

Мархинин Василий Васильевич**Markhinin Vasily Vasilyevich**

кандидат философских наук,
доцент кафедры политико-правовых дисциплин
Сургутского государственного университета

PhD, Assistant Professor,
Department of Political and Legal Sciences,
Surgut State University

СТОИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕНЕССАНСА

STOIC THEORIES IN RENAISSANCE POLITICAL PHILOSOPHY

Аннотация:

Статья посвящена развитию и переосмыслению социальной этики стоицизма в работах философов Ренессанса. Анализируются этические предпосылки концепций централизованного бюрократического государства, разрабатывавшихся на рубеже средневековья и Нового времени. Исследуются представления о характере отношений между правительством и гражданами, содержание их взаимных моральных обязательств.

Ключевые слова:

античная философия, философия Ренессанса, эпикурейская школа, стоицизм, неостоицизм, политическая философия, политическая этика, теория государства, монархия.

Summary:

The article deals with the development of and reconsidering the stoic social ethics in the works of the Renaissance philosophers. The author analyzes the ethic prerequisites for the concepts of the centralized bureaucratic state developed at the turn of medieval and modern times. The paper studies the ideas about the nature of the relationships between government and civic population, the content of their mutual moral obligations.

Keywords:

ancient philosophy, Renaissance philosophy, Epicureanism, stoicism, neostoicism, political philosophy, political ethics, theory of state, monarchy.

Стоицизм оказал значимое влияние на философию Ренессанса, в особенности на политическую философию. Предмет настоящего исследования – развитие стоической концепции социальной активности человека в политической философии Возрождения, представленной такими мыслителями, как Н. Макиавелли, Э. Роттердамский, Ю. Липсий, Ф. Бэкон, Дж. Ботеро.

Исходным пунктом в развитии политических концепций стоиков было выработанное Зеноном понимание свободы. Обрести подлинную свободу потенциально способен каждый вне зависимости от внешних обстоятельств, в том числе социальных, но реально свободен не каждый человек, а только мудрец, познавший природу и следующий ей. Совместная жизнь мудреца и глупцов в общем-то невозможна: глупец заведомо неспособен устраивать свою жизнь в соответствии с требованиями разума, мудрец, в свою очередь, не захочет принять стандарты, установленные безумцами. В этой ситуации для мудреца существуют два варианта социальной деятельности, которые могут практиковаться по отдельности или в сочетании друг с другом: отстранение от образа жизни своих неразумных сограждан и пребывание в сообществе подобных себе. Это сообщество описано Зеноном в виде коммунистической утопии [1, с. 279]. Его идеал общественного устройства объединяет только мудрецов и подразумевает их отчуждение от всех прочих: «Зенон, заботясь, как и всякий другой, о добродетели, смело высказался о том, что дурные люди не равны в правах с хорошими. А именно он говорит: “Разве не будет наказан человек негодный, если возразит добродетельному?”» [2, с. 93]. У мудреца, в силу единства человеческого рода, есть обязанности по отношению к остальному человечеству, но они сводятся к обязанности делиться мудростью, а общественная деятельность может рассматриваться самое большее как «безразличное», а то и попросту бессмысленное для мудреца занятие. Философ, обучающий других мудрости, не помогает им устроить жизнь в соответствии с ней.

Мыслители Средней Стои пытаются снять это противоречие в учениях о «предпочитаемом» в области поступков и о доблестном (стремящемся к мудрости) муже и его обязанностях гражданина. Их исполнение признается предпочитаемым образом жизни и промежуточной ступенью к мудрости. В рамках этого подхода Полибием и Цицероном была сформулирована теория смешанного правления, которое позволяет доблестным мужам исполнять свои обязанности на благо людей, а мудрецам – выступать в качестве наставников всего общества. Смешанное правительство блокирует низменные стороны людей, препятствует формированию извращенных общественных форм от тирании до охлократии [3, р. 745]. Государство воспитывает людей, ставя перед ними сильную начальную цель – добросовестное исполнение обязанностей. Отчуждение мудреца преодолевается, и обосновывается органическое единство человеческого рода [4, р. 762].

Поздний стоицизм, ставший в лице Сенеки свидетелем падения смешанной конституции Рима, вернется к раннестоической концепции созерцательной мудрости, несколько смягчив ее ригоризм [5, р. 315–367].

Возврат к обсуждению проблем политической теории с позиций стоицизма происходит в эпоху Ренессанса и Реформации. Наследие философов, историков и политиков стоической школы актуализируется в начале XVI в. школой нестоицизма (Дж. Ботеро, Ю. Липсий и др.). В пределах влияния стоицизма оказывается широкий круг мыслителей, задавших парадигму философской и социальной мысли Нового времени (Э. Роттердамский, Н. Макиавелли, Ф. Бэкон и др.).

Гуманистическое мировоззрение созвучно стоическому. Разумная природа людей делает их подобием бога, но реализация этой потенции доступна немногим: незнание своей природы обрекает людей на рабство, навязанное ложными верованиями. Эта дилемма по-своему актуализирована и протестантизмом. Человек от века предопределен к гибели или спасению, но свободен в выборе между безбожием и поиском пути к истинной вере.

В этой ситуации интерес к наследию Сенеки, Цицерона, Тацита и Ливия оказывается закономерным, ряд их положений приобретают статус «общего места». Так, стоические концепции мудреца и доблестного мужа, по сути дела, были приняты без особых дискуссий. Широко обсуждалась и другая традиционная для стоицизма проблема – устройство общества на разумных и справедливых началах. Возможно ли научить людей, в массе своей неразумных и лишенных моральных ориентиров, хотя бы сблизиться с принципами разумной жизни? Идеалом мыслителей Ренессанса предсказуемым образом становится Рим, за несколько поколений сделавший из «неотесанной толпы» доблестный народ. Авторы XVI в. полагают, что успех Рима обусловлен не смешанной конституцией, а способностью государства дисциплинировать граждан. Действуя в масштабах целых поколений, а не отдельных людей, оно смогло изгнать из их жизни низменные аффекты и сделать людей свободными. В ходе дискуссий о причинах величия Рима формируется ряд ключевых концептов Нового времени: понимание государства как самостоятельного субъекта моральной жизни общества, наличие у государства специфических интересов, несводимых к личным интересам правителя (сам термин «государственные интересы» вводится Дж. Ботеро [6, р. 90–95]).

Один из принципов проектируемого (нео)стоиками государства – гражданское равенство всех его подданных. Резкая критика сословного строя содержится в работах Н. Макиавелли, противопоставлявшего патриотизм горожан сословной идентичности духовенства и дворян. Его осуждение сословного строя является сквозной темой Ренессанса – от эразмовских педагогических и сатирических трактатов до классических утопий. Это общее место ренессансной социальной мысли, хотя и не восходит непосредственно к стоикам, вполне соотносится с общим местом после-сократовской традиции, скептически оценивавшей всевозможные социальные условности.

В то же время гражданское равенство людей не отменяет их интеллектуального и морального неравенства. На мудреце и доблестном муже лежат значительные социальные обязательства, которые требуют следовать наиболее высокому этическому стандарту. В трактатке Ю. Липсия главная составляющая этого стандарта – «постоянство», позволяющее не быть волнуемым «ни надеждой, ни страхом...», тогда ты поистине царь, поистине свободный, подчиненный одному богу и освобожденный от ига аффектов и Фортуны» [7, с. 145]. Эти установки вступают в противоречие с предрассудками конвенциональной морали: любовь к государству, например, может потребовать обмана или насилия в отношении отдельно взятого индивида. В такой ситуации страдание в его адрес будет ложным и недостойным разумного человека. Вместе с тем привязанность к своему государству не заставит разумного человека без рассуждений приносить себя в жертву, пристрастно смотреть на действия правительства, безоговорочно одобрять их и т. п. Простой народ в массе своей напоминает людей, заключенных в платоновской пещере, но государь не должен походить на них. Он должен ценить не то, что считают ценным люди, а то, что является достойным на самом деле [8, р. 13]. Предметом этической оценки правления, согласно Эразму, являются не поступки государя как таковые, а их мотивы [9, р. 172–173].

Заявления Н. Макиавелли о допустимости аморальных средств в политике выбиваются из этого ряда. Логика его рассуждений об общественной нравственности ближе к типичной для эпикурейства в лице Гермарха, утверждавшего, что на животных не распространяются какие-либо моральные обязательства по той причине, что они не способны к справедливости по отношению к человеку [10, р. 750–752]. Если люди неразумны и развращены, неспособны к справедливости, никто не обязан проявлять справедливость по отношению к ним. Эта этическая установка согласуется и с позицией самого Эпикура: «Несправедливость не есть зло сама по себе... Из тех действий, которые закон признает справедливыми, действительно справедливо только то, польза чего подтверждается нуждами человеческого общения» [11, с. 441].

Тем не менее позиции упомянутых философов Ренессанса находятся в рамках подхода к критике социальных конвенций у Зенона: «Мудрец будет свободен от мнений... Он будет киник,

ибо кинизм есть кратчайший путь к добродетели. Он будет даже есть человеческое мясо, если таковы будут обстоятельства» [12, с. 305].

Н. Макиавелли предлагает возврат к этическим установкам дохристианской эпохи, обобщенным Цицероном, и ставит на первое место в их иерархии славу, достижение которой государством обеспечивает и общее благо его граждан. Специфический аморалистский оттенок его рассуждениям придает уже упомянутое обстоятельство: этический кодекс активной жизни, который Цицерон предписывает «доблестному мужу» в преуспевающем государстве, Н. Макиавелли адресует своим презируемым современникам. Для их морального исправления необходима не проповедь, а создание дееспособного государства, объединенного моральными стандартами языческого Рима.

Свободен от расхожего морализаторства и политический анализ Ф. Бэкона, например, тот, что был предпринят им в исследовании правления Генриха VII, не гнушавшегося во имя укрепления централизованной власти короны весьма сомнительными средствами [13, с. 64–65, 132]. Не восторгаясь ими, Ф. Бэкон тем не менее дает правление Генриха VII самую высокую оценку.

Совершенно иные требования предъявляются к морали простого человека. Главные его достоинства – покорность и дисциплина. Подданный доблестного правителя должен считать государя земным подобием Бога и быть готов отдать за него жизнь. Ю. Липсий и Н. Макиавелли посвящают значительные разделы своих работ проектированию идеологических институтов (религиозный культ, цензура), анализируют воспитательные эффекты всеобщей воинской повинности.

Государство, проектируемое на основе стоических концепций, – это централизованное и авторитарное государство. Удержание в узде разрушительных аффектов требует адекватных средств. Институты смешанного правления совершенно бесполезны в ситуации, когда народ не способен жить в соответствии со сколько-нибудь высокими моральными стандартами. Наличное положение вещей требует монархического правления. Развращен не только народ, но и традиционные элиты, и зачастую сами монархи – признание этого факта является одним из исходных постулатов. Дисциплинировать в духе подчинения любых аффектов интересам государства следует и самого государя.

Политическая элита должна воспитываться примером монарха, а тот, в свою очередь, опирается на стоящего у трона философа или, точнее, на выработанную им теорию государства. Высокие моральные стандарты удержат монарха от нежелательных действий. Они будут сформированы отчасти авторитетом традиции, но в первую очередь благодаря познанию монархом политической действительности. При этом монарх не обязан становиться стоическим философом на троне: некоторые его аффекты полезны для государства. Например, король должен любить власть, которая ему принадлежит. Примечательно, что Эразм в этом вопросе апеллирует к идеям Платона и Сенеки [14, р. 14–15].

Дж. Ботеро, Ю. Липсий, Ф. Бэкон рассматривают власть монарха как опосредованную обезличенными институтами, которые способны функционировать вне зависимости от его личных качеств. Полезным для государства будет существование обычая, который устанавливает постоянный, независимый от произвола короля порядок работы королевского совета и министров, считает Ю. Липсий. Дж. Ботеро разрабатывает концепцию «государственного интереса» и делает его отправной точкой в критике Н. Макиавелли: успехи или неудачи правителя зависят от понимания этого интереса, а вовсе не от того, насколько бестрепетно он готов предавать, прибегать к насилию и т. п. Государственный интерес является объективным фактором, ограничивающим короля. В отношениях с подданными он обязан придерживаться соответствующего государственному интересу *modus vivendi*. Один из моментов этого *modus'a* – экономическая свобода (в рамках, допустимых меркантилизмом).

В этом же русле выстраивает свои конституционные идеи Ф. Бэкон. Королевская власть единолична, но ее носителем является не монарх, а корона – корпоративная структура, частями которой являются высшая бюрократия и парламент. Король лишь артикулирует ее решения [15, р. 929]. Еще более радикальный взгляд на центральную власть предлагается в «Новой Атлантиде», политическая модель которой исключает из управления государством любой личный произвол. Наконец, в ходе полемики с макиавеллиевским взглядом на государство Ф. Бэкон переосмысливает образ идеального правителя: образцом для подражания, по мнению английского философа, должен служить не страстный и воинственный Давид, а Соломон, способный к наиболее глубокому пониманию государственного интереса [16, р. 368–370].

Если Эразм ищет пути воспитания государя в духе самоотождествления с государством, а Н. Макиавелли анализирует возможности такого самоотождествления как для монарха, так и для граждан, то Ю. Липсий, Дж. Ботеро и Ф. Бэкон испытывают в отношении личностей монархов гораздо меньше надежд. Инструментом воспитания правителя должен стать не наставник, который, как и его воспитанник, может быть более или менее несовершенным, а весь аппарат государства.

При всем различии подходов рассматриваемые авторы едины в понимании государства как особой коллективной личности, которая формирует составляющих его индивидов. Анализ нравственных характеристик этой личности станет одной из центральных тем философии права в Новое время.

Ссылки:

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
2. Фрагменты ранних стоиков. М., 1998. Т. 1.
3. The Cambridge history of Hellenistic philosophy / ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 2008.
4. Ibid. P. 762.
5. Griffin M.T. *Seneca. A philosopher in politics*. Oxford, 2003.
6. Höpfl H. Jesuit political thought: the society of Jesus and the state, c. 1540–1630. Cambridge, 2004.
7. Цит. по: Новикова О.Э. Этико-политические идеи нидерландского гуманиста Юста Липсия : дис. ... канд. ист. наук. М., 1999.
8. Erasmus. *The education of a Cristian prince*. Cambridge, 2003.
9. Haglund T. Was Erasmus's Christian politics too uncompromising? // *Expositions*. 2014. Vol. 8, iss. 1. P. 168–175.
10. The Cambridge history of Hellenistic philosophy. P. 750–752.
11. Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 441.
12. Там же. С. 305.
13. Бэкон Ф. История правления короля Генриха VII. М., 1990.
14. Erasmus. Op. cit. P. 14–15.
15. Wheeler H. Constitutional ideas of Francis Bacon // *Political Research Quarterly*. 1956. Vol. 9, iss. 4. P. 927–936.
16. Clarke M.T. Uprooting Nebuchadnezzar's tree: Francis Bacon's of Machiavellian imperialism // *Ibid*. 2008. Vol. 61, iss. 3. P. 367–378.

References:

- Algra, K, Barnes, J, Mansfeld, J & Schofield, M (eds.) 2008, *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge.
- Bacon, F 1990, *History of the reign of King Henry VII*, Moscow, (in Russian).
- Clarke, MT 2008, 'Uprooting Nebuchadnezzar's tree: Francis Bacon's of Machiavellian imperialism', *Political Research Quarterly*, vol. 61, iss. 3, pp. 367–378, <https://doi.org/10.1177/1065912908318845>.
- Diogenes Laertius. Lives, teachings and sayings of famous philosophers* 1986, Moscow, (in Russian).
- Erasmus, 2003, *The education of a Cristian prince*, Cambridge.
- Griffin, MT 2003, *Seneca. A philosopher in politics*, Oxford.
- Haglund, T 2014, 'Was Erasmus's Christian politics too uncompromising?', *Expositions*, vol. 8, iss. 1, pp. 168–175.
- Höpfl, H 2004, *Jesuit political thought: the society of Jesus and the state, c. 1540–1630*, Cambridge, <https://doi.org/10.1017/cbo9780511490569>.
- Novikova, OE 1999, *Ethical and political ideas of the Dutch humanist Justus Lipsius*, PhD in History thesis, Moscow, (in Russian).
- Traces of the early Stoics* 1998, Moscow, vol. 1, (in Russian).
- Wheeler, H 1956, 'Constitutional ideas of Francis Bacon', *Political Research Quarterly*, vol. 9, iss. 4, pp. 927–936, <https://doi.org/10.1177/106591295600900409>.