

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

С.Н. Кочеров

Римский стоицизм как соединение этической теории и моральной практики

Кочеров Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, профессор. Нижегородский филиал федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 603155, г. Нижний Новгород, ул. Большая Печерская, д. 25/12; e-mail: snkocherov@gmail.com

Представление о том, что сначала возникает теоретическая доктрина, а затем складывается основанная на ней практика, на наш взгляд, не вполне корректно характеризует эволюцию Стои и стоицизма в римский период. Учение, принесенное греческими стоиками в Рим, стало импульсом для появления известного образа мыслей и стиля жизни, но появление Поздней Стои не предшествовало римскому стоицизму, а последовало за ним. Их взаимное влияние было обусловлено тем, что стоическая этика оказалась конгенитальна морали римской гражданской общины, что обусловило популярность учения стоиков в Риме. Идеал стоического мудреца наложился на идеал «доблестного мужа» римских преданий, что в итоге привело к появлению в качестве нормативного образца (*vir bonus*) сначала «достойного человека», затем «мужа добра». Римский стоицизм отличался от греческого тем, что придавал большее значение обязанностям человека перед государством и обществом. В то же время он, как это ни парадоксально, имел более самоуглубленный характер, будучи обращен к моральному переживанию и осмыслению экзистенциальных основ человеческого бытия. При этом в морально-политических реалиях древнего Рима образ «мужественной красоты» стоического учения часто проявлялся не в «искусстве жизни», а в принятии смерти. На наш взгляд, наиболее органично стоическую этическую традицию и мораль римского стоицизма соединил Марк Аврелий, философия которого далеко не так пессимистична, как полагают многие исследователи. В его учении можно найти синтез служения Риму и Миру, умозрительных добродетелей Древней Стои и римских гражданских обязанностей, стоического морализаторства и нравственной практики.

Ключевые слова: Поздняя Стоя, римские добродетели, доблестный муж, муж добра, служение Миру и Риму

Стоическая этика в римский период рассматривается в научной литературе двояким образом. Чаще всего ее представляют как более или менее целостную систему моральных воззрений ведущих мыслителей, принадлежавших к Поздней Стое (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий), и философов, оказавших на них влияние (Панэтий, Цицерон, Музоний Руф и др.). Реже она понимается как

выражение моральных взглядов и правил поведения, которые присущи идеологическому направлению, известному как римский стоицизм. Предпочтение одного из этих подходов ведет к разным оценкам изучаемого явления. Так, А.Ф. Лосев категорично утверждал, что «поздние стоики первых двух веков нашей эры удивляют чувством чрезвычайной *слабости* человеческой личности, ее полного *ничтожества*, ее безвыходности, ее невероятной покорности судьбе»¹. А Б. Рассел не менее безапелляционно заявлял: «Эта доктрина героическая и в плохом мире полезная, но она не совсем верна и в основном своем смысле не совсем искренна»².

Однако если римский стоицизм, согласно сторонникам первой точки зрения, имел пессимистический и упадочнический характер, как могли обрести в нем духовную опору римляне из высших и средних сословий, воспитанные в духе выполнения долга перед государством? Как могло учение, в котором некоторые исследователи находят чувство беспомощности и покинутости, стать своего рода идеологией в «золотой век» Антонинов, время расцвета Римской империи? С другой стороны, если видеть в стоицизме только героическую доктрину, то нельзя не заметить, что в морально-политических реалиях древнего Рима образ «мужественной красоты» стоического учения часто проявлялся не в «искусстве жизни», а в принятии смерти. Мужество римского стоика было сродни отваге воина, который потерпел поражение (Сенека) или не может выиграть свою битву (Марк Аврелий), но скорее лишит себя жизни, чем поступится внутренней свободой.

Но и признание связи между Поздней Стоей и римским стоицизмом нуждается в уточнении. Так, А.А. Столяров пишет о «диффузии» стоической доктрины в Риме, видя ее в том, что «отдельные элементы теории усваиваются затем другими философскими и религиозными системами (платонизмом и христианством), а практическая паренетика, преобразованная в набор моральных клише, широко проникает в массовое сознание, где и продолжает существовать в деформированном, но устойчивом облике. Так начинается трансформация учения Стои в стоицизм»³. Представление о том, что сначала возникает теоретическая доктрина, а затем складывается основанная на ней практика, на наш взгляд, не вполне корректно характеризует эволюцию Стои и стоицизма в римский период. Учение, принесенное греками в Рим, конечно, стало импульсом для появления известного образа мыслей и стиля жизни, но становление Поздней Стои не предшествовало римскому стоицизму, а следовало за ним, как оказывая влияние, так и испытывая его воздействие. Недаром Марк Аврелий, перечисляя людей, определивших его взгляды и качества, наряду с философами-стоиками называет видных представителей римского стоицизма.

Взаимовлияние Поздней Стои и римского стоицизма было обусловлено тем, что стоическая этика оказалась конгениальна морали римской гражданской общины, что обусловило популярность учения стоиков в Риме. Как справедливо пишет А.А. Столяров, «римляне по складу характера – народ более практический, которому гораздо важнее было уметь использовать вещи, не-

¹ Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика // Лосев А.Ф. Юбилейн. собр. соч.: в 9 т. Т. 9. М., 2010. С. 291.

² Рассел Б. История западной философии: в 2 кн. Кн. 1. М., 1993. С. 286.

³ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 286.

жели бескорыстно созерцать первоначала. Стоя с ее сравнительно небольшим “метафизическим потенциалом” предлагала ценности, очень согласные с культурой “римской доблести” и римским национальным мироощущением вообще. Космополитизм мог быть легко согласован с идеей “Римского мира”. Выгода от союза Рима и Стои была, впрочем, обоюдной. Стоя впервые обрела на римской почве реальное воплощение идеала мудрости в лице носителей “римской доблести”...»⁴. Начало этому процессу было положено уже в последней трети II в. до н. э.

Как известно, у истоков романизации стоицизма стоял Панэтий из Родоса, который расширил понятие «благо», включив в него природные ценности, и разделил добродетели человека на «умственную» и «действенную». Выше всего ставя мудрость, справедливость и умеренность, Панэтий, однако, заменил мужество на «величие души», которое, по словам Диогена Лаэртского, есть «знание или самообладание, позволяющее быть выше всего, что с тобой происходит, как хорошего, так и дурного»⁵. Он также сблизил величие души с римским *virtus* (доблесть), которое обобщало традиционные добродетели: *pietas* (благочестие), *fides* (верность), *gravitas* (серьезность), *constantia* (твердость). Цицерон, который воспроизвел многие этические взгляды Панэтия из недошедшего до нас трактата «О надлежащем», обобщая его воззрения, замечал: «...То, что стоики называют высшим благом, – жить в согласии с природой – означает, если не ошибаюсь, следующее: с доблестью сообразовываться всегда, а все остальное, соответствующее природе, выбирать при условии, если оно не противодействует доблести»⁶. Панэтий и Посидоний приблизили стоический идеал к реальности, заявив, что для счастья, помимо добродетели, «надобно и здоровье, и денежные траты и сила»⁷. Панэтий является одним из первых реформаторов стоицизма, что в философской литературе принято объяснять воздействием на него идей Платона и, отчасти, Аристотеля. Вместе с тем известно, что, прибыв в Рим по приглашению Сципиона Младшего, Панэтий 10 лет возглавлял философско-литературный кружок при этом полководце и политике, интересовавшемся греческой культурой. За это время философ не мог не испытать влияния своих учеников, воспитанных в духе традиционных римских ценностей. Хрисипп допускал, что «государственными делами мудрец тоже будет заниматься, если ничто не воспрепятствует»⁸. Панэтий же считал «надлежащие» деяния по отношению к государству всеобщей обязанностью, тождественной римскому долгу. В своем покровителе и друге Сципионе он видел близкую к идеалу личность – но не мудреца, а деятеля, сочетающего «величие души» и внешнее достоинство. Этические идеи Панэтия нашли воплощение также в делах таких членов кружка, как Рутилий Руф и Гай Лелий, заслуживших уважение сограждан своей честностью и верностью долгу.

В это же время жил ученик Антипатра из Тарса италийский стоик Гай Блоссий из Кум, вся деятельность которого опровергает воззрение на стоицизм как доктрину пассивной покорности судьбе. Он принял активное участие

⁴ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 288–289.

⁵ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 297.

⁶ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 127.

⁷ Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 307.

⁸ Там же. С. 305.

в борьбе Тиберия Гракха с сенатом, являясь, по словам, враждебного к нему Цицерона, не столько пособником, сколько зачинщиком его действий⁹. Когда после убийства Тиберия Блоссий был схвачен и предстал перед сенаторами, в ходе допроса его спросили: «А что, если бы Тиберий приказал тебе сжечь Капитолий?». Согласно Плутарху, стоик сначала заявил, что Гракх не отдал бы такой приказ, но в конце ответил: «Что же, если бы он распорядился, я бы счел для себя честью исполнить. Ибо Тиберий не отдал бы такого распоряжения, не будь оно на благо народу»¹⁰. Избежав казни, Блоссий бежал в Пергам, где дал восстанию Аристоника идею создания «Города Солнца», а когда его подавили римляне, покончил с собой. При всей яркости жизни Блоссия его нельзя считать исключением из правила. За век до него стоик Сфер из Борисфена был идеологом реформ спартанского царя Клеомена III, направленных на возрождение «общины равных». Но в судьбе Блоссия проявилась одна из характерных черт римского стоицизма – стремление не только к одной добродетели, но и к ее соединению с практическим результатом.

Стоицизм оказался востребован в Риме и в I в. до н. э. в период кризиса республики: отдельные стоические взгляды и мотивы разделялись ораторами Сцеволой Старшим и Сцеволой Младшим, ученым Варроном, оратором и философом Цицероном, полководцем Помпеем и Марком Брутом. Но самым ярким представителем римского стоицизма в это время был Марк Порций Катон (Младший). Он добивался своих целей строгостью нрава и твердостью характера и следовал этому правилу всю жизнь. В окружение Катона входили греческие стоики: Антипатр Тирский был его учителем, Афинодор из Тарса жил в его доме, Аполлонид был при нем в последние дни. Римляне также воспринимали Катона как философа-стоика, хотя его стоицизм имел не теоретический, а практический характер. «Глядя на своих современников, – писал Плутарх, – и находя их нравы и привычки испорченными и нуждающимися в коренном изменении, Катон считал необходимым во всем идти противоположными путями...»¹¹. Моральную опору своей позиции он находил в нравах «доброе старое время» и примере своего прадеда – Катона Старшего.

Поведение добродетельного Катона в среде «порочного большинства» римских граждан отличалось явным вызовом, который проявлялся от сурового выражения лица и ношения черной одежды до неукоснительного следования римским традициям в государственной и частной жизни. В некоторых случаях он доходил до кинического пренебрежения правилами приличия, когда, например, исполнял обязанности претора босой и в тоге на голом теле, что вызывало осуждение даже расположенных к нему людей. Симпатизировавший ему Плутарх отмечал, что «Катонова приверженность старине, явившаяся с таким опозданием, в век испорченности нравов и всеобщей разнузданности, стяжала ему уважение и громкую славу, но пользы никакой не принесла, потому что высота и величие этой доблести совершенно не соответствовали времени»¹². Римский историк Саллюстий Крисп, сравнивая Цезаря и Катона, писал: «Цезаря за его благодеяния и щедрость считали великим, за безупречную жизнь – Като-

⁹ Цицерон. О дружбе // Цицерон. Указ. соч. С. 41.

¹⁰ Плутарх. Тиберий Гракх // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 307.

¹¹ Плутарх. Катон // Плутарх. Указ. соч. С. 227.

¹² Там же. С. 204.

на. Первый прославился мягкосердечием и милосердием, второму придавала достоинства его строгость. Цезарь достиг славы, одаривая, помогая, прощая, Катон – не наделяя ничем. Один был прибежищем для несчастных, другой – погибелью для дурных»¹³. Из этого сравнения можно сделать вывод, что противостояние Цезаря и Катона имело не только политический, но и нравственный характер, в котором первый утверждал, пусть и не вполне искренне, мораль будущего, а второй – неуклонно защищал нравы прошлого.

В личности Катона Младшего проявились основные особенности римского стоицизма – консерватизм, ориентация на примеры «доблестных мужей» прошлого, верховенство морально должного над политическими расчетами. Цицерон метко заметил, что Катон ведет себя так, словно живет в государстве Платона, а не среди подонков Ромула (Письма к Аттику II, 1, 8). Но и первый оратор Рима, хорошо знавший стоическое учение, хотя и не принимавший его полностью, чувствовал уход своего времени, сделав признание: «Что же касается меня, мне горько, что на дорогу жизни вышел я слишком поздно, и что ночь республики наступила прежде, чем успел я завершить свой путь...»¹⁴. Его друг Брут также был человеком, шедшим вперед с лицом, обращенным назад. Он решился на убийство Цезаря после многих напоминаний о своем предке – основателе республики. Когда же римский народ не поддержал его, он отказался от долгой войны за свободу и поставил судьбу республики на исход одного сражения. Согласно Плутарху, еще Катон, накануне своей добровольной смерти выступал в защиту одного из «странных суждений» стоиков – что лишь «нравственный человек свободен, а все дурные люди – рабы»¹⁵. Брут же утешал себя перед уходом из жизни другим, близким к стоическим взглядам мнением, «что людям порочным и несправедливым, погубившим справедливых и честных, править государством не подобает»¹⁶. И самоубийство Катона, и самоубийство Брута было исполнено как завершающий акт трагедии, в духе стоического положения, что добровольная смерть может стать выходом для человека, свободного духом.

Несмотря на то, что взгляды стоиков в Риме разделяли, как правило, сторонники республики, стоицизм смог адаптироваться к империи. Стоические мотивы встречаются даже у обласканных вниманием Августа первых поэтов Рима Горация и Вергилия, хотя первый порой и посмеивался над «парадоксами стоиков», как ранее это делал Цицерон. Строки Овидия: «Все питает душа и дух, по членам разлитый, движет весь мир, пронизав его необъятное тело»¹⁷ некоторые комментаторы возводят к стоическому взгляду на мир как на одушевленный организм. В знаменитой сцене IV песни «Энеиды», когда Эней покидает Дидону, можно видеть аллюзию не только на измену Антония, выбравшего не Рим, а Клеопатру, но и на стоическое требование подчинять страсти разуму, а чувства – долгу. Однако не все римские стоики желали быть приближены к власти. Например, Квинт Секстий, который, по словам Сене-

¹³ Крист Г.С. О заговоре Катилины // Крист Г.С. Соч. М., 1981. С. 35.

¹⁴ Цицерон. Брут, или О знаменитых ораторах // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1994. С. 328.

¹⁵ Плутарх. Катон. С. 261.

¹⁶ Плутарх. Брут // Плутарх. Указ. соч. С. 502.

¹⁷ Вергилий. Энеида / Пер. С. Ошерова // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1971. С. 237.

ки, писал по-гречески, а думал по-римски, основал в Риме школу, сочетавшую стоические идеи с пифагорейскими и киническими, отклонив предложение Цезаря войти в сенат.

Самым выдающимся римским философом I в. н. э. и основателем Поздней Стои был Луций Анней Сенека. Свои взгляды он предпочитал выражать в форме диатрибы (проповедь) или парэнезы (увещевание), используя в качестве их адресатов своих друзей и даже недругов. Он наставлял их, что философия «учит делать, а не говорить», и что мудрость состоит в том, чтобы «не допускать расхождения между словом и делом и быть всегда самим собою»¹⁸. При этом сам Сенека вызывал нарекания в том, что не следует принципам своего учения, нажив баснословное состояние, когда был сначала учителем, а потом советником Нерона. Философ оправдывался, что одной добродетели для счастья достаточно лишь тому, кто выше всех желаний (мудрец), что он учит добродетели, а не своей жизни, что философы делают многое уже тем, что высказывают правила добра, что следует примеру Катона, который принимал богатство не в сердце свое, а в дом (О блаженной жизни XVI, 3; XVIII, 1; XX, 1; XXI, 3–4). В его словах, конечно, было известное лукавство, но Сенеку все же нельзя считать примером типичного для более позднего времени философа, привычного к противоречию между словом и делом.

В отличие от близких ему по взглядам сенаторов, Сенека понимал, что времена Римской республики и ценимые ей добродетели ушли в прошлое. Он осуждал Брута не столько за убийство Цезаря, сколько за то, что он «считал возможным возвращение государства к прежнему состоянию, после того как уже были утрачены древние нравы..., после того как уже видел столько тысяч людей, сражавшихся не из-за вопроса о том, быть ли рабами или нет, а из-за вопроса лишь о том, кому быть рабами»¹⁹. Признавая монархию естественной формой правления, Сенека в трактате «О милосердии», посвященном Нерону, предлагает свое видение принципата. Согласно ему, если ранее в республике власть принцепса («первого среди равных») подчинялась законам государства, то в империи она обусловлена только его *clementia* – милосердием, благоизволением. Но это предъявляет к первому лицу государства особые требования, стоические в своей основе. Истинная «царственность» должна покоиться на мудрости и добродетели, в противном случае правитель рискует стать тираном. Свое назначение Сенека видел в том, чтобы подавать императору мудрые советы и указывать хорошие примеры.

Конечно, можно назвать наивным желание Сенеки образумить такое нравственное чудовище, как Нерон, однако Тацит признает, что он пытался внушать императору хорошие правила, пока смерть его друга, главы преторианцев Бурра, и козни завистников не ослабили его влияния²⁰. Видя невозможность общественного служения в изменившихся условиях, Сенека в 62 г. н. э. уходит в частную жизнь, посвящая свое время написанию философских трактатов и трагедий. В написанном в том же году труде «О спокойствии души» он формулирует свое видение того, как можно совместить жизнь добродетельную и общественную. «Вот что, я полагаю, – пишет он, – должна делать добродетель

¹⁸ Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1993. С. 37.

¹⁹ Сенека. О благодетельности // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 41.

²⁰ Тацит. Анналы // Тацит. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 273.

и тот, кто ей привержен: если фортуна возьмет верх и пресечет возможность действовать, пусть он не тотчас же бежит, повернувшись тылом и бросив оружие, в поисках укрытия, как будто есть место, куда не доберется погоня фортуны, – нет, пусть он берет на себя меньше обязанностей и с выбором отыщет нечто такое, чем может быть полезен государству. Нельзя нести военную службу? Пусть добивается общественных должностей. Приходится остаться частным лицом – пусть станет оратором. Принудили к молчанию – пусть безмолвным присутствием помогает гражданам. Опасно даже выйти на форум – пусть по домам, на зрелищах, на пирах будет добрым товарищем, верным другом, воздержанным сотрапезником. Лишившись обязанностей гражданина, пусть выполняет обязанности человека!»²¹. В письмах к Луцилию Сенека завершает начатое Панэтием переосмысление римского нравственного идеала в духе стоицизма: *vir bonus* для него не столько «доблестный муж» древности, жаждущий народной славы, или «достойный муж» Цицерона, ориентирующийся на похвалу добрых людей, сколько «человек добра», живущий в ладу со своей совестью и во всех испытаниях сохраняющий спокойствие духа²².

Если служение Сенеки государству было полно компромиссов, ибо нашлись люди, «осуждавшие тех, кто, выставляя себя поборниками негибимой добродетели, тем не менее разделили между собой, словно взятую на войне добычу, дома и поместья»²³, то более прямой путь в тех условиях избрали деятели, относимые к «стоической оппозиции» в римском сенате. В свое время нами было сказано о ней более подробно²⁴. Лидерами этой оппозиции во 2-й пол. I в. н. э. в римском сенате являлись Тразея Пет и Барея Соран, Гельвидий Приск Старший и Арулен Рустик, Геренний Сенецион и Гельвидий Приск Младший. Все они были консерваторами и противниками людей нового типа, одним из которых был сенатор-доносчик Эприй Марцелл, выразивший свою позицию так: «Древностью должно восхищаться, но сообразовываться приходится с нынешними условиями. Я молюсь, чтобы боги ниспосылали нам хороших императоров, но смиряюсь с теми, какие есть»²⁵. Духовной опорой для деятелей сенатской оппозиции стала стоическая философия, учившая, что добродетель не имеет господина и не требует награды. Их подчеркнутое следование нравам предков контрастировало с моральной испорченностью и трусостью римской элиты того времени и выглядело как прямой вызов императорам-тиранам, «порочному меньшинству» сената и его послушному большинству. Не случайно фаворит Нерона Тигеллин, обвиняя сенатора Плавта, ставил ему в вину, что он «даже не притворяется, что ищет покоя, но открыто выражает свое преклонение перед древними римлянами, во всем подражает им и усвоил высокомерие стоической школы, приверженцы которой отличаются вызывающим самовольством»²⁶.

²¹ Цит. по.: Ошеров С.А. Сенека. От Рима к миру // Сенека. Нравственные письма к Луцилию. С. 340.

²² Сенека. Нравственные письма к Луцилию. С. 70, 243, 270.

²³ Тацит. *Анналы*. С. 231.

²⁴ Кочеров С.Н. Стоическая оппозиция в Римском сенате (опыт морального сопротивления тирании) // Античность и раннее средневековье. Социально-политические и этнокультурные процессы. Н. Новгород, 1991. С. 78–93.

²⁵ Тацит. *История* // Тацит. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 143.

²⁶ Тацит. *Анналы*. С. 76.

Сенаторам-стоикам довелось жить во времена, когда государство, олицетворенное всемогущим императором, могло по своему произволу лишить любого из граждан достоинства, свободы и самой жизни. Это вызывало нравственную деградацию общества, в котором появились в избытке рабы по состоянию духа, доносчики из чувства долга и подлецы в силу государственной необходимости. Так, описывая поведение римской знати, Тацит с негодованием отмечал: «Но если в городе не было конца похоронам, то не было его и жертвоприношениям на Капитолии: и тот, у кого погиб сын или брат, и тот, у кого – родственник или друг, возносили благодарность богам, украшали лавровыми ветвями свои дома, припадали к коленям Нерона, осыпали поцелуями его руку»²⁷. Трусливой покорности современников стоики в сенате противопоставили «доблестных мужей» прошлого. Тразея, вождь стоической оппозиции при Нероне, написал панегирик в честь Катона Младшего и каждый год отмечал день рождения Брута как праздник. В правление Домициана Рустик и Сенецион прославляют в своих сочинениях погибших Тразею и Приска Старшего, называя их «мужами непорочной честности».

Деятели стоической оппозиции были способны и на большее, чем эпатировать коллег-сенаторов своей честностью, неподкупностью и непреклонностью. Так, во время войны Вителлия с Веспасианом, Арулен Рустик явился в войско флавианцев, чтобы убедить их во имя мира в государстве прекратить военные действия, тогда как в войско вителлианцев с той же целью прибыл Музоний Руф. Вместе с тем сенаторы-стоики, возмущаясь произволом «дурных императоров», даже не пытались составить против них заговор и покорно погибали по их приказу. В условиях, когда «высокое достоинство и величие» римского народа и государства переносились на личность правящего принцепса, римский деятель, следующий нравам предков, должен был осознать свой моральный долг как обязанность добровольного повиновения воле императора. Сенаторы-стоики попали в ту же ловушку, что и многие честные и порядочные люди при авторитарно-тоталитарных режимах, когда они переносят благо государства на личность «государя». Поэтому апофеозом их деятельности, обретением истинно римского величия становилась не жизнь, а смерть. Так, Тразея, вынужденный по приказу Нерона уйти из жизни, как ранее Сенека, надрезает себе вены и совершает возлияние кровью Юпитеру Освободителю²⁸. Приск Старший, отвечая на угрозу Веспасиана, говорит императору: «И ты сделаешь то, что твое, и я – то, что мое. Твое – убить, мое – умереть без трепета»²⁹.

И вновь осуждение этими людьми новых римских порядков, доходящее до порицания вводивших их императоров, связывалось их противниками с преданностью стоическому учению. Так, император Домициан, объявивший себя «господином и богом», приравнял занятие философией и наличие стоической литературы в доме к преступлению. При нем были казнены Приск Младший, Сенецион, Арулен Рустик, сожжены их книги и высланы из Рима философы (в их число попал и Эпиктет). Кто бы тогда мог подумать, что эти события косвенным образом положат начало победоносному наступлению стоицизма, которое увенчалось воцарением в Риме «философа на троне»? Новые императоры были заинтересованы в деловых отношениях с сенатом, подорванных

²⁷ Тацит. *Анналы*. С. 10.

²⁸ Там же. С. 326, 308.

²⁹ Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 43.

при прежней династии, а сенаторы чтит имена лидеров стоической оппозиции, которые имели мужество обличать Домициана, когда большинство молчало. Нерве и Траяну также понадобилось правовое и моральное обоснование принципата как формы правления, соединяющей монархическое содержание с видимостью республики. Такое обоснование при Нероне предлагал еще Сенека, а на рубеже I–II вв. его развили стоик Дион Хрисостом в речах «О царской власти» и близкий к стоикам Плиний Младший в «Панегирике Траяну». Суть принципата они видели в том, что во главе государства стоит самодержец, который должен быть в государстве не тираном, а гражданином, с подданными – не господином, а отцом и руководствоваться высшим благом римского народа, советуясь с его лучшими представителями – сенаторами. Лишь при данном правлении Римская держава может быть приведена к счастливому состоянию, которое Тацит определял как время, «когда каждый может думать, что хочет, и говорить, что думает»³⁰.

Так, по словам историка, «размышления об ответственности человека перед нравственным долгом перестали быть государственным преступлением», а «стоическая философия перестает быть гонимой идеологией сенатской оппозиции и становится умонастроением общества»³¹. Казалось бы, при смене династии Флавиев, проявлявших неприязнь к философии, династией Антонинов, демонстрировавших расположение к ней, гражданские мотивы в римской стоической этике должны были зазвучать с новой, победной силой. Но уже у Музония Руфа этика нацелена, прежде всего, на врачевание души, воспитание добрых привычек и практическую аскезу. Поворот к «внутреннему человеку» стал отражением подспудных перемен, происходивших в римском обществе. Кризис римской гражданской общины, необходимость в громоздком бюрократическом аппарате для управления необъятной империей привели к тому, что государство для римлян II в. н. э. в буквальном смысле перестало существовать как *res publica*, т. е. «общее дело». Несмотря на расцвет империи при Антонинах, «во всех слоях общества росло чувство неуверенности в завтрашнем дне и зависимости от всякого, кто занимает более высокую ступень в социальной иерархии», что вызывало «тягостное чувство несвободы, отчуждения, вызванного практической невозможностью приложить свои силы к какому-либо большому общему делу...»³². Люди все более уходят в частную жизнь, в общение с друзьями, в свои интимные переживания, в поиски такой свободы, которая позволила бы им сохранить самоуважение и найти новые смыслы в жизни.

Символично, что крупнейшим представителем римского стоицизма в начале II в. н. э. был грек Эпиктет, который как бывший раб не мог быть римским гражданином. Жизненный опыт научил его особенно любить свободу (это слово встречается в трудах Эпиктета более 130 раз, тогда как обращение «рабское ты существо» является синонимом профана). Но свободу мыслитель понимал как сознание и желание того, что находится во власти человека, сводя подконтрольную ему сферу, по сути дела, к выбору. Поэтому на вопрос, что есть благо человека, он не может сказать ничего иного, кроме того, что это «определенная

³⁰ Тацит. История. С. 5.

³¹ Кнабе Г.С. Рубеж веков и «История» Тацита // Кнабе Г.С. Избр. тр. Теория и история культуры. М., 2006. С. 458, 457.

³² Штаерман Е.М. Расцвет рабовладельческих отношений в эпоху империи // История Европы: в 8 т. Т. 1: Древняя Европа. М., 1988. С. 589–590.

свобода воли»³³. В этом отличие Эпиктета от Сенеки, для которого свобода, лишь при ее насильственном ограничении, может быть отделена от общественной деятельности. Фригийский философ рассматривал обязанности человека в государстве как подданный, а не гражданин, поэтому сводил их к следованию закону, подчинению властям и уплате денежных сборов. Тем более интересен ряд советов, данных им правителям, которые затем использовал высоко ценивший его Марк Аврелий.

Многие исследователи считают, что Эпиктет отделился от этики древних стоиков и приблизился к моральному учению христиан. Он и в самом деле как будто не слишком дорожит этической доктриной школы, говоря о том, что чтение сочинений Хрисиппа еще не делает человека добродетельным, и вслед за своим учителем Руфом более верит в силу морального примера. Если древние стоики исходили из единства духовного и телесного в человеке, то Эпиктет ценит лишь высшую часть души, а к телу относится с презрением. «Что такое человек?», – спрашивает он, и сам же отвечает: «Душонка с телом – ходячим трупом»³⁴. В делении на благо и зло Эпиктет еще более категоричен и ригористичен, чем древние стоики, не допуская «предпочтительного» отношения к вещам безразличным. Так, он вряд ли бы мог принять их позволение стоическому мудрецу «есть человеческое мясо, если таковы будут обстоятельства»³⁵. Коренное различие здесь, на наш взгляд, состоит в том, что для Зенона и Хрисиппа разум выступал критерием добродетели, тогда как для Эпиктета, скорее, добродетель является критерием человеческой разумности. Впрочем, в отличие от первых схолахов Стои, которые, если прямо и не величали себя мудрецами, то вели себя так, словно говорили от их имени, Эпиктет нигде не называет себя мудрецом, а только – совершенствующимся («продвигающимся») в добродетели.

Моральной философии Эпиктета присуще также особое понимание бога и его отношения к человеку. Бог древних стоиков – это мировой разум, который отражается в разуме человека, как океан в капле воды. Бог Эпиктета, хотя его сущность есть «ум, знание, разум правильный», видится ему, прежде всего, источником блага: «где сущность бога, там заключается и сущность блага»³⁶. Согласно «Беседам», бог следит за каждым из нас, приставив к человеку в качестве попечителя его личное божество³⁷, подвергает его испытаниям³⁸ и наказывает за неповиновение³⁹. Эпиктет часто подчеркивал родство между богом и человеком, сетуя, что многие хотели бы быть сыном цезаря, хотя больше гордости в том, чтобы быть сыном Зевса⁴⁰. Он же говорит о необходимости любить бога и своей готовности его воспевать⁴¹. Бог у него наделяется уже не

³³ Беседы Эпиктета. С. 55, 87. Используемое Эпиктетом слово *προαίρεσις*, буквально означающее «предвыбор», или «предпочтительный выбор», обычно переводится как «воля», «свобода воли», «нравственная воля», «личная мораль» (См.: *Rist J.M. Stoic philosophy. Cambridge, 1969. P. 219–232*).

³⁴ *Эпиктет. Афоризмы // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. С. 268.*

³⁵ *Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 305.*

³⁶ Беседы Эпиктета. С. 105.

³⁷ Там же. С. 65–66.

³⁸ Там же. С. 224.

³⁹ Там же. С. 172–173.

⁴⁰ Там же. С. 45.

⁴¹ Там же. С. 68.

пантеистическими, а персоналистическими чертами. Но Бог Эпиктета все же более похож на Зевса, чем на Бога Нового Завета. Последнего трудно представить плачущим от сознания своего одиночества⁴². Еще менее «христианскими» являются слова Эпиктета: «А мою свободу воли и Зевс не может одолеть»⁴³. Хотя он и заявлял: «Вот этот путь ведет к свободе, вот в этом только избавление от рабства – смочь наконец сказать от всей души: “Веди ж меня, о Зевс, и ты, Судьба моя, // Куда бы вами ни было мне назначено”»⁴⁴.

Последним видным философом Поздней Стои и подвижником римского стоицизма был Марк Аврелий. На его философии мы остановимся более подробно, т. к. многие исследователи видят в ней не столько завершение стоического учения, сколько полный и окончательный его упадок. «Пессимистический героизм» (А.Н. Чанышев), «разочарованность, усталость» (В.Г. Иванов), «трагическая безысходность» (А.А. Столяров) – далеко не крайние оценки ведущих мотивов, пронизывающих записи «философа на троне», которые он вел в свободное от административных и военных трудов время. Например, А.Ф. Лосев пишет, что философия Марка Аврелия «возникла из чувства полной беспомощности, слабости, ничтожества и покинутости человека, доходящей до совершенного отчаяния и безысходности»⁴⁵. П. Вендланд говорит о «мрачном смирении» Марка Аврелия, Дж. М. Рист – о его «скептицизме», а Р. Доддс отмечает «вечную самокритику», которой предается последний стоик⁴⁶.

Но не все ученые считают, что записи Марка Аврелия следует понимать буквально. Так, П. Адо полагает, что «пессимистические формулы Марка Аврелия являются вовсе не выражением личных взглядов пресыщенного императора, но духовными упражнениями, практиковавшимися в соответствии со строгой методикой»⁴⁷. Само отнесение записей к жанру диатрибы (с чем отчасти соглашается А.А. Столяров) предполагает ведение беседы, идущей между наставником и учеником. Так Сенека увещевал Луцилия, Эпиктет проповедовал Арриану. Марк Аврелий, как известно, предпочитал разговор «наедине с собой», но это также диалог, только внутренний. Кто же здесь наставник, а кто – ученик? На наш взгляд, «Размышления» представляют диалог стоического философа с «естественным человеком», в котором император выступает в обеих ипостасях. Или, ближе к тексту, это беседа разума человека, который Марк Аврелий называет умом», «ведущим началом», «гением» с его чувственно-аффективным началом, жадным до удовольствий тела и души, не знающим подлинного блага и добродетели.

Человек, по мнению философа-стоика, слишком укоренен в своих потребностях и привычках, опутан сетью пристрастий и суеверий. Поэтому требуются поясняющие примеры и доводы, способные оторвать его от малого мира с низменными желаниями и страстями и приобщить к большому Миру, одухотворенному высокими целями и смыслами. Марк Аврелий предлагает человеку осознать свою мизерность по сравнению с вечным космосом, фальсифи-

⁴² Беседы Эпиктета. С. 175.

⁴³ Там же. С. 41.

⁴⁴ Там же. С. 228.

⁴⁵ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 314.

⁴⁶ См.: Адо П. Марк Аврелий // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М., СПб., 2005. С. 131.

⁴⁷ Там же. С. 134.

цирует его «основные инстинкты», сводя их к простой и грубой физиологии (поедание пищи, половые связи) или к пустой и глупой суетности (стремление к власти и славе). В записях много высказываний, дающих основание найти у «философа на троне» пессимистическое отношение к жизни и приписать ему мизантропическое восприятие человека. Так, часто цитируют знаменитое: «Время человеческой жизни – миг; ее сущность – вечное течение; ощущение – смутно; строение всего тела – бrenно; душа – неустойчива; судьба – загадочна; слава – недостоверна. Одним словом, все относящееся к телу подобно потоку, относящееся к душе – сновиденью и дыму. Жизнь – борьба и странствие по чужбине; посмертная слава – забвение»⁴⁸. В этих словах многие исследователи видят суть мировоззрения Марка Аврелия, даже не допуская, что признание мизерности и суетности человеческой жизни является для него не конечной оценкой, а дидактическим приемом, призванным освободить человека от ложных ценностей и мнимого величия.

Такое освобождение, по Марку Аврелию, возможно лишь через усвоение философского взгляда на мир, в котором живет человек. «Ведь ничто так не содействует возвышенному настроению, – пишет он, – как способность планомерного и истинного проникновения во все встречающееся в жизни и умение встать относительно его на такую точку зрения, чтобы сразу решить: какому миру и какая от него польза, в чем его ценность как для Целого, так и для человека, гражданина вышнего Града, ...и какую добродетель следует к нему применить»⁴⁹. Здесь Марк Аврелий не только возвращается к положению этики Зенона, что конечная цель человека – это жить согласно (со-разумно) с природой Целого, но и подчеркивает важность исполнения обязанностей перед мировым Градом, земной проекцией которого для него была Римская империя. С этим связано его известное признание: «Для меня, как Антонина, град и отечество – Рим, как человека – мир. И только полезное этим двум градам есть благо для меня»⁵⁰. Отсюда следует и его отношение к ближним – как теоретическое, так и практическое.

Люди, согласно автору «Размышлений», остаются все теми же, меняются лишь времена⁵¹, поэтому они всегда будут делать одно и то же, как ты ни бейся⁵². Остается воздействовать на них силой разума или добрым примером: «Люди рождены друг для друга. Поэтому или вразумляй, или же терпи»⁵³. Терпимость к человеческим заблуждениям у Марка Аврелия так велика, что он призывает любить и заблуждающихся (VII, 22). Как ни странно для «разочарованного и усталого» человека, каким его видят, император включает в свои ценностные приоритеты любовь к людям. Так, он наставляет себя: «Всегда ревностно заботиться о том, чтобы дело, которым ты в данный момент занят, исполнять так, как достойно римлянина и мужа, с полной и искренней серьезностью, с любовью к людям, со свободой и справедливостью...»⁵⁴. Одноре-

⁴⁸ *Марк Аврелий*. Наедине с собой. Размышления // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. С. 281.

⁴⁹ Там же. С. 285.

⁵⁰ Там же. С. 311.

⁵¹ Там же. С. 292.

⁵² Там же. С. 324.

⁵³ Там же. С. 332.

⁵⁴ Там же. С. 278.

менно звучат стоические призывы быть подобным скале или жить, словно на горе⁵⁵. В этом нет никакого противоречия, поскольку свое отношение к людям «философ на троне» сформулировал так: «Человек является для нас существом наиболее близким, поскольку мы обязаны делать людям добро и не тяготиться ими. Поскольку же кто-нибудь из них противодействует исполнению моих обязанностей, постольку он становится для меня не менее безразличным, нежели солнце, ветер, дикий зверь»⁵⁶. Можно ли после этого согласиться со словами о том, что «сознание собственной слабости, беспомощности и ничтожества проявляются у императора Марка Аврелия, пожалуй, еще гораздо сильнее и острее, чем у раба Эпиктета»⁵⁷?

Так Марк Аврелий как последний выдающийся представитель Поздней Стои соединил стоическую этическую традицию и мораль римского стоицизма. В его жизненной философии мы находим, на наш взгляд, органичный синтез служения Риму и Миру, умозрительных добродетелей Древней Стои и римских гражданских обязанностей, стоического морализаторства и нравственной практики. Он призывал не только говорить о том, каким должен быть достойный человек, но и самому стать им⁵⁸. Марк Аврелий, в отличие от Сенеки, прожил в согласии с принципами своего учения и, в отличие от Эпиктета, следовал им не только в частной, но и в общественной жизни, снискав при этом уважение и любовь своих подданных. В то же время нельзя не заметить, как сильно изменился моральный идеал стоического учения к его времени. Нормативной личностью Древней Стои являлся мудрец, который был добродетелен, поскольку был разумен, что позволяло ему даже выходить за рамки общепринятых моральных норм. Идеальная личность Римской Стои – это «муж добра», который разумен, поскольку он добродетелен, т. к. ограниченный, по сравнению с мировым, человеческий разум сам по себе не всегда может выбрать «надлежащее». «Град Зевса» в его земной проекции оказался устроен не столь разумно, как полагали Зенон и Хрисипп, и чем более римляне сознавали власть иррациональных сил над своей империей, тем более популярность стоического учения уходила в прошлое.

Список литературы

Адо П. Марк Аврелий // *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.: СПб.: Степной ветер; ИД Коло, 2005. С. 127–196.

Беседы Эпиктета. М.: Ладомир, 1997. 312 с.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с.

Кнабе Г.С. Рубеж веков и «История» Тацита // *Кнабе Г.С.* Избр. тр. Теория и история культуры. М.: РОССПЭН, 2006. С. 454–476.

Крисп Г.С. О заговоре Катилины // *Крисп Г.С.* Соч. М.: Наука, 1981. С. 5–39.

Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика // *Лосев А.Ф.* Юбилейн. собр. соч.: в 9 т. Т. 9. М.: Мысль, 2010. 703 с.

⁵⁵ *Марк Аврелий.* Наедине с собой. Размышления. С. 295, 345.

⁵⁶ Там же. С. 301.

⁵⁷ *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 314.

⁵⁸ *Марк Аврелий.* Наедине с собой. Размышления. С. 345.

- Марк Аврелий*. Наедине с собой. Размышления // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 271–363.
- Плутарх*. Сравнительные жизнеописания: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1994. 672 с.
- Рассел Б.* История западной философии: в 2 кн. Кн. 1. М.: Миф, 1993. 512 с.
- Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию. М.: Ладомир – Наука, 1993. 384 с.
- Сенека Луций Анней*. О благодеяниях // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 14–166.
- Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М.: АО КАМИ ГРУП, 1995. 448 с.
- Тацит Корнейлий*. Анналы // *Тацит Корнейлий*. Соч: в 2 т. Т. 1. М.: Ладомир, 1993. С. 7–326.
- Тацит Корнейлий*. История // *Тацит Корнейлий*. Соч: в 2 т. Т. 2. М.: Ладомир, 1993. С. 5–202.
- Цицерон Марк Туллий*. Об обязанностях // *Цицерон Марк Туллий*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. С. 58–157.
- Цицерон Марк Туллий*. Брут, или О знаменитых ораторах // *Цицерон Марк Туллий*. Три трактата об ораторском искусстве. М.: Ладомир, 1994. С. 253–328.
- Штаерман Е.М.* Расцвет рабовладельческих отношений в эпоху империи // История Европы: в 8 т. Т. 1. Древняя Европа. М.: Наука, 1988. С. 534–594.
- Эпиктет*. Афоризмы // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 252–270.
- Rist J.M.* Stoic philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 219–232.

Roman Stoicism as an Integration of Ethical Theory and Moral Practice

Sergey Kocherov

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor. National Research University Higher School of Economics in Nizhny Novgorod. 25/12 Pecherskaya Str., Nizhny Novgorod 604155, Russian Federation; e-mail: snkocherov@gmail.com

The idea that a theoretical doctrine emerges first, being followed by the practice on the basis of it, is not quite correct, when being applied to the evolution of Stoa and the Stoic thought during the Roman period. The doctrine brought to Rome by Greek Stoics caused the mindset and lifestyle to appear, yet Late Stoa did not emerge prior to the Roman Stoicism, but rather followed it. Their mutual influence was conditioned by the fact that the Stoic ethics turned out to be congenial to the morality of the Roman *civitas*, thus leading to the popularity of the Stoic doctrine in Rome. The ideal of a Stoic sage overlapped with the ideal of “valiant man” in Roman mythos, eventually resulting in the emergence of “man of merit” and, later, “man of goodness” as the normative paradigm (*vir bonus*). The Roman Stoicism differed from the Greek Stoa in attaching more importance to responsibilities of a person towards state and society. At the same time, paradoxically, the character of the Roman Stoicism was more self-absorbed, addressing moral experiences and contemplation of the existential bases of the being of a human. This being said, the image of “masculine beauty” of the Stoic doctrine was manifested in moral-political realities of Ancient Rome not in “the art of life”, but in the acceptance of death. In our opinion, the utmost organic unity of the Stoical ethical tradition and the morality of the Roman Stoicism was achieved by Marcus Aurelius, and his philosophy was not as pessimistic as many researchers claim. His teachings present the synthesis of service to Rome and the world, theoretical virtues of Ancient Stoa and Roman civic duties, Stoic moralizing and moral practice.

Keywords: Late Stoa, Roman virtues, vir bonus, man of goodness, service to Rome and the World

References

- Hadot, P. “Mark Avrelij” [Marcus Aurelius], in: P. Hadot, *Duhovnye uprazhnenija i antichnaja filosofija* [Spiritual Exercises and Ancient Philosophy]. Moscow, St. Petersburg: Stepnoj veter. Publ.; ID Kolo Publ., 2005, pp. 127–196. (In Russian)
- Besedy Epikteta* [Conversations of Epictetus]. Moscow: Lodomir Publ., 1997. 312 p.
- Diogen Lajertskij. *O zhizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. Moscow: Mysl’ Publ., 1979. 620 p. (In Russian)
- Knabe, G.S. “Rubezh vekov i ‘Istorija’ Tacita” [The Turn of the Century and “History” of Tacitus], in: G.S. Knabe, *Izbrannye trudy. Teoriya i istoriya kul’tury* [Selected Works. Theory and History of Culture]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2006, pp. 454–476. (In Russian)
- Krisp, G.S. “O zagovore Katiliny” [The Conspiracy of Catiline], in: G.S. Krisp, *Sochineniya* [Works]. Moscow: Nauka Publ., 1981, pp. 5–39. (In Russian)
- Losev, A.F. “Jellinisticheski-rimskaja jestetika” [Hellenistische-Roman Aesthetics], in: A.F. Losev, *Jubilejnoe sobranie sochinenij* [Jubilee Collected Works, 9 vols.], vol. 9. Moscow: Mysl’ Publ., 2010. 703 p. (In Russian)
- Marcus Aurelius. “Naedine s soboj. Razmyshlenija” [Meditations], *Rimskie stoiki: Seneka, Jepiktet, Mark Avrelij* [The Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 271–363. (In Russian)
- Plutarh, *Sravnitel’nye zhizneopisanija* [Lives, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1994. 672 p. (In Russian)
- Rassel, B. *Istorija zapadnoj filosofii* [The history of Western Philosophy, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mif Publ., 1993. 512 p. (In Russian)
- Seneca. *Nravstvennye pis’ma k Luciliju* [Moral Letters to Lucilius]. Moscow: Lodomir – Nauka Publ., 1993. 384 p. (In Russian)
- Rist, J. M. *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, pp. 219–232.
- Seneca. “O blagodejanijah” [On Benefits], *Rimskie stoiki: Seneka, Jepiktet, Mark Avrelij* [The Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 14–166. (In Russian)
- Stolyarov, A.A. *Stoja i stoicizm* [Stoa and Stoicism]. Moscow: AO KAMI GRUP Publ., 1995. 448 p. (In Russian)
- Tacit, K. “Annaly” [The Annals], in: K. Tacit, *Sochineniya* [Works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Lodomir Publ., 1993, pp. 7–326. (In Russian)
- Tacit, K. “Istorija” [Histories], in: K. Tacit, *Sochineniya* [Works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Lodomir Publ., 1993, pp. 5–202. (In Russian)
- Cicero, Marcus Tullius. “Ob objazannostjah” [On Duties], in: Marcus Tullius Cicero. *O starosti. O družbe. Ob objazannostjah* [On Old Age. On Friendship. On Duties]. Moscow: Nauka Publ., 1974, pp. 58–157. (In Russian)
- Cicero, Marcus Tullius. “Brut, ili O znamenityh oratorah” [Brutus], in: Marcus Tullius Cicero. *Tri traktata ob oratorskom iskusstve* [Three of the treatise on oratory]. Moscow: Lodomir Publ., 1994. pp. 253–328. (In Russian)
- Shtaerman, E.M. “Rascvet rabovladel’cheskih otnoshenij v jepohu imperii” [The flourishing slave relationship in the age of Empire], *Istorija Evropy* [The History Of Europe, 8 vols.], vol. 1. *Drevnjaja Evropa* [Ancient Europe]. Moscow: Nauka Publ., 1988, pp. 534–594. (In Russian)
- Epictetus. “Aforizmy” [Aphorisms], *Rimskie stoiki: Seneka, Jepiktet, Mark Avrelij* [The Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius]. Moscow, Respublika Publ., 1995, pp. 252–270. (In Russian)