



ПРИЛОЖЕНИЕ



ΕΡΙΣΤΕΤΙ ΔΙΑΤΡΙΒΑΕ

БЕСЕДЫ ЭПИКТЕТА



ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО

Г. А. ТАРОНЯНА

ЭПИКТЕТ И ЕГО МЕСТО В РИМСКОМ СТОИЦИЗМЕ

О жизни Эпиктета известно очень мало. Он родился рабом во фригийском городе Гиераполисе, затем попал каким-то образом в Рим и был куплен одним из всемогущих императорских вольноотпущенников, секретарем Нерона Эпафродитом. Жизнь его в рабстве была нелегкой. По словам самого Эпиктета, бывший раб, став господином, особенно жесток к своим рабам. По некоторым версиям Эпиктет на всю жизнь остался хромым, после того как Эпафродит, то ли в припадке гнева, то ли подвергнув своего раба суровому наказанию, сломал ему ногу.

Еще будучи рабом, Эпиктет познакомился с известным стойком Мусонием Руфом. Тацит отзывается о Мусонии несколько насмешливо: он рассказывает, как во время переговоров послов сената с наступавшими на Рим войсками Веспасиана Мусоний Руф пытался проповедовать солдатам блага мира, за что одни над ним издевались, другие же чуть не побили (Tacit., Hist. III, 81). Но, по-видимому, среди философов он пользовался уважением и, судя по тому немногому, что дошло до нас из его сочинений, был серьезным и хорошо подготовленным последователем стоической школы. Очевидно, он заметил способности молодого Эпиктета и стал его учителем и наставником. Эпиктет рассказывает, как одобрил его Руф, когда он отверг предложение своего учителя заступиться за него перед разгневавшимся на Эпиктета Эпафродитом и предпочел стойко перенести наложенное на него наказание (Epict., Convers. I, 9, 31). Заподозренный в участии в заговоре Писона, Мусоний Руф был выслан из Рима, куда вернулся после свержения Нерона. Неизвестно, продолжались ли после возвращения его связи с Эпиктетом, но влияние его на последнего несомненно.

Неизвестно также, когда и кем Эпиктет был отпущен на свободу. Став вольноотпущенником, он продолжал заниматься философией, и когда в 94 г. философы по приказу Домициана были высланы из Рима, ему пришлось удалиться в Эпир, где в городе Никополесе он открыл философскую школу. Видимо, при Траяне ему было разрешено вернуться в Рим, где он вскоре приобрел большую популярность. Многие приходившие слушать его беседы принадлежали к самым высшим кругам. Среди них и автор истории походов Александра Македонского сенатор (впоследствии консул) Флавий Арриан, горячий поклонник Эпиктета, застенографировавший и издавший его беседы. Сам Эпиктет ничего не писал (кроме, возможно, подготовительных материалов к своим лекциям) и не публиковал. Несмотря на пришедшую к нему славу и покровительство императора Адриана, Эпиктет, значительно более строго, чем многие другие философы, придерживаясь догм стоицизма и особенно близкого к нему направления — ки-низма, жил в крайней бедности, чем заслужил глубокое уважение как сов-

ременников, так и последующих поколений. Даже христианские авторы ставили его очень высоко. Умер он, видимо, в 20-х годах II в. в глубокой старости. В «Палатинской Антологии» (VII, 676) сохранилась его эпитафия: «Раб Эпиктет, хромой и бедный, как Ир, друг бессмертных».

Наряду с Сенекой и Марком Аврелием Эпиктет принадлежал к самым выдающимся представителям позднего римского стоицизма, когда эта философская школа (как, впрочем, и другие) превратилась по существу из философии в ее античном понимании, т. е. системы, включавшей физику, этику и логику, или диалектику, исключительно в науку о том, как человеку следует жить и во что верить, чтобы быть хорошим, счастливым и свободным гражданином мира, или, что для того времени стало тем же самым, Римской империи.

Стоицизм имел многих сторонников уже при Республике, подвергался, sporadическим гонениям при Юлиях-Клавдиях и Флавиях и стал самой распространенной школой при Антонинах, с концом правления которых быстро пришел в упадок, хотя влияние его чувствовалось в направлениях, распространившихся в конце II—III в., например, в герметизме и неоплатонизме.

Судьба стоицизма при Империи была тесно связана не только с перипетиями взаимоотношений императоров с сенатом, но с гораздо более широкой проблемой господства и подчинения, со всей остротой вставшей после падения Республики и переплетавшейся с проблемой свободы или (что то же самое) с вопросом о том, как можно сохранить достоинство и самоуважение при любых неблагоприятных внешних условиях.

При Юлиях-Клавдиях и Флавиях, особенно при Домициане, многие оппозиционные императорам сенаторы исповедовали стоицизм, яркий пример — Гельвидий Приск (Tacit., Hist. IV, 5—7), но стоицизм как таковой не был враждебен императорской власти. Сенека неоднократно подчеркивал лояльность философов существующему строю, избавившему людей от войн и смут, даровавшему им мир, необходимый для спокойного занятия умственной работой (Ad Lucil. 73). Он же сформулировал теорию (правда, в период своей наибольшей близости к Нерону), согласно которой император, «в которого обратилась Республика», объединяет государство и его жителей, как мировая душа объединяет все многообразие сущего в космосе, а потому его благо, как благо целого, стоит выше и более ценно, чем благо отдельных людей (De Clem. I, 3—5). Сенека не считал, что для той жизни, которую проповедовали стоики, обязательно нужна политическая свобода, потерю которой в I в. еще оплакивали некоторые сокрушавшиеся о гибели Республики. Перемена правления, по мнению Сенеки, была вызвана необходимостью: Рим пережил уже свою юность и зрелость и, не находя более внешних врагов, обратил свои силы против себя самого, терзаясь гражданскими войнами. Он состарился и, как бы впад в второе детство, обессилел настолько, что вынужден опираться на того, кто им правит (Fragm. 28). Правда, Рим утратил свободу, но истинный философ может жить достойно при любых обстоятельствах. Так, Сократ исполнял свой долг философа при тиранах, а возродившаяся демократия, напротив, его убила (De tranq. anim. 3). Неоднократно высказывая свое восхищение Катонам Утическим, Сенека вместе с тем осуждает его за то, что он не смог пережить гибели Республики, события, для истинного мудреца не слишком значительного (Ad Lucil. 74). Для философа, хотя он и обязан участвовать в общественной жизни и трудиться на благо общества, политическое устройство должно быть так же безразлично, как и все прочие внешние, не зависящие от его воли вещи.

Соответственно в позднем стоицизме исчезает тот интерес к наилучшему политическому устройству, который, видимо, был весьма велик у первых

стоиков, писавших свои не дошедшие до нас «Политии». Поздних римских стоиков, как и большинство их современников, мог интересовать только вопрос о необходимых качествах наилучшего правителя, во всем противоположного «тирану», но не о преимуществах той или иной формы общественного и политического строя. С установлением Империи, которая одним представлялась абсолютным благом, другим — наименьшим злом, эта проблема казалась решенной.

Зато вопрос об идеальном правителе и его свойствах оживленно обсуждался. Теме этой посвящена значительная часть «De clementia» Сенеки, ее разрабатывал современник Эпиктета Дион Христомом, написавший четыре речи о царской власти, Плиний Младший в «Панегирике» Траяну и др. Она была одной из сторон упоминавшейся выше проблемы господства и подчинения, ставшей весьма актуальной при Империи, при Республике же практически не стоявшей. «Рабский вопрос», несмотря на потрясавшие государство рабские восстания, еще не возник, и, видимо, кроме Посидония, никто из римлян или близко стоявших к ним греков не касался взаимоотношений рабов и господ. Не вызывало особенных сомнений бесправие провинциалов и самовластие наместников; ископными и освященными традицией были отношения патронов и клиентов; формально общепризнанным было равноправие граждан и верховная власть народного собрания, так что речь могла идти лишь о том, насколько эти отношения и права соблюдаются и не узурпированы ли они неравномерно сенатом, высшими сословиями, или, напротив, «чернью».

С установлением Империи произошел ряд изменений. О равноправии уже по существу речи не было, а народ, по официальной версии, перенес свое могущество и права на императора и оказался в полном подчинении у власть имущих. По официозному историку Веллею Патеркулу, справедливость стала трактоваться как такой порядок, при котором высший стоит впереди низшего, но не превращает его, а низший поддерживает высшего, но не боится его (Vell. Patercul., II, 126). С другой стороны, наместники были в значительной мере ограничены, и им приходилось устанавливать с провинциалами обоюдоприемлемые отношения. Рабы начали внушать все большие опасения господам, искавшим теоретически и практически новых путей и форм организации рабов, новых взаимоотношений с ними, пытаясь обеспечить себе не только повиновение, но и преданность рабов, добровольное, сознательное их подчинение и исполнение ими своих обязанностей, дабы сделать рабов максимально безопасными для господ, а их труд наиболее продуктивным. Наконец, появился глава государства, без которого уже казалось невозможным обойтись, но по отношению к которому самые высокопоставленные чувствовали себя на положении рабов. Несмотря на провозглашавшееся официальной пропагандой всеобщее умиротворение, противоречия в обществе были очень остры, и всякий желавший найти слушателей или читателей своих произведений должен был так или иначе откликнуться на встававшие в связи с этими противоречиями вопросы.

Последние имели две стороны, вернее, на них были возможны две точки зрения: с позиции власть имущих и с позиции подвластных. Первые в наибольшей степени были заинтересованы в преданности подчиненных. В отличие от времен Республики, когда роль играли только действия, поступки, теперь все большее значение приобретали намерения, умонастроения, чувства. Так, например, при Республике, если гражданин исполнял установленные религиозные обряды, то никого не интересовало, верит ли он в богов официального пантеона. Если раб повиновался, господина не заботили его чувства. При Империи сомнение в божественности императора и вечности Рима приравнялось к государственной измене, а

господа старались обеспечить не только послушание, но и «любовь» рабов, ярким примером чему могут служить рассуждения Колумеллы о качествах, необходимых хорошему виллику, или знаменитое 47-е письмо Сенеки к Луцилию с его планами перестроить отношения господ и рабов по примеру связанных моральными обязательствами клиентов и патронов.

Когда искреннюю преданность не удавалось обеспечить (а удавалось это далеко не часто, так как оппозиция подвластных — рабов господам, сенаторов императорам — не затухала), в ход пускались репрессии, сдобривавшиеся социальной демагогией. Материальный нажим переплетался с моральным.

Со своей стороны, подвластные пытались сопротивляться если не фактическому подчинению, признававшемуся в общем неизбежным, то подчинению духовному. Внутренний мир оставался той областью, где античный человек, воспитанный на идее свободы как высшего блага, еще мог пытаться утвердить эту свободу и связанное с нею человеческое достоинство, которое, по свидетельствам современников, и в частности того же Сенеки, не удавалось убить и в рабах. Можно полагать, что только при Империи в этом плане было до конца понято значение эллинистических философских учений, складывавшихся в сходных условиях. Если мы просмотрим, например, изложение их у Цицерона, то увидим, что проблема духовной свободы особенно большой роли у него не играла, на первом месте у него стояли иные вопросы. Напротив, при Империи эта проблема становится центральной во всех претендовавших на популярность направлениях, в том числе, может быть главным образом, в стоицизме. Стремление выработать в себе независимость от внешних обстоятельств, презрение к жизненным благам и самой жизни, силу неизменно руководствоваться правилами, признанными достойными порядочного человека, и оставаться верным раз избранному пути могло стать и действительно становилось основой протеста против существующего положения вещей.

Такой протест чаще всего принимал пассивную форму, варьировавшую от самоубийства до молчаливого отказа участвовать в том, что представлялось несовместимым с честностью и порядочностью. Такими молчаливниками были некоторые излюбленные герои Тацита, например Пет Трасея и Агрикола, сумевший, по словам Тацита, продемонстрировать своей жизнью, что и при плохих принцепсах, держась середины между дерзостью и угодничеством, можно сохранить достоинство, принося в то же время пользу согражданам.

Роль стоицизма как базы такого молчаливого протеста ярко отражена в сочинениях Сенеки, выступавшего вместе с тем с проповедью социального мира. Это и понятно, так как, с одной стороны, оказываясь во все большей оппозиции к Нерону и испытывая его немилость, Сенека выступал в роли угнетенного «тираном», с другой же стороны, по отношению к своим многочисленным рабам он сам выступал в роли власть имущего. И в обеих этих ипостасях он решительно осуждал активный протест низшего против высшего. Безумно, говорил он, вызывать гнев сильного, как безумно пытаться бороться со стихиями. Иго больнее ранит сопротивляющегося, чем покорного. Лучше вызывать к себе презрение, чем зависть и гнев. Не следует протестовать даже бегством, так как бегство уже есть порицание. И он с одобрением рассказывает об отце казненного Калигулой юноши, явившемся в день казни на пир к императору, чтобы не навлечь его гнева на второго сына¹. Не следует роптать на то, что хорошие люди терпят несчастья: бог хочет закалить их, как закаляют хороших солдат, которые терпят большие трудности и опасности, чем дезертиры

¹ Ad Lucil. 14, 107; De ira II, 33.

(De provident. 5). Если же нет сил терпеть, то всегда остается возможность уйти из жизни². Чтобы жить достойно, надо побороть страх смерти. Сенеку, как и Тацита, восхищает смерть как уход от представлявшегося возможным компромисса. Тот, кто встретит смерть так достойно, как Сократ, Катон или Цицерон, сделает шаг к бессмертию (De tranq. anim. 16). Катон, открывший себе смертью путь к свободе, — зрелище, достойное Юпитера (De provident. 2). Пока же человек жив, он должен знать, что, осуждая свою судьбу, выражая неудовольствие, он нарушает общий порядок мироздания, волю провидения, каждому предназначившего роль в мировой драме. Привести свою волю в согласие с волей высшего закона природы, добровольно, а не по принуждению следовать ему — вот задача человека, желающего жить счастливо и достойно, без страха, рабами которого является огромное большинство людей. Противопоставляющий свою волю велениям природы нарушает великую общность, связывающую весь мир, от растений до богов, в единый гармоничный космос. В основе его единства лежит причастность каждого человека богу, тождественному природе, так как живущий в каждом человеке дух и есть бог. Повиновение же богу и есть свобода³. Сознание причастности богу должна дать людям философия, не заслуживающая своего имени, если она занимается не этой великой задачей, а никому не нужными силлогизмами, не очищающими душу знаниями⁴. Человек, выбрав раз и навсегда свой путь, должен его держаться, упражняться лишь в добродетели и остаться твердым, пройдя через искушения⁵.

От порабощающего человека страха его освобождают мысли не только о смерти, но и о неизбежной гибели самых могущественных государств и самого нашего мира, который, дойдя до конца в своей порочности, сгорит, чтобы затем вновь возродиться в первобытной невинности⁶.

Все эти советы должны были идти на пользу подчиненному. Но Сенека выступал и с позиции начальствующих. Упомянутое 47-е письмо к Луцилию целиком посвящено обращению с рабами, причем за общегуманными соображениями ясно проглядывает мысль о несовершенстве существующих между рабами и господами отношений, которые строятся не только на страхе рабов, но и на страхе господ, постоянно опасаящихся, что рабы могут убежать, убить их, донести на них. Именно поэтому каждый господин должен относиться к рабам снисходительно, видеть в них своих скромных друзей, таких же людей, как он сам. Следуя его примеру, рабы будут приобщаться к добродетели, будут повиноваться добровольно и не только не захотят повредить господину, но сохранят ему преданность при любых условиях. Много примеров преданности рабов проскрибированным господам он приводит в «De beneficiis». Те же мысли Сенека высказывает применительно к любым отношениям господства и подчинения. Власть имущий, говорит он, должен быть милостив и снисходителен, не должен гневаться на подчиненных, так как основанная на подавлении власть недолговечна: она гибнет, когда терпящих поодиночке соединит общая опасность (De ira III, 16). Признавая в принципе величие бедности и максимального ограничения потребностей, Сенека защищает тех философов (и в первую очередь себя самого), которые обладают богатством и признают за ним известные достоинства, если они пользуются им справедливо и умеренно, если «человек владеет богатством, а не богатство человеком» (De vita beata 21—23). Согласно общим положениям стоического учения, он

² Ad Lucil. 51; De ira III, 15—16.

³ Ad Lucil. 31, 41, 71, 120; De vita beata 15; De benef. IV, 7—8.

⁴ Ad Lucil. 48, 49, 65, 82, 83, 87, 88; De brev. vit. 13—14.

⁵ Ad Lucil. 23, 90; De tranq. anim. 2; De vita beata 8.

⁶ Ad Lucil. 71, 91; Quest. natur. III, 28—31.

неоднократно говорит об обязанности человека участвовать в государственных делах, принося посильную пользу согражданам. Но вместе с тем он призывает, что бывают обстоятельства, когда государство управляется настолько плохо и само настолько испорчено, что участвовать в его делах несовместимо с порядочностью, и тогда следует приносить людям пользу каким-либо иным способом, например демонстрацией своей добродетели или красноречивым молчанием, которое иногда может иметь большое значение. Такой случай, с его точки зрения, наиболее обычен, так как ни одно из существовавших в прошлом или существующих ныне государств недостойно того, чтобы ему служили мудрецы, поскольку и сами они не терпят мудрых и добродетельных людей⁷. Сенека идет даже дальше, признавая недостойным занятием описывать деяния таких завоевателей и насильников, как Филипп и Александр Македонский, вместо того чтобы сосредоточивать все усилия на познании бога и тайн мироздания. Великое, говорит он, состоит не в том, чтобы покрывать флотом Красное море и, «когда уже не хватает для несправедливостей земли, странствовать по океану», а в том, чтобы обуздывать свои пороки, одерживая победу над самим собой (Quest. natur. III, prooem.).

Как мы видим, позиция Сенеки во многом близка позиции героев сенатской оппозиции, описанных Тацитом, и его философия вполне могла служить основой их поведения. Он осуждает всякий открытый протест, всякое открытое действие, что и понятно, так как никакой реальной программы переустройства общества тогдашняя оппозиция наметить была не в силах и не шла дальше обсуждения свойств идеального правителя в масштабах государства или фамилии. Подчиненным господ и императоров Сенека рекомендует повиновение, принимающее иногда (как в случае с отцом казненного Калигулой юноши) формы, с точки зрения современного человека, недостойные и унижительные. Такое направление, казалось бы, должно было удовлетворить правителей Империи. Но вместе с тем Сенека восхваляет внутренний протест, выраженный в самоубийстве, молчании, отказе от прославления подвигов «насильников» и «тиранов», в самоизоляции, т. е. именно в тех методах, которыми действовали Пет Трапея и ему подобные. В условиях же, когда моральное повиновение стало считаться не менее важным, чем материальное, когда, как говорит Сенека, даже бегство расценивалось как осуждение, не могло быть терпимо учение, оправдывающее духовный анахоресис, и стойки подвергались гонениям. Последние тем более естественны, что в I в. Империя находилась еще в стадии становления, только еще складывался ее аппарат, только еще консолидировались и набирали силы те слои, которые составляли ее социальную опору, и потому тянувшиеся к «нравам предков» или отказывавшиеся принимать и активно поддерживать то новое и во многом прогрессивное, что возникло с падением сенаторского режима поздней Республики, представлялись особенно опасными.

Положение изменилось с приходом к власти династии Антонинов. Социальная база Империи, ее военно-бюрократический аппарат и, наконец, внешнее положение достаточно окрепли, чтобы стала возможной известная либерализация. Обычно ее главное проявление видят в примирении императоров с сенатом, прекращении гонений на высшую аристократию, с одной стороны, и в прекращении активной и пассивной оппозиции последней, — с другой. Но дело тут, пожалуй, не столько в этом моменте, сколько в вовлечении в общественную и культурную жизнь слоев, прежде мало к ней причастных. То была муниципальная знать Италии и прежде

⁷ De tranq.anim.3; De Quiet.Phil.30—33.

совершенно бесправных провинций, то были часто выходившие из среды отпущенников сеиры августалы, объединенные в коллегии торговцы, владельцы ремесленных мастерских, «маленькие люди» италийских и провинциальных городов. Конечно, они не имели тех возможностей влиять на политику государства и тех свобод, которыми обладал римский плебс конца Республики, так как контроль над их деятельностью был очень жестким. Но зато римский республиканский плебс составлял очень незначительную группу по сравнению со всей массой населения огромной державы. Теперь же в каждом городе была своя, пусть ограниченная, но важная для его граждан общественно-политическая жизнь, свои школы, театры, риторы, выступавшие с речами перед публикой, а во многих случаях свои философы, ученые, поэты. К тому же и экономическое развитие достигло высшей для античного мира ступени, и экономически активными были значительные слои населения, включая часть рабов, именно в это время получавших известную хозяйственную независимость и некоторую видимость правоспособности.

Отсутствие тех ясных коллективных целей, которые некогда стояли перед римлянами, верившими в провиденциальную миссию своего города, или перед партиями, боровшимися в гражданских войнах, временно искупалось более мелкими, частично общественными, частично личными, целями, стоявшими перед представителями разных социальных слоев. Оппозиция привилегированных сословий практически исчезла. Императоры представлялись наилучшими из возможных правителей. Они были во всем противоположны «тиранам», и служить им было долгом каждого. Империя казалась вечным процветающим целым, век Антонинов — «золотым веком». Большой популярностью пользовался культ частных и особенно императорских добродетелей. Стоицизм, учивший сочетать труд на пользу государства с личным совершенствованием, в то время, когда сомнение в достоинствах государства заглохло, а мораль и добродетель проповедовались на все лады, оказался самым подходящим учением и приобрел широкую популярность. Императоры ему покровительствовали, не опасаясь более, что он может стать базой уже заглохшей оппозиции. Не смущал также его креп к индивидуализму, некоторое превалирование стремления к личной добродетельности, так как они не грозили подорвать государственную жизнь, обеспеченную мощным и все растущим военно-бюрократическим аппаратом.

Но протест против существующего положения вещей исчез только среди привилегированных и имущих социальных слоев. Среди широких масс трудящейся бедноты и рабов он был достаточно реален. Об этом свидетельствуют народные басни и пословицы, в которых говорится о гнете, испытываемом «маленьким человеком», и о его отвращении к миру власть имущих. О том же свидетельствует успех простонародного кинизма, выступавшего против официальных норм и проповедовавшего простую жизнь и простой труд, и, наконец, приходящееся на это же время распространение христианства. Косвенным доказательством того же положения могут служить данные о популярных в народе культах таких богов, как Пан, Либер и особенно Геракл и Сильван, богов-тружеников, близких простому человеку, дававших своей жизнью пример для подражания и вместе с тем великих и могучих демиургов. То был уже шаг к монотеизму, к почитанию единого всемогущего бога, высоко стоящего над земными владыками, угнетающими и принижающими своих подчиненных. Это угнетение и принижение все более сказывалось в моральном нажиме. Для рабов, отпущенников, клиентов создавались фамильные коллегии, занятые почитанием генеев и богов — покровителей дома, имения, самого господина, организовывались дионисовские фиасы, в которых гос-

пода и патроны занимали самые высокие степени мистов. Коллегии «маленьких людей» были обязаны праздновать фамильные праздники и юбилеи не только императоров, но и своих патронов. Широкое распространение получили стихи и рассказы о преданных рабах и о взаимной дружбе господ и рабов — рассказы, видимо, вызывавшие в рабах только отвращение, так как, судя по пословицам и басням, они были уверены, что богатые и сильные прикидываются друзьями бедных и слабых лишь с тем, чтобы их поработить и погубить. Таким образом, при видимости известного свободомыслия, процветания и социального мира социальные противоречия были лишь загнаны внутрь, а не уничтожены.

В таких условиях и выступил Эпиктет со своими беседами. Хотя он был таким же стопком, как Сенека, а впоследствии Марк Аврелий, его личная судьба бывшего раба делала его значительно более близким простому народу, чем этих философов, из которых один — богатейший придворный, а другой — император. Если Сенека говорил от имени как правящего, так и управляемого, то Эпиктет в основном отражал чувства и мысли последнего.

Нигде он не упоминает столь важные для Сенеки последствия, которые для главы государства и главы фамилии может иметь излишняя жестокость к подчиненным, о той пользе, которую им может принести снисходительность к подданным и рабам, о каких-то новых утопических отношениях между ними и господами. Его цель — не научить правителей и господ, как подчинить себе души тех, кто от них зависит, а, напротив, научить последних при всех условиях сохранять в неприкосновенности свой внутренний мир, свою духовную свободу и достоинство. Ради того, говорит он, что называют свободой, некоторые люди вешались или бросались в пропасть, гибли целые города. Так неужели ради настоящей свободы, против которой не может быть заговора, которая не подвержена опасностям, вы не согласны отдать богу по его требованию то, что он вам дал? Если нет, то вы — рабы среди рабов, хотя бы тысячу раз были консулами. Свобода обретается не путем удовлетворения желаний, а путем их уничтожения (Convers. IV, 1, 171—175). При этом, как и Сенека, Эпиктет подчеркивает, что учение стоиков никоим образом не ведет к неповиновению властям и законам. Напротив, говорит он, философия делает людей готовыми повиноваться, уступать во всем, что относится к телу, имуществу, родным, во всем, кроме нашего суждения и воли Зевса (IV, 7, 33—36). Еще более последовательно, чем Сенека, Эпиктет отвергает всякую науку, не имеющую отношения к поставленной им цели. Сенека высказывается только против конкретных знаний о вещах, не очищающих душу, но превозносит науку об общих законах мироздания. Эпиктет же спрашивает: зачем человеку заботиться о том, состоит ли все из атомов или из неделимого, из огня или воды? Достаточно знать истинную природу добра и зла, границы желаний и отвращения и соответственно направлять свою жизнь. Может быть, человеческий ум не в силах постичь устройства всего мира, а если и может, то какая в том польза? Достаточно познать самого себя, увериться, что человек живет для общения с себе подобными, что таковым его создала природа. Но не стоит думать о том, какова эта природа (Fragm. Stob. II, 1, 31). Человек совершенствуется не благодаря чтению Хрисиппа, а следуя примерам добродетели (Convers. I, 4, 14). Нужен не тот, кто прибавляет новые софизмы к тем, которыми полны книги стоиков, а тот, кто своими делами и жизнью будет свидетельствовать истинность их учения (I, 26, 55—56). Здесь Эпиктет откликается на стремление простых людей иметь образец для подражания, образец, который они искали в жизни и подвигах Геракла, впоследствии — Иисуса Христа и мучеников, также «свидетельствовавших» истинность своей веры. Вме-

сте с тем Эпиктет считает, что некоторым необходимым для добродетели и свободы истинам можно и должно научиться (II, 22, 1—3).

Основное, из чего следует исходить, это тот факт, что боги дали нам во власть не внешнее — тело, имущество, близких, жизнь, а лишь нашу способность правильно использовать внешние восприятия и выносить на основе их правильные суждения, дали свободу выбора и отказа, желания и отвращения. Пользуясь этой способностью, человек будет свободен, не будет ни осуждать кого-либо, ни льстить кому-либо (I, 1, 7—9, 11—13). Он не будет ни к чему привязываться и будет воспринимать все происходящее как волю богов (I, 1, 16—18). Такой человек будет свободен самой главной, внутренней свободой. Дело мудрого переносить внешнее без ропота. Так, Гельвидий Приск на угрозы Веспасиана ответил: твое дело меня казнить, мое — умереть без содрогания (I, 2, 21—22). Человека влечет логичное, разумное, но оно часто зависит от нашего характера. Для одного разумна унижительная служба, дающая ему еду и спасающая от побоев. Если вы считаете критерием ваших интересов еду и отсутствие побоев, служите и продавайте себя за столько, сколько сами стоите в своих глазах. Для другого же это непереносимо, и он считает, что предает себя, рассчитывая внешние выгоды (I, 2, 14). Приверженность телу роднит человека с волками или лисицами, приверженность же живущей в нас искре божьей — логосу, роднит с богами (I, 3, 3, 7; I, 9, 4—5). Тот, кто смеет бросить свое тело, свою жизнь, как негодную тряпку, в лицо тирану, достигает истинной свободы. Такому человеку не страшны тираны, воры, судьи. Никто не имеет над ним власти, он не боится, не льстит, не завидует (I, 9, 16, 20—21). Если человек не будет рабом вещей, привязанностей к близким и т. п., он не должен будет подчиняться тому, кто в силах дать или отнять у него желаемое (I, 4, 18—19; II, 2, 26). Твой господин, говорит Эпиктет, нападает именно на то, что ты более всего любишь (I, 25, 23—24). Тот человек, которому суждено быть под властью другого человека, задолго до этого должен быть под властью вещей. Тот, над кем не имеют власти удовольствие, слава, богатство, зло, кто легко может расстаться с жизнью, не может быть ничьим рабом, ничьим подданным (III, 24, 61—73). Истинно свободен был Диоген, так как освободился от всего, что поработает, и никто не имел средства сделать его рабом (IV, 1, 152). Когда человек видит тирана и его стражу, он пугается, но пугается только в силу своего ошибочного суждения, подсказывающего ему, что тиран может причинить ему зло. Когда тиран говорит: «Я закую твою ногу», человек, чрезмерно ценящий свою ногу, просит о помиловании, а философ отвечает: «Если тебе это кажется полезным, заковывай». Тиран говорит: «Я тебе покажу, что я господин». Но философ отвечает: «Как ты можешь это сделать, если Зевс сделал меня свободным. Ведь не мог же он желать, чтобы его дети были в рабстве» (I, 19, 8—10; 29, 5—8).

Но ставя наивысшей целью свободу, Эпиктет отнюдь не проповедует своеволия, несовместимого с жизнью в обществе. Нелепо, говорит он, писать имя «Дион» не так, как его пишут все, или делать что-либо иное по своему капризу (I, 12, 13—14). Человек должен жить в обществе и любить людей, несмотря на их заблуждения (I, 18, 3—14). Даже Зевс делает что-то для людей, для общей пользы (I, 19, 11). Человек должен исполнять свой долг на том месте, на котором он поставлен (I, 29, 45—48; II, 10, 7—27). Если он владеет имуществом, он должен о нем добросовестно заботиться (II, 5, 2—23). Человек должен всегда помнить, что он часть великого полиса богов и людей и маленького полиса, этот великий полис копирующего (II, 5, 26). Он должен действовать не для своей выгоды, а для блага целого, так как полис выше отдельного гражданина (II, 10, 3—5; 20, 6—14). Эпиктет полемизирует с Эпикуром, отрицающим естественную

общность людей, и доказывает, что эпикурейцы не пригодны для жизни в полисе, так как не исполняют истинную задачу философии — учить людей служить богам и согражданам (II, 20, 24—27). Нельзя, говорит он, вообразить себе населенный эпикурейцами полис, так как там никто не исполнял бы свои обязанности (III, 7, 19). Как мы видим, Эпиктет не индивидуалист, признавая, что человек — часть огромного целого, благо которого выше блага отдельного индивида. Как изолированная от тела нога, говорит он, больше не нога, так и изолированный человек более не человек (II, 5, 24—27). Его обязанность быть хорошим гражданином, сыном, братом и другом, но таковым может быть лишь ставящий во главу угла не материальные, а моральные интересы, так как из-за первых он может возненавидеть и отца, и брата, и друга (II, 22, 29). Как и Сенека, Эпиктет утверждает, что философия не учит презирать царей. Однако он исходит из иных, чем Сенека, аргументов: мудрый не оспаривает права царей на вещи, над которыми они имеют власть. У Эпиктета с предельной силой звучит протест против морального гнета, протест, живший и в современных ему угнетенных классах. Характерно, что в отличие от своих предшественников и современников Эпиктет почти не останавливается на облике хорошего правителя. Он упоминает только, что таковой должен справедливо судить, не покушаться на собственность других людей, не угрожать постоянно наказаниями, а управлять людьми как разумными существами, показать им, что для них самих полезно, а что не полезно. Сам же он должен вести себя так, чтобы люди хотели ему подражать, как подражали Сократу (III, 7, 32—36).

Зато гораздо большее значение, чем для Сенеки, имеет для Эпиктета идея верховного правителя космоса — бога, Зевса. Если человек, говорит он, будет твердо верить, что все люди — дети бога, он не будет о себе думать низко и неблагородно (I, 3, 1). Всякий, сознающий свое родство с Зевсом, скажет, что он гражданин не Афин или Коринфа, а космоса (I, 9, 2, 4—5). Бог создал человека, чтобы он был счастлив, и он должен быть счастлив, считать весь мир своей родиной, жить всюду одинаково, общаться со всеми людьми (III, 24, 61—73). Родство с цезарем дает человеку возможность жить спокойно и без страха, тем более родство с Зевсом (I, 9, 6—7). Подчинивший себя богу, принимающий его волю, как свою собственную, становится свободным (I, 12, 8—9, 15—16). Человек должен славить бога и не роптать на него на основе собственного суждения (I, 16; III, 24, 19—21). Если с человеком случается несчастье, то не потому, что бог его ненавидит, а потому, что хочет его закалить (III, 24—113). Бог все видит, все знает, кроме того, с человеком всегда его гений, поэтому никто не бывает одинок, а долг человека — уважать себя как носителя божественного начала (I, 14). Говоря с властью имущими, следует помнить, что бог все видит, и не отступать от своего суждения (I, 30).

Исходя из повиновения во всем воле Зевса, Эпиктет не одобряет и столь прославляемое Сенекой и Тацитом самоубийство. Надо, говорит он, ждать, пока бог призовет нас к себе, а пока терпеть на предназначенном тебе месте. Зевс посылает нас и отзывает не тогда, когда это нужно нам, а когда это нужно целому (I, 9, 163; III, 24, 98, 102). Как видим, в этом отношении Эпиктет значительно ближе к христианству, чем Сенека. Но факт этот объясняется не заимствованием, а тем, что в той среде, в которой распространялось раннее христианство и из которой вышел Эпиктет, аналогичные идеи уже были очень популярны. Выше мы уже упоминали о характере народных культов. Эпиктет дает нам возможность их интерпретировать. Признав бесконечное могущество бога и подчинившись его воле, «маленький человек» как бы выходил из-под власти земных владык, по крайней мере духовно. Признание верховной власти Зевса как отца всего су-

щего приводит Эпиктета к признанию равенства людей. Для Сенеки раб лишь «скромный друг», стоящий значительно ниже мудрого, а следовательно, добродетельного господина. Для Эпиктета господин, мучающий раба, поднимает руку на своего брата, такого же потомка Зевса, как и господин. Власть имущий не должен быть тираном, так как царствует над своими сородичами и братьями. Только руководствуясь «жалкими земными законами», «законами мертвецов», а не законами бога, может тиран и господин не видеть единства своей природы с природой раба (I, 13, 3—5). Рабство и свобода отнюдь не совпадают для Эпиктета с юридическим статусом. Отпущенный перед претором на волю раб не стал свободным, если не обрел спокойствия духа. Не свободен и его господин, который, если он даже консул, по большей части раб денег, или тирана, или любовницы тирана (II, 1, 25—28; IV, 1, 11—14, 33—40, 150).

По-иному, чем Сенека, относится Эпиктет к труду, что тоже сближает его с народной идеологией. Сенека советовал привыкать к мысли о бедности, но никогда не советовал привыкать к простому труду. Напротив, он с негодованием отвергает теорию Посидония, согласно которой древние мудрецы учили первобытных людей разным ремеслам, с его точки зрения достойным только презренных рабов (Ad Lucil. 90). Эпиктет же не только не презирает простой труд, но стыдит тех, кто, рабствуя, держится за свое положение и состояние, опасаясь труда. Он ставит в пример беглых рабов, которые, ничего не имея, изобретают всякие способы, чтобы прокормиться, и не умирают с голоду. Разве и ты, говорит он, не можешь носить воду, провожать детей в школу, писать, быть привратником? Тот, кто считает такие занятия постыдными, напрасно мнит себя философом, так как не научился различать постыдное и непостыдное. Научись, призывает он, жизни простых людей, живи, как живут рабы и работники (III, 26; I; 7, 22—23). Здесь Эпиктет выступает как представитель идеологии народных масс, видевших в труде освобождающее, очищающее начало, высоко уважавших труд и тружеников, протестуя против презрения к ним высших классов.

Протест Эпиктета не носил активного характера. Нам не дано, говорит он, изменить или исправить людей; мы должны не изменять что-либо, а привести свою волю в гармонию с тем, что существует, и жить в согласии с природой, не осуждая других людей (I, 12, 17—21). Активный протест подавлялся общей уверенностью в неизбежности существующего строя, уверенностью, порожденной кризисом старых римских ценностей, которые еще нечем было заменить. Положительной программы переустройства общества еще не было ни у одного общественного слоя. Правящие классы были в то время в общем довольны достигнутым; классы угнетенные, не видя никаких ясных новых перспектив, были способны только на оппозицию моральному нажиму высших, которых они ненавидели, но не могли им ничего противопоставить. Даже христианство пока не шло дальше тезиса «воздай кесарево кесарю» — тезиса, означавшего не оправдание существующей реальности, а уход от нее в свой внутренний мир, попытку от нее отгородиться.

Характерно в этом плане отношение Эпиктета к официальным институтам. Если приходится предстать перед судом, говорит он, надо не волноваться и не бояться, а вести себя, как Сократ, сказавший, что судьи могут его убить, но не повредить ему. Однако не следует являться в суд только для того, чтобы выразить судьям свое презрение, как некогда Гераклит, заявивший судьям, что не интересуется их приговором (II, 2, 1—20).

Близость Эпиктета к народной идеологии явствует также из его исключительно высокого уважения к киникам, пользовавшимся большой популярностью в народе и вызывавшим недоброжелательство интеллиген-

дии, связанной с правящими классами. Как и киники, для которых Геракл был образцом отказавшегося от всяких благ вечного труженика на пользу людей, Эпиктет чрезвычайно почитает этого героя. Не философ, говорит он, тот, кто боится разлуки со своим городом, домом, друзьями. Если бы Геракл сидел дома, вместо того чтобы бороться со злом и беззаконием, он был бы не Гераклом, а Еврисфеем. Но он странствовал один по всему свету, имея другом только бога, и потому был сыном бога. Он вечно трудился, но истинным царем был не Еврисфеем, а он (II, 16, 42—47; III, 24, 14—16). Навысшим идеалом для Эпиктета был Диоген, и он создает образ «истинного киника», стоящего намного выше остальных людей. Стать таким киником нелегко, и тот, кто ставит перед собой подобную задачу, должен соразмерить свои силы со столь великим делом. Он должен целиком сосредоточиться на внутреннем, перестать осуждать бога и людей, не чувствовать ни желаний, ни гнева, ни зависти, ни жалости, не иметь дома, не страшиться ни смерти, ни изгнания. Он должен знать, что его послал Зевс к людям, чтобы показать им их заблуждения в добре и зле, смело говорить людям, что им враждебно, а что дружелюбно. Смело, как Сократ, объяснять людям, что они идут по ложному пути, что счастье не в богатстве и не в высоком положении, что с мудрыми незачем воевать, а на глупых не следует обращать внимание. Киник должен на практике, своим примером показать, как может быть счастлив человек, не имеющий ни дома, ни очага, ни родного города. Если его бьют, как осла, он должен любить наносящего удары, как брата или отца. Он не бежит с жалобой к проконсулу или цезарю, так как для него они не имеют значения. Значение для него имеет только Зевс, пославший его в мир. Он ни к кому, кроме Зевса, не взывает, никому, кроме Зевса, не служит, знает, что если он претерпевает несчастья, то потому, что Зевс закаляет его волю, как закалял волю Геракла и Диогена. Другом киника может быть лишь равный ему киник, дом другого человека он своим посещением не удостоит. Он не должен жениться и иметь детей, чтобы повседневные заботы не отвлекали его от его призвания и миссии — поучать людей, на которых он смотрит как на своих детей. Он не занимается делами своего города, ибо обращается ко всем людям, будь то афиняне или римляне, и говорит не о доходах, войне и мире, а о счастье и несчастье, рабстве и свободе, и нет выше магистратуры, чем у него. Он не терпит тирана в том, что касается его суждения и его внутреннего «я» (III, 22, 9—106).

Как видим, «положительный герой» Эпиктета значительно отличается от молчаливых Тацита, пользовавшихся сочувствием Сенеки. Он приближается к апостолам и проповедникам раннего христианства, если не по содержанию своего учения, то по активному ему следованию и распространению. Именно такой «положительный герой» был близок трудящимся массам, самый образ жизни которых не был совместим ни с индивидуализмом, ни с пассивной созерцательностью. Их протест, хотя пока еще только моральный, был слишком острым, чтобы удовлетвориться молчанием. Он требовал активного выхода, притом самостоятельного, не зависящего от власти имущих, их милостей и покровительства. Сознывая все опасности мира, говорит Эпиктет, человек думает, к кому бы примкнуть, чтобы пройти через них, как через лес, кишящий разбойниками. К богачу? К проконсулу? Но они и сами вечно жалуются, а может статься, обернутся против меня и ограбят. Стать другом цезаря? Но скольких это стоит трудов! Кроме того, цезарь смертен или может из друга стать врагом. Уйти в пустыню? Но болезнь настигнет и там. И тогда человек понимает, что надо поручить себя богу, — и тогда он безопасно пройдет по миру (IV, 1, 93—98).

При всем обусловленном общей культурной средой сходстве некоторых положений Эпиктета с христианскими, от христианства, не говоря о всей

сущности учения, Эпиктета резко отличало стоическое отрицание сострадания к несчастью ближнего. Идеальный киник не делит несчастья с кем-либо другим, ибо, если тот несчастен, то по своей собственной вине, поскольку бог создал всех, чтобы они были спокойны и счастливы (III, 24, 1—3). Если человек помнит, что космос — единое государство, состоящее из единой субстанции, то он поймет необходимость периодической смены всех вещей, из которых одни возникают, другие распадаются, и не будет о последних жалеть (III, 24, 8—11). Тот, кто плачет, не сознавая, что все преходяще, дурной человек, он желает невозможного, а это свойственно дуракам и рабам. Поэтому чужое горе — не мое дело (III, 24, 19—23). При всем демократизме Эпиктета здесь у него чувствуется налет стоического аристократизма и индивидуализма, чуждого идеологии широких масс, высоко ценивших сострадание и милосердие. Другое отличие идеологии Эпиктета от идеологии народа состоит в том, что он, отвергая пустые, с его точки зрения, знания, все же считает добродетель и связанные с нею свободу и счастье наукой, т. е., в конце концов, достоянием избранных. Недаром Лактанций впоследствии выступал против философов, почитающих благо в знании и делающих его, таким образом, недоступным неученым ремесленникам, крестьянам, рабам (Divin. Institut. III, 25).

Такая аристократичность сближала Эпиктета с его слушателями из высших классов. Близки им были и другие принятые им общестоические положения о всеобщей гармонии, о космосе как едином целом государстве, отображением которого являются земные государства, и о вытекающем отсюда долге служить государству на том посту, который назначила судьба. Идея целостности космоса и причастности к ней всей реально существующей множественности, а следовательно, и каждого человека, призвана была преодолеть чувство отчуждения, которое все более развивалось по мере исчезновения каких-то осознанных коллективных целей, кроме цели сохранить навсегда якобы уже достигнутый «золотой век». Хотя преследования представителей высших классов прекратились при Антонинах, положение отдельных лиц, даже высокопоставленных, было непрочным. Им грозила и немилость императора и его приближенных, и возможность разорения, весьма реальная для членов сословия декурионов, и весьма живо ощущаемая опасность со стороны низших классов, о чем так выразительно говорит Лукиан в своей «Переписке с Кронем». Поэтому повторяемые Эпиктетом призывы стойков сохранять достоинство, выдержку и внутреннюю свободу во всех обстоятельствах находили отклик и у них.

В общем учение Эпиктета более оптимистично, чем учение Сенеки. Но в нем еще больше, пожалуй, чувствуется отсутствие ясных целей. Такой целью одно только личное усовершенствование надолго быть не могло, изменить же что-либо в мире и людях, несовершенство которых он более или менее признавал, он считал невозможным, так что долг служить миру и поучать людей лишался всякого смысла.

Все эти черты с предельной ясностью проявились у последнего крупного римского стойка, Марка Аврелия, что, конечно, не случайно совпало с начавшимся при нем кризисом Империи. Земное отражение гармоничного космоса оказалось непрочным и исполненным многих несовершенств. Служение ему, на котором продолжает настаивать Марк Аврелий, окончательно теряет смысл, так как, согласно его утверждению, ничего исправить нельзя, все всегда испокон веку было и будет одинаково. По существу теряет смысл и упражнение в добродетели, которая дает лишь одну-единственную возможность: пройти через массу зла, через хаос и

бессмыслицу, от рождения до смерти⁸ окружающих человека, не запятнав своего внутреннего «я», своего гения. Люди так отвратительны, говорит Марк Аврелий, что их с трудом можно выносить, все на свете трудно постигаемо, мнения постоянно меняются, а некоторые считают познание вообще невозможным. Слава, даже такая, как слава Цезаря или Сократа, преходяща, да и какое им, мертвецам, донее дело? [Что] же во всей этой сумятице достойно уважения и заботы? Ничего. Остается лишь мысль, что все идет согласно природе и что в нашей власти остается не делать ничего вопреки богу и собственному гению (V, 10). Несмотря на признание органически присущего стоицизму учения об общности людей и долге им помогать, Марк Аврелий достигает крайних для античного мира пределов пессимизма и индивидуализма. И неудивительно, что после него стоицизм сменяется иными направлениями, пытавшимися дать людям какую-то, пусть иллюзорную, цель, какое-то руководство к жизни. Однако в эти учения вошли многие положения стоиков, в том числе и Эпиктета. Для нас он особенно интересен своей близостью к народной идеологии. Его беседы дают возможность составить себе представление о том, как трудящаяся беднота и рабы отвечали на моральный нажим, определявшийся формами их эксплуатации и противоречиями рабовладельческого общества. И хотя протест их в то время носил пассивный характер, он подрывал развитие этих форм эксплуатации, а следовательно, и основы рабовладельческого способа производства, приближая его крушение.

Е. М. Штаерман

⁸ М а р с. А в р., II, 17; III, 41, 46; IV, 3, 4, 29; 32; V, 8, 16, 17, 22; VI, 47; VII, 49; VIII, 6; IX, 9; 14; X, 27; XII, 14.