

Е. М. Штаерман

ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕИ СВОБОДЫ В ДРЕВНЕМ МИРЕ

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ об античном мире как родине свободы восходит еще к самым античным мыслителям, одной из любимых и бесконечно варьируемых тем которых было противопоставление свободных эллинов варварам, и, в первую очередь, Востоку, где все являются рабами царя. Это представление в современной западной литературе приобрело новое звучание в связи с получившей известное распространение (особенно среди части гуманитарной интеллигенции) теорией «заката» западной цивилизации, аналогичного гибели цивилизации античной. Упадок свободы в Римской империи, с точки зрения авторов подобных концепций, погубил античную культуру и то же самое грозит западной¹.

Свобода, отождествляемая ими с буржуазной демократией и полной автономией индивида, рассматривается как некая абсолютная, надисторическая ценность, лежащая в основе развития культуры. Даже если свобода понимается более широко, как, например, у Б. Малиновского² и Д. Бидни³, которые выступают против трактовки ее как отсутствия ограничений индивида со стороны тех или иных коллективов, вне которых человеческая деятельность вообще невозможна, то все же, в конечном счете, делаются попытки найти некую, действительную для всех обществ и ситуаций формулу свободы. Несколько иначе подходят к вопросу П. Сорокин и Х. Ортега-и-Гассет, связывавшие различные типы свободы с различными типами культур⁴. Но не говоря уже о неприемлемости их идеалистического взгляда на исторический процесс как на циклическую смену разного типа культур, они даже в рамках собственных концепций

¹ Из многих возможных примеров сошлемся на некоторые: К. J a s p e r s, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich, 1949, стр. 19—39, 88—94, 118, 253, 267; Н. L a u e r, *Geschichte als Stufengang der Menschenwerdung*, Freiburg in Breisgau, 1948, стр. 27—34, 71—74; А. W e b e r, *Der dritte oder der vierte Mensch*, München, 1953, стр. 47, 160; Q. V e i t, *Die Flucht von der Freiheit*, Frankfurt a. M., 1947; J. B e r l i n, *Historical Inevitability*, L., 1955. Много материала в сборнике «Alienation. The Cultural Climate of Modern Man», N. Y., 1964. Анализ генезиса и характера соответствующих концепций дан в кн.: О. Г. Д р о б н и ц к и й, Т. А. К у з ь м и н а, *Критика современных буржуазных этических концепций*, М., 1967. В специальных, посвященных истории Римской империи работах, охарактеризованные представления тоже получили распространение особенно со времени опубликования работы М. Ростовцева «The Social and Economic History of Roman Empire» (Oxf., 1926).

² В. M a l i n o w s k i, *Freedom and Civilisation*, N. Y., 1944.

³ D. B i d n e y, *The Concept Freedom in Anthropology*, The Hague, 1963, стр. 11—26.

⁴ П. S o r o k i n, *Social and Cultural Dynamics, 1937—1941*, vol. II, стр. 265—298; vol. III, стр. 124—154, 163—169, 209—210; J. O r t e g a y G a s s e t, *Man and Crisis*, N. Y., 1958, стр. 85, 140.

анализировали лишь зависимость элемента (в данном случае — свободы) от общего характера системы, не останавливаясь на характере его связей с системой и ее эволюцией, что обесценивает их метод, не оставляя возможности для выяснения места и значения данного элемента в различных системах.

Во всех подобных концепциях не учитывается то обстоятельство, что сопоставление внешне сходных элементов неправомерно, если брать их изолированно, без выявления их связей с другими элементами и теми системами, к которым они принадлежат. Требованиям диалектического материализма отвечает только такой метод, который предполагает изучение любого явления или процесса во всех его связях и опосредствованиях, т. е. метод историзма. Сходные явления или процессы в различных по классовому характеру и различно структурированных общественных организациях, в различных общественных формациях, при внешнем сходстве, могут играть разную роль, иметь разную функцию (т. е. различный характер связи элемента с системой, различную его роль в ее сохранении и развитии). Несомненна и функциональная зависимость каждого элемента от других и от всей их совокупности, и, в первую очередь, надстроечных систем от базисных. Представление о такой зависимости, естественно, лежит в основе любого марксистского исследования, а потому она изучена в нашей литературе гораздо более полно. Роль же того или иного элемента, особенно принадлежащего к надстройке, в функционировании и развитии обществ разных формационных принадлежностей привлекала меньше внимания. Между тем неразработанность этого вопроса затрудняет как использование сравнительно-исторического метода, который, будучи правильно применен, служит важным орудием марксистского исторического исследования, так и достаточно действенную критику буржуазных концепций, основанных на поверхностных, не имеющих познавательного значения, хотя иногда и внешне эффектных аналогиях.

В настоящей статье делается попытка проследить функцию идеи свободы в древнем Риме и ее эволюцию.

Нельзя забывать, что, сколь высока ни была ступень развития, которой достиг со временем древний Рим, начинал он как примитивная община, власть в которой на определенном этапе ее разложения, как и в других общинах, находившихся на том же этапе, захватила родовая знать. Борьба, которую вели с нею плебеи (как ни интерпретировать эту категорию), шла не против некоей уже издавна сложившейся государственной машины, а за то, каким станет еще только нарождавшееся государство. Субъективно, для оппозиционных знати слоев, она представлялась борьбой за восстановление старых идеализированных порядков общины с равенством сочленов, верховной властью народного собрания, выборностью старейшин и магистратов (что, кстати сказать, видимо и обусловило характерную для римлян всех времен обращенность в прошлое, к «нравам предков»). Объективно же речь шла о том, чтобы к членству в гражданской общине и участию в управлении ее делами было допущено максимальное количество свободнорожденного населения. В условиях, когда гражданский коллектив был верховным собственником всей земли⁵

⁵ Насколько укоренившимся было представление о верховной собственности государства на землю видно из того, что оно не подвергалось сомнению и в эпоху Империи, когда частная собственность достигла значительно большего развития. Все, говорит Сенека, принадлежит императору, и то же относится к каждому городу, представляющему собой республику, граждане же владеют своей долей, как колонны или как рабы пекулием (*De benef.* VII, 4—6). Все принадлежит полису, говорит Дион Христомом (*Orat.* XXXI, 50). Мысль, что император — собственник всего, что находится в Империи, и лишь допускает граждан владеть их имуществом, подчеркивается в панаегирике Плиния Младшего Траяну. Примеры нетрудно было бы умножить.

и фактическим собственником неподеленной общественной земли, а также даваемой войной добычи, т. е. когда такой, превращавшийся в государство гражданский коллектив был непосредственным участником производственных отношений, политика еще не обособилась полностью в самостоятельную сферу надстройки и не могло быть речи о свободе вне гражданской общины, т. е. государства. Характерно в этом смысле, что в латинском (как и в греческом) языке не было термина, который обозначал бы «государство» как отличную от такого коллектива, стоящую над ним силу. Ему не адекватны ни такие термины, как *res publica* или *civitas*, ни тем более такие, обозначающие форму правления, понятия, как царская власть, аристократия, демократия. И как *res publica* или *civitas* включала в себя и совокупность граждан, и определявшие их жизнь и деятельность законы, нормы, традиции, их права и обязанности во всех сферах, так и понятие свободы не дифференцировалось на отдельные «свободы». Оно органически включало в себя важнейшее требование не только юридического, но и экономического равенства граждан как свободных, независимых собственников.

К сожалению, мы не располагаем соответствующими данными для древнейших времен борьбы патрициев и плебеев, кроме известного параграфа из Законов XII таблиц, запрещающего предоставление кому-либо личных привилегий, т. е. утвердившего равенство граждан перед законом, их непосредственную связь с государством. Но по некоторым более поздним данным мы все же можем представить себе, как понималась римлянами свобода в эпоху до кризиса Республики. Цицерон, ссылаясь на «предков», говорит (р. Саес. 33) о неразрывности понятий свободы и гражданства, ибо потеря одного ведет за собой потерю другого. Писавший в конце III — начале II в. до н. э. Акций в своей трагедии «Брут» говорил, что царь Сервий Туллий, наделив всех граждан земельными участками, укрепил их свободу, ибо не может быть свободным человеком тот, кто вынужден работать на другого (fragm. 40). О царе Тулле Гостилии сохранилось предание, что он, раздав плебеем земельные наделы, вывел их из рабской зависимости и сделал действительно свободными людьми (Macrob., Saturn. I, 8). Свобода здесь — в первую очередь экономическая независимость гражданина от другого сочлена гражданской общины или группы таких сочленов. Только такая независимость делала его полноценным свободным гражданином и в политическом значении этого термина. Как и в других отношениях, характерная для всей данной системы двойственность политических и экономических связей проявляется и в отношении свободы, никоим образом не противопоставляемой требованиям общества и государства. Напротив, только принадлежность к ним и обеспечивает свободу отдельного лица.

Старший современник Акция, Невий, постоянно нападавший и на влиятельный род Метеллов, и даже на самого Сципиона, говорит о свободном волеизъявлении народа и осмеивает тех, кто льстит власть имущим (fragm. 25—6; 69—71; 72—73). Это показывает, что в его время сложилось уже и понятие духовной свободы. Еще более ясно оно выражено у Энния. В отрывке из его трагедии «Феникс» (fragm. 308—311) герой говорит, что доблесть велит человеку, в чьем чистом и крепком сердце живет истинная свобода, непоколебимо противостоять противнику.

Однако это представление о личной свободе непосредственно связано со всем комплексом идей и представлений, которые могут быть условно обозначены как «римский миф», принимая этот термин в его социологическом значении как систему, объясняющую прошлое, оправдывающую настоящее и намечающую цели на будущее. Отличительной чертой «римского мифа» была вера в провиденциальную миссию Рима, его вечность и

величие, созданные римским народом, благодаря его необычайному патриотизму, мужеству и высокому сознанию долга. «Древними нравами и мужами крепко дело Рима», — говорил Энний (*Annal.*, fragm. 467). Не только Катон, но и Цицерон, живший во времена максимального возвышения выдающихся деятелей римского прошлого, противопоставлял римскую концепцию роли народа в утверждении величия Рима — концепцию греческой, согласно которой первое место в истории принадлежит отдельным героям. Видимо, именно поэтому римляне, в отличие от многих других народов, мифологизировавших историю, историзировали мифологию, видя в каждом данном моменте результат всей прошлой деятельности римского народа. Боги, чудеса, знамения, естественно, играли в событиях большую роль, но на первом месте стояли люди, будь то павшие за родину волюбивых греков, или украшенные легендами знаменитые образцы римской добродетели, непоколебимо служившие родине там, куда она их поставила, не ожидая и не желая иной награды, кроме одобрения сограждан и сознания до конца выполненного долга. Такая служившая величии Рима и оправданию его неудержимой агрессии добродетель (или, вернее, целый комплекс «римских» добродетелей) была доступна лишь человеку, с детства привыкшему к строгой дисциплине и повиновению долгу, но свободному от унижительной зависимости от другого лица, как экономической, так и обуславливавшей ее моральной, неизбежно возникавшей в условиях, когда сидевший на чужой земле колон рассматривался как клиент землевладельца, а наемный работник — как член фамилии нанятого 6. Если, по цитированным Энгельсом словам Маркса, «сквозь греческий род явственно проглядывает дикарь (например ирокез)»⁷, то сквозь концепцию римской свободы того времени проглядывает идея деец, свободно предпочитающий пытки и смерть в плену унижению предательства или слабости. В римских условиях дававшая свободу личная независимость неизбежно обуславливалась исполнением долга (как земледельца, воина, политического деятеля) перед коллективом, вне которого было немисливо самое бытие гражданина как такового.

Эта двойственность и взаимообусловленность личного и общественного, индивидуального и коллективного приводила к странным, на первый взгляд, сочетаниям твердых, общепринятых и общеобязательных норм с практически полной свободой личных убеждений. Человек, занимавший жреческую должность и скрупулезно выполнявший все связанные с нею обряды, мог открыто исповедовать эпикурейство или быть атеистом. Полибий подчеркивал огромную роль религии во всех видах связывавших римлян отношений, а его современник Энний беспрепятственно переводил по существу атеистическую «Священную хронику» Эвгемера. Римский магистрат, служа, по мере сил, римской республике, мог быть приверженцем иного государственного строя — ликурговской Спарты или монархии. Римский гражданин, руководствуясь в своем поведении жесткими традициями «предков», мог склоняться к учению новой Академии, отрицавшей возможность считать что-либо добром или злом, да и вообще высказывать о чем-либо какие-либо суждения. То, что нам показалось бы верхом ханжества и лицемерия, было естественно для системы, в которой граждане как независимые (в идеале автаркичные) собственники были связаны солидарностью, необходимой для сохранения их как таковых и были ограничены в действиях, могущих ослабить коллектив в какой бы то ни было сфере его жизни, но не в своих личных, не идущих во вред коллективу

⁶ Е. М. Штаерман, Расцвет рабовладельческих отношений в Римской республике, М., 1964, стр. 68—75.

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 101.

действиях и убеждениях⁸. Именно в этом смысле говорил впоследствии Тацит о древнем законе об «оскорблении величия римского народа»: он преследовал действия, наносившие ущерб римскому народу, но не наказывал слова (Тас., *Ann.* I, 72).

Когда Рим превратился в мировую державу — со всеми вытекающими отсюда последствиями: обострением как внутренних, так и внешних конфликтов, распространением рабства, резкой социальной и имущественной дифференциацией, кризисом города-государства, нашедшим внешнее отражение в кризисе и падении Республики⁹, когда сложились благоприятные условия для распространения греческой философии среди гораздо более широких кругов, чем то имело место раньше, по-новому было осмыслено и многообразнее интерпретировано понятие свободы.

Большую роль в развитии этого понятия, как можно полагать, играло развитие рабства, антипода свободы. Хотя для античного человека рабство было исконным, первоначально не возбуждавшим особых размышлений институтом, по мере его развития вширь и вглубь и по мере того, как все чаще рабами становились не «по природе предназначенные» к тому варвары, а свободнорожденные граждане, оно становится предметом теоретических спекуляций. С одной стороны, как показывают соответствующие фрагменты, собранные Афинеем, или известная нам по сочинению Диодора Сицилийского точка зрения Посидония на рабские восстания, обсуждались и выявлялись вредные последствия роста числа рабов для государства и их граждан. С другой стороны, наново был поставлен вопрос об отличии свободы от рабства. Как можно судить по посвященным рабству и свободе речам Диона Хрисостома, которые восходят к каким-то значительно более ранним, скорее всего, киричским источникам, возникла и распространялась мысль о несостоятельности в этом плане критериев, основанных на существующих законах — таких, как право господина заставлять раба исполнять его волю, присвоение личности раба путем покупки или захвата на войне. Последнее, между прочим, было связано с широко распространенным и отразившимся даже в праве принципом, согласно которому свободнорожденный не может стать рабом независимо ни от каких превратностей судьбы¹⁰. Видимо, этот принцип лежал и в основе не дошедших, к сожалению, до нас, но упоминаемых Цицероном трактатов, написанных в утешение попавшим в рабство гражданам (*Cic., Tusc.* III, 34). С общепринятой точки зрения, раба, помимо актов, превращавших его в законную собственность господина, отличало его положение вне тех коллективов, к которым принадлежали граждане. Квинтилиан, выявляя почти неощутимую разницу между рабом и кабальным должником, подчеркивает, что последний, несмотря на свое жалкое положение, все же свободный, так как закон принимает его во внимание, он вписан в трибу и имеет три имени (т. е. личное, родовое и фамильное), тогда как раб всего этого лишен (*Quintil., Inst. orat.* V, 10; VII, 4). В декламации Сенеки Старшего, посвященной недопустимости брака свободной с рабом (*Controv.* 21), оратор говорит, что даже самый низкопоставленный плебей мог бы быть приемлемым женихом, так как его отеческие святыни можно было бы приобщить к семейному культу жены, раб же таковых вообще не имеет, т. е. оять-

⁸ Те факты, которые на первый взгляд этому противоречат, например процесс против вакханалий, всегда связывались именно с недозволенными действиями. То же относится и к такому институту как цензура. Если знаменитый Катон Цензор ограничивал расходы на роскошь, то, хотя оформлялись эти меры под флагом борьбы с «иноземными бесстыдствами», целью их была попытка противодействовать растущей экономической дифференциации, разлагавшей экономическое равенство граждан, а также возрастанию непроизводительных расходов.

⁹ С. Л. Утченко, Кризис и падение римской республики, М., 1965.

¹⁰ Штарман, Расцвет рабовладельческих отношений..., стр. 185 сл.

таки стоит вне гражданских институтов. В последний век Республики частые рабов, в первую очередь городских, пользовалась значительной экономической самостоятельностью, активно участвовала в жизни коллегий и в столкновениях между гражданами. Но все это не изменяло их статуса, так как в признанные связи с гражданскими институтами они не вступали, оставаясь подданными только своих господ, а не государства. Лишь народные трибуны, по традиции как бы противостоявшие всем магистратам (Plut., Quaest. Rom. 81), имели право вступить за раба в случае непереносимой жестокости господина. Характерно также, что став отпущенником раб как бы вновь рождался на свет, не отвечая ни за что, сделанное в рабстве. За себя он начинал отвечать только став гражданином, т. е. сочленом гражданской общины, обретая возможность согласовывать свою деятельность с ее благом. Только это делало его свободным. Одной экономической эмансипации для этого было недостаточно, так же как для полной свободы было недостаточно обладать политическими правами, не обладая экономической независимостью, «работая на другого». Раб, получивший свободу, но вынужденный наниматься ради заработка, на самом деле не свободен, а только поменял одного господина на многих — такова весьма распространенная мысль, особенно четко сформулированная Эпиктетом (Convers. IV, 1, 46).

Вместе с тем потребность сохранить и в рабстве известное самоуважение стимулировала, с одной стороны, распространение мысли, что свободный не может стать рабом, даже став таковым юридически, а с другой — развитие идеи духовной свободы как единственно истинной, обеспечиваемой не внешними связями, а только добродетелью, доступной всякому человеку, имеющему в себе некое высшее начало, которое связывает его с богами. Концепция эта, всячески варьировавшаяся киниками и стоиками, но знакомая и иным философским школам, отразилась, между прочим, и в многочисленных рассказах, приобретших особую популярность при Империи, но собиравшихся уже в конце Республики, об исключительном великодушии, стойкости, мужестве некоторых рабов, более благородных, чем самые благородные свободные по рождению¹¹.

Новые штрихи в интерпретации свободы появлялись и в результате обострения социального неравенства граждан и социальной борьбы между различными классами и социальными группами. Свобода, как известно, была одним из основных лозунгов всех борющихся друг с другом групп и слоев. Мы не будем здесь останавливаться на многократно обсуждавшемся вопросе о значении этого лозунга в понимании их идеологов¹². Заметим лишь, что хотя в этот период понятие свободы и получило в известной мере политическую окраску (борьба за большие или меньшие права сената или народного собрания, борьба против «тирании», против «власти демагогов» с одной стороны, и против господства испорченной, своекорыстной «клической олигархии» — с другой), все же вряд ли правы те многочисленные историки прошлого и настоящего, которые видят в римских гражданских войнах извечный прообраз борьбы за политическую свободу, понимаемую в соответствии с личными воззрениями этих историков. Во-первых, для участников событий речь шла не только не о борьбе против государственной власти вообще и даже не о серьезном изменении государственного строя, а лишь об его улучшении, приближении к некоему идеальному образцу.

¹¹ Наиболее полно эти слагавшиеся на протяжении веков рассказы были собраны в «Сатурналиях» Макробия в специальном параграфе (I, 6) «о том, что не следует презирать рабов».

¹² С. Л. Утченко, Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения Республики, М., 1952, стр. 169; он же, Кризис и падение Римской республики, стр. 171.

более или менее утопичному и сконструированному на основе вольного толкования все того же опыта «предков». «Римский миф», элементом которого было и учение о совершенстве римского государства, дававшее ему право подчинять себе народы к их же собственному благу (Cic., *De rep.* III, 24), под сомнение не ставился. Совершенство пострадало от порочности сената или распущенности плебса, дело идет лишь о его восстановлении. Вторых, в гораздо большей мере, чем когда бы то ни было, фактор политический сочетался с фактором экономическим. Для сенатской знати ее правление означало гарантию от возможного передела земли, сложения долгов и тому подобных «ужасов» тирании. Тирания была страшна не потому, что представляла единоличную власть («хорошую» монархию Цицерон считал вполне приемлемой и даже предпочтительной в некоторых отношениях формой правления), а потому, что осуществляла вторжения в отношения собственности во имя лежавшего в основе «нравов предков» экономического равенства свободных граждан, которое было уже несовместимо с представлением о свободе, характеризующим «блаженного собственника», занятого только государственными делами, умственным трудом и всесторонним самоусовершенствованием. Ходивший за плугом Цинциннат все еще оставался героем, но разделить его судьбу не пожелал бы не только Цицерон, но и народолоубец Саллюстий, писавший в прологе к своему «Заговору Катилины», что взялся за историю, так как, уйдя от политической жизни, обрел досуг, который, естественно, не собирался посвятить каким-нибудь рабским занятиям вроде земледелия.

Со своей стороны, плебеи, выступая против власти сената, добивались в основном установления хотя бы относительного экономического равенства и независимости посредством проведения аграрных законов, сложения долгов, увеличения раздач, устранения долговой кабалы. Провести соответственные мероприятия мог или народ, или лицо, в котором народ видел воплощение своей власти, будь то народный трибун, действующий, с точки зрения Цицерона, как тиран, или, подобный окруженным легендами римским царям, «народолюбивый» монарх. Огромная популярность, какую получили в последний век Республики рассказы о царе Сервии Туллии, сыне рабыни, вырвавшем у патрициев власть, избавившем плебеев от долговой кабалы, раздавшем им земли и открывшем каждому, независимо от происхождения, путь к возвышению по социальной лестнице, показывает, что плебсу отнюдь не была чужда идея монархии. Если Цезарь действительно подумывал о царском титуле, то, возможно, не столько вследствие стремления подражать эллинистическим образцам, сколько именно идя навстречу соответственным настроениям плебса, вождем которого считался многие годы. Даже Август, начинавший как народный вождь, собирался одно время принять имя царя Ромула. От этой мысли он вскоре отказался, но зато принял пожизненную и переходившую ко всем его преемникам власть народного трибуна, что оформляло протерпевшуюся вплоть до Юстиниана версию о передаче народом своей власти и своего «величества» императору.

Таким образом, здесь идея свободы, хотя она и была тесно связана с различными проектами государственного устройства, предлагавшимися идеологами тех или иных слоев¹³, отнюдь не равнозначна идее политической свободы в современном понимании. Целью борьбы за свободу была не эмансипация от контроля государства для обеспечения неограниченных возможностей деятельности в области как материального, так и духовного производства, а участие в осуществляемом государством контроле

¹³ Ch. W i r s z u b s k i, *Libertas as a Political Idea at Rome, during the Late Republic and Early Principate*, Cambr., 1950.

для обеспечения экономической независимости, обуславливавшей все прочие свободы. Будет ли экономическая независимость достоянием немногих или всех — вот к чему сводился основной вопрос, перед которым отступал на задний план вопрос о форме государственного устройства. Важно было лишь, чтобы оно воплощало тот идеал *res publica* в собственном значении слова, который рисовал себе тот или иной социальный слой. Поэтому, когда Август говорил о восстановлении старого республиканского строя, это не было только лицемерием. Если он, облеченный исконно считавшимся прерогативой сената авторитетом и в качестве народного трибуна воплощавший величество народа римлян, действовал «на общее благо», то его положение отнюдь не противоречило представлению о *res publica*. Речь могла идти лишь о том, насколько общим было это «общее благо», и здесь-то Август действительно пускал в ход социальную демагогию, непревзойденным мастером которой он был.

Состояние римской державы накануне падения Республики благоприятствовало распространению греческой философии, что вело и к теоретическому осмыслению понятия свободы, так или иначе развивавшемуся и последующими философами до конца античного мира.

При всем различии школ, основной и неизменной провозглашавшейся ими целью было научить человека, как жить счастливо, а свобода считалась неотъемлемой от счастья. Столь же общим было и исконное представление о неразрывной связи счастья, свободы и добродетели. Наиболее великие добродетели порождаются нашей свободной волей, говорит Цицерон (*De finib.* V, 13); величие духа и добродетель живут в хорошо организованной душе, которая не хочет никому служить, не делает ничего против своей воли и суждения, борется против порабоощающих ее внешних обстоятельств (*Cic., Tusc.* V, 28; *De off.* I, 4, 20). Это та же древняя римская свобода, но усложненность жизни и неверность земных благ в эпоху быстрых перемен заставляли усиливать мысль о внутренней свободе как результате презрения к возможным изменениям внешнего статуса, потере материальных преимуществ, результате обуздания страстей¹⁴. Однако эта внутренняя свобода никоим образом не означала противопоставления индивиду коллективу, личности — обществу. Правда, эпикурейцы, как известно, считали, что мудрый лишь в крайнем случае обязан служить тому государству, гражданином которого является, предпочитая частную жизнь. Исходя из того, что человеческое общество возникло не «по природе», а в силу необходимости сплотиться перед лицом внешних опасностей¹⁵, они, так сказать, совлекали с него покров святости, но не отрицали его необходимости. Кроме того, выступая против учения о долге участвовать в политической жизни, они, во-первых, как это видно на примере Лукреция, не отказывались служить обществу проповедью своего избавляющего от страха и дающего счастье и покой учения, а во-вторых, искали какие-то новые формы связей в виде дружбы между людьми одинаково хорошими и одинаково мыслящими, ставя такой тип человеческого общения превыше всего.

Но хотя, по словам Цицерона, эпикурейцы имели много последователей в его время, особенно из простого народа, якобы соблазненного учением о наслаждении, как высшем благе, успех эпикуреизма был, видимо, кратковременным, и в дальнейшем, хотя школа эпикурейцев продолжала существовать, большого влияния она не оказывала. Гораздо более перспективными оказались учения, стремившиеся органически связать внутреннюю свободу со службой обществу. В общефилософском плане это до

¹⁴ *Cic., De finib.* I, 15; II, 27; *De off.* I, 44; *Tusc.* V, 14; 21; 23.

¹⁵ *Cic., De rep.* I, 25; *De off.* I, 44; *L u c r e t., De rer. nat.*, V.

стигалось учением о единстве природы, космоса, его гармонии как целостной системы, управляемой извечной божественной необходимостью. Именно осознанная разумом необходимость стала рассматриваться как высшая гарантия свободы. Она давала сознание целесообразности всего происшедшего согласно с неизменным высшим законом, избавляла человека от слепой игры случая и максимально стимулировала его активность в той роли, которая была отведена ему на мировой сцене (Cic., Acad. II, 7; Tusc. V, 25). Идея причастности к высшему единому принципу — мировому разуму, ставшему множественностью в индивидуальных логосах сочленов великой мировой общности, идея свободного повиновения действующим в ней законам стала наиболее адекватным выражением идеальных отношений в «маленьком космосе» — человеческом обществе. Оно как часть природы возникло также «по природе», заставляющей людей объединяться. Только общество позволяет людям пользоваться совместными плодами их трудов и искусств, только в обществе возможна добродетель, наивысшим проявлением которой является служение обществу, предпочтение общего блага личному. Но это не означает ущемления личных интересов; напротив, так как человек не может быть счастлив в одиночестве, его личная польза диктует ему необходимость работать на общую пользу, ибо иначе общество уничтожится¹⁶.

Концепция высшего единого принципа и множественности его воплощений в великом сообществе людей и богов, в индивидах, связанных друг с другом в силу причастности к этому общему принципу и в силу той же причастности равноправных, соответствовала концепции человека как существа, неотъемлемого от общества и тех коллективов, к которым человек принадлежал, но, вместе с тем, пользовавшегося столь же неотъемлемым правом владеть и распоряжаться той долей общих благ, которая была отведена ему лично. Поскольку же последнее могло осуществляться только благодаря принадлежности индивида к некоему целому, будь то космос, человечество, гражданская община, оно естественно дополнялось и обуславливалось осознанной и добровольно принятой необходимостью пользоваться своим правом на благо такого высшего первичного целого. Соответственные отношения обычно сравнивались с отношениями в хоре, в армии, на корабле или в живом организме, где действия отдельного сочлена немислимы и беспредельны без подчинения общему плану, общей цели. Она будет достигнута тем полнее и лучше, чем в большей степени каждый из участников будет осознавать ее как личную и, соответственно, с максимальной добросовестностью исполнять свою роль, свою обязанность. Деятельность и развитие личности не только не ущемлялось, но, напротив, стимулировалось осознанием ею как общего плана, так и своего в нем места. Функцией свободы и здесь оставалось не просто сочетание личного и общественного с превалированием одного или другого, а органическое их сращивание, совершенствование гражданина, как части целостной системы, для достижения ее целей, осуществления ее «мифа». Можно полагать, что именно соответствие учения о космической гармонии и необходимости старым римским представлениям, приспособленным уже к условиям не города-государства, а державы, и обеспечило ему первенствующее место в римской философии конца Республики.

В правление Августа «римский миф» получил окончательное оформление в сочинениях Тита Ливия и Вергилия, наиболее четко сформулировавшего предполагавшуюся мифом цель — миссию Рима править народами для

¹⁶ Естественной, порожденной природой общности людей много внимания уделяет Цицерон: De finib. II, 14; III, 19—20; V, 23; De nat. deor. II, 62; Tusc. I, 14; 37; De leg. I, 7; De rep. I, 5, 7.

их же счастья, «щадя покорных и укрощая надменных». Рим принес миру мир и истинную свободу, которой не знали раздираемые усобицами народы, пока пользовались видимой независимостью. Вся предшествующая история римского народа чудесным образом предвосхищала наступление «золотого века» для объединенного им человечества. Нельзя считать, что эта доктрина была лишь плодом правительственной пропаганды, хотя, конечно, Август и поощрял ее разработку и распространение. В значительной мере развитие системы античного мира, реализация ее возможностей были осуществлены, в первую очередь, для самого Рима. Однако здесь-то и таилась та опасность стабилизации, которая еще не осознавалась современниками, но постепенно стала выступать со все большей ясностью.

Исчерпание возможностей «римского мифа» замечается уже в некоторых мыслях Сенеки. В цитированном Лактанцием отрывке Сенека говорит о пройденных Римом «возрастах»: детстве при царях, отрочестве, длившемся с изгнания царей до конца Второй пунической войны, когда, набрав силы, Рим стал юношей и, распространив свою власть до таких пределов, что уже не с кем стало воевать, обратил свои силы против самого себя. Это было началом старости, и Рим, терзаемый внутренними беспорядками, снова вернулся к правлению одного, как бы впад в детство. Утратив свободу, которую защищал Брут, Рим состарился до того, что может поддерживать себя, лишь опираясь, как на костыли, на тех, кто им правит (fragm. 28; сходные мысли во вступлении к третьей книге *Quaest. nat.*).

Как видим, важная роль в «старении» Рима отведена здесь утрате свободы. В правление Юлиев-Клавдиев и Флавиев, в борьбе их с сенатской оппозицией среди последней действительно сложилось понимание свободы, как свободы политической в близком к современному смыслу слова — «свободы думать, что хочешь, и говорить, что думаешь», согласно известной формулировке Тацита. Однако, несмотря на живший в этой среде культ «последних республиканцев», серьезных попыток восстановить старую республику не было. На смену старым более или менее утопическим проектам устройства государства приходит новая утопия — поиски идеальной монархии, идеального царя, ставшая последней утопией античного мира. Дань ей, так или иначе, отдало большинство авторов того времени — Сенека, Плиний Младший, Дион Хрисостом, Филострат, Дион Кассий, Светоний, авторы «Истории Августов» и др. Детали образа варьировались, и притом довольно значительно, в зависимости от политических взглядов авторов, но некоторые основные черты были, более или менее, присущи всем. Общепризнанной была необходимость самого существования единоличного правления императора, «в которого обратилась республика» и который объединяет народы, как мировая душа объединяет космос (Seneca, *De Clem.* I, 4), что обусловило и особенно подробно развитый Дионом Хрисостомом взгляд на царя как на сына и представителя верховного божества, Зевса. Как воплощение *res publica*, император был верховным собственником всего в государстве, имел право на безграничную преданность, любовь и самоотверженность граждан, обязанных ставить его благо выше своего. Со своей стороны и монарх должен был служить общему благу, повиноваться законам, не отбирать у граждан имущества, не требовать непрестанных словословий, быть образцом мудрости и добродетели, не стеснять их духовной свободы, словом, как говорил Эпиктет, управлять людьми не как скотами, а как разумными существами, показывая им, в чем состоит их истинная польза и самому подавая им пример, как это делал Сократ (*Convers.* III, 7, 32—36). «Идеальный монарх» был объектом господствующим классом в правление Антонинов, каждый из которых в глазах современников более или менее воплощал одну или несколько

сторон его образа. Закончилось оно, как известно, царствованием «философа на троне», Марка Аврелия. Последняя античная утопия была, в меру возможности, реализована, больше античная система дать ничего не могла.

Каковы же были последствия осуществления «римского мифа»? Если отказаться от предвзятого и неоправданного представления о праве римского сената или даже римского плебса распоряжаться произвольно лишенным всяческих прав населением Средиземноморского бассейна как о «демократии»¹⁷, то о стеснении политической свободы можно говорить только в связи с теми периодами, когда императоры I века истребляли оппозиционную сенатскую знать. Многие, однако, не изменилось. Император занял место гражданского коллектива со всеми вытекавшими отсюда последствиями. По-прежнему граждане и подданные должны были соблюдать общепринятые нормы, — например, отправлять императорский и государственный культ, исполнять свой долг на назначенном им месте и не делать ничего, что шло бы вразрез с общими интересами. Но личные взгляды и убеждения особым стеснением по-прежнему не подвергались. Различные философские школы продолжали существовать, и их главы получали икалование и привилегии от правительства. В речах и трактатах прославлялись не только древние герои греческой и римской демократии, но и борцы за римскую «свободу» — Цицерон и особенно Катон Утический, который предпочел смерть жизни под властью Цезаря. Прославлявшая «последних республиканцев» Брута и Кассия «Фарсалия» Лукана, несмотря на то, что ее автор был казнен за участие в заговоре против Нерона, не была уничтожена. Киники, особенно многочисленные в городах Востока, но странствовавшие по всей Империи, на перекрестках и площадях выступали перед толпой с речами, обличавшими пороки общества, знатных лиц и самого императора. В сборниках риторических упражнений, предназначенных для изучающих право и ораторское искусство юношей, любимыми темами было прославление тираноубийц, инвективы против тиранов и часто основанные на речах популяров конца Республики выступления бедняков против гнусностей и злодейств высокопоставленных богачей, хотя во всех этих выступлениях можно было усмотреть намеки на императоров и их окружение. Хотя иногда в связи с народными волнениями или обострением сенатской оппозиции из Рима высылались философы и адепты египетской или иудейской религии (что имело место и при Республике), свобода вероисповедания не ограничивалась и самые разнообразные культы распространялись по Империи. Христиане, да и то не так уж часто, репрессировались за отказ от участия в государственном культе, в остальное же время, до массовых гонений второй половины III в., их не трогали. Различные теории о происхождении религии, природе и существовании богов открыто обсуждались устно и письменно. Несколько ограничено было, как, впрочем, и при Республике, право организации различных корпораций, но, судя по огромному количеству надписей профессиональных, религиозных и погребальных коллегий, разрешение на их организацию давалось довольно легко.

Таким образом, установление Империи в общем не означало немедленного крушения тех возможностей, которые в новое время причислялись

¹⁷ Это, по меньшей мере, одностороннее представление, распространяющее понятие демократии с города-государства на огромную римскую державу, угнетавшуюся и обиравшуюся бесконтрольно кучкой римских граждан, держится не только в западной, но и в нашей литературе. Его выражением по существу и явилась теория «революции рабов», ответом на которую была будто бы диктатура рабовладельцев, воплотившаяся в империи. С отказом от этой теории подобная точка зрения на империю, превращавшую постепенно римское государство из органа господства сенатской олигархии в орган всего экономически господствовавшего класса Средиземноморья, теряет смысл.

бы к политическим, демократическим свободам. Более того, для значительных слоев населения и в этом смысле можно говорить о прогрессе, по сравнению с эпохой Республики. Прежде абсолютно бесправные провинциалы благодаря распространению муниципального строя и римского гражданства стали делать карьеру на военной и гражданской службе, получали известное самоуправление, могли посылать в Рим посольства и обвинять своих наместников, что сдерживало злоупотребления последних. Постепенно расширялась исходившая от центрального правительства законодательная защита рабов от произвола господ, стимулировалось вольноотпущенничество и пресекались попытки препятствовать освобождению рабов, имевших право на свободу, ущемлять интересы вольноотпущенников и обладавших пекулием рабов, признавалась в известной мере их правоспособность.

Характерно, что, за исключением писателей, воззрения которых сложились во времена правления «тиранов» — Тиберия, Калигулы, Нерона, Домициана, — мы даже у идеологов высшей знати почти не найдем сетований на утрату политической свободы. Напротив, лейтмотивом был тезис, что власть Рима, объединившая разные племена и народы и избавившая их от смут и усобиц, и есть истинная свобода. Поэтому, как учили Плутарх, Дион Хрисостом, Дион Кассий, Филострат (устаами Аполлония Тианского), следует, не теряя собственного достоинства, без излишней лести и униженности, чтить императора и его приближенных и довольствоваться той свободой, которую Рим предоставляет городам и их гражданам, ибо злоупотребление свободой причинит им только вред¹⁸.

Большее значение, чем отдельные ущемления политической свободы и свободы творчества, имело то, что (хотя отнюдь не по злой воле императоров и не в силу смены формы государственного строя, а в результате развития всей античной общественной системы), чем далее, тем более исчезала экономическая независимость. Попытки Августа и его преемников противодействовать этому процессу ни к чему не привели. Начавшийся при Республике разорением крестьян, он продолжался, захватывая теперь и массу средних собственников. Переобременение не соответствующим возможностям системы развитием товарно-денежных отношений вело к ее искажению, деформации, что сказывалось в разорении отдельных собственников и целых городов, росте зависимости как тех, так и других от «патронов» и «благодетелей», неизбежно принимавшей в тех условиях характер тягостной моральной зависимости клиента от патрона. Как мы можем судить по произведениям Горация, Ювенала, Лукиана, особенно болезненно ее воспринимали представители малоимущей интеллигенции. Но она так же и еще более тяжело давила и на самые широкие слои простого народа¹⁹, крайне обостряя его ненависть к богатым и знатным²⁰. Преодолеть эти противоречия в рамках существовавшей системы было невозможно. Официозный историк времен Тиберия, Веллей Патеркул, говорил (II, 126, 2), что в правление этого императора установилась справедливость, ибо «маленький человек поддерживает высокопоставленного, но не боится его; сильный стоит над маленьким, но не презирает его».

¹⁸ Dio Chrys., Orat. XXXI, 111; XXXII; XXXIV; Plut., Praec. ger. XVI, 9; 32; Dio Cass., LI, 14—17; Philostr., Vita Apoll. VII, 3.

¹⁹ Е. М. Штаерман, Мораль и религия угнетенных классов римской империи, М., 1961, стр. 54—77.

²⁰ О ненависти простого народа к богатым и высокопоставленным, помимо других данных, особенно яркое представление дают речи в сборниках риторических упражнений, посвященные тяжбам бедного и богатого. Богатый обычно выступает здесь на сильником и угнетателем, попирающим все законы, обездоливающим простой народ, который отвечает ему презрением и ненавистью (Seneca Senior, Controv. V, 30; 33; Quintil., Declam. VIII; IX; XI: XIII: 252; 258).

К такому конечному результату привела в ходе реализации «римского мифа» трансформация идеи справедливого равенства, обеспечивавшего свободу.

Неудовлетворенность, отражавшая смутный протест против исчерпанной своей возможности системы, проявлялась в таких хорошо известных, отмечаемых во всех историях античной культуры явлениях, как утрата интереса к общественной жизни, к философским обобщениям, сосредоточенность на мелких повседневных интересах и вместе с тем стремление уйти от действительности в некий вымышленный мир. Соответственно, в литературе господствующими становятся жанры биографических, эпистолярный и жанр романа, где действие развивается в экзотических, сказочных странах, а герои переживают невозможные, фантастические события. В искусстве соответственно появляется требование изображать либо необычайное, поражающее воображение, либо недоступную чувственному восприятию идею. В науке крупные исследования сменяются наполненными, в основном анекдотами, популярными компендиумами.

Знаменательно, что подобные явления развиваются как раз во II в., когда, казалось бы, была достигнута наивысшая для древности степень мира и процветания. Почти внезапный переход от «золотого века Антонинов» к глубокому кризису всей античной системы представляется часто неожиданным и загадочным, и тут-то привлекается, сплошь да рядом, версия об утрате политической свободы, хотя вообще-то утрата политической свободы никогда не останавливала борьбы и деятельности тех, кто знал, за что борется и для чего действует. Но именно утрата перспективы породила внешнюю инертность индивида, обращенность его на самого себя.

Кризис целей находит выражение в учении поздних стоиков и герметистов о гибели мира в результате катастрофы, пожара, которым бог очистит космос от выродившихся и порочных людей²¹; в учении митраистов о гибели мира в конечной борьбе Митры с силами зла; в сивиллиных оракулах; в многочисленных апокалипсисах гностических, христианских и др.; в поэмах Коммодяна. И хотя в подобных рассказах за уничтожением и разрушением обычно следуют возрождение и очищение, последнее очерчено лишь весьма туманно, тогда как картины гибели рисуются необычайно ярко и убедительно.

Другой непосредственно связанный с предыдущим пример — отрицание прогресса, занимавшего столь значительное место еще у Лукреция, утверждение циклического движения мира и общества, его неизменности, стабильности. Все движется по вечно повторяющимся кругам, гибнет и возникает, ничего нельзя ни изменить, ни исправить. Люди всегда были, есть и будут порочны и несчастны, всегда играли и будут играть одни и те же роли и нелепо надеяться, что их можно сделать счастливее и лучше²². Древнее учение о смене веков приобретает мрачный, крайне пессимистический характер, в противоположность временам, когда еще жила надежда на возможное возвращение «золотого века». Отсюда же и общее пессимистическое отношение к окружающей действительности и противопоставление ей себя, лежащее в основе античного (как и современного) индивидуализма, и субъективное ощущение несвободы, скованности этой окружающей действительностью.

Чувство несвободы в позднеантичном мире вызывалось двумя объективными факторами, тесно взаимосвязанными, поскольку оба они обус-

²¹ Seneca, *Quaest. nat.* I, 28—30; Dio Chrys., *Orat.* XXXVI, 50—60; Macrobi., *Somn. Scip.* II, 10, 9—16; Hermet., *Ascl.* III.

²² Seneca, *Epist.* 97; 103; *De tranquil. anim.* 3; 15; *De quiet. philosoph.* 30; 32; M. Aurel., V, 10; VI, 47; IX, 29; Philostr., *Vita Apoll.* VII, 26; Plotin., *Aenead.* XLI, LI, LII. Много внимания этой теме посвящает Эпиктет.

ловливались деформацией античной системы и исчерпанием ее возможностей: утратой смысла индивидуальной деятельности для достижения каких-то общих реальных целей в рамках данной системы и ее ценностей и утратой личной экономической независимости, основы римской свободы. Первый из этих факторов находит известные аналогии и в других эпохах, но второй свойствен был только миру античному.

В этой связи интересно отметить и специфический характер античных представлений о враждебном свободе личности принципе. Если у современных буржуазных идеологов, например, зло безлично (оно выступает как техника, массы, общество, государство и т. п.), то у античных — оно персонифицировано. Это — господин, тиран, порок (следует учитывать, что пороки, как и добродетели, мыслились персонифицированными), заблуждение или некое мировое, космическое зло, но мыслившееся также как нечто конкретное: Титаны орфиков, Ариман митраистов, злой демиург гностиков, тело, служащее тюрьмой для заключенной в нем божественной искры, предвечное грехопадение одной из трансцендентных сил и т. п. Соответственно конкретными были и пути обретения утраченной свободы, их связь с деформированной, но все еще живой системой ценностей. Иной была и их функциональная роль.

Сколь резкой критике ни подвергали позднеантичные философы, писатели, поэты, баснописцы пороки современного им общества, они никогда не выступали против общества как такового, против неизбежности и благодетельности тех или иных общественных связей, в которых личное органически сочетается с общественным, коллективным. Особый интерес в поздней античности к старой проблеме соотношения единого изначального принципа и множественности, переход от первого ко второй обуславливался именно поисками и обоснованием такого сочетания. Трактовался ли этот принцип как материальный или нематериальный, как мировая душа, мировой разум, отождествлявшийся с богом, как лежавшее за разумом верховное благо, как первопричина сущего, становился ли он множественностью, непосредственно выделяя свои частицы, которые, формируя отдельные предметы и тела, жили в них как индивидуальная душа и разум, или нисходил в мир путем ряда эманаций — во всех случаях его бытие выступало как сила, связующая космос и все его части в единое целое. Каждая душа или логос были автономны и вместе с тем органически связаны как между собою, так и с мировой душой, мировым логосом, единым благом, богом²³. Отсюда долг человека — согласовать свои индивидуальные действия с общим планом целого, но вместе с тем его право на долю общего блага. Не может быть общего, говорил Сенека, если его часть не принадлежит индивиду, а часть последнего — общему; человек рожден для общего блага, из которого каждому дается его часть (*Epist.* 73; *De Clem.* II, 6). Отдельно взятый человек — вообще не человек, учил Эпиктет, он часть космоса и его миниатюрной модели — полиса, и для него благо то, что благо для целого. Но когда общее разделено между отдельными людьми, то их надели не следует отбирать (*Convers.*, II, 4, 5, 10, 20, 22). Не погибнет ли общее там, где есть свое? — спрашивает Плутарх. Нет, отвечает он, так как начало вражды — не обладание своим, а присвоение общего и чужого (*Conviv. quaest.* II, 10, 7—8). Космос, говорит Дион Хрисостом, это великий полис богов и людей, сильный взаимным согласием; в полисе все принадлежит ему, ибо он выше отдельного гражданина, но каждый имеет право пользоваться своей долей (*Orat.* XXXI,

²³ Учение о переходе единого (разума) во множественность логосов подробно развивается Сенекой в различных его трактатах и письмах. Концепция единого блага и обуславливающих множественность эманаций и ипостасей этого единого — основное в учении Плотина.

50; XXXVI, 29—39; XXXVII). Природа создала нас друг для друга, писал Марк Аврелий, но каждая душа имеет свою область (VIII, 56). Космос — живое существо, учил Аполлоний Тианский, он рождает все живое, связанное гармонией и умом, но у каждого есть свой пост, своя роль, которую он должен исполнять наилучшим образом²⁴.

Состояние отчуждения воспринималось как отчуждение от мировой гармонии, преодоление его — в новом с ней слиянии. Раздражаться на то, что делается в мире, по Марку Аврелию (II, 16), значит отчуждаться от природы, ибо цель человека — в соответствии его разума разуму и закону полиса—природы. Страдания, писал Плотин, происходят от противоречия между верхом и низом, от жажды общности; вражда и приносимые ею горести — от множественности, ибо каждая часть, не будучи самодовлеющей, нуждается в другой и стремится отнять у нее то, что ей нужно. Только в их целостности обретается гармония (XXVIII, 84; XLVII, 12, 18). Отсюда и знаменитые предсмертные слова Плотина «я хотел божественное в нас возвести к божественному во всем» и откровения герметистов, дававших верующим сознание, что все сущее — в них, и они — во всем сущем (Непт. XI; XII, 1—2; XVI), и многие элементы разнообразных гностических систем, имевших целью воссоединение с верховной первопричиной бытия.

Те же поиски общности мы видим и в сохранявшихся еще старых представлениях о целостности полиса, как живого организма, неотъемлемой частью которого является каждый гражданин (особенно четко это выражено у Плутарха — *Sera num. vind.* 15—16, но постоянно повторяется и у других авторов); и в учении о единстве человеческого рода, связанного как бы родственными узами в силу общности происхождения от мировой души, мирового разума, бога; и в том все большем значении, которое приобретает идея дружбы, как самого высокого типа связи между людьми. Последний момент особенно интересен. Дружба, включавшаяся столпами в общий комплекс человеческих связей — полис, людской род в целом, космос, — у эпикурейцев им противопоставлялась. И хотя эпикурейство в целом теряет свое значение при Империи, именно так, по всей видимости, понималась дружба низшими слоями, для которых связи, оправдывавшие служение государству и враждебному им обществу власть имущих, потеряли значение²⁵. В этих слоях дружба, скреплявшая союз хороших, честных, трудолюбивых и добрых людей, маленькие дружеские кружки единомышленников, играла огромную роль, обязывая к взаимопомощи, самоотверженной преданности, давая чувство уверенности, избавляя от одиночества. Протест, более или менее осознанный, против существующих социальных отношений, принимал форму не отрицания всяческих социальных связей и накладываемых ими обязательств, а напротив, укрепления связей между людьми, но более, с их точки зрения, справедливых и естественных.

Соответственно, мы не найдем в то время и отрицания морали как таковой, как силы, связующей те или иные человеческие общности. Киники отвергали все общепринятые нормы этики, но не отрицали необходимость существования таких норм, выдвигая свои. Вновь оживленный в конце II — начале III в. Секстом Эмпириком скептицизм опровергал возможность научного, «догматического» обоснования понятий о добре и зле, но признавал, что человеку следует соблюдать моральные нормы того общества, в котором он живет. Беднота и рабы противопоставляли набору официальных добродетелей собственные — милосердие, простодушие, трудолюбие

²⁴ Philostr., *Vita Apoll.* III, 34—35; IV, 8—9.

²⁵ Штаерман, *Мораль и религия...*, стр. 8, 282.

и т. п., но эту свою мораль высоко чтили, видя в ней залог хорошей жизни на земле и посмертного блаженства. Даже Плотин, при всем индивидуализме своего учения и равнодушии к реальной жизни, признавал необходимость «гражданских добродетелей», хотя бы в качестве подготовительной ступени к добродетелям высшим (XIX, 20—35; XX, 18). Ни один римский философ или писатель не создал образа «сверхчеловека», единолично решающего, что есть добро и зло, и провозглашающего тезис «все дозволено», образа, игравшего столь большую роль на протяжении всей истории буржуазной культуры. И это не потому, что античный мир не знал «сильных личностей», реально руководствовавшихся этим тезисом, и не потому, что вообще никто не додумался до этой проблемы. Составлявший ее ядро вопрос, предложенный Руссо и повторенный Растиньяком, о допустимости преступления, когда оно приносит выгоду, оставаясь неизвестным, и состоит по существу лишь в моральном отступлении от добродетели, был поставлен уже Карнеадом, который спрашивал, может ли промолчать человек, если он видит, что некто, от смерти которого он выгадает, собирается сесть на пень, под которым скрывается ядовитая змея (Cic., *De finib.* II, 18). Однако в отличие от соблазненного софизмами Вотрена Растиньяка и длинного ряда так или иначе повторявших его литературных персонажей и «сверхчеловеков» философских систем, античные мыслители единодушно ответили на вопрос Карнеада отрицательно, и в дальнейшем он, собственно, даже не ставился.

Образы римских героев менялись; но были ли то древние Деций Мус, Цинциннат, Атилий Регул, Сципион или излюбленный «последними республиканцами» Катон Утический, или воплощенный в образах Сократа, Геракла, Диогена мудрец стоиков и киников, или прославленный Филостратом пифагореец и чудотворец Аполлоний Тианский, или Плотин в его написанной Порфирием биографии — при коренном различии между ними все они были порождены совсем иной системой ценностей, чем та, которая породила «сверхчеловека». По их личным качествам, будь то старая римская доблесть или новая мудрость, эти герои значительно превосходили обыкновенных людей, но свое превосходство они, и в том была их главная, равнявшая их с богами заслуга, употребляли не для того, чтобы поставить себя над людьми и обратить их в средство для достижения своих целей, а для того, чтобы принести им пользу. «Классические» герои ценой многих жертв, вплоть до жертвы жизнью, спасали родину. Геракл киников, вечный странник и труженик, избавлял человечество от насильников и угнетателей. Сократ и Диоген не только учили людей, как жить правильно и счастливо, но демонстрировали своим примером преимущества добродетели перед пороком. Аполлоний Тианский, странствуя из города в город, исправлял нравы граждан, наставлял их в мудрости и религии. Эпиктет, характеризуя идеального мудреца — киника, подчеркивал, что долг его — всей своей жизнью свидетельствовать перед людьми (характерно, что он употребляет здесь термин, применявшийся христианами к избравшим и закалившим многими тяжелыми испытаниями, для чего бог его избирают солдата и гладиатора (*Convers.* III, 22). Труд и жертва на пользу того коллектива, к которому принадлежит органически связанный с ним индивид, будь то кружок друзей, родной город, человечество, космос, всегда оставались непреложным критерием правильной жизни и жизни счастливой. Менялось лишь представление о характере труда. В древние времена то был труд земледельца, воина, политического деятеля. В позднейшие времена — труд проповедника и «свидетеля» истины. Даже если было мало, или вовсе не было надежды, что люди поймут, исправятся или хотя бы узнают о подвиге мудреца (а сомнения в эффективности его

деятельности постоянно высказывались всеми поздними философами, исходившими из неизменности существующих условий, к которым относилась и порочность людей), все равно, он обязан исполнить свой долг, так же свободно предпочтя добродетель пороку, как древние герои свободно предпочитали смерть за Рим позорной жизни дезертира (Seneca, Epist. 66, 71).

Понятие о свободе как залого выполнения долга по старой формуле — только гражданин может быть свободным и выполнить свой гражданский долг — в значительной мере оставалось в силе. Однако переменившиеся обстоятельства привели к новой его трактовке: только свободно исполняющий свой долг может быть гражданином, если не реально существующего государства, то того великого сообщества богов и людей, которое стоит над всеми, лишь имитирующими его земными государствами. Так, если не зародилось (соответственные идеи появились задолго до возникновения Римской империи), то распространилось такое понимание свободы, которое, в той или иной трактовке, стало отправным пунктом всех поздних религиозных и философских направлений в Империи, т. е. понимание ее как свободы исключительно духовной.

В этом направлении действовали различные, хотя и взаимосвязанные факторы. Разложение «римского мифа», кризис ставившихся им целей обесценивали реальную, практическую деятельность. Насколько неизбежной представлялась достигнутая в результате осуществления «римского мифа» система, видно хотя бы из того факта, что даже багауды выбирали себе императоров (не говоря уже о провинциальных «узурпаторах»). О коренных изменениях пока что никто не помышлял, разве что о некоторых частичных улучшениях. С другой стороны, как уже упоминалось выше, система эта была чрезвычайно далека от первоначального идеала, в частности, и в первую очередь, от идеала экономического равенства и независимости как основы свободы. Представление о невозможности что-либо изменить и тягостное чувство несвободы обуславливали перемещение деятельности из материальной сферы в духовную и все нарастающее стремление к духовной независимости от различных представителей персонифицированного зла — «тиранов», «благотетелей», патронов, господ, претендовавших не только на материальное, но и на моральное подчинение зависимых от них лиц.

Неразрывная для античного мира связь того и другого естественно приводила к мысли, что духовную свободу можно обрести, только избавившись от привязанности к материальным благам, к материальному миру, к самой жизни в этом мире, не нуждаясь ни в чем из того, что может дать или не дать кто-то другой, поработавшей нуждающегося или боящегося, т. е. став полностью автаркичной личностью. Свобода дается избавлением от страха смерти, от потребностей тела, ради свободы надо отказаться от всего внешнего, только тогда человек, принадлежа лишь самому себе, будет поистине свободен, говорил Сенека²⁶. Ваш господин, учил Эпиктет, тот, кто имеет власть над вещами, которых вы или хотите, или боитесь; тот, кто способен бросить в лицо тирану свое тело как ненужную тряпку, может лишиться жизни, может оказаться в оковах, но тиран или господин не будет иметь власти над его суждениями, а значит и не сможет лишить его истинной свободы. Тот, кто продается за богатство, положение, власть, никогда не будет свободен, ибо свобода состоит не в удовлетворении желаний, а в избавлении от них²⁷. Свобода дости-

²⁶ Seneca, Epist. 26; 51; 65; 75; 107; De prov. 2; De ira III, 15; De quiet. phil. 19.

²⁷ Epict., Convers. I, 2, 5—10; 18; 17; 29, 9—14; IV, 1, 171—175.

гается знанием, правильным суждением о реальной ценности вещей, убеждением в предпочтительности добродетели пороку. Вместе с тем для Сенеки и Эпиктета, как и для более ранних стоиков, свобода — в подчинении мировой необходимости: разумный человек, осознав ее, не будет стремиться к невозможному, страдать от неизбежного и тем избавиться от порабощающих душу страстей и аффектов. Свобода не означает возможности поступать по собственному капризу, говорит Эпиктет, как не будет свободой каприз человека, пожелавшего писать имя «Дион» не так, как его пишут все. Свобода — в подчинении высшей божественной необходимости; «разумный сам за ней идет, неразумного она влечет», по известному афоризму Сенеки²⁸. Однако постепенно интерпретация свободы как познания законов космической необходимости и подчинения ей перестает удовлетворять. Уже сам Сенека неоднократно выражал сомнение в том, что знание, будь то сумма знаний о различных конкретных фактах или утверждения, полученные умозрительным путем силлогизмов, может кого-либо исправить или утешить, признавая очищающую и возвышающую силу лишь за теорией общего устройства мира, природы божества, добродетели и т. п. В этом с ним соглашались Дион Хрисостом и Эпиктет, шедший еще дальше, так как он отрицал и целесообразность изучения природы²⁹. Марк Аврелий уже склоняется к предположению, что любое точное знание вообще невозможно, все основывается на мнении, которое следует в себе побороть, чтобы обрести покой и свободу не делать ничего вопреки богу и своему внутреннему гению (IV, 3; V, 10). Невозможность познания и достижение свободы как результат «воздержания от суждений» доказывал Секст Эмпирик в своем обширном труде «Против догматиков».

Одновременно иную интерпретацию получает понятие необходимости. Чем более крепло убеждение, что источник зла и несвободы заключается в желаниях и страстях тела, являющегося тюрьмой души, тем более росло отвращение к материальному миру. Уже Дион Хрисостом полемизирует с точкой зрения, согласно которой космос есть тюрьма, созданная богами для людей, ненавистных им, ибо они происходят от враждебных богам Титанов. Только тех, кто приобщается к истинному разуму, боги прощают и освобождают (Dio Chrys., Orat. XXX, 11—24). В дальнейшем, однако, эта точка зрения в различных вариантах утверждается в учениях гностиков и герметистов: подлунный, т. е. материальный мир — зло и основа зла, в нем царит порабощающая человека необходимость; цель — не в познании и повиновении необходимости, а в ее преодолении. У герметистов оно достигалось слиянием с высшим миром, что освобождало от власти демонов судьбы, выводило за пределы необходимости (Hermet. XI; XVI; Ascl. III). У гностиков — сложнейшими посвящениями, обрядами, магическими действиями и тайными знаниями. Плотин, выступая против учения гностиков о космосе как средоточии зла, как создании злого demiурга, утверждая мудрость и извечность мирового закона, охватывающего и материальный космос как отражение, отблеск космоса интеллигибельного, все же видел освобождение души в выходе за пределы цепи судьбы, за пределы земной необходимости (Plot., Aenead. XV, 24; XXVII, 82).

Во всех этих более поздних направлениях усиливается присутствовавшая уже и у стоиков идея автаркии личности как основы духовной свобо-

²⁸ Seneca, De vita beata, 15; Quaest. nat., prooem.; Epict., Convers. I, 12; 13—14.

²⁹ Seneca, Epist. 48; 49; 82; 83; 87; 88; 90; De brev. vitae 13—14; De benefic. VII, 1; Quaest. nat., prooem.; Dio Chrys., Orat. XIII, 16—37; Epict., fragm. 1.

ды. Познание через разум заменяется познанием через откровение или через самоуглубление, приводящее к созерцанию заключенной в человеке частицы стоящего над разумом блага и слиянию с ним. У Плотина это главный мотив. Очищение души посредством отключения от всего внешнего, познание самого себя для познания блага.

Здесь, конечно, иррационализм и индивидуализм зашли далеко, до крайнего для античного мира предела, но что касается автаркии индивида как средства достижения свободы, то, как мы пытались показать выше, она всегда или почти всегда органически переплеталась с обоснованием некоей общности, в которую такой автаркичный индивид включался. По существу это был тот же, хотя и сильно трансформированный идеал общества экономически независимых, самоудовлетворяющихся граждан, связанных взаимопомощью, общими целями, совместными трудами на общую пользу, являющаяся одновременно и пользой каждого отдельного сочлена коллектива.

Функция этой идеи в период кризиса Империи станет ясной, если от чисто теоретического, философского ее обоснования, мы обратимся к практическим выводам, делавшимся как философами, так и публикой, к философии причастной лишь косвенно.

Поскольку, по всеобщему убеждению, свобода достигалась равнодушием к материальным благам, во всех слоях общества распространяется подчеркнутое уважение к бедности, простой, скромной жизни. Если Катон Цензор считал долгом главы фамилии приумножить свое состояние, а Цицерон откровенно прославлял «блаженных собственников» из всех сословий, то уже у Сенеки мотив предпочтительности бедности звучит достаточно отчетливо. Еще раньше появляется у Горация тема сельского уединения и простоты, противопоставляемой городской роскоши, суете, погоне за богатством и обусловленной ими зависимости от высокопоставленных патронов. Постепенно этот мотив получает все большее распространение, причем к нему прибавляется еще один: чтобы быть независимым и ни в ком не нуждаться, человек должен жить своим трудом. Стоик Музоний Руф, подвергшийся преследованиям в правление Нерона, советовал философу самому возделывать свою или арендованную землю, а еще лучше — стать пастухом, ибо работа пастуха оставляет ему досуг для самоусовершенствования³⁰. Лучше кормиться своим трудом, писал Плутарх (*De vit. aer. al.* 6—8), чем попасть в зависимость от кредитора, лучше обходиться без рабов и имущества, чем самому стать рабом и чьим-то имуществом. Чтобы избежать зависимости от внешнего, говорил Эпиктет, надо не бояться потерять свое имущество, научиться работать, как рабы и наемные работники; Геракл всю жизнь трудился, но не Еврисфей, а он был истинным царем (*Epict., Convers.* III, 26; 28; 32). У Псевдо-Квинтилиана целая декламация посвящена речи отца, отрекающегося от сына за то, что тот отказался от честного труда, чтобы стать паразитом при богаче (*Declam.* 283). Дион Хрисостом в своей известной Еврейской речи рисует счастливую, свободную жизнь двух семей, пастухов и охотников, вдали от города и предлагает городским беднякам заняться сельским хозяйством, а если это окажется невозможно, избрать какое-нибудь занятие в городе, не смущаясь тем, что некоторые считают работу за плату рабским делом.

Среди бедноты и рабов уважение к трудовой и независимой бедности стало основой их идеологии. В многочисленных эпитафиях представителей этих слоев, народных поговорках, в баснях Федра и Авиена, близких

³⁰ M u s. R u f., *Reliq.* XI, 57, 6—13; 58, 3—12; 59, 9—12.

простому народу, мы постоянно встречаем прославление труда и тружеников, скромной жизни, духовной независимости от богатых и знатных, которые неизбежно порочны и злы и от которых хороший человек должен держаться как можно дальше³¹. То был естественный протест против все усиливавшихся попыток власть имущих подчинить себе «суждения» зависимых людей — попыток, предпринимавшихся императорами относительно подданных, господами относительно рабов, патронами относительно клиентов; попыток, обуславливавшихся общим распространением отношений клиентелы, оформлявшей различные типы зависимости. Протест этот несомненно распатывал всю систему отношений того времени, подготавливая ее гибель.

Сама же идея свободы автаркичного индивида, входящего в тот или иной коллектив, приобрела теперь новую особую функцию. Античная система в целом, во многих отношениях опередившая другие общества, начинавшие путь своего развития с аналогичных исходных точек, зашла в тупик, выйти из которого она могла лишь, вернувшись, если не целиком и полностью, то в ряде весьма существенных моментов, к этим исходным рубежам. В первую очередь, для дальнейшего развития требовалось в той или иной форме, возрождение мелкого хозяйства, сочетавшегося с тем или иным типом общинных отношений, и преодоление перенапряжения, вызывавшегося чрезмерным развитием денежного обращения. Процесс этот шел стихийно, но в какой-то мере отражался в вышеупомянутых идеологических течениях, которые шли на смену прежним, обусловленным исчезнувшими целями «римского мифа». Живущий своим трудом на маленьком участке земледелец и пастух, ни в ком не нуждающийся, но помогающий соседям и друзьям для общей пользы; община ушедших в пустыню, порвавших с миром мудрецов, о которой с восторгом пишет Порфирий, — все это были реальные возможности постепенно осуществлявшиеся, хотя и не в той идеальной форме, о которой мечтали во времена Империи. Идея же свободы, в ее тогдашнем понимании, способствовала их осуществлению.

Попытаемся подвести некоторые итоги. В Риме идея свободы всегда сочеталась с идеей экономической независимости, делавшей гражданина политически полноправным членом коллектива, обуславливавшей возможность его деятельности для реализации общих целей, общего блага путем добровольного исполнения своего долга. Первоначально ее функцией было поддержание системы города-государства и осуществление целей «римского мифа». С разложением этого мифа ее функцией стало воссоздание, тем или иным путем, отношений, наиболее соответствовавших возможностям дальнейшего развития. В капиталистическом обществе родившаяся в борьбе с феодализмом идея буржуазной свободы не совпала и не могла совпасть с экономическим равенством и независимостью — она служила прогрессу материального и духовного производства, обуславливая идеал передовой личности, противостоящей обществу, стоящей над ним (чего никогда не было в Риме). С изменением условий производства — как материального, так и духовного — иллюзия свободы от общества теряет почву, становится реакционной. В обоих случаях разложение осуществленного и приведшего к обратным результатам «мифа», кризис его ценностей, породили состояние отчуждения, разочарования, что вызвало известные сходные явления социальной психологии и идеологии. Но при некотором сходстве процессов в их ходе, сущности и результате более существенны черты внутреннего различия.

³¹ Штаерман, Мораль и религия..., стр. 77—149.

THE EVOLUTION OF THE IDEA OF FREEDOM
IN ANCIENT ROME

by Ye. M. Shtaerman

The author examines the evolution of the concept of freedom in Rome in conjunction with the evolution of the Roman system of values, which was determined by the way Rome developed from a community of citizens into a world power. The notion of freedom in Rome was always tied up with the need for economic independence, which made a citizen a full-fledged member of the community in the political sense, and made it possible for him to work for the advancement of common aims and the common weal, performing his duty voluntarily. And neither freedom, nor even the existence of a citizen as such was possible outside the community. Hence the organic synthesis of the personal and the communal, the absence of opposition of the individual to society, and to a state which *was* the citizen community. Hence also one of the most important distinctions, for a Roman, between a free man and a slave: the non-participation of the latter in the activity of the community of citizens, the fact that it was impossible for a slave to take any part in bringing about the common aims. At the same time, with the further development of slavery, there arose the idea of spiritual freedom, independent of one's legal status. The spiritual aspect of freedom became particularly important under the Empire. The notion of impingement by the state on the rights of citizens in the first centuries of the Empire has probably been exaggerated. In the first place, more and more small and middle property owners were losing their economic independence, and in the second place, in connection with the exhaustion of the potential of development of the prevailing system, real goals for collective and individual activity were lost, and in this respect, citizens found themselves in a position similar to that formerly occupied by slaves. Both these factors gave rise to feelings of alienation and unfreedom, which led to an overdeveloped desire for independence from material things and the spiritual freedom this would bring. However, none of this led to the counterposition of the individual to the community, or to the denial of moral norms or to a cult of the superman. On the contrary, the aim of religio-philosophical trends that time was to regain for their votaries the feeling of oneness with the cosmic harmony which included human society as an essential part of it, and find a new basis for the concord of the one and the many, and the duty of the part to serve the whole. The old ideals were transformed, not jettisoned: they acquired new functions in the system of ancient culture, and from their new positions continued to react upon the socio-economic base which had engendered that culture.
