

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ УНИВЕРСАЛЬНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ В СРЕДНЕЙ СТОЕ

Е. В. ДЕРЖИВИЦКИЙ, derzhiv@mail.ru

В. Ю. ПЕРОВ, vadimperov@gmail.com

И. Ю. ЛАРИОНОВ, i.larionov@spbu.ru

Санкт-Петербургский государственный университет

EVGENIJ DERZHIVITSKIJ, VADIM PEROV, AND IGOR LARIONOV

St. Petersburg State University (Russia)

THE POLITICAL ORIGINS OF UNIVERSAL VIRTUES IN THE MIDDLE STOA

ABSTRACT. The article is devoted to the study of the civil and political origins of the virtues in the concepts of the Middle Stoa and the reasons that led to their gradual transformation into the universal personal virtues of the "stoic sage" in the Late Stoa. The formation of politically oriented virtues was formulated and spread largely under the influence of the activities of the Scipionic Circle. The study found that the departure from political orientation was accompanied by a gradual rejection of the idea of the elitism of the "virtuous man", whose moral image was largely sanctified by the "heroic ideals" of belonging to the "divine" Rome. Historical changes have led to the fact that public life was gradually ceasing to be a "common cause" both in political terms and as a proper moral ideal. The ideas of civic virtues were losing their relevance. This contributed to a shift in emphasis on issues of personal morality, when moral self-education, both in the sense of teaching and forming oneself as a virtuous person, takes on a universal character, since it becomes the lot and personal concern of everyone. This finds expression in the ideas of the Late Stoa, whose ethical ideals are becoming increasingly popular in modern society.

KEYWORDS: stoicism, virtues, civic virtues, state ideology, Roman Republic, Scipionic Circle, Cicero.

* Статья написана при финансовой поддержке гранта Российского Научного Фонда № 22-28-00379 «Трансформации морального агентства: этико-философский анализ». Supported by RSF # 22-28-00379.

В последние годы наметился процесс возрождения стоического учения как своего рода моральной практики, направленной на выработку примирительного отношения к окружающей действительности. «Примирительного» не в смысле склонения к полной атаксии или оправдания социального

эскапизма, а ориентированному на сдержанность и беспристрастность в восприятии негативного эмоционального, профессионального или социального опыта, переживаемого индивидом. При этом речь идет не о психологических методиках или обращении к религии, а именно о популяризации стоической философии, понимаемой, впрочем, преимущественно в той версии, которая вошла в историю мировой философии под названием «Поздняя» или «Третья Стоя». Действительно, мало в какой другой (с определенными, впрочем, оговорками, о которых речь пойдет далее) философской системе мы можем найти столько выразительных и самоочевидных истин, которые наставляли бы человека к спокойному и благородному мужеству в перенесении разнообразных жизненных невзгод, как в текстах Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия. О том, как понимается их наследие сейчас, сами за себя говорят заголовки посвященных ему научно-популярных изданий или размещенных в сети Интернет материалов: «Стоицизм на каждый день. 366 размышлений о мудрости, воле и искусстве жить» (Холидей 2021, пер. Е. Поникарова), «Радость жизни. Философия стоицизма для XXI века» (Ирвин 2021, пер. В. Горохова), «Спокойствие. Стоицизм – путь мудреца» (Натта 2021, пер. Н.А. Завалковской), «Как быть стойком: Античная философия и современная жизнь» (Пильюччи 2017, пер. И. Евстигнеевой), «Будет сделано!» (Будет Сделано! 2021) и многие иные, включая научно-популярные конференции вроде «Stoicon» в России или интернациональные проекты «Стоицизм сегодня» и «Стоическое братство».

Современный стоицизм отличают простота и конкретность формулировок, которые могут быть понятны любому и не предполагают специальной философской подготовки. Это предполагает эгалитарность – и наиболее в этом совпадающая с идеалом Третьей Стои, – не видящая никаких различий в социальном или профессиональном статусе адепта учения, отказ, в отличие от последующего христианского неостоицизма, от каких-либо религиозных аргументов и – в отличие от обвинений классического стоицизма в пессимизме и даже апатичном фатализме – нарочитый оптимизм. Эта точка зрения является очень упрощенной, и, скорее всего, обязана своим происхождением представителям ренессансной культуры, для которых вновь ставшая актуальной тема Судьбы (или Фортуны) предполагала не примирение с ней, а, напротив, дерзкое ее усмирение (как у Н. Макиавелли) или же деятельно ориентированному учению о героическом энтузиазме Дж. Бруно, или просветителям, с их безграничной верой в преобразующий потенциал человеческого разума. Некоторые исследователи полагают, что речь идет не только об упрощении, а об ошибочности такой интерпретации истории стоицизма (Кочеров 2016b).

Еще одно сходство, если касаться именно общефилософских особенностей современного стоицизма с третьим, – это ориентация исключительно на этическую составляющую. Такая приблизительная характеристика, описывающая некоторые мировоззренческие ориентиры «новых стоиков», тем не менее, оставляет за скобками одну важную проблему, разрешение которой, на наш взгляд, позволит более четко проанализировать феномен нового стоицизма как духовного явления начала XXI века, а именно: каковы содержательные истоки Поздней Стои в предшествующей философской традиции, прежде всего, учитывая название школы, – в Средней Стое, и почему востребованной – в который раз в истории культуры и философии – оказалась именно ее версия, а не предыдущая.

Для этого необходимо коснуться двух немаловажных аспектов: социально-политического контекста, в условиях которого формировались эти две школы, и связанного с ним статуса философии в культурном и политическом пространстве конкретного римского общества. В первом случае это важно потому, что хронологически и Средняя, и Поздняя Стои пришлось на время высшего пика развития римской государственности. Но дело в том, что конкретная форма ее воплощения в немалой – или даже в определяющей – мере оказывала влияние как на мировоззренческие основания мыслителей, так и на их жизненные ориентиры, вплоть до придания собственного содержания встречающимся в их рассуждениях общим идеям. Во втором – потому, что если Средняя Стоя по своему характеру в наибольшей степени соответствовала римскому мировоззрению (или, что почти одно и то же – гражданским добродетелям), отражая при этом умонастроение только части римской элиты, то Поздняя Стоя приобрела космополитный и эгалитарный характер, в котором место политики заняла этика.

С 60-х годов II века до н.э. в Рим начинает проникать греческая философия, представленная, правда, не столько в ее классическом виде, сколько в более позднем, эллинистическом. Первыми ее адептами стали молодые представители римской элиты, которые воспринимали ее, как и всю греческую культуру, двояким образом. С одной стороны, эта тенденция выразилась в том, что они, выражаясь известными словами Горация, сами оказались пленены взятой в плен Грецией, интеллектуальное наследие которой было неизмеримо богаче нарочито суровой и простой модели жизни, внушаемой гражданским воспитанием, ориентированным на практицизм, содержащимся всего в двух полезных для служения государству занятиях: военном деле и юриспруденции. Отчасти это объясняет, почему учения Аристотеля и Платона (за чуть ли не единственным исключением в лице Цицерона, называвшего себя *homo platonicus*, а его самого – «божествен-

ным» (Цицерон 1994а, 274, пер. В.О. Горенштейна) не нашло много приверженцев. Отметим здесь, что, говоря о рецепции наиболее влиятельных греческих философских школ, мы имеем в виду только те, которые нашли своих последователей в среде римских интеллектуалов, а не поверхностных подражателей, упрощавших и искажавших оригинальное учение. Подобную судьбу в республиканском Риме пережило учение Эпикура, которое приобрело популярность, поскольку в римской версии доступно объясняло, что для счастья необходимы только честность и справедливость, и особенно – что оно оправдывало стремление к наслаждению и следованию собственной пользе (Цицерон 2000, 47, пер. Н.А. Федорова). Лишь через сто лет значение его учения будет «реабилитировано» Сенекой в его «Письмах к Луцилию» и в трактате «О счастливой жизни». Поэтому неудивительно, что в это время «золотого века римской республики» именно стоицизм, лишенный метафизической нагрузки и больше ориентированный на гражданские добродетели, почитание старины и служение государству, интересы которого в индивидуальной деятельности имели безусловный авторитет, приобрел характер римской республиканской идеологии (Столяров 1995, 288–289). Не говоря уже о том, что римский республиканский этатизм, пронизывающий все стороны гражданской культуры, в области религии проявился в формировании представлений о взаимоотношениях богов наподобие функционирования гражданских магистратов, и такое перенесение государства на небеса еще более приводило в его сакрализации.

С другой стороны, тенденция проникновения греческой культуры вообще и философии в частности выразилась в уже упомянутой ее эллинистической, то есть во многом эклектичной, а не классической версии. Если римская культура только вступала в пору своего цветения, то греческая цивилизация к этому времени уже отцвела, и большинство римлян воспринимали ее через театральные или литературные развлечения, по возможности, не заставляющие напрягать ум. Для консерваторов, вроде Катона Старшего, греческое влияние воспринималось как «*nova flagitia*», новые мерзости, развращающие римскую молодежь и отвращающие ее от следования благородной и простой старине, прежде всего, от неукоснительного служения государству. Действительно, чему – в формулировке, приписываемой Катону, – может в деле управления государством научить нас народ, который свое государство в силу слабости и развращенности утратил? При всем своем эллинофильстве образованные молодые римляне, воспитанные в «агиографической» традиции гражданских добродетелей, требовавшей верности в стремлении к доблести выдающихся героев римской истории, явно не были столь плохими гражданами, как это утверждали поборники

старины. Источники сообщают о неоднократных эпизодах запрета против деятельности отдельных греческих учителей мудрости и присутствия греческой культуры в римской жизни вообще, имевших место с середины II века до н.э. до конца 90-х гг. I века до н.э. Однако Рим осознает, что собственного мировоззренческого потенциала города-государства для формирования комплексной идеологии мировой державы оказывается недостаточно. Эту задачу во многом решила Средняя Стоя.

Основателями этого направления принято считать членов так называемого Сципионовского кружка – молодых образованных римлян во главе со Сципионом Младшим, выдающимся полководцем и политическим деятелем, подлинный культ которого в качестве наилучшего гражданина создал позже Цицерон, а также их греческих друзей, игравших, скорее, роль философских наставников: историка Полибия, названного отца Сципиона, и стоика Панетия, его названного брата. Поскольку деятельность и мировоззрение кружка хорошо представлены в научной литературе (Столяров 1995; Звиревич 1988; Трухина 1988; Утченко 1977; Bouancé 1970; Wood 1988 и др.), позволим себе сделать акцент лишь на некоторых моментах. Преимущественно политический вектор Средней Стои был определен взаимодействующими устремлениями греческих и римских ее представителей. С одной стороны, он был задан Панетием Родосским, на родине которого стоическая школа в большей мере ориентировалась именно на морально-этическое учение об обязанностях без глубокого изучения проблем онтологии, физики и логики, хотя и с максимально возможным привлечением наиболее плодотворного наследия классической философии, прежде всего, Платона и Аристотеля. По сути, именно Панетий познакомил римскую часть Сципионовского кружка с греческой философией, к которой до знакомства с ним они проявляли интерес хоть и активный, но не подкрепленный достаточными систематическими знаниями, наравне с литературой и риторикой. А равно он познакомил их и с жизнеописаниями самих философов, прежде всего, Сократа в изображении Ксенофонта, образ жизни и судьба которого не могли не произвести на них впечатления, особенно в свете уже упомянутых римских гражданских ценностей.

С другой стороны, политический характер Сципионовского кружка определил сам его основатель, а также его ближайшие единомышленники из числа римлян, прежде всего, Гай Лелий, Маний Манилий, Спурий Мумий и Квинт Помпей – все они были не только интеллектуалами, но и военными и государственными деятелями. Неуклонное усиление могущества Рима, которому они непосредственно содействовали, требовало своего обоснования в категориях чего-то большего, чем то политико-правовое

наследие, которым он к тому времени располагал, вроде фрагментов законов XII таблиц, летописей со сведениями о разнообразных событиях, сочинений на исторические темы, созданных по большей части после III Пунической войны, да и опять же, теми же греками – даже знаменитый трактат Катона Старшего «О сельском хозяйстве» был, как передавали, всего лишь пересказом карфагенского. Специфически римская система гражданских добродетелей основывалась, скорее, на традициях воспитания, чем на теоретических доводах, а государственная идеология сообразовывалась с религией и заветами предков, без подкрепления аргументами интеллектуального порядка. Амбициозная энергия как Рима, так и его выдающихся граждан не могли не произвести впечатления на хорошо знавших собственную, греческую историю периода ее расцвета Полибия и Панетия, поэтому утверждение о том, что они испытали обратное влияние от них (Кочеров 2016, 33) и преломили его в теоретическом свете, вряд ли будет слишком смелым и необоснованным. Это можно подкрепить и другими аналогиями, когда великие военные и государственные деятели привлекали к себе внимание не просто историков, а именно политических мыслителей, что находило свое отражение в их теориях, как то Александр Македонский – Аристотеля (хотя и не всегда в сугубо положительном свете) или Помпей – Посидония, посвятившего ему целый трактат (Доватур 1983; Гуторов 1989, 177, 197–199; Полибий 2005, пер. Ф.Г. Мищенко). Кризис республики, продлившийся в итоге целое столетие, ее крушение после череды гражданских войн, политическое перерождение Рима – все это начнется только через двадцать лет, согласно разработчикам «теории упадка нравов» Цицерону и Саллюстию, сразу после разрушения Карфагена Сципионом, но тогда, в 60-е гг., Рим переживал подъем, и Полибий попытался дать исчерпывающее объяснение этому.

Собственно, за неимением иных сохранившихся источников и документов, из «Всеобщей истории в сорока книгах» Полибия мы и можем реконструировать основные вопросы, разработанные Сципионовским кружком. Точнее, из VI ее книги, которая является развитием учения Аристотеля о среднем политическом строе, представленным политией, в сторону теории смешанной конституции, которая, впрочем, в его версии является не умозрительной конструкцией, описывающей некую идеальную модель государства, а целостным историко-политическим анализом формирования римской государственности и политико-правовым описанием ее актуального состояния. Полибий воспроизводит шесть образов правления, предложенных еще Аристотелем, разделявшим их в зависимости от количества правителей и цели правления. В случае если правление преследовало своей целью всеобщее благо, то они именовались царской властью, аристократией и по-

литией, если же благо правителя – то, соответственно, тиранией, олигархией и демократией. В версии Полибия, впрочем, парное деление формы правления, основанном на воле большинства, заменяется на «демократию» и «охлократию», но сути их деления Аристотелем, критериями чего выступают, прежде всего, оценка умеренности правления и уважения к законам, это не меняет. Равно как и его признание того, что круговорот государственных форм является неизбежным следствием естественного закона, в соответствии с которым государства, подобно живым существам, переживают свои жизненные циклы. Однако если у Платона в «Государстве» речь идет о каскадообразной деградации форм правления, где переход от одной к другой предопределен естественным же ухудшением человеческой природы и зафиксирован в конкретной форме, а у Аристотеля в «Политии» такой корреляции нет, то особенностью полибиевской версии круговорота стала некая фатальная неизбежность, подчиняющаяся, с одной стороны, естественному закону, а с другой – свойственным античному мировоззрению пессимистичному взгляду на прогресс человеческого общества, в том виде, как его представил еще Гесиод в своей поэме «Труды и дни» в VII в. до н.э.

Но идеи Полибия отличало два важных момента. Во-первых, он отказался от линейной модели деградации сменяющих друг друга поколений и, как следствие, государственных форм. Его переходы имеют две причины: неотвратимость естественного закона и амплитудный характер морально-политических качеств и мотивов преобразователей государства. Поначалу люди жили стадом, подобно животным, потом в нем выделяется наиболее разумный вожак, устанавливающий социальные связи, из чего естественным путем образуется государство во главе со справедливым царем. Затем в силу указанных универсальных факторов царство вырождается в тиранию, после чего ее свергают лучшие граждане государства, которым народ доверяет управление; установившаяся таким образом справедливая аристократия с течением времени вырождается в олигархию, по свержении которой народ предпочитает управлять собой сам, но и получившаяся в итоге демократия постепенно вырождается в охлократию. Круг замыкается, охлократия – ничто иное как возвращение в исходное догосударственное состояние, после чего все начинается заново и по тому же непреложному сценарию. Но дело в том, что этому круговороту подвержены только государства, в основе которых лежат «простые» принципы, восходящие к аристотелевской корреляции «цель правления» – «количество правителей». Сам Полибий, вероятно, не был знаком с «Политией» Аристотеля, в отличие от политического корпуса сочинений Платона, но очевидно, что он отдавал себе отчет о некотором упрощении в предложенной им схеме, особенно в части предопреде-

ленности сменяющих друг друга форм правления. Однако согласимся здесь с суждением К. фон Фрица о том, что «данное заключение следует интерпретировать таким образом, что все, что хочет сказать Полибий, – это то, что в государстве с простой конституцией руководство обладает чрезмерной властью и поэтому склонно становиться высокомерным и нетерпимым, т.е. там существует ситуация, которая с течением времени ведет к революции» (Фриц 2007, 97–98).

Получается, что к негативной оценке извращенных образов правления – тирании, олигархии и охлократии, – пагубных сами по себе, присоединяется характерный для античной мысли мотив пагубности самих переходов, даже если речь идет о преобразовании государства в лучшую, по сравнению с исходной, форму, потому что они чреваты потрясениями, которые могут ослабить или даже разрушить государство. Несмотря на то, что подобных примеров в античной истории было немало, и гибель одного конкретного полиса редко когда сказывалась на благополучии других, для политических мыслителей это было не событие локального масштаба, а нарушение всего космического порядка, одним из звеньев в цепи которого являлось государство. Платон в своих «Законах» прямо указывает на эту корреляцию, и в этом вопросе с ним солидарен Аристотель, утверждавший, что если смерть одного человека есть явление естественное, то гибель государства – это разновидность конца света. Преодолеть эту фатальную неизбежность – и это мы можем отметить как второй важный момент теории Полибия – способна смешанная конституция, при которой в государстве присутствуют элементы всех справедливых образов правления – монархии, аристократии и демократии, – равномерно представленные в политических институтах, которые при этом взаимно сдерживают друг друга. Стоит отметить, что в том или ином виде элементы сочетания наиболее достойных образов правления встречались как в теории (прежде всего, у Платона, Аристотеля и ученика последнего Дикеарха из Мессены), так и на практике (конституции Солона в Афинах и Ликурга в Спарте – по крайней мере, как их описывали в исторических сочинениях), но только Римская республика, по мысли Полибия, смогла реализовать ее оптимальную модель, где царская власть нашла свое воплощение во власти консулов, аристократическая – в сенате и демократическая – в народном собрании.

Несмотря на то, что для Полибия, равно как и для философов классической эпохи, между политикой и этикой не существовало четкого деления, а добродетели человека как индивида были прямо связаны с его добродетелью как гражданина (Держивицкий, Перов 2016), тем не менее, в теории Полибия (а равно и в последующей республиканской традиции, прежде всего,

у Цицерона) именно политические добродетели получили очевидное преимущество. Точнее, нравственные качества человека предопределялись его гражданскими качествами. Этот вывод напрашивается из того уже упомянутого нами факта, что традиционно римляне склонялись к тем наукам и практикам, которые наиболее всего могли быть полезными для служения государству.

«Но отличаться доблестью, словно это какая-то наука, не достаточно, если не станешь ее применять. Ведь науку, хотя ее и не применяешь, все же возможно сохранить благодаря самому знанию ее; но доблесть зиждется всецело на том, что она находит себе применение, а ее важнейшее применение – управление государством <...>. Ведь философы не говорят ничего такого, что не было бы создано и подтверждено людьми, составлявшими законы для гражданских общин. И в самом деле, откуда возникло понятие о долге и кем была создана религия? Откуда появилось право народов и даже наше право, называемое гражданским, откуда правосудие, верность, справедливость? Откуда добросовестность, воздержанность, отвращение к позорным поступкам, стремление к похвалам и почету? Откуда стойкость в трудах и опасностях? Да ведь это исходит от тех людей, которые, когда это благодаря философским учениям сложилось, обычаями подтвердили одно, другое укрепили законами» (Цицерон 1994 b, 8–9, пер. В.О. Горенштейна).

Приведенная цитата емко отражает два важнейших свойства римской политической культуры: помимо упоминания важнейших (но далеко не всех) гражданских добродетелей, Цицерон четко указывает источник их происхождения: обычаи и законы. А не религию или философию. И это то, что подметил в римском государстве, так удачно реализовавшем его проект, но граждане которого так мало были искушены в философии, сам Полибий. Очевидно, что установление столь совершенного строя не могло быть делом случая или интуиции, следовательно, причина (помимо покровительства богов, представление о которых в виде религии, как мы видим из цитаты Цицерона, тоже появилось позже обычаев и законов). Подкрепим эту мысль идеей Лукреция о том, что государство так же старше своих богов, как живописец – старше своих картин. Более того, говоря о наиболее достойных из числа предшествующих политических устройств разных государств, Полибий ориентируется исключительно на их законы и правительственные институты, доходя даже до отказа от ссылок на политические проекты Платона:

«<...> хотя некоторые философы и восхваляют его. Как не допускаем мы к соизванию тех мастеров или борцов, которые не занесены в списки или не при-

готовили себя телесными упражнениями, так точно не следует допускать и государство Платона к участию в споре за первенство до тех пор, пока пригодность его не будет испытана на деле. В настоящее время оценка Платонова государства посредством сличения с государствами спартанцев, римлян и карфагенян походила бы на то, как если бы кто-нибудь выставил одну из своих статуй и сравнивал ее с живыми, одушевленными людьми. Ведь такое сравнение неодушевленного предмета с одушевленными, наверное, показалось бы зрителю неправильным, ошибочным и ни с чем несообразным, хотя бы работа статуи и заслужила наивысшей похвалы» (Полибий 2005, 33, пер. Ф.Г. Мищенко).

Позволим себе утверждать, что уникальное сочетание специфики республиканских институтов, римской политической культуры и социальных изменений римского общества могли привести только к тому, что Средняя Стоя воплотилась преимущественно в политической форме.

«<...> смешанная конституция, которая развивается естественным путем, не более устойчива, чем какая-либо другая, также характеризующаяся естественным ростом. Просто кривая ее подъема и упадка гораздо длиннее и ровнее, поскольку у нее нет внезапных спадов между монархией и олигархией, олигархией и демократией, но она постепенно идет вверх по мере того, как один элемент за другим прибавляется к смеси, пока не будет достигнута наиболее совершенная смесь. Только тогда она может опять медленно снизиться на том этапе, когда будет добавлен последний элемент, а именно демократический, который постепенно начинает доминировать. Это также будет согласовываться с очевидным предположением Полибия, что смешанная конституция является самой устойчивой тогда, когда аристократический элемент находится на вершине своего могущества» (Фриц 2007, 109, пер. А.Б. Егорова).

И именно это наблюдал Полибий не только как очевидец проходившей перед его глазами римской истории, но и как активно вовлеченный в ее некоторые события политик и дипломат: ее творили, прежде всего, представители римской знати, о всесторонних достоинствах которой он упоминает неоднократно и в самых превосходных выражениях. Этот мотив получил еще большее развитие у Цицерона, который, хотя сам стойком не был, но «<...> много сделал для пропаганды школьного учения и уяснения его терминологии. Без Цицерона римская Стоя не состоялась бы» (Столяров 1995, 289). Однако Цицерон, который жил в эпоху, когда сбывались самые худшие опасения Сципиона и Полибия, которые лишь предвидели симптомы будущего упадка, и который ориентировался на правление оптиматов, всех лучших граждан государства, тем не менее, разочаровавшись к перспективности своей «*concordia ordinum*» – согласия сословий, обратился к разработке

теории об «идеальном гражданине», имевшей явно аристократический (или даже, учитывая, что именно эту часть его учения использовали позже при идеологической легитимации принципата, – монархический) характер. Прототипом этого «*optimus vir*» выступил Сципион Младший.

В своем диалоге «О государстве» именно Сципиону Цицерон вкладывает в уста несколько примечательных высказываний.

«И в самом деле, как “большие и могущественные города” (как их называет Эней), по моему мнению, следует предпочесть деревенькам и крепостцам, так тех, кто благодаря своей мудрости и авторитету стоит во главе этих городов, следует именно за их мудрость ставить гораздо выше людей, чуждых какой бы то ни было государственной деятельности» (Цицерон 1994b, 8, пер. В.О. Горенштейна).

Такие граждане являются не только носителями всех политических добродетелей, но и обладателями «*humanitas*» – подлинной человеческой природы в ее лучших и выдающихся проявлениях, выраженных к тому же в деятельной жизни, чего, разумеется, невозможно было ожидать от остальных людей. Более того, она была именно умонастроением и свойством римской элиты, от Сципиона до Цицерона (Звиревич 1988): «Ведь ни в одном деле доблесть человека не приближается к могуществу богов более, чем при основании новых государств и при сохранении уже основанных» (Цицерон 1994b, 11, пер. В.О. Горенштейна). Но речь здесь отнюдь не идет о господстве знатных гордецов, подобно тимократам из «Государства» Платона:

«А что может быть прекраснее положения, когда государством правит доблесть; когда тот, кто повелевает другими, сам не находится в рабстве ни у одной из страстей, когда он проникся всем тем, к чему приучает и зовет граждан, и не навязывает народу законов, каким не станет подчиняться сам, но свою собственную жизнь представляет согражданам как закон?» (Цицерон 1994b, 25, пер. В.О. Горенштейна).

Завершает этот диалог Цицерона «Сновидение Сципиона», в котором ему явился его отец, Сципион Старший, и с которым он перенесся на небеса, где между звезд у них состоялся диалог.

Несмотря на очевидные параллели с мифами из диалогов Платона, основные идеи «Сновидения» являются исключительно стоическими:

«<...> всем тем, кто сохранил отечество, помог ему, расширил его пределы, назначено определенное место на небе, чтобы они жили там вечно, испытывая

блаженство. Ибо ничто так не угодно высшему божеству, правящему всем миром, – во всяком случае, всем происходящим на земле, – как собрания и объединения людей, связанные правом и называемые государствами; их правители и охранители, отсюда отправившись, сюда же и возвращаются» (Цицерон 1994b, 83, пер. В.О. Горенштейна).

На вопрос же о том, почему бы ему не поспешить сюда прямо сейчас, отец дает ответ, который не только отражает идеи Средней Стои, но и вполне согласуется с изречениями поздних стоиков:

«О, нет, только в том случае, если божество, которому принадлежит весь этот вот храм, что ты видишь, освободит тебя из этой тюрьмы, твоего тела, для тебя может быть открыт доступ сюда. <...> Поэтому и ты, Публий, и все люди, верные своему долгу, должны держать душу в тюрьме своего тела, и вам – без дозволения того, кто вам эту душу дал, – уйти из человеческой жизни нельзя, дабы не уклониться от обязанности человека, возложенной на вас божеством» (Цицерон 1994b, 83, пер. В.О. Горенштейна).

Получив от Сципиона клятву в верности служения государству, отец делает ему еще несколько впечатляющих напутствий:

«Да, дерзай и запомни: не ты смертен, а твое тело. Ибо ты не то, что передает твой образ; нет, разум каждого – это и есть человек, а не тот внешний вид его, на который можно указать пальцем. Знай же, ты – бог, коль скоро бог – тот, кто живет, кто чувствует, кто помнит, кто предвидит, кто повелевает, управляет и движет телом, которое ему дано, так же, как этим вот миром движет высшее божество. И подобно тому, как миром, в некотором смысле смертным, движет самó высшее божество, так бранным телом движет извечный дух» (Цицерон 1994b, 87, пер. В.О. Горенштейна).

Эта сила духа, будучи единственной из тех, что движет себя сама, является, вследствие этого, не порожденной, а вечной. «Упражняй ее в наилучших делах! Самые благородные помышления – о благе отечества; ими побуждаемый и ими испытанный дух быстрее перенесется в эту обитель и свое жилище» (Цицерон 1994b, 87, пер. В.О. Горенштейна).

Если это и стоицизм, то стоицизм, прочитанный и переданный платоником, хотя бы потому, что Панетий, разрабатывавший вопрос о «величии души», носителем какового качества для него был Сципион, тем не менее, признавал ее смертную природу. Однако представленный здесь гражданский пафос – пусть и не в таком академическом ключе – разделяли практически все стоики последнего столетия существования Республики, упоми-

вание имен только наиболее известных из которых удивительным образом совпадает со списком выдающихся политиков: ораторы Сцевола Старший и Сцевола Младший, братья Гракхи, Гней Помпей, Гай Кассий, Марк Брут, Катон Младший, не считая тех, кто в той или иной степени находился под стоическим влиянием. Опять же, в историю Рима они вошли в первую очередь как полководцы и политики, и в меньшей – как моралисты, что объясняется той парадоксальной двойственностью римской морали, при которой добродетель гражданина не претерпевала ущерба в случае проявления им человеческих слабостей (Кнабе 2006, Держивицкий, Перов, Положенцев 2020), то есть приоритет политического допускал не только моральный релятивизм, но даже и поведение, выходящее за пределы морали. Как мы знаем, в Поздней Стое дело обстояло прямо противоположным образом, и это тем более странно, что «средний период Стои принято заканчивать Посидонием, хотя это очевидная условность. Поздний период, обнимающий собою последний взлет школы и ее закат, можно было бы начинать непосредственно с Сенеки. Граница между Средним и Поздним периодами Стои менее резка, нежели между Ранним и Средним» (Столяров 1995, 285). Действительно, Посидоний умер всего за 50 лет до рождения Сенеки, а промежуток между жизнью последнего и Цицерона, который изложил учение Сципионовского Кружка в стилистике, столь созвучной другому политику, Марку Аврелию, – и того меньше. Для жизни философских идей полвека – слишком краткий срок, чтобы столь разительный переход можно было объяснить течением времени. Так что причина этого опять политическая.

Посидоний, с именем которого принято закрывать историю Средней Стои, и один из наиболее признанных интеллектуалов своего времени, «Аристотель стоиков», многое заимствовал и от Панетия, своего учителя, и из Сципионовского кружка, прежде всего, развитие учения об исторической миссии Рима, которую он видел не много не мало как в нравственном возрождении человечества. Это может показаться странным: ведь если Полибий и Панетий застали Республику в момент ее наивысшего подъема, когда с падением Карфагена Рим начал превращаться в средиземноморскую державу, причину многочисленных побед которой они усматривали опять-таки в разумном государственном устройстве и непревзойденной доблести его граждан, то Посидоний наблюдал ее разве что в статусе по-прежнему самой могущественной державы Средиземноморья. Но только за время, разделявшее их, произошло несколько кровопролитных гражданских войн, гражданские добродетели, в результате падения нравов, не только утратили свое былое значение, но даже, как в случае с Катоном Младшим, неукоснительно им следовавшим, давали повод для издевательских насмешек, а дорогу к

высшим магистратурам открывали не заслуги перед государством, а подкупы и насилие. Всего год он не дожид до того, чтобы своими глазами увидеть победоносное вступление Цезаря в Рим, ставшее первым актом последовавшей катастрофы, окончательно сокрушившей республику. Однако Посидоний, сохранивший, как сообщают современники, ясность ума до самой смерти, был весьма проницательным, чтобы не заметить, какой путь деградации она прошла за эти десятилетия, чтобы продолжать верить в традиционные, потерявшие всякое значение гражданские идеалы. Если для Цицерона упадок и последующее крушение Республики воспринимались именно как аристотелевская «разновидность конца света», то Посидоний мыслил все происходящее в более универсальном плане реализации истории человеческой в ее единении с мировым порядком, в который укладывалось все, от зарождения космоса и всего, его наполняющего, до исторической этнографии.

«Единство историческому труду Посидония придает отнюдь не политическая мысль. Это единство иного рода: для него индивидуумы, сословия и народы представляют собой звенья одного человечества, все жизненные проявления коего состоят между собой в глубокой внутренней связи. Проследить жизненный процесс этого великого организма, открыть действующие в нем силы и входит в задачу исторического описания. Всюду при этом встает вопрос о личной ответственности, о вине и искуплении. Однако историк ставит его не для того, чтобы вынести приговор, но с тем, чтобы достичь понимания. И при всей должной оценке индивидуального своеобразия Посидоний, как и Фукидид, вновь и вновь в конечном итоге наталкивается на изначальные стремления человеческой природы. Однако ему всемирная история представляется как суд над миром, и за заблуждениями и смутами человеческой жизни его стоическая вера угадывает божественный порядок, придающий истории смысл» (Поленц 2015, 448-449).

Именно фигура Посидония не позволяет провести четкую границу между Средней и Поздней Стоями, потому что, с одной стороны, в политической части своего учения он следует за Полибием и Панетием, но с другой – развивая их политическую философию и применяя ее уже не к политическому устройству Рима-полиса, а к Риму-космополису, в основание нее он закладывает уже не изучение законов, обычаев или полномочий магистратов, но более универсальную и объясняющую категорию, применимую к актуализирующейся психолого-антропологической реальности. То есть – этику. Таким образом,

«...Посидоний оформил и завершил то, что начал Панэтий. Стремление положить природный психологический дуализм в основу этики означает более реалистический взгляд на действительные возможности человека; понимание того, какие реальные силы в самом человеке противостоят нравственному решению, заставляет уделять акту решения особое внимание. “Семя зла” – в душе человека: ответственность лежит только на нем, а не на внешних обстоятельствах» (Столяров 1995, 278).

Поэтому, осознавая это, мы не можем принимать помощь других, более того, «нам надлежит не столько избегать нечестивых, сколько преследовать тех, кто будет отсекал корни и препятствовать росту нашего зла. «Ибо не так, как говорят стоики, что весь источник зла приходит в наш разум извне; нет, у нечестивых людей большая его часть внутренняя, и только очень незначительное влияние имеет внешний источник» (Kidd 1999, 93).

Нетрудно убедиться, что последний мотив одинаково хорошо соответствует воззрениям представителей обеих стоических школ, а в равной степени – и соответствующим идеям Платона и Аристотеля. Более того, Посидоний почти дословно придерживается сократовского учения о нравственном самообразовании индивида, к чему его должна склонять разумная часть души, а также аристотелевской убежденности о необходимости управления ее аффектами, а не подавления последних вообще. Так, Гален ссылается на Посидония, говоря, что дети должны обучаться и воспитываться так, чтобы эмоциональная и неразумная способность души играла надлежащую пропорцию в ее движениях и повиновении повелениям разума. «Это лучшее образование для детей, подготовка эмоциональной способности души, чтобы она была наиболее совместима с правилом рациональной способности» (Kidd 1999, 87). Поэтому здесь нужно говорить не столько об описании мудрости как добродетели в ее конечном состоянии, сколько о трудной и напряженной работе души в стремлении к ней (Столяров 1995, 278–280).

Таковы политико-философские предпосылки этической направленности Поздней Стои. Однако с установлением Принципата сама политическая ее составляющая сошла на нет, и причина здесь, как видится, не только в том, что достижение Римом мирового могущества убедительно снимало необходимость поисков иных, более удачных проектов устройства государства, а времена республики у большинства общества вызывали воспоминания не столько о героизме ее наиболее непримиримых защитников, сколько о десятилетиях гражданских войн и беззакониях. Мир и благополучие были для многих достойной ценой за отказ от свободы. Да, идеализированное представление о славных временах республики сохраняло свою притягатель-

ность: во времена Нерона Лукан написал свою поэму «Фарсалия», в которой скорбел о финальной битве между Цезарем и Помпеем и гибелью республики, Тразей Пет, один из лидеров «стоической оппозиции», написал панегирик в честь Катона Младшего, а день рождения Брута каждый год отмечал как праздник, Сенека в своем трактате «О благодеяниях» не усматривал в поступке того же Брута неблагодарности по отношению к Цезарю, сохранившему ему после Фарсала жизнь. Все они, как известно, а также очень многие иные, неважно, имелись ли для этого основания или нет, были вынуждены покончить с собой, что было почетным аналогом смертной казни. Император Домициан пошел еще дальше, объявив само занятие философией и наличие в доме стоической литературы государственным преступлением. Трое стойков по его распоряжению были казнены, книги их сожгли, а оставшиеся философы, включая Эпиктета, были высланы из Рима. Но дело то в том, что ничего политического в воззрениях и деяниях поздних стойков уже не было: о возвращении республики невозможно было и мечтать, вся их критика была направлена не на государственный порядок как таковой, а на нравственные пороки отдельных императоров.

«Сенаторам-стойкам довелось жить во времена, когда государство, олицетворенное всесильным императором, могло по своему произволу лишить любого из граждан достоинства, свободы и самой жизни. Это вызывало нравственную деградацию общества, в котором появились в изобилии рабы по состоянию духа, доносчики из чувства долга и подлецы в силу государственной необходимости» (Кочеров 2016, 27).

Доблесть мужей прошлого выступала своего рода нравственным камертоном в их обличениях как правителей, так и трусливой покорности современников. Ничего политического ни в их пафосе, равно как и в окружающей действительности не было, да и быть не могло. Приведем здесь, возможно, самое важное объяснение этому, замыкающее значимые звенья в этой цепи развития политической эволюции обеих школ, начало чему было положено учением Панетия о «величии души», являющейся истинным признаком *humanitas* ее обладателя, способной преодолеть ее смертную природу, затем – платоническое подтверждение и даже усиление этого мотива ее причастностью к небожителям в «Сновидении Сципиона» у Цицерона, затем – развитие представления о бессмертии разумной части души при условии ее нравственного совершенствования, причем не созерцательного, а деятельного, направленного на благо всему человечеству Посидония и, наконец, отказ от божественной санкции гражданского оптимизма у Марка Аврелия:

«Как это так случилось, что боги, устроившие все так прекрасно и с такой любовью к людям, просмотрели только ту несообразность, что люди вполне достойные, как бы заключившие союз с божественным началом и, благодаря своим благочестивым деяниям и святости жизни, крепко сдружившиеся с ним, после своей смерти не возрождаются к новой жизни, а угасают навсегда?» (Марк Аврелий 1995, 358).

Если это и пессимизм, то пессимизм сугубо гражданский: элемент сакральности в политике не утратил своего импульса, просто со времен установления Принципата, точнее, с посмертного обожествления Цезаря, он начал переноситься с государства на его правителя. И точно так же как для римлян времен Республики было естественно обожествлять государство, точно так же во времена Империи обожествлялась только персона императора. А там, где политика стала уделом богов, никаких граждан быть уже не могло. Данные обстоятельства привели к тому, что гражданско-политические основания добродетелей в учении Средней Стои постепенно трансформировались в личностные добродетели «стоического мудреца» Поздней Стои, апатично и невозмутимо взирающего на перипетии судьбы, включая политические потрясения. При этом уход от политической ориентации сопровождался постепенным отказом от идеи элитарности «добродетельного мужа», чей моральный облик во многом был освящен «героическими идеалами» сопричастности к судьбе «божественного» Рима. Res Publica постепенно перестает быть «общим делом» и в политическом плане, и как должный моральный идеал. Это способствовало формированию моральной эгалитарности, когда нравственное самообразование, как в смысле научения, так и формирования себя как добродетельной личности, принимает универсальный и общечеловеческий характер, поскольку становится уделом и личной заботой всех и каждого. Именно в таком деполитизированном и десакрализованном виде стоицизм набирает популярность в современном обществе.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Boyancé, P. (1970) *Etudes sur l'humanisme ciceronien*. Bruxelles.
- How, W.W. (1930) "Cicero's ideal in his De Re Publica," *Journal of Roman Studies* 20, 24–42.
- Kidd, I.G. (1999) *Posidonius. Volume III: The Translations of the Fragments*. Cambridge University Press.
- Wood, N. (1988) *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Будет Сделано!* (2022) <https://willbedone.ru/category/podcast/> (дата обращения 17.09.2022)

- Гуторов, В.А. (1989) *Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории*. Ленинград: Издательство Ленинградского университета.
- Держивичский, Е.В., Перов, В.Ю. (2018) «Императив *bona fides* и проблемы использования инвективы в политической борьбе поздней римской республике», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2, 535–550.
- Держивичский, Е.В., Перов, В.Ю., Положенцев, А.М. (2020) «Ultimum dilemma Брута или возможно ли моральное оправдание убийства Цезаря?» *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2, 374–393.
- Доватур, А.И. (1983) *Политика Аристотеля*. Аристотель. Сочинения в 4-х. тт. Т. 4. Москва: Мысль.
- Звиревич, В.Т. (1988) *Цицерон – философ и историк философии*. Свердловск.
- Ирвин, У. (2021) *Радость жизни. Философия стоицизма для XXI века*. Пер. В. Горохова. Москва: Манн, Иванов и Фербер.
- Кнабе, Г.С. (2006) *Проблема Цицерона*. Георгий Кнабе. Избранные труды. Теория и история культуры. Москва-С.-Петербург: Летний сад.
- Кочеров, С.Н. (2016a) «Римский стоицизм как соединение этической теории и моральной практики», *Этическая мысль* 16.1, 31–45.
- Кочеров, С.Н. (2016b) «Стоический оптимизм Марка Аврелия», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.2, 559–570.
- Марк Аврелий. (1995) *Наедине с собой. Размышления*. Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. Под ред. В.В. Сапова. Москва.
- Натта, Дж. ван. М. (2021) *Спокойствие. Стоицизм – путь мудреца*. пер. Н.А. Завалковской. С.-Петербург: Питер.
- Пильюччи, М. (2017) *Как быть стоиком: Античная философия и современная жизнь*. Пер. И. Евстигнеевой. Москва.
- Поленц, М. (2015) *Стоя. История духовного движения*. Пер. В.М. Линейкина. С.-Петербург.
- Полибий. (2005) *Всеобщая история в сорока книгах*. Кн. VI-XXV. Пер. Ф.Г. Мищенко. С.-Петербург. Т. II.
- Столяров, А.А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.
- Трухина, Н.Н. (1986) *Политика и политики «золотого века» Римской республики (II в. до н.э.)*. Москва.
- Утченко, С.Л. (1977) *Политические учения Древнего Рима II–I вв. до н.э.* Москва.
- Фриц, К. фон. (2007) *Теория смешанной конституции в античности: Критический анализ политических взглядов Полибия*. Пер. А.Б. Егорова. С.-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та.
- Холидей, Р. (2021) *Стоицизм на каждый день. 366 размышлений о мудрости, воле и искусстве жить*. Пер. Е. Поникарова. Москва: Манн, Иванов и Фербер.
- Цицерон (1994a) *Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту*. Пер. В.О. Горенштейна. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». Т. I.
- Цицерон (1994b) *О государстве*. Цицерон. Диалоги. О государстве. Пер. В.О. Горенштейна. Москва.

Цицерон. (2000) *О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков*. Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков. Пер. Н.А. Федорова. Москва: Российск. гос. гуманит. ун-т.

References in Russian:

- Budet Sdelano! (2022) <https://willbedone.ru/category/podcast/> (data obrashcheniya 17.09.2022)
- Derzhivitskij, E.V., Perov, V.YU. (2018) «Imperativ bona fides i problemy ispol'-zovaniya invektiv v politicheskoj bor'be pozdnej rimskoj respublike», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2, 535–550.
- Derzhivitskij, E.V., Perov, V.YU., Polozhentsev, A.M. (2020) «Ultimum dilemma Bruta ili vozmozhno li moral'noe opravdanie ubijstva TSezarya?» *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2, 374–393.
- Dovatur, A.I. (1983) *Politika Aristotelya. Aristotel'. Sochineniya v 4-h. tt. T. 4*. Moskva: Mysl'.
- Frits, K. fon. (2007) *Teoriya smeshannoj konstitutsii v antichnosti: Kriticheskij analiz politicheskikh vzglyadov Polibiya*. Per. A.B. Egorova. S.-Peterburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta.
- Gutorov, V.A. (1989) *Antichnaya sotsial'naya utopiya: Voprosy istorii i teorii*. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta.
- Holidej, R. (2021) *Stoitsizm na kazhdyj den'. 366 razmyshlenij o mudrosti, vole i iskusstve zhit'*. Per. E. Ponikarova. Moskva: Mann, Ivanov i Ferber.
- Irvin, U. (2021) *Radost' zhizni. Filosofiya stoitsizma dlya XXI veka*. Per. V. Goroho-va. Moskva : Mann, Ivanov i Ferber.
- Knabe, G.S. (2006) Problema TSitserona. Georgij Knabe. *Izbrannye trudy. Teoriya i istoriya kul'tury*. Moskva-S.-Peterburg: Letnij sad.
- Kocherov, S.N. (2016a) «Rimskij stoitsizm kak soedinenie eticheskoi teorii i moral'noj praktiki», *Eticheskaya mysl'* 16.1, 31–45.
- Kocherov, S.N. (2016b) «Stoicheskij optimizm Marka Avreliya», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 559–570.
- Mark Avrelij. (1995) *Naedine s soboj. Razmyshleniya. Rimskie stoiki. Seneka, Epiktet, Mark Avrelij*. Pod red. V.V. Sapova. Moskva.
- Natta, Dzh. van. M. (2021) *Spokojstvie. Stoitsizm – put' mudretsa*. per. N.A. Zaval-kovskoj. S.-Peterburg: Piter.
- Pil'yuchchi, M. (2017) *Kak byt' stoikom: Antichnaya filosofiya i sovremennaya zhizn'*. Per. I. Evstigneevoj. Moskva.
- Polents, M. (2015) *Stoya. Istoriya duhovnogo dvizheniya*. Per. V.M. Linejkina. S.-Peterburg.
- Polibij. (2005) *Vseobshchaya istoriya v soroka knigah*. Kn. VI-XXV. Per. F.G. Mishchenko. S.-Peterburg. T. II.
- Stolyarov, A.A. (1995) *Stoya i stoitsizm*. Moskva.
- Truhina, N.N. (1986) *Politika i politiki «zolotogo veka» Rimskoj respubliki (II v. do n.e.)*. Moskva.
- TSitseron (1994a) *Pis'ma Marka Tulliya TSitserona k Attiku, blizkim, bratu Kvintu, M. Brutu*. Per. V.O. Gorenshtejna. Moskva: Nauchno-izdatel'skij tsentr «La-domir». T. I.
- TSitseron (1994b) *O gosudarstve. TSitseron. Dialogi. O gosudarstve*. Per. V.O. Gorenshtejna. Moskva.
- TSitseron. (2000) *O predelah dobra i zla. Paradoksy stoikov. TSitseron. O predelah dobra i zla. Paradoksy stoikov*. Per. N.A. Fedorova. Moskva: Rossijsk. gos. umanit. un-t.
- Utchenko, S.L. (1977) *Politicheskie ucheniya Drevnego Rima II–I vv. do n.e.* Moskva.
- Zvirevich, V.T. (1988) *TSitseron – filosof i istorik filosofii*. Sverdlovsk.