῦρ) признавался З. К. центральным и важнейшим из элементов (SVF. I 98), выполняющим мирообразующую функцию. По словам Евсевия, еп. Кесарии Палестинской, З. К. учил, что «вся сущность (материя, вещество.— Д. С.) переходит в огонь, словно в семя, из которого... устанавливается... миропорядок» (*Euseb.* Праер. evang. XV 18. 3; SVF. I 107). При этом З. К. различал 2 вида огня: обычный, «нетворческий» (ἄτεχνον) огонь, «который превращает в себя свою пищу», и особый, «творческий» (τεχνικόν) огонь, «который умножает и сберегает все» (SVF. I 120; о различии и сходстве 2 видов огня см. в ст.: *Sharples*. 1984). Именно присутствие «творческого» огня, являющегося природой и душой, делает мир и его части (солнце, звезды и т. п.) одушевленными (*Ibidem*). Согласно приводимым Евсевием, еп. Кесарии Палестинской, словам Аристокла, огонь у З. К. не только является одним из элементов, но прямо отождествляется с божественным семенным логосом: «Первоогонь представляет собой как бы семя, содержащее логосы и причины всех вещей, которые возникли, существуют и возникнут в будущем» (*Euseb.* Праер. evang. XV 14. 2; SVF. I 98). Помимо творческой, огонь выполняет и разрушительную функцию: он пожирает старый мир и творит новый мир: «В некое назначенное судьбой время весь мир вос-

пламеняется, а затем вновь упорядочивается» (*Ibidem*). По-видимому, это учение о цикличности мировых процессов З. К. противопоставлял восходящему к Аристотелю мнению о вечности мира (см.: *Wiersma*. 1940; *Graeser*. 1975. S. 187–206). По свидетельству апологета *Tatiana*, З. К. учил о тождестве сменяющих друг друга миров и полной повторимости мировых процессов: «...После воспламенения те же самые люди возникнут для того же самого» (*Tat. Contr. Graec.* 5; SVF. I 109). Т. о., согласно З. К., мир конечен как во времени, так и в пространстве (вне мира имеется лишь «беспредельная пустота» — SVF. I 95). В рамках натурфилософии З. К. рассматривал также нек-рые вопросы, касающиеся устройства космоса: он давал определения неба и небесных тел (*Ibid.* I 115–116, 120), предлагал объяснения различных природных явлений (гром, молния, солнечные и лунные затмения — *Ibid.* I 117–119).

С учением З. К. о логосе и огне как управляющем миром принципе тесно связано учение о судьбе (εἰμαρμένη). Согласно приводимому Диогеном Лаэртским определению З. К., «судьба — это причинная цепь всего существующего или логос, согласно которому происходит все в мире» (*Diog. Laert.* VII 1. 149). По утверждению *Theodoruta*, еп. Кирского, З. К. называл судьбу «движущей силой вещества» (*Theodoret.* Curatio. VI 14), тем самым, по-видимому, отождествляя ее с божественным логосом и огнем, а также с природой (SVF. I 176). Учение о судьбе З. К. было позже подробно развито Хрисиппом, оформившим его в строгую детерминистическую систему.

Античные источники сообщают противоречивые сведения относительно мнения З. К. о происхождении животных и человека. По утверждению Цензорина, З. К. учил, что «первые люди родились из солнца при помощи божественного огня, то есть божественного промысла» (*Ibid.* I 124); возможно, лучше согласуется с позднейшим стоическим учением свидетельство *Origena* о том, что, по представлению ранних стоиков, люди появились из земли и ее семенных логосов (*Orig. Contr. Cels.* I 37; SVF. II 739). По утверждению Галена, З. К. полагал, что природа человека «сложилась из воздуха, огня, воды и земли» (SVF. I 125). Носителем и источником жизни яв-

ляется семя; его З. К. называл «огнем, который есть душа и разумное начало» (*Ibid.* I 126). Согласно Евсевию, еп. Кесарии Палестинской, и Феодориту, еп. Кирскому, З. К. полагал, что «семя, которое выделяет человек, — это пневма с влагой, частица и кусочек души», при этом оно также является «соединением и смешением семени предков» (*Euseb.* Праер. evang. XV 20. 1; *Theodoret.* Curatio. V 26; SVF. I 128). Попадая в материнское лоно, эта пневма воспринимается др. пневмой (женской), смешивается с ней и образует новый развивающийся организм. Т. о., согласно З. К., эмбрион с самого зачатия является разумным (= обладающим логосом) существом, однако логос (т. е. разум) начинает полностью действовать в нем лишь в процессе взросления, полностью актуализируясь к 14 годам (SVF. I 149).

З. К. учил, что душа человека телесна и является «теплой пневмой» (*Ibid.* I 135), вслед за Аристотелем он признавал ее источником движения и жизни (*Ibid.* I 136, 138). Евсевий, еп. Кесарии Палестинской, ссылаясь на Клеанфа, утверждал, что в учении о душе З. К. пользовался терминологией Гераклита и называл душу «чувствующим испарением» (ἀναθυμίασις αἰσθητική — *Euseb.* Праер. evang. XV 20. 2; SVF. I 141), указывая тем самым, что она имеет более тонкую материальную природу, чем тело, в к-ром она заключена. По-видимому, З. К. считал, что душа пронизывает все тело, а не находится в некоем определенном его месте; он также учил об отделении души от тела, однако достоверно неизвестно, признавал ли он душу бессмертной или смертной: по свидетельству блж. Августина, он полагал, что душа смертна (*Aug. Contr. acad.* III 17. 38), по утверждению блж. Иеронима, — что она бессмертна (*Hieron.* In Dan. I 1). Способности, или силы (δυνάμεις), души З. К. считал ее материальными качествами (SVF. I 142). Согласно *Немесию*, еп. Эмесскому (IV в.), саму душу З. К. подразделял на 8 частей, согласно Тертуллиану (*Tertull.* De anima. 14), — на 3 части. Немесий приводил следующие названия частей души по З. К.: ведущее начало (τὸ ἡγεμονικόν), пять чувств, речевая (τὸ φωνητικόν) и породительная (τὸ σπέρματικόν) части (*Nemes.* De nat. hom. 15; SVF. I 143).

**Этика.** В этической части философов учения З. К. наиболее





сильно выражено влияние Сократа и сократической философии. Будучи в определенном смысле догматизацией нравственного учения Сократа, этика З. К. вместе с тем была тесно связана с совр. ему обстоятельствами общественной жизни, в т. ч. общим кризисом греч. культуры. Поэтому З. К. при разработке этических концепций имел целью не только указать путь к моральному благу, но и выявить способы преодоления или снятия того зла, с к-рым каждый человек неизбежно сталкивается в повседневной жизни.

Разрабатывая учение о надлежащей жизни и ее цели (τέλος), З. К. утверждал, что «жить следует согласно с природой» (ζῆν ὁμολογούμενος φύσει, *convenienter vivere* — SVF. I 179). Неопределенность используемого понятия «природа» создает широкое поле возможных толкований этого основоположения З. К. Тем не менее с учетом того, что природа отождествляется З. К. с божественным логосом и законом, эта фраза понимается обычно в смысле необходимости для человека безусловно подчиняться во всех действиях и поступках требованиям собственного разумного начала, поскольку индивидуальный разум воспроизводит законы всеобщего космического разума (*Diog. Laert.* VII 1. 87; *Фрагменты ранних стоиков.* 1998. С. 77–78). На это указывает и тот факт, что в первоначальном изречении З. К. слово «природа», по-видимому, вообще не употреблялось, а речь шла о жизни, согласной с логосом (ὁμοῦ λόγου; см.: *Fritz.* 1972. Sp. 112–113). С представлением о «природной жизни» связан еще один термин, введенный З. К., но подробно разработанный лишь его последователями, — «первичная склонность» (οἰκεῖωσις, *primo conciliatio* — SVF. I 197). По утверждению Плутарха, это понятие было призвано указывать на получаемое от природы «ощущение и принятие своего», т. е., по-видимому, на способность человека интуитивно ощущать и выбирать наиболее сообразное с его собственной природой и устройством (*Ibidem*; ср.: *Фрагменты ранних стоиков.* 1998. С. 83; *Brink.* 1956. P. 139–144).

Жизнь сообразно природе тождественна добродетельной жизни, и потому мн. античные авторы применительно к З. К. говорят о «жизни согласно добродетели» (SVF. I 180) как основополагающем принципе

его этики. При этом, по учению З. К., «добродетель едина, и различными представляются лишь ее проявления применительно к тем или иным обстоятельствам» (*Ibid.* I 200). Сама по себе добродетель составляет счастье человека, ее одной «достаточно для счастья» (*Ibid.* I 187). Последнее З. К. определял как «благое течение жизни» (εὖροια βίου — *Ibid.* I 184). Основными видами добродетели он считал разумность (φρόνησις), здравомыслие (σωφροσύνη), справедливость и мужество (*Ibid.* I 190, ср.: *Ibid.* I 200). Эти добродетели суть единственное благо для человека, противоположное им — зло, все же прочее (включая болезни, телесные увечья, страдание, смерть) не является ни благом, ни злом, но определяется З. К. как «безразличное» (ἀδιάφορον — *Ibid.* I 190) (см. ст. *Адиафора*). При этом, по свидетельству Цицерона, безразличное в свою очередь подразделялось З. К. на «согласное с природой» и «противное природе»; первое надлежит избирать, а от второго отказываться (*Ibid.* I 191). Античные авторы приводили и др., более сложное деление (см.: *Ibid.* I 192–194): из вещей одни (а именно добродетели) обладают высшей ценностью (πολλὴ ἀξία), др. ее лишены. Из этих лишенных одни лишены ценности полностью, др. нет. Те вещи, к-рые имеют некую неполную ценность, З. К. называл «предпочитаемыми» (προηγμένα, *praeposita*), а те, к-рые полностью лишены ценности, — «непредпочитаемыми» (ἄποπροηγμένα, *reiecta*). Развивая это учение и желая выделить критерий, отличающий ценное от неценного, З. К. ввел термин «надлежащее» (καθήκον). Он определял его как «сообразность в жизни, действие, имеющее убедительное обоснование» (*Ibid.* I 230). В конечном счете применительно к человеку речь здесь вновь идет о необходимости предельного разумного обоснования всякого поступка, поскольку разумная человеческая природа реализуется именно в способности разумного выбора.

В рамках рациональной этики З. К. было достаточно сложно предложить убедительное учение о человеческих страстях и аффектах, к-рые не могли характеризоваться им как однозначно порочные, но при этом в соответствии с традиц. представлением (восходящим к Платону) не обуславливались разумным выбо-

ром. З. К. выделял 4 основные страсти (πάθη): вождление, страх, скорбь, наслаждение (*Ibid.* I 211). По свидетельству Диогена Лаэртского, З. К. полагал, что страсти — это неразумные и противные природе движения души (*Diog. Laert.* VII 1. 110; SVF. I 205; анализ определения см.: *Graeser.* 1975. S. 145–154), при этом они подвластны разуму, а потому следующий природе мудрец может их подавлять. В душе мудреца, по мысли З. К., остаются как бы рубцы от подавленных страстей, их подобия и тени, но самих этих «болезней» он лишен (SVF. I 207, 215). Т. о., страсти для З. К. являются не результатом действия неразумной части души (как у платоников), но неразумными движениями разумной души, к-рые могут быть устранены (подробнее о страстях у З. К. см.: *Graeser.* 1975. S. 175).

Согласно З. К., в зависимости от проводимой ими жизни люди делятся на мудрых и глупых, или (что у него то же самое) добродетельных (σπουδαῖοι) и порочных (φάυλοι). При этом мудрый человек не может быть мудрым только в чем-то одном — мудрость есть устойчивое обладание добродетелью (она в свою очередь есть устойчивое и непоколебимое состояние души — SVF. I 202), к-рое отражается во всем без исключения поведении человека. З. К. рисовал особый идеализированный образ мудреца: он «счастлив, благополучен, блажен, богат, благочестив, угоден богам, полон достоинства», ко всему способен и ни в чем не погрешает (*Ibid.* I 216). Глупый человек может подражать мудрому в чем-то, но отсутствие у него целостной добродетели делает его «мудрость» лишь пародией на настоящую мудрость. При этом З. К. считал, что даже к.-л. один порок делает порочным всего человека, поэтому нет необходимости различать пороки более тяжелые и более легкие: «...все пороки равны между собой» (*Ibid.* I 224); «...тот, кто убил петуха без надобности, погрешил не меньше, чем задушивший родного отца» (*Ibid.* I 225).

Проведенное З. К. деление людей на 2 строго отграниченных друг от друга класса выполняло двойную функцию: «С одной стороны, оно лишало смысла традиционные полисные идеалы, уравнивавшие всех свободных людей независимо от их нравственных качеств; с другой сто-





роны, оно призвано было обосновать теорию «космополиса» как всемирного государства разумных существ» (Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 90).

Общественно-политические взгляды З. К. были целиком обусловлены его этическим идеалом. По-видимому, он отвергал традиц. гос. устройство как не соответствующее разумным принципам и хотел, чтобы люди жили не «отделенные друг от друга различными установлениями, но считали бы всех людей соотечественниками и согражданами, чтобы... была [у всех] единая жизнь и единый порядок (κόσμος), как у стада, пасущегося на общем пастбище» (SVF I. 262). В таком гос-ве гражданское достоинство должно определяться не происхождением или социальным статусом, но статусом разумного существа и добродетельностью (Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 103; попытку реконструкции учения З. К. о гос-ве и анализ соответствующих фрагментов см. в ст.: *Baldry*. 1959). При этом конкретные моральные требования З. К. к гражданам такого идеального гос-ва были обусловлены заботой об обществе, а не об отдельных индивидах: так, по свидетельству Оригена, именно из соображений общественного блага З. К. «отвергал прелюбодейание» (*Orig. Contr. Cels. VII 63; SVF. I 244*); однако, как писал свт. *Епифаний Кипрский*, «говорил, что сходиться с мальчиками можно беспрепятственно» (*Epiph. De fide // GCS. Bd. 31. S. 508*); допускал общность жен (SVF. I 269) и полагал, что трупы умерших должны быть отданы на съедение животным (*Epiph. De fide // GCS. Bd. 31. S. 508*) или даже, по словам апологета *Феофила*, еп. Антиохийского, съедены их детьми и родственниками (*Theoph. Antioch. Ad Autol. III 5*). По-видимому, все это отражает первоначальное киническое образование З. К., а также тесно связано с его представлением о мудреце, который заботится о своем внутреннем состоянии и потому может пренебрегать внешними общественными установлениями как «безразличным».

При всех недостатках и нек-рых логических несообразностях, к-рые заключала в себе разработанная З. К. философская система, ее очевидным достоинством для греков эллинистической эпохи была способность З. К. дать четкие и практически реа-

лизуемые ответы на те философские вопросы, к-рые возникали в обществе, переживавшем общественный и культурный кризис. Именно лаконичность и практичность философии З. К. позволили ей в дальнейшем сравниться по влиянию с более мощными платонической и перипатетической традициями и одновременно сохранить непосредственную связь с действительностью, вырасти в некое подобие философско-религ. учения, готового отвечать практическим запросам людей, ищущих внутреннее надежное основание бытия и жизни в условиях внешней нестабильности (*Fritz*. 1972. Sp. 120).

**З. К. в патристической литературе.** Имя З. К. часто упоминается в сочинениях лат. и греч. церковных писателей II–V вв. Хотя влияние З. К. на патристическую мысль было гораздо меньшим, чем влияние последующих греч. и рим. стоиков (см., напр.: *Chadwick*. 1947; *Spanneut*. 1957; *Roberts*. 1970), нек-рые рассматриваемые христ. авторами стоические идеи имеют несомненную связь с основателем стоицизма, имя к-рого с течением времени все больше становилось условным символом, отсылающим к системе стоических взглядов в целом.

Наибольшее внимание в патристической лит-ре уделяется теологическим взглядам З. К., мн. из к-рых известны только благодаря сохранившимся в ней цитатам и парафразам. Церковные авторы излагают представления З. К. о природе и свойствах Бога; при этом нередко ему приписывается учение более поздних стоиков. Так, по свидетельству сщмч. *Инполита Римского* (III в.), «Хрисипп и Зенон считали, что Бог — начало всего — представляет собой самое чистое тело» (*Hipp. Refut. I 21. 1*). В соч. «К язычникам» *Тертуллиан* (II–III вв.) писал о том, что З. К. считал природу богов огненной (*Tertull. Ad. nat. II 2*), в соч. «Против Маркиона» он же утверждает, что «Зенон объявил Бога воздухом и эфиром» (*Idem. Adv. Marcion. I 13*). Блж. Августин также писал о том, что З. К. «считал огнем и Самого Бога» (*Aug. Contr. acad. III 17. 38*). При этом, согласно Тертуллиану, З. К. отделял «мировое вещество (materia mundialis) от Бога» и говорил, «что Бог распространился по веществу, как мед по сотам» (*Tertull. Ad. nat. 4; ср.: Idem. Adv. Herm. 44*). Т. о., по словам Тертул-

лиана, сущность теологического учения З. К. состояла в том, что вещество у него уравнивалось с Богом (*Idem. De praescript. haer. 7*). Такие представления церковные авторы отвергали как ошибочные.

Вместе с тем христ. писатели эпохи патристики положительно характеризовали учение З. К. о правящем миром божественном Логосе (или Номосе — законе), к-рое через посредство позднейших стоических авторов несомненно оказало серьезное влияние на формирование христ. богословской терминологии. По словам *Лактанция* (III–IV вв.), «Зенон объявляет устройтелем (dispositor) природы вещей и творцом мироздания (opifex universitatis) Логос, который... есть и судьба, и необходимость событий, а также Бог и душа Юпитера» (*Lact. Div. inst. IV 9; ср.: Tertull. Apol. adv. gent. 21; Min. Fel. Octavius. 19*). В др. месте Лактанций свидетельствовал о том, что, по утверждению З. К., «Бог — это божественный природный закон» (*Lact. Div. inst. I 5; ср.: Min. Fel. Octavius. 19*). Стоическое учение о «семенных логосах» использовалось *апологетами раннехристианскими* (II–III вв.) в их попытках соотнести языческую античную и христ. картины мира; некие отголоски его можно обнаружить и в оригинальном учении о логосах творения прп. *Максима Исповедника* (VII в.).

Лактанций и *Минуций Феликс* (II–III вв.), по-видимому, были склонны рассматривать З. К. как противника многобожия, интуитивно достигшего представления о едином Боге. Так, по утверждению Минуция Феликса, З. К., «истолковав Юнону как воздух, Юпитера — как небо, Нептуна — как море, Вулкана — как огонь и объяснив, что все прочие народные боги — это элементы, сурово обличил расхожее мнение о богах и отверг его как ошибочное» (*Min. Fel. Octavius. 19*). Лактанций свидетельствовал о том, что, по мнению З. К., «есть только один природный Бог» (*Lact. De ira Dei. 11*). На негативное отношение З. К. к традиц. религ. культу обращал внимание *Климент Александрийский* (II–III вв.) в «Строматах», приводя высказывание З. К.: «Воздвигать храмы вообще не нужно. Ведь следует считать, что храм, не обладающий высшим достоинством, не является и священным. А творение строителей и прочих ремесленников не бывает чем-то ценным и священным» (*Clem. Alex. Strom. V 12. 76*).







Обзор философско-богословских мнений З. К. предлагал также свт. Епифаний Кипрский в «Кратком истинном слове о вере вселенской и апостольской Церкви», завершающем трактат «Против ересей»: «Зенон Китийский, стоик, утверждал, что не должно богам строить храмы, но следует иметь божество (τὸ θεῖον) в одном только уме, даже более того, считать богом ум... Он говорил также, что всем управляет божество; причины вещей заключаются частью в нас, а частью не в нас; говорил и об отделении души от тела и называл душу долговечным духом (πολύχρονον πνεῦμα); говорил также, что она не всецело нетленна (ἄφθαρτον), поскольку по прошествии длительного времени она истощается до полного исчезновения» (*Epiph. De fide* // GCS. Bd. 31. S. 508). На стоические представления о душе человека во многом опирался Тертуллиан, который в трактате «О душе» писал о З. К. как о родоначальнике концепции телесности души, положительно оценивая это стоическое мнение (*Tertull. De anima. 5. 3*). Тертуллиан цитирует доказательство телесности души у З. К.: «То, при удалении чего живое существо погибает, — тело; при удалении сродной пневмы (spiritus consitus = πνεῦμα σὺμφυτον) живое существо погибает; следовательно, сродная пневма — это тело; но душа — это сродная пневма; следовательно, душа — это тело» (*Ibidem*; Немесий Эмесский приписывает сходное рассуждение Хрисиппу — SVF. II 790).

Различные аспекты теории познания З. К. разбирал Лактанций в 3-й кн. трактата «Божественные установления», отмечая, что, если согласиться с З. К. в том, что воображение и формируемые с его помощью мнения не могут рассматриваться как источник познания, «вся философия оказывается ниспровергнутой» (*Lact. Div. inst. III 4. 1–2*; SVF. I 54). Учение З. К. о восприятии, представлении и мнении было предметом внимательного критического анализа для блж. Августина в трактате «Против Академиков» (*Aug. Contr. acad. II 5–6*; III 9). В том же трактате Августин упоминал о различии этических взглядов стоиков и эпикурейцев, находя учение З. К. о нравственно-прекрасном как о цели человеческой жизни в большей степени соответствующим истине (*Ibid. III 7. 16*).

В 7-й кн. трактата «Божественные установления» Лактанций положительно оценивал учение З. К. о заграничной участи людей, считая его схожим с пророческим учением: «Стоик Зенон учил, что существует преисподняя, что обитель благочестивых отделена от нечестивых, что именно благочестивые обитают в безмятежных и приятных местах, а нечестивые несут наказания в местах сумрачных, в грязи и ужасных пропастях» (*Lact. Div. inst. VII 7. 13*; SVF. I 147), однако совр. исследователи сомневаются в аутентичности этого фрагмента (Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 69). В сочинениях блж. Иеронима Стридонского (IV–V вв.) З. К. нередко упоминается как основатель стоической школы и в неск. местах прямо причисляется к «еретикам» (*Hieron. In Is. V 23*; *Idem. In Ezech. IV 13*). У более поздних лат. и греч. церковных писателей имя З. К. встречается крайне редко, а его учение уже вовсе никак не разграничивается с общим учением стоической философии.

Оценка стоической философии в целом и идей З. К. в частности у св. отцов и учителей Церкви была довольно разнородной и во многом зависела от того, какие именно стоические идеи принимались во внимание тем или иным автором. Нек-рые концепции стоиков (напр., учение о едином Боге и правящем миром Логосе) воспринимались церковными писателями с одобрением, другие (напр., учение о телесности души и Бога, о фатуме) подвергались критике или осуждались как несовместимые с христ. истиной (см. напр.: *Aug. De civ. Dei. VIII 5–6*; ср.: *Idem. Contr. acad. III. 17*). В этой связи показательна аналогия, проводимая блж. Иеронимом Стридонским при толковании Книги пророка Даниила. Блж. Иероним сравнивает «догматы истины» (*dogmata veritatis*) с отпавленными царем Навуходоносором в землю Сennaар сосудами иерусалимского храма, которые царь поставил в святилище своего бога (см.: Дан 1. 2). При этом царь не смог забрать все сосуды, но взял лишь часть, — по мысли блж. Иеронима, это аналогия несовершенства мирской философии: «Если ты согласишься посмотреть все книги философов, ты обязательно найдешь в них некую часть сосудов Божиих (т. е. истинных догматов веры. — Д. С.): у Платона — [учение о том], что Бог есть

Творец мира, у Зенона, родоначальника стоиков, — [учение] о бессмертных низших душах, а также о нравственно-прекрасном как едином благе (*unum bonum honestatem*), но поскольку все они соединяют истину с ложью и благо природы погубляют во многом зле, [они берут] лишь часть сосудов Божиих, а не все сосуды в целостности и совершенстве» (*Hieron. In Dan. I 1*).

Ист.: The Fragments of Zeno and Cleanthes / *Intro. et notes by A. C. Pearson. L., 1891*; *Troost K. E., ed. Zenonis Citiensis de rebus physicis doctrinae fundamenta ex adjectis fragmentis constituta. Berolini, 1891*; SVF. 1905. Bd. 1. S. 3–72 (рус. пер.: Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент.: А. А. Столяров. М., 1998. Т. 1: Зенон и его ученики. С. 1–115); *Hülser K., hrsg. Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übers. und Komment. Stuttgart, 1987–1988. Bd. 1–4*. Лит.: *Wiersma W. Der angebliche Streit des Zenon und Theophrast über die Ewigkeit der Welt // Mnemosyne. Ser. 3. Lugd. Batav., 1940. Vol. 8. Fasc. 3. P. 235–243*; *idem. Die Physik des Stoikers Zenon // Ibid. 1943. Vol. 11. P. 191–216*; *Chadwick H. Origen, Celsus and the Stoa // JThSt. 1947. Vol. 48. N 1. P. 34–48*; *Brink C. O. Οικείσις and Οικείσις: Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory // Phronesis. 1956. Vol. 1. N 2. P. 123–145*; *Spanneut M. Le stoïcisme des pères de l'Église. P., 1957*; *Baldry H. C. Zeno's Ideal State // JHS. 1959. Vol. 79. P. 3–15*; *Pinborg J. Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik // Classica et Mediaevalia. Copenhagen, 1962. Vol. 23. P. 148–177*; *Weil É. Remarques sur le «materialisme» des stoiciens // Mélanges A. Koyré. P., 1964. T. 2. L'aventure de l'esprit. P. 556–572*; *Roberts L. Origen and Stoic Logic // Transactions and Proc. of the American Philological Assoc. 1970. Vol. 101. P. 433–444*; *Fritz K., von. Zenon (2) // Pauly, Wissowa. 1972. R. 2. Bd. 10. Hbd. 19. Sp. 83–121*; *Graeser A. Zenon von Kition: Positionen u. Probleme. B.; N. Y., 1975*; *Pachet P. La deixis selon Zénon et Chrysippe // Phronesis. 1975. Vol. 20. N 3. P. 241–246*; *Hunt H. A. K. A Physical Interpretation of the Universe: The Doctrines of Zeno the Stoic. Carlton, 1976*; *Hahn D. E. The Origins of Stoic Cosmology. [Columbus,] 1977*; *Rist J. M. Zeno and Stoic Consistency // Phronesis 1977. Vol. 22. N 2/3. P. 161–174*; *Mansfeld J. Zeno of Citium: Critical Observations on a Recent Study // Mnemosyne. Ser. 4. 1978. Vol. 31. Fasc. 2. P. 134–178* [крит. анализ работы: *Graeser. 1975*]; *idem. Zeno on the Unity of Philosophy // Phronesis. 2003. Vol. 48. N 2. P. 116–131*; *Schofield M. The Syllogisms of Zeno of Citium // Ibid. 1983. Vol. 28. N 1. P. 31–58*; *idem. The Stoic Idea of the City. Camb.; N. Y., 1991*; *Sharples R. W. On Fire in Heraclitus and in Zeno of Citium // CQ. N. S. 1984. Vol. 34. N 1. P. 231–233*; *Long A. A. Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics. Berkeley, 1986<sup>2</sup>*; *idem. Stoic Studies. Berkeley, 2001*; *The Hellenistic Philosophers / Ed. A. A. Long, D. N. Sedley. Camb.; N. Y., 1987. Vol. 1. P. 158–437*; Vol. 2. P. 163–431; *Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995*; *Algra K. A. Zeno of Citium and Stoic Cosmology: Some Notes and Two Case Studies // Elenchos. Napoli, 2002. Vol. 24. Fasc. 1. P. 9–32*; *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and His Legacy / Ed. T. Scaltsas, A. S. Mason. Larnaca, 2002*; *The Cambridge Companion to the Stoics / Ed. B. Inwood. Camb., 2003*; *Sedley D. N. The*







Origins of Stoic God // Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath / Ed. D. Frede, A. Laks. Leiden, 2003. P. 41–83; *Mouraviev S.* Zeno's Cosmology and the Presumption of Innocence: Interpretations and Vindications // Phronesis. 2005. Vol. 50. N 3. P. 232–249; *Meijer P. A.* Stoic Theology: Proof for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods. Delft, 2007. P. 1–36.

*Д. В. Смирнов*

