

**МИНОБРНАУКИ РОССИИ**  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
**«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ» («РГГУ»)**

На правах рукописи

Усов Дмитрий Андреевич

**РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО РЕЖИМА  
РИМСКОЙ ИМПЕРИИ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ДИСКУРСЕ  
ЭПОХИ АВГУСТА И ЮЛИЕВ-КЛАВДИЕВ**

Специальность 5.6.2 – Всеобщая история

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук

Научный руководитель:  
д. и. н., доцент  
Сморчков А.М.

Москва 2024

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	3
<b>I. Принципат Августа как царство небесного разума .....</b>	<b>74</b>
1.1. Формирование дискурса авторитарной свободы в «Буколиках» и «Георгиках» Вергилия .....	74
1.2. Авторитарная libertas и проблема свободы завоевателя в «Энеиде» Вергилия .....	88
1.3. Идея авторитарной свободы у Горация: принцепс как гарант непорочности и безопасности .....	104
Выводы .....	121
<b>II. Принципат Августа как военизированное царство Миноса .....</b>	<b>123</b>
2.1. Дискурс libertas у Проперция: воинственный император как угнетатель частных свобод .....	123
2.2. Концепция элегической свободы в сочинениях Овидия .....	133
2.3. Lex и ius у Овидия: принцепс как судья, принципат как тирания .....	145
Выводы .....	153
<b>III. Принципат после Августа: система с внесистемным принцепсом .....</b>	<b>156</b>
3.1. Империя, устремлённая в небо: власть императора в «Астрономике» Манилия .....	156
3.2. Хороший царь в нехорошем мире, или царственная тирания Федра .....	170
3.3. Добродетельный царь в «Отыквлении» и трагедиях Сенеки .....	188
Выводы .....	204
<b>IV. Принципат Нерона как царство праздного Аполлона .....</b>	<b>207</b>
4.1. Securitas развлечений в эклогах из Эйнзидельна и буколиках Кальпурния .....	207
4.2. Licentia и libertas у Персия и Петрония .....	217
4.3. Принципат досуга в контексте разрыва идеи судьбы и морали у Сенеки, Лукана и Петрония .....	229
Выводы .....	245
Заключение .....	248
Список использованных источников и литературы .....	258

## Введение

**Актуальность темы.** Феномен власти, предполагающий отношения господства и подчинения, есть вневременная универсалия жизни человека. Историков всегда в большей степени интересовала сущность власти государственной, её источники, институциональное оформление и, особенно на заре становления исторической науки, связанные с ней политические события и политическая история в целом. Вместе с тем эпистемологический кризис конца XIX – начала XX вв., затронувший многие научные дисциплины, привёл к тому, что на политическую историю стали смотреть свысока и даже с некоторым пренебрежением, вниманием учёных на десятилетия завладели экономика, общество, культура<sup>1</sup>. Во второй половине XX в. наметилась обратная тенденция. По мысли Ж. Ле Гоффа, благодаря соприкосновению с социологией и антропологией политическая история пережила существенное обновление и стала набирать силу. Переосмыслив понятие власти, выведя это явление за традиционные рамки государства и нации, а также обратившись к изучению знаковых и символических проявлений властных отношений, такая история отстранилась от изучения «поверхностного» и вплотную подошла к пониманию «сущностного» и «глубинного»<sup>2</sup>. Речь шла о новой политической истории, которую в предисловии к работе М. Блока «Короли-чудотворцы» Ж. Ле Гофф назвал «политической исторической антропологией»<sup>3</sup>.

В рамках этого нового направления сформировалось твёрдое понимание того, что любая политическая система в той или иной мере покоится на

---

<sup>1</sup> *Ле Гофф Ж.* Является ли всё же политическая история становым хребтом истории? // THESIS. 1994. Вып. 4. С. 179, 181.

<sup>2</sup> Там же. С. 181–182.

<sup>3</sup> *Ле Гофф Ж.* Предисловие // Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998. С. 57. Подробнее о самом направлении см. интересную статью М.М. Крома: *Кром М.М.* Политическая антропология: новые подходы к изучению феномена власти в истории России // Исторические записки. 2001. Вып. 4. С. 370–397.

коллективном воображении участников властных отношений. Такое воображение представляет собой интерсубъективную реальность, которая формируется и поддерживается в ходе непрерывного обмена информацией между различными социальными силами<sup>4</sup>. Она включает в себя образы политической власти, общественные ценности и ожидания, модели политического поведения для властных и подвластных групп населения, которые, наравне с любыми другими объективными факторами, способны влиять на исторические процессы<sup>5</sup>.

Печально известные гражданские войны Рима сотрясали Римскую республику не только на полях сражений, но и в мире семантической, интерсубъективной действительности. В борьбе за политическое господство различные политические группировки боролись и за легитимирующие его

---

<sup>4</sup> Именно поэтому, говоря о государственной идеологии и репрезентации политической власти, некоторые современные историки стараются не использовать термин «пропаганда», ориентирующий читателя на одностороннее воздействие, но подчёркивают коммуникативный характер этих явлений; см., к примеру: *Галински К.* Августовская литература и августовская «идеология»: пересмотр оценок // *Шаги/Steps*. 2017. № 4. С. 161–162. Соответственно, пересматривается базовое положение классической работы Э. Бернейса «Пропаганда», согласно которому правители разных стран и эпох чуть ли не вплоть до XX в. «определяли ход истории, просто делая то, что вздумается», без оглядки на мнение общественности: *Бернейс Э.* «Пропаганда». СПб., 2022. С. 30–31. О том, как Э. Бернейс понимал феномен пропаганды, см.: *Белоусов А.Б.* От пропаганды до связей с общественностью. К выходу в свет русского издания книги Эдварда Бернейса «Пропаганда» (1928) // *Свободная мысль*. 2010. № 8. С. 199–211. Любопытно, что сами исследователи «политической коммуникации» иногда отождествляют её с пропагандой; например, см. *Лиллекер Д. Дж.* Политическая коммуникация. Ключевые концепты. Харьков, 2010. С. 21.

<sup>5</sup> Размышления о воздействии образов политической власти на исторические события см.: *Бойцов М.А.* Что такое потестарная имагология? // *Власть и образ: очерки потестарной имагологии* / Отв. ред. М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский. СПб., 2010. С. 11–12, 15. О влиянии языка на формирование социальной реальности см.: *Skinner Q.* Language and political change // *Political Innovation and Conceptual Change* / Ed. by T. Ball, J. Farr, R. L. Hanson. Cambridge, 1989. P. 20–22; *Roller M.B.* Constructing Autocracy: Aristocrats and Emperors in Julio–Claudian Rome. Princeton–Oxford, 2001. P. 9, 19. В этом отношении также стоит упомянуть теоретические разработки Э.В. Саида, писавшего о культурных процессах как о важнейшем факторе империализма и складывания империи как таковой: *Саид Э.В.* Культура и империализм. СПб., 2012 (особ. с. 39–61). Также отметим, что о воздействии на поведение римского императора образа его власти писали В. Кункель и Й. Бляйкен: *Kunkel W.* Um Freiheitsbegriff der späten Republik und des Prinzipats // *Prinzipat und Freiheit* / R. Klein (Hrsg.). Darmstadt, 1969. S. 92; *Bleicken J.* Augustus: The Biography. London, 2015. P. 330.

идеи, особое место среди которых заняла *libertas* (свобода). Помпей, Цезарь, Брут, Антоний, Октавиан – каждый стремился заявить о себе как о её защитнике, а о своём враге – как о её притеснителе<sup>6</sup>. Отчасти поэтому победитель Октавиан, возглавив строительство авторитарного политического порядка, не мог так просто отказаться от этого понятия<sup>7</sup>. Порождённая Республикой, идея политической свободы была воспринята Империей<sup>8</sup>.

Современные учёные всё чаще подчёркивают строго негативное значение римской республиканской *libertas* как статуса «недоминирования» (*non-domination*), или «нерабства» (*non-slavery*)<sup>9</sup>. Вместе с тем такое значение,

---

<sup>6</sup> *Syme R.* The Roman Revolution. Oxford, 1939. P. 155; *Wirszubski Ch.* *Libertas* as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate. Cambridge, 1968. P. 104; *Roller M.B.* Op. cit. P. 214–216, 249–253; *Arena V.* *Libertas* and the Practice of Politics in the Late Roman Republic. Cambridge, 2012. P. 244–257; *Hurllet F.* The Auctoritas and *Libertas* of Augustus: Metamorphosis of the Roman *Res Publica* // *Libertas* and *Res Publica* in the Roman Republic: Ideas of Freedom and Roman Politics / Ed. by C. Balmaceda. Leiden–Boston, 2020. P. 176–178; *Tatum W.J.* A Great and Arduous Struggle: Marcus Antonius and the Rhetoric of *Libertas* in 44–43 BC // *Libertas* and *Res Publica* in the Roman Republic: Ideas of Freedom and Roman Politics / Ed. by C. Balmaceda. Leiden–Boston, 2020. P. 189–207.

<sup>7</sup> О месте понятия *libertas* в официальном политическом дискурсе императорского Рима см.: *Hurllet F.* Op. cit. P. 178–186.

<sup>8</sup> М.Б. Роллер попытался доказать, что *libertas* никогда не была для римлян политической идеей, но принадлежала сугубо *социальному* миру и применялась в политической жизни лишь как метафора: *Roller M.B.* Op. cit. P. 221–233. Схожие размышления см.: *Connolly J.* The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome. Princeton–Oxford, 2007. P. 158–162; *Ando C.* Law, Language, and Empire in the Roman Tradition. Philadelphia, 2011. P. 86–92. Однако, насколько мы можем судить, исследователи в своём большинстве идею М.Б. Роллера не поддерживают и продолжают говорить о существовании в Риме политической идеи свободы; см., например: *Дементьева В.В.* Римская *civitas* республиканской эпохи // Античный полис. Курс лекций / Отв. ред. В.В. Дементьева, И.Е. Суриков. М., 2010. С. 165–166. О *libertas* как политической идее также говорится в широко известной научно-популярной работе М. Бирд: *Бирд М.* SPQR: История Древнего Рима. М., 2018. С. 151–153. Критику М.Б. Роллера см.: *Miller P.A.* Latin Verse Satire: An Anthology and Reader / Ed., with an introduction and commentary, by P.A. Miller. London–New York, 2005. P. 8; *Arena V.* Roman sumptuary legislation: Three concepts of liberty // EJPT. 2011. Vol. 10. No. 4. P. 465–466; eadem. *Libertas*... P. 45–47.

<sup>9</sup> *Roller M.B.* Op. cit. P. 221–222, 227–229; *Connolly J.* The State of Speech... P. 158–159; idem. The Life of Roman Republicanism. Princeton–Oxford, 2015. P. 122; *Arena V.* Roman sumptuary legislation... P. 465; eadem. *Libertas*... P. 14, 29, 45–46; *Ando C.* Ex Imperio *Libertas*: Freedom and Republican Empire // *Libertas* and *Res Publica* in the Roman Republic: Ideas of Freedom and Roman Politics / Ed. by C. Balmaceda. Leiden–Boston, 2020. P. 104; *Arena V.* Liberty and the Rule of Law // A Cultural History of Democracy in Antiquity. Vol. 1 / Ed. by P. Cartledge, C. Atack. London–New York, 2021. P. 48. Идея негативной свободы (свободы *от*) легла в основу республиканской, или неоримской, традиции политической мысли; см., например:

как нам представляется, не исключает и строго позитивных коннотаций *libertas*, предполагающих гражданские права на участие в управлении государственными делами<sup>10</sup>, равенство перед законом и свободу слова<sup>11</sup>. Категории закона (*lex*) и права (*ius*) были неотъемлемыми элементами республиканского понимания свободы, в произведениях многих римских авторов они выступают ключевыми спутниками и гарантами *libertas*<sup>12</sup>, они защищают её от возможных притеснений, не допуская её деградации в крайнюю форму своеволия (*licentia*), которая означала бы установление тирании, всеобщего политического и нравственного рабства (*servitus*)<sup>13</sup>.

---

*Pettit Ph.* Republicanism: A Theory of Freedom and Government. Oxford, 1997. P. 31–32; *Skinner Q.* Liberty before Liberalism. Cambridge–New York, 1998. P. 69–70.

<sup>10</sup> Политические «группировки» Поздней Республики *optimates* и *populares* по-разному трактовали это право, как и *libertas* в целом; см.: *Утченко С.Л.* Кризис и падение Римской республики. М., 1965. С. 171; *Wirszubski Ch.* Op. cit. P. 31–65; *Токарев А.Н.* *Libertas* у Саллюстия // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету. 2006. Вип. 34. № 4. С. 8–10; он же. Становление официальной идеологии принцепата императора Августа. Харьков, 2011. С. 61–63, 72–73; *Жаровская А.Н.* Отражение политических идеалов Марка Юния Брута на монетах его чеканки // ПИФК. 2009. № 3. С. 11–13; *Arena V.* *Libertas*... P. 169–243. Любопытные размышления о противостоянии идей *libertas* и *dignitas* как основе римского республиканизма также см.: *Connolly J.* The Life... P. 32–64. О проблеме существования в Риме «политических партий», см., например: *Михайловский Ф.А.* Римские политические партии периода Поздней республики в оценке отечественной историографии // Вестник МГПУ. Серия: Исторические науки. 2018. Вып. 29. № 1. С. 37–44.

<sup>11</sup> Подробнее см.: *Wirszubski Ch.* Op. cit. P. 4, 12, 18–21, 137; *Шмаерман Е.М.* От гражданина к подданному // Культура древнего Рима. Т. 1. М., 1985. С. 26–27; *Brunt P.A.* The Fall of the Roman Republic and Related Essays. Oxford, 1988. P. 314–317; *Bowditch Ph. L.* Horace's poetics of political integrity: epistle 1.18 // *AJPh.* 1994. Vol. 115. No. 3. P. 414–415; *Miller P.A.* Op. cit. P. 7–14; *Von der Osten D.E.* The Cult of the Goddess “*Libertas*” in Rome and Its Reflection in Ovid's Poetry and Tibullan Love Elegy // *Vergilius.* 2006. Vol. 52. P. 39; *Díaz de Valdés J.M.* Freedom of speech in Rome // *REHJ.* 2009. Vol. XXXI. P. 125–139; *Balmaceda C.* *Libertas* in Early Latin Authors // *Libertas and Res Publica in the Roman Republic: Ideas of Freedom and Roman Politics* / Ed. by C. Balmaceda. Leiden–Boston, 2020. P. 33, 44–45.

<sup>12</sup> *Rich J.W., Williams J.H.C.* *Leges et Iura P.R. Restituit: A New Aureus of Octavian and the Settlement of 28–27 B.C.* // *Numismatic Chronicle.* 1999. Vol. 159. P. 185–186 (особ. n. 57); *Brunt P.A.* Op. cit. P. 296–298, 317–320, 334–338; *Roller M.B.* Op. cit. P. 230; *Arena V.* *Liberty*... P. 48–49, 56. О связи свободы и закона у Ливия см.: *Кнабе Г.С.* Рим Тита Ливия – образ, миф и история // Тит Ливий. История Рима от основания города. Т. 3. М., 1994. С. 617–621. О связи свободы и закона в республиканской (неоримской) традиции см.: *Pettit Ph.* Op. cit. P. 35–37.

<sup>13</sup> *Wirszubski Ch.* Op. cit. P. 7; *Devine A.M.* A Study of the Aristocratic Ideal and the Theme of Moral Decline in Latin Love Elegy. Diss. PhD. University of Tasmania. Hobart, 1978. P. 27, 31, 315–317, 339–340; *Roller M.B.* Op. cit. P. 231–232; *Arena V.* *Libertas*... P. 69, 167, 244–245.

При императорах связь *lex* и *ius* с *libertas* сохранялась, однако последняя приобретала новые значения, близкие к безопасности (*securitas*) и миру (*pac*)<sup>14</sup>. Поводя итог своему правлению, Октавиан Август заявил, что вернул республике «свободу» (*rem publicam... in libertatem vindicavi* – RGDA. 1. 1)<sup>15</sup>, на подвластных Риму территориях, «суше» (*terra*) и «море» (*mare*), установил «мир» (*pac* – RGDA. 13) и как «законодатель» (*auctor*) с помощью «новых законов» (*leges novae*)<sup>16</sup> возродил многие обычаи предков и сам передал потомкам достойные подражания образцы поведения (RGDA. 8. 5)<sup>17</sup>. Нравственное возрождение общества через законотворчество и собственный пример представлялось ему главным средством укрепления римского государства<sup>18</sup> и легитимации собственной власти. В том числе этим целям служили законы 18–17 гг. до н.э., поощрявшие заключение браков среди высших слоев римского общества и каравшие за прелюбодеяния как за серьезнейшее уголовное преступление (*Suet. Aug. 34. 1–2*). Период правления Августа являет исключительный случай изображения императора на монетах

---

<sup>14</sup> Galinsky K. Vergil's Uses of "Libertas": Texts and Contexts // Vergilius. 2006. Vol. 52. P. 3, 6–7; Токарев А.Н. Становление официальной идеологии... С. 149–155; Межеричский Я.Ю. «Восстановленная республика» императора Августа. М., 2016. С. 492–493. На эпоху правления Юлиев-Клавдиев приходится становление религиозного культа *Securitas* и начало активного почитания безопасности как важного коллективного блага: Данилов Е.С. *Securitas* в «Panegyrici Latini» // ПИФК. 2017. № 3. С. 82.

<sup>15</sup> См. комментарий А.Е. Кули: *Res Gestae Divi Augusti. Text, Translation, and Commentary* / Ed., trans., com. by A.E. Cooley. Cambridge, 2009. P. 107. Также см.: Михайловский Ф.А. Власть Октавиана-Августа. М., 2000. С. 23–24, 42–44; Токарев А.Н. Становление официальной идеологии... С. 151.

<sup>16</sup> По общему мнению исследователей, в этом отрывке подразумеваются законы о браке, изданные в 18–17 гг. до н.э.: Milnor K. Gender, Domesticity, and the Age of Augustus: Inventing Private Life. Oxford–New York. 2005. P. 140–141; Ziogas I. Orpheus and the Law: The Story of Myrrha in Ovid's Metamorphoses // Law in Context. 2016. Vol. 34. No. 1. P. 29 (особ. n. 28).

<sup>17</sup> *Legibus novis me auctore latis multa exempla maiorum exolescentia iam ex nostro saeculo reduxi et ipse multarum regum exempla imitanda posteris tradidi.*

<sup>18</sup> Такая установка нашла отражение в трудах Саллюстия и Цицерона. Впоследствии она легла в основу представлений об идеальном правителе Сенеки-философа, Диона Хрисостома и Плиния Младшего: Шалимов О.А. Образ идеального правителя в Древнем Риме в середине I-го – начале II века н.э. М., 2000. С. 36, 42–43, 55, 88, 101, 123, 150–154.

как законодателя – магистрата, держащего свиток с законами<sup>19</sup>. Кроме того, принцепс выступал в роли судьи (*Suet. Aug. 33. 1–3*). Справедливость (*iustitia*) вошла в число его официальных добродетелей, запечатленных на золотом щите, который сенат вручил ему в 27 г. до н.э. (*RGDA. 34. 2*). В 13 г. до н.э. богине Правосудия (*Iustitia*) был посвящен храм, что означало введение её культа. Приверженность первого гражданина справедливости стала ключевой составляющей его образа принцепса-судьи, оберегающего добрые нравы, чтущего законы и права, гарантирующего соблюдение законности и порядка, мира и безопасности<sup>20</sup>.

Всё это обуславливает необходимость изучения нового, *имперского дискурса свободы*<sup>21</sup> для понимания сущности складывавшейся на обломках республики авторитарной модели властных отношений. Мы предлагаем взглянуть на центральные для такого дискурса понятия – *lex*, *ius* и *libertas* – как на особые мыслительные категории, позволяющие подступиться к мироощущению, и в частности политическому сознанию, римлян периода институционализации этой новой для них модели политических отношений. Анализируя художественные тексты эпохи Августа и Юлиев-Клавдиев, имевшие более широкий читательский круг, нежели исторические и философские труды, мы попытаемся продемонстрировать особенности

---

<sup>19</sup> На реверсе аурея, датируемого 28 г. до н.э., Октавиан изображен как магистрат, восседающий на курульном кресле, правой рукой он держит свиток, слева от него расположен ларец. По всей видимости, в свитке и ларце нужно усматривать символическое воплощение законов и прав римского народа, на что, в свою очередь, указывает содержащаяся на реверсе легенда *LEGES ET IVRA P R RESTITVIT*. Подробнее см.: *Rich J.W., Williams J.H.C. Op. cit. P. 176–178, 180–183*. О выражении *leges et iura* как указании на отсутствие тирании также см.: *Cowan E. Hopes and Aspirations: Res Publica, Leges et Iura, and Alternatives at Rome // Alternative Augustan Age / Ed. by K. Morrell, J. Osgood, K. Welch. Oxford, 2019. P. 32–36*.

<sup>20</sup> *Межерницкий Я.Ю.* Указ. соч. С. 458 (особ. прим. 254), 462–467, 498, 506.

<sup>21</sup> В дальнейшем мы по преимуществу будем называть его «авторитарным дискурсом свободы», или «авторитарной свободой». Как мы намереваемся показать в основной части диссертации, в основу этого дискурса легла идея деполитизированной свободы, необходимым условием для поддержания которой теперь мыслилась властная фигура единоличного правителя.

репрезентации образа императора и его правления как важных компонентов картины мира римского гражданина и одновременно с этим – как своеобразных факторов исторического процесса, повлиявших, как мы предполагаем, на становление и особенности функционирования политического режима Империи.

**Обзор источников.** При изучении общественных настроений особого внимания заслуживают художественные произведения. Как заметил ещё А. Дж. Тойнби, скульптуры, поэмы, философские труды порой могут сказать нам значительно больше, нежели тексты законов и договоров<sup>22</sup>. Эта мысль особенно справедлива в отношении римской поэзии 44 г. до н.э. – 14 г. н.э.<sup>23</sup>, которая, по выражению Я.Ю. Межерицкого, стала «чувствительным резонатором настроений различных групп населения»<sup>24</sup>. И хотя охват аудитории литераторов периода Юлиев-Клавдиев (14–68 гг. н.э.) был заметно уже, чем у поэтов эпохи Августа, их творчество продолжало развитие заложенной ещё в годы гражданских войн системы политической образности принципата.

Публий *Вергилий* Марон (70–19 гг. до н.э.) родился в Андах, небольшом поселении на севере Италии близ Мантуи, в семье ремесленника, который, несмотря на своё социальное положение, смог обеспечить сына достойным образованием. В Мантуе и Кремоне Вергилий изучал грамматику, в Медиолане и Риме – риторику, в Неаполе у эпикурейца Сирона – философию<sup>25</sup>. После битвы при Филиппах (42 г. до н.э.) его родовое имение

---

<sup>22</sup> Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М.–Владимир, 2011. С. 13.

<sup>23</sup> О назревшей для историка необходимости обращаться к этому материалу как центральному говорится, например, в десятом томе «Кембриджской истории древнего мира»: Империя Августа 43 г. до н.э. – 69 г. н.э. // Кембриджская история древнего мира. Т. X, первый полутом / Под ред. А.-К. Боумэна, Э. Чэмплина, Э. Линтотта. М., 2018. С. 96.

<sup>24</sup> Межерицкий Я.Ю. Указ. соч. С. 673; также см.: Гаспаров М.Л. Поэт и поэзия в римской культуре // Поэт и поэзия. М., 2018. С. 75–80, 98–100; Аверинцев С.С. Две тысячи лет с Вергилием // Поэты. М., 1996. С. 19.

<sup>25</sup> О римской системе образования см, например: Сергеенко М.Е. Жизнь древнего Рима. СПб., 2016. С. 196–227.

постигла участь многих земельных участков северной Италии: вероятно, оно было конфисковано в пользу ветеранов Октавиана и Антония, или, по крайней мере, возникла острая угроза такой конфискации. От разорения Вергилия уберегли его влиятельные друзья, к которым Светоний причисляет Азиния Поллиона, Альфена Вара и Корнелия Галла. Именно им, по словам историка, было посвящено первое крупное произведение поэта «Буколики», или «Эклоги» (*Suet. Verg.* 19), написанное, скорее всего, между 42 и 39 гг. до н.э.<sup>26</sup>. Для нашего исследования привлекается преимущественно первая эклога (41 г. до н.э.<sup>27</sup>), поскольку только в ней в принципе употребляется лексема *libertas*. Это произведение предлагает новое, уже не республиканское понимание свободы, которое в дальнейшем ляжет в основу популярной стратегии восприятия власти действовавшего императора.

«Буколики» в скором времени обрели широкую известность среди римского населения, певцы стали исполнять их со сцены (*Suet. Verg.* 26). Благодаря этой популярности Вергилий в 38 г. до н.э.<sup>28</sup> вошёл в кружок Мецената, влиятельного покровителя талантливых поэтов, которому посвятил своё следующее произведение – «Георгики». Сочинялось оно между 39 и 29 гг. до н.э.<sup>29</sup> и, как сообщает Светоний, четыре дня подряд зачитывалось их автором Октавиану после его победы над Антонием при Акции (*Suet. Verg.* 27). Хотя в них ни разу не используется слово *libertas*, они, в свой черёд, приспособливают к отражённому в «Эклогах» пониманию свободы категории *lex* и *ius*, тем самым способствуя дальнейшей легитимации в сознании своего читателя надвигавшейся единоличной власти.

---

<sup>26</sup> Тронский И.М. История античной литературы. М., 1988. С. 353; Альбрехт М. фон. Вергилий. «Буколики», «Георгики», «Энеида»: Введение. М., 2021. С. 15 (особ. прим. 23–24). М.Л. Гаспаров писал о 41–39 гг. до н.э.: Гаспаров М.Л. Вергилий, или поэт будущего // Поэт и Поэзия. М., 2018. С. 183.

<sup>27</sup> Альбрехт М. фон. Указ. соч. С. 15.

<sup>28</sup> Дуров В.С. История римской литературы. СПб., 2000. С. 229.

<sup>29</sup> Тронский И.М. Указ. соч. С. 356; Альбрехт М. фон. Указ. соч. С. 16 (особ. прим. 26).

Эпическая поэма «Энеида», посвященная подвигам Энея, мифического предка Августа и родоначальника римского народа, создавалась в первое десятилетие существования режима принципата, работа над ней была начата после завершения «Георгик» и продолжалась вплоть до смерти её автора<sup>30</sup>. Если верить Светонию, Вергилий успел прочитать Августу вторую, четвёртую и шестую книги поэмы (*Suet. Verg.* 31). В 19 г. до н.э. для окончательной отделки сочинения литератор отправился в Грецию, где в этот же год серьёзно заболел; вернувшись в Италию, он вскоре умер. Согласно известной легенде, перед смертью Вергилий настаивал на сожжении незавершённой рукописи, однако по указанию самого Августа ближайший друг поэта Варий всё же позаботился о её публикации (*Suet. Verg.* 39–41). Причём издание осуществили с минимальными правками, о чём свидетельствуют сохранившиеся в тексте многочисленные незавершённые стихи – 58 полустиший<sup>31</sup>. Вместе с тем, содержательно поэма кажется вполне оконченной. Как на примере анализа поэтики финала в структуре произведения показала Т.Ф. Теперик, даже если на словесном уровне финал «Энеиды» дописан не до конца, то концептуально он завершён, что следует из его связи с началом поэмы<sup>32</sup>. Кроме того, по мысли В. Хюбнера, римляне зачастую сочиняли эпос с его конца<sup>33</sup>. «Энеида» закрепляет предложенную «Буколиками» и «Георгиками» стратегию восприятия власти Августа, одновременно с этим бросая тень двусмысленности на идею республиканской *libertas* и формулируя проблему сосуществования свободы слова и власти царя, а также имплицитно развивая тему внутренней свободы завоевателя.

---

<sup>30</sup> Тронский И.М. Указ. соч. С. 358–359; Альбрехт М. фон. Указ. соч. С. 16 (особ. прим. 27).

<sup>31</sup> Дуров В.С. Указ. соч. С. 230.

<sup>32</sup> Теперик Т.Ф. Поэтика финала в структуре книги: «Энеида» Вергилия // Художественное осмысление действительности в зарубежной литературе. Межвузовский сборник научных трудов. М., 2016. Вып. 6. С. 3–20 (особ. с. 7).

<sup>33</sup> Hübner W. Manilius. *Astronomica*, Buch V. Band 1. Einführung, Text und Übersetzung. Berlin, 2010. S. 6, 15.

Квинт *Гораций* Флакк (65–8 гг. до н.э.) родился в Везувии, римской колонии на юге Италии, в семье бывшего раба. Ещё ребёнком он оказался в Риме, где благодаря активному участию своего отца поступил на обучение в школу Орбилия. Обучение своё он завершил изучением греческой литературы и философии в Афинах, там же он примкнул к войску Брута и даже занял в нём должность военного трибуна (*Suet. Hor.* 1). Вскоре после поражения при Филиппах будущий поэт вернулся в Рим и, лишённый в ходе конфискаций триумвиров отцовского имущества, чтобы как-то себя прокормить, вступил в коллегия квесторских писцов. В этот период он сближается с Вергилием и Варием, а через них в 38 г. оказывается в окружении Мecenата, которому в последующие годы посвящает свои «Сатиры». В 33 г. до н.э. Гораций получил в дар от Мecenата небольшой земельный участок в Сабинских горах, с тех пор поэт мог не волноваться за своё благосостояние<sup>34</sup>. Созданные им в это время, 30-е гг. до н.э.<sup>35</sup>, «Эподы» и «Сатиры» в очень близком ранним сочинениям Вергилия духе формулируют чуждую республике и близкую идеологии принципата концепцию свободы, в рамках которой также находится место для идеи авторитарного владыки.

Два других важнейших произведения поэта (или комплекса произведений), «Оды» и «Послания», создавались уже преимущественно при власти Августа. Благодаря Мecenату Гораций сблизился с императором настолько близко, что тот, по свидетельству Светония, даже предлагал ему стать его личным секретарём, но Гораций вежливо отказался (*Suet. Hor.* 3–4). Первые три книги «Од» были написаны между 31 и 23 гг. до н.э., изданы в 23 г. до н.э., четвёртая книга издана в 13 г. до н.э.<sup>36</sup>, первая книга «Посланий» вышла в свет в 20 г. до н.э., вторая (сюда же включается «Наука поэзии») – в 14 г. до н.э.<sup>37</sup> Эти сочинения развивают ранее предложенные литератором идеи и

---

<sup>34</sup> Дуров В.С. Указ. соч. С. 249.

<sup>35</sup> Тронский И.М. Указ. соч. С. 369–370.

<sup>36</sup> Античная литература / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1980. С. 383.

<sup>37</sup> Тронский И.М. Указ. соч. С. 378–380.

закрепляют намеченную ещё в 30-х гг. до н.э. стратегию репрезентации власти единоличного правителя. Характерное для императорского режима понимание свободы также нашло отражение в «Юбилейном гимне», написанном Горацием по персональному поручению императора для торжественного завершения «Вековых игр» 17 г. до н.э.<sup>38</sup> Ввиду прямой связи этого произведения с официальным государственным мероприятием и открытым запросом правителя предполагается, что оно в большей степени, чем какое-либо другое из современных ему поэтических сочинений, отражает идеологемы системы принципата. Существенную часть своей жизни Гораций провёл в пасторальном уединении, в дали от Рима. Умер в один год с Мecenатом, всего на пару месяцев позже, 27 ноября 8 г. до н.э., и похоронен рядом с его гробницей; своим наследником он объявил Августа (*Suet.* Ног. 7–8).

Секст *Проперций* (ок. 50 г. – после 15 г. до н.э.<sup>39</sup>) родился неподалёку от Рима – в Умбрии, городе Ассизи, в богатой и знатной семье. В 41 г. до н.э., будучи ребёнком, потерял часть родовых земель вследствие деятельности триумвиров<sup>40</sup>. Несмотря на свою знатность, уровнем образования он заметно уступал Вергилию и Горацию. Постижению наук в Риме и государственной карьере он предпочёл занятие поэтическим творчеством, прервав своё обучение ещё на этапе освоения риторики, но это не помешало ему войти в кружок Мecenата и стать другом Вергилия<sup>41</sup>. Первые три книги его элегий издавались в 20-е гг. до н.э.<sup>42</sup>, четвёртая вышла в свет не ранее 16 г. до н.э.<sup>43</sup>

---

<sup>38</sup> Тронский И.М. Указ соч. С. 379.

<sup>39</sup> Как пишет М. фон Альбрехт, «Проперций умер самое позднее около Рождества Христова: упоминания в каталогах поэтов (*Ovid.* Ars Am. III. 333, 536; Rem. Am. 764), по-видимому, предполагают – в соответствии с античной практикой цитирования (ср. *Ovid.* Tr. II. 465) – его смерть»: Альбрехт М. фон. История римской литературы. Т. II. М., 2004. С. 843.

<sup>40</sup> Там же. С. 842.

<sup>41</sup> Дуров В.С. Указ. соч. С. 275.

<sup>42</sup> Как пишет В.С. Дуров, первая книга была издана в 29 г. до н.э., вторая – в 25 г. до н.э., третья – в 23 г. до н.э.: там же. С. 275–276.

<sup>43</sup> Тронский И.М. Указ соч. С. 387–390.

Эти сочинения формируют элегическое понимание свободы, которое вступает в неочевидное противоречие с идеями Вергилия и отчасти Горация и в некотором смысле стремится скрытно их оспорить и тем самым представить совершенно иной взгляд на режим власти Августа. Вместе с тем, развивая эту концепцию, Проперций в основном употребляет лексемы *lex* и *ius*, избегая прямого разговора о *libertas*.

Публий *Овидий* Назон (43 г. до н.э. – 18 г. н.э.) был выходцем из старинного всаднического рода из города Сульмона. В Риме он посещал школы лучших грамматиков и риторов, в Афинах и Малой Азии изучал философию; также имел юридическую практику и прекрасно разбирался в римском праве<sup>44</sup>. Однако, как и Проперций, вопреки воле собственной семьи политической карьере он предпочёл занятие «досужей»<sup>45</sup> поэзией. В отличие от творчества старших современников, его деятельность была связана уже не с Мecenатом, но, как принято думать, с литературным кружком Мессалы, сражавшегося при Филиппах на стороне республиканцев и после поражения перешедшего на сторону Октавиана<sup>46</sup>. В трудах историков прославленный певец повседневных безделиц обычно выступает ярким представителем новой эпохи, выразившим противоречившие идеологии принципата гедонистические ценности столичной молодежи. Несоответствие произведений Овидия духу официальной морали послужило одной из возможных причин ссылки литератора в 8 г. н.э. на западный берег Понта Эвксинского, в «варварские» Томы<sup>47</sup>, и последовавшего за этим изъятия его

---

<sup>44</sup> О глубоких познаниях поэта в области права подробнее см.: *Kenney E.J. Ovid and the law // Yale Classical Studies. 1969. Vol. 21. P. 243–263; idem. Love and legalism: Ovid, Heroides 20 and 21 // Arion: A Journal of Humanities and the Classics. 1970. Vol. 9. No. 4. P. 388–414.*

<sup>45</sup> Используя прилагательное «досужий» (здесь и далее) для характеристики того или иного явления, мы имеем в виду его отнесение к области «досуга» (*otium*), противопоставляемой в римской культуре публичной политической деятельности – сфере «дела» (*negotium*).

<sup>46</sup> *Дуров В.С. Указ. соч. С. 279.*

<sup>47</sup> В науке существует довольно «экстравагантная» теория, согласно которой в действительности Овидий в ссылке никогда не был, но использовал эту тему лишь как сообразную литературную игру. Подробнее, с аргументами против этой теории, см.: *Подосинов А.В. Был ли Овидий в ссылке? // Аристей. Вестник классической филологии и*

книг из публичных библиотек<sup>48</sup>. Своего возвращения в Рим поэт так и не добился, он умер в ссылке уже при Тиберии.

Своими сочинениями – прежде всего «Любовными элегиями» (ок. 14 г. до н.э.<sup>49</sup>), «Героидами» (после 10 г. до н.э.<sup>50</sup>), «Наукой любви» (1 г. до н.э. – 1 г. н.э.<sup>51</sup>), «Лекарством от любви» (1–2 гг. н.э.<sup>52</sup>) и «Метаморфозами» (8 г. н.э.<sup>53</sup>) – Овидий продолжает разработку идеи элегической свободы, выводя её на более глубокий, почти что философский уровень. Для этого он привлекает контекст эллинистической мысли, вместе с тем вступая в неявную дискуссию с работами Вергилия и в первую очередь Горация. В противоположность Проперцию, Овидий активно использует слова *lex*, *ius* и ключевую для темы лексему *libertas*. «Фасты» (8 г. н.э.<sup>54</sup>) и написанные им в ссылке (после 8 г. н.э.) «Скорбные элегии» и «Письма с Понта» в этом отношении менее информативны, по крайней мере, наши подход и методология не позволили обнаружить в них принципиально важной для темы диссертации информации. Поэтому мы обращаемся к ним нечасто, лишь для дополнения и углубления уже почерпнутых из других источников сведений. Примерно так же обстоит дело с элегиями Тибулла (50-е гг. – 19 г. до н.э.).

О жизни и личности Марка *Манилия* (I в. до н.э. – I в. н.э.) достоверно ничего не известно. Его «Астрономика», дидактическая поэма о небесных

---

античной истории. 2014. Т. 9. С. 263–268. Также см.: *Альбрехт М. фон*. Овидий. Введение. М., 2018. С. 25–26 (особ. прим. 23).

<sup>48</sup> О вероятных причинах таких действий со стороны государства см.: *Norwood F.* The Riddle of Ovid's «Relegatio» // *CPh.* Vol. 58. No. 3. 1963. P. 150–163; *Гаспаров М.Л.* Овидий в изгнании // Публий Овидий Назон. Скорбные элегии. Письма с Понта / Изд. подг. М.Л. Гаспаров, С.А. Ошеров. М., 1978. С. 197–200; он же. Овидий, или наука доброты // Поэт и поэзия. 2018. С. 322–323.

<sup>49</sup> *Дуров В.С.* Указ. соч. С. 279.

<sup>50</sup> Парные «Послания героинь» были созданы предположительно около 4–8 гг. н.э.: *Альбрехт М. фон*. Овидий... С. 18–20.

<sup>51</sup> *Тронский И.М.* Указ соч. С. 394.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> *Альбрехт М. фон*. История... С. 863. Также в науке высказывалось мнение, что «Метаморфозы» могли быть дополнены или как-либо изменены уже в ссылочный период жизни Овидия: *Kovacs D.* Ovid, *Metamorphoses* 1.2 // *CQ.* 1987. Vol. 37. No. 2. P. 463–464.

<sup>54</sup> *Тронский И.М.* Указ соч. С. 394.

телах и их влиянии на земную историю, знаменует собой следующий этап в развитии того понимания свободы, который сформулировали Вергилий и Гораций. Слово *libertas* здесь не употребляется ни разу, зато понятие закона и предполагаемое им положение всемогущего правителя играют в художественном мире астролога исключительную роль.

Содержательные дискуссии вызывает проблема датировки поэмы. Единственное надёжно датированное историческое событие, которое упоминается в произведении, – сражение в Тевтобургском лесу, имевшее место в 9 г. н.э. (*Man. Astr. I. 898–903*). Указание на него служит исследователю, что называется, *terminus post quem*, но в отношении *terminus ante quem* сочинение Манилия не даёт каких-либо прозрачных подсказок. Установление времени создания «Астрономики» по большому счёту упирается в вопрос идентификации личности и статуса императора/императоров, на которого/которых в разных книгах ссылается наш автор, говоря в том числе о его/их знаках зодиака – солнечном/лунном Козероге и солнечных/лунных Весах<sup>55</sup>. В результате дискуссий учёные сформулировали три возможных ответа разной степени убедительности<sup>56</sup>: первый, преобладающий в итальянской историографии<sup>57</sup> и недавно обретший поддержку в монографии К. Фольк<sup>58</sup>, связывает возникновение поэмы с самым концом жизни Августа<sup>59</sup>; второй, наименее популярный, относит создание

---

<sup>55</sup> Volk K. *Manilius and his Intellectual Background*. Oxford, 2009. P. 3–4.

<sup>56</sup> Подробнее см.: Volk K. *Op. cit.* P. 138–139; eadem. Introduction: A Century of Manilian Scholarship // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford, 2011. P. 4–5.

<sup>57</sup> Яркий пример: Flores E. Augusto nella visione astrologica di Manilio ed il problema della cronologia degli *Astronomicon libri* // *AFLN*. 1960–1961. Fasc. 9. P. 5–66. Основные положения этой статьи не так давно были изданы на английском языке: Flores E. *Augustus, Manilius, and Claudian* // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford, 2011. P. 255–260.

<sup>58</sup> Volk K. *Manilius...* P. 139–161, 260.

<sup>59</sup> Также см. статью Дж. Г. Смили, в которой утверждается, что в четвёртой книге подразумевается не лунный знак Весов, под которым родился Тиберий, но солнечный, под которым родился Октавиан, соответственно, считает учёный, речь в ней идёт не о Тиберии,

«Астрономики» целиком к периоду правления Тиберия<sup>60</sup>; наконец, третий ответ предлагает «гибридную гипотезу», согласно которой астролог писал при двух императорах – первая и вторая книга создавались при Августе, а четвёртая и пятая (насчёт третьей ничего сколько-нибудь определённого сказать невозможно) – при Тиберии<sup>61</sup>. Эта гипотеза доминирует в англоязычной<sup>62</sup> и отечественной<sup>63</sup> науке и, в общем-то, кажется довольно распространённой в мировом антиковедении<sup>64</sup>.

Баснописец *Федр* (ок. 20 г. до н.э. – ок. 50 г. н.э.<sup>65</sup>), если доверять сообщаемой им же информации, был греком, родился на севере Балканского полуострова, вероятно, в Пиерии<sup>66</sup>. В Рим он попал ещё в детстве, поэтому получил латинское школьное образование, был вольноотпущенником то ли

---

но об Августе: *Smyly J.G.* The Second Book of Manilius // *Hermathena*. 1912. Vol. 17. No. 38. P. 158–159.

<sup>60</sup> См., например: *Cramer F.H.* Astrology in Roman Law and Politics. Philadelphia, 1954. P. 96–97; *Gebhardt E.* Zur Datierungsfrage des Manilius // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1961. Bd. 104. H. 3. S. 278–286 (особ. s. 279, 286); *Neuburg M.* Hitch Your Wagon to a Star: Manilius and His Two Addressees // *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*. No. 31. *Mega nepios: Ildestinataro nell'epos didascalico* / Ed. by A. Schiesaro, Ph. Mitsis, J.S. Clay. Pisa, 1993. P. 243–257.

<sup>61</sup> *Альбрехт М. фон.* История... С. 1061.

<sup>62</sup> Автор этой гипотезы А.Э. Хаусман: *Manilii Astronomicon. Liber primus* / Ed., trans. by A.E. Housman. London, 1903. P. lxxix–lxxv; Housman A.E. Manilius, Augustus, Tiberius, Capricornus, and Libra // *CQ*. 1913. Vol. 7. No. 2. P. 109–114 (особ. p. 109, 112). Дж. П. Гулд – один из её горячих сторонников и популяризаторов: *Goold G.P.* Introduction // *Manilius. Astronomica* / Ed., trans. by G.P. Goold. Cambridge–London, 1977. P. xi–xii. В. Хюбнер осторожно замечает, что, хотя четвёртая книга, вероятно, и была написана при Тиберии, это не исключает возможности последующих правок более ранних книг, вместе с тем, добавляет учёный, заключительная часть пятой книги могла быть написана ещё при Августе, поскольку римские поэты часто начинали свои произведения с их конца: *Hübner W.* Op. cit. S. 5–6, 12–15.

<sup>63</sup> Согласно довольно однозначному утверждению Е.М. Штаерман, «из самой поэмы по некоторым отдельным упоминаниям можно достаточно точно определить время её создания: последние годы правления Августа... и первые годы правления Тиберия...»: *Штаерман Е.М.* Манилий и его время // *Марк Манилий. Астрономика: Наука о гороскопах* / Пер., вст. ст. и комм. Е.М. Штаерман. М., 1993. С. 5. Также см.: *Дуров В.С.* Указ. соч. С. 327.

<sup>64</sup> *Volk K.* Introduction... P. 4.

<sup>65</sup> Время жизни баснописца приводится по приблизительной реконструкции М.Л. Гаспарова: *Гаспаров М.Л.* Античная литературная басня (Федр и Бабрий). М., 1971. С. 49–53.

<sup>66</sup> *Альбрехт М. фон.* История... С. 1093.

Августа (как в рукописной традиции), то ли Тиберия<sup>67</sup>, пострадал от загадочного судебного процесса, возбуждённого против него Сеяном, префектом преторианской гвардии при Тиберии<sup>68</sup>. Басни Федра запечатлели некоторые любопытные изменения в римском дискурсе свободы, а также вытекающие из них трансформации в репрезентуемых этим дискурсом образах принцепса и принципата. Хотя *lex*, *ius* и *libertas* встречаются у литератора нечасто, мотив свободы, как нам представляется, занимает одно из ключевых мест в его творчестве. Обычно басни Федра датируются периодом правления Тиберия и его ближайших преемников<sup>69</sup>. В свою очередь, Э. Чамплин в статье 2005 г. попытался переосмыслить не только время написания басен, но и личность их автора. Согласно учёному, вероятнее всего, басни были созданы в правление Клавдия или Нерона – и не греком-вольноотпущенником, как принято думать, но отлично разбиравшимся в правовых нюансах римским аристократом, намеренно сконструировавшим образ автора из социальных низов<sup>70</sup>. Насколько мы можем судить, в науке сохраняется традиционный взгляд на этот вопрос<sup>71</sup>, однако, опять же насколько нам известно, каких-либо существенных контраргументов против предположения Э. Чамплина высказано не было.

Не менее сложная проблема обстоит с датировкой буколик *Кальпурния*, о биографии которого мы ничего не знаем, и анонимных эклог из *Эйнзидельна*<sup>72</sup>. Традиционно их относят к эпохе Нерона (54–68 гг. н.э.)<sup>73</sup>, однако сравнительно недавно, с подачи того же Э. Чамплина, датировавшего

---

<sup>67</sup> Альбрехт М. фон. История... С. 1093.

<sup>68</sup> Дуров В.С. Указ. соч. С. 329.

<sup>69</sup> Альбрехт М. фон. История... С. 1093.

<sup>70</sup> Champlin E. Phaedrus the Fabulous // JRS. 2005. Vol. 95. P. 97–123 (особ. p. 101–102, 115–117).

<sup>71</sup> См.: Edwards R.M. Caesar Telling Tales: Phaedrus and Tiberius // Rheinisches Museum für Philologie. 2015. Bd. 158. H. 2. S. 167–168 (особ. n. 3).

<sup>72</sup> Речь идёт о двух буколических стихотворениях неизвестного автора (или авторов), обнаруженных в 1868 г. в единственной рукописи IX–X вв. Эйнзидельнского монастыря.

<sup>73</sup> Альбрехт М. фон. История... С. 1080 (особ. прим. 1), 1085; Дуров В.С. Указ. соч. С. 379.

сочинения Кальпурния временем правления Александра Севера (222–235 гг. н.э.)<sup>74</sup>, в науке стали раздаваться голоса сомнения<sup>75</sup>. По примеру Э. Чамплина, Дж. Стовер в статье 2015 г. подверг системной критике традиционную датировку уже Эйнзидельнских буколик, доказывая, что они были созданы на рубеже IV–V вв. н.э.<sup>76</sup> Несмотря на все эти в целом заслуживающие внимания попытки предложить новый взгляд на время создания рассматриваемых произведений, в мировой науке, как и в случае с баснями Федра, продолжает господствовать традиционный консенсус по этой проблеме<sup>77</sup>. Так или иначе, понятия свободы, представленные в этих буколических произведениях (кстати говоря, без применения лексемы *libertas*), имеют много общего друг с другом и, как нам представляется, в целом соответствуют культурному и политическому климату эпохи Нерона, а также форме, стилю и содержанию официальной репрезентации его власти.

Луций Анней *Сенека* (ок. 4–1 гг. до н.э.<sup>78</sup> – 65 г. н.э.) родом из римской колонии Кордуба провинции Бетика, имел знатное всадническое происхождение, кроме того, его семье принадлежали значительные земельные владения. В Риме он оказался в раннем детстве, здесь же получил

---

<sup>74</sup> *Champlin E.* The Life and Times of Calpurnius Siculus // *JRS*. 1978. Vol. 68. P. 95–110 (особ. p. 109); *idem.* History and the Date of Calpurnius Siculus // *Philologus*. 1986. Bd. 130. Fasc. 1. S. 104–112; *idem.* Nero, Apollo, and the Poets // *Phoenix*. 2003. Vol. 57. No. 3/4. P. 277, 280–281; *idem.* Nero. Cambridge–London, 2003. P. 113.

<sup>75</sup> Гипотезу Э. Чамплина поддержал, например, Б. Болдуин: *Baldwin B.* Better Late than Early: Reflections on the Date of Calpurnius Siculus // *ICS*. 1995. Vol. 20. P. 157–167 (особ. p. 158). Возражения, см., к примеру: *Mayer R.* Calpurnius Siculus: Technique and Date // *JRS*. 1980. Vol. 70. P. 175–176; *Townend G.B.* Calpurnius Siculus and the Munus Neronis // *JRS*. 1980. Vol. 70. P. 166–174.

<sup>76</sup> *Stover J.* Olybrius and the “Einsiedeln Eclogues” // *JRS*. 2015. Vol. 105. P. 288–321.

<sup>77</sup> *Ahl F.M.* The Rider and the Horse: Politics and Power in Roman Poetry from Horace to Statius // *ANRW*. Bd. II. 32. 1 / H. Temporini, W. Haase (Hrsg.) Berlin–New York, 1984. S. 62; *Martin B.* Calpurnius Siculus' “New” Aurea Aetas // *AC*. 1996. Vol. 39. P. 18; *Karakasis E. T.* Calpurnius Siculus: A Pastoral Poet in Neronian Rome. Berlin–Boston, 2016. P. 1–2 (особ. n. 1–2); *Nauta R.* In praise of Meliboeus: Calpurnius Siculus and Columella // *JRS*. 2021. Vol. 111. P. 179–181 (особ. n. 5). Ёмкий обзор самой проблемы датировки буколик Кальпурния и Эйнзидельнских эклог см.: *Шумилин М.В.* Эйнзидельнские буколики и образ императора в нероновской культуре // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 84–86 и, с аргументами в пользу датировки буколик из Эйнзидельна временем Нерона, с. 86–95.

<sup>78</sup> *Griffin M.T.* Seneca: A Philosopher in Politics. Oxford, 1976. P. 35–36.

грамматическое, риторическое и философское образование. Особое влияние на него оказали неопифагорец Сотион и стоики Аттал и Папирий Фабиан. В двадцатилетнем возрасте Сенека чуть было не покончил с собой из-за одолевавших его страданий от болезней дыхательных путей. Чтобы поправить своё здоровье, он решает на время сменить климат – с 19 по 31 г. будущий философ проживает в Египете<sup>79</sup>.

В 30-е гг. начинается его политическая карьера, в 38 г. он занял должность квестора, вошёл в Сенат и даже успел впасть в немилость Калигулы (37–41 гг.), но уже в 41 г., при Клавдии (41–54 гг.), по обвинению в прелюбодеянии с сестрой Калигулы Юлией Ливиллой – в действительности же, вероятно, из-за его оппозиционной деятельности – Сенеку сослали на Корсику, откуда он был вызволен лишь в 49 г. по просьбе новой жены Клавдия Агриппины. Последняя возложила на него обязанности наставника для своего подрастающего сына Нерона. С 54 по 62 г. Сенека вместе с префектом претория Афранием Бурром фактически руководил всей государственной жизнью Римской империи при предоставленном частным удовольствиям императоре Нероне (54–68 гг.). В 59 г. принцепс организовал убийство собственной матери Агриппины, в чём Сенека попытался оправдать его перед Сенатом, однако вскоре, вслед за смертью Бурра в 62 г., философ решает оставить политику и удалиться в частную жизнь. В 65 г. по обвинению, вероятно ложному, в участии в заговоре Пизона, имевшем целью убийство Нерона, Сенека был принуждён покончить с собой<sup>80</sup>. Как сообщает Тацит, в Риме ходил слух, что после осуществления задуманного заговорщики собирались расправиться с самим Пизоном, при этом императорскую власть они намеревались вручить ведавшему обо всём Сенеке (*Tac. Ann. XV. 65*).

Сатирическое сочинение философа «Апофеоз божественного Клавдия», или «Отыквление» (*Aprocolocytosis*), высмеивающее, как принято думать,

---

<sup>79</sup> Дуров В.С. Указ. соч. С. 346; Альбрехт М. фон. История... С. 1261–1262.

<sup>80</sup> Дуров В.С. Указ. соч. С. 346–347; Альбрехт М. фон. История... С. 1261–1264.

почившего императора Клавдия, содержит как минимум четыре модели репрезентации императорской власти, которые в той или иной степени раскрываются в контексте темы свободы уже в его трагедиях. Поэтому в основном тексте диссертации мы сначала разбираем сатиру философа и только затем переходим к его трагедиям. Вероятнее всего, «Отыквление» было создано Сенекой около 54 г. н.э. как прямая реакция на смерть Клавдия<sup>81</sup>, что же касается его девяти трагедий<sup>82</sup>, то, по словам С.А. Ошерова, «нет никаких твёрдых опор для установления их хронологии»<sup>83</sup>.

Авл *Персий* Флакк (34–62 гг.<sup>84</sup>) родился в этрусских Волатеррах в богатой всаднической семье. Образование получил в Риме, у Реммия Палемона изучал грамматику, у Вергиния Флава – риторику, у стоика Аннея Корнута, оказавшего на юношу основополагающее влияние, – философию. Впоследствии именно Корнут совместно с поэтом Цезием Бассом позаботится о посмертном издании сатир Персия, ему же его ученик завещает всю свою обширную библиотеку, включавшую в себя около 700 книг стоика Хрисиппа. Умер Персий от болезни желудка в возрасте 27–28 лет (*Suet. Pers.* 1–7)<sup>85</sup>.

Ту же философскую школу и у того же учителя прошёл друг Персия Марк Анней *Лукан* (39–65 гг.<sup>86</sup>), племянник философа Сенеки. Родом из

---

<sup>81</sup> В качестве аргумента за более позднее датирование обычно указывается на содержащееся в сочинении восхваление Нерона как Аполлона, поэта и певца, что становится частью официальной репрезентации его власти только с 59 г. н.э., когда принцепс впервые выступил на сцене: *Дуров В.С.* Указ. соч. С. 358. Э. Чамплин же полагает, что основной текст сатиры всё-таки был создан вскоре после смерти Клавдия в 54 г. н.э., тогда как тема с Аполлоном является более поздней вставкой 60-х гг. н.э.: *Champlin E. Nero, Apollo...* P. 277, 279–281; *idem; Nero.* P. 113.

<sup>82</sup> Десятая, претекста «Октавия», которую часто включают в издания трагедий Сенеки, очевидно, ему не принадлежит. Вероятно, она была написана кем-то из современников философа вскоре после его смерти: *Дуров В.С.* Указ. соч. С. 360; *Альбрехт М. фон.* История... С. 1305. Тем не менее один раз мы к ней обращаемся как к дополнительному источнику. Добавим, что также проблематично авторство «Геркулеса на Эте»: *Ошеров С.А.* Сенека-драматург // Луций Анней Сенека. Трагедии / Пер. С.А. Ошерова, отв. ред. М.Л. Гаспаров. М., 1983. С. 351; *Альбрехт М. фон.* История... С. 1277.

<sup>83</sup> *Ошеров С.А.* Указ. соч. С. 351.

<sup>84</sup> *Дуров В.С.* Указ. соч. С. 363.

<sup>85</sup> *Дуров В.С.* Указ. соч. С. 362; *Альбрехт М. фон.* История... С. 1099.

<sup>86</sup> *Дуров В.С.* Указ. соч. С. 368.

Кордубы, Лукан, как и его дядя, рано оказался в Риме, там он получил достойное образование, увенчавшееся, как это было принято в аристократических семьях, поездкой в Афины. За свою короткую жизнь поэт успел занять должность квестора и войти в жреческую коллегию авгуров. В 65 г. он был приговорён к самоубийству в связи с его участием в заговоре Пизона (*Suet. Luc.* 1–3; *Tac. Ann.* XV. 48–70)<sup>87</sup>.

*Петроний* Арбитр (I в. н.э.), обозначаемый в рукописях «Сатирикона» их автором, обычно отождествляется с Петронием, о котором пишет Тацит (*Tac. Ann.* XVI. 18–19). Это приближённый Нерона, законодатель хорошего вкуса при императорском дворе, занимавший также должности консула и проконсула. Из-за подозрения в заговоре против императора он был вынужден в 66 г. вскрыть себе вены<sup>88</sup>.

Ввиду вышесказанного с датировкой «Сатир» Персия, «Фарсалии», или «Гражданской войны», Лукана, «Сатирикона» Петрония серьёзных затруднений у исследователей не возникает<sup>89</sup>. Все они с наибольшей степенью вероятности были написаны в эпоху Нерона. Тема свободы представлена в них необычайно рельефно, в особенности она заметна в «Фарсалии» Лукана, проникнутой, согласно традиционному прочтению, злободневным для этого времени пафосом тираноборчества<sup>90</sup>. На примере этих работ хорошо видно, к чему в итоге приходит идея республиканской *libertas* и какие в связи с этим характерные черты приобретает политическое сознание римского гражданского коллектива на закате правления династии Юлиев-Клавдиев.

Для понимания указанных текстов и формулируемых ими идей представляется важным учёт максимально широкого художественного,

---

<sup>87</sup> Дуров В.С. Указ. соч. С. 368; Альбрехт М. фон. История... С. 997.

<sup>88</sup> Дуров В.С. Указ. соч. С. 374; Альбрехт М. фон. История... С. 1318–1319.

<sup>89</sup> Правда, несколько сложнее обстоит дело с «Сатириконом», см.: Дуров В.С. Указ. соч. С. 374–375; Альбрехт М. фон. История... С. 1318–1321.

<sup>90</sup> Петровский Ф.А. Марк Анней Лукан и его поэма о гражданской войне // Марк Анней Лукан. Фарсалия, или поэма о гражданской войне / Пер. Л.Е. Остроумова, ред. ст. и комм. Ф.А. Петровского. М., 1993. С. 251, 253.

философского и исторического контекста, в чём нам помогли такие произведения, как: «Илиада» и «Одиссея» Гомера, «Главные мысли» и «Письмо к Геродоту» Эпикура, поэма «О природе вещей» Лукреция, философские и политические трактаты Цицерона (в первую очередь «Тускуланские беседы», «О природе богов», «О республике», «О законах», «О судьбе»), философские сочинения Сенеки (прежде всего «Нравственные письма к Луцилию», «О милосердии», «О благодеяниях», «О провидении», «О гневе»), «Беседы» Эпиктета, «К себе самому» Марка Аврелия, «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского, а также «Анналы» Тацита, «Жизнь двенадцати Цезарей», «О поэтах» Светония, «Римская история» Диона Кассия и др.

Большую ценность для нашего исследования представляет составленный Г. фон Арнимом сборник фрагментов ранних стоиков<sup>91</sup>, изданный в России в переводе А.А. Столярова<sup>92</sup>.

### **Обзор историографии**

#### **Подходы к изучению политического содержания римской поэзии**

В мировом антиковедении, под которым мы подразумеваем как историческую, так и филологическую науку об античности, обращение к политическим аспектам римской поэзии долгое время означало и по большому счёту продолжает означать изучение политических взглядов непосредственного автора того или иного произведения. И так уж вышло, что «законодателями моды», формирующими в этой области образцы того, как нужно ставить и решать научные проблемы, то есть теми, кто определяет, как выразился бы Т.С. Кун, «парадигму» научного сообщества<sup>93</sup>, стали исследователи «Энеиды» Вергилия. Проявляется это в том, что все важнейшие

---

<sup>91</sup> *Arnim H.F.A. von. Stoicorum Veterum Fragmenta / Ed. by H.F.A. von Arnim. Leipzig, 1903–1905–1924. 4 vols.*

<sup>92</sup> *Столяров А.А. Фрагменты ранних стоиков / Пер. и комм. А.А. Столярова. М., 1998–2010. 3 т. (в 5 ч.).*

<sup>93</sup> *Кун Т.С. Структура научных революций. М., 2003. С. 17, 34–35.*

методологические сдвиги в изучении этой поэмы непременно сказываются на научных подходах к другим художественным сочинениям римских писателей. Поэтому прежде чем обращаться к истории исследования дискурса свободы в римской поэзии эпохи Августа и Юлиев-Клавдиев, следует особо остановиться на историографическом обзоре изучения политических аспектов поэзии так называемого «золотого века» римской литературы (44 г. до н.э. – 14 г. н.э.), в первую очередь, конечно, «Энеиды».

На протяжении XVIII – первой половины XX вв. среди учёных отчётливо преобладало отношение к «августовской литературе» как к своего рода послушному орудию государственной «пропаганды», которое в той или иной степени способствовало легитимации нового, императорского порядка<sup>94</sup>. Характерно на этот счёт мнение Р. Сайма, рассматривавшего её в этом ключе<sup>95</sup>, о Вергилии, Горации и Ливии как наиболее приближенных к правительству литераторов, располагавших всеми возможностями для извлечения из своего положения личной выгоды и давших императору гораздо больше, чем он сам мог им предложить<sup>96</sup>. Весомым показателем зависимости

---

<sup>94</sup> По словам Н.В. Вулих, учёные XVIII в. наивно полагали, будто бы Вергилий своим творчеством призывает римлян к подчинению власти Августа: *Вулих Н.В.* Поэзия и политика в «Энеиде» Вергилия // ВДИ. 1981. № 3. С. 147. М.И. Ростовцев, говоря в первом томе «Общества и хозяйства в Римской империи» о том, что поэты эпохи Августа отражали настроения многих тысяч людей и не были лишь средством государственной пропаганды, очевидно, преподносит своё мнение как крайне непопулярное среди специалистов: *Ростовцев М.И.* Общество и хозяйство в Римской империи. Т. 1. СПб., 2000. С. 57–58.

<sup>95</sup> *Syme R.* Op. cit. P. 253, 305–306. Советские историки В.С. Сергеев и Н.А. Машкин также отметили полное согласие творческой элиты с Августом, во многом оценив их труды как составную часть официальной пропаганды: *Сергеев В.С.* Очерки по истории Древнего Рима. Ч. 2. М., 1938. С. 441–445; *Машкин Н.А.* Принципат Августа: происхождение и социальная сущность. М.–Л., 1949. С. 568–581. Также см.: *Гримм Э.Д.* Исследования по истории развития римской императорской власти. Т. 1. СПб., 1901. С. 333–346, 350–357; *Буасье Г.* Римская религия. Во времена Августа. М., 2018. С. 172–175; *Зелинский Ф.Ф.* История античной культуры. М., 2019. С. 399–400. Об общем и особенном в оценках режима Августа Р. Саймом и Н.А. Машкиным см. интересную статью С.Б. Криха: *Крих С.Б.* Революция и реакция: режим Августа в освещении Р. Сайма и Н.А. Машкина // Вестник ОмГУ. 2012. № 3. С. 98–102.

<sup>96</sup> *Syme R.* Op. cit. P. 318, 464–465. Что касается Овидия, в политическом отношении Р. Сайм считал его абсолютно безобидным. К теме незаконной любви, полагал историк, элегик обращается исключительно ради забавы, без умысла бросить вызов императору и заявить о

творческой элиты от указаний правителя историк считал то обстоятельство, что освобождение литературы от государственной опеки в последние годы правления Августа сопровождалось её угасанием<sup>97</sup>.

Во второй половине XX – начале XXI вв. такая парадигма исследований, прежде всего «Энеиды», стала обозначаться «оптимистической европейской школой»<sup>98</sup>, «немецким подходом», «патриотическим прочтением»<sup>99</sup>. Суть её, по большому счёту, сводится к достаточно прямолинейному прочтению эксплицитных смыслов того или иного текста: если в «Энеиде» напрямую восхваляется Август, то, соответственно, такого мнения должен был обязательно придерживаться и её автор. Абсолютное большинство известных нам исследований, так или иначе касающихся этой темы, вплоть до середины XX в. проводились в её жёстких рамках<sup>100</sup>, отличаясь лишь в понимании отдельных труднодоказуемых нюансов, таких как степень самостоятельности

---

себе как о противнике официальных ценностей. Он был повинен лишь в том, что отказался служить государству и восхвалять римское прошлое, он был позором Рима, на который принцепс не смог закрыть глаза в силу своей мстительности: *ibid.* P. 467–468.

<sup>97</sup> *Syme R.* Op. cit. P. 412.

<sup>98</sup> *Johnson W.R.* *Darkness Visible: A Study of Vergil's Aeneid.* Berkeley, 1976. P. 9, 15.

<sup>99</sup> *Schmidt E.A.* *The Meaning of Vergil's "Aeneid": American and German Approaches // CW.* 2001. Vol. 94. № 2. P. 150.

<sup>100</sup> В этом же духе протекало изучение произведений Горация и Овидия. По Э.Ч. Уикхему, Гораций воспринимал власть Августа как долгожданное избавление от невзгод гражданских войн и предлагал основания, на которых добропорядочные граждане должны были принять политику принцепса: *Horace. Vol. 1: The Odes, Carmen Saeculare and Epodes / With a commentary by E.Ch. Wickham.* Oxford, 1912. P. 43–44. Согласно Л.П. Уилкинсону, энтузиазм поэта по поводу действий Октавиана есть следствие вызванного гражданскими войнами ужаса, который затем вылился в страх по поводу возможного восстановления республики и, как следствие, возобновления смуты: *Wilkinson L.P.* *Horace and His Lyric Poetry.* Cambridge, 1945. P. 72. У. Александр писал о негативном отношении Горация к Антонию и Клеопатре и характеризовал поэта как римского патриота: *Alexander W.H.* *Horace's Odes and Carmen Saeculare // UCPCPh.* 1947. Vol. 13. No. 7. P. 194. Э.Т. Салмон попытался реконструировать процесс последовательного принятия Горацием Августа и принцепата: *Salmon E.T.* *The Political Views of Horace // Phoenix.* 1946–1947. Vol. 1. No. 2. P. 7–14. Что касается произведений Овидия, то до 1970–80-х гг. его ранние поэмы не анализировались под этим углом, поскольку считалось, что они не содержат какого-либо политического смысла: *Davis P.J.* *Ovid's Amores: A Political Reading // CPh.* 1999. Vol. 94. No. 4. P. 431 (особ. п. 1). «Метаморфозы» и в большей степени «Фасты» понимались как часть официальной пропаганды; см., например: *Allen K.* *The Fasti of Ovid and the Augustan Propaganda // AJPh.* 1922. Vol. 43. No. 3. P. 250–251.

высказываний поэтов, соотношение официальной идеологии и их творчества – пропагандисты ли они или выразители собственного/общественного, хоть и однозначно проавгустова мнения?<sup>101</sup> или, быть может, их восхваления – это на

---

<sup>101</sup> Влияние «оптимистов» прослеживается во многих работах второй половины XX–XXI вв., к примеру, см.: *Fraenkel E.* Horace. Oxford, 1957 (особ. p. 259, 296–297); *Забулис Г.К.* Saturnia tellus Вергилия (к вопросу о формировании идеологии эпохи Августа) // ВДИ. 1960. № 2. С. 111–112; *Pöschl V.* The Poetic Achievement of Virgil // CJ. 1961. Vol. 56. No. 7. P. 290–299; *MacKay L.A.* Horace, Augustus, and Ode, I, 2 // AJPh. 1962. Vol. 83. No. 2. P. 168–177; *Luce J.V.* Cleopatra as Fatale Monstrum (Horace, Carm. 1. 37. 21) // CQ. 1963. Vol. 13. No. 2. P. 251–257 (особ. p. 255–257); *Otis B.* Virgil, a Study in Civilized Poetry. Oxford, 1963; *Wilkinson L.P.* The Georgics of Virgil: A Critical Survey. Cambridge, 1969 (особ. p. 135, 141–143); *Bowra C.M.* Inspiration and Poetry. Freeport–New York, 1970. P. 37–39; *Штаерман Е.М.* Кризис античной культуры. М., 1975. С. 83; она же. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 181–184; *Johnson W.R.* Op. cit. P. 15 (хотя автор и оговаривается, что «Энеида» многозначна и допускает множество интерпретаций, см. p. 20); *Truill D.A.* Horace C. 1.3: A Political Ode? // CJ. 1982–1983. Vol. 78. No. 2. P. 131–137 (особ. p. 135); *Hardie Ph. R.* Vergil's Aeneid: Cosmos and Imperium. Oxford, 1986; idem. Introduction: Augustan Poetry and the Irrational // Augustan Poetry and the Irrational / Ed. by Ph. R. Hardie. Oxford, 2016. P. 1–36; *White P.* Julius Caesar in Augustan Rome // Phoenix. 1988. Vol. 42. No. 4. P. 334–356 (особ. p. 335); *Galinsky K.* The Anger of Aeneas // AJPh. 1988. Vol. 109. No. 3. P. 321–348; idem. Augustan culture. An Interpretive Introduction. Princeton, 1996; idem. Vergil's Uses of "Libertas"... P. 6–8 (совсем недавно учёный изменил свою позицию, об этом мы скажем ниже); *Шуфман И.Ш.* Цезарь Август. Л., 1990. С. 148, 154–155; *Stahl H.P.* The Death of Turnus: Augustan Vergil and the Political Rival // Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and His Principate / Ed. by K.A. Raaflaub and M. Toher. Berkeley–Los Angeles–Oxford, 1993. P. 174–211; *Millar F.* Ovid and the Domus Augusta: Rome Seen from Tomoi // JRS. 1993. Vol. 83. P. 1–17 (особ. p. 1); *Межеруцкий Я.Ю.* «Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии и политики императора Августа. Москва–Калуга, 1994. С. 332, 366; он же. Поэзия и политика времени становления принципата // Nostos. Сборник статей и очерков, посвященный 65-летию жизни и творчества поэта и исследователя античности Георгия Я. Велласа. Афины, 2001. С. 77–90; он же. «Восстановленная республика»... С. 673–698 (особ. с. 674); *Herbert-Brown G.* Ovid and the Fasti: An Historical Study. Oxford, 1994. P. 1, 32; *Dobbin R.F.* Julius Caesar in Jupiter's Prophecy, "Aeneid", Book 1 // CA. 1995. Vol. 14. No. 1. P. 5–40 (особ. p. 25–26); *Lefèvre E.* Vergil as a Republican: Aeneid 6.815–35 // Vergil's Aeneid: Augustan Epic and Political Context / Ed. by H.P. Stahl. London, 1998. P. 101–118 (особ. p. 110); *Griffin J.* Virgil. London, 2001. P. 59–63; *Grebe S.* Augustus' Divine Authority and Vergil's "Aeneid" // Vergilius. 2004. Vol. 50. P. 35–62 (особ. p. 35–36); *Johnston P.A.* Turnus, Horses, and "Libertas" // Vergilius. 2006. Vol. 52. P. 20–31 (особ. p. 30); *Lowrie M.* Horace and Augustus // Cambridge Companion to Horace / Ed. by S. Harrison. Cambridge, 2007. P. 77–90 (на взгляд исследовательницы, Гораций восхваляет Августа и одновременно с этим отстаивает собственную независимость, что делает его похвалу более ценной, см.: p. 88–89); *Лосев А.Ф.* Эллинистически-римская эстетика. М., 2010. С. 112–113; *Zanker A.T.* Late Horatian Lyric and The Virgilian Golden Age // AJPh. 2010. Vol. 131. No. 3. P. 495–516 (особ. p. 505–506); *Hughes R.* Rome. London, 2011. P. 81–93 (особ. p. 84); *Liveley G.* Ovid's Metamorphoses: A Reader's Guide. London–New York, 2011. P. 6; *Kondratieff E.J.* Anchises Censorius. Vergil, Augustus, and the Census of 28 B.C.E. // ICS. 2012. No. 37. P. 121–140; idem. Future City in the Heroic Past: Rome, Romans and Roman Landscapes in Aeneid 6–8 // Urban

самом деле поучения, которыми они стремились наставить принцепса на путь истинный?<sup>102</sup>

Одновременно с критикой «пропагандистского» прочтения «Энеиды» в контексте «оптимистического» подхода параллельно ему во второй половине XX в. прочные позиции занимает «американский подход»<sup>103</sup>, или «пессимистическое прочтение», известное также как «пессимистическая гарвардская школа»<sup>104</sup>. Одним из наиболее вероятных методологических источников этого направления могла послужить изданная ещё в 1941 г. статья Л. Штрауса «Гонения и искусство письма»<sup>105</sup>, переросшая вскоре в одноимённую монографию<sup>106</sup>, в которой учёный обстоятельно развивает теоретическое обоснование научного поиска неявных, скрытых, «эзоповских»

---

Dreams and Realities in Antiquity / Ed. by A.M. Kemezis. Boston–Leiden, 2015. P. 165–228 (особ. p. 175–176); *Rebeggiani S.* Orestes, Aeneas, and Augustus: Madness and Tragedy in Virgil's Aeneid // *Augustan Poetry and the Irrational* / Ed. by Ph. R. Hardie. Oxford, 2016. P. 56–73; *Esposito J.* Who Kills Turnus? “Pallas” and What Aeneas Sees, Says and Does in Aeneid 12.939–52 // *CJ*. 2016. Vol. 111. No. 4. P. 463–481; *Гаспаров М.Л.* Вергилий... С. 181; он же. Гораций, или золото середины // *Поэт и поэзия*. 2018. С. 296; он же. Овидий... С. 319–320, 362–363; *Freer N.* Virgil's Georgics and the Epicurean Sirens of Poetry // *Reflections and New Perspectives on Virgil's Georgics* / Ed. by B. Xinyue, N. Freer. London–New York, 2019. P. 79–214 (особ. p. 88); *Harrison S.* Horace's hymn to Bacchus (Odes 2.19): poetics and politics // *Augustan Poetry: New Trends and Revaluations* / Ed. by P. Martins, A.P. Hasegawa, J.A.O. Neto. São Paulo, 2019. P. 231–252 (особ. p. 234, 237); *Serignolli L.* Bacchus, Augustus and the poet in Horace Odes 3.25 // *Augustan Poetry: New Trends and Revaluations* / Ed. by P. Martins, A.P. Hasegawa, J.A.O. Neto. São Paulo, 2019. P. 275–306 (особ. p. 295–296, 299); *Князький И.О.* Император Август и его время. СПб., 2022. С. 540–547.

<sup>102</sup> В отношении «Энеиды» так считали, к примеру, Н.Ф. Дератани, В. Пёшль, Н.В. Вулих, Дж. Гриффин: *Дератани Н.Ф.* Вергилий и Август // *ВДИ*. 1946. № 4. С. 73–74; *Pöschl V.* Op. cit. P. 294; *Вулих Н.В.* Указ. соч. С. 149, 160; *Griffin J.* Op. cit. P. 60. В работе, написанной в соавторстве с О.Я. Неверовым, Н.В. Вулих подчёркивала меньшее значение поэзии как инструмента пропаганды в сравнении с другими видами искусства: *Вулих Н.В., Неверов О.Я.* Роль искусства в пропаганде официальной идеологии принципата Августа // *ВДИ*. 1988. № 1. С. 162. Также см.: *Морева-Вулих Н.В.* Римский классицизм: творчество Вергилия, лирика Горация. СПб., 2000. С. 21, 58, 110, 112–113, 142, 152, 243. Я.Ю. Межеричкий утверждает, что политическая власть не только не диктовала Вергилию «правильный» образ мыслей, но, напротив, брала на вооружение его идеи для развития собственной идеологии: *Межеричкий Я.Ю.* «Восстановленная республика»... С. 680.

<sup>103</sup> *Schmidt E.A.* Op. cit. P. 148.

<sup>104</sup> Это понятие предложил в 1976 г. У.Р. Джонсон: *Johnson W.R.* Op. cit. P. 11.

<sup>105</sup> *Strauss L.* Persecution and the Art of Writing // *Social Research*. 1941. Vol. 8. No. 4. P. 488–504.

<sup>106</sup> *Idem.* Persecution and the Art of Writing. Glencoe, 1952.

смыслов в различных исторических текстах<sup>107</sup>. Что же касается конкретно классической филологии, начало «пессимистической» школы иногда связывают со статьёй Р.А. Брукса 1953 г., в которой автор называет «Энеиду» выпадом против несовершенства человеческой природы, нужд истории и судьбы<sup>108</sup>. Однако наибольшее влияние на её становление оказала теория «двух голосов» А. Парри, предложенная им в 1963 г.<sup>109</sup> Согласно этой теории, Вергилий воспекает достижения Рима лишь на формальном, поверхностном уровне, тогда как его собственный голос выражает неподдельную тоску по человеческой свободе, любви, личной преданности, безвозвратно утерянным на службе безликому государству<sup>110</sup>. Иными словами, за панегирическим фасадом художественного мира поэтических сочинений обязательно скрывается суровая критика императора и навязанных им порядков<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> См. также: *Уотмор Р.* Что такое интеллектуальная история? М., 2023. С. 61.

<sup>108</sup> *Brooks R.A.* Discolor Aura. Reflections on the Golden Bough // *AJPh.* 1953. Vol. 74. No. 3. P. 280. Похожую мысль также предложил М.У. Эдвардс: *Edwards M.W.* The Expression of Stoic Ideas in the “Aeneid” // *Phoenix.* 1960. Vol. 14. No. 3. P. 151–165 (особ. p. 164–165).

<sup>109</sup> Впоследствии многие учёные будут говорить о «многоголосье» поэмы, а эта теория перерастёт в теорию «отдалённых/дополнительных голосов» (further voices). Яркие примеры: *Lyne R.O.A.M.* Further Voices in Vergil’s Aeneid. Oxford, 1987; *Casali S.* Facta Impia (Virgil, Aeneid 4. 596–9) // *CQ.* 1999. Vol. 49. No. 1. P. 203–211 (особ. p. 210); *idem.* The Kings of the Laurentes: Contradictions and Points of View in Virgil’s Aeneid // *CJ.* 2020. Vol. 115. No. 3–4. P. 283–301. Эту тенденцию подхватят исследователи Лукана и сформулируют очень похожую теорию «расколотого голоса» (fractured voice); подробнее о ней см.: *Шумилин М.В.* Неостановимое мгновение: время в «Гражданской войне» Лукана. М., 2019. С. 43–53 (особ. прим. 88).

<sup>110</sup> *Parry A.* The Two Voices of Virgil’s “Aeneid” // *Arion: A Journal of Humanities and the Classics.* 1963. Vol. 2. No. 4. P. 78–79.

<sup>111</sup> Эта установка получила развитие в исследованиях таких авторов, как У.В. Клаузен, М. Патнэм, О. Лин, С. Спенс, Р.Ф. Томас, Р. Гаскин, Ш.Л. Джеймс, Д. О’Хиггинс и др.: *Clausen W.V.* An Interpretation of the Aeneid // *HSCPh.* 1964. Vol. 68. P. 139–147 (особ. p. 145); *Putnam M.C.J.* The Poetry of the Aeneid: Four Studies in Imaginative Unity and Design. Cambridge, 1965 (особ. p. viii); *idem.* The Virgilian Achievement // *Arethusa.* 1972. Vol. 5. No. 1. P. 53–70 (особ. p. 68); *idem.* “Pius” Aeneas and the Metamorphosis of Lausus // *Arethusa.* 1981. Vol. 14. No. 1. P. 139–156 (особ. p. 140–141); *idem.* The Poetry of the Aeneid. Cornell, 1989 (особ. p. 190–201); *Lyne R.O.A.M.* Vergil and the Politics of Was // *CQ.* 1983. Vol. 33. No. 1. P. 188–203 (особ. p. 190, 201, 203); *Spence S.* Cinching the text: the Danaids and the end of the “Aeneid” // *Vergilian Society.* 1991. Vol. 37. P. 11–19 (особ. p. 18); *Thomas R.F.* Furor and Furies in Virgil // *AJPh.* 1991. Vol. 112. No. 2. P. 261; *idem.* Virgil and the Augustan Reception. Cambridge, 2004. P. xi, 5; *idem.* Torn between Jupiter and Saturn: Ideology, Rhetoric and Culture Wars in the “Aeneid” // *CJ.* 2004–2005. Vol. 100. No. 2. P. 121–147; *Gaskin R.* Aeneas Ultor and

По логике учёных-«пессимистов», отношение великих римских литераторов к системе Августа, во многих чертах схожей, на их взгляд, с тоталитарными режимами XX в., могло быть только негативным, а своё мнение о ней поэты, разумеется, могли высказывать только в скрытой форме, поэтому задача исследователя состоит в поисках имплицитных смыслов их сочинений<sup>112</sup>.

По словам М.В. Шумилина, ««гарвардская» модель оказалась легко применима и к другим авторам, и поиск скрытых диссидентских сообщений в римских поэтических текстах стал доминирующей тенденцией латинистики»<sup>113</sup>. Особенно наглядно эта тенденция проявилась в понимании политического аспекта творчества Овидия<sup>114</sup>. За несколько лет, прошедших с момента публикации программной статьи А. Парри, представление об элегике как стороннике власти Августа заметно утратило свою популярность. Учёные в своём стремлении доказать глубинное неприятие поэтом режима принципата сосредоточились на поиске свидетельств, которые можно было бы интерпретировать в антиавгустовском ключе, при этом они по-разному отвечают на вопрос о том, можно ли считать позицию Овидия в строгом смысле политической<sup>115</sup>. Необходимость поиска скрытых политических

---

the Problem of Pietas // *Eirene*. 1994. Vol. 30. P. 70–96 (особ. p. 95–96); *James Sh. L. Establishing Rome with the Sword: Condere in the Aeneid* // *AJPh*. 1995. Vol. 116. No. 4. P. 623–637 (особ. p. 635–636); *O'Higgins D. The Emperor's New Clothes: Unseen Images on Pallas' Baldric* // *Hermathena*. 1995. No. 158. P. 61–72 (особ. p. 70). Как полагает Р.Ф. Томас, изначальный смысл «Энеиды» был направлен против Августа, но император сумел подчинить поэму собственным идеям, усилив тот голос, который был выгоден его правлению и идеологии: *Thomas R.F. Virgil...* P. 26–27, 53. Насколько мы можем судить, впервые подобную идею к античной литературе приложил Д.Ф. Кеннеди, об этом будет сказано ниже.

<sup>112</sup> Об исторических, политических и культурных предпосылках возникновения этой школы достаточно подробно пишет Э.А. Шмидт: *Schmidt E.A. Op. cit.* P. 154–163. О влиянии на её формирование Р. Сайма см.: *Шумилин М.В. Политический контекст римской поэзии* // *Шаги/Steps*. 2015. № 1. С. 214–215; *Галински К.* Указ. соч. С. 153.

<sup>113</sup> *Шумилин М.В. Политический контекст...* С. 215.

<sup>114</sup> См. любопытную полемику о поэзии и политических взглядах Овидия между Н.В. Вулих и М.Л. Гаспаровым: Вулих Н.В. Поэтика без поэзии (к опыту построения поэтики «Тристий») // *ВЛ*. 1985. № 7. С. 176–191; Гаспаров М.Л. Поэзия без поэта // *ВЛ*. 1985. № 7. С. 192–201.

<sup>115</sup> Например, см.: *Otis B. Ovid as an Epic Poet.* Cambridge, 1966. P. 2, 271, 308, 338–339; *Вулих Н.В. Овидий и Август* // *ВДИ*. 1968. № 1. С. 157–158, 160; она же. Героизация через культуру и проблема творческой индивидуальности в Риме в I в. до н.э. // *Античность как*

смыслов в самом широком круге античной поэзии получила яркое теоретическое обоснование в хорошо известных филологам-классикам работах Ф.М. Аля, который, что вполне симптоматично для «пессимистического» направления, понимал принципат как отчётливо тоталитарный режим<sup>116</sup>. О неперменном присутствии в нероновской литературе критики императора также писала М.Т. Гриффин<sup>117</sup>.

---

тип культуры / Отв. ред. А.Ф. Лосев. М., 1988. С. 227; *Segal Ch.* Myth and Philosophy in the Metamorphoses: Ovid's Augustanism and the Augustan Conclusion of Book XV // *AJPh.* 1969. Vol. 90. No. 3. P. 258–269, 289; *Holleman A.W.J.* Ovid and Politics // *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte.* 1971. Bd. 20. No. 4. S. 458–466; *Moulton C.* Ovid as Anti-Augustan: "Met." 15.843–79 // *CW.* 1973. Vol. 67. No. 1. P. 4–7; *Bracciosi L.* Livio e la tematica d'Alessandro in età augustea // *CISA.* 1976. No. 4. P. 191–194; *Lundström S.* Ovids Metamorphosen und die Politik des Kaisers. Uppsala, 1980; *Miller J.* Ovid and Augustan Apollo // *Hermathena.* 2004–2005. No. 177–178. P. 167; *Casali S.* Other Voices in Ovid's "Aeneid" // *Oxford Readings in Classical Studies: Ovid* / Ed. by P.E. Knox. Oxford, 2006. P. 146, 148, 156, 158–160; *Joseph T.A.* The Metamorphoses of "Tanta Moles": Ovid, Met. 15.765 and Tacitus, Ann. 1.11.1 // *Vergilius.* 2008. Vol. 54. P. 25, 28–29. Интересные наблюдения не так давно сделал Дж. Герберт-Браун, на взгляд которого в «Фастах» Овидий упрекает Августа в предательстве цезарианского наследия и отходе от популярской политики: *Herbert-Brown G.* Caesar or Augustus? The Game of the Name in Ovid's "Fasti" // *AC.* 2011. Vol. 54. P. 75.

Некоторые учёные довольно скептически отнеслись к столь радикальному повороту в оценке отношения Овидия к власти Августа. Высказывались сомнения по поводу безусловного недовольства поэта системой принципата, критиковалась чрезмерная политизация его художественных произведений исследователями, и даже встречались попытки защитить «ортодоксальный» тезис об искренней поддержке элегиком императора: *DuQuesnay I.M.* *Le M.* "The Amores" // *Ovid (Greek and Latin Studies: Classical Literature and its Influence)* / Ed. by J.W. Binns. London, 1973. P. 41; *Galinsky K.* Ovid's Metamorphoses: An Introduction to the Basic Aspects. Berkeley–Los Angeles, 1975. P. 210–211; *idem.* Ovid's Metamorphoses and Augustan Cultural Thematics // *Ovidian Transformations: Essays on Ovid's Metamorphoses and Its Reception* / Ed. by Ph. R. Hardie, A. Barchiesi, S. Inds. Cambridge, 1999. P. 103; *Rudd N.* Lines of Enquiry: Studies in Latin Poetry. Cambridge–New York, 1976. P. 30; *Williams G.W.* Change and Decline: Roman Literature in the Early Empire. Berkeley, 1978. P. 63; *Millar F.* *Op. cit.* P. 1; *Knox P.E.* Representing the Great Mother to Augustus // *Ovid's Fasti: Historical Readings at Its Bimillennium* / Ed. by G. Herbert-Brown. Oxford, 2002. P. 172; *Liveley G.* *Op. cit.* P. 6; *Чернышов Ю.Г.* Древний Рим: мечта о золотом веке. М., 2013. С. 139–140; *Гаспаров М.Л.* Овидий... С. 319–320, 362–363. Под любопытным углом к любовной поэзии Овидия подступился Л. Кахун, связавший её не с оппозиционностью элегика, но с проявлением римского "libido dominandi": *Cahoon L.* The Bed as Battlefield: Erotic Conquest and Military Metaphor in Ovid's Amores // *TAPhA.* 1988. Vol. 118. P. 293–307 (особ. p. 294, 307).

<sup>116</sup> *Ahl F.M.* Lucan: An Introduction. Ithaca–London, 1976. P. 18, 25–35; *idem.* The Art of Safe Criticism in Greece and Rome // *AJPh.* 1984. Vol. 105. No. 2. P. 174–208 (особ. p. 207–208); *idem.* The Rider... S. 52, 55, 60–64.

<sup>117</sup> *Griffin M.T.* Nero: The End of a Dynasty. London, 1984. P. 156–157.

В современном антиковедении всё чаще встречаются сомнения в справедливости обоих подходов. Оправданно ли редуцирование всего политического содержания и тем более общего смысла художественного произведения к элементарной политической позиции его автора – проавгустовой или антиавгустовой? Ещё Р.Ф. Томас в статье 1990 г. признал несостоятельным деление учёных на «оптимистов» и «пессимистов»<sup>118</sup>. Однако наибольший отклик в научной среде вызвала изданная в 1992 г. работа Д.Ф. Кеннеди, в которой учёный попытался выйти за рамки традиционной филологической установки, ориентирующей исследователя на объяснение художественного текста через реконструкцию так называемого «авторского намерения» его создателя. Д.Ф. Кеннеди в духе новомодных постмодернистских идей категорично заключает, что смысл любого текста зависит не столько от целеполагания его автора, сколько от его восприятия конкретной читающей публикой<sup>119</sup>. Поэтому вопрос об отношении поэта к какому бы то ни было политическому режиму по сути своей бессмыслен<sup>120</sup>. В эпоху Августа, полагает исследователь, на официальном и неофициальном уровнях существовали специфические «методы чтения» (*methods of reading*), они были сформированы таким образом, чтобы воспроизводить дискурс,

---

<sup>118</sup> *Thomas R.F., Briggs W.W. Ideology, Influence, and Future Studies in the “Georgics” // Vergilius. 1990. Vol. 36. P. 64–65.*

<sup>119</sup> Эта мысль, безусловно, созвучна теоретическим разработкам Р. Барта, согласно которым в процессе письма происходит так называемая «смерть автора». В трудах Р. Барта некогда сакрализованный «Автор» превращается в обычного «Скриптора», неспособного выразить собственные страсти, настроения, чувства и впечатления, приговорённого «пересказывать» готовый культурный словарь, быть послушным орудием во власти лингвистических структур. Поэтому всяческие ссылки при интерпретации произведения на душевную жизнь писателя, по убеждению учёного, есть не более чем суеверие. В любом тексте говорит язык, но не его автор, следовательно, расшифровка авторского послания не имеет никакого смысла. Читатель, интерпретируя текст, должен осознанно привносить в него себя и тем самым создавать свой собственный, «со-авторский текст»: *Барт Р. Смерть автора / Пер. С.Н. Зенкина // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 384–391; также см.: Зверева Г.И. Реальность и исторический нарратив: проблемы саморефлексии новой интеллектуальной истории // Одиссей: человек в истории. М., 1996. С. 13–17.*

<sup>120</sup> *Kennedy D.F. “Augustan” and “Anti-Augustan”: Reflections on Terms of Reference // Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus / Ed. by A. Powell. London, 1992. P. 46.*

поддерживающий императора<sup>121</sup>. Другим словами, принципиальным оказывается не то, *что* написано, но то, *как* оно читается. Контроль над смыслами находится не в руках писателя: всё, что возникает как «оппозиционное», может быть прочитано в логике власти<sup>122</sup>.

Известный итальянский исследователь творчества Овидия А. Баркьези, восприняв эти идеи, назвал неадекватными обе крайности – не следует как принимать поэта за конформиста, так и разоблачать в нём убеждённого оппозиционера<sup>123</sup>. Учёный предостерегает от обращения к художнику под строго политическим углом зрения, неумолимо обедняющим смысл его открытых для диалога с публикой произведений, и сосредотачивается на анализе языка (дискурса) поэта<sup>124</sup>.

Вместе с тем такое методологическое смещение ракурса с проблемы понимания намерения автора к вопросу восприятия текста современниками вызвал ожидаемый протест со стороны многих учёных. П. Дж. Дэвис, критикуя работу Д.Ф. Кеннеди, заметил, что определенные формы оппозиционного высказывания могут поддерживать режим только в условиях современной демократии, и усомнился в справедливости тезиса о бессмысленности исследования взглядов самого писателя<sup>125</sup>. По мысли С. Дж. Хейворта, тот факт, что Овидий не мог контролировать восприятие собственных текстов, не означает отсутствия в них авторского замысла как такового<sup>126</sup>. Э. Джусти сделала интересное предположение о решающем влиянии на взгляды Д. Кеннеди трудов Дж. Оруэлла и Х. Арендт,

---

<sup>121</sup> *Kennedy D.F.* Op. cit. P. 46.

<sup>122</sup> *Ibid.* P. 42.

<sup>123</sup> *Barchiesi A.* The Poet and the Prince: Ovid and Augustan Discourse. Berkeley–Los Angeles–London, 1997. P. 44.

<sup>124</sup> *Ibid.* P. 7, 262.

<sup>125</sup> *Davis P.J.* Op. cit. P. 33–34.

<sup>126</sup> *Heyworth S.J.* Propertius, patronage and politics // *BICS*. 2007. Vol. 50. P. 94.

затрагивающих проблему идеологического языка тоталитарных режимов<sup>127</sup>. На взгляд исследовательницы, Д.Ф. Кеннеди распространил своё понимание ключевой черты тоталитарной идеологии – способности инкорпорировать «голос несогласия» в «голос согласия» – на понимание природы принципата Августа<sup>128</sup>, в результате сам же создав, пусть неосознанно, «антиавгустовское» произведение<sup>129</sup>.

Хотя главное положение Д. Кеннеди, насколько мы можем судить, было отвергнуто, по крайней мере в своей строгой форме, его работа заложила зерно для формирования третьего подхода к пониманию особенностей политического содержания римской поэзии. В статье 2011 г. А.Т. Цанкер заключил, что спор между «оптимистами» и «пессимистами» исчерпал себя<sup>130</sup>.

В этом отношении показателен подход к поэтическому тексту со стороны Э. Шмидта, М.В. Шумилина, К. Галински, Б. Синьюэ. На взгляд Э. Шмидта, оценки произведений в духе «за или против» правителя говорят больше о времени и вкусах учёных, чем о позиции самого поэта<sup>131</sup>. Немецкий исследователь оценивает «Энеиду» как поэтическую метафору римской истории – со всеми её ошибками, грехами и величием<sup>132</sup>. Схожую мысль предложил М.В. Шумилин, заметив, что сам поэт восхваляет Августа, тогда как текст «Энеиды» имеет более сложное устройство, несводимое к единственной и довольно примитивной цели – воздать хвалу императору и его

---

<sup>127</sup> *Giusti E.* Did Somebody Say Augustan Totalitarianism? Duncan Kennedy's "Reflections", Hannah Arendt's Origins, and the Continental Divide over Virgil's Aeneid // *Dictynna*. 2016. Vol. 13. P. 4–9.

<sup>128</sup> *Ibid.* P. 4–5.

<sup>129</sup> *Ibid.* P. 13.

<sup>130</sup> *Zanker A.T.* Some Thoughts on the Term "Pessimism" and Scholarship on the "Georgics" // *Vergilius*. 2011. Vol. 57. P. 99. Эту же мысль см.: *Balsley K.* Truthseeking and Truthmaking in Ovid's Metamorphoses 1.163–245 // *Law and Literature*. 2011. Vol. 23. No. 1. P. 65; *Roman L.* Poetic Autonomy in Ancient Rome. Oxford, 2014. P. 167, 174, 189, 198; *Xinyue B.* Politics and Divinization in Augustan Poetry. Oxford, 2022. P. 19–20.

<sup>131</sup> *Schmidt E.A.* *Op. cit.* P. 170–171.

<sup>132</sup> *Ibid.* P.169. Ср.: *Edgeworth R.J., Stem R.* The silence of Vergil and the end of the "Aeneid" // *Vergilian Society*. Vol. 51. 2005. P. 3–11 (особ. p. 9–10).

предкам<sup>133</sup>. К. Галински в 2017 г. высказал мысль о том, что противостояние между двумя подходами не способствует научному прогрессу<sup>134</sup>. С точки зрения историка, августовская поэзия многослойна и некорректно истолковывать её исключительно через узкую призму политики, «как будто поэты старались на каждом шагу сделать по политическому утверждению, а Август был единственным читателем, последней инстанцией и адресатом»<sup>135</sup>. Наконец, на взгляд Б. Синьюэ, поэты эпохи Августа не были ни пропагандистами, ни панегиристами, ни оппозиционерами, они только пытались придать смысл неизбежной политической реальности принципата, понять её и смириться с ней<sup>136</sup>.

Такой подход, который можно условно назвать примирительным, подразумевает возможность более творческого и менее скованного какими-либо жёсткими парадигмальными рамками взаимодействия учёного с исследуемым им текстом. Сколько-нибудь твёрдых образцов того, как следует задавать научные вопросы и как на них надлежит отвечать, он, насколько мы можем судить, не предлагает<sup>137</sup>. Вероятно, во многом в силу этого обстоятельства в мировой латинистике всё ещё преобладает «пессимистическое» направление.

### **Исследования дискурса свободы в римской поэзии эпохи Августа**

Поэзия указанной эпохи имеет весьма богатую историографическую традицию, из чего вытекает и разнообразие подходов к формулируемому в ней дискурсу свободы. Для удобства восприятия разделим эти подходы на несколько групп.

---

<sup>133</sup> Шумилин М.В. Политический контекст... С. 216–218.

<sup>134</sup> Галински К. Указ. соч. С. 154.

<sup>135</sup> Там же. С. 155.

<sup>136</sup> Хипуие В. Op. cit. P. 26–27.

<sup>137</sup> Пожалуй, наиболее удачную попытку сформулировать новые «цели и задачи» для исследователя политического содержания римской поэзии не так давно предпринял М.В. Шумилин, см.: Шумилин М.В. Политический контекст... С. 218–220.

1. *Свобода*. Одни авторы напрямую касаются проблемы свободы и свободы слова у римских поэтов. Из произведений Вергилия особое внимание привлекает первая эклога его «Буколик», в которой используется ключевая для темы лексема *libertas*. У.В. Клаузен в нескольких словах отметил, что Вергилий в этой эклоге намеренно смешивает её частное и публичное значения, преследуя цель выразить благодарность Октавиану за его благодеяния в подходящей для пасторального контекста манере<sup>138</sup>. В трактовке К. Эккермана речь идёт о свободе пастуха от своей возлюбленной Галатеи и о возможности сохранить за собой землю и, в результате, не быть ограниченным в наслаждении досугом (*otium*)<sup>139</sup>. По пронизательному наблюдению К. Галински, акцент в эклоге сделан не столько на свободе, сколько на обеспеченном Октавианом спокойствии (*otium*). *Libertas* Вергилия, считает исследователь, уже мало походит на свободу действий в политической сфере, но больше напоминает свободу от вредоносного воздействия и угнетения, то есть *securitas* принцепата<sup>140</sup>. Б. Синьюэ развивает эту мысль, доказывая, что «Буколики» Вергилия формируют новый дискурс *libertas*, который, сочетая идею свободы с принципом зависимости от спасительной экстраординарной власти, «натурализуют» (*naturalises*) дискурс авторитаризма, характерный для будущего принцепата Августа<sup>141</sup>. Похожую

---

<sup>138</sup> *Clausen W.V.* A Commentary on Virgil, *Eclogues*. Oxford, 1994. P. 31.

<sup>139</sup> *Eckerman Ch.* Freedom and Slavery in Vergil's *Eclogue 1* // *Wiener Studien*. 2016. Vol. 129. P. 258.

<sup>140</sup> *Galinsky K.* Vergil's Uses of "Libertas"... P. 6–8.

<sup>141</sup> *Xinyue B.* (Un)Seeing Augustus: *Libertas*, Divinisation, and the *Iuvenis* of Virgil's First *Eclogue* // *JRS*. 2021. Vol. 111. P. 31–32, 35–37, 44, 46; *idem.* *Politics...* P. 39, 54–55. При этом Вергилий, полагает учёный, намеренно не связывает свои надежды с конкретным политиком, ведь в годы гражданских войн претендентов на роль авторитарного благодетеля было предостаточно. Вместо этого он создает туманные образы богоподобного спасителя государства – «юноши» (*iuvenis* – *Verg. Ecl. I. 42*) и «мальчика» (*puer* – *Ecl. IV. 18, 60, 62*), которых только ретроспективно, в монументальной «Энеиде», позволяет читателю идентифицировать с Октавианом: *idem.* (Un)Seeing Augustus. P. 45. Более подробное изложение этой идеи см.: *Geue T.* *Princes "avant la lettre": the foundation of Augustus in pre-Augustan poetry* // *La costruzione de mito augusteo* / Ed. by M. Labate, G. Rosati. Heidelberg, 2013. P. 59–61.

мысль также высказывали Ф.Л. Боудич<sup>142</sup>, Л. Роман<sup>143</sup> и отчасти Н. Остин<sup>144</sup>. Л. Вида, напротив, в духе «пессимистической» школы обнаруживает в «Буколиках» систематическую критику Октавиана как одного из виновников беззакония периода гражданских войн<sup>145</sup>. Э. Лефевр, в свою очередь, попытался раскрыть республиканские коннотации свободы у Вергилия и на основании этого продемонстрировать отдаление поэта от фигуры Юлия Цезаря<sup>146</sup>. П.А. Джонстон убедительно показала, насколько остро в «Георгиках» и «Энеиде» стоит проблема ограничения свободы законом<sup>147</sup>. П. Дж. Дэвис раскрыл специфику функционирования свободы слова во вселенной «Энеиды» Вергилия, а также «Метаморфоз» Овидия: если у Вергилия реализация этого права ведёт к позитивным результатам, то у Овидия она сопряжена с опасностью сурового наказания<sup>148</sup>.

В близком К. Галински и Б. Синьюэ духе, но на примере Горация ещё раньше высказывался И. Дюкене. Как полагал учёный, равняясь в «Сатирах» на поэта Луцилия как на образец истинного носителя республиканской свободы слова и называя Мецената своим другом, Гораций деконструирует негативный образ триумвиров как врагов *libertas* и имплицитно создаёт их положительный образ как её друзей<sup>149</sup>. Примерно в том же направлении, хотя и на более высоком теоретическом уровне, рассуждает Д.Ф. Кеннеди<sup>150</sup>. Однако многие учёные доказывают, что Гораций в своих сатирах вовсе не

---

<sup>142</sup> *Bowditch Ph. L.* Horace and the Gift Economy of Patronage. Berkeley–Los Angeles–London, 2001. P. 121–123, 135.

<sup>143</sup> *Roman L.* Op. cit. P. 116–117.

<sup>144</sup> *Austin N.* The Goatherd: An Encounter with Virgil's First Eclogue // *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*. 2018. Vol. 25. No. 3. P. 27–31.

<sup>145</sup> *Weeda L.* Vergil's Political Commentary in the Eclogues, Georgics and Aeneid. Warsaw–Berlin, 2015. P. 84 (особ. n. 112).

<sup>146</sup> *Lefèvre E.* Op. cit. P. 101–118 (особ. p. 110).

<sup>147</sup> *Johnston P.A.* Op. cit. P. 26–28, 30.

<sup>148</sup> *Davis P.J.* Freedom of Speech in Virgil and Ovid // *Wordplay and Powerplay in Latin Poetry* / Ed. by P. Mitsis, I. Ziogas. Berlin–Boston, 2016. P. 183–197.

<sup>149</sup> *DuQuesnay I. M.* *Le M.* Horace and Maecenas: The propaganda value of Sermones I // *Poetry and politics in the age of Augustus* / Ed. by T. Woodman, D. West. Cambridge, 1984. P. 29–32.

<sup>150</sup> *Kennedy D.F.* Op. cit. P. 31–37. Также см.: *Miller P.A.* Op. cit. P. 180–181.

стремится к вольностям своего предшественника, но, даже несколько отстраняясь от них, ограничивает свою свободу узким кругом друзей, то есть пространством сугубо частной жизни<sup>151</sup>. Менее убедительно мнение М.Ф. Николс, согласно которому персонажи Горация, а также Персия и даже Ювенала оплакивают республиканскую *libertas* и искренне восхищаются Луцилием<sup>152</sup>. Критические намёки на утрату при Августе свободы также обнаруживает у Горация Ф.М. Аль<sup>153</sup>. Ч.Г. Старр обратил внимание на важность для Горация философского понимания *libertas* как свободы от внешнего бремени богатства и амбиций<sup>154</sup>. На взгляд Ф.Л. Боудич, обращаясь к философским, то есть внутренним, а не политическим свободам, Гораций тем самым «натурализует» политическое неравенство<sup>155</sup>. Вместе с тем в более ранней работе исследовательница в близкой «пессимистам» манере попыталась через анализ политического подтекста показать, как Гораций, бросая вызов официальному прочтению битвы при Акции, отстаивает своё право на свободу выражения: если Август говорит об этом событии как об эпизоде войны с внешним врагом, то в изображении поэта оно безоговорочно

---

<sup>151</sup> *Hunter R.L.* Horace on Friendship and Free Speech // *Hermes*. 1985. Vol. 113. No. 4. P. 487–488; *Freudenburg K.* The Walking Muse: Horace on the Theory of Satire. Princeton, 1992. P. 87–96; *idem.* Satires of Rome: Threatening Poses from Lucilius to Juvenal. Cambridge, 2001. P. 44–51; *Ruffell I.A.* Beyond Satire: Horace, Popular Invective and the Segregation of Literature // *JRS*. 2003. Vol. 93. P. 44, 61–65; *Miller P.A.* Op. cit. P. 10, 117, 127, 146, 155, 166, 184; *idem.* Persius, Irony, and Truth // *AJPh*. 2010. Vol. 131. No. 2. P. 251–252, 254; *Reckford K.J.* Recognizing Persius. Princeton–Oxford, 2009. P. 28, 109–110; *Roman L.* Op. cit. P. 105; *Connolly J.* The Life... P. 135–141. По мысли Р.М. Розена, «любые ограничения свободы, с которыми мог столкнуться Гораций, были в значительной степени навязаны им самим и скорее по эстетическим, чем по политическим причинам»: *Rosen R.M.* Satire in the Republic: From Lucilius to Horace // *A Companion to Persius and Juvenal* / Ed. by S. Braund, J. Osgood. London, 2012. P. 39.

<sup>152</sup> *Nichols M.F.* Persius // *A Companion to the Neronian Age* / Ed. by E. Buckley, M.T. Dinter. Chichester, 2013. P. 262–263, 271.

<sup>153</sup> *Ahl F.M.* The Rider... S. 51–52.

<sup>154</sup> *Starr Ch. G.* Horace and Augustus // *AJPh*. 1969. Vol. 90. No. 1. P. 63–64. Это же отмечают, например, У.С. Андерсон, Э. Дж. Гауэрс, Л. Роман: *Anderson W.S.* “Horatius Liber”, Child and Freedman's Free Son // *Arethusa*. 1995. Vol. 28. No. 2/3. P. 163; *Gowers A.J.* Horace: Satires Book I / Ed. by A.J. Gowers // *Cambridge Greek and Latin Classics*. Cambridge–New York, 2012. P. 89, 217, 227, 247; *Roman L.* Op. cit. P. 97–99, 204–207.

<sup>155</sup> *Bowditch Ph. L.* Horace... P. 235–238, 246.

предстаёт явлением войны гражданской<sup>156</sup>. С.М. Баунд рассмотрела, как в сатирах Горация, Персия и Ювенала проблематизируется соотношение между *libertas* и *licentia*<sup>157</sup>.

А.М. Кит кратко затронул проблему свободы слова у Овидия<sup>158</sup>, более основательный её анализ проведён в уже упоминавшейся статье П. Дж. Дэвиса<sup>159</sup>. А. Баркьези<sup>160</sup> и Д.Е. фон дер Остен<sup>161</sup> проанализировали отношение поэта к богине Свободы (*Libertas*) и её атриуму (*Atrium Libertatis*), в котором Азиний Поллион основал первую в Риме публичную библиотеку (*Suet. Aug. 29. 5*)<sup>162</sup>. Как полагают оба автора, при Августе овидиевская богиня *Libertas* лишена характерной для республиканских времён свободы – подчинённая воле единоличного правителя, она изображается божеством прошлого. О. Смит, в свою очередь, показал, как в отдельных фрагментах «Метаморфоз» и «Тристий» Овидий эксплуатирует тему свободы и в результате, как думает учёный, стирает грань между понятиями *libertas* и *licentia*<sup>163</sup>. Н.Б. Пандей заметила, что достижение подлинной свободы у элегика возможно исключительно в скрытой форме<sup>164</sup>.

В контексте исследования «поэтики автономии» в римской литературе к обобщающему выводу приходит Л. Роман: поэты 30–20-х гг. до н.э. стремились не к *libertas*, но к *securitas/otium*, разве что у элегиков можно обнаружить идею персональной *libertas*, а также вытекающие из неё

---

<sup>156</sup> *Bowditch Ph. L.* Horace's poetics... P. 409–426.

<sup>157</sup> *Braund S.M.* Libertas or Licentia? Freedom and Criticism in Roman Satire // Free speech in Classical Antiquity / Ed. by I.S. and R.M. Rosen. Leiden–Boston, 2004. P. 409–428.

<sup>158</sup> *Keith A.M.* The Play of Fictions: Studies in Ovid's Metamorphoses Book 2. Ann Arbor, 1992. P. 7, 135–136.

<sup>159</sup> *Davis P.J.* Freedom... P. 189–197.

<sup>160</sup> *Barchiesi A.* Op. cit. P. 87–89.

<sup>161</sup> *Von der Osten D.E.* Op. cit. P. 37–40.

<sup>162</sup> Д.Е. фон дер Остен также обратила внимание на образ этой богини у Тибулла: *ibid.* P. 40–42.

<sup>163</sup> *Smith R.A.* Books in Search of a Library: Ovid's "Response" to Augustan "Libertas" // Vergilius. 2006. Vol. 52. P. 45–54.

<sup>164</sup> *Pandey N.B.* The Poetics of Power in Augustan Rome. Latin Poetic Responses to Early Imperial Iconography. Cambridge, 2018. P. 116, 133.

подрывные мотивы и риторику независимости<sup>165</sup>. Упомянувшийся выше Б. Синьюэ также доказывает, что ранние поэты империи, прежде всего Вергилий и Проперций, прекрасно осознавали суть наступившей при Августе свободы, отныне означавшей не политические права – *libertas*, но возможность спокойной и праздной жизни – *otium*<sup>166</sup>. Вместе с тем через эту проблематику исследователь выходит на тему конструирования и репрезентации образа Августа, отмечая, что в восприятии поэтов старшего поколения он был в первую очередь благодетелем-миротворцем, зависимость от которого мыслилась ими как ключевой фактор гражданской гармонии<sup>167</sup>.

2. *Закон и юридический язык*. Вторая группа исследователей занимается анализом у римских поэтов категорий *lex* и *ius*, однако, как правило, этот анализ протекает в контексте более широких рамок изучения юридического языка в поэтическом дискурсе<sup>168</sup>. При этом наибольший интерес у специалистов вызывают сочинения Овидия. Считается, что в отличие от большинства римских поэтов он не ограничивался использованием правовых понятий лишь в качестве метафор и иллюстраций<sup>169</sup>, но применял их особым образом<sup>170</sup>. По всей видимости, одним из первых, если не первым, к изучению этой проблематики приступил ещё М.М. Покровский. На основе анализа

---

<sup>165</sup> *Roman L.* Op. cit. P. 91, 201.

<sup>166</sup> *Xinyue B.* Politics... P. 59–60, 63–66.

<sup>167</sup> *Ibid.* P. 36, также см.: p. 26–27, 30, 111–112.

<sup>168</sup> Во второй половине XX в. в мировой науке наметилось формирование любопытного кросс-дисциплинарного направления по изучению взаимодействий между литературным и юридическим дискурсами, яркий пример подобного рода работ: *White J.B.* The Legal Imagination. Abridged Edition. Chicago–London, 1985. Причём в рамках этого направления исследуются как «закон-в-литературе», так и «закон-как-литература», см.: *Minda G.* Postmodern Legal Movements: Law and Jurisprudence at Century's End. New York, 1995. P. 149–152. Также см.: *Pantazakos M.* The Form of Ambiguity: Law, Literature, and the Meaning of Meaning // *Cardozo Studies in Law and Literature*. 1998. Vol. 10. No. 2. P. 199–250.

<sup>169</sup> Такой практикой употребления юридического языка (добавляя к этому функцию создания сценической шутки) ограничивал римскую литературу, в частности, Дж. Э. Крук: *Crook J.A.* Law and Life of Rome (Aspects of Greek and Roman Life). London, 1967. P. 8.

<sup>170</sup> *Kenney E.J.* Ovid... P. 243, 250; *idem.* Love... P. 392; *Hollis A.S.* Rights of way in Ovid (Heroides 20.146) and Plautus (Curculio 36) // *CQ*. 1994. Vol. 44. No. 2. P. 548; *Balsley K.* Between two lives: Tiresias and the law in Ovid's Metamorphoses // *Dictynna – Revue de poétique latine*. 2010. Vol. 7. P. 14–15; *eadem.* Truthseeking... P. 49–50.

правовых категорий в произведениях Овидия исследователь убедительно продемонстрировал недовольство поэта Юлиевым законом против прелюбодеяний, активно высмеиваемом в его стихах<sup>171</sup>. Однако в мировой науке первопроходцем в этой области считается Э. Кенни, который подробно исследовал особенности употребления Овидием юридических понятий, почерпнутых им, по мнению специалиста, не столько в школе, сколько из судебной практики<sup>172</sup>. Этим же вопросом занимался А. Холлис<sup>173</sup>. Идентификации и систематизации юридической терминологии в произведениях поэтов эпохи Августа посвящена монография У. Гебхардта<sup>174</sup>.

2.1. *Критика*. Многие учёные под этим углом выходят на проблему критики литераторами современных им социальных и политических порядков. Упомянутый выше М.М. Покровский – яркий представитель таких авторов. Также Т. Мазурек<sup>175</sup> и Т. Макгинн<sup>176</sup> указали на критику в «Сатирах» Горация современных автору юристов, законов и системы правосудия. На взгляд Т. Макгинна, преимущества закона поэт смог оценить только при власти принцепса<sup>177</sup>. Некоторых аспектов понимания закона у Проперция коснулись М. Джанан<sup>178</sup> и М. Лоури<sup>179</sup>. Насмешку над законом и его силой обнаруживают у Овидия Р. Верстиг и Н. Барклейс<sup>180</sup>. К. Коулман и К. Бэлсли рассмотрели сцену из третьей книги его «Метаморфоз» (с участием Тиресия, Юпитера и

---

<sup>171</sup> Покровский М.М. Очерки по римской истории и литературе. СПб., 1907. С. 3, 58–69.

<sup>172</sup> Kenney E.J. Ovid... P. 243–263; idem. Love... P. 388–414.

<sup>173</sup> Hollis A.S. Op. cit. P. 545–549.

<sup>174</sup> Gebhardt U.C.J. Sermo Iuris: Rechtssprache und Recht in der augusteischen Dichtung. Leiden–Boston, 2009.

<sup>175</sup> Mazurek T. Self-parody and the law in Horace's "Satires" 1.9. // CJ. 1997. Vol. 93. No. 1. P. 6.

<sup>176</sup> McGinn Th. A. J. Satire and the law: the case of Horace // CCJ. 2001. Vol. 47. P. 82, 85, 89–90.

<sup>177</sup> Ibid. P. 93.

<sup>178</sup> Janan M. The Politics of Desire: Propertius IV. Berkeley–Los Angeles–London, 2001. P. 146–163.

<sup>179</sup> Lowrie M. Writing, Performance, and Authority in Augustan Rome. Oxford–New York, 2009. P. 349–359.

<sup>180</sup> VerSteeg R., Barclay N. Rhetoric and law in Ovid's Orpheus // Law and Literature. 2003. Vol. 15. No. 3. P. 401, 414–415.

Юноны: *Ovid. Met. III. 322–338*), в которой поэт пародирует судебное разбирательство. На взгляд К. Коулман, педантичная передача языка юристов в данном контексте призвана продемонстрировать, насколько тривиальны и недостойны заботы спорящих олимпийцев<sup>181</sup>. По мнению К. Бэлсли, имитируя типичные для его времени дебаты о сексуальных отношениях и изображая Юнону их жертвой, Овидий тем самым высмеивает моральное законодательство Августа<sup>182</sup>.

2.2. *Репрезентация власти*. Вторая подгруппа авторов в контексте этой темы затрагивает проблему репрезентации образа принцепса. Дж. Татум<sup>183</sup> и М. Лоури<sup>184</sup> рассмотрели первую сатиру второй книги Горация, раскрыв образ Октавиана как гаранта истинной свободы слова и справедливости, верховного арбитра, позволяющего поэту оставаться выше закона. К. Бэлсли в другой своей статье об Овидии пришла к заключению, что элегик был первым римским автором, который воспринимал и изображал императора преимущественно как судью (*princeps iudex*)<sup>185</sup>. При этом элегик, полагает исследовательница, отразил не актуальные, но возможные негативные последствия сосредоточения судебной власти в руках одного человека<sup>186</sup>. М. Магауан, исследуя юридический язык в «ссылной» поэзии Овидия, также остановился на особенностях репрезентации образа Августа как полновластного судьи (*iudex*) и бога (*deus/numen*)<sup>187</sup>. О том же в отношении сочинений Вергилия, Горация и по большей части Проперция пишет

---

<sup>181</sup> *Coleman K.M.* Tiresias the judge: Ovid, *Metamorphoses* 3.322–38 // *CQ*. 1990. Vol. 40. No. 2. P. 572.

<sup>182</sup> *Balsley K.* Between two lives... P. 25–27.

<sup>183</sup> *Tatum W.J.* Ultra legem: law and literature in Horace, *Satires* II.1 // *Mnemosyne*. 1998. Vol. 51. No. 6. P. 698–699.

<sup>184</sup> *Lowrie M.* Writing... P. 331, 343–346, 348.

<sup>185</sup> *Balsley K.* Truthseeking... P. 59.

<sup>186</sup> *Ibid.* P. 64.

<sup>187</sup> *McGowan M.M.* Ovid in Exile: Power and Poetic Redress in the *Tristia* and *Epistulae ex Ponto*. Leiden–Boston, 2009. P. 37–41, 59–61, 121–122, 128–129, 132–151.

Б. Синьюэ<sup>188</sup>. М. Лоури<sup>189</sup> и Ю.Г. Чернышов<sup>190</sup> обратили внимание на параллель в образах Сатурна и Августа в «Энеиде»: оба персонажа – законодатели и зачинатели «золотого века». Л. Вида в нескольких словах отметила, что параллелизм между двумя персонажами, исполняющими свойственную царям роль законодателя, недвусмысленно отсылает к монархии Августа<sup>191</sup>.

3. *Поэзия VS правовой дискурс*. Другой подход к идее закона у поэтов, в первую очередь у Овидия, связан с именами М. Лоури и И. Зиогаса. Учёные предложили взглянуть на поэтический мир Овидия как на особый дискурс, который, противопоставляя поэта законодателю, а силу поэзии – силе правителя<sup>192</sup>, конкурировал с правовой системой принципата в вопросе распределения власти<sup>193</sup>. Как доказывает И. Зиогас, элегический дискурс не столько отражает и комментирует римское законодательство, сколько стремится участвовать в законотворчестве: Орфей у Овидия как *auctor* уподобляется Августу, однако своим поэтическим творчеством он утверждает противоположные семейному законодательству принцепса нормы сексуального поведения<sup>194</sup>. Наиболее глубокое развитие эти идеи получили в монографии И. Зиогаса «Закон и любовь у Овидия»<sup>195</sup>. Созвучные им мысли

---

<sup>188</sup> Xinyue B. Politics... P. 104–110.

<sup>189</sup> Lowrie M. Writing... P. 172

<sup>190</sup> Чернышов Ю.Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в древнем Риме. Ч. 2: Ранний принципат. Новосибирск, 1994. С. 22–24; он же. Древний Рим... С. 136–137.

<sup>191</sup> Weeda L. Op. cit. P. 105.

<sup>192</sup> Lowrie M. Writing... P. 361, 374–375, 378.

<sup>193</sup> 3. Баньковский философски осмысляет дихотомию «закон–любовь», знакомую многим культурам: Bańkowski Z. Living Lawfully: Love in Law and Law in Love // Law and Philosophy Library. Vol. 53 / Man. ed. by F.J. Laporta, A. Peczenik, F. Schauer. Berlin, 2001.

<sup>194</sup> Ziogas I. Op. cit. P. 28–41.

<sup>195</sup> Idem. Law and Love in Ovid: Courting Justice in the Age of Augustus. Oxford, 2021 (особ. p. 2–3, 5, 10).

также были высказаны в работах Л. Романа<sup>196</sup> и Н. Пандей<sup>197</sup>. М. Лоури также сделала несколько замечаний о связи закона и поэзии у Горация<sup>198</sup>.

4. *Прочие коннотации понятия закона.* Отметим некоторые, наиболее релевантные для нашей темы исследования, которые касаются политических, философских, мифологических и иных коннотаций понятия закона у римских поэтов. Ч. Сигал сравнил версии истории Орфея и Эвридики в изложении Вергилия и Овидия, продемонстрировав, что оба поэта противопоставляют страсть Орфея нарушенному им закону, однако если Вергилий скорее указывает на заслуженность последовавших за преступлением страданий героя, то Овидий, сочувствуя ему, подчеркивает силу его любви к Эвридике<sup>199</sup>. М.Р. Гейл, говоря о полифоническом устройстве текста «Георгик», обратила внимание на представленный в нём концепт «естественного закона» (*natural law*). Согласно исследовательнице, произведение соткано из противоречащих друг другу «голосов», и ни одному из них не предоставлено «последнего слова», в этом мире природа подчинена закону и упорядочена, но вместе с тем она хаотична, неистова и таинственна<sup>200</sup>. М. Лоури показала глубокую связь в этой поэме законотворчества и защиты закона с применением насилия<sup>201</sup>.

Из обзора литературы по предложенной теме заметна явная диспропорция исследовательских интересов в сторону «Эклог» Вергилия, «Сатир» Горация, творчества Овидия. К тому же, обращаясь к идее свободы у поэтов, учёные, за редким исключением, упускают из внимания тесно связанное с ней понятие закона, что ведёт к неполноте научных наблюдений и

---

<sup>196</sup> Roman L. Op. cit. P. 182, 186–187, 191, 195.

<sup>197</sup> Pandey N.B. Op. cit. P. 6, 206–209.

<sup>198</sup> Lowrie M. Writing... P. 341.

<sup>199</sup> Segal Ch. Orpheus: The Myth of the Poet. Baltimore–London, 1989. P. 54–72.

<sup>200</sup> Gale M.R. Virgil on the Nature of Things. The Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition. Cambridge, 2004. P. 201–208, 220, 271–274.

<sup>201</sup> Lowrie M. Vergil and Founding Violence // A Companion to Vergil's Aeneid and Its Tradition / Ed. by J. Farrell, M.C.J. Putnam. Malden–Oxford, 2010. P. 392–395.

выводов. Вряд ли можно считать удовлетворительной и степень изученности в контексте этой темы репрезентации образа Августа.

### **Исследования дискурса свободы в римской поэзии эпохи Юлиев-Клавдиев**

Литераторам периода правления Юлиев-Клавдиев в отношении обилия научных подходов к дискурсу свободы в их сочинениях повезло куда меньше. «Астрономика» Манилия по сей день занимает маргинальное положение в классических исследованиях<sup>202</sup>, относительно бурные научные дискуссии вызывают лишь вопросы датировки поэмы и установления личности упоминаемого в ней принцепса (или принцепсов)<sup>203</sup>, а также соотношения картины мира поэта со стоической философией<sup>204</sup>. Если мы не ошибаемся, идея свободы у Манилия совершенно не исследована. Пожалуй, единственной фундаментальной работой, охватывающей широчайший круг вопросов по Манилию и его тексту, является изданная в 2009 г. монография К. Фольк «Манилий и его интеллектуальный фон». В ней исследовательница делает некоторые важные для нашей работы наблюдения. Например, она обращает внимание на двойственность образа правителя у астролога, показывая, что, с одной стороны, он мыслится частью монументальной космической системы, но, с другой стороны, как человек с огромной властью он неумолимо из этой системы выпадает<sup>205</sup>. Также любопытны размышления М. Нойбурга, полагающего, что уже в первой книге поэмы литератор воспеваает мёртвого и обожествлённого Августа, который только в таком состоянии и обретает

---

<sup>202</sup> Volk K. Manilius... P. 3; eadem. Introduction... P. 1; Kennedy D.F. Sums in verse or a mathematical aesthetic? // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford, 2011. P. 165.

<sup>203</sup> Об этом говорилось в обзоре источников.

<sup>204</sup> Обычно в Манилии видят типичного стоика. Не так давно А. Макгрегор попытался оспорить это расхожее представление: MacGregor A. Was Manilius really a Stoic? // *ICS*. 2005. Vol. 30. P. 41–65. Возражения см.: Habinek Th. Manilius' conflicted Stoicism // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford, 2011. P. 32–44; Mann W.-R. On two Stoic 'paradoxes' in Manilius // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford, 2011. P. 85–103.

<sup>205</sup> Volk K. Manilius... P. 168–169.

подлинное могущество над всем миром<sup>206</sup>. На взгляд учёного, в астрологической вселенной поэта власть императора означает контроль и строгие ограничения, но именно благодаря ним граждане обретают свободу<sup>207</sup>. «Астрономика» Манилия – одно из немногих произведений римской литературы, на изучение которого «пессимистическая» школа не оказала сколько-нибудь существенного влияния, исследователи, как правило, отмечают его «пропагандистский» эффект, однозначно выгодный императору и его режиму<sup>208</sup>.

Творчество Федрa также не пользуется заметной популярностью среди учёных. По словам Дж. Хендерсона, «Федр – латинский автор, о котором нередко упоминают, но которого редко читают»<sup>209</sup>. Тем не менее тема свободы и закона у баснописца всё-таки не совсем обделена вниманием. Э. Оберг убедительно продемонстрировал, насколько важное значение имеет для поэта юридический контекст, из которого он, словно из литературной традиции, черпает примеры человеческого поведения<sup>210</sup>. Э. Чамплин даже выдвинул смелое предположение, согласно которому Федр был профессиональным юристом<sup>211</sup>, однако в литературе свои прекрасные познания в юридическом

---

<sup>206</sup> *Neuburg M.* Op. cit. P. 246–248.

<sup>207</sup> *Ibid.* P. 253.

<sup>208</sup> *Bajoni M.G.* Gli “Astronómica” di Manilio come rappresentazione politica dello spazio celeste // *Latomus*. 2004. T. 63. Fasc. 1. P. 98–107 (особ. p. 106); *Green S.J.* Arduum ad astra: The poetics and politics of horoscopic failure in Manilius' *Astronomica* // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford, 2011. P. 120–138 (особ. p. 137); *Kennedy D.F.* Sums in verse... P. 165–187 (особ. p. 182–183); *Gale M.R.* Digressions, intertextuality, and ideology in didactic poetry: The case of Manilius // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford, 2011. P. 205–221 (особ. p. 220–221); *Arby J.-H.* Cosmos and imperium: Politicized digressions in Manilius' *Astronomica* // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford, 2011. P. 222–234; *Guidetti F.* Manilio e la teologia del Principato. Per l'interpretazione di *Astronomica* 1,798–804 // *Poesia delle stelle tra antichità e medioevo: Atti del Convegno Internazionale Pisa, Scuola Normale Superiore 30–31 Ottobre 2013* / a cura di F. Guidetti. Pisa, 2016. P. 263–299.

<sup>209</sup> *Henderson J.* Phaedrus' “Fables”: The Original Corpus // *Mnemosyne*. 1999. Vol. 52. Fasc. 3. P. 308.

<sup>210</sup> *Oberg E.* Römische Rechtspflege bei Phaedrus // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1996. Bd. 139. H. 2. S. 146–165.

<sup>211</sup> *Champlin E.* Phaedrus... P. 115–117.

языке он использовал преимущественно для создания метафоры и шутки<sup>212</sup>. В противоположность распространённым представлениям о Федре как пылком противнике и критике императорской власти учёный настаивает на том, что, на самом деле, он призывал своих читателей принять политическую действительность принципата<sup>213</sup>. О. Цвирляйн в близком ключе обнаруживает у Федра оправдание монархии как позитивного фактора общественной и политической жизни, сдерживающего развращающее своеволие<sup>214</sup>.

В обстоятельной, хоть и туманно написанной монографии «Рассказывая истории о Цезаре» Дж. Хендерсона<sup>215</sup> тоже говорится о в целом терпимом отношении литератора к правлению принцепсов. Исследователь системно рассмотрел басни, в которых ведётся речь о монархии и императорах, заметив, что Август у Федра, как и автократ в общем, полностью идентифицирован с идеей закона<sup>216</sup>, а ответственность за «террор» периода правления Тиберия писатель полностью возлагает на временщика императора Сеяна<sup>217</sup>. Вместе с тем Дж. Хендерсон обнаруживает в истории о Помпее ностальгию по республиканскому Риму<sup>218</sup> и, более того, считает, что к литературе Федр относился как к царству полной свободы и убежищу от сковывающей политической власти императора<sup>219</sup>. Что касается Тиберия и Сеяна у Федра, к похожим выводам, но достаточно оригинальным путём приходит Р.М. Эдвардс. По заключению исследовательницы, антагонистом баснописца выступает вовсе не Тиберий, но Сеян, тогда как сам император изображён у него безутешным рабом системы принципата<sup>220</sup>. М.Б. Доулинг же утверждает,

---

<sup>212</sup> *Champlin E. Phaedrus...* P. 111–112.

<sup>213</sup> *Ibid.* P. 100–101, 115.

<sup>214</sup> *Zwierlein O. Jupiter und die Frösche // Hermes. 1989. Bd. 117. H. 2. S. 184–186.*

<sup>215</sup> Специфичность стиля работы отмечает также в своей рецензии на неё Н. Хольцберг: *Holzberg N. Phaedrus' Fables // CR. 2002. Vol. 52. No. 2. P. 300.*

<sup>216</sup> *Henderson J. Telling Tales on Caesar: Roman Stories from Phaedrus. Oxford–New York, 2001. P. 41.*

<sup>217</sup> *Ibid.* P. 83.

<sup>218</sup> *Ibid.* P. 138–139.

<sup>219</sup> *Ibid.* P. 63.

<sup>220</sup> *Edwards R.M. Op. cit. S. 175–184.*

что, пропагандируя добродетель милосердия, Федр выставляет Августа положительным примером для жестокого Тиберия<sup>221</sup>. Б.Б. Либби, сравнивая в баснях образы Августа, Тиберия и самого Федра как поэта, делает впечатляюще пронизательное наблюдение, согласно которому все три фигуры объединяет одно принципиальное свойство – способность видеть истину и разоблачать ложь<sup>222</sup>. На основании этого исследовательница осторожно допускает положительное отношение баснописца к обоим принципам<sup>223</sup>. К.Б. Полт, в свой черёд, доказывает, что Август и Тиберий изображаются Федром скорее как достойные тираны, способные поддерживать в государстве стабильность<sup>224</sup>; вместе с тем в прочтении учёного литератор предрекает ухудшение качеств последующих правителей<sup>225</sup>. Д. Филдс<sup>226</sup>, П.П. Хоган и А.М. Кемезис<sup>227</sup> в отличие от вышеупомянутых авторов в вопросе политических симпатий Федра куда более категоричны. Они заявляют о свойственных баснописцам критических выпадах против имперской иерархии, формулируемых прежде всего через идею *libertas*. По мнению Д. Филдс, Федр отрицает ценность «золотого века» Августа в первую очередь потому, что этот век лишает человека его свободы<sup>228</sup>. У. Фицджеральд предполагает, что басни Федра отражают мировоззрение низшего класса римского населения, представители которого, не питая особых надежд на избавление от страданий, не прямо, но лишь через аллегорические образы животных были способны донести свой голос, выразить свою точку зрения<sup>229</sup>.

---

<sup>221</sup> *Dowling M.B.* Clemency and Cruelty in the Roman World. Ann Arbor, 2006. P. 187–189.

<sup>222</sup> *Libby B.B.* The Intersection of Poetic and Imperial Authority in Phaedrus' Fables // *CQ*. 2010. Vol. 60. No. 2. P. 545–558.

<sup>223</sup> *Ibid.* P. 558.

<sup>224</sup> *Polt Ch. B.* Polity Across the Pond: Democracy, republic and empire in Phaedrus fables 1.2. // *CJ*. 2014–2015. Vol. 110. No. 2. P. 185.

<sup>225</sup> *Ibid.* P. 186.

<sup>226</sup> *Fields D.* Chained Animals and Human Liberty // *CW*. 2016. Vol. 110. No. 1. P. 67, 80–84.

<sup>227</sup> *Hogan P.P., Kemezis A.M.* Introduction: The Empire's Second Language? // *CW*. 2016. Vol. 110. No. 1. P. 36–37.

<sup>228</sup> *Fields D.* *Op. cit.* P. 74.

<sup>229</sup> *Fitzgerald W.* Slavery and the Roman Literary Imagination. Roman Literature and Its Contexts. Cambridge, 2000. P. 99.

Как мы показали в обзоре источников, в исследованиях Эйнзидельских буколик и эклог Кальпурния центральной проблемой выступает вопрос их датировки. Тем не менее идея свободы, по крайней мере у Кальпурния, всё же привлекла внимание некоторых учёных. Т.П. Уайзман поставил стихи Кальпурния в один ряд с работами нероновских авторов, прежде всего Сенеки, в творчестве которых особое место занимают идеи справедливости, свободы, безопасности и мира<sup>230</sup>. На взгляд Е.У. Лич, в сочинениях Кальпурния можно обнаружить унаследованную им от Вергилия идею «природной свободы» (*natural freedom*), означающую простую, неискушённую городскими удовольствиями сельскую жизнь, которую поэт противопоставляет императорской власти и миру политики<sup>231</sup>. Первые четыре буколики, полагает учёный, отразили восторженные настроения римлян по поводу начала правления Нерона, в то время как финальная, седьмая эклога запечатлела конец этих надежд и даже полное разочарование: чрезмерное обилие благ нероновской поры, утверждается в ней, угнетает свободную жизнь пастуха и ведёт к извращению человеческой природы<sup>232</sup>. К. Ньюлендс, развивая мысль Е.У. Лич, доказывает, что свобода Коридона у Кальпурния заметно уступает свободе Титира у Вергилия<sup>233</sup>. В том же стиле рассуждает П. Дж. Дэвис<sup>234</sup>. Однако далеко не все современные исследователи разделяют такие представления. По мысли А.Т. Фир, общий тон седьмой эклоги безоговорочно хвалебный, Коридону в противоположность Титиру не нужно добиваться свободы, поскольку, как он сам даёт понять, она уже процветает при Нероне<sup>235</sup>.

---

<sup>230</sup> *Wiseman T.P.* Calpurnius Siculus and the Claudian Civil War // *JRS*. 1982. Vol. 72. P. 57–67 (особ. p. 67).

<sup>231</sup> *Leach E.W.* Corydon Revisited: An Interpretation of the Political Eclogues of Calpurnius Siculus // *Ramus*. 1973. Vol. 2. No. 1. P. 55.

<sup>232</sup> *Ibid.* P. 85–89.

<sup>233</sup> *Newlands C.* Urban Pastoral: The Seventh “Eclogue” of Calpurnius Siculus // *CA*. 1987. Vol. 6. No. 2. P. 218–231 (особ. p. 230).

<sup>234</sup> *Davis P.J.* Structure and Meaning in the Eclogues of Calpurnius Siculus // *Ramus*. 1987. Vol. 16. No. 1–2. P. 32–54 (особ. p. 48–49).

<sup>235</sup> *Fear A.T.* Laus Neronis: The Seventh Eclogue of Calpurnius Siculus // *Prometheus*. 1994. Vol. 20. P. 269–277 (особ. p. 274).

Как показывает Б. Мартин, пасторальная свобода Вергилия не только не подавляется в буколическом мире Кальпурния, но, наоборот, происходит её дальнейшее углубление. Теперь, помимо исполнения песен, она включает в себя возможность выбора между ними, а также предполагает претензию на награду<sup>236</sup>. Наиболее убедительными выглядят анализ и выводы Е. Каракасиса. Сравнивая описания путешествий в Рим Титира и Коридона<sup>237</sup>, учёный доказывает, что *libertas* эклог Кальпурния более не соответствует пасторальным идеалам буколической традиции, поэт отдаляется от них и приобщается к новым пасторальным трендам, связанным с панегириком императору<sup>238</sup>. Коридон с пренебрежением смотрит на ценности буколического мира, городскую жизнь ставит выше сельской, а в родную деревню возвращается без видимой радости<sup>239</sup>.

К «Сатирам» Персия чаще всего подходят в русле поиска имплицитных смыслов, направленных на критику Нерона как императора и литератора<sup>240</sup>. Реакцией на чрезмерное увлечение учёных поиском отсылок к принцепсу стала изданная в 2015 г. монография Ш. Барч, по словам которой «слишком усердно искать Нерона значит забывать, что сатиры – о нас»<sup>241</sup>. Как доказывает М.Б. Роллер, неочевидный критический запал сатир Персия направлен вовсе не на императора, но на основы социальной иерархии<sup>242</sup>, поскольку не режим

---

<sup>236</sup> *Martin B.* Op. cit. P. 30–31.

<sup>237</sup> *Karakasis E.* Op. cit. P. 87–96, 112–113.

<sup>238</sup> *Ibid.* P. 92. Исследователь также обращает внимание на элементы отступления от пасторальной традиции в «Буколиках» Вергилия: *ibid.* P. 59, 128.

<sup>239</sup> *Ibid.* P. 89, 94.

<sup>240</sup> Например, см.: *Sullivan J.P.* Ass's Ears and Attises: Persius and Nero // *AJPh.* 1978. Vol. 99. No. 2. P. 159–170; *Witke Ch.* Persius and the Neronian Institution of Literature // *Latomus.* 1984. T. 43. Fasc. 4. P. 802–812; *Freudenburg K.* Satires of Rome... P. 125–127. На отношения того или иного писателя к Нерону обычно смотрят через одну из двух возможных перспектив: в императоре видят либо вдохновителя литературного творчества, либо его притеснителя, см.: *Dinter M.T.* The Life and Times of Persius: The Neronian Literary “Renaissance” // *A Companion to Persius and Juvenal* / Ed. by S. Braund, J. Osgood. London, 2012. P. 41.

<sup>241</sup> *Bartsch S.* Persius: A Study in Food, Philosophy, and the Figural. Chicago–London, 2015. P. 10.

<sup>242</sup> *Roller M.B.* Politics and Invective in Persius and Juvenal // *A Companion to Persius and Juvenal* / Ed. by S. Braund, J. Osgood. London, 2012. P. 292, 310–311.

Нерона препятствует свободному высказыванию римлянина, но его собственный статус клиента и власть стоящего над ним патрона<sup>243</sup>. Что же касается категории *libertas*, то, если не считать указаний на присутствие в произведениях сатирика вполне очевидного её стоического понимания<sup>244</sup>, довольно плодотворными выглядят исследования у Персия идеи свободы слова. Ещё Дж. М. Мартин обратил внимание на то, что свобода слова Персия существенно уступает свободе Луцилия<sup>245</sup>. Это наблюдение углубляют Дж. Брамбл<sup>246</sup>, С. Цунакас<sup>247</sup>, П.А. Миллер<sup>248</sup>, К. Дж. Рекфорд<sup>249</sup>, М.Б. Роллер<sup>250</sup>, М.Ф. Николс<sup>251</sup>, Д. Хули<sup>252</sup>. Кроме того, П.А. Миллер попробовал приложить к этому предмету теоретические разработки М. Фуко о греческой парресии, заключив, что Персий, высказывая опасную для своей жизни правду, изображает себя отважным парресиастом<sup>253</sup>.

Стремление отыскать скрытые насмешки над Нероном, разумеется, не могло обойти стороной и исследователей «Сатирикона» Петрония<sup>254</sup>. Яркие дискуссии также разворачиваются вокруг вопроса о цели создания

---

<sup>243</sup> *Roller M.B. Politics...* P. 289.

<sup>244</sup> *Bellinger A.R. Persius // CJ. 1929. Vol. 24. No. 4. P. 279–280; Reckford K.J. Op. cit. P. 9, 118–124; Bartsch S. Op. cit. P. 6, 83.*

<sup>245</sup> *Martin J.M.K. Persius – Poet of the Stoics // GR. 1939. Vol. 8. No. 24. P. 179–180.*

<sup>246</sup> *Bramble J.C. Persius and the Programmatic Satire: A Study in Form and Imagery. Cambridge, 1974. P. 131–136.*

<sup>247</sup> *Tzounakas S. Persius on His Predecessors: A Re-examination // CQ. 2005. Vol. 55. No. 2. P. 559–571 (особ. p. 559–564, 571).*

<sup>248</sup> *Miller P.A. Latin Verse Satire...* P. 13, 30, 215; *idem. Persius...* P. 233–258 (особ. p. 240–241, 253–255).

<sup>249</sup> *Reckford K.J. Op. cit. P. 50–51, 103.*

<sup>250</sup> *Roller M.B. Politics...* P. 289–291.

<sup>251</sup> *Nichols M.F. Op. cit. P. 258–274 (особ. p. 271).*

<sup>252</sup> *Hooley D. “Ain’t Sayin’”: Persius in Neroland // Cambridge Companion to the Age of Nero / Ed. by S. Bartsch, K. Freudenburg, C. Littlewood. Cambridge, 2017. P. 126.*

<sup>253</sup> *Miller P.A. Truth-Telling in Foucault’s “Le gouvernement de soi et des autres” and Persius 1: The Subject, Rhetoric, and Power // Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy. 2006. No. 1. P. 27–61 (особ. p. 50, 53).*

<sup>254</sup> Например, см.: *Crum R.H. Petronius and the Emperors, I: Allusions in the Satyricon // Classical Weekly. 1952. Vol. 45. No. 11. P. 161–168; idem. Petronius and the Emperors, II: Pax Palamedes! // Classical Weekly. 1952. Vol. 45. No. 13. P. 197–201; Rankin H.D. Petronius the Artist: Essays on the Satyricon and Its Author. The Hague, 1971. P. 5–6, 85.*

произведения<sup>255</sup>. Тема свободы же, как кажется, остаётся в тени научных интересов. Ф. Дюпон, сопоставив «Пир» Платона и пир Трималхиона у Петрония, пришёл к выводу об упадке полисной свободы слова ко времени римских императоров<sup>256</sup>. Дж. Б. Конте подошёл к такому сравнению с менее политизированной перспективой, заключив, что читатель Платона сталкивается с триумфом философской речи над едой, тогда как читатель Петрония наблюдает триумф еды над речью<sup>257</sup>. О поднимаемой так или иначе на пиру Трималхиона теме свободы писали Ф. Цайтлин<sup>258</sup> и В. Рудич<sup>259</sup>. Неявную претензию на некую литературную свободу обнаруживает в «Сатириконе» В. Римелл<sup>260</sup>.

«Гражданская война», или «Фарсалия», Лукана имеет более богатую историю изучения сформулированной в ней идеи свободы<sup>261</sup>, что вполне объяснимо. До второй половины XX в. абсолютное большинство читателей воспринимали Лукана страстным сторонником республики и принципиальным противником автократии. Его особое расположение к

---

<sup>255</sup> Одни авторы считают, что задача Петрония заключалась в проповеди эпикурейской морали, включающей в себя свободу от желаний и волнений: *Hight G. Petronius the Moralist // TAPA. 1941. Vol. 72. P. 176–194 (особ. p. 185–186); Arrowsmith W. Luxury and Death in the Satyricon // Arion: A Journal of Humanities and the Classics. 1966. Vol. 5. No. 3. P. 304–331 (особ. p. 305)*. Другие доказывают, что «Сатирикон» предназначался для развлечения Нерона и его окружения: *Bagnani G. Arbiter of Elegance: A Study of the Life and Works of C. Petronius. Toronto, 1954. P. 25; Sullivan J.P. Petronius: Artist or Moralist? // Arion: A Journal of Humanities and the Classics. 1967. Vol. 6. No. 1. P. 71–88 (особ. p. 72); idem. Petronius' "Satyricon" and its Neronian Context // ANRW. Bd. II. 32. 3 / H. Temporini, W. Haase (Hrsg.) Berlin–New York, 1985. S. 1671–1675; Walsh P.G. Was Petronius a Moralist? // GR. 1974. Vol. 21. No. 2. P. 181–190 (особ. p. 184–188)*. О двух подходах также см.: *Connors C. Petronius the Poet: Verse and Literary Tradition in the Satyricon. Cambridge, 1998. P. 11*.

<sup>256</sup> *Dupont F. Le plaisir et la loi: Du Banquet de Platon au Satyricon. Paris, 1977. P. 77–79*.

<sup>257</sup> *Conte G.B. The Hidden Author: An Interpretation of Petronius's Satyricon. Sather classical lectures. Vol. 60. Berkeley–Los Angeles–London, 1996. P. 120–121*.

<sup>258</sup> *Zeitlin F.I. Petronius as Paradox: Anarchy and Artistic Integrity // TAPA. 1971. Vol. 102. P. 663*.

<sup>259</sup> *Rudich V. Dissidence and Literature Under Nero: The Price of Rhetoricization. London–New York, 1997. P. 217, 240*.

<sup>260</sup> *Rimell V. Letting the Page Run On: Poetics, Rhetoric, and Noise in the Satyricon // Petronius: A Handbook / Ed. by J. Prag, I. Repath. Malden–Oxford, 2009. P. 67*.

<sup>261</sup> Что касается истории интерпретаций самой поэмы, см. достаточно подробный обзор М.В. Шумилина: *Шумилин М.В. Неостановимое мгновение... С. 15–63*.

libertas выражено им настолько рельефно, что уже в 1932 г. Х. Наттинг предложил взглянуть на неё как на главного героя его поэмы<sup>262</sup>. Вместе с тем учёный видел в ней лишь академическую тему для декламаций, полагая, что Лукан не помышлял всерьёз о восстановлении былой республики<sup>263</sup>. Последняя мысль в той или иной форме была воспринята многими исследователями, в результате чего сложилось новое убеждение: Лукан – вовсе не республиканский поэт<sup>264</sup>, некоторые учёные даже говорят о его искреннем восхищении Нероном<sup>265</sup>. По словам О.Э. Дильк, поэта в действительности волнует не политическая, но скорее литературная и философская свобода<sup>266</sup>. Ж. Бриссет считала, что Лукан, как и все стоики его времени, понимал под *libertas* не республиканскую свободу, но ту свободу, которой пользуются граждане при справедливом царе, именно поэтому в его воображении она не исключалась режимом принципата<sup>267</sup>. По М.Т. Гриффин, поэт, безусловно, симпатизировал республиканской *libertas*, однако вместе с тем он принимал принципат как необходимость<sup>268</sup>. В довольно остроумном прочтении Дж. Мастерса, политическая позиция Лукана – не более чем хорошо разыгранная поза, своим произведением поэт осознанно доводит до абсурда политически ангажированный тип художественного письма, демонстрируя, что даже столь гротескная антицезарианская позиция не

---

<sup>262</sup> *Nutting H.C.* The Hero of the Pharsalia // *AJPh.* 1932. Vol. 53. No. 1. P. 41–52 (особ. p. 43–44).

<sup>263</sup> *Ibid.* P. 49–50.

<sup>264</sup> См.: *Martindale Ch.* The Politician Lucan // *GR.* Vol. 31. 1984. No. 1. P. 64; *idem.* The Politician Lucan // *Lucan. Oxford Readings in Classical Studies / Ed. by Ch. Tesoriero.* Oxford–New York, 2010. P. 270–271.

<sup>265</sup> Например: *Holmes N.* Nero and Caesar: Lucan 1.33–66 // *CPh.* 1999. Vol. 94. No. 1. P. 75–81 (особ. p. 76, 80–81); *Grimal P.* Is the Eulogy of Nero at the Beginning of the Pharsalia Ironic? // *Lucan. Oxford Readings in Classical Studies / Ed. by Ch. Tesoriero.* Oxford–New York, 2010. P. 59–68 (особ. p. 64–65).

<sup>266</sup> *Dilke O.A.W.* Lucan, Poet of Freedom. Grahamstown, 1961. P. 16.

<sup>267</sup> *Brisset J.* Les idées politiques de Lucain. Paris, 1964. P. 221.

<sup>268</sup> *Griffin M.T.* Nero... P. 159. Ч. Мартиндейл также отмечает, что едва ли Лукан задумывался о реальном восстановлении республики, но при этом допускает существование у него надежд на восстановление *libertas senatus*: *Martindale Ch.* *Op. cit.* P. 71.

вызовет осуждения со стороны Нерона<sup>269</sup>. Как думает В. Рудич, вряд ли Лукана следует считать идейным республиканцем, его республиканизм был сугубо риторичен, в лучшем случае свобода означала для него только верховенство закона<sup>270</sup>. В контексте изучения «политического диссидентства» при Нероне учёный приходит к выводу, что республиканская *libertas* отныне воспринималась как *licentia*, анархия, закономерным следствием которой мыслилось гражданское кровопролитие, поэтому так называемые «диссиденты» этого времени могли развивать исключительно внутреннюю свободу<sup>271</sup>.

Однако преобладающей позицией в мировой науке, насколько мы можем судить, всё ещё остаётся представление о Лукане как правоверном стороннике республиканских свобод. Многие исследователи продолжают писать о его серьёзном отношении к политической *libertas* и категоричном неприятии им императорского режима<sup>272</sup>. На взгляд Э. Нардуччи, задача Лукана состояла в том, чтобы разоблачить «обман» Вергилия и показать

---

<sup>269</sup> *Masters J.* Deceiving the Reader: The Political Mission of Lucan's *Bellum Civile* // *Reflections of Nero: Culture, History, and Representation* / Ed. by J. Elsner, J. Masters. Chapel Hill, 1994. P. 151–177 (особ. p. 168–169).

<sup>270</sup> *Rudich V.* Political Dissidence Under Nero: The Price of Dissimulation. London–New York, 1993. P. 89–91; idem. *Dissidence...* P. 119–127.

<sup>271</sup> Idem. *Political Dissidence...* P. 228.

<sup>272</sup> *Marti B.M.* The Meaning of the *Pharsalia* // *AJPh.* 1945. Vol. 66. No. 4. P. 374–376; *Adatte J.-M.* *Caton ou l'engagement du sage dans la guerre civile* // *Études de Lettres: revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne.* 1965. Bd. 8. P. 232–240 (особ. p. 240); *Ahl F.M.* *Lucan...* P. 35, 49, 54–61, 230–253, 255–256, 266, 268, 278, 321, 323; idem. *The Rider...* S. 73; idem. *Quintilian and Lucan* // *Lucan's "Bellum Civile": Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation* / Ed. by N. Hömke, Ch. Reitz. Berlin–New York, 2010. P. 9; *George D.B.* *Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic* // *CA.* 1991. Vol. 10. No. 2. P. 45, 253; *Quint D.* *Epic and Empire: Politics and Generic Form from Virgil to Milton.* Princeton, 1993. P. 151–153; *Bartsch S.* *Ideology in Cold Blood: A Reading of Lucan's Civil War.* Cambridge–London, 1997. P. 41–42; *Gowing A.M.* *Empire and Memory: The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture.* Cambridge, 2005. P. 95; *Thorne M.A.* *Lucan's Cato, the Defeat of Victory, the Triumph of Memory.* Diss. PhD. University of Iowa. 2010. P. 32–33, 189–190, 209–210; *Hardie Ph. R.* *Lucan's Bellum Civile* // *A Companion to the Neronian Age* / Ed. by E. Buckley, M.T. Dinter. Chichester, 2013. P. 228; *Weiner J.* *Re-Membering the Palatine in Lucan's Bellum Civile* // *Lucan's Imperial World: The Bellum Civile in its Contemporary Contexts* / L. Zientek, M. Thorne. London–New York, 2020. P. 196–203.

рождение принципата из гибели свободы<sup>273</sup>. Как думает У.Р. Джонсон, свобода определяла для Лукана смысл реальности, и с тех пор, как этот смысл пропал, мир в представлении поэта погрузился в хаос<sup>274</sup>. Согласно аргументированному взгляду М.Б. Роллера, Лукан участвует в идеологической борьбе своего времени<sup>275</sup>, он противопоставляет характерному цезарям «дискурсу отчуждения» (*alienating discourse*), делящему население империи не на граждан и неграждан, как это было в годы республики, но на лояльных и нелояльных императору, в результате такой дискурс гарантирует бесконечное продолжение гражданской войны<sup>276</sup>. По оригинальному заключению М.А. Торна, одна из целей поэмы, точнее – её риторической функции как «литературного погребального монумента», могла заключаться в сохранении памяти о свободе республики, которая в дальнейшем могла бы сподвигнуть римлян на определенные политические действия. Другими словами, поэма создаёт «контрпамять» о гражданских войнах и тем самым вступает в схватку с официальным дискурсом принципата<sup>277</sup>.

Некоторые исследователи делают акцент на преобладании у Лукана идеи философской свободы. Э.У. Линтотт предлагает вывод, согласно которому «Фарсалия» не даёт какой бы то ни было политической программы, она обращена к индивидуальности<sup>278</sup>. Ч. Мартиндейл, хотя и говорит о противостоянии Лукана единоличному правлению<sup>279</sup>, тем не менее полагает, что стоическая *libertas* представляется ему гораздо важнее политической<sup>280</sup>.

---

<sup>273</sup> *Narducci E.* Ideologia e tecnica allusiva nella “Pharsalia” // ANRW. Bd. II. 32. 3 / H. Temporini, W. Haase (Hrsg.) Berlin–New York, 1985. S. 1539, 1548.

<sup>274</sup> *Johnson W.R.* Momentary Monsters: Lucan and His Heroes. Ithaca–London, 1987. P. 96, также см.: p. 88, 90–91, 96, 131–133.

<sup>275</sup> *Roller M.B.* Constructing Autocracy... P. 29.

<sup>276</sup> *Ibid.* P. 29–63 (особ. p. 37–40, 44, 57, 61–62).

<sup>277</sup> *Thorne M.A.* Op. cit. P. 3–5, 13, 27–30, 35, 59–60, 74, 150–167, 181, 207.

<sup>278</sup> *Lintott A.W.* Lucan and the History of the Civil War // CQ. 1971. Vol. 21. No. 2. P. 503; *idem.* Lucan and the History of the Civil War // Lucan. Oxford Readings in Classical Studies / Ed. by Ch. Tesoriero. Oxford–New York, 2010. P. 265.

<sup>279</sup> *Martindale Ch.* Op. cit. P. 76.

<sup>280</sup> *Ibid.* P. 71.

О приоритете у Лукана философской свободы как единственно возможной при власти императора над политической пишет Э.М. Бексли<sup>281</sup>. В духе теории «расколотого голоса», проблему лукановской *libertas* решает Дж. Ф. Дринкуотер, утверждая, что свобода в «Фарсалии» для всех несёт разный смысл, ни сам автор, ни какой-либо персонаж не предоставляют сколько-нибудь авторитетного голоса в этой вселенной<sup>282</sup>.

В отношении трагедий Сенеки в науке сложились как минимум три стратегии прочтения. Одни учёные видят в них лишь отражение выкладок философских трактатов Сенеки<sup>283</sup>, другие считают их политический подтекст, бичующий тиранов, третьи анализируют их в контексте различных интертекстуальных связей и художественных традиций<sup>284</sup>. Тема свободы, как правило, поднимается ими в рамках первого обозначенного нами подхода, у истоков которого лежит статья Б. Марти, доказывающая единую цель трактатов и трагедий философа, – все они должны были учить читателя стоицизму<sup>285</sup>. Также исследовательница отмечает присутствующие в трагедиях тему свободы в смерти и проблему свободы выбора и ответственности за совершённые действия<sup>286</sup>. На различные аспекты идей философских свободы и закона в трагедиях Сенеки обратили внимание

---

<sup>281</sup> *Bexley E.M.* Replacing Rome: Geographic and Political Centrality in Lucan's Pharsalia // *CPh.* 2009. Vol. 104. No. 4. P. 473; eadem. The Myth of the Republic: Medusa and Cato in Lucan, Pharsalia 9 // *Lucan's "Bellum Civile": Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation* / Ed. by N. Hömke, Ch. Reitz. Berlin–New York, 2010. P. 147, 150, 153.

<sup>282</sup> *Drinkwater J.F.* Nero: Emperor and Court. Cambridge, 2019. P. 111. Кроме того, автор утверждает, что Рим Нерона не был полицейским государством и литераторы при нём имели полную свободу слова и самовыражения: *ibid.* P. 101, 105–107, 112–113.

<sup>283</sup> Яркий пример современной работы такого плана: *Schwazer O.* Senecas "Thyestes" und der "Fürstenspiegel" für Nero // *Mnemosyne.* 2016. Vol. 69. Fasc. 6. P. 1008–1028.

<sup>284</sup> *Bartsch S.* The Mirror of the Self. Chicago–London, 2006. P. 256.

<sup>285</sup> *Marti B.M.* Seneca's Tragedies. A New Interpretation // *TPAPhA.* 1945. Vol. 76. P. 216–217.

<sup>286</sup> *Ibid.* P. 226, 228, 235, 238.

Н.Т. Пратт<sup>287</sup>, У.М. Колдер III<sup>288</sup>, Э.Р. Роуз<sup>289</sup>, П. Дж. Дэвис<sup>290</sup>. Л. Абрахамсен провела анализ «Медеи» в контексте брачного законодательства Рима<sup>291</sup>. С. Бентон продемонстрировала, как эта трагедия обсуждает проблемы империализма и столкновения разных культур<sup>292</sup>. На основании анализа философских работ Сенеки М.Т. Гриффин говорит об отчётливом понимании их автором того, что с концом Республики пришёл конец для *libertas* и *leges*, на их месте утвердились *paux* и *securitas*<sup>293</sup>.

В «Отыквлении» Сенеки обычно видят насмешку над Клавдием, которая якобы служила упрочению легитимности Нерона<sup>294</sup>. К. Фройденбург полагает, что сатира должна была вызвать у её аудитории ощущение, будто бы республиканская свобода вернулась<sup>295</sup>. Т. Дж. Робинсон же обнаруживает в ней двусмысленность относительно наступления свободы после смерти Клавдия<sup>296</sup>. М.Т. Гриффин вовсе утверждает, что «Отыквление» создано для развлечения нероновского круга и, помимо Клавдия, высмеивает также самого Августа, выказывая серьёзное отношение лишь к одному Нерону<sup>297</sup>.

---

<sup>287</sup> *Pratt Jr. N.T.* The Stoic Base of Senecan Drama // *TPAPhA*. 1948. Vol. 79. P. 5–6.

<sup>288</sup> *Calder III W.M.* Seneca: Tragedian of Imperial Rome // *CJ*. 1976. Vol. 72. No. 1. P. 9–11.

<sup>289</sup> *Rose A.R.* Power and Powerlessness in Seneca's "Thyestes" // *CJ*. 1986–1987. Vol. 82. No. 2. P. 119, 127. Исследовательница также отметила, что достойный царь у Сенеки свободен от страха и страстей: *ibid.* P. 119. О двух моделях царской власти в «Фиесте» также см.: *Mader G.* Quod nolunt velint: Deference and Doublespeak at Seneca, Thyestes 334–335 // *CJ*. Vol. 94. No. 1. P. 34.

<sup>290</sup> *Davis P.J.* Fate and Human Responsibility in Seneca's "Oedipus" // *Latomus*. 1991. T. 50. Fasc. 1. P. 156, 161–163.

<sup>291</sup> *Abrahamsen L.* Roman Marriage Law and the Conflict of Seneca's "Medea" // *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. 1999. Vol. 62. No. 2. P. 107–121.

<sup>292</sup> *Benton C.* Bringing the Other to Center Stage: Seneca's Medea and the Anxieties of Imperialism // *Arethusa*. 2003. Vol. 36. No. 3. P. 271–284 (особенно любопытные наблюдения: p. 277–279, 281–284).

<sup>293</sup> *Griffin M.T.* Seneca... P. 202.

<sup>294</sup> Например: *Whitton Ch. L.* Seneca, Apocolocyntosis // *A Companion to the Neronian Age* / Ed. by E. Buckley, M.T. Dinter. Chichester, 2013. P. 154.

<sup>295</sup> *Freudenburg K.* Seneca's Apocolocyntosis: Censors in the Afterworld // *Cambridge Companion to Seneca* / Ed. by S. Bartsch, A. Schiesaro. Cambridge, 2015. P. 98–105.

<sup>296</sup> *Robinson T.J.* In the Court of Time: The Reckoning of a Monster in the Apocolocyntosis of Seneca // *Arethusa*. 2005. Vol. 38. No. 2. P. 250.

<sup>297</sup> *Griffin M.T.* Seneca... P. 130–131, 213; *idem.* Nero... P. 97.

Дж. Ф. Дринкуотер, отталкиваясь от своей мысли о тотальной свободе слова в ближайшем окружении Нерона, заявляет, что сатира насмехается также и над самим Нероном<sup>298</sup>.

Под неожиданным ракурсом осмысляет философское наследие Сенеки М.Б. Роллер. На взгляд учёного, поскольку на практике былая *libertas* при императорах невозможна, философ решительно изымает её из политического контекста и переносит в область внутреннего мира человека, вследствие чего авторитарная власть и какой бы то ни было внешний наблюдатель перестают мыслиться им значимыми моральными судьями, этим статусом завладевает внутренний голос человека. Так Сенека переопределяет утраченную привилегию аристократов, их монопольное право на обладание моральной ценностью, которое ранее проявлялось в активной политической деятельности, управлении государством, военных подвигах<sup>299</sup>. Эти идеи успешно развивает Ш. Барч<sup>300</sup>. А.М. Гоуинг также отмечает, что Сенеку совершенно не занимает политическая *libertas*, его внимание сосредоточено на внутренней свободе<sup>301</sup>.

Как следует из нашего обзора, задача комплексного исследования понятия *libertas* у римских авторов времён Юлиев-Клавдиев, разве что кроме *libertas* у Лукана, Сенеки и отчасти Персия, в мировой науке никогда не ставилась. Тем более это относится к категории закона и репрезентации императора в контексте дискурса свободы. Даже в тех случаях, когда учёные так или иначе выходят на эту проблематику, обычно их волнует личное отношение поэтов к властвовавшему императору и его режиму, в то время как проблема осмысления литераторами императорской власти отступает на второй план, если вообще поднимается.

---

<sup>298</sup> Drinkwater J.F. Nero... P. 101–107.

<sup>299</sup> Roller M.B. Constructing Autocracy... P. 64–126 (особ. p. 83, 97–99, 107).

<sup>300</sup> Bartsch S. The Mirror... P. 191–208.

<sup>301</sup> Gowing A.M. Op. cit. P. 78–79.

Учитывая все три блока историографического обзора, мы приходим к выводу о назревшей в антиковедении необходимости обстоятельного изучения дискурса свободы и вытекающих из него стратегий репрезентации императорской власти у римских литераторов эпохи Августа и Юлиев-Клавдиев. Изучение политической картины мира гражданского коллектива Рима, в том или ином виде закодированной в художественных текстах, кроме того, может послужить одним из возможных путей к преодолению «оптимистической» и «пессимистической» дихотомии в прочтении политического содержания римской поэзии.

**Объект исследования** составляет репрезентация<sup>302</sup> политической власти в Римской империи. **Предмет исследования** – понятия закона, права, свободы (*lex, ius, libertas*) и связанные с ними образы императора в художественном дискурсе<sup>303</sup> эпохи Августа и Юлиев-Клавдиев.

**Цель и задачи.** Научная проблема исследования касается области общественного сознания римских граждан и, в частности, специфики их восприятия системы принципата. Она ставит перед исследователем принципиальный вопрос: каким образом и на основании каких источников мы можем подступиться к мыслям и чувствам простых жителей Римской империи? В рамках настоящего исследования мы попытаемся сделать это через художественные тексты.

С учётом обозначенной проблемы была сформулирована следующая **цель:**

– выявить стратегии репрезентации императора и политической системы принципата в художественных произведениях эпохи Августа и Юлиев-Клавдиев.

---

<sup>302</sup> В понятие «репрезентация» мы вкладываем самое общее значение представления одного объекта через другой. Когда о политической власти говорят не терминами самой власти (республика, империя, принцепс, монарх, президент), но с помощью напрямую несвязанных с ней понятий и образов, мы, таким образом, имеем дело с её репрезентацией.

<sup>303</sup> К определению дискурса мы обращаемся в методологическом разделе введения.

В соответствии со сформулированной целью в работе были поставлены следующие **задачи**:

- провести семантический анализ лексем *lex*, *ius*, *liber/libertas* в избранных сочинениях римских авторов;
- определить значимость понятия свободы и его соотношение с властью римского императора в художественных мирах этих произведений;
- выделить особенности образов принцепса и принципата в контексте установленных значения и значимости идеи свободы у каждого литератора;
- проследить развитие этих образов и стоящего за ними дискурса свободы.

**Хронологические рамки** исследования охватывают период с 44 г. до н.э. по 68 г. н.э., то есть с убийства Юлия Цезаря и начала новой волны гражданских войн вплоть до конца правления Нерона, последнего императора из династии Юлиев-Клавдиев. Нижняя граница указанных рамок, несколько выводящая предмет изучения за пределы правления Августа (27 г. до н.э. – 14 г. н.э.), обусловлена тем, что ею обычно обозначают начало так называемого «золотого века» римской литературы (44 г. до н.э. – 14 г. н.э.), ярчайшим представителем которого был Вергилий. В его раннем творчестве намечаются основные контуры стратегии восприятия грядущей императорской власти, и без их учёта сложно говорить об адекватном постижении репрезентации режима Августа в синхронных ему источниках. Верхняя граница хронологических рамок исследования совпадает с концом истории династии Юлиев-Клавдиев и периода «нероновской литературы». Примерно в это время, мы думаем, в своих основных чертах завершается формирование принципата как политической системы.

**Территориальные рамки.** Поскольку результаты исследования имеют отношение лишь к представителям римского гражданства, то в территориальном отношении речь должна идти об Апеннинском полуострове и в первую очередь о самом городе Риме.

**Методология исследования.** Исследование проводится на основе *политико-антропологического подхода*, при котором феномен властных отношений понимается как явление по преимуществу информационное. Мы исходим из мысли, что сущность политической власти неотделима от её внешнего образа, складывающегося в процессе символической коммуникации между государственными структурами и различными социальными группами<sup>304</sup>. Такой образ включает в себя информацию об общественном согласии или несогласии с тем или иным положением властных отношений, он отражает широкие представления о степени легитимности власти (одновременно с этим участвуя в формировании, либо же, напротив, в подрыве этой легитимности) и, следовательно, выступает важным показателем состояния общественного политического сознания<sup>305</sup>. Мы разделяем соображения, изложенные М.А. Бойцовым, согласно которым изучение общественных представлений об отношениях господства и подчинения приближает учёного к пониманию непосредственных причин тех или иных исторических событий<sup>306</sup>. Другими словами, при политико-антропологической перспективе дискурс власти, наравне с политическими, социальными и экономическими условиями, оказывается важным фактором исторического процесса, и его игнорирование обедняет наше понимание прошлого<sup>307</sup>. Образ власти – есть не только выражение определенного взгляда,

---

<sup>304</sup> М.Б. Роллер раскрывает этот тезис в контексте изучения процессов символического конструирования власти римского императора периода Юлиев-Клавдиев: *Roller M.B. Constructing Autocracy...* (особ. р. 6, 129, 211, 254, 262).

<sup>305</sup> *Бойцов М.А.* Величие и смирение. Очерки политического символизма в средневековой Европе. М., 2009. С. 13–15.

<sup>306</sup> *Бойцов М.А.* Что такое потестарная имагология? С. 11–12.

<sup>307</sup> Этим утверждением мы, безусловно, не стремимся умалить того обстоятельства, что, как не без иронии заметил Л. Стоун, «государства занимаются не только хорошо отработанными театрализованными действиями, вроде ритуального сожжения жён: они также ведут войны, собирают налоги, казнят преступников и издают законы»: *Стоун Л.* Будущее истории // THESIS. 1994. Вып. 4. С. 163. Тем не менее, мы думаем, политическая образность как фактор исторического процесса до сих пор недооценивается многими специалистами, в особенности антиковедами. Рефлексию на близкую тему см.: *Туманс Х.*

впечатления от этой власти, но и способ воздействия на неё<sup>308</sup>. Поэтому мы думаем, что такой подход позволит предложить объяснение некоторым особенностям в поведении императора, которые сложно понять, руководствуясь исключительно конституционалистской перспективой<sup>309</sup>.

Для исследования репрезентации политической власти в римской художественной литературе в качестве единиц анализа нами были избраны лексемы *lex* («закон»), *ius* («право») и *liber/libertas* («свободный/свобода»). Они входили в число основополагающих мировоззренческих категорий римского гражданина, были актуальными для политической культуры разных эпох – Республики и Принципата – и (воспользуемся словами А.Я. Гуревича) отражали общественную практику и вместе с тем определяли поведение индивидов и групп<sup>310</sup>. На наш взгляд, такой ракурс позволит абстрагироваться от пресловутого вопроса политических симпатий литераторов и под новым углом подступить к их пониманию политической системы принципата, сосредоточиться на функциях и сущностных чертах императорской власти в рамках художественного мира и тем самым выйти на проблему политического сознания римского гражданского коллектива переломной для его культуры эпохи.

При этом мы прекрасно осознаем всю ограниченность исследования картины мира той или иной цивилизации через анализ употребления заранее отобранных, конкретных слов. Может показаться, что правильнее было бы сосредоточиться на стоящих за этими словами понятиях и идеях, ведь в одну и ту же эпоху могло использоваться множество разных лексем для их выражения. Верно и обратное – таких лексем могло не существовать вовсе<sup>311</sup>.

---

Будут ли у нас свои «Анналы»? // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. СПб., 2002. С. 287–306.

<sup>308</sup> *Бойцов М.А.* Что такое потестарная имагология? С. 15.

<sup>309</sup> Эту же мысль высказывал М.Б. Роллер: *Roller M.B.* Constructing Autocracy... P. 286.

<sup>310</sup> *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры // Избранные труды. Средневековый мир. СПб., 2007. С. 35–36.

<sup>311</sup> *Skinner Q.* Language... P. 7–8.

Однако предмет нашего исследования – не история понятий закона, права и свободы, но история политического воображения римского общества эпохи институционализации авторитарной власти. И поскольку в тот период лексемы *lex*, *ius* и *libertas* имели сильные политические коннотации и идеологически нагруженный семантический спектр, их анализ позволит нам получить более точное знание о политическом сознании римлян, нежели непосредственное исследование категорий закона, права и свободы как абстракций с множеством различных смысловых оттенков – философских, социальных, юридических. Конечно, это не значит, что в рамках нашего исследования другие лексемы, обозначающие эти понятия, будут принципиально игнорироваться, однако их учёт будет иметь ситуативный характер.

Применение конкретных научных методов обусловлено целью и задачами исследования, а также особенностями его источниковой базы. Основными методами стали контент-анализ, семантический анализ и дискурс-анализ.

*Количественный контент-анализ* используется для подсчёта и отбора лексем *lex*, *ius* и *libertas* с политическими коннотациями; акцент ставится на том, *что* говорится. *Качественный контент-анализ* используется для учёта формы того или иного высказывания; акцент ставится на том, *как* говорится. *Семантический анализ* позволяет углубить понимание значений избранных категорий в каждом конкретном случае их употребления и сосредоточиться на анализе образов императора и его режима, предполагаемых, эксплицитно или имплицитно, их семантикой. Для этого мы исследуем особенности семантического поля этих лексем, устанавливаем ключевые слова, входящие в это поле, и специфику их семантических отношений друг с другом, а также с *lex*, *ius* и *libertas*.

*Метод дискурс-анализа* предопределяет наш подход к художественному тексту как к сложной, многоуровневой и противоречивой знаковой системе –

дискурсу, состоящему из множества разнообразных поддискурсов (политического, религиозного, философского и др.)<sup>312</sup>. При этом вслед за Т.А. ван Дейком мы склонны понимать под дискурсом не одну лишь изолированную текстовую структуру, но также специфический контекст её создания и прочтения<sup>313</sup>. «Дискурс – это сложное коммуникативное явление, которое включает в себя не только текст, но и экстралингвистические факторы (социальный контекст, фоновые знания участников, мнения и интенции коммуникации), необходимые для адекватной интерпретации процессов производства и результатов восприятия сообщения»<sup>314</sup>. Другими словами, дискурс – это текст читаемый и интерпретируемый, погружённый в определённую знаковую среду. Дискурс-анализ смещает наше понимание текста с проблемы поиска «авторского намерения» на изучение специфики его восприятия читательской аудиторией, что открывает перспективы его интерпретации с точки зрения различных мировоззренческих парадигм. Довольно очевидно, что одно и то же произведение, читаемое в разные эпохи, может создавать совершенно разные смысловые структуры: «Энеида» Вергилия для эпохи Августа – вовсе не то же самое произведение, каким оно кажется нам, читателям эпохи постмодерна. Подобное допущение позволяет через художественный текст подступиться к пониманию политического сознания самого широкого круга римских граждан императорского Рима. И хотя мы довольно часто будем апеллировать к мыслям и чувствам конкретного писателя, подразумеваться будет, кроме специально оговоренных случаев, не реально существовавшая личность, так называемый

---

<sup>312</sup> *Лотман Ю.М.* Текст как семиотическая проблема // Избранные статьи. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С. 131–132; *Асратян З.Д.* Дискурс художественного произведения // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. № 3. Ч. I. С. 31–32; она же. Текст художественной литературы и его основные характеристики // Вестник МГОУ. Серия: Лингвистика. 2015. № 4. С. 11.

<sup>313</sup> *Дейк Т.А. ван.* Язык. Познание. Коммуникация. Благовещенск, 2000. С. 8, 113.

<sup>314</sup> *Соколова О.В.* Типология дискурсов активного воздействия: поэтический авангард, реклама и PR. М., 2014. С. 17.

«эмпирический автор», но голос повествователя (лирического героя, нарратора) того или иного произведения, а также стоящий за этим голосом обезличенный дискурс<sup>315</sup>.

В этом исследовании применяется также и ряд других, вспомогательных методов. *Историко-генетический метод* помогает проследить особенности зарождения и эволюции образов принцепса и принцепата в художественном дискурсе. *Сравнительно-исторический метод* необходим для сопоставления этих образов и выявления в них общего и особенного. В качестве инструмента изучения образа власти и политического символизма М.А. Бойцов предлагает *метод историко-символического исследования*, суть которого заключается в подробном анализе деталей «символически значимых ситуаций»<sup>316</sup>, прежде всего, политических обрядов и ритуалов. К этому методу мы обращаемся при анализе ритуала отказа императора от власти и его отражения в художественной литературе. Наконец, *метод интертекстуального анализа* используется при определении интертекстуальных связей между произведениями (аллюзий, цитат и др.) для выявления подтекстовой информации (скрытого смысла, вложенного автором в свой труд)<sup>317</sup>. Современная наука пришла к пониманию, что адекватная интерпретация какого бы то ни было произведения невозможна без установления его

---

<sup>315</sup> Литературоведы часто разделяют такие понятия, как «эмпирический автор», «образцовый/имплицитный автор» и «повествователь/рассказчик/нарратор». Если эмпирический автор – это реальный человек, конкретный внетекстовый творец того или иного произведения, то образцовый автор существует исключительно в пространстве текстуальной реальности как скрытый образ её создателя, в той или иной степени направляющий своего «эмпирического» и вместе с тем создающий своего «образцового читателя». Рассказчик/нарратор же ведёт само повествование, обычно он не совпадает ни с эмпирическим, ни с образцовым автором. Подробнее об этом см., например: *Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах*. СПб., 2019. С. 5–49.

<sup>316</sup> *Бойцов М.А. Величие и смирение...* С. 20.

<sup>317</sup> *Болотнова Н.С. Филологический анализ текста*. М., 2009. С. 472; *Васильева В.П. Подтекстовая информация в художественном дискурсе // Проблемы и перспективы развития гуманитарных и социально-экономических наук / Под ред. Ж.А. Шаповал. Белгород, 2017. С. 26.*

взаимоотношений с другими текстами<sup>318</sup>. Как пишет А.С. Десницкий, тексты, вступая в диалог, не просто «пересказывают» друг друга, но создают совершенно новые смыслы<sup>319</sup>. Вместе с тем подчеркнём, что, поскольку предмет нашего исследования всё же не тексты сами по себе, но общественное сознание, так или иначе в них отражённое, поиск возможных скрытых смыслов, вложенных автором в своё произведение и раскрываемых учёным в процессе его интертекстуального анализа, для нас играет лишь подчинённую роль, уступая место пониманию текста и его контекста как внеличного дискурса. В качестве ключевых интертекстов, с которыми взаимодействуют художественные сочинения, мы рассматриваем идеологию республики и принципата<sup>320</sup> и популярные в то время философские учения<sup>321</sup>. При этом мы не считаем справедливым подход к поэтическим трудам лишь как к художественному отражению какого-либо дискурса, идеологического или философского. На наш взгляд, прав М.В. Шумилин, утверждающий, что «продуктивнее в системе тематического мироустройства поэтического текста видеть не отражение философской системы, а творческое развитие поставленных ею проблем»<sup>322</sup>. Обращаясь к августовской поэзии, в похожем духе заключила Н.В. Морева-Вулих: «строгая профессиональная философия освобождена здесь от догматизма и радикализма»<sup>323</sup>.

---

<sup>318</sup> См.: *Boyd B.W.* “When Ovid Reads Vergil...”: A Response and Some Observations // *Vergilius*. 2002. Vol. 48. P. 129–130; eadem. Two Rivers and the Reader in Ovid, “Metamorphoses” 8 // *TAPhA*. 2006. Vol. 136. No. 1. P. 181–182.

<sup>319</sup> *Десницкий А.С.* Введение в библейскую экзегетику. М., 2011. С. 214.

<sup>320</sup> Подход к взаимодействию художественной литературы и официальной идеологии как к аналогу интертекстуальных связей между литературными формами применяет в своих исследованиях, к примеру, Б. Синьюэ: *Xinyue B. Politics...* P. 26.

<sup>321</sup> В этом отношении нам близок метод анализа идей К. Скиннера с его принципом лингвистического контекстуализма, подразумевающим помещение тех или иных высказываний в самый широкий идеологический контекст. Не близка нам вторая составляющая этого метода – фокусировка на намерениях непосредственного автора высказывания. О самом методе и его критике со стороны учёных см.: *Уотмор Р.* Указ соч. С. 74–91.

<sup>322</sup> *Шумилин М.В.* Неостановимое мгновение... С. 40.

<sup>323</sup> *Морева-Вулих Н.В.* Указ. соч. С. 12.

Итак, обозначенные методологические ограничения, применённые нами совершенно осознанно, как кажется, служат наиболее успешному решению поставленных задач диссертационного исследования. Они формируют необходимую исследовательскую «линзу», позволяющую сосредоточиться на изучении проблем политического воображения самого широкого круга римских граждан и при этом избежать разбора многообразных филологических тонкостей, свойственных художественным текстам. Античная литература, безусловно, богата изысканными и интеллектуально прекрасными нюансами, но их понимание, увы, было доступно лишь узкому кругу просвещённых читателей<sup>324</sup>.

**Научная новизна** исследования заключается, прежде всего, в его политико-антропологической направленности, позволяющей выдвинуть гипотезу о принципиальном воздействии на модели поведения римского императора коллективных представлений римских граждан о законе, праве и свободе. Насколько мы можем судить, в мировой науке подобное предположение никем открыто не высказывалось и тем более не обосновывалось.

В целом репрезентация политической власти, как кажется, всё ещё занимает маргинальное положение в классических исследованиях, тем более её редко касаются те специалисты, которые так или иначе обращаются к понятию свободы в римских поэтических текстах. К тому же их наблюдениям и выводам зачастую недостаёт теоретической глубины. Говоря о *libertas*, учёные склонны упускать из внимания *lex* и *ius*, а также всё богатство её семантического поля, без учёта которого научное понимание римского

---

<sup>324</sup> Яркий пример филологической работы с подобными тонкостями – интерпретация финала «Энеиды» Н.П. Гринцера, изящная и красивая и потому невероятно сложная для улавливания даже опытным читателем, что хорошо осознаёт и сам исследователь: «Догадались ли древние, что кроется за “жестоким героем” Энея, доказать трудно, догадались ли мы – решать не нам»: *Гринцер Н.П.* Статья Ахиллом, оставшись Энеем. Имя героя в финале «Энеиды» // *Natales grate numeras*. Сб. статей к 60-летию Г.А. Левинтона. СПб., 2008. С. 227.

дискурса свободы обречено оставаться в лучшем случае неполным, а в худшем – искажённым. Другими словами, помимо взгляда на природу власти римского императора в контексте значения и значимости идеи свободы у античных писателей, наше исследование отличается также впервые осуществлённым в науке комплексным анализом самого дискурса свободы в римских художественных сочинениях, созданных на достаточно протяжённом хронологическом отрезке (40-е гг. до н.э. – 60-е гг. н.э.).

#### **Основные положения, выносимые на защиту:**

– в своих ключевых чертах свойственный принципату дискурс авторитарной и деполитизированной свободы был сформирован ещё в ранних сочинениях Вергилия и Горация (40–30-х гг. до н.э.), что могло послужить одним из факторов успешного утверждения политического режима Августа (27 г. до н.э. – 14 г. н.э.);

– создавая свои поздние произведения в рамках всё той же парадигмы авторитарной *libertas* и параллельно с этим развивая идею внутренней, философской свободы, Вергилий и Гораций закрепляют намеченную ими раннее стратегию восприятия принципата как царства небесного разума, а императора как божественного избранника, гарантирующего римлянам *libertas* как непорочность, мир и безопасность;

– Проперций и Овидий, переопределяя *libertas* как свободную любовь, деконструируют стратегию Вергилия и Горация и изображают принципат как военизированное царство тирана Миноса, который вместо того, чтобы служить свободе, беспощадно её подавляет;

– Манилий, Федр и Сенека, ограничивая пространство свободы преимущественно внутренним миром человека, отделяют императора от возглавляемой им системы: для астролога могущество принцепса выходит далеко за институциональные рамки государства, для баснописца, наоборот, правитель слишком слаб, чтобы на что-либо влиять в этой в целом враждебной

человеку системе, философ же возвышает его над формальными институциями, ограничивая его поведение одной лишь добродетелью;

– Кальпурний и автор Эйнзидельских эклог предлагают гедонистическую парадигму свободы и наиболее отчётливо из всех нероновских литераторов изображают принципат как царство «досужего» Аполлона, тем самым легитимизируя «экстравагантное» поведение императора;

– в сатирах Персия и прозаическом тексте «Сатириконе» Петрония как имеющая какой-либо смысл преподносится только идея внутренней свободы, что косвенно свидетельствует об усилении авторитарных черт в развитии системы принципата при Нероне;

– в «Эдипе» и «Финикиянках» Сенеки, «Фарсалии» Лукана и двух стихотворных вставках «Сатириконе» Петрония говорится о следствиях разрыва государственной власти с идеями закона, права и политической свободы, в чём можно усмотреть имплицитный критический комментарий к «досужему» правлению Нерона, свидетельствующий, в свою очередь, о соответствующем его восприятию;

– из трактовок римлянами свободы проистекали ключевые образы правителя Римской империи, с которыми, как мы предполагаем, действовавший принцепс был вынужден считаться; они либо лежали в основе легитимности его положения (как у Вергилия, Горация, Манилия, Федра (отчасти), Сенеки, Кальпурния, автора Эйнзидельских эклог), и отступление от предполагаемой ими модели политического поведения должно было означать утрату этой легитимности, либо, наоборот, они сами по себе стремились оспорить законность власти императора, подорвать основы её легитимности (как у Проперция, Овидия, Персия (отчасти), Петрония, Сенеки, Лукана);

– в произведениях многих литераторов власть императора по своей сущности сводится к институту царя, обладающего военными,

законодательными, судебными и, к эпохе Нерона, культурно-развлекательными функциями, что в зависимости от контекста могло как укреплять власть принцепса (как у Вергилия и Сенеки), так и, наоборот, служить элементом её «подрывной» критики (как у Овидия и Лукана).

**Научные и практические результаты исследования, область их применения.** Выводы и результаты диссертационного исследования могут быть применены в дальнейших исследованиях истории Рима эпохи Принципата и Домината, касающихся как более узкой политико-антропологической проблематики или истории идей, так и более широких политических, социальных и культурных аспектов римской истории. Также результаты работы могут найти применение в сфере высшего образования, например, в общих и специальных лекционных курсах и практических занятиях по истории, культуре и политическим учениям Древнего Рима и Древней Греции. Отдельные наблюдения и выводы могут быть использованы при комментировании произведений римских литераторов.

**Структура работы.** Работа состоит из введения, четырёх глав, заключения и списка литературы. Во введении обосновываются актуальность исследования, проводится обзор источников и литературы, формулируются цель и задачи работы, характеризуются её научные методы. Первая глава посвящена изучению дискурса авторитарной свободы Вергилия и Горация, а также анализу предлагаемой этим дискурсом стратегии восприятия римского императора. Вторая глава демонстрирует, как на основе деконструкции такой модели авторитарной *libertas* Проперций и Овидий формулируют собственное, элегическое понимание свободы, вместе с тем подрывая предлагаемый Вергилием и Горацием взгляд на сущность режима принципата. В третьей главе исследуется развитие представлений августовских поэтов о свободе и природе императорской власти в «Астрономике» Манилия, баснях Федра, «Отыквлении» и трагедиях Сенеки. Заключительная четвёртая глава, в которой анализируются работы

преимущественно нероновских писателей – эклоги из Эйнзидельна, буколики Кальпурния, сатиры Персия, «Сатирикон» Петрония, «Фарсалия» Лукана и некоторые трагедии Сенеки, – подводит итог развитию политических представлений римлян при Юлиях-Клавдиях.

**Апробация.** Результаты исследования были апробированы на региональных, всероссийских и международных научных конференциях: «Древность и Средневековье: вопросы истории и историографии»: IV Всероссийская научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных. Омск, ОмГУ, 2016 г.; «Молодёжь третьего тысячелетия»: XLII региональная студенческая научно-практической конференции ОмГУ им. Ф.М. Достоевского. Омск, ОмГУ, 2018 г.; «Вопросы истории, археологии, политических наук и регионоведения»: XIV Всероссийская (с международным участием) научная конференция студентов, магистрантов, аспирантов и молодых учёных. Томск, ТГУ, 2018 г.; Международный молодёжный научный форум «ЛОМОНОСОВ–2019». Москва, МГУ, 2019 г.; Всероссийский междисциплинарный молодёжный Конгресс «Проблемы интерпретации исторических источников: между национальной историей и глобализацией». Архангельск, САФУ, 2019 г.; «Лістападаўскія сустрэчы – XIII»: міжнар. навук. выкладчыц.-студэнц. канф. у гонар акад. М.М. Нікольскага і У. М. Перцава. Минск, БГУ, 2019 г.; “SCIENCE DRIVE – 2019”: the International Scientific Conference. Yaroslavl, Yaroslavl State University, 2019 г.; «Актуальные проблемы истории, туризма, рекламы и связей с общественностью»: Международная молодёжная научно-практическая конференция, Ярославль, ЯрГУ, 2019 г.; «Актуальные проблемы истории, туризма, рекламы и связей с общественностью»: Международная молодёжная научно-практическая конференция, Ярославль, ЯрГУ, 2020 г.; «Древняя и средневековая Европа: социально-политическое и культурное разнообразие»: XXV научная конференции по антиковедению и медиевистике студентов, аспирантов, молодых учёных. Ярославль, ЯрГУ, 2022 г.; Научная конференция памяти

Заслуженного профессора Московского университета Ии Леонидовны Маяк (1922–2018). Москва, МГУ, 2022 г.

**Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях:**

В изданиях, рекомендованных ВАК для публикации результатов диссертаций:

1. Усов Д.А. Liber и libertas в произведениях Горация // *Via in tempore*. История. Политология. 2020. № 3. С. 472–481.

2. Усов Д.А. Libertas в трактовке Овидия: свобода или своеволие? // *Вестник Московского университета. Серия 8: История*. 2021. № 4. С. 3–18.

3. Усов Д.А. Lex и ius в дискурсе Проперция и Овидия: Принципат Августа как военизированное царство Миноса // *ВДИ*. 2022. № 3. С. 623–638.

В других изданиях:

1. Усов Д.А. Противоречия Сенеки как отражение переходной эпохи // *Древность и Средневековье: вопросы истории и историографии: материалы IV Всероссийской научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных (Омск, 27–28 октября 2016 г.)*. Омск: ОмГУ, 2016. С. 80–85.

2. Усов Д.А. Рок в представлении римлянина I в. н.э. (на примере Сенеки Младшего) // *Молодёжь третьего тысячелетия: сборник научных статей XLII региональной студенческой научно-практической конференции ОмГУ им. Ф.М. Достоевского*. Омск: ОмГУ, 2018. С. 97–101.

3. Усов Д.А. Взгляд изнутри: был ли Сенека теоретиком принципата? // *Вопросы истории, археологии, политических наук и регионоведения*. Томск: Издательский Дом ТГУ, 2019. Вып. 14. Т. 2. С. 299–303.

4. Усов Д.А. Изучение отношения римского общества к принципату Юлиев-Клавдиев в отечественной историографии XX – начала XXI вв. // *Грани гуманитарного знания*. Ярославль: ЯрГУ, 2019. С. 93–97.

5. Усов Д.А. Отношение Овидия к принципату Августа (по «Метаморфозам») // *Материалы Международного молодёжного научного*

форума «ЛОМОНОСОВ-2019» [Электронный ресурс]. М.: МАКС Пресс, 2019. ISBN 978-5-317-06100-5.

6. Usov D.A. The image of a woman in Ovid's poems // SCIENCE DRIVE – 2019: Proceedings of the International Scientific Conference. Yaroslavl: Filigree, 2019. P. 92–94.

7. Усов Д.А. Римский эпос и философия Стои: проблема интерпретации образа Энея у Вергилия // *Ars Historica*: сб. науч. ст. Вып. 11 / Сост., науч. ред. Т.С. Минаева. Архангельск: САФУ, 2019. С. 209–213.

8. Усов Д.А. К дискуссии о политическом смысле финальной сцены «Энеиды» Вергилия // Лістападаўскія сустрэчы – XIII: матэрыялы міжнар. навук. выкладчыц.-студэнц. канф. у гонар акад. М.М. Нікольскага і У.М. Перцава / В.А. Фядосік (адк. рэд.). Мінск: БДУ, 2019. С. 57–60.

9. Усов Д.А. Pius Aeneas et furens Turnus: проблема интерпретации образов в контексте политического смысла «Энеиды» // *Lumen intellectus*. Памяти Ии Леонидовны Маяк: сборник статей Научно-образовательного центра антиковедения ЯрГУ им. П.Г. Демидова / Отв. ред. В.В. Дементьева. Ярославль: Филигрань, 2019. С. 106–122.

10. Усов Д.А. Принципат Октавиана Августа в восприятии Овидия // Актуальные проблемы истории, туризма, рекламы и связей с общественностью: материалы Международной молодежной научно-практической конференции 18 апреля 2019 года. Ярославль: ЯрГУ, 2020. С. 12–15.

11. Усов Д.А. Lex и ius в «Сатирах» Горация // Актуальные проблемы истории, туризма, рекламы и связей с общественностью: тезисы докладов конференции (Международная молодежная научно-практическая конференция, 23 апреля 2020 г.). Ярославль: ЯрГУ, 2021. С. 12–14.

12. Усов Д.А. Принципат как тирания: репрезентация власти Августа в трудах Овидия // Древняя и средневековая Европа: социально-политическое и культурное разнообразие: сборник докладов XXV научной конференции по

антиковедению и медиевистике студентов, аспирантов, молодых учёных (ЯрГУ им. П. Г. Демидова, 25–27 марта 2022 г.) / Под ред. Е.С. Данилова, В.В. Дементьевой. Ярославль: Филигрань, 2022. С. 36–40.

# ГЛАВА I

## ПРИНЦИПАТ АВГУСТА КАК ЦАРСТВО НЕБЕСНОГО РАЗУМА

### 1.1 Формирование дискурса авторитарной свободы в «Буколиках» и «Георгиках» Вергилия

«Буколики» Вергилия (42–39 гг. до н.э.), как и созданные десятилетия спустя «Деяния» Августа, открываются мотивом освобождения. Слово *libertas* встречается здесь дважды<sup>325</sup>, оба раза – в первой эклоге (*Verg. Ecl. I. 27, 32*). Столько же раз это понятие употребляет Август, говоря о своих заслугах перед республикой<sup>326</sup>. Налицо и содержательное сходство: в обоих случаях свобода – следствие свершений одного человека.

*Libertas* первой эклоги (41 г. до н.э.) не раз обращала на себя внимание исследователей, обычно под ней понимают манумиссию пастуха Титира, который, согласно такому прочтению, отправляется в Рим, чтобы добиться от своего господина выкупа из рабства<sup>327</sup>. Однако некоторым современным

---

<sup>325</sup> Всего у Вергилия, по нашим подсчётам, 5 *libertas*, 7 *liber*, 18 *lex*, 16 *ius* (*libertas* – *Verg. Ecl. I. 27, 32; Aen. VI. 821; VIII. 648; XI. 346;*

*liber* – *Georg. I. 128; III. 167, 194; Aen. VII. 36; IX. 154; XI. 493; XII. 74;*

*lex* – *Georg. I. 60; IV. 154, 487; Aen. I. 507; IV. 27, 58 (legifer), 213, 231, 618; VI. 622, 810; VII. 203; VIII. 322; XI. 322; XII. 112, 190, 315, 819, 822;*

*ius* – *Georg. I. 269; II. 501; IV. 562; Aen. I. 293, 507; II. 157, 541; III. 137; IV. 27; V. 758; VII. 247, 402; VIII. 670; IX. 642; XI. 359; XII. 315*). Ср. с количеством употребления *libertas* Цицероном (около 388) и Ливием (331, при учете, что сохранилась лишь четверть его книг):

*Павлов А.А. Libertas у Цицерона: замечание к статистике и семантике понятия // Вестник Сыктывкарского университета. 2003. № 4. С. 33; он же. Свобода (libertas) в исторической концепции Тита Ливия // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2009. Вып. 27. 2009. С. 213–214. Также важно отметить, что, подсчитывая лексему *liber*, мы всегда учитываем только прилагательное со значением «свободный», игнорируя идентичные по написанию слова «книга» (*liber*) и «дети» (*liberi*).*

<sup>326</sup> В самом первом предложении «Деяний» используется существительное *libertas* (RGDA. 1.1), затем – глагол *liberare* (RGDA. 5.2).

<sup>327</sup> См.: *Galinsky K. Vergil's Uses of "Libertas"...* P. 6; *Токарев А.Н. Становление официальной идеологии...* С. 104; *Austin N. Op. cit.* P. 22–23; *Альбрехт М. фон. Вергилий...* С. 22; *Xinyue B. Politics...* P. 42 (особ. п. 27). Также см. комментарий Н.А. Старостиной к первой эклоге: *Вергилий. Собрание сочинений.* СПб., 1994. С. 420.

учёным подобное прочтение не кажется сколько-нибудь убедительным или, по крайней мере, исчерпывающим. Например, К. Эккерман попытался доказать, что *libertas* «Буколик» следует понимать как свободу Титира от своей возлюбленной Галатеи и одновременно с этим как возможность наслаждаться досугом (*otium*), обеспеченном деянием Октавиана, – сохранением за пастухом его земель<sup>328</sup>.

По всей видимости, семантика *libertas* первой эклоги, действительно, не ограничивается освобождением Титира из буквального рабства. Обращает на себя внимание семантический ряд, в который помещается эта категория: *deus* (бог), *iuuenis* (юноша), *otia* (досуг, спокойствие), *rura* (земли), *fortunatus* (счастливый). Своей первой репликой Титир сообщает, что некий *deus* даровал ему *otia* (*deus nobis*<sup>329</sup> *haec otia fecit* – *Ecl.* I. 6) – удовольствия, выражаемые в музицировании, пении пастушьих песен и пастьбе скота (I. 1–2, 4–5, 9–10)<sup>330</sup>. Затем он повествует о своём путешествии в Рим, предпринятом им ранее для обретения *libertas* (I. 19–35), там он повстречал того самого «милостивого бога» (*praesens deus*) – «юношу» (*iuuenis*)<sup>331</sup>, который сохранил за ним его «земли» (*tua rura*), и именно на этом основании Мелибей дважды называет Титира «счастливым» (*fortunatus* – I. 40–56). Что примечательно, в ответ на просьбу нашего героя о свободе его благодетель не использует юридический

---

<sup>328</sup> *Eckerman Ch.* Op. cit. P. 258, 277.

<sup>329</sup> О том, как Титир пытается выдать свою удачу за общий положительный опыт см.: *Xinyue B.* (Un)Seeing Augustus... P. 34; *idem.* Politics... P. 41.

<sup>330</sup> В том, как молодой Вергилий описывает *otium*, особенно заметно влияние Лукреция, который был первым автором, изобразившим идеал эпикурейской праведной жизни в виде пасторального досуга – отдыха на мягкой лужайке у берега ручейка под ветвями высоких деревьев (*Lucr.* II. 29–33): *Kronenberg L.* Epicurean Pastoral: Daphnis as an Allegory for Lucretius in Vergil's Eclogues // *The Vergilian Society.* 2016. Vol. 62. P. 26.

<sup>331</sup> Под божественным юношей исследователи обычно понимают Октавиана, см.: Вергилий. Указ. соч. С. 419–420; *Johnston P.A.* Op. cit. P. 20; *Альбрехт М. фон.* Вергилий... С. 23. Вместе с тем существует вполне обоснованное предположение, что в это время поэт не связывал свои надежды с конкретным политиком и образ спасителя намеренно создан им неясным, идентифицировать его с Октавианом допускается только ретроспективно – в «Энеиде»: *Geue T.* Op. cit. P. 59–61; *Xinyue B.* (Un)Seeing Augustus... P. 45; *idem.* Politics... P. 43–48.

язык, характерный для процедуры освобождения раба из-под власти доминуса, но понятными пастуху словами позволяет ему пасти и разводить скот, «как в былые времена» (“pascite, ut ante, boves, pueri; submittite tauros” – I. 45), а это, в свою очередь, подразумевает сохранение за ним его земель, равнозначное его вызволению из метафорического «рабства» (servitio me exire licebat – I. 40)<sup>332</sup>.

Так otium Титира сливается с его libertas, содержанием которой оказывается обладание rura как предпосылкой для состояния счастья (fortuna)<sup>333</sup>. Единство явлений закрепляется противопоставлением их рабству (servitium) и указанием на общий источник их зарождения – praesens deus/iuvenis<sup>334</sup>. Тем самым, как справедливо отмечает Б. Синьюэ, эклога предлагает новый дискурс libertas, который, сочетая идею свободы с принципом зависимости от спасительной экстраординарной власти, «натурализует» (naturalises) дискурс авторитаризма, характерный для

---

<sup>332</sup> Quid facerem? neque servitio me exire licebat / nec tam praesentis alibi cognoscere divos. / Hic illum vidi iuvenem, Meliboeae, quotannis / bis senos cui nostra dies altaria fumant. / Hic mihi responsum primus dedit ille petenti: / “pascite, ut ante, boves, pueri; submittite tauros”. / *Fortunate senex, ergo tua rura manebunt* (I. 40–46).

<sup>333</sup> Подобная мысль довольна близка эпикурейскому мироощущению. Согласно Эпикуру, конечная цель человеческой жизни – счастье, или «блаженная жизнь» (vita beata) – состоит в достижении душевного спокойствия и свободы от любых дел (Cic. Nat. D. I. 53). Отсутствие страданий и какого бы то ни было неудовольствия для эпикурейца суть высшее благо (D. L. X. 131; Cic. Acad. II. 138). Именно поэтому эпикурейское божество, будучи воплощением этого идеала, не вмешивается в земные дела: оно «бессмертно и блаженно» (ἄφθαρτος καὶ μακάριος – D. L. X. 123; Lucr. II. 646–649, 1090–1092; V. 82; Cic. Nat. D. I. 22, 45, 51–52; ср.: Verg. Ecl. VIII. 35; X. 61). Об эпикурейской составляющей «Буколики» подробнее см.: Alfonsi L. L'epicureismo nella storia spirituale di Virgilio // *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone: miscellanea philological* / Ed. by M. Untersteiner. Genoa, 1959. P. 167–178; Traina A. Si numquam fallit imago: Reflections on the Eclogues and Epicureanism // *Atene & Roma*. 1965. Vol. 10. P. 72–78; Davis G. Consolation in the Bucolic Mode: The Epicurean Cadence of Vergil's First Eclogue // *Vergil, Philodemus, and the Augustans* / Ed. by D. Armstrong, et al. Austin, 2004. P. 63–74; Hardie Ph. R. Culture and Historical Narratives in Virgil's Eclogues and Lucretius // *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral* / Ed. by M. Fantuzzi, T. Papanghelis. Leiden, 2006. P. 275–300; Bing P. Epicurus and the Iuvenis at Virgil's Eclogue 1.42 // *CQ*. 2016. Vol. 66. No. 1. P. 172–179.

<sup>334</sup> См.: *Roman L. Op. cit.* P. 116–118.

будущего принципата Августа<sup>335</sup>. Очищенная от злободневных политических коннотаций, *libertas* лишалась привычного антиавторитарного звучания, создавалось ощущение естественности грядущей модели властных отношений<sup>336</sup>, и одновременно с этим происходило её становление в интерсубъективной действительности.

Если гарантом *libertas* как безопасности и спокойствия способен выступать только авторитарный владыка, то и полномочия по её защите при помощи закона, стало быть, вполне естественно должны оказаться в его распоряжении. Именно в этом нас убеждают «Георгики» (29 г. до н.э.), последовательно приспособившая понятие закона к авторитарному дискурсу свободы. Любопытно, что в произведении нет ни одной *libertas*<sup>337</sup>, зато по три раза встречаются *lex*<sup>338</sup> и *ius*<sup>339</sup>. Эти категории связываются с яркими авторитарными силами: в первой книге – с «природой» (*natura* – Georg. I. 60–65) и Юпитером (I. 121–159; IV. 149–154), в последней – с пчелиным «царём» (*rex* – IV. 212–215) и (в самом конце) – с Октавианом (IV. 560–562).

Практически сразу же после вступления к первой книге «Георгик» Вергилий пишет о «законах» и «установлениях», которые «природа предписала разным землям» (*leges... foedera... imposuit natura locis* – I. 60–61): что хорошо произрастает в одном месте, не приживается в другом (I. 50–59). На первый взгляд, речь идет об эпикурейских «физических законах», подробно описанных в хорошо известной Вергилию поэме Лукреция.

---

<sup>335</sup> *Xinyue B.* (Un)Seeing Augustus... P. 31–32, 37, 44, 46; *idem.* Politics... P. 39, 54–55. О схожести *libertas* Вергилия с *securitas* Августа см.: *Galinsky K.* Vergil's Uses of "Libertas"... P. 6–8. О зарождении и эволюции дискурса *securitas* см.: *Данилов Е.С.* Рождение Секуритас: историки раннего принципата и представления квиритов о безопасности // Память и идентичность: особенности историописания в Античности, в Средние века и раннее Новое время. Сборник статей по материалам межвузовской научной конференции. Москва, 4–5 июня 2018 г. / Отв. ред. П.Н. Лебедев. М., 2019. С. 65–66.

<sup>336</sup> *Xinyue B.* (Un)Seeing Augustus... P. 35–36; *idem.* Politics... P. 43. Также см.: *Bowditch Ph. L.* Horace... P. 121–123, 135; *Austin N.* Op. cit. P. 27–31.

<sup>337</sup> Если не считать трёх прилагательных *liber* (Georg. I. 128; III. 167, 194).

<sup>338</sup> Georg. I. 60; IV. 154, 487.

<sup>339</sup> Georg. I. 269; II. 501; IV. 562.

Возникнув одновременно с формированием мира в процессе спонтанного столкновения отклонившихся от своей траектории атомов, законы с тех пор имманентно управляют вселенной и позволяют природе оставаться «свободной» (*libera* – *Lucr.* II. 1091) от внешнего божественного воздействия<sup>340</sup>. Именно так трактует этот отрывок М.Р. Гейл<sup>341</sup>. Однако такую механистическую картину устройства вселенной, где нет места для случая и божественного провидения и все явления подчинены обезличенным закономерностям, Вергилий упорно подрывает мифологическим компонентом. Например, появление законов, управляющих природой, поэт относит не к началу мира, но ко времени Девкалиона и Пирры (I. 62)<sup>342</sup>. Вместе с этим он допускает возможность произрастания плода не из семени, но по божественной воле (I. 21–22), что расходится со знаменитой аксиомой Лукреция «ничего не может возникнуть из ничего» (*[ubi viderimus] nil posse creari de nihilo* – *Lucr.* I. 156–157). Земледельцы «Георгики», очевидно, зависят от божественной воли, и голос повествователя призывает их почитать богов (I. 100–101, 157, 338). Наконец, в финале первой книги открывается зловещая панорама мистических знаков, предвещавших убийство Юлия Цезаря: это и землетрясения в непривычных местах, и ночные привидения, и кровь, бьющая из фонтанов, и многое другое (I. 466–488). Такие явления, безусловно, предстают как нарушение естественного порядка вещей. Стараниями человеческих страстей и божественного гнева на месте упорядоченного мира в конечном счёте воцаряется повсеместный хаос<sup>343</sup>.

Как показывает М.Р. Гейл, «Георгики» Вергилия неоднократно подвергают сомнению концепцию нерушимых законов Лукреция подобным

---

<sup>340</sup> *Lucr.* I. 586–598; 1021–1051; II. 1058–1063, 1090–1092; ср.: *Epic. Ep. Hdt.* 76–77.

<sup>341</sup> *Gale M.R. Virgil...* P. 201–203.

<sup>342</sup> Хотя Вергилий и использует выражение *quo tempore primum* (I. 62), чуть дальше выясняется, что до Девкалиона и Пирры мир знал эпоху первобытного золотого века (I. 125–128). Конечно, такое противоречие можно при желании списать на многоголосье поэмы.

<sup>343</sup> *Gale M.R. Virgil...* P. 204–208.

образом<sup>344</sup>, что в качестве одного из оснований позволяет исследовательнице говорить о полифоническом устройстве поэмы. В ней нет, полагает М.Р. Гейл, чётко маркированного авторского «голоса» и, соответственно, нет строгой авторской позиции. Произведение соткано из различных противоречащих друг другу голосов, которые не только не дают читателю ответов, но ставят перед ним вопросы<sup>345</sup>.

Но что если там, где исследователи порой склонны видеть противоречивое соединение нескольких дискурсов – в данном случае эпикурейского и мифологического, – мы на самом деле имеем дело с формированием нового, который, складываясь из элементов разных языковых систем, в то же время наполняет их новым содержанием и в результате избавляет их сосуществование от смыслового конфликта?<sup>346</sup> На наш взгляд, в приведённом выше примере мы можем обнаружить попытку авторитарного дискурса свободы ассимилировать и приспособить к своим нуждам категорию закона<sup>347</sup>. Для обоснования этого утверждения приведём следующие аргументы.

Первое, что привлекает наше внимание, – это специфический мифологический контекст, в который Вергилий помещает термин *natura*. Как уже отмечалось, природа утверждает свои законы одновременно с созданием Девкалионом и Пиррой нового поколения людей – «народа сурового» (*durum*<sup>348</sup> *genus* – I. 63), который, только появившись на свет, уже призывается

---

<sup>344</sup> Gale M.R. *Virgil...* P. 208–231.

<sup>345</sup> Ibid. P. 270–274. Как о поэме, которая скорее задаёт вопросы, нежели предлагает ответы, пишет уже об «Энеиде» Э.А. Шмидт: *Schmidt E.A.* Op. cit. P. 169. Правда, учёный делает это в контексте предложенной им теории «эпической объективности» Вергилия, не формулируя при этом концепции полифонического устройства произведения.

<sup>346</sup> По словам Р.Ф. Томаса, ссылки Вергилия на Лукреция имеют минимальное значение для нового контекста: *Thomas R.F.* *Virgil's Georgics and the Art of Reference* // HSCPh. 1986. Vol. 90. P. 175–176. Н. Фрир отметил, что в «Георгиках» Вергилий отдалился от Лукреция и на место философа Эпикура воздвиг политика Октавиана: *Freer N.* Op. cit. P. 88–90.

<sup>347</sup> В этом отношении показательна сама частота употребления поэтом терминов *libertas*, *lex* и *ius* в «Буколиках» и «Георгиках».

<sup>348</sup> Прилагательное, часто применявшееся для характеристики закона, судьи, отца.

повествователем к тяжёлому сельскому труду, незнакомому предшествующей эпохе (I. 63–66<sup>349</sup>, 125–128<sup>350</sup>). Вряд ли мы ошибемся, если предположим, что в качестве действующей надчеловеческой силы современный Вергилию читатель ожидал увидеть здесь скорее Юпитера, чем природу, ведь, согласно поэтической традиции, именно с ним было связано зарождение нового рода людей, пришедшего на смену уничтоженному потопом нечестивому человечеству «железного века»<sup>351</sup>. Тем более что Вергилий, описывая природные знамения о надвигавшемся убийстве Юлия Цезаря и последовавшие за этим убийством несчастья, близок к популярному в его время уподоблению периода гражданских войн «грехопадению» железного века, искупленному священным гневом Юпитера/Августа<sup>352</sup>. Такой контекст уже сам по себе, как мы думаем, создавал у аудитории поэта прочную ассоциативную связь между верховным богом и природой, а прямое авторское высказывание о принуждении людей Юпитером к занятию земледелием, должно быть, только углубляло понимание этой связи. Божество позаботилось о том, чтобы сельский труд был непростым и чтобы он не оставлял простора для изнеживающей праздности (I. 121–124)<sup>353</sup>. Даруя змеям яд, предписывая<sup>354</sup> волкам выходить на охоту, останавливая потоки вина и лишая мир прочих атрибутов золотой поры, тем самым усугубляя возложенное на человека бремя (I. 129–144), Юпитер действует как настоящий демиург, устроитель мира, который не только не подчиняется каким бы то ни было законам природы, но сам же их устанавливает. Не схожим ли усложнением среды обитания земледельца занята сама *natura*, изобретающая разнообразные климатические

---

<sup>349</sup> Ergo age, terrae / pingue solum primis extemplo a mensibus anni / fortes invertant tauri, glaeasque iacentis / pulverulenta coquat maturis solibus aestas...

<sup>350</sup> Ante Iovem nulli subigebant arva coloni; / ne signare quidem aut partiri limite campum / fas erat: in medium quaerebant, ipsaque tellus / omnia liberius nullo poscente ferebat.

<sup>351</sup> *Hor.* Od. I. 2. 1–52; *Ovid.* Met. I. 89–437.

<sup>352</sup> *Georg.* I. 466–514; ср.: *Hor.* Od. I. 2; *Ovid.* Met. I. 89–312 (особ. I. 200–203); XV. 782–830.

<sup>353</sup> Pater ipse colendi / haud facilem esse viam voluit, primusque per Artem / movit agros, curis acuens mortalia corda, / nec torpere gravi passus sua regna veterno.

<sup>354</sup> Вергилий использует здесь глагол *iubeo*, характерный для юридического контекста.

условия и наделяя почвы специфическими особенностями, влияющими на характер урожая (I. 43–81)? Деятельность природы и верховного бога приводит к одному результату. «Упорный труд» (*labor improbus*<sup>355</sup> – I. 145–146), нехарактерный для праздного мира «Буколик», в котором то же самое поколение живет при Сатурне (*Ecl.* VI. 41), становится главным законом мироздания и, «все победив» (*omnia vicit*), приносит «земледельческий золотой век», более реалистичный и достижимый современным поэту обществом<sup>356</sup>. Стало быть, Юпитер и природа первой книги «Георгик» – это вовсе не маркеры разных «голосов» произведения, но наименованиями для принципиально единой сущности, ответственной за выработку законов.

Подобное сближение бога и природы, совершенно неприемлемое для эпикурейской философской системы, было вполне естественным для учения Стои<sup>357</sup>, и именно стоицизм Вергилия, как мы намереваемся показать ниже, встал на службу своеобразного «транзита» легитимирующей семантики закона из сферы республиканского политического языка в область дискурсивного поля авторитарной власти. Пока лишь отметим, что обеспокоенное моральными качествами человечества божество могло напоминать современникам строгого стойка, оценивающего лень как одну из главных предпосылок порочной жизни, препятствия на пути достижения деятельной добродетели<sup>358</sup>. Трудно не усмотреть здесь параллели с

---

<sup>355</sup> О самом понятии см.: *Zanker A.T. Late Horatian Lyric...* P. 502–503 (особ. п. 24–25); *Альбрехт М. фон. Вергилий...* С. 92 (особ. прим. 237), 128–129; *Шаршуква О.В. Labor в «Георгиках» Вергилия // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 6. С. 114–129.*

<sup>356</sup> *Чернышов Ю.Г. Три концепции «Сатурнова царства» у Вергилия // Античная гражданская община. Проблемы социально-политического развития и идеологии: межвузовский сборник / Под ред. Э.Д. Фролова. Л., 1986. С. 107; Galinsky K. Augustan culture. P. 93–97; Zanker A.T. Late Horatian Lyric... P. 501.*

<sup>357</sup> В «Георгиках» можно найти стоическую физику (*Georg.* IV. 219–225; ср.: *Aët.* I. 7. 23; *Min. Fel. Oct.* XIX. 10; *Cic. Nat. D.* I. 37) и характерное для многих стоиков представление о загробной жизни (*Georg.* IV. 226–227; ср.: *SVF.* I. 138, 145, 518; II. 604, 790, 879; *Plut. Stoic. rep.* 39. 1052 c).

<sup>358</sup> *Cic. Nat. D.* II. 44; *Tusc.* II. 91; V. 68; *Hor. Sat.* II. 20–21, 233–238; *Sen. Brev. vit.* XVIII. 1–2; *Prov.* I. 1, 5–6; V. 4; V. beat. VII. 3; *Ot.* I. 4; VI. 2; *SVF.* III. 695.

призванным на помощь деревенским жителям Октавианом (Georg. I. 40–42)<sup>359</sup>, от которого, как от Цицероновского ректора<sup>360</sup>, ожидалось восстановление республики через нравственное возрождение гражданского коллектива. Тем более что в ближайшее окружение Августа в качестве учителей и советников входили Арей Александрийский и Афинодор из Тарса, знаменитые приверженцы учения Стои<sup>361</sup>.

Итак, согласно Вергилию, в основу устройства вселенной был положен фундаментальный закон природы, причём его «издание» пришлось на эпоху нравственного возрождения человечества. Во многом благодаря этому закону деревенская молодёжь трудолюбива и довольна малым (на языке стоиков – свободна, *libera*), а жители верны «благочестию» (*pietas*): богам приносятся жертвы, отцы пользуются уважением (II. 472–473)<sup>362</sup>. В эпоху гражданских войн, пору железного века, когда рушатся все человеческие законы и установления, только в деревне можно укрыться от повсеместных злоключений (II. 493–518). Именно здесь покидающая мир «Справедливость» (*Iustitia*) оставила свои «последние следы» (*extrema vestigia* – II. 473–474). Здесь не знают о «железных/гнетущих законах/нормах» (*ferrea*<sup>363</sup> *iura*), никого не тревожит «обезумевший форум» (*insanum forum*) и «народные архивы» (*populi tabularia* – II. 501–502). Несправедливым законам и институтам железного века противостоит миролюбивая сельская добродетель как единственная опора «родине» (*patria* – II. 514–515).

---

<sup>359</sup> Альбрехт М. фон. Вергилий... С. 128.

<sup>360</sup> О Цицероне как своего рода теоретике принципата см.: Чернышов Ю.Г. Теория «смешанной конституции» у Цицерона и система принципата // *IVS ANTIQVVM*. Древнее право. М., 1996. № 1. С. 95–101.

<sup>361</sup> Межеричкий Я.Ю. «Восстановленная республика»... С. 314–318.

<sup>362</sup> О том, как Вергилий помещает картину деревенской жизни в контекст стоических парадигмы устройства вселенной, см.: Miles G.B. *Virgil's Georgics: A New Interpretation*. Berkeley, 1980. P. 93, 98.

<sup>363</sup> Очередная деталь, указывающая на сходство между эпохой гражданских войн и мифологическим железным веком.

Однако мир за пределами деревенской жизни лишён такого непосредственного воздействия закона природы, и поэтому он легко отдается пороку и погружается в разнузданность. Когда развязываются нечестивые войны, возникает угроза уничтожения даже последнего пристанища осколков справедливости (I. 505–508). Чтобы этого не допустить, божественный закон должен завладеть политикой и обрести власть над людскими нравами. Для этого ему требуется чуткий посредник – полновластный правитель, способный своим примером упорядочить общественные нравы (IV. 82–116). Эту идею поэт раскрывает аллегорическим изображением гражданского коллектива в виде пчелиного улья<sup>364</sup>, сообщества пчёл-«квиритов» (Quirites) с выборной царской властью (IV. 200–203; ср. *Sen. Celm.* 19). Предпочтение аллегории прямому обращению к Октавиану как царю объясняется прекрасной осведомленностью литератора об опасливом отношении нобилитета и будущего принцепса к термину *rex* (I. 36–39), приобретшему негативные коннотации со времен изгнания Тарквиния Гордого<sup>365</sup>. Тем не менее Вергилий пишет об институте царя не просто как о положительном явлении, но легитимирует его идеями стоицизма как важное условие для установления разумного порядка.

Царь выступает «блюстителем трудов/дел квиритов» (*operum custos*<sup>366</sup> – IV. 215). Под его водительством жизнь в государстве подчинена «великим законам» (*magnae leges*<sup>367</sup> – IV. 154) и одновременно с этим процветают ключевые гражданские добродетели: патриотизм, благочестие, целомудрие, согласие, *трудолюбие* (IV. 149–218). Последняя особенно охраняется: пчёлы гонят прочь от своих жилищ ненавистных трутней, этот «ленивый сброд» (*ignavum pecus* – IV. 168), подающий подрастающему поколению дурной

---

<sup>364</sup> О «пчелиной утопии» у Вергилия и в античной традиции см.: Чернышов Ю.Г. Социально-утопические идеи... С. 21–22.

<sup>365</sup> О самом термине см., к примеру: Егоров А.Б. Рим: от республики к империи. СПб., 2017. С. 112–113.

<sup>366</sup> Гораций называет *custos rerum* Августа (*Hor. Od.* IV. 15. 17).

<sup>367</sup> Очевидное противопоставление гнетущим нормам железного века – *ferrea iura*.

пример. Такой порядок – дар *Юпитера* (IV. 149–152)<sup>368</sup>, и длится он до тех пор, пока здравствует *царь*, ведь только при нём граждане обладают единым разумом – *mens* (IV. 212)<sup>369</sup>. Без правителя единомыслие пропадает, рушится стройная система, воцаряется произвол (IV. 213–214)<sup>370</sup>. Именно угроза отклонения от разумного начала обуславливает постоянно угрожающую миру перспективу воцарения хаоса с характерными для него атрибутами: природными катаклизмами, кровопролитием, нечестием и пр.<sup>371</sup> Этим, в частности, может объясняться характерное для вселенной «Георгик» чередование порядка и хаоса<sup>372</sup>, существующих, на наш взгляд, не в параллельных друг другу голосах, как считает М.Р. Гейл<sup>373</sup>, но в рамках одной непротиворечивой мировоззренческой парадигмы – авторитарного дискурса свободы.

Как отметил ещё Н.Ф. Дератани, лежащая в основе пчелиного строя *mens* есть не что иное, как стоическое «единомыслие» (*ὁμόνοια*)<sup>374</sup>. Действительно, *ὁμόνοια* у стоиков означала знание общих благ, следствием которого выступают согласие и возможность помогать друг другу (*Clem. Strom.* II. 9. 41; *Stob.* II. 7. 11b). Зенон вслед за Платоном и Диогеном считал единомыслие атрибутом добродетели и важным параметром упорядоченного государства, в котором живут свободные, самостоятельные и рассудительные граждане (*Plut. Lic.* 31).

---

<sup>368</sup> Характерно, что, сообщая об этом, Вергилий в одной строке использует понятие *natura* и имя верховного бога: *Nunc age, naturas apibus quas Iuppiter ipse / addidit expediam, pro qua mercede sanoros / Curetum sonitus crepitantiaque aera secutae / Dictaeo caeli regem pavere sub antro.*

<sup>369</sup> *Rege incolumi mens omnibus una est...*

<sup>370</sup> *...amisso rupere fidem, constructaque mella / diripuerе ipsae et cratis solvere favorum.*

<sup>371</sup> М. фон Альбрехт пишет о нераздельности в «Георгиках» мира природы и политики: *Альбрехт М. фон. Вергилий... С. 90, 127.*

<sup>372</sup> Мотив их противостояния пронизывает всё творчество поэта: *Pöschl V. Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Äneis. Wien, 1964. S. 31–36; Морева-Вулих Н.В. Указ. соч. С. 61, 99–100, 106, 113–115, 122–126, 140, 146, 150, 166–167.*

<sup>373</sup> *Gale M.R. Virgil... P. 270–274.*

<sup>374</sup> *Дератани Н.Ф. Указ. соч. С. 68.*

Кроме того, *mens* в философии Стои служило одним из обозначений пронизывающей космос и обеспечивающей его единство первоосновы сущего, эквивалентом которому могли быть «природа» (*φύσις*, *natura*), «бог» (*deus*)<sup>375</sup>, «логос» (*λόγος*, *logos*), «эфир» (*aether*), «естественный/истинный/вечный/неизменный/первенствующий закон» (*lex naturalis/vera/sempiterna/immutabilis/princeps*), «общий закон» (*νόμος κοινός*), «божественный разум» (*divina ratio*), «мировая душа» (*animus mundi*), «совершенная мудрость» (*sapientia perfecta*), «необходимость» (*necessitas*), «судьба» (*fatum*) и др.<sup>376</sup> Проблему соотношения этих понятий каждый античный автор мог решать по-своему. Цицерон, к примеру, пересказывая учение стоиков, говорит об «истинном законе» (*vera lex*) и «божественном разуме» (*divina ratio*) как о силе, проистекающей от «природы» (*natura*) и «бога/Юпитера» (*deus, Iuppiter*), – *vis naturae, mens dei, divina mens* (мысли бога, божественной мысли), которая наставляет человека в праведных делах и отвращает его от недостойных поступков (*Cic. Legg. I. 18–19; II. 8, 10–11*)<sup>377</sup>. Такой разумный закон, возникнув раньше любого «писаного закона» (*scripta lex*), связывает миры богов и людей в единую гражданскую общину<sup>378</sup>, он выступает «критерием права и бесправия» (*iuris atque iniuriae regula*) и служит эталоном мудрому законодателю (*Legg. I. 19–23, 42–45; II. 13; ср. Cic. De off. II. 11*)<sup>379</sup>. Итак, *lex-ratio* – это не сам *deus-natura*, но его атрибут, его приказ и

<sup>375</sup> То есть Юпитер или Зевс.

<sup>376</sup> *Cic. Acad. I. 29; II. 119; Rep. III. 33; Legg. II. 10; Nat. D. I. 36–40; Sen. Ep. CVII. 11; Arr. Epict. diss. II. 23. 42; D. L. VII. 88.* Подробнее см.: Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 31–32, 106–110.

<sup>377</sup> См.: Утченко С.Л. Политические учения древнего Рима (III–I вв. до н.э.). М., 1977. С. 136–138; Штаерман Е.М. От гражданина... С. 45.

<sup>378</sup> В эту в целом стоическую физику органично вписываются собственные представления Цицерона о первичности мира богов по отношению к миру людей. Его современник Варрон придерживался на этот счёт иного мнения: Сидорович О.В. Анналисты и антиквары: римская историография конца III–I в. до н.э. М., 2005. С. 196–197.

<sup>379</sup> И поскольку предки римлян, согласно Цицерону, умели следовать этому божественному установлению (*Rep. III. 41; Legg. II. 61–62*), то, соответственно, соблюдение отеческих традиций, как бы зафиксировавших эту практику, жизненно необходимо для поддержания нормального функционирования государства. Подобная мысль представляет собой

наставление. Бог – это «изобретатель закона» (*legis inventor*), его «податель» (*lator*) и одновременно с этим – «судья» (*disceptator* – *Rep.* III. 33). *Mens*, в свою очередь, не тождественна *lex-ratio*, но, тесно с ней связанная, представляет собой скорее нечто вроде мышления бога и божественной мысли как его частного случая, то, с помощью чего божество идентифицирует «справедливые деяния» (*rectum*) и отделяет их от «порочных» (*pravum*). *Lex-ratio* возникает одновременно с *mens* и как бы в ней проявляется (*Legg.* II. 10–11). Именно на эти идеи, хотя и в менее строгой форме, ссылается Вергилий в четвёртой книге «Георгик»: если *deus* наполняет «земли» (*terra*), «моря» (*mare*), «небеса» (*caelum*)<sup>380</sup> и даёт начало всему сущему, то и в пчёлах заключена частица его естества – *divina mens* (*IV.* 220–227<sup>381</sup>; ср.: *Aen.* VI. 725–729). Не подобные ли представления о мире пытается пробудить поэт в сознании своего читателя уже в первой книге «Георгик», говоря о природе, Юпитере и предложенных ими порядках?

Как и Цицерон, Вергилий видит в божественном законе ориентир для земного законодателя. Однако если у оратора посредником между истинным законом и римским народом всё-таки выступают магистраты (*Legg.* III. 2–5; ср. *De off.* I. 124), то у поэта этой прерогативой наделяется единоличный правитель – лучший из граждан и одновременно с этим достойный царь, обязанный поддерживать добродетели квиритов и, уподобляя земной строй небесному, тем самым защищать порядок, мир и безопасность. Мы думаем,

---

философское обоснование римского традиционализма и, инструментализируя традицию, лишает её былой самоценности.

<sup>380</sup> Упоминание суши и моря, которые наряду с небесами пронизывает божество, должно было отсылать римлян к хорошо известной им формуле *terra marique* («на суше и на море»), обозначавшей в официальной идеологии господство Рима над всем земным кругом; см.: *Парфёнов В.Н.* Император Цезарь Август. Армия. Война. Политика. СПб., 2017. С. 86–87, 138–139; *Махлаюк А.В.* Пространство римского мира в “*Res gestae divi Augusti*” // ВДИ. 2019. Т. 79. № 3. С. 656–657, 660–668, 672–673.

<sup>381</sup> ...esse apibus partem *divinae mentis* et haustus / *aetherios* dixere; *deum* namque ire per omnia, / *terrasque tractusque maris caelumque profundum*; / hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum, / quemque sibi tenuis nascentem arcessere vitas; / scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri / omnia, nec morti esse locum, sed viva volare / sideris in numerum atque alto succedere caelo.

что такие ненавязчивые манипуляции Вергилия с понятиями *lex* и *ius* должны были создавать ощущение естественности и предпочтительности подобного сосредоточения властных полномочий в руках одного человека. Всё это, думается, производило должный эффект, заблаговременно легитимировавший авторитаризм в сознании римских граждан.

Сопрягая закон, с одной стороны, с природой/Юпитером как его разумным творцом и, с другой стороны, с царём как его чутким реципиентом и интерпретатором, Вергилий готовит почву для своего решающего шага в легитимации надвигавшейся императорской власти. В самом конце последней книги «Георгики» этот семантический ряд обогащается новой переменной, Вергилий открыто связывает «законы» (*iura*) с личностью *Октавиана*. При этом если пчелиный правитель как *operum custos* оберегает главным образом порядок внутри государства, то Октавиан, дополняя его образ, упорядочивает уже внешнеполитическое пространство. Поэт описывает его как победоносного полководца, победителя «дальней Азии» (*extrema Asia*), оберегающего Рим от индов (II. 170–172), а также как «великого Цезаря» (*Caesar magnus*), который поражает Евфрат «войной, словно молниями» (*fulminat bello*), устанавливает по воле народов «законы» (*iura*) и, как следствие, устремляется к Олимпу (IV. 560–562)<sup>382</sup>. Изображая будущего Августа как метателя молний, Вергилий, очевидно, уподобляет его Юпитеру, несущему от имени Рима разумные законы восточным народам<sup>383</sup>. Хотя Октавиан ещё не стал богом, но как наиболее близкий к божественному разуму человек он уже заключает в себе некоторые его черты. Видимо, неслучайно поэт применяет к нему тот же эпитет *magnus* (великий), которым в этой же

---

<sup>382</sup> ...*Caesar dum magnus ad altum / fulminat Euphraten bello victorque volentis / per populos dat iura viamque adfectat Olympo.*

<sup>383</sup> Как показала И.С. Свенцицкая, указание на победоносность и божественность (или, по крайней мере, на связь с божеством) было ключевой составляющей скульптурных изображений императоров: *Свенцицкая И.С. Знаки власти в изображении римских императоров // Власть и образ: очерки потестарной имагологии / Отв. ред. М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский. СПб., 2010. С. 106–109.*

книге характеризует благостный дар Юпитера – справедливые законы пчелиного царства, *magnae leges*.

Как атрибуты природы, Юпитера, царя пчёл и Октавиана категории *lex* и *ius* раскрывают принципиальное сходство между осуществляемой ими властью, указывая на её легитимность и в буквальном смысле естественность. Всё это свидетельствует о принципиальных изменениях в фундаментальной установке полисной политической культуры: наделение политика государственной властью больше не мыслится неотъемлемой прерогативой народного собрания<sup>384</sup>, это право переходит в область компетенции разумного неба.

## 1.2 Авторитарная *libertas* и проблема свободы завоевателя в «Энеиде» Вергилия

«Энеида» (19 г. до н.э.) последовательно развивает идеи «Георгик». *Lex* и *ius* выступают здесь атрибутами фатума (Аен. XII. 819), Сатурна (VIII. 321–323), Цереры (IV. 58), Приама (VII. 246–247), Акеста (V. 757–758), Нумы Помпилия (VI. 809–811), Дидоны (I. 507–508)<sup>385</sup>, Катона (VIII. 670) и, конечно же, Энея (IV. 227–231; XII. 189–191, 314–315) и его потомков (Caesar<sup>386</sup> – I. 286–294; *genus* – IV. 230; *gens Assaraci* – IX. 642–644). Во всех случаях, вписанных в сколько-нибудь широкий контекст, эти понятия указывают на судебные и/или законодательные функции действующего лица, компетенция которого ограничена условно внутривластной жизнью. Исключение

---

<sup>384</sup> В нормально функционировавшем полисе носителем государственного суверенитета всегда выступал гражданский коллектив. Об институте народного собрания в конституции Римской республики см.: Дементьева В.В. Государственно-правовое устройство античного Рима: ранняя монархия и республика. Ярославль, 2004. С. 73–83.

<sup>385</sup> Как пишет М. фон Альбрехт, «Дидона [у Вергилия] – не просто царевна, а царица, она разрешает судебные тяжбы и руководит работами»: Альбрехт М. фон. Вергилий... С. 149–150.

<sup>386</sup> Точно не ясно, кого именно подразумевает поэт – Юлия Цезаря или Октавиана.

составляют Эней и его потомство. Если не считать одной сцены, в которой Эней дарует троянцам «права и дома» (*iura domosque* – III. 137) во время своей непродолжительной остановки на Крите, категория закона подчёркивает исключительно «внешнеполитический» аспект его власти. Эней – это захватчик, который, по велению божественного рока, распространяет на Италию свои законы, тем самым упорядочивая хаос<sup>387</sup>. Задача его потомков – завершить его миссию: покорить далёкие земли и обеспечить Риму надёжный мир, что в конечном итоге и осуществляется Августом (VI. 791–805; VIII. 678–728). Такая модель поведения согласуется с уже намеченной «Георгиками» стратегией восприятия главного политика Рима как посредника между божественным разумом и человеческим обществом, как победоносного военачальника и императора-законотворца<sup>388</sup>.

Что же касается *libertas*, Вергилий использует это слово лишь три раза (VI. 821; VIII. 646–651; XI. 346), и во всех случаях оно несёт старое, республиканское значение<sup>389</sup>. Пророча в подземном царстве будущее Рима (VI. 756–885), дух Анхиза, отца Энея, упоминает о знаменитом поступке легендарного Луция Юния Брута, патриция, изгнавшего из Рима царя Тарквиния Гордого и учредившего республику. Речь идёт об осуждении им на казнь собственных сыновей, готовивших антиреспубликанский мятеж (VI. 820–821)<sup>390</sup>. На первый взгляд, в этом сюжете поэт противопоставляет свободную республику тирании и выражает безоговорочное восхищение непростым, но однозначно верным поступком отца, совершённым *pro libertate*.

---

<sup>387</sup> М. Лоури показала глубокую связь в этой поэме законотворчества и защиты закона с применением насилия: *Lowrie M. Vergil...* P. 392–395.

<sup>388</sup> О природе самой создаваемой им империи у Вергилия и других поэтов см. *Махлаюк А.В. Поэтика империи в литературе раннего принципата // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2023. Т. 14. Вып. 2 (124). URL: <https://history.jes.su/s207987840024677-3-1/>.*

<sup>389</sup> Дважды используя прилагательное *liber*, Вергилий говорит о свободе территорий от чьей-либо власти (VII. 369–370), а также о свободе от запретов рока (X. 154).

<sup>390</sup> ...natosque pater nova bella moventis / ad poenam pulchra *pro libertate* vocabit...

Однако современный поэту читатель мог заметить здесь некую двусмысленность.

Выбирая между *pietas* и *libertas* в пользу последней, Брут решает своеобразную «дилемму вагонетки», для которой, думается, не могло быть однозначно правильного ответа. Это ясно, если иметь в виду, во-первых, основополагающее значение *pietas* для характеристики Энея, спасшего из пылающей Трои родных пенатов, собственных отца и сына<sup>391</sup> (прилагательное *pius* – его основной эпитет с самой первой книги – I. 220, 305, 378 и др.)<sup>392</sup>, а также, во-вторых, отсутствие каких-либо явных восторгов у Вергилия по поводу республиканской свободы в принципе (как мы показали в предыдущем параграфе, в «Буколиках» и «Георгиках» превозносится совершенно иной тип свободы, а республиканская *libertas* вплоть до шестой книги «Энеиды» нигде даже не упоминается). Кроме того, Анхиз называет Брута «несчастливым» (*infelix* – VI. 822) и, самое главное, «гордым» (*superbus* – VI. 817) – а ведь именно так в республиканской традиции обозначали тиранов, включая самого Тарквиния<sup>393</sup>. Гордым Вергилий называет также и Турна (X. 514; XII. 326–327), злейшего врага Энея, и Мезенция (XI. 15), жестокого тирана, представленного поэтом, как кажется, в исключительно негативном свете (VIII. 7, 481–482, 500–501).

Некоторые исследователи предположили, что, говоря о гордце Бруте, Вергилий намекает на Марка Юния Брута, одного из лидеров заговора против

---

<sup>391</sup> С.С. Аверинцев подчеркнул особое значение, которое поэт, на его взгляд, вкладывает в проблему нравственной и эмоциональной связи между разными поколениями: *Аверинцев С.С. Две тысячи лет...* С. 24.

<sup>392</sup> По мнению С.М. Боура, через благочестие героя проявляется его справедливость (*iustitia*) в отношениях с богами, семьей и спутниками, и это единственная добродетель, свойственная Энею на протяжении всех двенадцати книг. Мудрость (*prudentia*), умеренность (*modestia*) и храбрость (*fortitudo*), к которым, как полагает исследователь, движется герой в процессе своего становления как стоического мудреца, обретаются им окончательно только после встречи с отцом в подземном царстве (в конце шестой книги): *Bowra C.M. Aeneas and the Stoic Ideal // GR. 1933. Vol. 3. No. 7. P. 11, 15.*

<sup>393</sup> *Arena V. Libertas...* P. 244–245.

Юлия Цезаря, осуществленного во имя республиканской свободы<sup>394</sup>. Как хорошо известно, Брут стремился заявить о себе как об амбициозном представителе аристократического рода и в 44–43 гг. до н.э., полемизируя с Антонием и Октавианом посредством монетной чеканки, преподносил *libertas* как конкурентное преимущество лагеря республиканцев<sup>395</sup>. Если это и так, сложно сказать однозначно, какие чувства испытывал сам поэт к Бруту и его идеалам. Вряд ли прав Э. Лефевр, утверждающий, что таким нехитрым образом Вергилий оправдывает убийство Цезаря, от ассоциации с которым якобы стремился избавиться Август<sup>396</sup>. П. Уайт<sup>397</sup> и Р.Ф. Доббин<sup>398</sup> привели весомые аргументы, убеждающие нас в обратном: культ Юлия Цезаря при Августе процветал, память о нём была неотъемлемой частью культуры той эпохи. Мы можем лишь констатировать близость изображения легендарного Брута к образам неоднозначного царя Турна и дурного тирана Мезенция. Вероятно, современники Вергилия могли увидеть здесь негативное отношение поэта к заговорщикам, за действиями которых последовала новая волна гражданских войн, на многие годы отсрочившая наступление стабильности и порядка – той самой свободы, о которых говорится в ранних поэмах нашего автора. Как бы то ни было, предложенный литератором дискурс авторитарной свободы, если выражаться осторожно, не предоставляет никаких оснований для идеализации обоих Брутов.

Второй раз *libertas* встречается в контексте не менее легендарной истории. Это понятие изображается на щите, который Вулкан выковал специально для Энея, и также говорит нам о будущем Рима. Согласно изображению, вслед за изгнанием царя Тарквиния этрусский правитель Порсенна объявляет римлянам войну и требует от них восстановления царской

---

<sup>394</sup> *Lefèvre E.* Op. cit. P. 104–107; *Johnston P.A.* Op. cit. P. 24.

<sup>395</sup> *Жаровская А.Н.* Указ. соч. С. 11–13.

<sup>396</sup> *Lefèvre E.* Op. cit. P. 107–110.

<sup>397</sup> *White P.* Op. cit. P. 354–356.

<sup>398</sup> *Dobbin R.F.* Op. cit. P. 21–27.

власти. Но благодаря знаменитому подвигу Горация Коклеса и героизму энеадов, сражавшихся *pro libertate*, Рим сохраняет свою государственную независимость и свободу (VIII. 646–651). На этот раз противопоставление республиканской свободы и несвободы царства не бросает какой-либо явной тени двусмысленности на героев республики, вместо этого задействуются хорошо знакомые читателям Вергилия коннотации гражданского единения в порыве патриотической борьбы против грозной внешней опасности. Рим не был расколот на сторонников и противников власти Тарквиния, к чему стремились сыновья Брута, город выступил единым фронтом против вторжения Порсенны и, отстаив своё право на независимое от этрусков существование, сумел сохранить нарождавшиеся политические устои республики. Вроде бы сюжет вполне традиционный. Однако если взглянуть на него с позиции предложенной Вергилием идеи авторитарной свободы, мы увидим не столько борьбу свободолюбивых римлян с царской властью, сколько стремление граждан *обезопасить* себя от внешней угрозы. То есть *libertas* республики без каких-либо видимых затруднений могла быть прочитана в выгодном для Августа свете *securitas* принципата. Но эта возможность сама по себе, конечно, не отрицает объективно присутствующих в этом эпизоде республиканских коннотаций.

Последний раз Вергилий употребляет *libertas*, когда впервые за весь свой творческий путь, по крайней мере открыто, обращается к теме свободы слова. Как известно, римляне не имели специального термина для обозначения этого права (у греков же было понятие *παρρησία*<sup>399</sup>), но оно прекрасно ими

---

<sup>399</sup> Всесторонний и глубокий анализ этой идеи и её развития в греческой и римской литературе см. в цикле лекций М. Фуко о парресии: *Фуко М. Речь и истина. Лекции о парресии* (1982–1983). М., 2022. В особенности с. 93–103. К наработкам М. Фуко обращается, к примеру, П.А. Миллер в своих исследованиях творчества Персия: *Miller P.A. Truth-Telling...* P. 27–61; *idem. Persius...* P. 233–258.

осознавалось и использовалось, по крайней мере правящим слоем нобилитета, будучи включённым в категорию политической *libertas*<sup>400</sup>.

Поднимается эта тема в предпоследней, одиннадцатой книге «Энеиды». Царь Латин, воюющий на стороне Турна, созывает «великий совет» (*concilium magnum*) для решения насущных военных вопросов (XI. 234–242), причём по ряду черт это собрание отчётливо напоминает римский сенат<sup>401</sup>. На нём некий Дранк отстаивает перед ненавистным ему Турном право говорить свободно (XI. 122–124, 343–348). В довольно агрессивной манере он высказывает ему своё видение войны с троянцами: италики гибнут только ради того, чтобы Эней не увёл у Турна его невесту, дочь Латина, справедливость же требует того, чтобы Турн прекратил массовое кровопролитие и сразился со своим противником на дуэли (XI. 370–374). Поруганный царь неожиданно прислушивается к словам Дранка и соглашается выступить против предка Августа (XI. 435–438). То есть пламенная речь давнего ненавистника условного высокопоставленного лица, правителя рутулов Турна, возымела успех, его *libertas*, очевидно неприятная царю, привела к позитивным изменениям, которые должны были положить конец бессмысленным смертям в войне с троянцами. Турн не подавляет, как ожидалось бы от тирана, свободу слова даже своего заклятого врага и, несмотря на своё полное подчинение иррациональным мотивам Юноны, понимает её ценность<sup>402</sup>.

Для контраста можно вспомнить аналогичную сцену в «Илиаде» Гомера, на которую Вергилий, несомненно, опирался при описании взаимодействий Дранка и Турна. В ней Одиссей избивает своего врага – витию Терсита,

---

<sup>400</sup> См.: *Wirszubski Ch.* Op. cit. P. 18–21; *Brunt P.A.* Op. cit. P. 314–317; *Bowditch Ph. L.* *Horace's poetics...* P. 414–415; *Miller P.A.* *Latin Verse Satire...* P. 7–14; *Díaz de Valdés J.M.* Op. cit. P. 125–139; *Balmaceda C.* *Libertas...* P. 33, 44–45.

<sup>401</sup> *Davis P.J.* *Freedom...* P. 186–187.

<sup>402</sup> С точки зрения греческой идеи парресии, создавая пространство свободы, то есть позволяя нижестоящему высказать неприятную истину и принимая её, Турн проявляет себя как по-настоящему достойный царь. Об осмыслении греками понятия парресии при монархической власти см.: *Фуко М.* Указ. соч. С. 37–41, 46–47, 80, 122, 143–144, 231–234.

посмеявшегося на собрании воинов хулить царя Агамемнона. В отличие от ситуации с Дранком, Терсита в конечном счёте осмеивают, его слова остаются неуслышанными, они не приводят ни к каким позитивным изменениям, лишь вредят самому оратору (*Нот.* II. II. 212–277). Это говорит нам о том, что Вергилий, по всей видимости, понимал важность сената как собрания мудрых мужей, способных указывать на ошибки императора и тем самым благоприятно влиять на выработку судьбоносных решений. Для этого сенаторы должны иметь право на свободу слова, а правитель должен служить гарантом этого права. Отражена ли в этой мысли действительность принципата или же перед нами только нормативные установки Вергилия, пожелавшего, вероятно, поучить правителя<sup>403</sup>, сказать сложно. Так или иначе, помимо свидетельства о живости на заре принципата некоторых республиканских представлений, эта мысль также говорит нам о том, что в сознании римских граждан республиканская свобода слова без каких-либо явных затруднений сочеталась с принципами авторитарного правления<sup>404</sup>.

Кажется, что в «Энеиде» Вергилия по-настоящему важное место занимает только одна *libertas* – и это не свобода граждан, не их политические права, а свобода их политического предводителя, свобода Энея. Для более глубокого раскрытия сущности его власти остановимся на ней подробнее.

Говорится о ней не напрямую, но с помощью актуализации всё тех же общих идей и мотивов стоического учения, подводящих читателя к важным философским вопросам: свободен ли сам Эней? свободно ли его обречённое

---

<sup>403</sup> О назидательном для императора значении «Энеиды» писали, к примеру, Н.Ф. Дератани и Н.В. Вулих: *Дератани Н.Ф.* Указ. соч. С. 73–75; *Вулих Н.В.* Поэзия и политика... С. 149, 160. О Вергилии как о своеобразном «советнике» Августа и «вещателе великих истин» также см.: *Морева-Вулих Н.В.* Указ. соч. С. 21, 58, 110, 112–113, 142, 152. То же исследовательница писала и про Горация: там же. С. 243.

<sup>404</sup> А.М. Сморгчов на примере Валерия Максима показывает, как республиканские идеи за счёт своего выхолащивания и смещения в них акцентов совмещались с авторитарными принципами правления раннего принципата: *Сморчков А.М.* Политическая мифология в сочинении Валерия Максима // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2023. Т. 14. Вып. 2 (124). URL: <https://history.jes.su/s207987840024673-9-1/>.

на историческую миссию потомство? свободен ли Август? Ведь на протяжении всего повествования Эней действует не по собственной воле. Уже в самых первых строчках поэмы он изображён как «ведомый роком» (*fato profugus* – I. 2), «силой всевышних» (*vi superum* – I. 4) и, далее, как «послушный предписаниям судьбы» (*data fata secutus* – I. 382) страждущий герой<sup>405</sup>; весь его жизненный путь, как и путь его потомков – Ромула и Августа, – предопределён, неукоснительно следовать заданному пути – таков его моральный долг, такова космическая неизбежность (I. 263–296). Судьба изгоняет его из Трои (*quibus ille iactatus fatis* – IV. 13–14), чтобы он завоевал «Италийское царство и земли Рима» (*regnum Italiae Romanaque tellus* – IV. 275–276), предназначенные для начала рода Юлиев, который весь мир подчинит своим законам (IV. 229–231)<sup>406</sup>. Помня о священной миссии, предок Августа, несмотря на усталость от почти что семилетних скитаний, жертвует своим личным счастьем. Он покидает Карфаген и свою возлюбленную Дидону, сокрушаясь при этом, что действует не по собственной воле (IV. 333–361), но слёзную мольбу царицы остаться он переносит со стоическим хладнокровием (IV. 437–449).

Подобная модель поведения и вытекающие из неё представления об устройстве мира в целом, судя по всему, не были близки полисно-республиканской психологии и ценностным установкам. Цицерон решительно отрицает существование «фатальной силы» (*vis fatalis* – *Cic. Fat.* 5), говоря о её категорической несовместимости с принципами отстаиваемой им свободы воли (*Fat.* 9, 20). Радикальный фатализм не находил положительного отклика у деятельного римского гражданина<sup>407</sup>. В общем-то, единственным дискурсом,

---

<sup>405</sup> Согласно провокационной мысли А. Парри, раз уж Эней не проявляет себя как индивидуальность, то и героем, в строгом смысле, его считать нельзя: *Parry A. Op. cit.* P. 78.

<sup>406</sup> ...sed fore, qui gravidam imperiis belloque frementem / Italiam regeret, genus alto a sanguine Teucrigi / proderet, ac totum sub leges mitteret orbem.

<sup>407</sup> Отношение римлян к судьбе, как минимум, не было ригористичным. По мысли Г.С. Кнабе, хотя в римской культуре и существовала вера в предопределённость человеческой жизни волей богов, в ней не было чёткого представления о границе,

в основе которого лежало представление о существовании всемогущей и всепроникающей судьбы, был крайне популярный в эпоху Ранней империи стоицизм<sup>408</sup> (если не учитывать близкую ему астрологию). Именно поэтому любые рассуждения читателя «Энеиды» о степени свободы её главного героя Энея должны были сопровождаться привлечением контекста этого учения. Примечательно, что некоторые писатели древности, не вдаваясь в глубокий анализ произведения, интуитивно определяли Энея как типичного стоика<sup>409</sup>; к современным авторам, поступающим аналогично, можно отнести П. Фигераса<sup>410</sup>. Любопытно и то, как часто знаменитый стоик Сенека Младший ссылается на Вергилия<sup>411</sup>, а в одном из писем к Луцилию он прямо говорит о поведении Энея как образцом для стоического мудреца (Ер.

---

проходящей между предопределённостью и случайностью, обе силы зачастую объединялись одним понятием «судьба-случайность» (*fors fortuna*). Более того, такой вере противоречило другое исконное убеждение римлян, согласно которому богоизбранность отдельного человека утверждается его собственной волей, его заслугами, его личной доблестью (*virtus*): *Кнабе Г.С.* Указ. соч. С. 630–632.

<sup>408</sup> О популярности стоицизма в Риме см., например: *Сергеенко М.Е.* Указ. соч. С. 229–230; *Brunt P.A.* *Stoicism and the Principate* // *PBSR*. 1975. Vol. 43. P. 7; *Штаерман Е.М.* Кризис... С. 57–63; *Тронский И.М.* Указ. соч. С. 364–365. По словам И.Н. Титаренко, в I в. до н.э. философия Стои переживала свою поэтическую модификацию: *Титаренко И.Н.* Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои. Ростов н/Д, 2002. С. 48. А.А. Столяров полагает, что стоицизм, предложив ценности, согласные с культом «римской доблести» и римским мироощущением в целом, нашёл благодатную почву в Риме: космополитизм учения легко согласовывался с идеей «Римского мира», и само учение в лице носителей «римской доблести» впервые обрело реальное воплощение идеала мудреца: *Столяров А.А.* Стоя... С. 288–289. С.Н. Кочеров вовсе говорит о конгениальности стоической этики и морали римской гражданской общины: *Кочеров С.Н.* Римский стоицизм как соединение этической теории и моральной практики // *Этическая мысль*. 2016. Т. 16. № 1. С. 32. На наш взгляд, близость стоического и полисно-республиканского дискурсов всё же не стоит преувеличивать. К примеру, как мы уже показали, римский гражданин и стоик по-разному смотрели на проблему онтологического статуса судьбы; что же касается расхождений в этических вопросах, как противные человеческой природе страсти стоики категорически отвергали, например, ярость, гнев, скорбь, тогда как у римлян существовало представление о возможных справедливых формах их проявления, см.: *Stahl H.P.* *Aeneas – An Unheroic Hero?* // *Arethusa*. Vol. 14. 1981. P. 157–177.

<sup>409</sup> К примеру, так поступал Августин (*Aug. Civ.* IX. 4).

<sup>410</sup> *Фигерас П.* Дух и Невеста. Очерки раннего христианства. М., 2017. С. 192.

<sup>411</sup> Например, *Sen.* Ер. XVIII. 1. 3; XXXI. 11; XXXVII. 3; LIII. 53. 3; LVI. 12; LIX. 17; LXIV. 4; LXVII. 8; LXX. 2; LXXIII. 15; LXXVIII. 15; LXXXII. 18; LXXXIV. 3; LXXXV. 4; LXXXVII. 8; LXXXIX. 17; XCII. 9, 29, 34; XCVIII. 4; CII. 30; CVII. 3; CXV. 5; Ben. III. 37. 1; VI. 7. 1; *Ira* II. 35. 6; *Vit. beat.* XIX. 1; и др.

LXXVI. 33). Известны и попытки научного анализа «Энеиды» в контексте стоических идей<sup>412</sup>. Э. Шмидт вовсе высказал сомнение в правомерности подхода к Вергилию как выразителю римских традиционных представлений о мироздании. Исследователь утверждает, что «Энеида» – произведение революционное, фундаментально изменившее взгляд римлян на эпического героя<sup>413</sup>. В.Н. Топоров в похожем духе писал о появлении в это время «энеевского» человека с новой «стратагемой» поведения<sup>414</sup>.

Привлечение стоического контекста также позволяет объяснить, почему Юпитер Вергилия в сравнении с Зевсом Гомера выглядит куда более абстрактным божеством. В отличие от Зевса, он не пирует, не предаётся «сладкому сну» (γλυκὺς ὕπνος – *Нот.* II. I. 595–611), не гневается, как это непрестанно делает Юнона в «Энеиде», он мало чем напоминает человека, зато очень схож с разумной сущностью стойков, повелевающей вселенной строгими законами. Конечно, в пику этой мысли можно сказать, что воля гомеровских богов точно так же творит судьбы своих героев, ведь это «боги спряли нить судьбы» (οἱ ἐλεκλώσαντο θεοὶ) Одиссея, назначив год, в который герой должен был вернуться на родину (*Нот.* Od. I. 15–18). Однако вспомним

---

<sup>412</sup> С.М. Боура, не до конца последовательно сопоставив образ Энея с идеалом стоического мудреца, пришёл к выводу, что финальная вспышка гнева Энея и безжалостное убийство им молящего Турна явились осознанным отходом поэта от стоической этики в пользу военной традиции Рима и реальной практики, которой придерживался Август: *Bowra C.M. Aeneas...* P. 19. М. Эдвардс, также анализируя поэму с учётом идей Стои, пришёл к противоположным «пессимистическим» выводам, согласно которым Эней не стоик, а глашатай самого Вергилия, жаждущий мира, утраченный жизнью, её ответственностью и обязательствами: *Edwards M.W.* Op. cit. P. 164–165. О. Лин писал, что Эней, поддавшись импульсу гнева в финальной сцене и тем самым избрав путь мести, не смог удержаться в образе стоического воина. По словам учёного, Вергилий показал, что войны, которыми была образована империя, несли и безобразное насилие и даже величайший герой не всегда способен руководствоваться благими мотивами: *Lynne R.O.A.M. Vergil...* P. 201–203.

<sup>413</sup> *Schmidt E.A.* Op. cit. P. 166–167.

<sup>414</sup> *Топоров В.Н.* Эней – человек судьбы. К «средиземноморской» персонологии. Ч. 1. М., 1993. С. iv. М.Г. Юнусова схожим образом видит в Энее новую концепцию человека и его отношений с окружающим его миром, в целом характерную, по мнению автора, для римского общества эпохи Принципата: *Юнусова М.Г.* Греко-римская мифология и понятие «политико-инструментальный миф» // Учёные записки Казанского университета. Сер. Гуманитарные науки. 2015. Т. 157. № 3. С. 109.

главные эпитеты Одиссея: он «богоравный» (ἀντίθεος – I. 21) – а значит, он может не исполнять божественные прорицания<sup>415</sup> – и «хитроумный» (πολύφρων – I. 83; πολύμητις – II. 173) – он всячески использует *случай*<sup>416</sup>, чтобы обмануть свою судьбу<sup>417</sup>. Воля гомеровских богов сильна, но не абсолютна, случай способен помешать божественному провидению (IX. 60–61). Благочестивый Эней, в свою очередь, не пытается обмануть *fatum*, подобно Одиссею, ему не знакома дилемма «двойкого жребия» (διχθαδίας κῆρας), в рамках которой Ахиллес сам вершит свою судьбу (IX. 410–415), для него божественная воля – это единственное и безальтернативное руководство к действию.

Что же такая непоколебимая покорность своей участи может сказать о свободе нашего героя? Согласно стоикам, существование всемогущего провидения, безусловно, не исключает возможности достижения состояния свободы, однако гарантируется оно лишь на уровне субъективного, сугубо внутреннего мира человека, а не в области объективно протекающих событий. Свободная жизнь означает жизнь добродетельную, а важнейшей предпосылкой для её достижения выступают верные знания о природе космоса. По Клеанфу, «свободен лишь тот, чьё идеально-нравственное состояние души позволяет видеть в сцеплении причин благой промысл»<sup>418</sup>. Отсюда следует представление о задаче стоической философии: она «должна научить человека ставить жизненные цели сообразно тому, что предписывается космическим законом»<sup>419</sup>. Другими словами, истинно свободен лишь тот, кто восклицает словами Клеанфа: «веди ж меня, о Зевс, и ты, Судьба моя» (ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἠ Πεπρωμένη – *Arr. Epict. diss. II. 23. 42*). Обмануть судьбу невозможно, человек либо следует за ней

---

<sup>415</sup> Юнусова М.Г. Указ. соч. С. 111.

<sup>416</sup> Судя по всему, «архаическое мышление» не видело противоречия в сосуществовании случайного и предопределённого.

<sup>417</sup> Топоров В.Н. Указ. соч. С. 7–8.

<sup>418</sup> Столяров А.А. Стоя... С. 173, также см. с. 313–314.

<sup>419</sup> Там же. С. 32.

добровольно, оставаясь свободным, добродетельным праведником, либо тащится за ней с неохотой, пребывая в безрадостном состоянии порочного рабства (*Sen. Ep. CVII. 11*)<sup>420</sup>. «В повиновении богу [наша] свобода», – прямо пишет Сенека (*deo parere libertas est – V. beat. XV. 7*).

Стоицизм переворачивает традиционные полисные представления о взаимосвязи между моральными качествами гражданина и божественным воздаянием. Если в полисном дискурсе боги карают «грешников» и благоволят «праведникам», то у стоиков бог терзает только достойных людей, а к порочным относится с равнодушием. Всё дело в том, что, как пишет Сенека, «кого бог любит, на том он познаёт человека, того он испытывает, упражняет (*exercet*) и закаляет бедами» (*Prov. 4. 7*)<sup>421</sup>. К «достойным мужам» (*boni viri*) он относится как строгий отец, желающий суровыми испытаниями сделать их «совершенными» (*optimi, excellentissimi*), то есть счастливыми (*Prov. 2. 6–7*). В этой же терминологии, с использованием слова *exercere*, Анхиз дважды говорит об Энее как о герое, «испытываемом судьбою» (“...nate, *Иiacis exercite fatis...*” – III. 182; V. 725).

Эней, как кажется, признаёт над собой власть провидения, тем самым покидая сферу гражданской, публичной *libertas* и вступая в область философской, внутренней свободы. Эней-«гражданин» готов сражаться и погибнуть за Троию (II. 352–354), он же *внушает* в сердца троянцев ярость и готовность к битве (II. 355–360). Эней-«стоик» поступает иначе, он склоняется перед своей судьбой и бесславно отступает из родного города (I. 380–382; II. 795–804), он же в девятой книге *укрощает* гнев жаждущих крови дарданцев, выступая на этот раз в роли разумного противовеса неразумному гневу (IX. 38–46). Но такой переход даётся ему непросто. Три божественных откровения понадобились для того, чтобы он осознал свою судьбу и наконец решился

---

<sup>420</sup> Duc, o parens celsique dominator poli, / Quocumque placuit; nulla parendi mora est. / Adsum inpiger. Fac nolle, comitabor gemens / Maiusque patiar, facere quod licuit bono. / Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

<sup>421</sup> Hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet...

отступить из обречённого города. Сперва ему во сне является Гектор, убеждая его в необходимости такого поступка (II. 268–297), во второй раз о конце Трои говорит жрец Аполлона Панф (II. 318–335), и только явление самой Венеры в конце концов убеждает его покинуть свою родину (II. 589–633)<sup>422</sup>. Всё это знаменует только начало его нелёгкого пути к свободному состоянию. Он отступает всё ещё не по собственной воле, это судьба тащит его к Италии. Даже на седьмой год своих вынужденных скитаний, вот уже подплывая под ударами шторма к берегам Карфагена, Эней не признаёт в промысле блага, он откровенно жалуется небу на свои беды, называя «трижды и четырежды счастливыми» (“o terque quaterque beati...” – I. 94) тех, кто принял достойную смерть под стенами Трои (I. 94–101). Он мыслит себя не свободным мудрецом, но несчастным дезертиром, его побуждения и желания, очевидно, не совпадают с волей космического закона, а значит, в стоическом понимании он несвободен. Покидая Дидону по велению Юпитера, Эней особо подчёркивает: «в Италию я не по собственной воле стремлюсь» (“Italiam non sponte sequor” – IV. 361)<sup>423</sup>.

Но всё меняется в шестой книге, в которой Эней совершает, говоря условно, своеобразный «ритуал» погружения в прошлое Трои и будущее Рима, ближайшее и далёкое. Открывается этот ритуал знакомством с ближайшим будущим, он узнаёт от сивиллы о предстоящей кровавой войне в Италии (VI. 77–101). На призыв жрицы быть стойким он отвечает в духе истинного мудреца, используя при этом излюбленное стоиками слово *praescipere* (предвидеть)<sup>424</sup>: он предвидел все уготованные ему беды и душой уже преодолел их (VI. 105)<sup>425</sup>. Затем ему открывается панорама прошлого.

---

<sup>422</sup> Для того, чтобы склонить вслед за Энеем и его отца Анхиза, понадобились ещё два явления: внезапно вспыхнувшие языки пламени вокруг головы Юла и указывающая путь к бегству звезда (II. 680–704). Подробнее о второй книге «Энеиды» см.: Альбрехт фон М. Вергилий... С. 152–158.

<sup>423</sup> Другие примеры несвободного поведения Энея см.: Bowra C.M. Aeneas... P. 11–14.

<sup>424</sup> Bowra C.M. Aeneas... P. 15–16.

<sup>425</sup> “Omnia praescipi atque animo mecum ante peregi”.

Спустившись в подземный мир и достигнув Элизия, он созерцает души прародителей Трои, среди них Ил, Ассарак и Дардан (VI. 648–665). Далее перед ним предстаёт картина далёкого будущего, он видит ещё нерождённых героев римской истории (VI. 703–721), о которых ему подробно рассказывает дух его отца Анхиза: здесь и Ромул, и Нума, и Помпей, и Цезарь, и Катон, и Август, и другие (VI. 752–885). Завершается этот ритуал возвращением к ближайшему будущему: устами Анхиза Энею вновь сообщается о предстоящих для него в Италии испытаниях (VI. 886–892). После этого наш герой возвращается в мир живых.

По мысли С.М. Боура, отныне уверенному в своей судьбе Энею не характерны былые слабости, он становится мудрым и храбрым<sup>426</sup>. Отказавшись от ценностей воина-гражданина<sup>427</sup> и выйдя за рамки восприятия мира с перспективы одного только города-государства, закалившись во множестве испытаний<sup>428</sup>, подготовившись к большим бедам грядущего и окончательно познав своё место в мировой истории, предок Августа наконец принимает своё предназначение и тем самым обретает внутреннюю свободу, что в его случае означает принятие бремени власти над италийскими племенами, а в случае его потомков – над всем обитаемым миром. От амплуа стоика Эней отступает только тогда, когда во время войны поддаётся приступам животной ярости, тем самым множа кровопролития (X. 599–605; XII. 450–455, 497–499)<sup>429</sup>. На наш взгляд, такое отступление позволяет

---

<sup>426</sup> Bowra C.M. *Aeneas*... P. 15–16.

<sup>427</sup> В Италии он будет воевать без явного желания и тем более без стремления обрести боевую славу.

<sup>428</sup> Путь из Трои, как минимум, отнял у него супругу, отца, возлюбленную, тринадцать из двадцати кораблей и верного кормчего.

<sup>429</sup> По мнению сторонников «пессимистического» подхода к прочтению произведения, периодические вспышки гнева Энея превращают его в жестокого агрессора: Putnam M.C.J. “Pius” Aeneas... P. 140–141; Lyne R.O.A.M. *Vergil*... P. 190; а его безжалостная казнь молящего о пощаде Турна в самом конце поэмы (XII. 927–952) оценивается ими как его полное нравственное поражение: Clausen W.V. *An Interpretation*... P. 145; Putnam M.C.J. *The Virgilian*... P. 63. Г-П. Шталь, оппонируя подобной интерпретации, находит гнев Энея справедливым, иронично замечая, что герой эпической поэмы не обязан быть

читателю задаться вопросом о цене исполнения его миссии, а значит – и о цене прихода к власти Октавиана.

Что в таком сюжете мог увидеть римлянин эпохи Ранней империи? Прародитель рода Юлиев крайне болезненно, с неохотой и далеко не с первого раза принимает настойчиво вручаемую ему экстраординарную власть... Мы можем осторожно предположить, что у многих читателей «Энеиды» должны были возникать ассоциации с так называемым ритуалом «отказа от власти» (*recusatio imperii*), служившим частью церемониала её принятия принцепсом и легитимирующим его политическое положение через идею вынужденного, непривлекательного, тяжкого и самоотверженного служения<sup>430</sup>. Эта идея отчётливо прослеживается у Диона Кассия – в пространной речи, произнесённой Октавианом на заседании сената 13 января 27 г. до н.э. (*Dio Cass. LIII. 3–10*). Нам не так важно, насколько содержание этой речи соответствует действительным словам политика<sup>431</sup>. Куда важнее в рамках этого исследования остановиться на общей для Октавиана и его легендарного предка предполагаемой текстами модели поведения. На наш взгляд, это может многое сказать о понимании гражданским коллективом природы императорской власти.

Согласной этой речи, в годы гражданских войн Октавиану самой «судьбой» (“ἐπεὶ δὲ εἰμαρμένῃ...” – *LIII. 5.2*) было уготовано прийти на помощь отечеству и столкнуться с разнообразными «несчастьями» (*πράγματα* – *LIII. 5.2*). Он не руководствовался личными интересами, не стремился к славе и власти, но думал лишь об интересах «родины» (*πατρίς* – *LIII. 5.4*), которой теперь он «возвращает свободу и демократию/республику» (“ἀπολάβετε καὶ τὴν

---

последователем Иммануила Канта: *Stahl H.P. The Death of Turnus...* P. 198; также см.: *Rebeggiani S. Orestes...* P. 56–58, 71–73.

<sup>430</sup> О самом ритуале см.: *Межеруцкий Я.Ю. «Восстановленная республика»...* С. 292–293 (особ. прим. 282), 362, 484.

<sup>431</sup> О том, как Дион Кассий в силу своих политических пристрастий искажает обстоятельства прихода Октавиана к власти см. статью Дж. У. Рича и Дж. Х.К. Уильямса: *Rich J.W., Williams J.H.C. Op. cit.* P. 169–213.

ἐλευθερίαν καὶ τὴν δημοκρατίαν” – LIII). Октавиан «*молит и заклинает*» сенаторов (ἰκετεύω καὶ δέομαι – LIII. 9.1) о самой что ни на есть «милости» (χάρις – LIII. 9.1) не возлагать на него бремена власти, но позволить ему жить в «спокойствии и частных удовольствиях» (ἐν ἡσυχίᾳ ἤδη – LIII. 9.1). Однако, приведя многочисленные доводы против его вполне человеческого желания, сенаторы всё же принуждают Октавиана принять бремя единовластия и стать Августом (LIII. 10–11). Обречённый сначала судьбою на тягостные испытания, затем сенатом на нежеланную, обременительную власть Август предстаёт страждущим, самоотверженным властителем, который ради высшей миссии забывает о собственных желаниях<sup>432</sup>. Тем самым он уподобляется своему добродетельному предку Энею и насколько возможно далеко отдалается от образа упивающегося властью порочного тирана. Сам Дион Кассий, находясь на большой дистанции от описываемых событий, конечно же, в искренность императора не верит. На самом деле, думает историк, Октавиан с самого начала стремился к верховной власти и намеренно обставил всё дело так, чтобы римский народ добровольно наделил его верховными полномочиями (LIII. 2.6)<sup>433</sup>. Дискурс «Энеиды», в свой черёд, стремится оспорить подобное циничное прочтение мотивов Октавиана, предоставляя куда более возвышенную и даже трагичную модель единоличного правителя и тех обстоятельств, при которых он обретает беспрецедентную власть. Ведь Энея и Августа объединяет не только принадлежность к одному роду Юлиев, но ещё и единая незавидная участь, обрётшая их против собственной воли завоёвывать весь мир, налагать на него строгие, но благие законы, служить

---

<sup>432</sup> В похожей манере, как это описано в источниках, принимает верховную власть Тиберий (*Vell.* II. 124.2; *Tac. Ann.* I. 11–13; *Suet. Tib.* 24–30). По словам Я.Ю. Межеричко, «вся процедура должна была означать, что Тиберий против своей воли, по настоянию сената и воле народа принимает тяжкую ношу ради “республики”»: *Межеричкий Я.Ю.* «Восстановленная республика»... С. 362.

<sup>433</sup> *Rich J.W., Williams J.H.C.* Op. cit. P. 194–195; также см.: *Rich J.W.* Cassius Dio. The Augustan Settlement (Roman History 53–55. 9) / Edited with an Introduction, Translation and Commentary by J.W. Rich. Warminster, 1990. P. 13–18.

людям в качестве вестника разумного божества. Если у Диона Кассия всё же заметен акцент на роли сената и римского народа как источника императорской власти, и стало быть, как носителя государственного суверенитета, то у Вергилия таким источником предстаёт воля разумного божества, что радикальным образом расходится с полисными традициями. Во главе Рима встаёт не амбициозный избранник народа, утверждает Вергилий, но страждущий ставленник неба.

### 1.3 Идея авторитарной свободы у Горация: принцепс как гарант непорочности и безопасности

Похожие изменения в семантике свободы прослеживаются и у Горация<sup>434</sup>. В созданных в 30-е гг. до н.э. «Эподах» и «Сатирах» *libertas* и исходное слово *liber* встречаются в контексте следующих тем: пороки, дружба, застолье, свобода слова. Их смысл сводится к обилию, свободе от пороков и внешних обстоятельств (независимости), откровенности, развязности в речах и возможности высмеивать чужие пороки. Прохожие «полны негодования» (*liberrima indignatio*) от вида гордого вольноотпущенника, выставяющего напоказ свои богатства (*Hor. Epod. IV. 5–10*). Вино развязывает язык и обнажает чувства, позволяя «свободной желчи» (*libera bilis*) бурлить в груди (*Epod. XI. 13–16*). Опьяненные гости «допускают излишнюю вольность» (*maledicunt liberius* – буквально «свободнее/обильнее злословят»), пробуждая

---

<sup>434</sup> У Горация порядка пяти *libertas*, 26 *liber*, 29 *lex* и 42 *ius* (*libertas* – *Hor. Sat. I. 4. 5*; *Ep. I. 10. 40*; *18. 8*; *II. 1. 147*; *Ars. 282*;

*liber* – *Epod. IV. 10*; *XI. 16, 26*; *XVII. 57*; *Sat. I. 3. 52*; *4. 90, 103, 132*; *II. 7. 83, 92*; *8. 37*; *Od. I. 37. 1*; *III. 5. 22*; *24. 12*; *IV. 14. 18*; *Ep. I. 1. 69, 107*; *7. 36*; *16. 63, 66*; *18. 1*; *19. 21*; *Ars. 85, 212, 383*; *Carm. 43*;

*lex* – *Epod. XVII. 69*; *Sat. I. 1. 9*; *3. 67, 72, 105*; *II. 1. 2, 47, 81*; *6. 69*; *Od. II. 15. 18*; *III. 1. 13*; *3. 57*; *24. 35, 58*; *IV. 2. 12*; *5. 22*; *14. 7*; *Ep. I. 1. 62*; *16. 41*; *18. 96*; *II. 1. 3, 152*; *2. 18*; *Ars. 135, 199, 283 (2), 399*; *Carm. 20*;

*ius* – *Sat. I. 1. 9*; *2. 46*; *3. 81, 111*; *4. 104*; *5. 67*; *6. 50*; *7. 9, 19*; *9. 39, 77*; *II. 1. 3, 82*; *2. 99, 131*; *3. 72, 179, 217*; *4. 38, 63*; *5. 29, 34*; *8. 45, 69*; *Od. I. 28. 31*; *II. 8. 1*; *III. 3. 44*; *16. 18*; *IV. 11. 17*; *Ep. I. 3. 23*; *12. 27*; *16. 41*; *II. 1. 104*; *2. 23, 174*; *Ars. 72, 122, 131, 256, 284, 369, 398, 466*).

у хозяина страх (Sat. II. 8. 35–37); но может случиться и так, что, выпив вина, насмешливый гость становится *comis* (ласковым, любезным), *urbanus* (утонченным, учтивым) и – в том же ряду – *liber* (откровенным) (Sat. I. 4. 89–90).

Понятие свободы обретает у Горация специфическое осмысление в контексте темы дружбы и дружеских отношений (*amicitia*), занимавших столь видное место в творчестве, философии и мироощущении поэта (Sat. I. 5. 44)<sup>435</sup>. Гораций конструирует образ «свободного друга» (*liber amicus*) и противопоставляет его персонажам с развращёнными нравами. К примеру, в более позднем произведении, первой книге «Посланий» (20 г. до н.э.), литератор явно оттеняет своего друга, «свободнейшего Лоллия» (*liberrimus Lollius*), «шутком» (*scurra*) и «блудницей» (*meretrix*), равными в своей «неверности» (*infidus*) и льстивом раболепии (Ep. I. 18. 1–4)<sup>436</sup>.

Обращает на себя внимание то, что изображение *liber amicus* у Горация в некотором отношении близко к образу «свободного мудреца» (*liber sapiens*), который лишён расхожих пороков, полностью владеет собой, довольствуется малым и не зависит от внешних обстоятельств и волнений (Sat. II. 7. 83–84)<sup>437</sup>. Свободный друг способен добрым советом избавить Горация от пороков и «недостатков» (*vitia* – Sat. I. 4. 129–132), по своей направленности и своему «исцеляющему» воздействию его слова подобны речам эллинистических философов<sup>438</sup>. Кроме этого, дружеское участие уподобляется опеке отца и отцовским урокам житейской мудрости, приучившим Горация с юных лет

---

<sup>435</sup> Hunter R.L. Op. cit. P. 480.

<sup>436</sup> Ibid. P. 481.

<sup>437</sup> *Quisnam igitur liber? sapiens sibi qui imperiosus / quem neque pauperies neque mors neque vincula terrent...* В похожем значении Гораций использует прилагательное *solutus*, выражающее свободу от «тщеславия» (*ambitio* – Sat. I. 6. 129).

<sup>438</sup> Однако «мудрый совет друга» (*amicorum... libera consilia* – Epod. XI. 25–26) не в силах высвободить поэта из пут безрассудного влечения к юноше Ликиску. Подобное подвластно лишь другой соразмерной «страстной любви» (*ardor*) к юноше или девушке (Epod. XI. 23–28). Разумное начало, представленное в образе *liber amicus*, уступает страстям, которые поэт, по всей видимости, связывает с образом «вольного Купидона» (*liber Cupido* – Epod. XVII. 57).

замечать чужие пороки и самому избегать их, живя умеренно и бережливо (Sat. I. 4. 105–109). С каким снисхождением отец относится к недостаткам сына, с таким терпением друзья должны относиться к недостаткам друг друга (Sat. I. 3. 43–44).

Таким образом, выражение *liber amicus* наделяется у поэта рядом ассоциаций, связанных с возвышенностью мудрецов и мудростью предков, можно даже сказать, что оно в некотором роде объединяет обе категории. Как результат, *libertas* приобретает нравоучительный оттенок с одновременно философскими и традиционными, житейско-полисными коннотациями, что может свидетельствовать о существовании в 30-е гг. до н.э. некоего запроса на восстановление древних нравов при опоре не только на традиции римской гражданской общины, но и на философские этические учения греков<sup>439</sup>. Идея философской независимости сливается у Горация с полисными ценностями благочестия и умеренности в русле семантически подвижной и нестабильной *libertas*. Для республиканской свободы места не остаётся<sup>440</sup>. И это главное, о чём свидетельствуют наши наблюдения, – свобода раннего Горация выступает атрибутом сугубо *частного*, неполитизированного, а значит и нереспубликанского, мироощущения<sup>441</sup>.

---

<sup>439</sup> Понтифик и академик Котта в произведении Цицерона ждёт от философа «рациональных доказательств» (*rationes*) тому, чему учат предки одной лишь силой своего авторитета (*Cic. Nat. D. III. 6*). Любопытно, что с распространением в Риме эллинистических идей исследователи иногда связывают процессы так называемого кризиса полиса (*civitas*), или точнее – кризиса его идеологического основания: *Штаерман Е.М.* Кризис... С. 66, 130–133; она же. От гражданина... С. 37–48; *Утченко С.Л.* Политические учения... С. 83. О философах, с сочинениями которых был знаком Гораций, см.: *Дуров В.С.* Незнакомый Гораций. Мир повседневности римского поэта эпохи Августа. СПб., 2017. С. 122–124.

<sup>440</sup> А.Н. Токарев принципиально разделяет понятия традиционализма (ценности полиса) и республиканизма (ценности республики как политической организации полиса) при изучении становления идеологии режима Августа: *Токарев А.Н.* Становление официальной идеологии... С. 5–7, 68, 77.

<sup>441</sup> Показательно, что в сатирах также довольно часто встречаются *lex* и *ius* с сугубо бытовыми, преимущественно кулинарными коннотациями (Sat. II. 4. 38–39, 63; 5. 29–30, 33–34; 6. 69; 8. 45, 69).

На первый взгляд, в тех же сатирах содержится опровержение этому выводу, ведь голос автора открыто претендует на роль нового Луцилия – сатирика эпохи Республики и важной символической фигуры для сторонников *публичной*, неавторитарной, республиканской *libertas*<sup>442</sup>. Однако пусть такая претензия нас не смущает. На фоне приписываемых Луцилию вольностей гораццианская идея свободы теряется в своей ограниченности<sup>443</sup>. Сатирик эпохи Республики, по словам самого Горация, писал о ком хотел совершенно «свободно» (*cum libertate* – *Sat.* I. 4. 5–6; II. 1. 62–70), его поэзия – инвективна, публична и глубоко политизирована<sup>444</sup>. Гораций же, напротив, нарочито отстраняется от политической жизни<sup>445</sup> и ограничивает свою *libertas* узким кругом «друзей» (*amici* – I. 4. 23–25, 64–76; 10. 72–89), в духе эпикурейской традиции лишая её права на публичный памфлет и переопределяя как обязанность *излечивать* (а не бичевать) людские пороки (в том числе свои собственные)<sup>446</sup>.

Показательно, что в «Науке поэзии» (19–13 гг. до н.э.) открыто порицается излишняя вольность древней комедии, с традицией и *libertas* которой Гораций связывает Луцилия (*Sat.* I. 4. 1–7)<sup>447</sup>. В былые времена комедию читали, но в конечном счёте её «свобода обернулась пороком» (*sed in vitium libertas excidit* – *Ars.* 282), она стала преступать «закон» (*lex*), и

---

<sup>442</sup> *Freudenburg K.* The Walking Muse... P. 87; *Miller P.A.* Latin Verse Satire... P. 9, 12, 24. По мысли И. Дюкене, заявляя о своём праве следовать примеру Луцилия в вопросе свободы слова и называя Мецената своим другом, Гораций подспудно пересоздаёт образ триумвиров – бывшие некогда врагами *libertas*, они становятся её друзьями: *DuQuesnay I. M.* Le M. Horace... P. 29–32. Также см.: Д.Ф. Кеннеди: *Kennedy D.F.* “Augustan”... P. 31–37.

<sup>443</sup> *Freudenburg K.* Satires of Rome... P. 44–51.

<sup>444</sup> *Ruffell I.A.* Op. cit. P. 42; *Дуров В.С.* Римская сатира и комедия // Римская литература. Исследования. СПб., 2022. С. 90–91.

<sup>445</sup> См.: *Roman L.* Op. cit. P. 97–99, 204–207.

<sup>446</sup> *Hunter R. L.* Op. cit. P. 487–488; *Freudenburg K.* The Walking Muse... P. 87–96; *Ruffell I.A.* Op. cit. P. 44, 61–65; *Miller P.A.* Latin Verse Satire... P. 10, 117, 127, 146, 155, 166, 184; *idem.* Persius... P. 251–252, 254; *Reckford K.J.* Op. cit. P. 28, 109–110; *Roman L.* Op. cit. P. 105; *Connolly J.* The Life... P. 135–141. О философских идеях и практиках свободы слова в это время также см.: *Фуко М.* Указ. соч. С. 265–375.

<sup>447</sup> О реальной связи сатиры и комедии см.: *Дуров В.С.* Римская сатира... С. 83–92.

«законом» же (*lex*) её хор был принуждён к молчанию, лишившись «права причинять людям вред» (*ius nocendi* – *Ars.* 281–284). Здесь «свобода слова» приобретает очевидно негативную коннотацию и преподносится скорее как *licentia* – своеволие, дерзость, наглость<sup>448</sup>. Та же судьба постигла шуточно-бранные песни фесценнины, которые поэт характеризует одновременно и как *libertas*, и как *licentia* (*Ep.* II. 1. 145–147)<sup>449</sup>. Став в одно время угрозой для почтенных семей, они в конце концов были запрещены силой «закона» (*lex*) (*Ep.* II. 1. 145–155).

Трудно сказать, как сам Гораций относился к подобному изменению в понимании сути и границ свободы<sup>450</sup>. Мнения исследователей по этому вопросу резко разделились. К примеру, П.А. Миллер полагает, что республиканская *libertas* не только не вызывала у сатирика какого-либо воодушевления, но представлялась ему потенциальным источником своеволия и анархии гражданских войн (*licentia*)<sup>451</sup>, соответственно, сдержанная свобода должна была восприниматься им как подлинное благо. М.Ф. Николс же считает, что Гораций вынужденно подстраивался под внешние ограничения, одновременно с этим оплакивая голосом автора республиканскую *libertas* и восхищаясь работами Луцилия как образцом истинного творчества<sup>452</sup>. Неудовлетворённость поэта ограничениями авторитарной власти также доказывает Ф.Л. Боудич на примере анализа более позднего произведения – послания к упоминавшемуся выше «свободнейшему Лоллию» (20 г. до н.э.)

---

<sup>448</sup> Помимо этого, в «Науке поэзии» встречается ряд выражений с бытовой семантикой свободы: *libera vina* (85) – «обильные вина»; *liber et ingenuus* (383) – «свободный и благородный» (здесь *liber* близко к понятию «свободнорожденный»); *liberque laborum rusticus* (212–213) – «свободный от дел крестьянин». В последнем случае *libertas* близка по значению к *vacatio* – залогу счастливой жизни эпикурейца (*Cic. Nat. D.* I. 53).

<sup>449</sup> См.: *Braund S.M.* *Op. cit.* P. 413–414.

<sup>450</sup> Р.М. Розен вовсе полагает, что «любые ограничения свободы, с которыми мог столкнуться Гораций, были в значительной степени навязаны им самим и скорее по эстетическим, чем по политическим причинам»: *Rosen R.M.* *Op. cit.* P. 39.

<sup>451</sup> *Miller P.A.* *Latin Verse Satire...* P. 12.

<sup>452</sup> Эту же мысль исследовательница экстраполирует на Персия и Ювенала: *Nichols M.F.* *Op. cit.* P. 262–263, 271.

(Ер. I. 18). По логике исследовательницы, инсценировка Лоллием битвы при Акции как эпизода гражданской войны бросает вызов официальному прочтению этого события как сражения против внешних варварских сил, тем самым отстаивая право на свободу выражения<sup>453</sup>. Со своей стороны отметим, что, каково бы ни было собственное отношение Горация к политическим изменениям 30–20-х гг. до н.э., предложенная им идея частной свободы могла стать самостоятельным фактором римской политической жизни вне зависимости от интенций её автора: во-первых, эта идея могла послужить средством легитимации авторитарной модели властных отношений<sup>454</sup>; во-вторых, со временем она могла трансформироваться в одну из стратегий восприятия этих отношений, что в конечном счёте также имело бы легитимирующее воздействие.

Как нам кажется, куда важнее здесь то, что умеренность предложенной Горацием свободы слова сама по себе, как пишет поэт, не спасает его от угрозы наказания со стороны «закона» (*lex* – II. 1. 47, 79–83)<sup>455</sup>. Есть только одна сила, способная уберечь его от этой несправедливости, и это добрая воля верховного «судьи» – Цезаря (*iudex Caesar* – II. 1. 83–86)<sup>456</sup>. Другими словами, сатиры Горация – вслед ли эклогам Вергилия, либо же независимо от них, – деполитизируя идею *libertas*, одновременно с этим изображают единоличного правителя её гарантом и защитником<sup>457</sup>. Однако если в первом сочинении, как мы показали, проблема закона вовсе умалчивается (впервые она поднимается только в «Георгиках»), то у Горация *lex* очевидным образом противопоставляется тому, чему она обязана была служить, – *libertas*. По всей

---

<sup>453</sup> *Bowditch Ph. L. Horace's poetics...* P. 419–422.

<sup>454</sup> Об этом же в другой работе говорит сама Ф.Л. Боудич: *Bowditch Ph. L. Horace...* P. 236–239, 246.

<sup>455</sup> В «Сатирах» отражено недовольство системой правосудия в целом: *Mazurek T. Op. cit.* P. 6; *McGinn Th. A. J. Op. cit.* P. 82, 85, 89–90. При этом важно иметь в виду, что это произведение было создано до политического урегулирования 28–27 гг. до н. э. и официально провозглашенного восстановления законности.

<sup>456</sup> *Tatum W.J. Ultra legem...* P. 698–699; *Lowrie M. Writing...* P. 331, 343–346, 348.

<sup>457</sup> П.А. Миллер предложил созвучную мысль: *Miller P.A. Latin Verse Satire...* P. 180–181.

видимости, разрыв свободы с законом был обусловлен негативным опытом политической нестабильности 40–30-х гг. до н.э. и недовольством римлян режимом второго триумvirата, санкционированным известным *законом* (*lex Titia*). Наверное, мало кто из современников мог бы примирить террор Октавиана, его законы и постановления этого периода с принципами республиканской *libertas*, а при отсутствии разработанной альтернативной концепции свободы, изобретение которой только намечалось стараниями таких мыслителей, как Вергилий и Гораций<sup>458</sup>, среди римских граждан должно было нарастать ощущение фундаментальной антитипии этих понятий, что в целом укладывалось в общее представление об упадке ценностей республиканского Рима.

Впрочем, несмотря на такое резкое расхождение некогда близких категорий, траекторию их воссоединения Гораций намечает уже в «Сатирах», когда излагает сюжет об учреждении первых человеческих законов. Любопытно, что произведение, в котором содержится множество идей

---

<sup>458</sup> Б. Синьюэ сравнивает поэтов эпохи Августа с политическими теоретиками, которые осмыслили политические изменения в Риме средствами специфического «языка дивинизации» (*the language of divinization*): *Xinyue B. Politics...* P. 26–27, 30, 111.

эпикурейской философии<sup>459</sup> и даже встречается критика стоицизма<sup>460</sup>, предлагает не до конца последовательное, с позиции эпикурейца, понимание сущности закона.

Следуя за Лукрецием (*Lucr.* V. 1136–1149), Гораций пишет, как далёкие времена бесконечных войн благодаря появлению законов сменились эпохой политической стабильности (*Sat.* I. 3. 99–112). В какой-то момент человечество оставило оружие и для поддержания внутреннего порядка учредило *leges* и *iura*. Первые обуздывали «воров» (*fur*), «разбойников» (*latro*) и «любодеев» (*adulter*), вторые спасали от «страха перед несправедливостью» (*metus iniusti*), вызываемого страстью и войной (I. 3. 107–111), то есть, по сути, служили той же цели, что и *leges*. Нечто похожее сообщает Лукреций. Поэт пишет, что люди, устав однажды от насилия, «подчинили себя законам и стеснительным нормам» (*cecidit sub leges artaque iura* – *Lucr.* V. 1145–1147),

---

<sup>459</sup> Например, Гораций выразил основное положение эпикурейской телеологии о беззаботности богов (*Sat.* I. 5. 101). Они не заботятся о состоянии нашего мира и живут по своим собственным законам, стало быть, истинным распорядителем всего сущего является «природа» (*natura*) (*Sat.* I. 2. 73–74, 111–112; II. 1. 49–50; 2. 35–37, 129–130). Также в стиле эпикурейцев поэт заявляет, что «благочестие/религия для него ничего не значит» (“*nulla mihi*” *inquam* / “*relligio est*” – I. 9. 70–71), он не возносит мольбы небесам для приумножения своего благосостояния (II. 6. 8). Как и эпикурейцы, он рьяно нападает на колдуний, видя в них опасного врага для безмятежной жизни: они отравляют душу магией, доставляют «заботы» (*curaе*) и «беды» (*labores* – I. 8. 17–19), сознательно привносят в человеческую жизнь страдания (*Erod.* XVII. 53–81). Кроме того, творчество Горация испытало сильное влияние Лукреция, его языка и идей. См.: Буасье Г. Римская религия... С. 181; Merrill W.A. On the Influence of Lucretius on Horace // UCPCPh. 1905. Vol 1. No. 4. P. 123; Shorey P. Horace Satires i. 3. 112–13 and Plato Theaetetus 172 A, B // CPh. 1921. Vol. 16. No. 2. P. 165; Merlan Ph. Epicureanism and Horace // JHI. 1949. Vol. 10. No. 3. P. 446; Sider D. Epicurean Poetics: Response and Dialogue // Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace / Ed. by D. Obbink. New York–Oxford, 1995. P. 38; Шахнович М.М. Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб., 2002. С. 124–125; он же. Римский эпикуреизм: этика и философия религии // Академия. 2003. Вып. 5. С. 259–261; Yona S. Some Epicurean Aspects of Horace’s Upbringing in Satires 1.4 // CPh. 2015. Vol. 110. No. 3. P. 227, 237; idem. Epicurean Ethics in Horace: The Psychology of Satire. Oxford, 2018. P. 14–18.

<sup>460</sup> Поэт (или повествователь) называет стоика Фабия «болтуном» (*loquax Fabius* – *Sat.* I. 1. 13–14), поэта-стоика Криспина – «никчёмным» (*ineptus Crispinus* – *Sat.* I. 3. 138–139) и, размышляя о необходимости меры во всём, подчёркивает свою чуждость стоической традиции (I. 1. 120–121). Также Гораций насмехается над ригористичными стоиками, уравнивающими все дурные поступки (см.: *Stob.* II. 7. 5; SVF. I. 190), и полагает, что кара должна быть соразмерна преступлению (I. 3. 118–142).

и с тех пор «справедливые законы» (*leges aequae*) препятствуют проявлению бурных страстей (*Lucr. V. 1148–1149*). Литераторы выразили свойственное эпикурейскому мировоззрению представление о законе и справедливости как о человеческом изобретении, преследующем общественную пользу (ср.: *Epic. KDoх. 150–152*)<sup>461</sup>, тем самым не предоставив возможности для потенциального законодателя претендовать на статус орудия Юпитера.

Однако если у Лукреция главной причиной введения законов послужила усталость человека от насилия (*Lucr. V. 1145–1146*)<sup>462</sup>, то у Горация речь идёт о «страхе» (*metus*) перед несправедливостью (*Sat. I. 3. 11*)<sup>463</sup>. Последовательный эпикуреец Лукреций рассматривает появление законов не как избавление от *metus*<sup>464</sup>, связанного с угрозой насилия, но, наоборот, как причину зарождения страха перед новым видом насилия – наказанием (*Lucr. V. 1151*)<sup>465</sup>. Следовательно, законы у Лукреция в определённом смысле направлены на подавление человеческой свободы<sup>466</sup>. Тогда как у Горация закон – это благо, которое *освобождает* от страха и, как результат, приводит к счастливой, безмятежной жизни. Поэта «не пугает» (*non vegeor*) перспектива того, что кто-то может понести заслуженное (пусть и суровое) наказание за содеянное злодеяние (*Sat. I. 3.120–121*)<sup>467</sup>. Вероятно, в таком понимании природы законов проявилось нарождавшееся в коллективном сознании римлян отношение к свободе как, в первую очередь, безопасности и безмятежности.

---

<sup>461</sup> Shorey P. Op. cit. P. 164.

<sup>462</sup> Nam genus humanum, defessum vi colere aevom, ex inimicitiiis languebat.

<sup>463</sup> Iura inventa metu iniusti fateare necesse est...

<sup>464</sup> Для обозначения страха поэт также активно использует слова *terror*, *horror*, *timor*. Г.С. Кнабе отметил навязчивость этого мотива у Лукреция в сравнении с его представленностью у Эпикура: Кнабе Г.С. Историческое пространство и историческое время в культуре древнего Рима // Культура древнего Рима. Т. 2. М., 1985. С. 118.

<sup>465</sup> Inde metus maculat poenarum praemia vitae.

<sup>466</sup> О несочетаемости свободы и страха у эпикурейцев см., например: *Cic. Nat. D. I. 56; D. L. X. 131–132*. В общем-то то же представление о страхе как о враге свободы характерно для представителей Стои и стоицизма.

<sup>467</sup> В «Буколиках» Вергилия, также богатых идеями Эпикура, условием исчезновения страха названо избавление от преступлений (*scelus* – *Ecl. IV. 13–14*).

Хотя Гораций ещё не связывает закон с деятельностью Октавиана, тем не менее концепция свободы, которая следует из перечисленных функций *lex* и *ius*, прекрасно согласуется с идеологией будущего принципата. Защищая граждан от воров и разбойников, закон гарантирует свободу как *securitas* (безопасность)<sup>468</sup>; преследуя любителей, обеспечивает свободу от страстей<sup>469</sup>. Гораций без труда объединяет оба понимания свободы, говоря о плотских страстях как о возможной, «отвратительнейшей причине войны» (*taeterrima belli causa* – I. 3. 107–110), и, прибавляя к этому мотив избавления от страха, насыщает *libertas* философскими коннотациями, ориентирующими на частную жизнь вдали от сферы политического участия. Логика авторитарного дискурса свободы у Горация проявляется точно так же, как и у Вергилия: задевая традицию эпикурейской философии для деполитизации идеи *libertas*, он спешит отклониться от этой традиции, как только речь заходит о законе и природе его взаимодействия с человеческими свободами.

Поздние сочинения Горация, созданные уже после победы Октавиана в гражданской войне с Антонием, углубляют эти идеи и предлагают более чёткую стратегию восприятия формирующегося режима принципата. В первой книге «Посланий» (20 г. до н.э.) *liber* и *libertas* используются исключительно в философском (преимущественно стоическом) значении<sup>470</sup>. Любопытно, что этот же путь – от эпикурейских коннотаций свободы к

---

<sup>468</sup> Как уже отмечалось, с конца Республики и на протяжении правления Августа семантика *libertas* постепенно сближалась с *securitas*: *Galinsky K. Augustan culture*. P. 54–57; *idem. Vergil's Uses of "Libertas"...* P. 3, 6–7.

<sup>469</sup> Этот тип *libertas*, который можно условно назвать «катоновским» (см.: *Arena V. Roman sumptuary legislation...* P. 472–477), лёг в основу брачного законодательства Августа и его образа врачевателя нравов. Также отметим, что у Горация могли быть чисто философские основания для стремления к такой свободе. В духе эпикурейской традиции он пишет о том, как бессмысленная погоня за кинетическим (активным) «удовольствием» (*fructus*), в конце концов, ведёт к более ощутимым и продолжительным «страданиям» (*labores mali, dolores, metus*) и таким образом препятствует достижению духовной безмятежности (*Sat. I. 2. 37–63*; ср.: *Lucr. IV. 1133–1136*), следовательно, свободы и счастья.

<sup>470</sup> По словам Ч. Старра, *liber*, *libertas* и их дериваты служат ключевым орудием поэта в его атаке на «материализм»: *Starr Ch. G. Op. cit.* P. 63. Также см.: *Anderson W.S. Op. cit.* P. 163; *Gowers A.J. Op. cit.* P. 89, 217, 227, 247.

стоическим, – как было показано выше, прошли и работы Вергилия. *Libertas* Горация теперь встаёт в один ряд с *virtus* (Ep. I. 18. 6–8)<sup>471</sup>, а её черты, по сути, сводятся к характеристикам сурового мудреца-стоика, *liber sapiens*, выше которого не может быть никого, кроме самого Юпитера (I. 1. 106–107). Быть свободным означает не склоняться под натиском Фортуны (I. 1. 68–69), не страшиться бедности (I. 10. 39–40; 16. 63–64), жить без страха (I. 16. 66), быть самодостаточным (I. 19. 21–23). Другими словами, читателю вновь предлагается философски нагруженная концепция *libertas* (как *внутренняя независимость* от внешних обстоятельств<sup>472</sup>), в то время как категории *lex* и *ius* прочно связываются с фигурой Августа, который вследствие этого принимает образ блюстителя свободы как *безопасности* и *непорочности*. Его законам подчиняются парфяне (*iura* – Od. III. 3. 42–44) и сам Фраат IV (*ius* – Ep. I. 12. 27–29), кельты Дуная вот-вот узнают римские *leges* (Od. IV. 14. 1–9), многие народы не нарушат его *edicta* (Od. IV. 15. 21–24).

Кроме того, в двух случаях прилагательное *liber* употребляется в контексте освобождения от внешней опасности. Особенно ярко это заметно в тридцать седьмой оде первой книги, созданной в судьбоносном 30 г. до н. э. как реакция на окончательное поражение Антония в войне с Октавианом. При этом в центре внимания произведения – Клеопатра, «безумная царица» (*regina demens* – I. 37. 7) и «роковое чудовище» (*fatale monstrum* – I. 37. 21), посмевшееся угрожать Капитолию и всей империи крушением (I. 37. 6–8)<sup>473</sup>. По всей

<sup>471</sup> Уравнивать свободу и доблесть было свойственно стоическому мировоззрению. Стоик Зенон считал, что быть «свободным» (ἐλεύθερος) – то же самое, что быть «бесстрашным» (ἀδής), «мужественным» (μεγαλόφρων) и «бодрым духом» (ἀταλείνωτος – *Plut. Adolesc.* 12. 33 d). Также, по мнению стоика, может считаться свободным (как гражданином, другом, домочадцем) только тот, кто стремится к добродетельной жизни (*D. L.* VII. 33). «Величайшим рабством» (*maxima servitus*) Сенека Младший считал потребность в милости судьбы (*Sen. V. beat.* XV. 3) и учил жить настоящим (*V. beat.* XXVI. 3).

<sup>472</sup> На взгляд Ф.Л. Боудич, обращение Горация к философским внутренним свободам способствовало «натурализации» политического неравенства: *Bowditch Ph. L. Nogase...* P. 236–239, 246.

<sup>473</sup> Как считают исследователи, описанием сражения между Октавианом и Клеопатрой Гораций говорит о противостоянии между Западом и Востоком, *virtus* и *impotentia/luxuria*,

видимости, поэт осознанно изобразил противника Октавиана как внешнего да ещё и порочного врага, заменяя гражданское противостояние на экзистенциальную войну против Египта и Клеопатры<sup>474</sup>. Теперь же, когда Риму ничего не угрожает, Гораций призывает выпить вина и «свободной ногой» (*pede libero*) ударить оземь (*Od. I. 37. 1–2*)<sup>475</sup>. Видимо, выражение «свободная нога» следует понимать как свободу от ножных кандалов, символизировавших порабощение внешним захватчиком<sup>476</sup>. Второй случай относится к «Юбилейному гимну», написанному Горацием к «Вековым играм» (17 г. до н. э.) по специальному запросу императора<sup>477</sup>. Обращаясь к сюжету взятия Трои, поэт пишет, как троянцы «без вреда» (*sine fraude*) покинули родной город по проложенному Энеем «свободному пути» (*liberum iter* – 37–44). Другими словами, только благодаря усилиям своего предводителя троянцы смогли остаться в *безопасности* и выжить. Как видно, в обоих примерах идея свободы связана с действиями одного человека – Октавиана и его легендарного предка Энея. При этом если в первом случае семантику *libertas* ещё можно свести к рабству, вполне традиционному

---

разумом и страстью, свободой и рабством: *Luce J.V. Op. cit. P. 255; Lowrie M. Horace... P. 82; La Bua G. Horace's East: Ethics and Politics // HSCPh. 2013. Vol. 107. P. 275.*

<sup>474</sup> Подробнее см.: *Lowrie M. Horace... P. 82; Чисталев М.С. Антиегипетская политическая пропаганда Октавиана Августа в римской поэзии: образ Клеопатры как врага Рима // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2014. № 1. С. 295; он же. Египет и Рим. М., 2019. С. 62–65. По замечанию С. Коммагера, в финале оды царица со стоической выдержкой свидетельствует своё поражение и принимает смерть, достойную самого Катона, – так, полагает учёный, национальная победа Рима обернулась личной победой для его жертвы: *Commager S. Horace, "Carmina" 1.37 // Phoenix. 1958. Vol. 12. No. 2. P. 48–49, 54. Дискуссию по теме см.: Fraenkel E. Op. cit. P. 160; Luce J.V. Op. cit. P. 253; Mench F.C. Jr. The Ambiguity of the Similes and of Fatale Monstrum in Horace, Ode, I, 37 // AJP. 1972. Vol. 93. No. 2. P. 317–323; DeForest M.M. The Central Similes of Horace's Cleopatra Ode // CW. 1989. Vol. 82. No. 3. P. 167–173; Hendry M. Three Problems in the Cleopatra Ode // CJ. 1992–1993. Vol. 88. No. 2. P. 143; Simone A. Horace's Protean Cleopatra (Carm. 1.37) // CPh. 2019. Vol. 114. No. 3. P. 506–507, 510.**

<sup>475</sup> *Nunc est bibendum, nunc pede libero / pulsanda tellus...*

<sup>476</sup> Похожее словосочетание *libera vestigia* (свободные следы/подошвы) Гораций использует в «Посланиях», подразумевая под этим, что в своём творчестве он никому не подражает и идёт своим путём (*Ep. I. 19. 21–23*).

<sup>477</sup> О самих играх см., к примеру: *Шифман И.Ш. Указ. соч. С. 172–177.*

наполнению этой категории<sup>478</sup> (хотя мотив физического уничтожения здесь тоже присутствует – например, крушение Капитолия), то во втором – явно превалирует значение физической безопасности и спасения от смертельной угрозы. То есть прилагательное *liber* в этом случае сближается со значением *securus*, что, вероятно, не могло не создавать у аудитории Горация ассоциаций с Августом как гарантом *securitas*.

Важным мифологическим сюжетом, способствовавшим осмыслению и вместе с этим символическому конструированию новой политической реальности, была гигантомахия (*γυγαντομαχία*), повествующая о битве олимпийский богов с восставшими против их власти гигантами<sup>479</sup>. С далёких времён победа Зевса над сыновьями Геи считалась символом триумфа порядка над хаосом, цивилизации над варварством<sup>480</sup>. В работах многих августовских поэтов<sup>481</sup> эта тема приобрела вполне очевидные политические коннотации: Октавиан, конечно, подобен Юпитеру, а его политические противники – безумным гигантам. Оды Горация в этом отношении не были исключением, хотя и выделялись примечательной и на первый взгляд странной особенностью: в прочтении гигантомахии нашим автором Юпитер неожиданно лишается своей традиционной роли победителя «грешной толпы гигантов» (*cohors gigantum inopia*), теперь она принадлежит богу виноделия Вакху (Od. II. 19. 21–24). Как показывают исследователи, за таким нетривиальным художественным решением кроются вполне разумные поэтические и политические основания<sup>482</sup>. В сугубо политическом отношении включение образа Вакха в столь злободневный для действовавшего режима мифологический контекст означало расширение круга божеств, ассоциировавшихся с Августом, и тем самым император как бы присваивал

---

<sup>478</sup> *Pettit Ph.* Op. cit. P. 31–35; *Roller M.B.* Constructing Autocracy... P. 221–222, 231–232, 262–263. *Arena V.* Libertas... P. 29.

<sup>479</sup> О самом сюжете см.: *Тахо-Году А.А.* Греческая мифология. М., 1989. С. 79–80.

<sup>480</sup> *Traill D.A.* Op. cit. P. 132.

<sup>481</sup> *Verg.* Aen. VIII. 696–705; *Prop.* III. 11. 41; *Ovid.* Tr. II. 333–336.

<sup>482</sup> *Harrison S.* Op. cit. P. 233–234; *Serignolli L.* Op. cit. P. 300.

себе этого бога в качестве своеобразного военного трофея, ранее принадлежавшего его заклятому врагу Антонию<sup>483</sup>. Немаловажно и то, что в рамках римской культуры Вакх (по-латински Liber) имел прочную ассоциативную связь с идеей libertas и республиканской установкой на противостояние тирании<sup>484</sup>, вместе с тем символизируя otium, рах, изобилие «золотого века»<sup>485</sup>. Достаточно обратить внимание на то, как часто Гораций указывает на благотворную силу вина – знаменитого дара Либеры – в практике избавления от «страха» (metus) и в некотором роде обретения свободы<sup>486</sup>. Под защитой Августа, словно при царстве Диониса, никакая недобрая сила не лишит римлян их досуга (Od. IV. 15. 17–20)<sup>487</sup>, позволяющего и в будние, и в праздничные дни беззаботно вкушать приятный, умиротворяющий напиток (Od. IV. 15. 25–28)<sup>488</sup>.

Одним из возможных предназначений Вакха у Горация, вероятно, было прославление рах Augusta (Od. III. 25. 1–8), при которой негативные черты дионисийской ипостаси божества – склонность к произволу, разнузданности, безумию, одним словом – к licentia, ассоциировавшейся, скорее, с Клеопатрой и миром Востока, – строго ограничены мудрым правлением добродетельного императора<sup>489</sup>. Поэтому, по логике такого дискурса, вполне оправдана та жестокость, с которой Либер-Октавиан уничтожал противных свободе нечестивых гигантов. Ведь всё это было ради утверждения надлежащего порядка – беззаботной и спокойной, с танцами и весельем, но при этом не разнузданной жизни (Od. II. 19. 25–28)<sup>490</sup>. Как Вакх защищал царство своего

---

<sup>483</sup> Harrison S. Op. cit. P. 234–235, 237; Serignolli L. Op. cit. P. 295.

<sup>484</sup> См.: Wiseman T.P. The Myths of Rome. Exeter, 2004. P. 64–70; Serignolli L. Op. cit. P. 289.

<sup>485</sup> Serignolli L. Op. cit. P. 299.

<sup>486</sup> Epod. II. 37–52; IX. 37–38; XIII. 6–10, 17–18; Sat. I. 74–78; II. 2. 124–125; Od. I. 1. 16–28; 7. 17–20, 30–31; 11. 1–8; 18. 3–4; 27. 1–12; II. 3. 1–20; 11. 1–4, 13–20; III. 12. 1–3; 14. 13–20; 21. 9–20; IV. 12. 17–20; Ep. I. 5. 16–18; 15. 17–20.

<sup>487</sup> Custode rerum Caesare non furor / civilis aut vis exiget otium.

<sup>488</sup> Отметим, что сравнение Августа с Либером встречается и в «Энеиде» (Aen. VI. 792–805).

<sup>489</sup> Serignolli L. Op. cit. P. 294, 299.

<sup>490</sup> Harrison S. Op. cit. P. 240.

отца Юпитера от *cohors gigantum inopia*, так и Октавиан – наследие Юлия Цезаря от развращающей власти Антония и египетской царицы<sup>491</sup>. То есть в отличие от Вергилия Гораций, на наш взгляд, избегает вопроса цены установления режима принципата.

Похожим образом Гораций подходит и к титаномахии (*τιτανομαχία*), сюжету борьбы богов-олимпийцев с титанами<sup>492</sup>. Взаимоотношения Августа с «дикими» племенами сопоставляются у него с отношениями Юпитера и «нечестивых титанов» (*titani impii* – Od. III. 4. 33–48). Так средствами мифологической образности поэт противопоставляет упорядоченный римский мир во главе с Августом-Юпитером непонятному и опасному миру варваров-гигантов<sup>493</sup>. Более того, многие исследователи видят в созданных поэтом образах титанов скрытый намёк на политических противников Октавиана<sup>494</sup>. Власть императора «сдержанна» (*temperatus*) его собственным «благоразумием» (*consilium*), тогда как его соперники – воплощение грубой и неограниченной силы, поддерживающей «беззаконие» (*nefas*), они противны богам и, разумеется, обречены на поражение (Od. III. 4. 65–68). По мысли Горация, у Антония, как у Дедала, изначально могла быть благородная мотивация, но в конечном счёте она была обесценена присущими ему «дерзостью» (*audacia*) и «глупостью» (*stultitia*), вынудившими его бросить вызов божественному порядку (Od. I. 3. 25–40). Д.А. Трейлл полагает, что противостоять Августу значит для поэта проявлять пагубное безрассудство гигантов-титанов<sup>495</sup>. Наверное, большинство читателей и слушателей поэзии Горация приходили к похожим выводам.

---

<sup>491</sup> *Stevens J.A.* Seneca and Horace: Allegorical Technique in Two Odes to Bacchus (Hor. “Carm.” 2.19 and Sen. “Oed.” 403–508) // *Phoenix*. 1999. Vol. 53. № 3/4. P. 292.

<sup>492</sup> О самом сюжете см.: *Тахо-Годи А.А.* Указ. соч. С. 69–77.

<sup>493</sup> Варварский мир должен быть упорядочен римскими «законами» (*iura* – Od. III. 3. 41–48).

<sup>494</sup> См. *Traill D.A.* Op. cit. P. 134.

<sup>495</sup> *Ibid.* P. 135.

Так или иначе, Август у литератора изображён как проводник воли Юпитера<sup>496</sup> и гарант устойчивости римского миропорядка, благостного и разумного. Для Горация-патриота такое мироустройство может представляться ценным самим по себе, и поэтому политическая система, направленная на поддержку его процветания, видится ему благом; для Горация-стойка принципиально важна подчиненность власти политиков божественной воле, тождественной «разумному началу» (*mens*), «мировому логосу» (*τοῦ παντός λόγος*), или «природе» (*φύσις*)<sup>497</sup>; наконец, Гораций-эпикурец ценит пользу, выраженную в устранении Августом всевозможных препятствий – *metus, curae, labores* и *dolores*, – которыми ранее был устлан путь к достижению *vita beata*.

В целом складывается впечатление, что поэт мыслил Августа в первую очередь принцепсом, устройтелем внутригосударственной жизни и защитником *libertas* как внутренней безопасности и свободы от страстей. Поскольку государственное строительство 20-х гг. до н.э. проходило под знаком восстановления законности, то у Горация идея закона естественным образом приобретает сугубо позитивные коннотации – *lex* и *ius* с одной стороны и *libertas* с другой, наконец, воссоединяются. Вместе с тем в текстах поэта прослеживается мысль (думается, довольно распространённая), согласно которой закон может быть полезен государству и обществу только в том случае, если он направлен на оздоровление и поддержание добрых нравов. Куда заметнее, чем у Вергилия, *lex* и *ius* Горация приобретают отчётливо моральный оттенок, оказываясь в одном семантическом ряду с такими категориями, как *mores* («нравы» – *Od.* III. 24. 35–40; IV. 22), *consulta patrum* («совет отца» – *Ep.* I. 16. 41–44), *sapientia* («мудрость» – *Ars.* 396–399). Отсюда вытекает образ Августа как мудрого законодателя, украшающего государство

---

<sup>496</sup> В одной из од Октавиан уподобляется вестнику богов Меркурию (*Od.* I. 2. 44–47).

<sup>497</sup> Стойка заботил не вопрос государственного устройства как такового, но проблема его соответствия мировому разуму.

добрыми *нравами* и врачующего его *законами* (вместе с тем не упускается из внимания его военная охрана Италии) (Ер. II. 1. 1–3)<sup>498</sup>. Август – это *custos rerum*<sup>499</sup> (Od. IV. 15. 17), который совладал со «своеволием» (*licentia*) римлян, очистил город от «преступлений» (*culpaе*) и «восстановил древнюю мораль» (*veteres revocavit artes* – Od. IV. 15. 9–12), а значит, избавил граждан от порабощающего страха. Пятая ода четвертой книги (13 г. до н.э.) описывает следствия его врачевания: скот «в безопасности» (*tutus*), поля засеяны, море «спокойно» (*pacatus*), «честность» (*fides*) не поколеблена, «разврат» (*stuprum*) не бесчестит дома (Od. IV. 5. 15–24). Пока Цезарь оберегает такой порядок, никому *не страшны* ни внешние войны (IV. 5. 25–28), ни гражданские распри (IV. 15. 17–20). Внешняя и внутренняя безопасность Рима, по мысли Горация, зиждется не столько на армии и государственном насилии – что условно можно отнести к компетенции императора, – сколько вытекает из здорового состояния общественной морали, поддерживаемой справедливыми законами мудрого *принцепса*.

Вслед за Вергилием, Гораций формулирует отчётливо легалистскую концепцию свободы. Она исключает возможность политического участия гражданина в жизни государства, но вместо этого предлагает ему всестороннюю защиту и безопасность. Основывается эта идея на ценности частной жизни и представлении о непогрешимом авторитарном лидере, который, словно легендарный Эней, способен возложить на свои плечи весь груз непривлекательной политической и моральной ответственности за судьбу римского народа.

---

<sup>498</sup> Cum tot sustineas et tanta negotia solus, / res Italas armis tuteris, *moribus* ornes, *legibus* emendes...

<sup>499</sup> Как уже отмечалось выше, практически так же Вергилий называет царя пчёл (*operum custos* – Georg. IV. 215), занятого внутренней жизнью пчелиного улья.

## Выводы

Конструирование режима принципата на интересубъективном уровне происходило задолго до его институционального оформления<sup>500</sup>, ещё в 40-30-е гг. до н.э., о чём живо свидетельствуют ранние сочинения Вергилия и Горация, «Буколики» и «Георгики», «Эподы» и «Сатиры»<sup>501</sup>. Оба поэта, обращаясь к идеям эпикурейской и стоической традиции, радикальным образом деполитизируют семантику свободы, одновременно с этим изображая мудрого правителя её надёжным гарантом и защитником, который оберегает государство от его вырождения в состояние всеобщего своеволия, разнузданности и повсеместного нелегитимного насилия.

Так формировался авторитарный дискурс свободы, в рамках которого *libertas* означала уже не возможность политического участия граждан в жизни своей страны, но безмятежную жизнь частного человека, свободного от пороков и опасностей негосударственного притеснения. С помощью инструментария стоической парадигмы «Георгики» последовательно подчиняют логике такой свободы тесно связанные с ней понятия *lex* и *ius*. Их источником теперь выступают не народные собрания, но божественный разум, как бы делегирующий свои полномочия на земле избранному им авторитарному посреднику. Им предстаёт Октавиан: как агрессивный завоеватель и воинственный император он распространяет истинный закон божественного разума на весь обитаемый мир, тем самым создавая условия

---

<sup>500</sup> Мы имеем в виду создание специфической системы образности и предполагаемых ею моделей поведения главного политика, которым в конечном счёте и последует Август в своём реальном правлении. То есть речь идёт о конструировании политического режима на уровне коллективного воображения до его фактического установления.

<sup>501</sup> Касаясь восхвалений Октавиана/Августа в римской поэзии, Г. Буасье высказывает поразительно современную мысль: «...можно сказать, что империя была уже подготовлена в умах раньше Августа. С первого же момента общество стремилось вручить ему власть так же ревностно, как он горячо желал получить её... Надо предоставить каждому причитающуюся ему долю ответственности; *не только империя создавала тогдашнее общество, но и общество создавало империю* (курсив мой. – Д.А.): Буасье Г. *Оппозиция при Цезарях*. М., 2021. С. 111–112.

для процветания дорогой сердцу наших авторов внеполитической свободы. В связи с этим мы приходим к выводу, что, создавая новый государственный порядок, Август, вероятно, не просто навязывал обществу авторитарную модель властных отношений, но реагировал на вполне себе сложившиеся структуры коллективного воображения.

В поздних произведениях поэтов, «Энеиде», «Одах» и «Посланиях», отразилось дальнейшее оформление этих структур, закрепивших конкретные стратегии восприятия действовавшей власти. Вергилий изображает правителя преимущественно как императора, победоносного полководца, посредника между Юпитером и миром людей, безропотного и страждущего слугу и избранника божественного провидения. Сам он не стремится к столь огромной власти, но, отказываясь от частных удовольствий, от той самой свободы, к которой так тяготеют его современники, он вынужденно принимает эту непривлекательную ответственность и, преодолевая страдания на нелёгком пути обретения внутренней свободы, упорядочивает внешнеполитическое пространство, обеспечивает Риму долгожданные безопасность и мир. У Горация же Август – прежде всего принцепс, судья-законодатель и блюститель нравов, точно так же избранный разумными и благими небесами. При помощи закона он упорядочивает нравы своих сограждан и избавляет их от страха перед внешними и внутренними войнами.

## ГЛАВА II

### ПРИНЦИПАТ АВГУСТА

### КАК ВОЕНИЗИРОВАННОЕ ЦАРСТВО МИНОСА

#### 2.1 Дискурс *libertas* у Проперция: воинственный император как угнетатель частных свобод

Мысль о том, что авторы элегий стояли в оппозиции идеологии режима принципата, давно стала трюизмом<sup>502</sup>. Помимо овидиевой иронии над брачными законами Августа и скептическим отношением элегиков к полисно-республиканской морали, исследователи обычно подчеркивают антивоенный пафос многих пассажей их произведений, использующих военную терминологию для противопоставления мира любви миру сражений и завоеваний<sup>503</sup>. Рамками этой же дихотомии мыслит правление Августа Проперций, что в особенности заметно, когда его речь касается понятия закона<sup>504</sup>. Слова *liber* и *libertas* он использует реже<sup>505</sup>, и сами по себе они мало что говорят о его восприятии принципата. Тем не менее без их учёта

---

<sup>502</sup> Тронский И.М. Указ. соч. С. 382; Дуров В.С. История... С. 286, 291; Альбрехт М. фон. История... С. 822–823.

<sup>503</sup> Ошеров С.А. Лирика и эпос Овидия // Публий Овидий Назон. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии / Пер. С.В. Шервинского. М., 1983. С. 11; *Wyke M. Mistress and Metaphor in Augustan Elegy // Helios. 1989. Vol. 16. P. 42; Davis P.J. Ovid's Amores... P. 439–442; Альбрехт М. фон. История... С. 823; Drinkwater M.O. Militia amoris: Fighting in love's army // Cambridge companion to Latin love elegy / Ed. by T.S. Thorsen. Cambridge, 2013. P. 199–200; Кудрявцева Т.В. Призывы к миру и критика войны в римской поэзии эпохи гражданских войн // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. 2015. Вып. 15. С. 333–335.*

<sup>504</sup> У Проперций 19 *lex* и 21 *ius* (*lex* – *Prop.* II. 7. 1; 27. 16; 30. 15; III. 13. 15, 50; 14. 21; 20. 16; IV. 3. 70; 4. 58; 5. 13; 7. 91; 8. 74, 81; 9. 55; 11. 3, 41, 47; *ius* – I. 6. 20; 9. 3; II. 5. 17; 6. 8; 8. 40; 20. 35; 30. 17; III. 3. 33; 4. 4, 39; 8. 36; 9. 24; 11. 2, 46; 13. 49; 14. 1, 33; 20. 15; IV. 4. 11; 5. 28; 9. 66; 11. 18).

<sup>505</sup> *Libertas* встречается у Проперция всего лишь три раза (*Prop.* I. 1. 28. II. 23. 23; III. 15. 4), *liber* – 16 раз (I. 3. 4; 9. 2; 10. 30; II. 2. 1; 8. 15; 21. 6; 23. 13, 24; 30. 8; 32. 62; III. 6. 42; 10. 24; 13. 4; IV. 1. 132; 6. 62; 11. 90).

невозможно адекватное понимание роли императора и его закона в художественном мире поэта.

В важном для нас ключе Проперций употребляет слово *libertas*, сообщая своему читателю о категорической несовместимости состояния свободы с порывами любовной страсти. При этом на обоих понятиях им ставится особый акцент с помощью почти что симметричного (можно даже сказать, тавтологичного) использования однокоренных слов *libertas* – *liber*, *amans* – *amare*: «Поскольку *свобода* покидает всякого *влюблённого*, никто не будет *свободным*, если решится *любить*» (Prop. II. 23. 23–24)<sup>506</sup>. Хотя лирический герой элегика упорно противопоставляет любовь свободному состоянию и даже открыто называет её «*рабской службой*» своей возлюбленной (*servitium* – I. 12. 18)<sup>507</sup>, он неоднократно преподносит такое рабство как ключевую предпосылку «*счастья*» (*felicitas* – I. 12. 12–18; 13. 35–36; II. 6. 23–24; 15. 1–2). Подобную игру с социальными ассоциациями, безусловно, можно было бы списать на условности элегического жанра со свойственным ему набором специфических метафор, если бы только любовь в августовском Риме не была серьёзным политическим предметом<sup>508</sup> и если бы понятие *libertas*, совсем недавно служившее лозунгом чуть ли не для каждого стремившегося к власти политика, не несло бы столь злободневных политических коннотаций.

Мы думаем, современник Проперция мог увидеть в этих строках вполне определённый политический подтекст, пусть сам автор, быть может, о нём даже не задумывался. Свобода, которую отрицает элегическая любовь, могла восприниматься не просто как метафора социального нерабства, призванная подчеркнуть силу любви лирического героя к своей избраннице, но как что ни на есть *республиканская* политическая *libertas*. И тогда речь должна идти об уходе в частный мир любовных наслаждений как о добровольном отказе от

---

<sup>506</sup> *Libertas quoniam nulli iam restat amanti: / nullus liber erit, si quis amare volet.*

<sup>507</sup> Также см.: Prop. I. 9. 1–3; II. 8. 12–15; 10. 29–30; 30. 7–10; III. 11. 1–4.

<sup>508</sup> Sharrock A.R. Ovid and the Politics of Reading // *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*. 1994. No. 33. P. 101, 108, 116–117.

участия в управлении государственными делами, то есть от республиканских вольностей<sup>509</sup>. В таком случае эффект, производимый текстом Проперция на свою аудиторию, как можно подумать, должен был походить на легитимирующее власть Августа воздействие произведений Вергилия и Горация. Тем более что в другом месте элегик, уже противореча предложенному им ранее пониманию любви как рабства, спешит деполитизировать и переопределить свободу как возможность беспрепятственно любить кого пожелаешь – *libertas amoris* (III. 15. 4)<sup>510</sup>. «Свободную» (*liber*) жизнь он противопоставляет «целомудренному ложу» (*lectus pudicus* – II. 32. 47–62), любовную страсть – «древним законам» (*antiquae leges*) «строгих старцев» (*duri senes*) (II. 30. 11–24)<sup>511</sup>, апеллируя при этом, подобно Библиде у Овидия, к любовным похождениям богов как неоспоримому прецеденту, санкционирующему поведение земных любовников (II. 30. 28–32; 32. 52–60). То есть сначала Проперций, предположительно, отказывается от традиционной политической свободы, а затем формулирует собственное, более уместное для эпохи авторитарного правления понимание *libertas*, выведенной им в сферу сугубо частной жизни. Так, по крайней мере, читатель того времени мог воспринимать соединение элегиком двух явно противоречащих друг другу подходов к сущности любви: выходит, что, с одной стороны, это стихия поработщающая, но вместе с тем, как мы увидели, она способна нести своеобразное освобождение.

На взгляд Б. Синьюэ, генеральная политическая мысль Проперция заключается в констатации того, что свобода как *otium* при Августе процветает, однако свобода как *libertas* при нём уже невозможна<sup>512</sup>. Если вторую часть вывода учёного можно безоговорочно принять, то первая часть

---

<sup>509</sup> По словам Ф.М. Аля, многие поэты этого времени относились к любви как к убежищу от политики и войны: *Ahl F.M. The Rider...* S. 50.

<sup>510</sup> Более глубоко такой подход к свободе развивает Овидий, см. следующий параграф.

<sup>511</sup> В том же духе Тибулл противопоставляет *servitium* любовника «свободе» отцов (*libertas*) (*Tib.* II. 4. 1–4).

<sup>512</sup> *Xinyue B. Politics...* P. 63–66.

вызывает принципиальные возражения. С нашей точки зрения, дискурс свободы Проперция изображает Августа как неумолимого притеснителя в том числе и свободы «досужей» (*otium*), что вряд ли позволяет поставить элегика в один ряд с Вергилием и Горацием в деле легитимации режима принципата. На это намекает уже хотя бы четырнадцатая элегия третьей книги, в которой сказано, что Рим был бы «милее» (*carior*) Проперцию, если бы тот последовал примеру спартанских «законов» (*lex, iura*), при которых женщины не томятся в собственных комнатах и не боятся «наказания» (*poena*) от «строного мужа» (*austerus vir*) (III. 14. 1–4, 21–24, 33–34). Для аргументации предложенного тезиса перейдём к подробному анализу особенностей употребления Проперцией категорий *lex* и *ius*.

Обращаясь к понятию закона, Проперций вслед за Вергилием (и, вероятно, в диалоге с ним) говорит об Августе как о Цезаре – победоносном завоевателе и могущественном императоре. В третьей книге элегий, опубликованной около 23 г. до н.э., Проперций пишет о планах «Цезаря-бога» (*deus Caesar*) начать войну против «богатых индов» (*dites Indi* – III. 4. 1) и флотом расколоть бушующее море, «полное драгоценных камней» (*gemmifer mare* – III. 4. 2). «Добыча» обещает быть «крупной» (*magna merces* – III. 4. 3), и «отдаленнейшая земля» (*ultima terra*) уже готовит для Рима триумфы (III. 4. 3). Если Вергилий в «Георгиках» (29 г. до н.э.) мотивирует походы Октавиана в «дальнюю Азию» (*extrema Asia*) необходимостью защищать Рим от индов (II. 170–172), то у Проперция во главе угла оказывается стремление обогатиться. На это эксплицитно указывают три слова с семантикой богатства в первых же трех строках элегии: *dites, gemmifer, merces*<sup>513</sup>. В четвертой строке Проперций, обращаясь к Августу, вводит новую переменную – *iura*: «Тигр и Евфрат будут течь под твоими законами»<sup>514</sup> (*Tigris*<sup>515</sup> et *Euphrates sub tua iura*

---

<sup>513</sup> *Arma deus Caesar dities meditatatur ad Indos, / et freta gemmiferi findere classe maris, / magna, viri, merces! parat ultima terra triumphos...*

<sup>514</sup> Буквально «будут течь под твои законы».

<sup>515</sup> В издании Loeb Classical Library – не Тигр, а Тибр (*Thybris*).

fluent – III. 4. 4). Глагол *fluere* в форме будущего времени ясно указывает на то, что Месопотамия в понимании элегика ещё не покорена, в следующей строке говорится о включении её в состав Римской империи как о вопросе далекого будущего (III. 4. 5), тогда как Вергилий несколькими годами ранее писал об этом как о свершающемся событии: «великий Цезарь» (*Caesar magnus*) поражает Евфрат «войной, словно молниями» (*fulminat bello*), устанавливает по воле местных народов «законы» (*iuga*) и, как следствие, устремляется к Олимпу (*Georg. IV. 560–562*)<sup>516</sup>. Покорение восточных земель представлялось Вергилию одним из факторов будущего обожествления императора. Проперций же говорит об Августе как живом «божестве» (*deus Caesar*), хотя Месопотамия им не завоевана, и движет правителем, согласно поэту, стремление обогатить Рим, а не обеспечить его безопасность. Вергилий связывает законы с утверждением порядка и добродетелей<sup>517</sup> (см. также *Georg. IV. 149–218*)<sup>518</sup>, Проперций – с грабежом других народов, ведущим в конечном счёте к процветанию всевозможных пороков и несправедливостей<sup>519</sup>.

Далее Проперций сообщает о предстоящем походе римлян за «парфянскими трофеями» (*Partha trophaea*) и призывает к мести за несчастье Крассов (III. 4. 6–10). Речь идёт о доспехах и знаменах римских легионов, доставшихся парфянам в результате битвы при Каррах в 53 г. до н.э. Как известно, в ходе успешных дипломатических переговоров в 20 г. до н.э. с Фраатом IV Августу удалось добиться их возвращения. Значки легионов были помещены в храм Марса Мстителя, что свидетельствовало о состоявшейся мести (*RGDA. 29. 2*)<sup>520</sup>. Заключенный с Парфией договор преподносился Августом как важное личное достижение, «как победа над

---

<sup>516</sup> О значении Евфрата для Вергилия и Проперция см., например: *Steenkamp J.J. Vergil, Propertius, and the Euphrates // Akroterion. Vol. 55. 2010. P. 61–74.*

<sup>517</sup> Эта же идея, как мы видели, более явно сформулирована Горацием (*Hor. Od. IV. 5. 15–24*).

<sup>518</sup> *Johnston P.A. Op. cit. P. 30.*

<sup>519</sup> Подробнее об этом скажем ниже.

<sup>520</sup> *Межеричкий Я.Ю. «Восстановленная республика»... С. 545.*

грозным противником, означавшая установление римского владычества над восточной державой»<sup>521</sup>. Проперций же, ставя Partha trophaea (парфянские трофеи) в один ряд с ожидавшейся в Индии magna merces (крупной добычей), подменяет благородную в глазах принцепса цель – месть за поражение римских легионов и подчинение Парфии своей власти – сомнительной жадной обогащения<sup>522</sup>, тем самым отрицая важность предстоящего события<sup>523</sup>. Dites Indi, gemmifer mare, magna merces и Partha trophaea оказываются явлениями одного рода. Следующие строки, в которых категория spolia (военная добыча) выступает родовым понятием для magna merces и Partha trophaea и обобщает преследуемые в военных походах цели императора, подтверждают приведенную нами мысль. Поэт молит Марса и очаг Весты дожить до того дня, когда он сможет увидеть колесницы Цезаря настолько перегруженными «военной добычей» (spoliis onerati Caesaris axes), чтобы им приходилось «многократно останавливаться» (saepe resistere) под ликование народа (III. 4. 11–14). Тогда Проперций прильнёт к груди дорогой ему девушки и вместе с рукоплещущей толпой примется рассматривать привезённые диковины. Ничего из награбленного ему не нужно – пусть оно достанется тем, кто заслужил этого своими трудами (III. 4. 15–22). Можно подумать, что авторский голос Проперция говорит о своём желании заставить Рим подлинно всемогущим, однако более вероятно то, что он просит богов о скорейшем прекращении грабительских войн<sup>524</sup>.

---

<sup>521</sup> Махлаюк А.В. Пространство римского мира... С. 663. Об этом прямо пишет Гораций (Ep. I. 12. 27–28).

<sup>522</sup> Осуждение богатства и идеализация бедности были важной составляющей римского мифа: Кнабе Г.С. Рим Тита Ливия... С. 648.

<sup>523</sup> Как доказывает С. Казали, над восточной политикой Августа иронизирует и Овидий: Casali S. The Art of Making Oneself Hated: Rethinking (Anti-)Augustanism in Ovid's Ars Amatoria // The Art of Love: Bimillennial Essays on Ovid's Ars Amatoria and Remedia Amoris / Ed. by R. Gibson, S. Green, A. Sharrock. Oxford, 2006. P. 230–234.

<sup>524</sup> По мысли Б. Синьюэ, такое отстранённое, досужее наблюдение Проперция за торжественной процессией отражает опыт римского гражданина, неспособного больше по-настоящему вмешиваться в политический процесс. Это указывает на то, что при Августе процветает свобода-otium, но свобода-libertas, ориентирующая на политическое участие, при нём уже невозможна: Xinyue B. Politics... P. 63–65.

В первых строках следующего же стихотворения поэт открыто заявляет о несочетаемости любовной страсти со стремлением к обогащению: «Амур – бог мира, и мы, влюбленные, почитаем мир» (*Pacis Amor deus est, pacem veneramur amantes...* – III. 5. 1)<sup>525</sup>. Его сердце не пленит «ненавистное золото» (*invisum aurum*), его жажде не нужен сосуд из «дорогого самоцвета» (*gemma dives* – III. 5. 3–4). Кому милее война, пусть вернут «знамёна Красса» (*Crassi signa* – III. 5. 47–48). Убеждая Мecenата в своей неспособности прославлять военные брани, поэт причисляет себя к рожденным для мира, которым противопоставляются люди войны под водительством Цезаря (III. 9. 1–20, 27, 35–46). Ключевыми составляющими близкого к Цезарю поля деятельности выступают «учреждение законов/прав на форуме» (*ponere iura foro*), а также добыча «лёгких богатств» (*faciles opes*) и трофейных «оружий» (*arma*) в войнах (III. 9. 24–28). Как видим, *Crassi signa* (*Partha tropaea*), *arma*, *aurum*, *gemma*, *opes*, *iura* вновь оказываются явлениями одного порядка, замыкающимися на фигуре воинственного императора. Особенно подчеркнем связь грабительских войн с законами. В четвёртой книге Проперций прямо пишет, что на форуме утверждаются «законы/права» (*iura*) для покоренных земель (IV. 4. 11–12). Конечно, и у Вергилия, Горация, Овидия встречается мысль о римлянах как державном народе, призванном править всем миром и налагать на побежденных свои законы<sup>526</sup>. Безусловно и то, что во вселенной «Энеиды» утверждение законности сопровождается страшным насилием<sup>527</sup>. При этом ни у одного из упомянутых авторов римские завоевания не мотивируются стремлением поживиться. Законы в произведениях Вергилия и Горация, как было показано в первой главе, имеют сильные коннотации порядка, мира и безопасности<sup>528</sup>. Для Проперция же законы – это в первую

---

<sup>525</sup> То же у Овидия (*Ovid. Am. III. 2. 49–50*).

<sup>526</sup> *Lex* – *Verg. Aen. IV. 229–231*; *Hor. Od. IV. 14. 7–9*; *ius* – *Hor. Od. III. 3. 44*; *Ep. I. 12. 27–28*; *Ovid. Fast. I. 515–516*; *edicta* – *Hor. Od. IV. 15. 21–22*.

<sup>527</sup> *Lowrie M. Vergil... P. 392–395*.

<sup>528</sup> *Verg. Aen. I. 507–508*; *IV. 615–619*; *IX. 642–643*; *XI. 320–322*; *XII. 111–112*; *Hor. Od. IV. 5. 15–22*; *15. 17–22*; *Ars. 120–122, 196–201*.

очередь атрибут хищнического завоевания, цель которого заключается в обеспечении колесниц Цезаря богатыми трофеями.

Кроме того, обращает на себя внимание то, что, имея напрашивающуюся возможность связать в упоминавшемся выше отрывке (III. 4. 1–4)<sup>529</sup> издание законов с деятельностью римского народа, Проперций – надо полагать, вполне осознанно – этого не делает. Взамен он настаивает на законотворческой компетенции божественного императора, тем самым, кстати говоря, несколько нарушая логичность повествования. С притворным энтузиазмом по поводу изобилия, которое сулила война с индами, он сначала напрямую обращается к римским гражданам (*magna, Quiris*<sup>530</sup>, *merces!* – III. 4. 3), намекая, по всей видимости, на их предполагаемое участие в распределении награбленного, но уже в следующей строке вместо ожидаемого *nostra* (наши) или *vestra* (ваши) он использует местоимение *tua* (твои), говоря о будущей власти некоего лица, точнее его «законов» (*tua iura*), над Месопотамией, то есть обращаясь к конкретному человеку: «Тигр и Евфрат будут течь под *твоими* законами / под *твои* законы» (*Tigris et Euphrates sub tua iura fluent* – III. 4. 4). Вряд ли у кого-либо из читателей элегика возникали сомнения по поводу указываемой этим местоимением персоны. Конечно, в общем понимании речь должна была идти об императоре, с упоминания которого и начинается стихотворение (*deus Caesar* – III. 4. 1). И будто бы мало сказать, что римский народ в реальности больше не имеет прав издавать законы<sup>531</sup>, Проперций далее подрывает уверенность и в расхожем представлении о рядовом гражданине как о выгодополучателе войн Августа. Из этой же книги мы узнаём: чтобы участвовать в разделе богатств, желательно бы не просто иметь статус гражданина, но также важно входить в ближайший круг императора. Не в силу своего гражданства Меценат мог бы с лёгкостью добывать в военных походах

---

<sup>529</sup> *Arma deus Caesar dites meditatatur ad Indos, / et freta gemmiferi findere classe maris. / Magna, Quiris, merces: parat ultima terra triumphos; / Tigris et Euphrates sub tua iura fluent...*

<sup>530</sup> В издании Loeb Classical Library – не «квириты», а «мужи» (*viri*).

<sup>531</sup> Эту мысль имплицитно содержат также сочинения Вергилия и Горация.

всевозможные богатства, не будь он таким скромным по своей натуре, как убеждает нас поэт, но только благодаря своей близости к Августу (III. 9. 23–30). Римский народ отныне не законодатель, а его материальные выгоды от империалистических войн – более чем сомнительны и иллюзорны. Что же касается выгод духовных? Не способствует ли власть императора расцвету частных, досужных свобод, о чём говорит Б. Синьюэ в своём прочтении Проперция?

В этом отношении Проперций, на наш взгляд, куда более категоричен. Выбор между войной и миром означает для него выбор между законом и любовью, «наживой» (*lucrum*) и любимой (III. 20. 1–3). В духе идеи упадка нравов элегик винит добытые завоеваниями богатства во всех бедах Рима. Пусть эта роскошь и не распределяется равномерно, но она способствует формированию ущербной, с точки зрения поэта, системы ценностей. Когда все вокруг почитают «золото» (*aureum*) и даже «закон повинуетея золоту» (*aureum lex sequitur*), исчезают «благочестие» (*pietas*), «верность» (*fides*), «стыд» ( *pudor*), продажным становится «право» (*iura*) (III. 13. 47–50)<sup>532</sup>. Важно, что такое положение дел Проперций, по сути, отождествляет с беззаконием – ведь  *pudor* теряет силу именно «в отсутствие закона» (*sine lege* – III. 13. 50). Неизбежным следствием культа золота оказывается появление сводни – ненавистного элегику персонажа и ключевого объекта его нещадной критики<sup>533</sup>. Она учит девушек руководствоваться критерием богатства при выборе партнёра<sup>534</sup>, она – друг «неправд» (*mendacia*), она – враг «верности» (*fides*) и «законов стыдливости» (*iura pudicitiae* – IV. 5. 1–78). Следовательно, нарушение закона Августова режима, который благоволил подобным несправедливостям, морально оправданно. Поэт признает за влюбленным

---

<sup>532</sup> Овидий выразил похожее настроение (*Am.* I. 15. 3–6; *Ars am.* II. 277–278). Также см.: *Альбрехт М. фон.* Овидий... С. 54–59.

<sup>533</sup> Та же ненависть к сводне у Тибулла (*Tib.* I. 5. 47–60).

<sup>534</sup> Лирический герой Овидия сравнивает предпочитаемого девушкой состоятельного солдата с проституткой, добывающей богатства своим телом (*Am.* III. 8. 20).

право покинуть поле битвы и возвратиться к своей возлюбленной тем «путём, который не признает никакого *закона*» (*concessum nulla lege redibit iter* – II. 27. 1–16). Несправедливый «закон» (*lex*) Рима Проперций противопоставляет «счастливому закону» (*felix lex*) Индии – воображаемой жертвы грабительской экспансии Августа. У индов жена следует на погребальный костер вслед за покойным мужем, являя пример немислимой супружеской преданности, в то время как в Риме не сыщешь ни одной «верной» (*fida*) Эвадны, ни одной «преданной» (*pia*) Пенелопы (III. 13. 15–24). Восточный народ, не разграбляющий другие страны и издающий законы прежде всего для внутренней жизни, оказывается, может быть добродетельнее воинственных римлян.

Таким образом, в дискурсе Проперция понятия *lex* и *ius* выступают важными спутниками непрекращающихся грабительских войн как сущностной черты нового имперского порядка. Поощряя жажду наживы посредством планомерного расширения римского мира, Август не только не справляется с задачей восстановления древних нравов, но способствует дальнейшему процветанию пороков, что губит искреннюю любовь как залог досужей свободы и подлинного счастья. В этом смысле принципат выглядит примерным продолжателем дела республики<sup>535</sup>, за исключением того, что государство теперь возглавляет верховный военачальник, *deus Caesar*, под властью которого обогащаются уже не представители нобилитета, но приближённые правителя, а компетенция законов и права смещается с внутривластной жизни на внешний мир<sup>536</sup>.

---

<sup>535</sup> В данном случае мы имеем в виду не абстрактный принцип организации гражданской общины (*civitas*) – *res publica*, а аристократическую форму правления нобилитета – *res publica libera*. См.: Токарев А.Н. Становление официальной идеологии... С. 60; Межеричский Я.Ю. «Восстановленная республика»... С. 20, 207, 218–230, 305, 491, 751–756.

<sup>536</sup> О факторах римского империализма при Августе см., например: Никишин В.О. *Rex Romana* и римский «империализм» в I в. н.э. // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2019. Т. 11. № 1. С. 83.

## 2.2 Концепция элегической свободы в сочинениях Овидия

Как и Проперций, Овидий использует слова *liber* и *libertas* преимущественно на бытовом уровне, что точно так же не означает отсутствия в них политического подтекста<sup>537</sup>. Конечно, к поиску политических коннотаций в бытовых сюжетах стоит подходить с осторожностью. Не всякий призыв к свободной любви следует автоматически считать осознанным политическим высказываем и тем более попыткой автора оскорбить самого принципса. Тем не менее, если трактовка *libertas* у поэта не вписывалась в рамки официальной идеологии, противоречила известным законам о браке и так называемым традиционным римским ценностям, Овидий, касаясь этой темы, мог имплицитно сформулировать определенную стратегию приспособления к беспокоившим его ограничениям режима. Реконструкция этой стратегии способна раскрыть специфику восприятия правления Августа молодым поколением римских граждан, для которых гражданские войны уже не были личным травматическим опытом.

*Libertas* Овидия, в общем-то, мало чем отличается от праздной свободы Проперция. Это всё то же любовное раскрепощение, сопряжённое с реализацией нескромных желаний. Что изменилось, так это исторический контекст: Овидий явно учитывает изданные в 18–17 гг. брачные законы Августа, в то время как большинство стихов Проперция, к которым мы обращались в предыдущем параграфе, были созданы ещё до их издания. Кроме того, Овидия выделяет на фоне других элегических поэтов его активное

---

<sup>537</sup> Существительное *libertas* встречается у Овидия только шесть раз (*Ovid.* Am. II. 2. 15–16; III. 15. 7–10; Her. XV. 67–68; XVII. 154; Ars Am. II. 289–290; Met. IX. 559), тогда как прилагательное *liber*, использованное автором в самых разнообразных смыслах, – 39 раз (Am. II. 2. 40–42; 7. 20–21; 9a. 20; Her. I. 80; VIII. 105–106; XX. 40; Ars Am. II. 589–590, 729–730; III. 604–606; Rem. Am. 385, 661–662; Fast. I. 51–52, 121–122; II. 673–674; III. 111 112, 771–772, 777–778; IV. 292–293, 623–624, 946; V. 331–332; Met. I. 42, 753–759; II. 143; IV. 337–338; V. 667; IX. 389; XIII. 465–469, 668–669; XV. 301, 853; Pont. I. 6. 32; II. 4. 17; III. 3. 22; Tr. IV. 2. 58–61; 10. 27–28; V. 13. 3–4; Ib. 53).

(можно даже сказать, концептуальное) взаимодействие с контекстом эллинистической философии. С помощью этого контекста он существенно углубляет элегический подход к идее свободы, одновременно с этим ловко деконструируя политические представления Горация и отчасти Вергилия. Добивается он этого за счёт обращения к хорошо известной римлянам эпикурейской (и с некоторыми оговорками стоической) структуре понимания свободы. Суть её следующая: свобода (*libertas/vacatio*) как необходимое условие *счастья* (*vita beata/felicitas*) всегда достигается через преодоление *страха* (*metus/timor*). При этом наравне со страхом литератор вводит категорию *стыда* ( *pudor*)<sup>538</sup>, трактуя свободу (*libertas*) прежде всего как возможность реализации любовных страстей, гарантирующих достижение подлинно счастливой жизни (*felicitas*). Так философская структура *libertas* «избавление от страха – свобода – счастье» стараниями Овидия усваивается элегическим контекстом. Раскроем это утверждение следующими примерами.

Для начала обратимся к самым ранним трудам поэта, «Любовным элегиям» (14 г. до н.э.) и опубликованным вслед за ними «Героидам». В одной из элегий рассказчик просит стража, приставленного к супруге «неразумным мужем» (*vir non sapiens*), даровать госпоже «тайную свободу» (*furtiva libertas* – *Ovid. Am. II. 2. 15*) для амурных утех с её воздыхателями (*II. 2. 1–24*). Елена в «Героидах» отправляет Парису секретное послание (*Her. XVII. 265–266*), в котором она настаивает на том, чтобы возлюбленный продолжал оказывать ей знаки внимания, но делал это тайно: «Играй, но скрытно!» (*Lude, sed occulte!* – *XVII. 153*). Отбытие её мужа Менелая наделило любовников «большей» (*maior*) – но «не величайшей» (*non maxima*) – «свободой» (*libertas*) для романтических удовольствий (*XVII. 153–154*). Подчиниться постыдному желанию, преступить священный закон и изменить своему супругу Елене

---

<sup>538</sup> Любопытно, что, по наблюдениям М. Фуко, греческая парресия как смелое высказывание истины предполагала преодоление *страха* и *стыда*; см. например: *Фуко М. Указ соч. С. 12, 44, 62, 156–157* (особ. с. 99).

мешает «стыд» (pudor – XVII. 113–114) и «страх» (metus – XVII. 184). Помочь ей избавиться от этих оков и стать «счастливой» (felix – XVII. 185–188) способны ночь, «любовь» (amor) и дар бога Либера – вино. По своей природе они противостоят всякому «умеренному поведению» (moderabilis): ночь «освобождает» от стесняющего «стыда» (pudore vacat), любовь и Либер – от «страха» (metus – Am. I. 6. 59–60). Как сказано в «Науке любви» (1 г. до н.э. – 1 г. н.э.), Либер «вдохновляет» (adiuvat) влюбленных и поощряет их «пламя/страсть» (flamma), тем самым сжигая самого себя (Ars am. I. 525–526).

Примечательно, как показала Д. Ковач, что изображение бога Либера в трудах Овидия приближено к образам культурных героев Аристея и Прометея, которые, по представлениям древних, сыграли ключевую роль в становлении цивилизации и выделении человечества из животного мира<sup>539</sup>. В связи с этим возникает соблазн полагать, что важнейшие для Овидия черты цивилизованного мира – хорошие манеры и «обходительность» (cultura), пришедшие на смену «грубости» (rusticitas) (Ars am. III. 121–128), – были теснейшим образом связаны с реализацией человеческой свободы.

Что не характерно для представлений Проперция, свобода Овидия – это не просто дозволенность любить кого пожелаешь, но, как явствует из вышесказанного, это ещё (и даже в первую очередь) возможность *изменять* законному супругу. Хотя первое положение и может включать в себя последнее, тем не менее оно к нему не сводится, ведь агентами свободной любви могут выступать не только женатые римляне и замужние римлянки, но и люди, не скованные брачными узами. Вместе с тем свобода у раннего Овидия не просто допускает супружескую измену, она совершенно ясно её *предполагает*, в результате чего значение libertas гораздо сильнее, чем

---

<sup>539</sup> Kovacs D. Liberalia in Ovid. Liber in the Roman Religion // Sapiens Ubique Civis. Proceedings of International Conference on Classical Studies (Szeged, Hungary, 2013) / Ed. by J. Nagyillés, A. Hajdú, G. Gellérfi, A. Horn Baroody, S. Baroody. Budapest, 2015. P. 311–317.

у Проперция, сближается с *licentia*<sup>540</sup>. В этом отношении показательно любопытное интертекстуальное взаимодействие «Лекарства от любви» и «Науки любви». В первом произведении отсутствие возможности следовать зову своего сердца Овидий причисляет к атрибутам рабства, выступая в роли «освободителя» (*assertor*), дарующего несчастным «спасение/освобождение» (*vindicta*) из ловушки неразделённой любви (*Rem am.* 73–74). Как известно, словом *vindicta* в Риме обозначался преторский жезл, которым *assertor* в соответствии с юридическим ритуалом прикасался к рабу для его символического освобождения. И что примечательно, тот же самый термин Овидий использует в «Науке любви», говоря о молодой женщине, которая недавно получила *развод*, обрела «свободу» (*vindicta* – *Ars am.* III. 615–616). То есть замужняя женщина уподобляется у поэта рабыне, а придерживающийся суровых моральных норм муж приобретает образ тюремщика, препятствующего достижению свободы и счастья. Овидий советует юношам не уподобляться строгому мужу и, прознав об изменах возлюбленной, не выдавать ей своего знания – позволить и дальше «грешить» (*Ars am.* II. 538–558). По мысли поэта, уличение дамы сердца в постыдной неверности ведёт к тому, что её вожделение к своему любовнику только «возрастает» (*crescit*) и их связь становится крепче (II. 559–560). Поэт нарочито порицает Вулкана за то, что тот выдал богам тайную измену своей супруги Венеры с богом войны Марсом, о которой он узнал от бога солнца Сола (II. 562–588). Поступок неразумного божества – он и сам не раз признавал свою «глупость» (*stultus* – II. 591) – послужил укреплению бесстыдства. Отныне всё, что прежде хранилось в тайне, творится «открыто/свободнее» (*liberius* – II. 589–590). Однако о подробностях и конкретных проявлениях распространения разнузданности Овидий умолчал. Подытоживая историю, с осуждения поступка Вулкана элегик неожиданно

---

<sup>540</sup> По мнению А.Р. Шаррок, Овидий своим творчеством подрывал стабильность института брака и, как следствие, страдал авторитет императора: *Sharrock A.R. Op. cit.* P. 116–117.

переходит к порицанию действий доносчика Сола. Рассказчик призывает не строить козней против влюбленных и не вскрывать их писем с «тайными словами» (*arcana verba*), при этом, думается, не совсем искренне признавая такое право за законными мужьями (II. 593–600).

Как можно заметить, *поэтическая* компетенция элегика метафорическим образом претендует на *публичную* власть ассертора в вопросе предоставления виндикты. Частный голос писателя конкурирует с правовым дискурсом государства. Учитывая всадническое происхождение Овидия и его непочтительное отношение к закону против прелюбодеяний, который предполагал суровое наказание за адюльтер для лиц сенаторского и всаднического сословий<sup>541</sup>, можно предположить, что неявно сформулированный поэтом концепт свободы, помимо прочего, имел вполне определенное политическое содержание, ориентировавшее молодое поколение римлян на сопротивление государственному вмешательству в их частную жизнь – черте, унаследованной принципатом от республики<sup>542</sup>.

Об этом также свидетельствует более явная попытка литератора сблизить значения терминов *libertas* и *licentia* в «Метаморфозах» (8 г. н.э.). В девятой книге поэмы изложен миф о Библиде, которая любила своего родного брата Кавна «не так, как должно» (*nec qua debebat* – Met. IX. 455–456). Терзаемая «стыдом» (*pudor* – IX. 515, 527, 531) и «страхом» (*timor* – IX. 557, 569), несчастная тщетно пыталась побороть страстное влечение к юноше (IX. 457–496). Отыскав оправдание в примерах поведения богов – они не раз любили собственных сестер (IX. 497–501), – она приняла решение в письме открыть возлюбленному свои чувства (X. 515–517). Важно, что, признаваясь Кавну в любви, Библида использует слово *libertas*, которое трижды

---

<sup>541</sup> См.: Токарев А.Н. О целях семейного законодательства Октавиана Августа // Вестник ХНУ. 2004. Вип. 36. С. 225–226; Межеричкий Я.Ю. «Восстановленная республика»... С. 446–449.

<sup>542</sup> Идею *libertas* как свободы от государственного вмешательства в частную жизнь можно обнаружить и в текстах римских прозаиков. В. Арена осторожно называет её протолибертарианской: *Arena V. Roman sumptuary legislation...* P. 467–472.

предваряется ею однокоренным с *licentia* глаголом *licere*. Она пишет: «нормы» (*iura*) и «вереницы законов» (*legum examina*) должны волновать только стариков; что «*дозволено*» (*liceat*), «законно» (*fas*), а что нет (*nefas*) – эти вопросы должны касаться только их; её же и брата годам подобает легкомысленная Венера (IX. 551–553)<sup>543</sup>. Им ещё рано знать, что «*позволено*» (*liceat*), а что предосудительно, и поэтому они должны верить: «*можно всё*» (*cuncta licere*) – ведь это, в очередной раз подчеркивает Библида, доказывает пример богов (IX. 554–555)<sup>544</sup>. После этих размышлений она сообщает, что у нее есть «*свобода*» (*libertas*) обсуждать с возлюбленным их тайные дела (IX. 559)<sup>545</sup>.

Библида поборола страх, а также отвергла *rudor* и нравственные законы, которые стояли на пути её счастья, тем самым связав своё дерзновенное желание со свободой. По мнению Р.О. Смита, в приведённом пассаже героиня осознанно поставила знак равенства между *libertas* и *licentia*<sup>546</sup>. Однако, на наш взгляд, в дискурсе свободы Овидия эти семантически близкие понятия всё же имели вполне чёткое различие и вывод о слиянии их значений не совсем справедлив. Подчеркнём: Библида в «*тайном письме*» (*littera arcana* – IX. 516) говорит о «*потайных чувствах*» (*celati ignes* – IX. 516) и «*секретных делах*» (*secreta* – IX. 559), касающихся только её и Кавна. Похожим образом выражается Елена, призывая Париса ухаживать за ней скрытно. В секретном письме она делится своей «*тайной*» (*arcanum* – Her. XVII. 265), при этом используя термин *libertas*, который дважды предваряется глаголом *dissimula/dissimulare* (скрывай/скрывать) и один раз наречием *occulte* (скрытно) (XVII. 151–154). Отбытие Менелая дало влюбленным чуть больше свободы, но до тех пор, пока они не раскроют обществу свои чувства,

---

<sup>543</sup> *Iura senes norint, et quid liceatque nefasque / fasque sit, inquirant, legumque examina servent. / Conveniens Venus est annis temeraria nostris.*

<sup>544</sup> *Quid liceat, nescimus adhuc, et cuncta licere / credimus, et sequimur magnorum exempla deorum.*

<sup>545</sup> *Est mihi libertas tecum secreta loquendi...*

<sup>546</sup> *Smith R.A. Op. cit. P. 50.*

«величайшая свобода» (*maxima libertas* – XVII. 153–154) им недоступна. Именно соблюдение скрытности, мы думаем, определяло для Овидия отличие скромной *libertas* от дерзкой *licentia*, выразившей более высокую степень свободы.

Возвращаясь к истории Библиды, можно заключить, что героиня впала в разнузданность только после того, как её брат, верный «стыду» ( *pudor* – Met. IX. 578), в гневе отверг несчастную и сбежал в далекие земли (IX. 574–634). Тогда томимая скорбью влюбленная окончательно лишилась рассудка и «в безумии» (*demens*) раскрыла всем свои чувства (IX. 635–639). Другими словами, она вынесла постыдный секрет, или тайную *libertas*, на всеобщий суд, тем самым превратив его в нахальное бесстыдство (*licentia*). После этого Библида, бросив «родину» (*patria*) и «пенатов» (*penates*), отправилась по следам своего брата (IX. 639–640). Судя по всему, Овидий намеренно подчёркивает факт отречения девушки от *patria* и *penates* ради одолевшей её страсти; о Кавне ничего подобного сказано не было, хотя он, согласно сюжету, тоже оставил свою родину. Финал истории печален: утомившись в пути, «несчастливая» (*infelix* – IX. 632) пала на землю и, пустив по траве потоки слёз, превратилась в ручей (IX. 641–665). Так стыд (*pudor*) Кавна и его верность моральному закону погубили рискнувшую ради любви переступить через священные установления Библиду.

О разнице между понятиями *libertas* и *licentia* у Овидия также косвенно свидетельствуют несколько пассажей из созданных им в период ссылки «Тристий». Поэт со скорбью сообщает, что для его «книги» (*liber*), «потомства» (*genus*) и «детей» (*nati*)<sup>547</sup> нет места в Атрии Свободы (*Atrium Libertatis*), то есть в публичной библиотеке Азиния Поллиона (Tr. III. 1. 1–2, 71–74). Книга изгнанника, тайно побывавшая в Риме, была прогнана с порога

---

<sup>547</sup> Вероятно, подобный семантический ряд, в котором не хватает только слова *liberi* (дети), должен был напомнить читателю об истории Библиды. На это, в частности, указывает то, что имя *Byblis*/*Βυβλίς* похоже на греческое слово *βύβλος* (книга), а Кавн и Библида были *liberi* из одной семьи; см.: *Smith R.A. Op. cit. P. 51–52.*

библиотеки её божественной хранительницей Libertas (III. 1. 1–71). Поэт, чьи liberi/libri лишены права оставаться в рамках общественного пространства, обратился к императору, «величайшему богу» (maximus divus – III. 1. 78), с просьбой допустить его творения хотя бы в «частные дома» (privati loci – III. 1. 79–80)<sup>548</sup>. Тем самым книга элегика, словно постыдная страсть, устремившаяся к «открытой» свободе (licentia) – в общественную библиотеку, – в конце концов была вынуждена скрываться от внимания широкой публики и искать спасения за стенами privati loci – в тайной libertas<sup>549</sup>.

---

<sup>548</sup> Interea, quoniam statio mihi publica clausa est, / Privato liceat delituisse loco.

<sup>549</sup> А. Баркьези и Д.Е. фон дер Остен в контексте близкой тематики попытались отыскать у Овидия республиканские коннотации свободы. А. Баркьези обратил внимание на то, что, говоря об Atrium Libertatis как более близком духу римского народа (populo dignissima nostro – Fast. IV. 623), нежели храм Юпитеру Победителю (Iuppiter Victor), элегик выражает свою неуверенность (ni fallor – Fast. IV. 623), действительно ли он был основан в апрельские иды. По предположению учёного, выражением «если я не ошибаюсь» (ni fallor) Овидий, помимо рядового указания на неуверенность в своих словах, также подчёркивает свою слабую осведомленность о самом атрии. Затем, отмечает А. Баркьези, литератор касается достаточно проблемного эпизода из биографии Октавиана – его участия в Мугинской войне 43 г. до н.э., о котором не было принято говорить в официальных кругах (Fast. IV. 625–628), – вместе с этим упоминая о стремлении политика поскорее получить «титул императора» (titulus imperii – Fast. IV. 673–676). Овидий не раскрывает суть войны, в которой Октавиан заслужил свои первые воинские почести, главное, что его читатель должен был понять, как думает учёный: наследник Цезаря стал императором в самый разгар войны фракций, когда сенат, злоупотребляя лексемой libertas как политическим лозунгом, окончательно обесценил его содержание. Во всём этом исследователь видит литературное отражение имевших место процессов угасания идеи республиканской свободы. В том же духе он трактует упомянутый выше фрагмент о попытке книги Овидия проникнуть в публичную библиотеку: раз богиня Libertas вынуждена исполнять роль суровой привратницы и по чужому приказу прогонять непрошенных гостей, значит, она утратила важную часть олицетворяемой ею свободы: *Barchiesi A. Op. cit. P. 87–89.*

На апрельские иды также приходилась годовщина освящения храма Юпитеру Освободителю (Iuppiter Libertas), возведенного в конце Первой Пунической войны (*Liv. XXIV. 16*) и восстановленного Августом (*RGDA. 19. 2*). Однако в «Фастах» вместо него наравне с храмом Юпитеру Победителю Овидий ставит именно Atrium Libertatis. Большинство исследователей полагают, что в этом пассаже поэт допустил ошибку: атрий Свободы был «секулярным» строением, и в официальном религиозном календаре день его дедикации отмечен не был (см.: *Von der Osten D.E. Op. cit. P. 38*). Д.Е. фон дер Остен, в свою очередь, предложила другое объяснение, согласно которому Овидий намеренно умолчал о храме Юпитера Либертас. Дело обстоит в том, что в эпоху Республики Atrium Libertatis служил резиденцией цензоров и, соответственно, служил хранилищем списков римских граждан, поэтому восстановление атрия в качестве публичной библиотеки, с божественной покровительницей в лице Libertas, могло означать громогласное объявление возврата к республиканским идеалам. Богиня Либертас стала выступать гарантом свободного

Вообще «ссылльные» произведения Овидия, написанные им в непростой период его жизни, когда проблема духовной независимости стояла для него особенно остро, изобилуют словом *liber*, с помощью которого довольно ловко обыгрывается тема свободы и её связи с городом Римом. К примеру, оправдываясь перед Августом и моля его о прощении, Овидий пишет, что не всякая «книга» (*liber*) порочна (Tr. II. 265)<sup>550</sup> и не только его «стихи» (*liber*) всех побуждают любить (Tr. II. 314)<sup>551</sup>, «книга» (*liber*) – лишь дозволенное «удовольствие» (*voluptas*), она не слепок души (Tr. II. 357)<sup>552</sup>; в варварских землях «нет ни одной книги» (*non liber hic ullus*) и никто не может его понять (Tr. V. 12. 53–54), здесь его тело и дух несвободны от мук (Tr. V. 13. 3–4)<sup>553</sup>. Овидий желает стать «свитком» (*liber*) – «если бы только боги могли сделать так, чтобы ныне я стал свитком своим!» (Tr. I. 1. 58)<sup>554</sup>, – способным отправиться в Рим, доступном поэту лишь через воображаемое странствие по «свободным просторам» (*liberae terrae* – IV. 2. 58–61).

---

доступа римлян к артефактам и книгам, что в связи с былым назначением атрия означало защиту неотъемлемого права римского гражданина на «свободу слова» (*libertas orationis*). Именно этот аспект *Libertas*, по мнению исследовательницы, Овидий подчеркнул в «Тристиях», изобразив хранительницу библиотеки не защитником, но притеснителем гражданских свобод, следовательно, в «Фастах» он осознанно противопоставляет богиню *Libertas* как персонификацию республиканской концепции свободы Юпитеру Победителю и Юпитеру Освободителю, выразившим уже августовское понимание *libertas* как безопасности и мира, свободы от иностранного или деспотического господства: *ibid.* P. 37–40.

Предложенная Д.Е. фон дер Остен интерпретация, безусловно, любопытна и заслуживает внимания. Однако не совсем убедительным выглядит обоснование ею тезиса о существовании у атрия Свободы республиканских коннотаций: даже если в 39 г. до н.э. Азиний Поллион вкладывал в акт его восстановления какой-либо политический подтекст, ориентированный на республиканские идеалы, вовсе необязательно, что он ясно считывался в период правления Октавиана Августа. Также кажется странным взгляд на Овидия как на защитника гражданских свобод или, по крайней мере, человека, который мог упрекнуть императора за отступление от политических традиций Республики. Как показывает наше исследование, политическая *libertas* – вовсе не та свобода, об утрате которой мог бы по-настоящему переживать представитель элегического мира.

<sup>550</sup> *Non tamen idcirco crimen liber omnis habebit...*

<sup>551</sup> *...curve meus cuiquam suadet amare liber?*

<sup>552</sup> *...nec liber indicium est animi, sed honesta voluptas...*

<sup>553</sup> *...aeger enim traxi contagia corpore mentis, / libera tormento pars mihi ne qua vacet...*

<sup>554</sup> *...di facerent, possem nunc meus esse liber!*

Не обошёл вниманием Овидий и проблему свободы слова. Опять же противостоя «стыду» (*pudor*), который не позволяет ему многое выразить (*Rem. Am. 359*)<sup>555</sup>, и суровой «критике» (*censura*) своих стихов со стороны читателей, посчитавших его Музу (то есть поэзию) «дерзкой/бесстыдной» (*Musa proterva* – 362–363), поэт заявляет о своём праве писать с «вольной игривостью» (*lascivia libera*) о нестеснённой приличиями девушке Таиде (385–386). По его словам, каждому предмету должен соответствовать собственный стиль стиха: Ахилла не следует славить слогом Каллимаха, а о Кидиппе писать словами Гомера (381–382, 371–389). Если «игривая» (*iocosa*) Муза под стать избранной теме, то обвинение поэта в преступлении совершенно неправомерно (387–388).

Эта же идея отражена в «Фастах» (8 г. н.э.). Во время Флоралий, праздника в честь богини Флоры, по словам Овидия, в Риме царит «большая игривость/распушенность» (*lascivia maior*), сопровождаемая «более вольными шутками» (*liberior iocus* – *Fast. IV. 946; V. 331–332*). Подобное поведение согласуется с природой богини, ответственной за душевный и телесный расцвет молодёжи (*V. 273–274*). Она сторонится суровости и излишне серьезных речей, желает, чтобы её праздник был открыт для всех, включая блудниц, и призывает наслаждаться цветущими годами (*V. 349–353*). Таким образом, распушенность в речах сама по себе не есть порок – хотя и в определённом контексте, но она имеет право на существование. Примечательно, что, характеризуя игры в честь Флоры, Овидий употребляет прилагательное, которое ранее встречалось в связке с его Музой, – *iocosus* (игривый, шуточный): *Mater, ades, florum, ludis celebranda iocosis!* (*V. 183*). Неудивительно, что поэт особо остановился на возмущении Флоры

---

<sup>555</sup> *Multa quidem ex illis pudor est mihi dicere...*

неуважительным отношением к ней со стороны «римских сенаторов/отцов» (*Romani patres*), имевшим место в начале II в. до н.э. (V. 312–330)<sup>556</sup>.

Наиболее близкой к политическому уровню проблема свободы слова поднимается у Овидия в связи с изображением последствий тех или иных высказываний. Старик Батт, попытавшийся раскрыть воровство Меркурия, был превращен преступником в камень (*Met.* II. 688–707)<sup>557</sup>. Окиронейя своим искусством (*artes*) прорицания навлекла на себя «гнев богов» (*numinis ira* – *Met.* II. 633–675)<sup>558</sup>. Сам Овидий, по его словам, поплатился изгнанием за собственные стихи (*Tr.* II. 345; III. 14. 5–6; *Pont.* I. 1. 12; II. 2. 104). Ссылный поэт пытался оправдать свои дерзости и уверить Августа в непротивности своих восхвалений (*Pont.* I. 1. 27–28), – если бы только император уделил внимание его *Ars Amatoria*, он не нашёл бы в ней ничего дурного (*Tr.* II. 239–240).

Важным примером опасности свободных речей при власти принцепса также может служить изложенный литератором в «Метаморфозах» сюжет о белом «разговорчивом вороне» (*corvus loquax*), поведавшем Аполлону о тайной измене его возлюбленной Коронида (*Met.* II. 534–600). Прознав о постыдной неверности своей избранницы, Аполлон пришёл в ярость и стрелой пронзил её грудь. Перед смертью Коронида успела сообщить ему, что ждала от него ребенка, чем вызвала его раскаяние, за которым последовал закономерный гнев на роковую птицу. Поэтому вместо награды за оказанную услугу ворон понёс наказание: бог лишил его белого окраса (II. 601–633). По заключению поэта, не уступавшего легендарным гусям ворона сгубил его собственный «язык» (*lingua* – II. 538–541). Примечательно, что Феб, в отличие от Вулкана, не стал выносить постыдный «грех» (*crimen* – II. 614) на

---

<sup>556</sup> Отметим, что один раз в трудах Овидия под *libertas* подразумевается возможность критики чьего-либо поведения – причем с позиции общепринятой морали (*Her.* XV. 63–72). Однако в этом случае симпатии поэта/повествователя явно не на стороне критика.

<sup>557</sup> Этот сюжет у Овидия в сравнении с содержанием гомеровского гимна «К Гермесу» подробно рассмотрел П.Дж. Дэвис: *Davis P.J. Freedom...* P. 194–196

<sup>558</sup> *Davis P.J. Freedom...* P. 193–194.

осуждение публики и тем самым способствовать трансформации секретной свободы Корониды – *libertas* – в явное бесстыдство – *licentia*. Укреплению разнузданности он предпочёл её суровое подавление – убийством своей возлюбленной. На наш взгляд, этим сюжетом Овидий в очередной раз указал на опасность необдуманных речей в условиях официального господства *rudor* и презрения к бесстыдству, сообщив всем служителям Амура, что гораздо безопаснее и разумнее предаваться любви в форме секретной *libertas* и всячески избегать её перехода в откровенную *licentia*. Вполне вероятно, что подобное опасливое отношение Овидия к вольным речам, как предположил П. Дж. Дэвис, было вызвано нараставшими попытками императора контролировать социальную коммуникацию<sup>559</sup>. В частности, из сообщений античных авторов известно, как при его правлении преследовались лица, порочившие в стихах и/или письмах доброе имя знатных римлян (*Tac. Ann.* I. 72. 4; IV. 21. 5; *Suet. Aug.* 55; *Dio Cass.* LVI. 27. 1–3). Однако важно учитывать и то, что к критике в свой адрес, если верить источникам, Август был достаточно терпим<sup>560</sup>. К.В. Вержбицкий, исследуя принципат Тиберия, пришёл к выводу, согласно которому трансформация республиканского закона об оскорблении величия римского народа (*lex maiestatis*) в имперский закон против неблагонадежных завершилась только в начале 20-х гг. н.э., во время правления Августа же политические преследования были скорее исключением, чем правилом<sup>561</sup>. По словам Я.Ю. Межеричко, о применении этого закона против недовольных режимом нет ни одного свидетельства<sup>562</sup>.

---

<sup>559</sup> *Davis P.J. Freedom...* P. 197.

<sup>560</sup> К. Галински подробно рассмотрел сведения источников о терпимости Августа к вольным речам в свой адрес, см: *Galinsky K. Ovid's Metamorphoses...* P. 212–215; также см. *Díaz de Valdés J.M. Op. cit.* P. 135.

<sup>561</sup> *Вержбицкий К.В.* Развитие системы принципата при императоре Тиберии (14– 37 гг. н.э.) // Аристей. URL: <http://centant.spbu.ru/aristeas/monogr/verzhbit/verzhb013.htm#chapter3>; он же. Закон об оскорблении величия (*lex laesae maiestatis*) как орудие подавления демократических, гражданских традиций в Римской империи (на примере процесса Кремуция Корда) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2010. Вып. 1. С. 52.

<sup>562</sup> *Межеричкий Я.Ю.* «Восстановленная республика»... С. 457.

На терпимость Августа к «инакомыслию» указывает сам Овидий, сообщая, что римляне при его правлении могли свободно читать произведения Брута и Антония (Pont. I. 1. 23–24).

Итак, идея элегической свободы у Овидия кажется гораздо продуманней и куда более концептуальной, чем та же идея у Проперция. Овидий относится к ней в первую очередь как к возможности реализации сущностного с точки зрения элегического мирозерцания начала мироздания – чувственной и искренней любви. Согласно его взглядам, amor может быть проявлен как в скрытой и безопасной форме *libertas*, так и в более дерзкой и разнузданной *licentia*. Обе формы, помимо конкретного подхода к практике любовной страсти, включают в себя специфическую стратегию выражения суждения о ней – в виде тайного (*liber*) диалога и вызывающей всеобщее негодование (*licens*) речи. Выразив симпатию к публичной форме проявления страсти – «открытой» свободе (*licentia*), – Овидий вместе с тем предложил умеренную программу приспособления ветреного поколения к условиям идеологического давления политической системы, отдав предпочтение скромному и скрытому от чужих глаз любовному уединению в рамках тайной *libertas*.

### **2.3 Lex и ius у Овидия:**

#### **принцепс как судья, принципат как тирания**

В отличие от своих старших современников, Овидий явно симпатизировал проявлениям бесстыдства и, значит, не выступал за какое-либо ограничение свободы легалистскими методами. Он (или нарратор), как и Библида, полагал, что «любовное чувство» (*amor*), а не стоящий на его пути диктат традиции или государства, должно иметь силу подлинного «закона» (*lex* – *Ars am.* II. 157–158; *Met.* X. 329–331)<sup>563</sup>. Для Овидия и Проперция

---

<sup>563</sup> По примерным подсчётам Э. Кенни, слово *lex* встречается у Овидия 74 раза, *ius* – 134: *Kenney E.J. Ovid... P.* 253–254. Также, как демонстрирует учёный, стремясь доказать особое

истинный «закон» (*lex, ius*) – это не повеление принцепса, а прихоть сердца<sup>564</sup>. «Власть» (*iura*) Венеры, простирающаяся не только на «земли» (*terrae*) и «морья» (*undae*), но и на «небеса» (*caelum*), полнее власти Августа (*Ovid. Fast. IV. 91–94, 117–118*)<sup>565</sup>. Неслучайно Орфей у Овидия вступает в схватку с принцепсом как альтернативный ему «законодатель» (*auctor*) в сфере любовных отношений (*Met. X. 83–84*). Если Август-*auctor* (*RGDA. 8. 5*) издаёт стимулирующие деторождение законы, то Орфей-*auctor* изобретает едва ли способствующую этому педерастию<sup>566</sup>. К тому же поведанный Орфеем рассказ о сексуальном влечении Мирры к своему отцу (*Met. X. 300–500*) предупреждает читателя о несчастьях, которые могут принести родителю собственные дети<sup>567</sup>.

Позиция Овидия по поводу связи свободы и закона, хотя и выраженная на бытовом уровне, оказывается гораздо ближе ко взглядам Лукреция, о которых мы уже говорили, сравнивая их с идеями «Сатир» Горация. Поэт-эпикурец смотрит на природу законов крайне пессимистично, полагая, что уставший от первобытного насилия человеческий род добровольно принёс себя в жертву законам и стеснительным нормам, которые с тех пор питают страх перед наказанием и отравляют радости жизни, то есть в определенном смысле противостоят *libertas* как отсутствию всяческих страданий и страхов. Как было показано выше, закон у Овидия похожим образом провоцирует *metus*, а реализация *libertas* означает выход за его границы, преодоление морально дозволенного и достижение через это личного счастья<sup>568</sup>. По всей видимости, в таком понимании закона проявилось негативное отношение

---

отношение Овидия к юридическому языку, у элегика можно обнаружить правовые понятия, которые не использует ни один другой поэт: *legitimus, index* (если не считать одного случая употребления у Проперция – *IV. 2. 19*), *vindicta, assero, assertor*: *ibid.*

<sup>564</sup> *Prop. III. 20. 15–16, 25–27; Ovid. Her. IV. 10–12; XV. 79–82; Ars am. II. 157–158; Rem. Am. 266–270.*

<sup>565</sup> Ср.: Альбрехт М. фон. Овидий... С. 184.

<sup>566</sup> *Ziogas I. Orpheus... P. 28–30; idem. Law... P. 352–360.*

<sup>567</sup> *Idem. Orpheus... P. 33–40; idem. Law... P. 360–382.*

<sup>568</sup> Схожее недоверие к закону прослеживается также у Тацита (*Tac. Ann. III. 25–28, 53–55*).

Овидия, прежде всего, к семейному законодательству Августа, не соответствовавшему духу дорогой поэту современности. В связи с этим любопытна оценка элегиком «Энеиды», заключившим, что из всего содержания эпической поэмы история «незаконной любви» (*non legitimus amor*) Энея и Дидоны вызывает у римского читателя наибольший интерес (Tr. II. 535–536).

Историей побега Дедала из заточения Миноса Овидий, как мы думаем, образно раскрывает мысль о бессилии правителя перед силой любовной страсти. В «Науке любви» этот рассказ обрамляет сравнение беглеца с Амуром<sup>569</sup>: он тоже двукрылый и на него также трудно наложить какие-либо ограничения (*modus – Ars am. II. 19–20, 97–98*). Соответственно, возникает соблазн видеть в нём персонификацию любовной страсти, сбегаящую из-под власти персонифицированного морального закона<sup>570</sup>. Тем более что Дедал актуализирует законотворческие и судебные полномочия царя, обращаясь к

---

<sup>569</sup> Исследователи также часто указывают на сходство образа Дедала с самим Овидием: *Ahern Ch. F. Daedalus and Icarus in the Ars Amatoria // HSCPh. 1989. Vol. 92. P. 275, 279–280, 283, 287, 290; Feldherr A. Playing Gods: Ovid's Metamorphoses and the Politics of Fiction. Princeton–Oxford, 2010. P. 111 (особ. n. 94); Liveley G. Op. cit. P. 84; Martorana S. Daedalus' myth and its occurrences in Ovid: A threeterm comparison and some considerations on Ars 2, 21–98 // Myrtia. 2016. No. 31. P. 173, 187, 191. Б. Павлок доказывает, что лабиринт Дедала у поэта, помимо прочего, служит метафорой устройства его «Метаморфоз», а также ассоциируется с гениальностью и личной трагедией архетипического архитектора: *Pavlock B. Daedalus in the labyrinth of Ovid's "Metamorphoses" // CW. 1998. Vol. 92. No. 2. P. 141–157; eadem. The Image of the Poet in Ovid's Metamorphoses. Madison, 2009. P. 61–88. На то, что описание лабиринта Дедала может говорить о самих «Метаморфозах», обратила внимание С. Браун: *Brown S.A. Ovid: Myth and Metamorphosis. London, 2005. P. 105–106. По мысли Б.В. Бойд, опыт чтения «Метаморфоз» похож на опыт блуждания по лабиринту, при этом Дедал в этой поэме изображает собой одновременно и Овидия, и плутающего по тексту произведения читателя: *Boyd B.W. Two Rivers... P. 178. Как попыталась доказать В.М. Уайз, историей Дедала, как и мифом о Фэтоне, Овидий передает свои взгляды на искусство: *Wise V.M. Flight Myths in Ovid's Metamorphoses: An Interpretation of Phaethon and Daedalus // Ramus. 1977. Vol. 6. No. 1. P. 44–59 (особ. p. 58). Также см.: *Davisson M.H.T. The Observers of Daedalus and Icarus in Ovid // CW. 1997. Vol. 90. No. 4. P. 263–278.******

<sup>570</sup> *Martorana S. Op. cit. P. 174; У.С. Андерсон писал о параллелях Дедал – Купидон VS Минос – строгий учитель искусств: *Anderson W.S. The Artist's Limits in Ovid: Orpheus, Pygmalion, and Daedalus // Syllecta Classica. 1989. Vol. 1. P. 1–11 (особ. p. 8, 11). О Дедале как нарушителе божественного закона см.: *Hoefmans M. Myth into Reality: The Metamorphosis of Daedalus and Icarus (Ovid, Metamorphoses, VIII, 183–235) // L'Antiquité Classique. 1994. Vol. 63. P. 141.***

нему «справедливейший Минос» (*iustissime Minos* – II. 25)<sup>571</sup>, в то время как самого узника, согласно уже «Метаморфозам», влечёт к побегу страстная «любовь» (*amor*) к родной земле (*Met.* VIII. 184). Дедал-«раб» безуспешно пытается уговорить Миноса, своего «господина» (*dominus*<sup>572</sup> – *Ars am.* II. 40), даровать ему долгожданное освобождение и позволить вернуться на родину. Не получив дозволения, он отваживается бежать по небу, единственно доступному для него пути (*Ars am.* II. 25–40; *Met.* VIII. 185–187), поскольку земли и моря находятся в собственности его поработителя (*Ars am.* II. 35<sup>573</sup>; *Met.* VIII. 187). Важно, что, решаясь на побег, Дедал использует глагол *licere* (*Ars am.* II. 54)<sup>574</sup>, которым упоминавшаяся выше Библида трижды предваряет слово *libertas*, заявляя о своём праве любить родного брата Кавна вопреки всем публичным и моральным законам (*iura, fas, leges*). При этом изобретением крыльев Дедал совершает нечто вроде законотворческого акта. Он устанавливает «новые законы для человеческой природы» (*naturae iura novanda* – *Ars am.* II. 42), которые позволяют ему воспользоваться «новым путём» (*novum iter*) и на время избавиться от «страха» (*timor* – II. 75). Однако с появлением на этом пути «бога» (*deus*), то есть солнца, мотив «страха» (*metus*) возвращается, солнце отнимает у Дедала его сына, и в конце истории беглец, как Библида, остаётся «несчастливым» (*infelix*) (II. 85–93).

Подтекстовое присутствие в этом сюжете философской формулы свободы, хоть и проявляющейся по большей части на уровне художественных мотивов, кажется, говорит само за себя. На наш взгляд, его можно счесть за акт символического сопротивления поэта поработящему дискурсу авторитарной власти. Легендарный мастер претендует на роль альтернативного законотворца, чьи *iura* не подавляют личность, но

---

<sup>571</sup> См.: *Rowe G.* Reconsidering the “Auctoritas” of Augustus // *JRS.* 2013. Vol. 103. P. 7.

<sup>572</sup> Со слов Светония, Август негативно относился к обращению к себе *dominus*, считая это слово бранным и оскорбительным (*Suet.* Aug. 53. 1).

<sup>573</sup> “Possidet et terras et possidet aequora Minos...”

<sup>574</sup> *Quem licet, inventis aera rumpe meis.*

освобождают её, не вызывают у человека страх, но стремятся от него избавиться. Законы Дедала – это не искусственно созданное орудие легитимного насилия, но внутренне присущий человеку стимул, напрямую связанный с его истинной природой (*natura*). Овидий не разделяет мысли Вергилия о законе мудрого политика как естественном орудии организации человеческого общества. «Естественное» для него – это действия частного человека, действия, продиктованные *naturae iura novanda*. Уподобляя Дедала Амуру, Овидий, с одной стороны, ясно показывает, что власть человека, пусть даже всемогущего владыки, не способна удержать порыв божественной по своей природе любовной страсти, раз уж Минос не смог совладать с человеческими крыльями, то поэту тем более не справиться с крылатым богом Амуром (II. 97–98). Но с другой стороны, хотя «Дедал как персонификация любви» и сбегает из-под власти сурового правителя, «Дедал как простой человек» с понятными человеческими чувствами к своему сыну, со стремлением к любви и простому житейскому счастью, легко подавляется одним только явлением могущественного божества. Быть может, саму любовь поработить невозможно, однако сломить её носителей, простых людей из плоти и крови, верховной власти вполне под силу.

Уже при первом приближении Минос напоминает Августа<sup>575</sup>, господствующего над всем *orbis terrarum*<sup>576</sup> и подавляющего сердечное чувство законом и страхом<sup>577</sup>. Идея закона как важного противовеса человеческим страстям тесно связана у Овидия с образом критского правителя, а точнее – с его *pietas* (благочестием). Именно Минос, подчиняя своей власти острова Эгейского моря (*Met.* VII. 456–504), устанавливает для побежденных новые «законы» (*leges* – VIII. 101–102). Руководит им

---

<sup>575</sup> *Feldherr A.* Op. cit. P. 113; *Liveley G.* Op. cit. P. 84.

<sup>576</sup> Про власть Рима над всем земным кругом в идеологии Августа см.: *Парфёнов В.Н.* Указ. соч. С. 86–87, 138–139; *Махлаюк А.В.* Пространство римского мира... С. 656–657, 660–668, 672–673.

<sup>577</sup> Ч.Ф. Ахерн видел в царе Крита у Овидия олицетворение власти консервативных социальных норм: *Ahern Ch. F.* Op. cit. P. 280–283.

«отцовский гнев» (*patria ira*) и жажда справедливой мести (*ulcisci*) за смерть своего сына Андрогоя (VII. 456–458; VIII. 58–59), что в совокупности с его уважительным отношением к Юпитеру (VIII. 152–153) характеризует его как благочестивого (*pius*) царя. Хорошо известно, как много *pietas* значила для идеологии Августа, выступавшего мстителем за смерть своего приёмного отца Цезаря (*Suet. Aug. 10. 1; 29. 2*)<sup>578</sup>. Сам Овидий говорит об Августе как о «могущественнейшем мстителе» (*fortissimus ultor* – XV. 820–821) и несколькими строками ниже подчеркивает его законотворческие полномочия, называя его «справедливейшим законодателем» (*iustissimus auctor* – XV. 833). Важно, что именно так поэт называет Миноса – *iustissimus auctor* (VIII. 101) и практически так же к нему обращается Дедал – *iustissimus Minos* (*Ars am. II. 25*). Напомним, что Август именуется себя «законодателем» (*auctor*), когда сообщает об изданных им «новых законах» (*leges novae*<sup>579</sup> – RGDA. 8. 5), одной из целей которых было нравственное возрождение римского общества<sup>580</sup>. Кроме того, в той же роли выступает Орфей, когда учреждает *новую* модель сексуальных отношений (*Met. X. 83–84*). Наконец, Минос провозглашается *iustissimus auctor* сразу после его сурового суда над нечестивой Скиллой, которая ради личного «счастья» (*felicitas* – *Met. VIII. 36–37, 51–52*), «любви» (*amor*) к критскому царю (VIII. 90, 92), предала собственного отца, мегарского правителя Ниса (VIII. 85–95)<sup>581</sup>. Благочестивый Минос называет её «позором века» (*o nostri infamia saeculi*), угрожая ей тем, что боги прогонят преступницу с «земного круга» (*orbis*), «суша» (*tellus*) и «море» (*pontus*) её отвергнут,

<sup>578</sup> О сыновьем долге Октавиана перед Цезарем и добродетели *pietas* в идеологии Августа см.: Михайловский Ф.А. Власть... С. 16, 32–33; Межеричук Я.Ю. «Восстановленная республика»... С. 160, 172, 369–370, 406, 517–518, 572, 582, 597, 612, 616.

<sup>579</sup> Вполне может быть, что новые законы Дедала считывались аудиторией Овидия как инверсивный намёк на новые законы Августа.

<sup>580</sup> Milnor K. Op. cit. P. 140–141.

<sup>581</sup> О том, как имя героини в контексте истории Овидия указывает на её монструозную природу, см.: Tsitsiou-Chelidoni Ch. Nomen Omen: Scylla's Eloquent Name and Ovid's Reply (*Met. 8, 6-151*) // *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*. 2003. No. 50. P. 195–203.

наконец, он сам не допустит того, чтобы такой «монстр» (*monstrum*<sup>582</sup>) осквернил своим присутствием его родной Крит (VIII. 97–100). Отвергнутая возлюбленным, словно Дидона Энеем или Библида Кавном, Скилла лишается шанса на счастливую жизнь и, прогнанная с земного круга, суши и моря, над которыми властвует добродетельный Минос-Август, вынуждена птицей скрываться в небе (VIII. 142–151) – единственном месте, недоступном для законов земного владыки<sup>583</sup>.

Критский царь выносит приговор, но не расследует преступление – за его осуждением следует неминуемая кара преступника. Так же ведет себя Юпитер на заседании богов-сенаторов, после того как единолично карает нечестивого Ликаона и перед тем как насыляет потоп на порочный человеческий род (I. 163–245)<sup>584</sup>. Похожим образом в «Скорбных элегиях» поступает и Август, когда самовольно ссылает Овидия в «варварские» Томы (Tr. I. 2. 64–68)<sup>585</sup>. Учитывая всё вышесказанное, мы приходим к выводу, что правитель Крита выступает у Овидия не столько завоевателем, налагающим законы на побеждённых, сколько блюстителем нравов, искоряющим тлетворные пороки граждан. На эту мысль также намекает то обстоятельство, что Овидий называет Августа справедливейшим законодателем именно в контексте его внутривластной деятельности.

Теперь более внимательно взглянем на изображение у Овидия образа принцепса. Он тоже военачальник и мститель. Он владеет всей обитаемой «землей» (*tellus*), ему подчиняется «море» (*pontus* – Met. XV. 830–831; Fast. II.

---

<sup>582</sup> Гораций, как уже говорилось, называет монстром порочную египетскую царицу Клеопатру (*Hor. Od. I. 37. 21*). Отметим, что, как считал Э. Френкель, слово *monstrum* в эту эпоху было гораздо ближе к греческому *téρας* (знамение, диковина) и римскому *portentum*, *prodigium* (чудо), чем к английскому *monster* (монстр, изверг), то есть оно означало нечто, находящееся за гранью привычного, то, что вызывает страх, который постепенно сменяется восхищением: *Fraenkel E. Op. cit. P. 160*.

<sup>583</sup> Подробнее об этом сюжете см., например: *Spanoudakis K. The Metamorphosis of Scylla (Ovid Met. 8.142 f.) // Eranos. 2006–2007. No. 104. P. 108–112*.

<sup>584</sup> *Balsley K. Truthseeking... P. 57–59*.

<sup>585</sup> *McGowan M.M. Op. cit. P. 38*.

138), при нём Риму везде сияет солнце (Fast. II. 136). Даровав «землям» (terrae) «мир» (pax), он обращается к «гражданским правам» (civilia iura) и как iustissimus auctor устанавливает «законы»<sup>586</sup> (leges – Met. XV. 832–833), которые процветают под его властью (florent sub Caesare leges – Fast. II. 141). Своим примером он упорядочивает «нравы» (mores – Met. XV. 834), как судья охраняет моральную чистоту римских жён и уничтожает «нечестие» (nefas – Fast. II. 139–140). Август, отец отечества, – земной Юпитер<sup>587</sup>, превзошедший во всём своего предка царя Ромула (Fast. II. 127–144). Итак, господство над землями и морями, учреждение законов и забота о нравах – основные слагаемые обликов двух правителей: легендарного царя Крита и современного Овидию принцепса Рима.

Тем не менее образ Миноса-Августа остаётся достаточно двусмысленным и предоставляет возможность для полярных прочтений разными читательскими дискурсами. Как известно, античность знала два противоположных изображения владыки Крита. С одной стороны, он – мудрый законодатель, основатель новых городов и культурный герой, распространявший начала цивилизации по всему миру; с другой – «жесткий, самовластный деспот и притеснитель, воплощение зловещей агрессивности»<sup>588</sup>. Овидий позволяет дискурсу официальной идеологии вычленить положительный образ Миноса как справедливого судьи-законодателя, по заслугам изгнавшего из orbis terrarum нечестивую и безумную Скиллу. Но элегический дискурс, в рамках которого любовь представляет главную ценность и основу мироздания<sup>589</sup>, описывает критского

---

<sup>586</sup> Вероятнее всего, что речь – о брачных законах 18–17 гг. до н.э.

<sup>587</sup> О тиранических чертах Юпитера-Августа у Овидия см.: Lowrie M. Writing... P. 375–376 (особ. п. 40).

<sup>588</sup> Андреев Ю.В. Поэзия мифа и проза истории. Л., 1990. С. 50.

<sup>589</sup> Альбрехт М. фон. История... С. 821, 823; Гаспаров М.Л. Овидий... С. 355–358. На взгляд же К. Фольк, любовь у Овидия означает не чувство как таковое, но только специфическую «форму поведения» (a mode of behavior): Volk K. Ars Amatoria Romana: Ovid on Love as a Cultural Construct // The Art of Love: Bimillennial Essays on Ovid's Ars Amatoria and Remedia Amoris / Ed. by R. Gibson, S. Green, A. Sharrock. Oxford, 2006. P. 242. В свою очередь,

царя как противного свободе тирана. Он прогоняет не грешницу-Скиллу, но отчаянную влюбленную, пожертвовавшую всем ради сердечного чувства и личного счастья. Под законами такого строгого владыки почитатель Амура обречен на несвободное и безрадостное существование. Земли и моря, подчинённые несправедливым установлениям, гонят его прочь, и только новые законы человеческого естества, чудесная метаморфоза – изобретение крыльев, превращение в птицу – способны освободить его из этого невыносимого рабства. В рамках своего понимания закона Овидий, как и Проперций, изображает принципат логическим продолжением республики. Однако если у Проперция республиканская мораль поражена трофейным золотом, то у Овидия, создавшего все свои труды уже после издания законов о браке (18–17 гг. до н.э.), суровые нравы и жёсткие ограничения человеческих страстей процветают под властью Августа. Отличие новой системы от республики заключается в появлении полновластной фигуры судьи-законодателя – принцепса, присвоившего себе основные контролирующие функции «отцов-сенаторов» (*Romani patres* – *Fast.* V. 312) и в роли императора распространяющего римский закон по всему миру.

## Выводы

Произведения Проперция и Овидия деконструируют авторитарный дискурс свободы Вергилия и Горация и характерные для него стратегии восприятия принципата, таким образом формулируя совершенно иной взгляд на сущность императорского порядка. В большинстве рассмотренных случаев

---

М. фон Альбрехт утверждает, что «в “Метаморфозах”... в отличие от “Искусства любви”... любовь описывается не как техника, подверженная манипуляции, но как судьба, испытываемая по большей части страдальчески и неотделимая от боли и гибели»: *Альбрехт М. фон. Овидий...* С. 6. «“Метаморфозы” выходят за рамки психологического измерения “Искусства любви” и наглядно развивают аспекты рока и духовный потенциал, таящийся в противоположности полов»: там же. С. 185–186.

lex и ius у элегиков обозначают строгое предписание, власть кого-либо над чем-либо или кем-либо. Элегический дискурс делит такие законы на два взаимоисключающих друг друга типа: с одной стороны – внешние государственные постановления, с другой – внутреннее повеление сердца влюбленного. Leges и iura первого типа вполне в соответствии с государственной идеологией связываются с фигурой Августа. У Проперция, как и у Вергилия, первый гражданин изображается преимущественно как император, победоносный военачальник, богоподобный Цезарь, законотворчество которого призвано подчинить его власти другие народы. Но воюет он не ради безопасности государства, но исключительно из соображений обогащения. Остаётся не до конца ясным, относился ли поэт к законам римского правителя лишь как к правовому орудью эксплуатации покоренных стран, либо видел в них нечто большее, подразумевая, что ограбление чужестранцев ограничивалось этапом их завоевания. Как бы то ни было, главной целью всех завоевательных войн Цезаря литератор называет именно ограбление, помещая в один семантический ряд его iura и всевозможные боевые трофеи. Для Овидия же, как и для Горация, Август – в первую очередь принцепс, судья-законодатель, iustissimus auctor, сосредоточенный на частной жизни римских граждан. Он искореняет пороки, изгоняет нечестивых и культивирует добродетели. Но всё это не только не гарантирует libertas, но беззастенчиво подавляет её.

Обеспечение Августом правопорядка, равнозначное для республиканского дискурса покровительству свободе (libertas) и пресечению своеволия (licentia), элегический дискурс расценивает как угнетение человеческих свобод, то есть как главный фактор безрадостного существования. Согласно Проперцию, iura императора, тесно связанные с добычей трофейного золота, беззастенчиво благоволят всевозможным порокам, в результате чего неподдельная любовь, залог истинного счастья, уходит прочь. Можно сказать, что в восприятии поэта режим принципата

развивает те же негативные тенденции, которые обозначились в эпоху Поздней республики, хотя выгодополучателями от бесчисленных войн теперь выступают не нобили, но приближенные Августа. У Овидия, связавшего в единый смысловой ряд категории *amor*, *libertas* и *felicitas*, свобода подавляется непосредственно самими законами принципата, призванными возродить среди римских граждан старинные республиканские нравы и добродетели. При законах Августова правления Дедал-Амур томится в темнице, отчаянная влюбленная Скилла изгоняется из цивилизованного мира, и спасение для них – только в небе, царстве богини любви Венеры<sup>590</sup>.

В конечном счёте оба поэта изображают правление Августа как режим личной власти императора-принцепса, владеющего обширными территориями, издающего *leges/iura* и противостоящего индивидуальному счастью. Проперций акцентирует внимание на военизированной принципата и его имперских амбициях. Овидий – на его республиканской по своему духу репрессивности, аналог которой он обнаруживает в царстве двуликого Миноса. Если мы попытаемся объединить художественные миры двух поэтов, перед нами окажется портрет военизированного царства Миноса, режима, начавшего с поощрения порока и закончившего насаждением добродетели, но на протяжении всего пути остававшегося беспощадным по отношению к счастью влюбленного.

---

<sup>590</sup> Б.В. Бойд также обратила внимание на то, что история Дедала из «Метаморфоз» может рассматриваться как в некотором роде продолжение нарратива о Скилле: *Boyd B.W. Two Rivers... P. 187.*

# ГЛАВА III

## ПРИНЦИПАТ ПОСЛЕ АВГУСТА: СИСТЕМА С ВНЕСИСТЕМНЫМ ПРИНЦЕПСОМ

### 3.1 Империя, устремлённая в небо: власть императора в «Астрономике» Манилия

По мере включения Рима в глобальное пространство эллинистического мира, начало чему было положено Пуническими войнами, особую популярность среди его граждан приобретала астрология<sup>591</sup>. Интерес к этой загадочной «науке» мог объединять и высокомерного нобиля, и простака пролетария<sup>592</sup>, что заметно выделяло её на фоне элитарной философии, а также предназначавшихся исключительно для плебса театральных представлений и, на первых порах, письменной поэзии<sup>593</sup>. Освоение последних было показательным – складывавшейся средиземноморской державе нужно было убедить заносчивых греков в высокоразвитости своей культуры. Другое дело астрология. Интерес к ней со стороны римлян изначально был более искренним и естественным в силу её удачного сочетания с их исконной верой в глубинную и нерушимую взаимосвязь между небесными и земными

---

<sup>591</sup> По словам Е.М. Штаерман, «античный мир не проводил чёткой границы между астрономией и астрологией. Условно можно сказать, что астрология (астрон – звезда, логос – слово, закон, порядок) изучала взаимодействие земного и небесного, соотнося расположение светил с событиями в жизни природы, города, позднее – отдельных людей. Астрономия (астрон – звезда, номос – закон) изучала собственно небо: фазы Луны, движение планет, годовое смещение Солнца на небесной сфере и т.д. и старалась объяснить, почему именно так выглядят и движутся светила, каково физическое место Земли во Вселенной»: *Штаерман Е.М.* Манилий... С. 17–18.

<sup>592</sup> Мы имеем в виду римского *proletarius* – гражданина, находившегося за чертой имущественного ценза, то есть фигурально не имевшего ничего, кроме собственного «потомства» (*proles*).

<sup>593</sup> О специфике зарождения в Риме театра и поэзии см.: *Гаспаров М.Л.* Поэт и поэзия... С. 29–51.

явлениями<sup>594</sup>. В эпоху Поздней Республики астрология приобрела крайне политизированные формы, встав на службу обоснования непомерных амбиций отдельных политиков<sup>595</sup>, при принципате же она превратилась в источник легитимации и символического поддержания исключительного положения императора<sup>596</sup>. Хорошо известно, какое важное значение для официальной репрезентации власти Августа имел знак Козерога, под созвездием которого он родился<sup>597</sup>. Ещё в период гражданских войн, особенно во время его противостояния с Антонием, Козерог символизировал власть Октавиана над всем западным миром, а при режиме принципата воплощал вечность, достаток и мировое господство Рима, появляясь на самых разных предметах роскоши и постоянного обихода: монетах, стеклянной пасте, камнях, антефиксах, драгоценных камнях и стандартах легионеров; последующие императоры использовали этот символ для заявления о возвращении «золотого века» Августа<sup>598</sup>. Но в целом отношение императоров к астрологии было двойственным. Используя её в укреплении собственного политического могущества, они вместе с тем стремились ограничить доступ к

---

<sup>594</sup> *Штаерман Е.М.* Манилий... С. 6, 8. На практике эта вера выражалась, к примеру, в ритуале ауспий, гаданий по поводу общественных и частных дел (первоначально по полёту птиц), подразумевавших, как и все ритуалы дивинации, установление божественной воли. Подробно об ауспийях см.: *Сморчков А.М.* Религия и власть в римской республике: магистраты, жрецы, храмы. М., 2012. С. 35–116, 231–237. О других факторах широкой популярности астрологии среди римлян см.: *Volk K.* Manilius... P. 127–132. Также см.: *Cramer F.H.* Op. cit. P. 81–85. С. Дж. Грин, наоборот, указывает на те черты астрологического дискурса, которые противоречили основам полисного мировоззрения: *Green S.J.* Op. cit. P. 129–130.

<sup>595</sup> *Volk K.* Manilius... P. 131–132.

<sup>596</sup> *Ibid.* P. 133–137.

<sup>597</sup> Давно доказано, что Козерог был лунным знаком Октавиана, а Весы – солнечным: *Smyly J.G.* Op. cit. P. 150–158; *Абрамзон М.Г.* Астральные символы в римской чеканке: происхождение и развитие монетных типов // ВДИ. 2002. № 1. С. 133; *Lewis A.-M.* Augustus and His Horoscope Reconsidered // *Phoenix*. 2008. Vol. 62. No. 3/4. P. 308–313. При этом в государственной пропаганде своему лунному знаку принцепс уделял заметно больше внимания, чем солнечному, см.: *Barton T.* Ancient Astrology. London–New York, 1994. P. 40–41; *idem.* Augustus and Capricorn: Astrological Polyvalency and Imperial Rhetoric // *JRS*. 1995. Vol. 85. P. 44–47; *Lewis A.-M.* Op. cit. P. 313–321, 330–334.

<sup>598</sup> *Wallace-Hadrill A.* Image and Authority in the Coinage of Augustus // *JRS*. 1986. Vol. 76. P. 73–76; *Абрамзон М.Г.* Указ. соч. С. 134; *Lewis A.-M.* Op. cit. P. 313.

ней для потенциальных заговорщиков и претендентов на место единоличного правителя, поэтому время от времени вынужденно издавали суровые постановления против астрологов<sup>599</sup>.

Занятие астрологией при подобном политическом климате нельзя назвать безопасным. Однако же именно в этих условиях Манилий создаёт свою «Астрономику», нацеленную на широкую «популяризацию» неоднозначного учения. Вряд ли такой идеологический фон позволял ему обойти стороной проблему природы императорской власти и её соотношения с могуществом звёздного неба.

Переходя к анализу репрезентации власти императора в астрологическом дискурсе Манилия, сначала бегло рассмотрим общие принципы устройства его полухудожественного-полуэзотерического мира и только затем определим, какое место уготовано в нём римскому правителю. На первый взгляд, такой мир напоминает грандиозное, разумно устроенное и – в силу своей разумности – принципиально познаваемое мироздание стоиков, управляемое единым благим божеством (или даже полностью ему тождественное)<sup>600</sup>. Поэтому кажется вполне естественным, что слово *lex* у

---

<sup>599</sup> *Штаерман Е.М.* Манилий... С. 17; *Volk K.* Manilius... P. 136–137. Уверенное положение Августа в государстве позволяло ему (в отличие от Тиберия) с терпением относиться к повальному увлечению астрологией в Риме, хотя при нём тоже наблюдались попытки ограничить астрологические консультации: *Штаерман Е.М.* Манилий... С. 13; *Green S.J.* Op. cit. P. 130–131. Вместе с тем на фоне обильного присутствия астрологической символики в идеологии Августа бросается в глаза отсутствие особого интереса к ней со стороны Тиберия. К. Фольк видит в этом дополнительное основание для датировки «Астрономики» Манилия временем позднего правления Августа: *Volk K.* Manilius... P. 161.

<sup>600</sup> *Штаерман Е.М.* Манилий... С. 8; *Volk K.* Manilius... P. 251. Е.М. Штаерман не сомневалась в безоговорочной приверженности Манилия идеям стоиков: Марк Манилий. Астрономика: Наука о гороскопах / Пер., вст. ст. и комм. Е.М. Штаерман. М., 1993. С. 29. А. Макгрегор, в свою очередь, доказывает, что Манилий разделял лишь общие места стоицизма и в строгом смысле представителем школы Стои не был: *MacGregor A.* Op. cit. P. 46–47. На это справедливо возражал Т. Хабинек: если со строгостью А. Макгрегора подходить к работам каждого римского стоика, то придётся признать – никто из них таковым не был: *Habinek Th.* Op. cit. P. 32–33. По мысли В.-Р. Манна, Манилий, конечно, не школьный философ, но стоиком его считать можно: *Mann W.-R.* Op. cit. P. 88–89. Подробный анализ различных дискурсов, лёгших в основу картины мира Манилия, см.: *Volk K.* Manilius... P. 226–251.

Манилия, по нашим впечатлениям, – одно из самых часто употребляемых, разве что в пятой книге его частота заметно сокращается<sup>601</sup>. *Libertas* же наш автор не использует ни разу<sup>602</sup>.

Закон пронизывает все поры иерархически организованной вселенной астролога – от первого до последнего её «этажа». На самом верхнем этаже, во главе всей монументальной космической конституции пребывает «вечный разум» (*aeterna ratio* – *Man. Astr.* I. 64, 479), проявляющий себя во множестве ипостасей: это и «бог», вложивший во вселенную свои законы (*deus, in leges mundum cum conderet omnem* – II. 475; *leges, iura* – IV. 916–921), и «воля вселенной» (*numen mundi* – I. 111), и её «закон» (*mundi lex* – III. 237), и «закон природы» (*naturae lex* – I. 671; II. 562; V. 380; *lex, iura* – II. 340–341), и «законы судьбы» (*fortunaе leges* – I. 56; *lex fati* – II. 149; IV. 23; *fatalis lex* – IV. 391<sup>603</sup>; *fatalia iura* – I. 810; IV. 436), и «истинные законы» (*certae leges* – I. 479; III. 411)<sup>604</sup>. То есть первоначало мира Манилия, так же как у Вергилия, есть единство разума, бога, природы, судьбы и самой вселенной, повелевающее всем сущим непреложными истинными законами<sup>605</sup>.

Эти изначальные *leges* и *iura* вселенная распространяет на небесные тела, они наделяются разнообразными свойствами и принуждаются двигаться в строгом и неизменном порядке, вследствие чего формируются зодиакальные созвездия (I. 666–671; II. 466–470; II. 856–863), создаётся вторая ступень космической иерархии. Затем разумно упорядоченные звёзды распространяют свои «скрытые законы» (*tacitae leges* – I. 63) уже на человеческий уровень,

---

<sup>601</sup> По нашим подсчётам, в «Астрономике» 59 *lex* и 29 *ius*.

<sup>602</sup> В «Астрономике» можно встретить только два прилагательных *liber* (любопытно, что эти слова появляются в одной и той же по счёту строке, но в разных книгах – II. 140; III. 140).

<sup>603</sup> В этом примере «роковой закон» выступает синонимом «бога» (*deus* – IV. 390) и «судьбы» (*fata* – IV. 391).

<sup>604</sup> Взаимозаменяемость «законов судьбы» и «истинных законов» особенно очевидна из следующего примера: «Судьба царствует над миром, всё происходит (буквально “стоит”) по велению истинного закона» (*fata regunt orbem, certa stant omnia lege* – IV. 14).

<sup>605</sup> Другие примеры употребления *lex* и *ius* см.: I. 515; II. 19, 204, 230, 573, 744; III. 435, 468; IV. 88, 327, 379, 670, 711, 713, 787, 790, 808; V. 317, 345, 454, 457, 495.

разбитый на две перетекающие одна в другую области: это, с одной стороны, публичный, можно даже сказать эпохальный, мир политики и, с другой стороны, частные судьбы отдельных личностей. Именно небо позволяет людям «формулировать права / вершить правосудие на форуме» (*reddere iura foro* – II. 817) и наводить порядок, буквально «строить мир», с помощью государственных законов (*componere legibus orbem* – II. 817; IV. 542–546), записью которых небо же и руководит (IV. 81); значит, и подчинение всего мира власти римских «законов» (*leges*) также было продиктовано волей небес (*et omnis / in populi unius leges ut cesserit orbis* – III. 24–25)<sup>606</sup>; кроме того, небо определяет поведение судьи, принуждая его быть суровым «арбитром истины» (*iudex veri* – III. 116), разъяснять людям их «права» (*iura* – III. 114), руководствоваться в своей деятельности только правдой (III. 111–116). Жизнь частного человека в ещё большей степени подвержена судьбоносному влиянию светил (I. 106–112; II. 642). Они предписывают «особые законы» (*privae leges* – II. 126) каждому новорождённому, определяют его нравы (*mores* – IV. 122–123, 408), срок жизни и превратности его фортуны (IV. 98–101). Наконец, вполне в духе идей стоической физики Манилий распространяет первоначальные принципы устройства вселенной на самый широкий круг земных явлений. Согласно астрологу, законы управляют даже цивилизованным языком (*leges* – I. 85)<sup>607</sup>, поэзией (*certa lex* – I. 22)<sup>608</sup>, составлением гороскопа (*certa lex* – III. 390) и миром неразумных животных (*leges* – II. 99–104).

Стало быть, «земной мир» (*terra*), на всех его уровнях подчинённый «небесным законам» (*aeriae leges* – I. 201), есть не что иное, как эманация единого божества, равномерно разлитого по всем его уголкам, видимым и невидимым. Мысль вполне в духе стоического пантеизма. Его влияние

---

<sup>606</sup> О параллелях между устройством космоса и империей см.: *Arby J.-H.* Op. cit. P. 222–234; *Gale M.R.* Digressions... P. 220.

<sup>607</sup> Не подчиняться законам свойственно «варварскому языку» (*lingua barbara* – I. 85).

<sup>608</sup> Этим поэзия заметно отличается от прозы.

особенно чувствуется в понимании Манилием человеческой природы, полностью совпадающей, на его взгляд, с природой первоначального, вечного разума<sup>609</sup>. Это значит, что человек не просто способен передвигаться с места на место по заданным ему законам космоса, как то делают неразумные животные, но он также в состоянии *мыслить* и познавать обитающее вокруг него и в нём самом всепроникающее божество (*in unum / descendit deus atque habitat seque ipse requirit* – II. 107–108; IV. 916–919; ср. *Cic. De fin.* II. 45). Мир познаваем, поскольку в своей основе он благ и разумен<sup>610</sup>.

Зачем же его познавать? Это необходимо для понимания сути добродетелей и осознания их принципиальной ценности для жизни человека, – ответил бы правоверный стоик. Но Манилий отвечает иначе. Познание мира видится ему важным в силу его *освобождающего* эффекта. И дело тут заключается не в достижении свободной, независимой жизни через познание и обретение моральных достоинств. Мысль Манилия по этому вопросу скорее схожа с претензией эпикурейского мудреца на освобождение человека от суеверного страха, вызываемого заблуждениями мифологического дискурса: исследование законов космоса, пишет астролог, «освобождает» (*solvit*) человеческую душу от ложной веры в «чудеса» (*miracula*) и грозных богов (I. 103–105).

В сравнении с трёхчленной иерархией мира Вергилия и Горация (судьба/бог/разум – правитель – граждане/покорённые народы)<sup>611</sup> Манилий создаёт куда более сложноорганизованную иерархическую модель вселенной:

---

<sup>609</sup> Поэтому стоический призыв «жить согласно с природой» означает «жить согласно с разумом».

<sup>610</sup> Даже к поэзии Манилий обращается только потому, что её «строгий закон», *certa lex*, справляется с описанием вселенной лучше, чем прозаические тексты (I. 22–24). Быть может, в этих словах содержится намёк на более близкое положение поэзии к вечному разуму, ведь он правит миром при помощи тех же *certae leges*. А раз разумное познаётся разумным, то и связанная с познанием форма письма должна подчиняться законам разума.

<sup>611</sup> Четвёртым уровнем можно было бы назвать пчелиный улей «Георгик», если бы он не служил аллегорией устройства гражданской общины. Но, безусловно, используя эту аллегорию, Вергилий взаимодействует со стоической идеей представленности логоса во всём живом мире.

разум/бог/судьба – звёзды/зодиакальные созвездия – граждане/покорённые народы – частный человек – мышление/язык/поэзия – животный мир. И при такой бросающейся в глаза вертикальности мира астролога, единственная свобода, о которой он говорит более менее открыто (глаголом *solvere*), связана с уровнем мышления и познания<sup>612</sup>, протекающих в сверх интимной сфере бытия отдельно взятого человека и напрямую не связанных с его практическим поведением (в отличие от тех же стоических добродетелей, коренным образом меняющих образ жизни их носителя)<sup>613</sup>. Не только публичная свобода не занимает внимания нашего автора, но и свобода действий частного человека, свобода как добродетель, как независимость от внешних обстоятельств выпадает из его пропитанной философским легализмом детерминистской картины мироздания.

К. Фольк обратила внимание на многие свойственные астрологическому миру Манилия фундаментальные противоречия. Вызваны они, полагает исследовательница, сочетанием фундаментально несочетаемых дискурсов<sup>614</sup>. К примеру, во вселенной литератора господствует тотальный фатализм, звёзды предопределяют даже профессию человека, но при всём при этом Манилий побуждает своего вроде бы уже обречённого читателя заниматься астрологией<sup>615</sup>, доступной то ли каждому желающему, то ли только

---

<sup>612</sup> На взгляд Д.Ф. Кеннеди, чётко прослеживаемый у Манилия мотив мысленного проникновения в неизведанные места, будучи прочтённым в контексте темы завоевания римлянами всего мира, мог порождать понятный идеологический эффект: *Kennedy D.F. Sums in verse...* P. 182–185. Также см.: *Bajoni M.G. Op. cit.* P. 98–107 (особ. p. 106); *Guidetti F. Op. cit.* P. 263–299. Мотивы завоевания и познания открыто сочетаются, к примеру, и у Лукана: движение солдат к «вратам земли» (*claustra mundi*) сопровождается у него их познанием «тайн вселенной» (*arcani orbis*) (*Luc. IX. 864–865*).

<sup>613</sup> Такая непрактичность свободы Манилия особенно заметна, если учитывать, что «Астрономика» – это вообще-то дидактическая поэма, которая вместе с тем совершенно бесполезна для овладения мастерством «чтения» судеб по звёздам и составления гороскопов; см.: *Volk K. Manilius...* P. 174–182, 262–263.

<sup>614</sup> *Volk K. Manilian self-contradiction // Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford, 2011. P. 107–109.*

<sup>615</sup> *Eadem. Manilius...* P. 252–254.

избранному меньшинству<sup>616</sup>; бог вроде как по своей благой воле позволяет человеку познавать космос и его загадки, но порой это познание приобретает черты насильственной интервенции на небо без разрешения божества<sup>617</sup>; вселенная как бы неизменна, в её основе лежит нерушимый истинный закон, но вот уже обожествлённый Август новой властной звездой вторгается в её пределы и нарушает статус-кво<sup>618</sup>; земля предстаёт вторичной по отношению к небу, но и небо не раз уподобляется земле<sup>619</sup>. С. Дж. Грин, в свою очередь, объясняет эти противоречия особенностями формирующегося «дискурса осторожности» (*discourses of discretion*), позволявшего Манилию, по мысли учёного, говорить на опасную при Августе и Тиберии астрологическую тему<sup>620</sup>. Как можно заметить, всё это напоминает с виду противоречивое соединение эпикурейского и мифологического компонентов в «Георгиках» Вергилия, которое мы попытались объяснить спецификой складывавшегося в то время дискурса авторитарной свободы. Однако если в случае с Вергилием апелляция к новому дискурсу позволяет говорить о его вполне последовательном взгляде на мир, то «дискурс осторожности» Манилия проблему противоречивости устройства его вселенной совершенно не решает, в лучшем случае он даёт возможность вынести за скобки все частности, не вписывающиеся в генеральную линию её описания.

Тотальная пропасть между дискурсами Вергилия и Манилия особенно очевидна на уровне их описания политического этажа мироздания. *Libertas* Вергилия, как мы показали в первой главе, подразумевает безраздельное господство разумного закона, проводимого благим божеством через деятельность мудрого правителя-посредника. Игнорирование воли божества земным законодателем ведёт к пагубным последствиям: учреждению

---

<sup>616</sup> Об эгалитаристской и элитаристской тенденциях в мироощущении Манилия см.: *Mann W.-R.* Op. cit. P. 85–103.

<sup>617</sup> *Volk K.* *Manilius...* P. 254–258.

<sup>618</sup> *Ibid.* P. 263–264.

<sup>619</sup> *Ibid.* P. 264; eadem. *Manilian self-contradiction.* P. 115–119.

<sup>620</sup> *Green S.J.* Op. cit. P. 120–138.

вредоносных законов, нарушению принципов справедливости, господству сил хаоса и нелегитимного насилия. Важно, что в художественном мире Вергилия политический беспорядок и характерный для него разгул всевозможных страстей и несправедливостей всегда означает несвободу, которая в отчётливо стоической манере понимается как *отклонение* от естественного, разумного порядка вещей. Человек по своей природе существо разумное, а значит устремлённое к свободному состоянию, и только в силу временных заблуждений он может отступить от своего естества, впасть в порочное рабство.

У Манилия же совершенно иной подход к этой проблеме, её осмысление происходит всё в том же легалистско-детерминистском ключе, без какого-либо намёка на актуализацию идеи свободы. Объединяет его с Вергилием разве что только одна частность – описание последствий убийства Цезаря. У обоих авторов за гибелью диктатора следует выбивающийся из привычного хода вещей природный катаклизм: с неба уходит солнце и землю окутывает непроглядная тьма<sup>621</sup>. Как это явление объясняет Вергилий, мы разобрались. Но как оно возможно в столь упорядоченной и неизменной вселенной Манилия, в которой все небесные объекты вроде как должны двигаться по строго установленным разумным законам?

Астролог решает эту дилемму бесхитростно. Речь идёт, в его понимании, не об отклонении от разумного порядка, внезапном и внесистемном, но о проявлениях божественной воли всё того же вечного разума. Другими словами, неразумные явления – это тоже часть всё того же разумного плана. Как уже отмечалось, разные звёзды и их скопления в зодиакальные созвездия располагают разными свойствами: например, созвездие Льва обладает агрессивной звериной природой, Весы же, напротив,

---

<sup>621</sup> *Вергилий*: Ille [sol] etiam extincto miseratus Caesare Romam, / cum caput obscura nitidum ferrugine textit / impiaque aeternam timuerunt saecula noctem (Georg. I. 466–468).

*Манилий*: ...sed fraude nefanda / ipse deus Caesar cecidit, qua territus orbi / imposuit Phoebus noctem terrasque reliquit (Astr. II. 593–595).

имеют разумную человеческую сущность, поэтому эти знаки находятся в вечной и непримиримой конфронтации (II. 526–531). Деление космоса на своеобразные противоборствующие «фракции» есть его фундаментальная особенность, и поскольку небесные светила наделяют родившихся под ними существ собственными качествами, то подобная вражда закономерно распространяется на земной мир (II. 570–580). Разные народы, подобно небесным созвездиям, обречены оставаться неутомимыми врагами (II. 606–607)<sup>622</sup>. Более того, звёзды влияют и на качественное наполнение тех или иных временных промежутков, поскольку «природа» (*natura*) поровну распределила между ними само время. Это означает, что с движением светил меняются и обстоятельства земной жизни – «хорошее» (*bona*) рано или поздно сменяется «дурным» (*mala*), радость успеха уступает слезам поражения (III. 510–536).

Мир Манилия текуч и изменчив, таков его фундаментальный принцип. Закон больше не поддерживает стабильность, не гарантирует безопасность и тем более не покровительствует свободе, за исключением индивидуального мышления человека, она лишена какого-либо значимого места. Отныне разумное божество есть сердце, а его законы – кровеносные сосуды этой изменчивости, нестабильности, перманентно грозящей опасности. Стабильность – это нестабильность, – почти что в оруэлловском духе мог бы заключить Манилий. Отсюда следует принципиально важный для понимания политической и моральной картины мира астролога вывод: нечестивые отцеубийственные, детоубийственные и братоубийственные войны – «не вина людей» (*non hominum hoc bellum est* – IV. 84), но промысел «судьбы» (*fatum*). Они входят в определение *mala*, периодически обрушивающихся на человека вне зависимости от его нравственных качеств, пороков и добродетелей (IV. 1–118)<sup>623</sup>.

---

<sup>622</sup> ...utque sibi caelum sic tellus dissidet ipsa / atque hominum gentes inimica sorte feruntur.

<sup>623</sup> Удивительно, насколько эта мысль близка морали ветхозаветной книги Иова и насколько она чужда традиционным полисным представлениям о справедливом воздаянии богов. Расходится она также и со взглядами стоиков, согласно которым страждущий человек, как

Поэтому, когда Манилий, намекая на гражданские войны в Риме, пишет, что в некоторые периоды человеческой истории «беспутства бушуют при помощи самих законов» (*legesque per ipsas / saevit nequities* – II. 601–602), он, конечно, говорит не о порочных порядках условного «железного века» и не о законах, отклонившихся от своего исконного ориентира, божественного разума, – вроде тех, которые Вергилий называет «железными законами» (*ferrea iura*), – но имеет в виду земное проявление установлений всё того же первопричинного разума. Просто такие уж в период гражданских войн «правили» звёзды<sup>624</sup>. Неестественное для Вергилия и Горация состояние внутренней, гражданской войны Манилий преподносит как очень даже естественное и, с космической перспективы, вполне себе легитимное. Значит, Октавиан Август, по логике текста, больше не несёт никакой моральной ответственности за чинимые в гражданские войны по его распоряжениям жестокие расправы над богатыми и знатными согражданами. В отличие от «Энеиды» Вергилия «Астрономика» даже не предполагает постановки такого провокационного и опасного для жизни писателя вопроса.

Подход Манилия к осмыслению феномена императора, плода этих «нечестивых» гражданских войн, комбинирует и существенно развивает подходы Горация и Овидия, Вергилия и Проперция в единую стратегию восприятия первого политика. Вне зависимости от того, о ком конкретно говорит астролог – об Августе или Тиберии<sup>625</sup>, – его легалистский дискурс создаёт вполне цельную ролевую модель единоличного правителя как принцепса – первого гражданина и верховного судьи – и императора –

---

правило, является избранником судьбы, укрепляющей его добродетели тяжёлыми испытаниями.

<sup>624</sup> Это же обстоятельство, кстати говоря, наделяет некой двусмысленностью указание астролога на то, что Юлий Цезарь «правил в согласии с законами» (*iura togae regeret* – IV. 59), ведь из контекста не ясно, законы каких именно светил диктатор воплощал в жизнь, был ли он «тираном» или «разумным царём». В мире астролога следование даже космическому закону само по себе ничего не говорит о характере власти правителя.

<sup>625</sup> О разных мнениях на этот счёт говорилось в обзоре источников.

завоевателя всей земли и... неба. Однако больший акцент Манилий делает именно на его судебных полномочиях, параллельно с этим создавая безусловно положительный образ самой «профессии» судьи<sup>626</sup>, что может объясняться вполне осознанным стремлением литератора, писавшего на закате правления Августа, к несколько обезличенному изображению правителя, ведь биографии обоих императоров предоставляли астрологу примерно одинаковые основания для восприятия их утонченными судьями: и Август, и Тиберий, как некогда Сервий Туллий (IV. 213–214), родились под созвездием Весов (Libra). Разница между ними была только в том, что знак первого – солнечный, а второго – лунный<sup>627</sup>.

«Счастлив» (felix – IV. 548), как пишет наш автор, родившийся под знаком Весов. Он сведущ в «законах» (legum tabulas) и «правах» (iura) и способен разрешить любой спорный вопрос (IV. 203–216). Его предназначение быть «судьёй» (iudex), решать вопросы жизни и смерти, а также (внезапно добавляет Манилий, существенно расширяя компетенцию обычного судьи) подчинять земли своей власти «законами» (leges), внушать городам и царствам трепет, а после своего земного существования – *заниматься правосудием на небе* (IV. 549–552)<sup>628</sup>. Фразу “caeli post terras iura manebunt” (IV. 552) можно перевести как «небеса будут дожидаться [его] законов/прав после [его] земной жизни» (если caeli – это Nom. Pl. m., а iura – Acc. Pl. n.) и как «небесные законы/права будут дожидаться [его] после земной жизни» (если caeli – это Gen. Sg. m./n., а iura – Nom. Pl. n.)<sup>629</sup>. Как бы то ни было, оба варианта перевода

---

<sup>626</sup> Как отмечалось выше, судья для Манилия – это «арбитр истины» (iudex veri – III. 116), ведомый лишь поиском правды.

<sup>627</sup> Smyly J.G. Op. cit. P. 158–159.

<sup>628</sup> Iudex examen sistet vitaeque necisque / imponetque iugum terris legesque rogabit. / Illum urbes et regna tremant nutuque regentur / unius et caeli post terras iura manebunt.

<sup>629</sup> Дж. П. Гулд предлагает такой перевод: “after his sojourn on earth jurisdiction in the sky will await him” («после его временного пребывания на земле его будет ждать отправление правосудия на небе»): Manilius. Astronomica / Ed., trans. by G.P. Goold. Cambridge–London, 1977. P. 267. Е.М. Штаерман, в свою очередь, переводит эту фразу следующим образом: «после земного они будут творить небесное право»: Марк Манилий. Указ. соч. С. 111.

несут примерно один смысл: после своей смерти судья продолжит профессиональную деятельность на небе.

Мы думаем, современный Манилию читатель без труда понимал, что этими словами авторский голос «Астрономики» говорит, безусловно, не о рядовом судье и уж тем более не о каждом «счастливчике», родившемся под знаком Либры, но о самом что ни на есть римском императоре – Августе ли, Тиберии ли. Здесь важно то, что образ правителя-судьи (*iudex*) приобретает у астролога небывалый по своему размаху характер. Теперь он не судья и завоеватель, как бы одновременно или попеременно исполняющий две роли, но именно *судья*, обладающий «компетенцией» завоевателя. Соответственно, перенесение его на небесные просторы означает, что он будет не просто справлять правосудие среди звёзд, но, более того, он будет безраздельно *властвовать* над ними – подобно тому, как он когда-то господствовал над покорёнными народами будучи земным императором. Получается, что после своей смерти правитель Рима буквально сливается с вечным божественным разумом или даже занимает его место, завладевая полным контролем над всем мирозданием<sup>630</sup>. Об этом же Манилий говорит в самом начале своей первой книги. Цезарь, «принцепс» (*princeps*), «отец отечества» (*patriae pater*), правящий всем миром «августейшими законами» (*augustae leges*), достоин занять место «бога» (*deus*) на небесах (I. 7–9)<sup>631</sup>. В этой же книге, дважды уподобляя принцепса упавшей на землю «звезде» (*astrum, sidus*), он повторяет:

---

Не совсем понятно, кого именно исследовательница подразумевает под «они». Вероятно, речь идёт о Весах.

<sup>630</sup> Как пишет М. Нойбург, мёртвый Август имеет у Манилия куда большее значение, чем живой Тиберий, поскольку только после своего посмертного обожествления император способен по-настоящему управлять миром: *Neuburg M. Op. cit. P. 255*. Важно отметить, что к этому выводу исследователь приходит в контексте своей оригинальной гипотезы, согласно которой уже в первой книге «Астрономики» Манилий говорит о мёртвом и обожествлённом Августе: *ibid. P. 246–248*. Однако эта гипотеза не получила широкой поддержки среди исследователей.

<sup>631</sup> ...Caesar, patriae princepsque paterque, / qui regis augustis parentem legibus orbem / concessumque patri mundum deus ipse mereris...

Август, «величайший законодатель» (*legum maximus auctor*), ныне властвует на земле, после займёт место на небе (I. 384–386)<sup>632</sup>.

Как итог, образ правителя, выстраиваемый в воображении читателя, оказывается довольно двойственным. С одной стороны, он, подобно обычному человеку, прекрасно вписывается в масштабную космическую систему – он рождается под конкретными звёздами и, пребывая под их полной властью, следует предначертанному ими пути. С другой стороны, он из этой системы неумолимо выпадает – ведь в то же самое время он обладает немислимым для земного существа могуществом, которое в конечном счёте приводит его к господству над самими звёздами и всей вселенной<sup>633</sup>.

Завладевая небом, принцепс, наконец, добивается для римского оружия тотального триумфа, Рим становится всей вселенной, а вся вселенная – Римом. Неспроста и сам Рим, по Манилию, был основан под знаком Весов (IV. 773–774)<sup>634</sup>, а значит, и ему самой судьбой было предначертано стать коллективным судьёй-завоевателем. Родившийся под этим же знаком принцепс, соответственно, исполняет его историческое или даже космическое предназначение, то есть в очередной раз уподобляется Энею. Таким образом, истинным предводителем Рима может быть только родившийся под знаком Либры полновластный судья с военной и законодательной властью. Только в таком случае всё грандиозное мироздание – земля и небо, – будто бы меняя собственную природу, способно оставаться в безмятежности. Однако читатель не должен забывать простую истину, о которой не раз напоминает наш автор: за порядком всегда следует хаос, и наступает он не ввиду случайности или какого-либо злонамеренного отклонения от разумного ориентира, но в силу фундаментального закона миропорядка. Манилий не предоставляет чётких

---

<sup>632</sup> ...uno vincuntur in astro, / Augusto, sidus nostro qui contigit orbi, / legum nunc terris post caelo maximus auctor.

<sup>633</sup> На эту двойственность обратила внимание также К. Фольк: *Volk K. Manilius...* P. 168–170.

<sup>634</sup> Причём Манилий явно намекает на *лунный* знак Весов, что могло быть выгодно Тиберию.

гарантий того, что слившийся с первоначалом правитель (вероятно, каждого достойного правителя ждёт эта судьба) не воспримет в какой-то момент бывшие «управленческие привычки» уступившего ему власть разумного божества.

### 3.2 Хороший царь в нехорошем мире, или царственная тирания Федра

Баснописец Федр, как и Овидий, мастерски владеет юридическим языком и достаточно часто эксплуатирует судебную тематику<sup>635</sup>. Это даже послужило одним из оснований для неожиданного предположения Э. Чамплина о личности литератора: на самом деле, думает учёный, он вовсе не грек-вольноотпущенник, в чём голос повествователя убеждает своего читателя, но профессиональный юрист, причём выходец из среды римской элиты<sup>636</sup>. Вместе с тем, в отличие от Овидия, Федр довольно редко использует слова *lex*, *ius* и *libertas*, хотя тема свободы занимает видное место в его произведениях<sup>637</sup>. Выделяет его на фоне других поэтов также беспросветная мрачность созданного им художественного мира. В нём процветают насилие, жестокость, ложь, несправедливость, всеобщая вражда и множество всевозможных пороков<sup>638</sup>, характерных, казалось бы, больше для эпохи гражданских войн, чем для времени преемников основателя принципата<sup>639</sup>.

---

<sup>635</sup> *Oberg E.* Op. cit. S. 146–165.

<sup>636</sup> *Champlin E.* *Phaedrus*... P. 115–117.

<sup>637</sup> У него всего два слова *libertas* (*Phaedr.* I. 2. 2; III. 7. 1), три *liber* (I. 2. 10; III. Prol. 3; 7. 27), одно *libere* (IV. 21. 14), одно *liberare* (III. 2. 10), три *lex* (I. 2. 1; III. 13. 5; 15. 20), пять *ius* (I. 26. 2; III. 10. 40; IV. 5. 14, 20; 14. 6).

<sup>638</sup> То же самое свойственно миру более позднего баснописца Бабрия: *Гаспаров М.Л.* *Античная литературная басня*... С. 146–148.

<sup>639</sup> Как уже отмечалось во введении, среди учёных продолжает господствовать традиционная датировка басен периодом правления Тиберия и его ближайших преемников, однако у специалистов нет безоговорочных аргументов против гипотезы Э. Чамплина, связывающего их исключительно со временем Клавдия или Нерона. Выводы этого параграфа, как нам кажется, в большой степени согласуются с традиционными представлениями о времени создания басен Федре.

Такой контекст, безусловно, предлагает обширные возможности для обсуждения проблем властных отношений как всепронизывающего феномена человеческой жизни. Принимая всё это во внимание, мы постараемся выяснить, каким образом фигура императора вписывается в рамки непривлекательного мира басен, какое место она в нём занимает и какие функции выполняет.

Подробно остановимся на второй басне первой книги, насыщенной важной терминологией. Она состоит из трёх неравных частей. Первая часть представляет собой псевдоисторический экскурс во внутривосточную обстановку Афин VI в. до н.э. (*Phaedr.* I. 2. 1–8), вторая – парафраз басни Эзопа, служащий аллегорическим комментарием к описанной исторической ситуации (I. 2. 9–30), третья – собственно, нравоучительный вывод басни (I. 2. 30–31).

Сперва при помощи откровенных манипуляций с афинской историей Федр создаёт нарратив деградации политической свободы греческого полиса во всеобщее своеволие, приведшее к власти единоличного тирана. В далёкие времена, когда Афины процветали под «справедливыми/равными законами» (*aequae leges*), их «дерзкая свобода» (*prosa libertas*) привела к «политическому расколу гражданской общины» (*civitatem miscuit*)<sup>640</sup>, «своеволие» (*licentia*) «высвободилось из прежней узды» (*frenum solvit pristinum*) и в пылу противостояния «заговорщических группировок различных фракций» (*conspiratis factionum partibus*) к власти пришёл «тиран Писистрат» (*tyrannus Pisistratus*), и афинянам осталось только печалиться по поводу наступившего, хотя и при мягком господине (*non crudelis ille*), но с непривычки «горького

---

<sup>640</sup> ...*prosa libertas civitatem miscuit*... (I. 2. 2). М.Л. Гаспаров переводит эту фразу как «ретивая вольность привела в смятение»: Федр, Бабрий. Басни. М., 1962. С. 8. Для нас же важно подчеркнуть, что в предложении говорится о состоянии *civitas* и глагол *miscere* в этом контексте подразумевает разделение граждан на различные группы интересов, о чём прямо говорится в следующих строках.

рабства» (*tristis servitus*). На этом первая, «историческая» часть басни заканчивается.

С первого взгляда, перед нами раскрывается привычная республиканская идея о потенциальной угрозе трансформации *libertas* в *licentia*, равнозначной переходу к тирании и политическому рабству. Однако в свете анализа ранних работ Горация и, особенно, идеи элегической свободы Проперция и Овидия хорошо видно, как Федр меняет традиционные смыслы. *Libertas* баснописца становится «дерзкой» (*prosaх*) и выходит из законных границ, превращаясь в *licentia*, не в отсутствие оберегающих её законов, как должен был бы ожидать его читатель, но при вполне процветающем под ними государстве, на что недвусмысленно указывает говорящий глагол *florere*<sup>641</sup>. Кстати говоря, его использует Овидий для описания более чем благополучного состояния *leges* при Августе<sup>642</sup>. Кроме того, в этом же предложении Федр заметно усиливает позитивные коннотации слова *leges*, используя прилагательное *aequae* (справедливые/равные), то есть ведя речь не о простых законах, но о самых что ни на есть справедливых, недеспотических законах. Так ненавязчиво, в пяти словах самой первой басенной строки, литератор соединяет понятие закона с привлекательными идеями процветания и справедливости. Но что значит такой наделённый сверхпозитивными ассоциациями закон для поддержания политической свободы? Пожалуй, что ничего. Федр беззастенчиво разрушает связь *lex* с *libertas*, лишая идею закона былой легитимирующей прерогативы, и заходит в этом деле он куда дальше элегиков. Если у последних закон ещё хоть как-то сопряжён со свободой – как минимум, в негативном ключе, ведь он её подавляет, – то у баснописца обе идеи совершенно индифферентны друг другу. Свобода живёт своей жизнью и перерождается в своеволие вне зависимости от наличия или отсутствия каких бы то ни было законов, даже *aequae leges* её не спасают.

---

<sup>641</sup> *Athenae cum florerent aequis legibus...* (*Phaedr.* I. 2. 1).

<sup>642</sup> *...florēt sub Caesare leges* (*Ovid.* *Fast.* II. 141).

На нашу мысль можно возразить, сославшись на представления об афинской демократии Цицерона, с которыми, как убедительно показал К.Б. Полт, Федр активно взаимодействует<sup>643</sup>. Это взаимодействие особенно заметно на примере фальсификации афинской истории, встречаемой только у этих двух авторов. Федр и Цицерон делят прошлое греческого полиса строго на два периода: до Писистрата, время развитой демократии, и после Писистрата, эпоху беспроглядной тирании, что, конечно же, расходится с реальным историческим материалом<sup>644</sup>. Стало быть, *aequae leges* Федра могут подразумевать демократическую *aequalitas* Цицерона – свободный и равносильный для всех граждан доступ к политической власти, который цицероновский Сципион считает явлением *несправедливым* ввиду исключения из публичной жизни иерархии общественных положений (*Cic. Rep. I. 43*)<sup>645</sup>. Цицерон считал народоправство худшей из простых форм политической организации «республики» (*res publica*) как всеобъемлющего «объекта владения граждан» (*res populi*)<sup>646</sup>. Всё дело состоит в том, что положение свободы при демократическом правлении, на его взгляд, в большей степени, чем при аристократическом или царском режиме, подвержено опасности эрозии и вырождения в свою крайнюю форму своеволия. Последнюю Цицерон обозначает как *nimia licentia*, *nimia libertas*, *maxima libertas*, считая её определяющим условием для произрастания единоличной «*тирании*», а также следующего за ней «*несправедливейшего и суровейшего рабства*» (*I. 68*)<sup>647</sup>. Стало быть, равные законы процветающих Афин в басне Федра могут пониматься как первоочередная предпосылка утверждения *licentia* и предполагаемых ею несправедливостей.

---

<sup>643</sup> *Polt Ch. B. Op. cit. P. 174–182.*

<sup>644</sup> *Ibid. P. 169–174.* О самой истории Афин см. интересную, в том числе с теоретической точки зрения, монографию И.Е. Сурикова: *Суриков И.Е. Солнце Эллады: История афинской демократии.* СПб., 2008.

<sup>645</sup> ...*aequalitas est iniqua, cum habet nullos gradus Dignitatis.*

<sup>646</sup> Подробнее см.: *Межеруцкий Я.Ю. «Восстановленная республика»...* С. 218–238.

<sup>647</sup> ...*ex hac maxima libertate tyrannus gignitur et illa iniustissima et durissima servitus.*

Однако между построениями двух писателей всё же можно обнаружить существенные различия. Во-первых, поворотный момент в проявлении произвола толпы, согласно Цицерону, наступает тогда, когда граждане «начинают с презрением относиться *даже к законам*» (*leges quoque incipiunt neclegere* – I. 67), здоровое функционирование и соблюдение которых есть залог процветания *civitas* и гарантия поддержания «справедливости» (*iustitia*)<sup>648</sup>, сущностной характеристики республики как сферы общегражданских интересов. Законы скрепляют людей в единый политический организм, устанавливая для них «равное/справедливое право» (*aequale ius* – I. 49)<sup>649</sup>, и без «согласия в его вопросах» (*consensus iuris*) «народ» (*populus*) утрачивает общие интересы, лишается своей *res publica*, превращается в бесформенную «толпу» (*multitudo*) и коллективного тирана (III. 45). Поэтому мы думаем, что, следуя за Цицероном в обсуждении понятия свободы, античному автору было бы трудно игнорировать проблему закона, любой нюанс в её формулировании должен был бы иметь важное, как минимум неслучайное, значение. Вернёмся к первым строкам басни Федр. В них ясно сказано: разнuzданность наступает «*при*» (*cum*) функционировании справедливых законов, а не *вопреки* им<sup>650</sup>. И вряд ли эту мысль можно списать на случайную небрежность формулировки, ведь в целом Федр достаточно последовательно излагает взгляды Цицерона на афинскую демократию и её историю. Поэтому любые отклонения от этой чёткой последовательности должны объясняться намеренной модификацией Федром мыслей своего предшественника. Быть может, *aequae leges* баснописца есть вовсе не демократическая *aequabilitas*, но не что иное как *ius aequale*, лежащее в основе цицероновских и в целом республиканских представлений о гражданском единстве. Если наша мысль справедлива, контраст между взглядами двух

---

<sup>648</sup> Межеричкий Я.Ю. «Восстановленная республика»... С. 236.

<sup>649</sup> ...*lex sit civilis societatis vinculum, ius autem legis aequale.*

<sup>650</sup> *Athenae cum florerent aequis legibus, / procah libertas civitatem miscuit, / frenumque solvit pristinum licentia* (I. 2. 1–3).

авторов становится ещё разительнее, ведь получается, что, по Феду, единоличная тирания способна взреть и в недрах благополучной, процветающей *civitas* – с действенными и справедливыми законами. Для республиканского мыслителя Цицерона нарушение закона представляется принципиальным политическим «грехом», ключевым шагом на пути уничтожения *res publica*, в то время как баснописца эпохи Империи этот аспект вырождения свободы будто бы вовсе не занимает.

Во-вторых, в отличие от Цицерона, Федр предлагает хоть какую-то характеристику тирана Писистрата, причём выглядит она достаточно комплиментарной. С его слов, Писистрат не был жестоким правителем (*non crudelis ille* – I. 2. 7), что практически равноценно признанию в нём столь важной для политической мысли Сенеки добродетели, как милосердия<sup>651</sup>. Соответственно, тягостное положение афинян при нём объясняется не прямыми действиями или стилем управления тирана и даже не тиранией как таковой, но лишь тем, что единоличная власть была для граждан в новинку (*insuetus* – I. 2. 8). То есть проблема заключается не в самой форме власти, но в невыработанной *привычке* к ней.

Для прояснения природы тиранического правления у Федре обратимся к анализу второй, эзоповой части произведения, что также послужит указанием на третье важное отличие между взглядами Федре и Цицерона. Граждане этой части представлены в образе «лягушек» (*ranae*), их раздираемая своеволием община – в виде «свободного болота» (*liberae paludes*), а тиран Писистрат – в облике неподвижного «маленького деревянного чурбана» (*parvum tigillum* – I. 2. 10–15). При этом единоличный правитель возникает уже не из противостояния различных политических группировок, как в предыдущей части басни, но в результате волеизъявления самих граждан. Они обращаются к Юпитеру с просьбой о достойном «царе» (*rex!*), который

---

<sup>651</sup> О ценности милосердия у Федре см.: *Dowling M.B.* Op. cit. P. 187–189.

«силой» (*vis!*) смирил бы их «развращённые нравы» (*dissoluti mores* – I. 2. 11–12)<sup>652</sup>. Такая просьба вызывает у верховного божества смех (*risit*), но он её выполняет, с неба является долгожданный чурбан и под громкий плеск погружается под болотный ил. Само появление правителя поначалу всех «пугает» (*terrui*), но, вскоре *привыкнув* к нему, лягушки успокаиваются, их «страх» (*timor*) отступает, они убеждаются в его «бесполезности» (*inutilis*) и дерзновенно его обещещивают, после чего просят у Юпитера нового «царя» (*rex* – I. 2. 13–23). На этот раз божество посылает им смертоносную «гидру» (*hydrus*), которая тут же начинает их «пожирать» (*conripere*), и тогда мотив «страха» (*metus*) закономерно возвращается<sup>653</sup>. Однако теперь страх направлен не на «царя», а на самого Юпитера, умоляемого через Меркурия всё исправить (I. 2. 24–28), но громовержец отказывает: «Раз уж вы не пожелали принимать благого [царя], терпите дурного» (I. 2. 29–30)<sup>654</sup>. Ему вторит голос Эзопа третьей части басни, обращённый к афинским гражданам из первой части: «Вы тоже, граждане, терпите это зло, чтобы вместо него не пришло худшее [зло]» (I. 2. 30–31)<sup>655</sup>.

Как видно из нашего пересказа, проблема воздействия закона на проявления свободы и своеволия вновь упускается из внимания Федра. Вместо этого углубляется понимание характера единоличного правителя, для обозначения которого теперь предлагается слово *rex*, что противоречит стилю мышления Цицерона, строго различавшего царство и тиранию. Кроме того, мы думаем, в этом отрывке Федр неявно обращается к работам Вергилия и Горация, разрушая свойственную их дискурсу политическую картину мира и пересобирая её на свой лад. Вслед за Вергилием он говорит о божественной легитимности положения царя и его прямой связи с разумением бога: оба раза

---

<sup>652</sup> ...clamore magno regem petiere ab Iove, qui dissolutos mores *vi* compesceret.

<sup>653</sup> Дж. Хендерсон видит в чурбане аллегорическое воплощение Августа, а в гидре – воплощение Тиберия, но учёный не подкрепляет такой взгляд аргументами: *Henderson J. Telling Tales...* P. 190.

<sup>654</sup> “Quia nolulistis vestrum ferre” inquit “bonum, / malum perferte”.

<sup>655</sup> Vos quoque, o cives, ait, / hoc sustinete, maius ne veniat, malum.

царь был ниспослан Юпитером, и в каждом случае он осуществлял его волю, а значит, его власть была правомерной. Федр даже усиливает вергилиевский акцент на легитимности политического положения такого посредника, прибегая к исконно полисному представлению о гражданском коллективе как носителе государственного суверенитета, на время делегируемого избираемому магистрату с империем<sup>656</sup>. Ведь желание о назначении царя исходило от самих граждан, а не от Юпитера, который только послушно последовал их просьбе. Однако если у Вергилия орудием власти правителя служат разумные *законы* (через них-то он и связывается с божественным разумом), то у Федра место законов занимает грубая «сила» (*vis*), и именно ею царь должен был «лечить» испорченные нравы лягушек, причём по их же воле.

Последнее обстоятельство подрывает уже представления о благодетельном правителе Горация, ведь в их основе – особое ударение на «целительных» способностях императорского законотворчества, а также на его освобождающем от страха перед *негосударственным* насилием воздействии. С персонажами Федра всё совсем наоборот – их страх возникает, скорее, перед *государственным* насилием (как у Лукреция и элегиков) или, по крайней мере, перед представителями власти<sup>657</sup> – царём и Юпитером, – а проходит этот страх (как в случае со страхом к царю-чурбану) не в результате воздействия каких-либо благостных внешних сил вроде законов, но как бы сам по себе, ввиду банального привыкания его субъекта к его объекту, свободных граждан к действующему царю.

---

<sup>656</sup> Впрочем, эта идея оставалась достаточно жизнеспособной и в эпоху Принципата (разве что на месте магистрата теперь был император), см.: Махлаюк А.В. Полисно-республиканские структуры и традиции в эпоху принципата // Античный полис. Курс лекций / Отв. ред. В.В. Дементьева, И.Е. Суриков. М., 2010. С. 190, 217 (особ. прим. 1).

<sup>657</sup> В восьмой басне второй книги «несчастный» (*infelix* – II. 8. 6) Олень «в *страхе*» (*timore* – II. 8. 3) бежит из леса, надеясь обезопаситься от охотников в ближайшей вилле, но погибает от рук её хозяина – «доминуса» (*dominus* – 20). Не значит ли это, что, спасаясь от внешней опасности условных лесных охотников, всегда нужно помнить об угрозе в границах сферы господства условного доминуса?

В художественном мире Федра закон, очевидно, не обладает тем влиянием, каким он пользуется в поэтической фантазии Вергилия и Горация<sup>658</sup>. Он не способен гарантировать защиту политической свободы, поправить общественные нравы и избавить человека от порабощающего страха. Вместе с тем, Федр не следует за элегиками, Проперцием и Овидием, в описании закона как принципиального врага *libertas* (по крайней мере, открыто), хотя всё же предоставляет своим читателям возможность для понимания *aequae leges* как *aequabilitas* Цицерона, то есть как предпосылки для её изживания. Вполне возможно, таких читателей было немало. Также вероятно, что значительной была и та аудитория, которая видела в таких законах нечто близкое к цицероновскому *ius aequale*, залог единства и процветания гражданского коллектива. Количественные показатели здесь не так существенны, тем более что басни Федра едва ли пользовались широким спросом среди своих современников. Что важно, так это наличие самой возможности разных прочтений, предполагаемых, как мы попытались показать, культурным и интеллектуальным контекстом произведения. А если такие прочтения были возможны, то, вероятно, среди римлян должны были существовать и близкие им политические представления. По всей видимости, прав Дж. Хендерсон в своём предположении о том, что в текстах Федра встречается умышленная двусмысленность, подразумевающая их открытость для интерпретаций с разных политических позиций<sup>659</sup>.

Любопытно и то, что словно в пику Вергилию и Горацию Федр в принципе лишает царствующего правителя какой-либо созидательной силы. Он либо пребывает в безобидном бездействии, ни на что не направляя свою *vis*, либо, наоборот, крушит ею каждого, кто попадает к нему под руку. Третьей

---

<sup>658</sup> Примечательно, что в «Георгиках» Вергилия ленивые трутни исключаются из организованного разумным законом пчелиного сообщества, тогда как у Федра (III. 13) они преспокойно существуют среди пчёл, даже судятся с ними и позволяют себе игнорировать решение их судьи, обозначенное как «закон» (*lex* – III. 13. 5).

<sup>659</sup> *Henderson J. Telling Tales...* P. 14. Об амбивалентности басен Федра также говорит Б.Б. Либби: *Libby B.B. Op. cit.* P. 558.

модели «царствования» баснописец не предлагает. При этом не ясно, остановили ли описанные лики верховной власти взрастившую их всеобщую разнузданность, или же такая власть предполагает её в качестве своего перманентного, оттеняющего фона. По логике текста и его интертекстов, с установлением господства одного человека чрезмерная вольница, безусловно, должна была сойти на нет, однако напрямую об этом не сказано<sup>660</sup>. Вполне вероятно, что современники Федра видели в его тексте чёткое противопоставление анархии народоправства ясному порядку при мягкой власти царя, всегда рискующему, правда, смениться репрессивным режимом тирана.

Однозначно ясно одно – этой басней Федр говорит, конечно, не о древних Афинах, но о современной ему Римской империи и её кровавой предыстории I в. до н.э.<sup>661</sup> Это объясняет, зачем литератору понадобилось вслед за Цицероном изменять афинское прошлое. Нарратив деградации свободы в своеволие, приведшее к вершине могущества одного человека – неспроста почти что милосердного (по меньшей мере, не жестокого), – безусловно, прекрасно вписывался в русло расхожих среди римских аристократов представлений о гражданских войнах и утверждении власти милосердного Цезаря, а затем и унаследовавшего ему в этой добродетели Августа. Также контекст римской истории, подразумеваемый имплицитно, предполагает более уместное использование Федром таких слов, как *partes* (партии) и *factio* (фракция) (I. 2. 4.), прекрасно знакомых римлянам Поздней Республики<sup>662</sup>. В общем-то, сами понятия *partes* и *factio* к этому контексту и апеллируют. На взгляд К.Б. Полта, открыто высказанная мораль басни

---

<sup>660</sup> О. Цвирляйн, к примеру, полагает, что самодержавие Писистрата у Федра избавило граждан от изъядов безудержной свободы: *Zwierlein O.* Op. cit. S. 186. Но не совсем ясно, какие основания стоят за таким выводом.

<sup>661</sup> *Polt Ch. B.* Op. cit. P. 170, 179–187.

<sup>662</sup> *Трухина Н.Н.* Политика и политики «золотого века» Римской республики (II век до н.э.). СПб., 2017. С. 67–88; *Любимова О.В.* Понятие «популярны» в современной историографии // ВДИ. 2015. № 1. С. 192–193, 200.

в совокупности с актуализированными идеями Цицерона призывает своего читателя быть осторожным в своих желаниях, отбросить стремление восстановить нежизнеспособную республиканскую конституцию и надеяться только на правление хороших императоров<sup>663</sup>. Но всё же что значит быть «хорошим императором» в этом нехорошем мире басенных условностей?

Сперва на примере басни о голубках и коршуне рассмотрим образ плохого правителя. Басня начинается с того, что голубки пытаются спастись от смерти в когтях хищного коршуна. Не сумев их поймать, коршун обращается к словесным уловкам, больно напоминающим официальную риторику принципата с её пафосом авторитарной свободы. Он предлагает им положить конец жизни в постоянном *страхе* (*sollicitus* – I. 31. 7), став их «царём» (*rex* – I. 31. 8) и защитником от «несправедливостей» (*iniuria* – I. 31. 9). Но добившись таким образом царской власти, коршун не исполняет своих обещаний, он, словно гидра, принимается «пожирать» (*vesci* – I. 31. 10) несчастных голубок и властвовать над ними «свирепыми когтями» (*exercere imperium saevis unguibus* – I. 31. 12). Другими словами, как и несчастный олень, сбежавший из дикого леса в цивилизованное жилище доминуса (II. 8), голубки решают покончить с былой, «первобытной» свободой, сопряжённой со страхом перед «негосударственным» насилием, и подчиниться твёрдой и предсказуемой государственной власти царя, предлагающей им безопасность. Однако они не учли того, что царствующий хищник может быть опаснее хищника дикого<sup>664</sup> и что страх перед неинституционализированным насилием при полной *свободе* может быть куда предпочтительнее страха перед

---

<sup>663</sup> *Polt Ch. B.* Op. cit. P. 182–183. Об оправдании в этой басне единоличной власти пишет О. Цвирляйн: *Zwierlein O.* Op. cit. S. 186. Э. Чамплин считает, что, хотя сам Федр как родовитый аристократ, конечно, испытывал отвращение к монархии, тем не менее он призывает смириться с имперской действительностью: *Champlin E.* *Phaedrus...* P. 115–117.

<sup>664</sup> В одной басне (IV. 14) дикий лев попытался изменить свою «природу» (*natura* – IV. 14. 8) и, став «царём» (*rex* – IV. 14. 2), править в соответствии с «законами» (*iura* – IV. 14. 6), но такая похвальная попытка в конце концов оборачивается неудачей.

институционализированным насилием при тотальной несвободе («берегись своих желаний!» – будто бы напоминает Федр своему читателю).

О ценности такой неавторитарной *libertas*, кстати говоря, повествует знаменитая басня о волке и собаке (III. 7), в которой волк предпочитает дикую и голодную *свободу*, определяемую одновременно и как *libertas* (III. 7. 1, 27), и как *licentia* (III. 7. 25), сытой и цивилизованной собачьей *покорности* «хозяину» (*dominus* – III. 7. 8). То есть *libertas* эксплицитно противопоставляется *securitas*<sup>665</sup>, в чём можно усмотреть сомнение автора по поводу правомерности слияния их значений в официальном дискурсе принципата (Федр словно говорит: нет, вы нас обманываете, *libertas* – это не *securitas*)<sup>666</sup>. Басня про голубок и коршуна, в свою очередь, конечно, не дискредитирует царское правление как таковое. Первой же строкой Федр оговаривается – всё дело в «дурном человеке» (*homo improbus* – I. 31. 1), аллегорическим воплощением которому и служит коршун. Режим его власти складывается в результате хитроумного обмана, неисполнения громких обещаний и характеризуется систематическим и, что важно, *персонафицированным* насилием.

Для анализа образа хорошего правителя обратимся к десятой басне третьей книги (III. 10). В этом произведении мы встречаем Октавиана Августа в уже хорошо знакомом нам образе верховного судьи и, что не менее примечательно, предстаёт он в контексте судебного разбирательства, спровоцированного «*доносчиками*» (*accusatores* – III. 10. 34)<sup>667</sup>. Жену

---

<sup>665</sup> *Fields D.* Op. cit. P. 71.

<sup>666</sup> Д. Филдс полагает, что этой басней Федр мог оспаривать официальный миф о золотом веке или выражать сомнение в том, что при Августе он был достигнут: *ibid.* P. 73–74.

<sup>667</sup> Как хорошо известно, разгул доносов и государственного террора, связанного преимущественно с делами об оскорблении величия, был характерной чертой второй половины правления Тиберия. См., например: *Seager R.* *Tiberius*. Berkley–Los Angeles, 1972. P. 187–202; *Rutledge S.H.* *Imperial Inquisitions. Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian*. London–New York, 2001. P. 141–147; *Levick B.* *Tiberius the Politician*. London–New York, 2005. P. 142–159 (особ. p. 154); *Егоров А.Б.* *Принципат: создание и развитие политической системы (31 г. до н.э. – 68 г. н.э.)*. СПб., 2023. С. 214–217, 227–228.

обвиняют в убийстве собственных супруга и сына ради мужьего имущества (III. 10. 36–37). При этом голос автора заранее осведомляет своего читателя о её невинности: это муж, коварно обманутый своим вольноотпущенником (последний стремился стать его наследником), убил собственного сына, спутав его с любовником жены, после чего несчастный покончил с собой (III. 10. 9–33). Читателю открыто указывают на тройную несправедливость – незаслуженную гибель сына, трагическую участь отца, по неведению осквернившего сами принципы *pietas*, а также безосновательное обвинение сначала в прелюбодеянии, затем в нечестивом убийстве невинной и «непорочной» (*sancta* – III. 10. 30) матери, пожалуй, главной жертвы в этой истории. Для разрешения дела было решено обратиться к «божественному Августу» (*divus Augustus* – III. 10. 39), который, как и у Овидия, без промедления, не прибегая ни к какому расследованию (по крайней мере, о нём ничего не говорится), «обнаруживает верный источник *истины*» (*certumque fontem veritatis reperit* – III. 10. 43) и «рассеивает тьму клеветы» (*tenebras dispulit calumniae* – III. 10. 42). «Кары» (*poena*) заслуживает вольноотпущенник, супруга невинна и достойна «*сострадания*» (*miseranda*), муж же повинен в том, что не стал расследовать «преступление» (*delata crimina* – III. 10. 44–50) и поддался эмоциям.

Как убеждает нас голос повествователя, Август, безусловно, прав, истина, сомнений быть не может, на его стороне. Федр переворачивает сюжетную схему суда у Овидия: на «скамье подсудимых» теперь не «грешница» (или «грешник»), но благочестивая матрона, олицетворение официозных женских добродетелей, чуть ли не «святая», *sancta*, которая, в отличие от своих элегических прототипов, вызывает у судьи сочувствие и милосердно им оправдывается. Если у Овидия судья воплощает суровый моральный кодекс *civitas* и угнетающую частные свободы государственную систему – он не ведает правды, не понимает истинного закона любви, не осознает, что подавлять его абсурдно, – то у Федре Август кажется более

отстранённым от этой системы, он не возбуждает разбирательство, но только реагирует на просьбу обвинителей разрешить дело. У Овидия властная фигура систематически подавляет отдельную личность, у Федра этим занимаются безымянный клеветник-вольноотпущенник и совершенно обезличенные обвинители, тогда как персонифицированный судья-правитель способен магическим образом обезопасить от них невинных. Единственная общая черта между образами правителей у поэтов – они не расследуют преступление, они оглашают вердикт. Но что если у власти окажется человек, который не способен видеть истину?

Если судить по пятой басне второй книги (II. 5), то Тиберий явно не тот случай. По своей способности понимать истину он не уступает Августу, хоть и проявляется его талант при менее возвышенных обстоятельствах. Басня повествует о том, как Тиберий «разгадал» (*agnoscit, intellegit* – II. 5. 19) в смотрителе своей виллы корыстолюбивого льстеца, всячески пытающегося выслужиться перед ним ради потенциальной «награды» (*donatio* – II. 5. 14). Но вместо поощрения за свои старания смотритель получает только господские пощёчины (II. 5. 24–25)<sup>668</sup>. Пусть Тиберий не спасает достойных людей, как это делает Август, но он тоже видит правду и тоже противостоит обезличенным проявлениям «плохого» мира, мира неблагородных амбиций и лести, тем самым как бы обособляясь от него<sup>669</sup>. Справедливости ради заметим, что сцена насилия Тиберия над своим слугой могла восприниматься аудиторией баснописца и как пример проявления деспотической власти дурного правителя, а метонимическое наименование принцепса «величием вождя» (*maiestas ducis* – II. 5. 23) должно было порождать ассоциации с печально известным разгулом при нём террора, связанным с процессами по

---

<sup>668</sup> Дж. Хендерсон видит здесь иронию над типичной для времени Федра историей успеха вольноотпущенника: *Henderson J. Telling Tales...* P. 17.

<sup>669</sup> В этом отношении показательно, что, двигаясь через свою виллу в Мизенах по направлению к Неаполю (II. 5. 7–8), Тиберий географически отдаляется от Рима.

закону об оскорбления величия (*lex maiestatis*)<sup>670</sup>. Тем более что противником доносов и доносчиков Федр изображает всё-таки не Тиберий, но Августа, предоставляя тем самым возможность для считывания политического намёка: нынешнему императору не помешало бы поучиться милосердию у своего добродетельного предшественника<sup>671</sup>.

Тем не менее в мире федровых басен Тиберий в силу своей способности видеть правду как никто другой близок к божественному Августу. В отличие от двух императоров, например, легко обманывается простодушный Помпей (*vir animi simplicis* – App. 10. 12). Он выносит неверные суждения о своём солдате, основываясь на его женоподобной внешности: солдат ограбил его обоз, но вождь посчитал его слишком трусливым для такой опасной затеи и поэтому отпустил; разубеждает его только лёгкая готовность оправданного вступить в опасный поединок, который в итоге заканчивается его не менее лёгкой победой (App. 10). Похожим образом не видит истины и тиран Деметрий<sup>672</sup>. Не узнав в танцоре почитаемого им комедиографа Менандра, он с отвращением называет его «кинедом» (*cinaedus* – V. 1. 15) и только по подсказке людей из толпы он наконец познаёт правду, радикально меняя своё первоначально негативное о нём мнение (V. 1)<sup>673</sup>. Более того, правда может быть неприятна тиранам, особенно если она касается их персоны. Так, «доблестный человек» указал правителю обезьян на его истинную природу и поплатился за это жизнью, тогда как лживый и льстивый человек пришёлся

---

<sup>670</sup> А.Б. Егоров по этому поводу пишет следующее: «Число жертв было велико, и хотя Тиберий, вероятно, уничтожил меньше, чем погубило во время проскрипций Суллы и триумвиров, террор принцепса произвёл на современников не меньшее впечатление, чем эти события... Для античных историков, рассматривающих события прежде всего через призму моральных оценок, *lex maiestatis* и его применение при Тиберии было почти таким же нарушением нормальной жизни, как и гражданские войны»: *Егоров А.Б. Принципат...* С. 229.

<sup>671</sup> Об изображении Августа как предназначенном для жестокого Тиберия примере умеренности и милосердия говорит, к примеру, М.Б. Доулинг: *Dowling M.B. Op. cit.* P. 189.

<sup>672</sup> Кстати говоря, Федр называет его в одно и то же время «царём» (*rex* – V. 1. 1) и «тираном» (*tyrannus* – V. 1. 14), что служит дополнительным подтверждением неdogматичного подхода баснописца к наследию Цицерона.

<sup>673</sup> *Libby B.B. Op. cit.* P. 551–552.

ему по душе и получил награду (IV. 13). Как убедительно доказывает Б.Б. Либби, способность видеть истину Федр оценивает принципиально высоко, поскольку и свою авторскую личность он стремится представить в свете этого дарования, тем самым возвысив себя над своим предшественником Эзопом. Следовательно, наделённые этим даром императоры должны были восприниматься им позитивно<sup>674</sup>.

Так или иначе, обращает на себя внимание то, что Помпей узнаёт правду о воре, увидев его в бою, Деметрий узнаёт правду о комедиографе, услышав её от окружающих. Но как приходят к истине Август и Тиберий? Судя по тексту Федра, это происходит чуть ли не как по волшебству. Озарение Тиберия ещё можно объяснить его наблюдательностью за поведением управленца (хотя принцепс изначально не строит никаких ложных предположений и не обманывается в духе Помпея и Деметрия), тогда как Август мистически, совершенно беспредпосылочно «открывает» (*repperit*) источник истины. Если мы признаём, что оба императора являют собой примеры хороших правителей, то в таком случае хороший правитель – это всегда что-то магическое, что-то не поддающееся чёткой институционализации и строгому вписыванию в рамки государственной системы. Возможно, именно поэтому деревянный чурбан, будучи хорошим, мягким царём, остался непонят своим гражданам и был несправедливо поруган. Сущность жестокого тирана всегда проявляется нагляднее.

В заключение рассмотрим пролог к третьей книге, в котором обычно видят антиимператорское высказывание. Сперва Федр говорит, что его произведения нужно воспринимать «свободной душой» (*liber animus* – III. Prol. 3), затем жалуется на погрязшее в недеятельном досуге общество и на стремление к «наживе» (*lucrum*) как господствующую ценность и главный фактор невостребованности его творений (III. Prol. 4–32). То есть первой

---

<sup>674</sup> Libby B.B. Op. cit. P. 546–557.

половиной пролога писатель обрисовывает уже знакомый нам портрет враждебного и порочного окружения, причём противопоставляя его идее свободы. Думается, это противопоставление создавало у читателя одновременно политические и философские ассоциации. Далее он сообщает о причине изобретения басенного жанра, вместе с тем, по-видимому, намекая на обстоятельства собственного времени, побудившие его обратиться к написанию басен, – всё дело в «покорном *рабстве*» (*servitus obnoxia* – III. Prol. 34): когда не было возможности открыто писать о чём и о ком хочется, пришлось приловчиться переключать свои мысли в менее ясный формат басенок (III. Prol. 35–36)<sup>675</sup>.

Как и Гораций в 30-е гг. до н.э., Федр говорит об ограниченности эксплуатируемой им свободы слова, которая, как выясняется далее, точно так же не предоставляет ему безопасности от притеснений со стороны недоброжелательного окружения. Баснописец пишет, что по инициативе «*доносчика*» (*accusator*) Сеяна ему пришлось пройти через судебные тяжбы и даже понести некое «суровое наказание» (*tantum malum*). По этой причине голос повествователя спешит преждевременно оправдаться: на самом деле, он не выступает против конкретных людей, но лишь показывает подлинную жизнь и людские нравы (III. Prol. 41–50). В отличие от сатирика Горация Федр (или по крайней мере его лирический герой) действительно пострадал за свои слова. Горацию только грозили законом, но покровительство Октавиана, словно защита могущественного Августа на суде матроны, позволяло ему оставаться в безопасности. Федр же страдает не из-за закона (о нём баснописец умалчивает), но из-за конкретного человека – Сеяна, префекта преторианской гвардии, второго после императора человека в империи<sup>676</sup>. Что принципиально

---

<sup>675</sup> ...quae volebat non audebat dicere, / affectus proprios in fabellas transtulit...

<sup>676</sup> С его именем исследователи обычно связывают усиление монархического элемента системы принципата и репрессивного механизма режима Тиберия: *Егоров А.Б.* Принципат... С. 219–220. Т.-Э.-Й. Видеман в десятом томе «Кембриджской истории древнего мира», помимо указания на рост влияния Сеяна как принципиальном факторе разгула обвинений при Тиберии говорит о перманентном физическом отсутствии императора в самом Риме.

важно, сам император в этом эпизоде даже не упоминается, он не обвиняет и не защищает, он вовсе *не действует*<sup>677</sup>. Стратегия его поведения, таким образом, полностью сливается с ролевой моделью деревянного чурбана, покойно пребывающего под болотным илом. Своим невмешательством, пассивностью и буквальным неприсутствием на тяжбе, спровоцированной его ближайшим подчинённым, Тиберий выпадает из общего полотна тотальной нетерпимости к Федру и его творчеству. Сеян же прекрасно вписывается в рамки этого злого и несправедливого мира, угнетающего Федра как творческую натуру, при этом он не случайный доносчик из безликой толпы, но высокопоставленный представитель государства, префект претория, можно даже сказать, олицетворение государственного права на насилие.

Получается, что в воображении Федра принципат эпохи Тиберия в одно и то же время обладает чертами плохой тирании – несправедливым публичным насилием – и задатками хорошего царства – видящим истину и недеятельным Тиберием<sup>678</sup>. Быть может, смешение царства и тирании происходило не только на уровне словоупотребления в басенных рассказах, но и в области самих явлений воспринимаемой Федром политической действительности.

---

Для честолюбивых граждан такие обвинения «стали самым эффективным способом пробиться наверх», и обуздать их принцепс мог лишь в краткий период своего пребывания в городе: Империя Августа... С. 253–254. Тот же взгляд: *Seager R. Op. cit. P. 205–206; Levick B. Op. cit. P. 150–151.*

<sup>677</sup> Т.-Э.-Й. Видеман в неожиданно близкой настроению Федра манере пишет буквально следующее: «Тацит обвиняет Тиберия в смерти многих людей, осуждённых за государственную измену (*maiestas*)... Если Тиберия и следовало винить, то только в *бездействии* (курсив мой. – Д.А.): его отсутствие в Риме полностью развязало руки доносчикам (*delatores*), которые при помощи обвинений в измене сводили счёты с личными соперниками или просто обогащались»: Империя Августа... С. 260.

<sup>678</sup> К похожим выводам, хотя и несколько другим путём и с иными акцентами, не так давно пришла Р.М. Эдвардс. Анализируя эту басню в сопоставлении с широким кругом нарративных источников о жизни и правлении Тиберия, исследовательница показывает, что критический запал пролога к третьей книге Федра был направлен вовсе не на Тиберия, но на Сеяна, тогда как фигура принцепса в восприятии баснописца и самого Тиберия представлялась точно такой же заложницей враждебного ей мира, работой системы, созданной Августом: *Edwards R.M. Op. cit. S. 175–184.*

### 3.3 Добродетельный царь в «Отыквлении» и трагедиях Сенеки

Прежде чем перейти к анализу идеи свободы в трагедиях Сенеки<sup>679</sup>, рассмотрим приписываемый ему «Апофеоз божественного Клавдия», или «Отыквление» (*Aprocolocytosis*), в котором открыто, на примерах Августа, Клавдия и Нерона, представлены конкурирующие между собой модели репрезентации власти принцепса<sup>680</sup>. И уже после этого, имея в виду эти модели и соотнося с ними понятие *libertas* в остальных трудах философа, мы подступимся к его трагедиям. «Отыквление», таким образом, станет нашим ключом к пониманию природы императорской власти в контексте художественного мира Сенеки и обсуждаемой в нём темы свободы.

«Апофеоз божественного Клавдия» содержит как минимум три открыто выраженных стратегии восприятия принцепса, причём формируются они разными голосами. Два несколько отличающихся образа «хорошего» правителя мы получаем из сообщения Аполлона и самого повествователя о Нероне и его эпохе, а также из сведений об Августе и его поведении на совете богов, почерпнутых преимущественно с его собственных слов, и из хвалебной

---

<sup>679</sup> В «Медее» два глагола *liberare* (185, 270), три слова *lex* (320, 365, 757), два *ius* (138, 615). В «Федре» два *libertas* (139, 460), четыре *liber* (196, 483, 492, 601) пять *lex* (176, 320, 804, 912, 914), три *ius* (150, 417, 544).

В «Эдипе» два *libertas* (523, 525), три *liber* (194, 599, 680), три *lex* (371, 416, 942), пять *ius* (25, 249, 447, 876, 1026).

В «Финикиянках» одно *liber* (642), одно *lex* (84), три *ius* (103, 330, 478).

В «Геркулесе в безумье» два *liber* (141, 1019), три *lex* (253, 400, 583), пять *ius* (43, 337, 558, 660, 1246).

В «Геркулесе на Эте» два *liber* (1899, 1908), пять *lex* (463, 1093, 1102, 1574, 1685).

В «Фиесте» одно *liber* (63), одно *lex* (74), три *ius* (216, 543, 608).

В «Троянках» шесть *liber* (101, 145, 791, 1079), одно *liberare* (551), два *lex* (333–334), пять *ius* (611, 713, 772, 877, 1106).

В «Агамемноне» одно *libertas* (796), одно *liber* (591), четыре *lex* (264–265, 707, 814), три *ius* (79, 112, 269).

В непринадлежащей Сенеке «Октавии» два *liber* (39, 383), четыре *lex* (261, 278, 852, 886), пять *ius* (30, 581, 961, 163, 383).

<sup>680</sup> В «Отыквлении» два *liber* (1, 12), три *lex* (4, 24; 10, 14), четыре *ius* (7, 9, 12, 18, 25).

песни, исполняемой хором на похоронах Клавдия. Образ «плохого» правителя, вытекает из непрямого высказывания Аполлона и авторского голоса о времени правления Клавдия и критической речи обожествлённого Августа в его адрес. Сперва обратимся к анализу образа «хорошего» правителя в хоровой песне, посвящённой Клавдию, затем перейдём к словам и делам Августа и характеристике правления Нерона.

Погребальная песнь, по всей видимости, отражает официальную при Клавдии стратегию репрезентации его власти, поскольку расходится с общим обличающим императора тоном произведения, на фоне которого, вероятно, она должна была создавать комический эффект<sup>681</sup>. Она отражает три ключевые характеристики императора, уже встречавшиеся нам в работах других авторов<sup>682</sup>. Во-первых, он «разумный человек» (*cordatus homo*), «храбрее» (*fortior*) которого никогда никого не было на земле (*Sen. Apoc. 12. 3–5*)<sup>683</sup>. Другими словами, он обладает важными для мудреца и воина качествами, которые как минимум приближают его к духовной свободе, а как максимум означают её достижение. Во-вторых, он победоносный военачальник, распространяющий по миру «права римских секир» (*Romanae iura securis*) и

---

<sup>681</sup> Мысль о том, что, насмехаясь над Клавдием, Сенека служил упрочению легитимности Нерона, давно стала расхожей; см., например: *Whitton Ch. L. Op. cit. P. 154*. На взгляд М.Т. Гриффин, «Отыквление» создано для развлечения нероновского круга и, помимо Клавдия, высмеивает также самого Августа, выказывая серьёзное отношение лишь к одному Нерону: *Griffin M.T. Seneca... P. 130–131, 213; idem. Nero... P. 97*. Дж. Ф. Дринкуотер заходит в этой мысли ещё дальше, утверждая, что сатира насмеяется также и над Нероном. Как думает учёный, какого-либо политического «греха» в подобном акте не было, в ближайшем окружении Нерона, куда, конечно, долгое время входил Сенека, царил полная свобода слова, позволявшая отпускать острые шутки даже в адрес принцепса, к тому же сатира не несла какого-либо политического значения и служила лишь развлечению: *Drinkwater J.F. Nero... P. 101–107*.

<sup>682</sup> Даже если сам Сенека, излагая эти характеристики устами хоровых певцов, стремится указать на абсурдность их приложения к Клавдию и тем самым вызвать у своего читателя язвительный смех, очевидно, что в этом случае высмеивается не само содержание репрезентации императорской власти, которое, в общем-то, распространяется и на Августа, но конкретный человек и его личные качества, не соответствующие возложенной на него роли. Поэтому в отношении понимания современниками системы принципата этот текст вполне репрезентативен.

<sup>683</sup> ...*cecidit pulchre cordatus homo / quo non alius fuit in toto / fortior orbe.*

внушающий страх самому Океану (12. 17–18<sup>684</sup>; 6–18). В-третьих, он «судья» (*iudex*), «быстрее которого никто другой не мог изучать [судебные] дела» (12. 19–20)<sup>685</sup>, он выслушивал только одну сторону, а зачастую и ни одной<sup>686</sup>, при этом судил круглый год, чем не может похвастаться ни один нынешний судья (12. 21–23). Голос хора даже увещевает Клавдия в том, что сам *Минос*, который после смерти выносит приговоры в подземном царстве, буквально «даёт людям *права*» (*dat populo iura*), уступит ему свой судейский «трон» (*sedes*)<sup>687</sup> (12. 24–26)<sup>688</sup>. Итак, перед читателем выстраивается уже известный ему образ духовно богатого, близкого к разуму и, возможно, даже внутренне свободного правителя, исполняющего роли императора-завоевателя и принцепса-судьи, в каждой из которых его деятельность сопряжена с идеей закона (*ius*).

При этом для самого Клавдия, судя по остальному тексту, наиболее важными представляются функции судьи. Именно к ним он апеллирует, когда доказывает Геркулесу, что он принцепс Рима: «Вспомни, ведь это был я, кто перед твоим храмом целыми днями в июле и августе справлял для тебя правосудие (буквально “озвучивал *право*”, *ius dicebam*)» (7)<sup>689</sup>. И именно по образу достойного судьи наносит удар Август в своей обличительной речи, стремясь доказать богам, что Клавдий ни в коем случае не заслуживает обожествления. Главный его порок, по заявлению Августа, состоит в том, что он никогда не пытался разузнать истину, он не расследовал преступления, но

---

<sup>684</sup> ...*ipsum nova Romanae / iura securis tremere Oceanum.*

<sup>685</sup> ...*quo non alius / potuit citius discere causas...*

<sup>686</sup> ...*una tantum parte audita, / saepe et neutra.* Как кажется, этой фразой между делом осуждается самоуправство Клавдия, что резко выбивает её из в целом хвалебного контекста. Однако есть определённые основания видеть в ней указание на его исключительную справедливость. Мы к ней далее ещё вернёмся.

<sup>687</sup> Похожим образом Август завладевает судебной властью на небе у Манилия.

<sup>688</sup> *Tibi iam cedit sede relicta, / qui dat populo iura silenti, / Cretaeta tenens oppida centum.*

<sup>689</sup> “*Nam si memoria repetis, ego eram qui tibi ante templum tuum ius dicebam totis diebus mense Iulio et Augusto*”.

произвольно выносил суровые приговоры<sup>690</sup>. «Скажи мне, божественный Клавдий, почему ты приговаривал к смерти каждого и каждую из осуждённых тобою, прежде чем расследовать дело и выслушать [обвиняемую сторону<sup>691</sup>]» (10)<sup>692</sup>. И поскольку на небесах так вести себя не принято (10)<sup>693</sup>, Август предлагает богам поскорее изгнать с них недостойного принцепса. Боги, разумеется, прислушиваются к «вердикту» (*sententia*) образцового судьи, и Клавдий немедленно отправляется *ad inferos*, в подземный мир (11).

Причём боги именно прислушиваются к его мнению, они не исполняют его приказа, Август не предстаёт на их консилиуме авторитарным владыкой, его *sententia* – одна из многих *sententiae*, его голос – один из многих голосов, и звучит он лишь в самом конце заседания божественного сената. В этом отношении Август Сенеки существенно отличается от властного Августа/Миноса/Юпитера Овидия. Он больше напоминает Дранка на «великом совете» в «Энеиде» Вергилия, который, не обладая реальной властью, пользуется своим правом на свободу слова и с его помощью добивается желаемого.

Август вмешивается в бурные обсуждения всевышних только к тому моменту, когда уже были высказаны разнообразные мнения и решение в пользу обожествления Клавдия угрожало победой (9)<sup>694</sup>. Он особо подчёркивает в самом начале своего выступления, что с момента своего обожествления он ещё ни разу не держал перед богами речь, всё это время «он был занят собственным делом» (*semper meum negotium ago* – 10). Затем он

---

<sup>690</sup> Любопытно, что точно так же ведёт себя Минос-Август у Овидия. Отчасти так же поступает Август у Федра, за тем исключением, что истина ему всё же доступна, пусть и добивается он её без глубокого погружения в дело, но благодаря своему «мистическому» дару, отчего его кара обрушивается не на обвиняемого, но на обвинителя.

<sup>691</sup> Как было показано выше, даже в похвальной погребальной песне приводится эта черта судебной практики Клавдия.

<sup>692</sup> “Dic mihi, dive Claudī, quare quemquam ex his, quos quasque occidisti, antequam de causa cognosceres, antequam audires, damnasti?”

<sup>693</sup> “In caelo non fit”.

<sup>694</sup> *Variae erant sententiae, et videbatur Claudius sententiam vincere.*

апеллирует к своему авторитету *завоевателя-миротворца* и *судьи-законодателя*: он принёс «мир» (*pacem*) на «сушу» (*terra*) и на «море» (*mare*), подавил смуту «гражданских войн» (*civilia bella*), укрепил Рим «законами» (*leges*) и украсил его делами (10)<sup>695</sup>. Только после этого он приводит основательные доводы в пользу несостоятельности Клавдия как судьи, ясно указывая на несоответствие его земного правления критерию божественного разума. Иными словами, деконструируя его положительный образ судьи, он в то же самое время подрывает правомерность отношения к нему как к «мудрому человеку».

Правление Нерона подобно принципату Августа своей опорой на *leges*<sup>696</sup>. По пророчеству Аполлона, Нерон нарушит «молчание законов» (*legum silentia* – 4. 24) и принесёт «изнурённым» римлянам «счастливейший век» (*felicia saecula* – 4. 23–24)<sup>697</sup>. Клавдий, стало быть, если верить Аполлону, в своём правлении законами не руководствовался, а граждане при нём были несчастны. Словам бога вторит и авторский голос<sup>698</sup>: с установлением власти Нерона (или, точнее, со смертью Клавдия) в Риме наступает «счастливейший век» (*saecula felicissima*) и сам повествователь обретает долгожданную «свободу» (*libertas* – 1)<sup>699</sup>. Как видно, перед нами предстаёт сформировавшаяся ещё при Августе стратегия репрезентации власти принцепса как гаранта свободы и счастья своих сограждан, который при этом всегда рискует обратиться тираном, стоит ему отступить от соблюдения и поддержания

---

<sup>695</sup> “In hoc terra marique *pacem* reperi? Ideo *civilia bella* compescui? Ideo *legibus* urbem fundavi, operibus ornavi...”

<sup>696</sup> Слово *lex* используется в «Отыквлении» только при характеристике правления Августа и Нерона, когда же речь заходит о Клавдии, в его собственных репликах и в хоровой похоронной песне, Сенека употребляет слово *ius*.

<sup>697</sup> *Felicia lassis saecula praestabit legumque silentia rumpet.*

<sup>698</sup> В трактате «О милосердии» Сенека уже от своего лица говорит о всеобщем при Нероне «счастье» (*felicitas*), обеспеченном тремя факторами: *securitas*, *ius*, *libertas* (*Sen. Clem. I. 1. 7–8*).

<sup>699</sup> *Ego scio me liberum factum...*

законов. Согласно такому дискурсу, Август и Нерон – «хорошие» принцепсы, тогда как Клавдий – «плохой» тиран.

Однако некоторое новшество в репрезентации власти императора Сенека всё же предлагает, и, что примечательно, оно кажется полностью созвучным Эйнзидельнским эклогам и буколикам Кальпурния, о которых будет идти речь в следующей главе. Идея закона связывается философом уже не столько с законодательной и судебной деятельностью Нерона, сколько с его искусством музыканта. Сам Аполлон, также изображённый у Сенеки музыкантом, открыто уподобляет себе принцепса: Нерон подобен божеству «лицом» (*vultus*) и «красотой» (*decor*), не уступает он ему «пением» (*cantus*) и «голосом» (*vox*); и чётко в следующем же предложении Феб предвещает наступление счастливой поры и возвращение законам утерянной при Клавдии силы (4. 22–24)<sup>700</sup>, словно намекая на вносимую в мир музыкантом (не законодателем) и музыкой (не законотворчеством) гармонию, обозначенную у него привычным для авторитарного дискурса *libertas* понятием *lex*<sup>701</sup>.

Итак, «Отыквление» предлагает три явных образа правителя Рима: один – в первую очередь мудрый судья и только затем храбрый император, подчиняющийся закону в обеих своих ипостасях; второй – богоподобный музыкант, гарант свободы и счастья граждан, также опирающийся на закон; третий – уже попирающий закон тиран, который самовольно, не погружаясь в нюансы судебных дел, выносит обвиняемым суровые приговоры и губит тем самым свободу и счастье граждан.

Все эти образы – плод легалистского понимания свободы, при котором следование закону есть единственный критерий свободного состояния (вне зависимости от конкретного содержания самой свободы). Тогда как, мы

---

<sup>700</sup> “...ille, mihi similis vultu similisque decore / nec cantu nec voce minor. Felicia lassis / saecula praestabit legumque silentia rumpet”.

<sup>701</sup> Показательно, что в трактате «О милосердии» Сенека вслед за Аполлоном из «Отыквления» (4. 28) сравнивает Нерона с солнцем и так же, как Кальпурний (*Calp.* IV 97–116), говорит о его прямом влиянии на состояние природы (*Sen. Clem.* I. 8. 4–5). См. *Bartsch S. The Mirror...* P. 187.

полагаем, в «Отыквлении» можно обнаружить скрытую попытку выйти за рамки этого легалистского дискурса и предложить ещё одну стратегию восприятия правителя. Для раскрытия этой стратегии вернёмся к уже упоминавшейся нами двусмысленной фразе из хоровой песни, согласно которой во время судебных процессов Клавдий не слишком глубоко погружался в разбираемые им дела и выслушивал в лучшем случае только одну сторону, а зачастую и ни одной (...*una tantum parte audita, / saepe et neutra* – 12. 21–22)<sup>702</sup>.

Именно за такое поведение Август, как носитель легалистского дискурса, отказывается считать Клавдия настоящим судьёй. Об этом же поведении Клавдия сообщает Светоний, со слов которого, он «правил правосудие усерднейше» (*ius... laboriosissime dixit*), но не всегда следовал в этом «законам» (*leges*) и часто руководствовался собственным пониманием блага и *справедливости*, буквально исходил «из добра и справедливости», *ex bono et aequo*, иногда смягчая, иногда ужесточая формальные предписания закона (*Suet. Claud. 14*). С позиции республиканской и легалистской парадигмы, предпочтение внутренней нравственной установки конкретному государственному закону, безусловно, представляется более чем сомнительным. Однако сам Сенека в трактате «О милосердии» решительно рвёт с этой парадигмой<sup>703</sup>, убеждая своего читателя, прежде всего Нерона, что в деле вынесения приговора следует руководствоваться исключительно добродетелью «милосердия» (*clementia*), понимаемой им как «умеренность души во власти карать» и определять наказания (*Sen. Clem. II. 3. 1*)<sup>704</sup>; в то

---

<sup>702</sup> Мы говорим о двусмысленности этой фразы только потому, что она представлена в панегиричном контексте погребальной песни. Если бы она звучала от самого повествователя или Августа, то никакой двусмысленности она бы не содержала. Критическая речь Августа, в общем-то, к этой фразе и сводится.

<sup>703</sup> Похожим образом поступает и Тацит (*Tac. Ann. III. 25–28*).

<sup>704</sup> *Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi vel lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis.*

время как «закона» (lex) – каким бы он ни был – следует сторониться<sup>705</sup>, поскольку своим существованием он, так или иначе, множит примеры дурного поведения и тем самым способствует распространению злодеяний (Clem. I. 23)<sup>706</sup>. Сенека убеждён, «в те времена, когда преступление обходилось без закона, дети намного реже осмеливались чинить величайшее нечестие» (Clem. I. 23. 1)<sup>707</sup>. Более того, в этом же труде Сенека использует то самое выражение, которое Светоний применяет в отношении Клавдия<sup>708</sup>. По его словам, милосердие судит не по «формальным правилам» (sub formula), но *ex bono et aequo*, то есть «исходя из добра и справедливости» (Clem. II. 7)<sup>709</sup>.

Для Сенеки, в отличие от Вергилия, проблема демаркации границ между «хорошими» и «плохими» законами государства не стояла так остро, если вообще имела для него какое-либо значение. Единственным истинным проводником разумного начала в земном мире он называет нравственные добродетели людей, в особенности добродетели царя, которые и отличают его от порочного тирана<sup>710</sup>. Поэтому очень вероятно, что, говоря в хоровой песне о непоследовательности Клавдия в формальных вопросах выслушивания судящихся сторон, Сенека имеет в виду именно близость принцепса добродетели, а значит, разуму и духовной свободе, тем более что в этом же тексте он противопоставляется «продажному роду» (venale genus) судебных защитников (Apos. 12. 27–28), а судящий его в загробном царстве Эак, «человек *справедливейший*» (homo iustissimus), руководствуется этим же правилом и заслушивает только сторону обвинения (14)<sup>711</sup>.

---

<sup>705</sup> О соотношении у Сенеки понятий милосердия и закона см.: Griffin M.T. Seneca... P. 160–161.

<sup>706</sup> Также см.: Clem. I. 12; II. 3.

<sup>707</sup> Multo minus audebant liberi nefas ultimum admittere, quam diu sine lege crimen fuit.

<sup>708</sup> Исторически, конечно, всё было наоборот, это Светоний использовал выражение Сенеки.

<sup>709</sup> Clementia liberum arbitrium habet; non sub formula, sed ex aequo et bono iudicat...

<sup>710</sup> См.: Шалимов О.А. Указ. соч. С. 42, 46–47.

<sup>711</sup> По этому поводу Сенека отпускает двусмысленную шутку: «Клавдию это показалось скорее несправедливым, нежели чем-то новым» (Claudio magis iniquum videbatur quam novum – Apos. 14).

Так или иначе, можно утверждать об имплицитном присутствии в «Отыквлении» зачатка нового образа принцепса как царя, который отвергает писанный закон и судит при опоре на собственную добродетель<sup>712</sup>, то есть напрямую, без опоры на формальные легалистские правила судебной системы, по правилам божественного разума<sup>713</sup>. Как у Манилия и Федра, царь Сенеки, таким образом, оказывается за рамками формальных институций, за рамками системы принципата как таковой. Мы говорим о царе, потому что, с одной стороны, уже в сочинении «О милосердии» Сенека открыто уравнивает понятия принцепса и царя<sup>714</sup>, с другой стороны, развивая эту тему в своих трагедиях, философ открыто противопоставляет друг другу судебские полномочия и царские прерогативы, тем самым трансформируя ставшее уже традиционным представление о правителе государства как властвующем судье в представление о нём как о царе, как о распоряжающемся человеческими судьбами голосе универсальной добродетели<sup>715</sup>.

В «Медее» нарочито порочная героиня говорит морально негодующему царю Креонту: «Если судишь [как судья], то *выслушай*, если царствуешь [как царь], то *приказывай*» (*Sen. Med.* 194)<sup>716</sup>. И хотя Креонт в конечном счёте поддаётся уговорам Медеи и выслушивает её объяснения, его первоначальное, царское решение остаётся неизменным, он велит ей покинуть его страну. По примеру Миноса у Овидия, он называет её «монстром» (*monstrum*), при этом усиливая негативные коннотации этого слова прилагательными «свирепый» и «ужасный» (*saevum horribile* – 191)<sup>717</sup>. Дважды Креонт, до

---

<sup>712</sup> *Griffin M.T. Seneca... P. 218.*

<sup>713</sup> Интересно, что, как демонстрирует М.Б. Роллер в контексте раскрытия идеи духовной свободы у Сенеки, истинный судья для философа – это не какой-либо внешний наблюдатель и авторитет, но внутренний моральный голос, опирающийся в своих оценках на стоическое понимание природы и разума: *Roller M.B. Constructing Autocracy... P. 82–88.*

<sup>714</sup> *Griffin M.T. Seneca... P. 194; Шалимов О.А. Указ. соч. С. 63, 144.*

<sup>715</sup> Любопытно, что в изложении Тацита как добродетельный царь, стремящийся выйти из рамок образа законопослушного судьи, мыслил уже Тиберий (*Tac. Ann. III. 53–55*).

<sup>716</sup> *Si iudicas, cognosce, si regnas, iube.*

<sup>717</sup> Также любопытно, что, словно Силла в «Метаморфозах» Овидия, Медея в конце трагедии улетает по небу.

«защитной» речи Медеи и после неё, указывает на то, что её изгнание «освободит» граждан от «страха» (*liberet metu* – 184; *libera cives metu* – 270). Со слов Медеи, своим поведением она смущает сам «закон эфира»<sup>718</sup> (*lex aetheris* – 757), а убийство ею собственных детей приносит ей «великое блаженство» (*magna voluptas*<sup>719</sup> – 991). Так Сенека в некотором роде оспаривает мысли Овидия, изложенные поэтом в сюжете изгнания Скиллы Миносом. Царь Сенеки, отстраняясь от роли судьи, коим представлен овидиевский правитель Крита, изгоняет неразумного, распутного и устрашающего граждан «монстра» (изгоняет именно как царь) и тем самым не подавляет, как у элегика, но защищает их свободу, понимаемую в контексте трагедии как безопасность и непорочность. Симпатии повествователя в этом случае явно не на стороне «подсудимой».

Те же мысли Сенека излагает в «Федре»<sup>720</sup>. На этот раз, мы думаем, он дискутирует с овидиевским прочтением истории Библиды и Кавна и пытается внушить читателю симпатии к отвергающему «незаконную» любовь Ипполиту, «аналогу» Кавна, и осуждение помешанной на своей страсти Федры, «аналогу» Библиды (и, кстати говоря, дочери Миноса). В духе обезумевших от любви персонажей Овидия Федра испытывает запретное влечение к своему пасынку Ипполиту. Вместе с этим она, как у Овидия, противопоставляет идею «любви» (*amor* – *Phaed.* 114) «страху» (*timor* – 96) и «стыду» ( *pudor* – 97), а также всем внешним поработочающим ограничениям – условному «ярму» (*iugum* – 117). Будто бы в пике Овидию она изображает Дедала разумным укротителем этой страсти<sup>721</sup> и олицетворяющих её

---

<sup>718</sup> Очевидно, имеется в виду не писанный закон государства, но хорошо знакомый нам всепроникающий разум стоиков.

<sup>719</sup> *Voluptas* обычно противопоставляется «радости» мудреца (*gaudium*) и служит ярким маркером безнравственного тирана: *Bartsch S. The Mirror...* P. 185–186, 280. Различие этих понятий у Сенеки см.: *Sen. Ep.* XII. 4–5; XXIII. 4–6; LIX. 1–2.

<sup>720</sup> В некоторых рукописях и изданиях эта трагедия носит название «Ипполит».

<sup>721</sup> У Овидия же, как мы показали во второй главе, Дедал, напротив, уподобляется богу Амуру.

«монстров» (*monstra*), попутно вспоминая о вожделии своей матери к легендарному быку, из союза с которым появился знаменитый Минотавр. В конце своей речи она откровенно уравнивает «любовь» (*amor*) Миноид с «нечестием» (*nefas*) как таковым (112–128)<sup>722</sup>.

Противостоит ей критический голос кормилицы, озвучивающий неприкрыто стоическую позицию. Причём в начале своей критики кормилица апеллирует к идее *libertas*, говоря, что «близость свободы делает пожилого человека храбрым» (139)<sup>723</sup>. Указание на старость говорящего, само построение фразы и окружающий её контекст расхожих идей стоицизма – всё это подталкивает читателя к пониманию упомянутой *libertas* как физической смерти, в которой многие стоики видели освобождение от всех житейских страхов и невзгод<sup>724</sup>. Но помимо этого очевидного смысла, читатель мог обнаружить здесь и политический подтекст – своеобразную претензию на свободу слова со стороны непричастного к властвованию подданного, простой кормилицы, которая осмеливается говорить неприятную правду царской особе, дочери самого Миноса, перед этим особо отметив «непривычность истины для высокомерия царей» (*veri insolens... regius... tumor* – 136–137). Иными словами, кормилица выступает как отважный парресиаст, причём, по всей видимости, довольно низкого социального происхождения, при оторванном от источника истины властном автократе<sup>725</sup>. Подчинение любовной страсти, утверждает она, есть не желанное освобождение из-под ярма, страха и стыда, но самое что ни на есть закабаление, «любовь» (*amor*) –

---

<sup>722</sup> Вероятно, «недостойные» влечения Миноид, о которых говорит Федра, должны были напомнить читателю о судьбах двух Юлий, дочери и внучки Августа, изгнанных им из Рима, подобно «монстрам» Овидия или Сенеки.

<sup>723</sup> ...*fortem facit vicina libertas senem*.

<sup>724</sup> Об этой идее свободы открыто говорится, к примеру, голосом хора в «Агамемноне» (*Sen. Agam.* 589–611; ср. *Arr. Epict. diss.* I. 24. 20). Также см.: *Marti B.M. Seneca's Tragedies...* P. 226; *Rose A.R.* Op. cit. P. 127.

<sup>725</sup> См.: *Фуко М.* Указ. соч. С. 93–103. К чести Федры отметим, что её реакция на обличающую её смелую речь достойна «хорошего» царя, она не гневается на кормилицу, но признаёт её правоту (177–178).

и есть «кабала» (*iugum*) (129–135), вызывает «страх» (*pavor, timor*) именно она, а не её ограничения (162–163), в то время как «стыд» (*pudor*) позволяет избежать этого безрадостного состояния (141)<sup>726</sup>. Кормилица напоминает Федре об авторитете её отца Миноса, властвующего над морями и справляющего суд над многими народами (149–150), и задаётся вопросом: «допустит ли он, чтобы *утаилось* такое *тайное* деяние?» (151)<sup>727</sup>. К концу своей речи кормилица вслед Миносу из «Метаморфоз» и Креонту из «Медеи» называет Федру «монстром» (*monstrum*) и дважды указывает на то, что её «нечестивая страсть» «меняет» (*vertit*) «природу» (*natura*)<sup>728</sup> и её фундаментальный «закон» (*lex*) (173–177)<sup>729</sup>.

Этой сценой наглядно демонстрируется возможность нравственного (не законного!) суда со стороны социально не выделяющегося, но понимающего природу добродетели человека, тогда как долг приближённого к политической власти внимать его суду. Примечательно, что «официальный» судья Минос у Сенеки на этом и подобном ему «суде» даже не присутствует<sup>730</sup>, в чём можно усмотреть проявления всё той же тенденции разделения морального и сугубо формального, легалистского судебного разбирательства<sup>731</sup>.

---

<sup>726</sup> Ипполит излагает то же стоическое понимание *libertas*. Свободный человек непорочен, бескорыстен, он не рабствует перед царём и не стремится им стать, ему чужды надежда и страх (483–500).

<sup>727</sup> *Latere tantum facinus occultum sinet?* Такой бросающийся в глаза акцент на тайности любовного «греха» Федры может быть очередной отсылкой на идею «тайной свободы» Овидия.

<sup>728</sup> Подробнее о понятии *natura* в «Федре» Сенеки см.: Boyle A.J. In *Nature's Bonds: A Study of Seneca's "Phaedra"* // ANRW. Bd. II. 32. 2 / H. Temporini, W. Haase (Hrsg.) Berlin–New York, 1985. S. 1289–1304 (особ. s. 1289–1290, 1301–1302).

<sup>729</sup> Изменение природы новым законом любви, как мы продемонстрировали во второй главе, – один из важнейших мотивов в контексте темы свободы у Овидия. Важное место этот мотив занимает и в трагедиях Сенеки, хотя преподносит его философ как недопустимое «извращение» разумной человеческой природы (*Oed.* 24–25, 371, 942–943; *Phoen.* 84–85, 478–480; *Her. Oet.* 463; *Agam.* 706–707).

<sup>730</sup> У Овидия же ведение суда над «монстрами» – прерогатива Миноса.

<sup>731</sup> Тем же образом идее закона (*lex*) противопоставляет Федру, это «отвратительное отродье» (*taetrum genus*), Тесей (911–914). По его словам, нечестивой любви избегают даже неразумные животные, чей «неосознаваемый стыд» (*inscius pudor*) подчиняет их «законам рода» (*generisque leges*) (913–914). Перед нами очередная деталь, отсылающая к текстам Овидия и дискутирующая с ними. Мирра из «Метаморфоз», влекомая страстью к

В «Фиесте», «Троянках» и «Агамемноне» Сенека развивает тему нравственной чистоты и внутренней свободы царя<sup>732</sup>, противопоставляемой, на этот раз, не легалистскому мышлению судьи, но порочности тирана<sup>733</sup>. Приближённый царя Атрея из «Фиесты» пытается убедить его в том, что там, «где нет стыда, благочестия, пиетета и верности, где не соблюдаются права, царство непрочно» (Thyest. 215–217)<sup>734</sup>. На это склонный к страстям Атрей (446–448) отвечает: «Благочестие, пиетет, верность – всё это частные блага, цари же поступают так, как им вздумается» (217–218)<sup>735</sup>. В этих репликах мы видим две конкурирующие в рамках моралистского дискурса свободы модели верховной власти. Один правитель, внутренне свободный царь, правит, руководствуясь строгими нравственными добродетелями; второй, порабощённый страстями тиран, исходит исключительно из своих ничем не ограниченных желаний<sup>736</sup>. Хор этой трагедии откровенно встаёт на сторону первой модели властвования, проповедуя довольно ригористичный взгляд стоиков на внутреннюю *libertas* как единственный критерий достойного царя (*rex*) (336–403)<sup>737</sup>.

---

собственному отцу, говорит обратное словам Тесея: «животные без разбора сходятся друг с другом» (*coeunt animalia nullo cetera dilectu* – *Ovid. Met. X. 324–325*), они не следуют никаким «законам» (*leges*) и предаются любовным утехам с ближайшими родственниками (*Met. X. 324–331*). Те же порядки, как убеждает нас уже Библида, господствуют и среди богов (*Met. IX. 497–500*). См.: *Segal Ch. P. Myth...* P. 265–266.

<sup>732</sup> Об идее внутренней свободы у Сенеки см.: *Calder III W.M. Op. cit. P. 9–11*; *Rose A.R. Op. cit. P. 119*; *Roller M.B. Constructing Autocracy...* P. 106–107, 274; *Gowing A.M. Op. cit. P. 78–79*; *Bartsch S. The Mirror...* P. 6, 178–179, 192; *Edwards C. Seneca and the Quest for Glory in Nero's Golden Age // Cambridge Companion to the Age of Nero / Ed. by S. Bartsch, K. Freudenburg, C. Littlewood. Cambridge, 2017. P. 168.*

<sup>733</sup> Любопытно, что в «Отыквлении» о некоторых чертах такой свободы говорилось лишь в отношении Клавдия.

<sup>734</sup> *Ubi non est pudor / nec cura iuris sanctitas pietas fides, / instabile regnum est.*

<sup>735</sup> *Sanctitas pietas fides / privata bona sunt; qua iuvat reges eant.*

<sup>736</sup> О. Швацер, сопоставляя «Фиесту» с трактатом «О милосердии», приходит к выводу, что у этих произведений была общая цель – воспитать Нерона в традиции стоического понимания надлежащего поведения императора: *Schwazer O. Op. cit. P. 1008–1028.* Также см.: *Mader G. Op. cit. P. 31–47.*

<sup>737</sup> По словам С.А. Ошерова, «хоры более всего позволяют Сенеке быть последовательным стоиком в трагедиях»: *Ошеров С.А. Сенека-драматург. С. 367.*

Остановимся на главном. Царю не свойственен «страх» (*metus* – 348), в то время как тиран пребывает в «тревоге» (*anxius*), он «боится» (*metuit*) своего будущего (603–605), боится верховного божества, подобно тому, как его же подданные боятся его непредсказуемого гнева. Голос хора призывает правителя как завоевателя многих земель (599–602) и носителя «права над жизнью и смертью» (*ius necis atque vitae*), вручённого ему разумным богом, истинным «владыкой морей и земель» (*rector maris atque terrae*), избавиться от порока гордости, буквально «напыщенного и надменного вида» (*inflatus tumidusque vultus*), и признать над собой власть «господина» (*dominus*), то есть верховного божества (607–622).

По контексту ясно, что такое признание, вновь отсылающее нас к непростому пути Энея, означает избавление от страха и обретение внутренней *libertas*, равноценное вступлению на путь подлинного царя. Этот путь сам по себе не предполагает империалистической политики или постоянной формализованной судебной деятельности, они прилагаются к нему по факту, как наследие системы принципата, тогда как сущностная задача правителя – быть свободным и добродетельным, находясь на вершине этой системы. Примечательно, что такая модель восприятия императора соотносится исключительно с описанными хором в «Отыквлении» качествами Клавдия (он мудр и храбр), и при этом она никак не раскрывает природу властвования ни Нерона, ни Августа.

Руководимый той же логикой Пирр в «Троянках» называет Агамемнона «*тираном* среди царей» (*regum tyrannus*), когда говорит о его страстях и зависимости от внешних событий (Troad. 301–304). А склонность микенского царя к *страху* он особо подчёркивает словами *ravidus* и *metus*, имеющими схожую семантику. Агамемнон не стал лично просить Ахилла вступить в сражение с троянцами, потому что «трепетал [перед Ахиллом] тяжким

страхом» (*gravi pavidus metu*) (313–317)<sup>738</sup>. О тех же тиранических чертах микенского правителя говорят в «Агамемноне» Эгисф и Клитемнестра (Агам. 244–283).

По ходу диалога Агамемнона и Пирра в «Троянках» риторика последнего в какой-то момент резко меняется, его устами внезапно начинает вещать легалистский дискурс, в то время как Агамемнон подхватывает отброшенную им моралистскую парадигму. Убеждая Агамемнона в необходимости для общего дела заковать захваченную им Поликсену, Пирр вдруг апеллирует к отсутствию препятствующего этому «закона» (*lex* – Troad. 333)<sup>739</sup>. Агамемнон же отвечает, что запрещает ему не «закон» (*lex*), но «стыд» ( *pudor* – 334)<sup>740</sup>. Тогда Пирр вовсе опускается до дискурса тиранического своеволия: «Победителю *позволено* (*licet*) всё, чего бы он ни пожелал» (*libuit* – 335)<sup>741</sup>. Агамемнон, отвечая, сохраняет выдержку мудреца: «Кому многое *позволено* (*licet*), должен наименьшего желать» (*libere* – 336)<sup>742</sup>.

Что же касается образов «хороших» принцепсов, изложенных в «Отыквлении» на примере Августа и Нерона, а также «плохого» на примере Клавдия, то их развитию в трагедиях Сенеки уделяется заметно меньше внимания. «Устроителем мира», *auctor pacis*, предстаёт в одной из трагедий Геркулес, без которого в государстве «счастливое преступление» (*felix scelus*) подменяет собой «добродетель» (*virtus*), «право» (*ius*) сосредотачивается в оружии, а «страх» (*timor*) подавляет «законы» (*leges*) (Her. fur. 249–253). Его антипод – тиран Лик, противопоставляющий «праву» (*ius*) свою боевую

---

<sup>738</sup> В противоположность духовной несвободе Агамемнона Сенека ловко подчёркивает свободу и счастье технически побеждённого его войском царя троянцев Приама (142–164). О том же говорит Пирр (313–317).

<sup>739</sup> *Lex nulla capto parcit aut poenam impedit.*

<sup>740</sup> *Quod non vetat lex, hoc vetat fieri pudor.*

<sup>741</sup> *Quodcumque libuit facere victori licet.*

<sup>742</sup> *Minimum decet libere cui multum licet.* Любопытно, что тема *lex* и *licentia* поднимается у Сенеки вслед за строкой, в которой Агамемнон использует однокоренное с *libertas* слово *liberi* (дети): «Царю надлежит интересы родины ставить выше детей» (*praeferre patriam liberis regem decet* – Troad. 332).

«доблесть» (*virtus*), волеизъявление граждан – своему «мечу» (*ferrum*), «царские повеления» (*regum imperia*) и «оружия» (*arma*) – «законам» (*leges*), которых он, с его слов, *не боится* (*sine metu*) (*Her. fur.* 337–344, 397–401). В той же манере на роль «ауктора спокойного мира» (*auctor placidae pacis* – *Phoen.* 349) метит царь Эдип<sup>743</sup>. То есть перед нами типичный для времени Августа дискурс авторитарной свободы, изображающий принцепса как ауктора, который мудрыми законами оберегает мир от хаоса войн и преступлений, порочности и страха.

Модель власти Нерона, в свою очередь, неявно предстаёт в образе музицирующего Ахилла в диалоге Пирра и Агамемнона из «Троянок». Агамемнон попрекает Ахилла в том, что, когда горели ахейские корабли, он «войне» (*bellum*) и «оружию» (*arma*) предпочёл праздную игру на «лире» (*chelys*) (*Troad.* 318–321). Пирр в ответ спешит защитить честь своего отца: Гектор был равнодушен к «армии» (*arma*) Агамемнона, тогда как песню Ахилла он действительно «боялся» (*timuit*), и только «из большого страха» (*tanto in metu*) он не сжёг фессалийские корабли, буквально оставил их в «мире» (*pac*) (*Troad.* 322–324). Оказывается, могущественный человек одним лишь праздным музицированием на лире, если верить Пирру, наравне с могущественным императором-законодателем способен внушать врагам страх и нести миру *pac*, что, кстати говоря, полностью согласуется со стратегией восприятия Нерона, представленной в рассматриваемых в следующей главе Эйнзидельнских эклогах и буколиках Кальпурния.

Изображение правления Нерона как деятельности досужего музыканта, дарующего землям гармонию и мир, совпадает с его официальной репрезентацией, а возможные и неочевидные подрывные элементы, о которых мы скажем в следующей главе, представлены у Сенеки скрытно, и отражают они, скорее, взгляды узкого слоя римской элиты. В большей степени философа

---

<sup>743</sup> На истории Эдипа в трагедиях Сенеки мы подробнее остановимся в последнем параграфе следующей главы.

занимает конструирование новой стратегии поведения принцепса – как добродетельного царя, выбивающегося из повседневной рутины и формальных правил системы принципата и этим несхожего с судьёй, но при этом и не выступающего тираном. Очевидно, трактатом «О милосердии» Сенека пытался навязать эту модель властвования Нерону, однако в рамках своего литературного творчества он неожиданно закрепляет её за Клавдием.

## Выводы

Политические представления, свойственные дискурсам Манилия и Федра, при всей своей несхожести, объединяет одна довольно примечательная особенность. И в «Астрономике», и в басенных рассказах принципат изображён как прочно вплетённая в мироздание и уже довольно устоявшаяся политическая система с гипертрофированной судебной властью: у астролога это неременная часть иерархически организованного космоса, у баснописца – часть окружающего его враждебного мира. Самое же главное, что избранный божеством принцепс у обоих авторов заметно выпадает из этой стройной системы.

Манилий изображает принцепса, с одной стороны, вроде бы подчинённым тем же самым законам мироздания, которые властвуют и над обычными людьми, он рождается под созвездием Весов и поэтому обречён обладать властью судьи и распространять по земле небесные *leges* и *iuga*, но, с другой стороны, его компетенция выходит далеко за пределы предполагаемых судебским статусом полномочий, включая в себя военную власть императора. Он не судья *и* завоеватель, но именно судья *с* властью завоевателя, который, покорив весь земной круг, после своей смерти завоёвывает и звёздное небо, он подчиняет небесные тела своей юрисдикции, занимая место божественного разума, и, вероятно, меняет фундаментальный закон мироздания, прекращая бесконечное чередование порядка и хаоса, политической стабильности и

гражданских смут, устанавливая перманентные мир и покой. Так до конца не вписывающийся в космическую систему правитель распространяет власть Рима буквально на всё мыслимое мироздание, структура которого выглядит следующим образом: обожествлённый принцепс/разум/бог/судьба – звёзды/зодиакальные созвездия – граждане/покорённые народы – частный человек – мышление/язык/поэзия – животный мир. Не удивительно, что при такой строгой иерархии, пронизанной строгим космическим законом, в мире Манилия практически не остаётся места для какой-либо существенной свободы. Она возможна лишь в сверх-интимной области человеческого мышления – в познании вселенной.

Федр, в свою очередь, изображает принцепса в образе достойного, недеятельного царя, способного магическим образом разублажить ложь. Пусть он и располагает могуществом верховного судьи, имея возможность разрешить любые споры, его власть опирается на силу, но не на закон, который в мире басен, даже при процветающем государстве, не способен обезопасить политическую свободу от вырождения в массовое своеволие. К тому же на практике суд вершится не склонным к пассивности принцепсом, но безликой системой принципата, и только при особых обстоятельствах она может обратиться за его помощью. Принцепс не действует, но лишь реагирует на действия. Активна здесь только система, а она – часть недружелюбного Федру мира, ею движут доносчики и люди, подобные Сеяну, она – коллективный тиран, подавляющий свободу легитимным насилием и страхом перед ним. Если у Манилия своеобразная «маргинальность» принцепса в конечном счёте приводит его к власти над всей вселенной, то для Федра она означает не что иное, как его полную беспомощность.

Сенека же, хотя и на примере Августа и отчасти Нерона излагает традиционное легалистское понимание власти принцепса, вместе с тем старается выйти за его рамки и предложить новую стратегию её восприятия.

Вполне последовательно, начиная с трактата «О милосердии» и «Отыквления», он рвёт с образом принцепса-судьи и изображает его добродетельным царём, который, отвергая формальные законы как мерило справедливости, руководствуется в своём правлении исключительно добродетелью. Это выделяет его из институционализированного пространства принципата и превращает в самодовлеющего вестника божественной власти. В отличие от Манилия и Федра, Сенеку совершенно не интересует сама противопоставленная правителю система. Он сосредоточен исключительно на царе и его духовном мире, который в некотором роде стремится выйти из такого параллелизма власти и объять её собой целиком, поглотить собой всю систему.

## ГЛАВА IV

### ПРИНЦИПАТ НЕРОНА КАК ЦАРСТВО ПРАЗДНОГО АПОЛЛОНА

#### 4.1 *Securitas* развлечений

##### в эклогах из Эйнзидельна и буколиках Кальпурния

В пасторальном мире Эйнзидельнских эклог и буколик Кальпурния идея авторитарной свободы обретает наиболее гротескное выражение. Хотя само слово *libertas* (равно как и *securitas* или *otium*) в этих произведениях не используется<sup>744</sup>, тема свободы обсуждается в них напрямую.

Устройство художественного мира эклог из Эйнзидельна очень напоминает устройство мира «Георгик». В основании космоса, согласно песне Лада из первой буколики, лежит созидательная «божественная сила» (*divina potestas*), которая, «создавая мир» (*quae genuit mundum*), поделила небо на семь сфер<sup>745</sup> и «наполнила всё любовью»<sup>746</sup> (*totas miscet amore*) (*Carm. Eins. I. 29–31*). Эта *potestas* есть «разум небес» (*caeli mens – I. 27*), «величайшая из богов и вечная небесная власть» (*maxime divorum caelique aeterna potestas – I. 22*), иными словами, это уже хорошо знакомый нам стоический демиург – Зевс, или Юпитер, логос, или разум, судьба, или фортуна. По своему могуществу близок к нему кифаред Аполлон<sup>747</sup>, также обладающий некоторыми чертами устроителя мироздания: ему «угодно, чтобы первоначала мира были соединены с наигрышами кифары» (*I. 23–24*)<sup>748</sup>; так, видимо, проявляется его

---

<sup>744</sup> В Эйнзидельнских эклогах можно обнаружить только одно прилагательное *securus* (*Carm. Eins. II. 25*), тогда как у Кальпурния – два *liber* (*Calp. I. 55; VII. 28*), пять *securus* (*I. 38, 42; IV. 37, 132; V. 97*), два *lex* (*I. 71; V. 14*) и одно *ius* (*I. 72*).

<sup>745</sup> На семь сфер делил небеса, к примеру, стоик Посидоний.

<sup>746</sup> Здесь категория любви несёт близкое стоикам значение всеобщего единения (см. *Cic. De fin. II. 45; III. 62*), речь, конечно же, идёт не об элегической страсти. В том же смысле (как синоним согласия, *concordia*) говорит о «мира священной любви» (*sacer orbis amor*) Лукан; в этом же ключе он использует и глагол *amare*, фантазируя о примирении Цезаря и Помпея (*Luc. IV. 188–192*).

<sup>747</sup> Согласно учению Стои, разнообразные боги суть проявления единого логоса.

<sup>748</sup> ...*tibi, Phoebe, placet... / citharae modulis primordia iungere mundi...*

гармонизирующая функция – он упорядочивает вселенную, распространяя по ней, в сущности, слитую с *divina potestas, caeli mens* и *amor* музыку. Мысль о единстве этих явлений, мы думаем, античный читатель схватывал куда яснее современного, ведь *семиструнная* кифара, так или иначе, была частью его повседневности, и поэтому он мог с лёгкостью увидеть в ней образное воплощение созданного божественным разумом *семисферного* неба (I. 30–31). Практиковавшееся и столь почитавшееся Нероном искусство (*Suet. Nero. 20–21*)<sup>749</sup>, таким образом, обретает небывалое могущество, позволяющее ему встать вровень с разумным законотворчеством самого Августа.

В песне Лада также говорится о правителе (предполагаемом Нероне<sup>750</sup>) как о равном по своему «достоинству» (*dignus*) обоим богам, Юпитеру и Аполлону, он «сияет пурпуром и золотом и *гремит рукой*» (*ostro clarus et auro / intonuitque manu* – I. 28–29). Последнее выражение, *intonuit manu*, в контексте уподобления принцепса Юпитеру и Аполлону выглядит особенно удачным. Оно создаёт двойную ассоциацию, ведь греметь можно как громом, метая молнии, словно Юпитер, так и музыкальным инструментом, музицируя на кифаре, словно Аполлон. Пурпурные и золотые одеяния правителя, в свою очередь, указывают на его статус близкого к богам триумфатора. Как сообщает Светоний, по возвращении Нерона из Олимпии, где он участвовал в музыкальных играх и колесничных бегах (*Nero. 23–24*), победоносный принцепс въехал в Рим на триумфальной колеснице Августа, «в пурпурной одежде» (*in veste purpurea*) и «покрытом золотыми звёздами плаще» (*stellis aureis chlamyde*), на голове у него был «олимпийский венок» (*corona Olympiaca*), символ Юпитера, а в правой руке – венок «пифийский» (*Pythia*), символ Аполлона (*Nero. 25. 1*).

---

<sup>749</sup> Занятие музыкой также служило одним из средств репрезентации власти Нерона. Например, как сообщает Светоний, в Риме стояли его статуи, изображающие его кифаредом (*Nero. 25. 2*)

<sup>750</sup> О проблеме датировки *буколик* см. обзор источников во введении.

При этом в официальной репрезентации власти Нерона образ Аполлона явно преобладал над образом Юпитера<sup>751</sup>, и Эйнзидельские буколики в этом вопросе следуют «официальному курсу». Они не содержат ни единого указания на особую воинственность императора, на его устремление расширить границы империи, совсем напротив, в них говорится, что войны, даже внешние, при нём исчезают совершенно, женщины больше не рожают врагов, юноши работают в поле, «с безмятежной надеждой жнец собирает колосья» (*condit securā totas spe messor aristas* – II. 25), все позабыли об оружии и мальчик удивляется мечу в покоях отца (II. 21–31). При такой тотальной *securitas* процветает и *pietas*, богам приносятся жертвы, и *otium*<sup>752</sup>, «радостная флейта поёт» (*tibia laeta canit*), вернулись «древние нравы» (*antiqui mores*) и богиня справедливости – «дева Астрея» (*virgo Astraea*) (II. 15–20, 24). Всё это атрибуты новой золотой поры, «золотого царства» (*aurea regna* – II. 22), при котором властвует не Сатурн<sup>753</sup>, не Юпитер, но Аполлон (*regnat Apollo* – II. 38). Не завоеватель, не воин, но кифаред, миролюбивый музыкант, управляющий миром силами музыки, а не законов, деятель безобидного искусства, гениальный поэт, превзошедший своим творчеством Гомера и Вергилия (I. 36–49)<sup>754</sup>.

Поэтому триумфы отныне справляются не по случаю военных побед, но вследствие достижений в беспечном мире досуга. Связка с Юпитером,

---

<sup>751</sup> См.: *Champlin E. Nero...* P. 112–144; *idem. Nero, Apollo...* P. 276–283; *Drinkwater J.F. Nero...* P. 264–276; *Шумилин М.В. Эйнзидельские буколики...* С. 91–93.

<sup>752</sup> В своём описании досуга автор делает противоречащее предыдущим строкам утверждение, согласно которому ныне земля приносит урожай *без распахки* (II. 35). Возможно, это просто дань традиционному нарративу о «золотом веке», либо же, чего нельзя исключать, поэт намеренно доводит до абсурда описание благ нероновской поры, стремясь к комическому (равно критическому) эффекту, тем более что в этой же буколике Мист открыто говорит о терзающих его «заботах» (*curae*) и «тяжкой тревоге» (*gravis anxietas*), вызванных «пресыщением» (*satias*) (II. 1–3, 9).

<sup>753</sup> Хотя поэт и говорит о «днях Сатурна» (*dies Saturni* – II. 23) в отношении счастливого при Нероне времени, сам по себе этот бог не несёт в себе никаких специфических черт, которые могли бы как-то охарактеризовать природу власти принцепса, и, по сути, представляет собой клише, отсылающее к распространённому мифу.

<sup>754</sup> *Шумилин М.В. Эйнзидельские буколики...* С. 87–89.

которого поэт, кстати говоря, не называет напрямую (в отличие от Феба), нужна, как кажется, только для того, чтобы выделить ипостась Аполлона и тем самым изобразить Нерона внешне таким же посланником первичного божественного разума, каким мыслился Август. Власть принцепса «такова» же (*talis*), как у *divina potestas*, «такова» же (*talis*) и сущность Феба, породившего ударом плектра учёные песни (I. 29–33)<sup>755</sup>. Этой же природой, этой же *mens* обладает и обычный поэт Фамира, и именно она, словно судьба, которую он должен принять, словно божественная воля, которую он должен отождествить со своей собственной, приказывает ему прославлять могущественного Цезаря (I. 15–16)<sup>756</sup>. Будто бы этим он славит саму вселенную и таким образом реализует предназначение творца.

Практически идентичные идеи содержатся в пророчестве – точнее, в «божественной песне» (*divinum carmen* – *Calp.* I. 32) – лесного божества Фавна из первой книги Кальпурния<sup>757</sup>. Первыми же фразами Фавн даёт понять, что в этом буколическом мире господствует всё тот же божественный разум, тогда как он сам – его «досужая» ипостась. Фавн говорит о себе как о «рождённом эфиром» (“*satus aethere Faunus*”), который «поёт людям грядущее» (“*populis ventura cano*”) и вырезает на священных деревьях «песни судеб» (*carmina fatis*) (I. 33–35), предназначенные для того, что их *пели* пастухи (*carmina, quae nobis deus obtulit ipse canenda* – I. 92). То есть перед читателем вновь возникает образ бога-«художника», певца и «композитора», не эпического, но идиллического и миролюбивого божества, при этом напрямую связанного с идеей судьбы и первопричиной сущего – «эфиром» (*aether*),

---

<sup>755</sup> *Talis divina potestas / quae genuit mundum septemque intexuit oris / artificis zonas et totas miscet amore. / Talis Phoebus erat, cum laetus caede draconis / docta repercusso generavit carmina plectro...*

<sup>756</sup> ...*Caesareas me dicere laudes / mens iubet...*

<sup>757</sup> А.К. Звагольская считает, что пророчество Фавна – это и политическая программа Нерона, и отражение надежд на будущее Рима самих граждан: *Звагольская А.К. Пророчество Фавна в первой буколке Кальпурния (ст. 33–88) // Philologia Classica. 2011. Вып. 8. С. 56–57.*

важной категорией философии Стои, иногда выступающей в античных текстах, как мы уже отмечали, эквивалентом логосу, разуму, богу, судьбе, Юпитеру (*Cic. Nat. D. I. 36–40*)<sup>758</sup>.

Правитель Рима, ещё «юноша» (*iuvenis – I. 44*)<sup>759</sup>, в изображении Фавна предстаёт, по существу, носителем той же спасительной и разумной власти, которой обладает божественный эфир, и трижды прямо называется «богом» (*deus – I. 46, 73, 84*). При нём наступают «счастливые времена» (*beata saecula – I. 44–45*), возвращается «царство Сатурна» (*Saturni regna – I. 64*), «возрождается безмятежная золотая эпоха мира» (“*aurea secura cum pace renascitur aetas*” – *I. 42*), причём мира не «мнимого» (*simulata pax – I. 58*)<sup>760</sup>, но «мира ослепительного/радостного/честного» (*candida pax – I. 54*). Это означает конец всех мыслимых войн и «публичных раздоров» (*publica discordia – I. 57*)<sup>761</sup>, а также характерных для них пороков. Пастух будет «спокоен» (*securus – I. 38*) за своё стадо и свой хлев, грабитель его больше не потревожит, а сенаторы, освобожденные от страха перед казнью<sup>762</sup>, сменяют «темницу» (*carcer*) на «курию» (*Curia*), на форум вернутся «законы», «право» и «добрые нравы» (*leges, ius, mores – I. 71–72*), суд и консулы обретут былую власть, и все жители обширной империи возрадуются (*I. 36–62, 69–76*). Примечательно, что возрождение *leges* и *ius*, которые, по-видимому, в правление Клавдия (а может быть, и раньше) мыслились утерянными, Кальпурний соотносит именно с проявлениями *securitas*, а не политической *libertas*<sup>763</sup>. Восстановление работы республиканских институтов – сената, консулов, суда – ценно для поэта не

---

<sup>758</sup> Столяров А.А. Стоя... С. 106–107, 116–117, 158.

<sup>759</sup> Большинство учёных, как отмечалось во введении, датируют эклоги Кальпурния временем правления Нерона, см.: *Karakasis E. Op. cit. P. 1–2* (особ. п. 2).

<sup>760</sup> Намёк на «кровавый мир» Августа? См.: *Парфёнов В.Н. Указ. соч. С. 86–121*.

<sup>761</sup> В связи с этим вспоминается исходящая от логоса *amor/concordia* у Лукана и пронизывающая вселенную любовь в Эйнзидельских буколиках.

<sup>762</sup> Мотив освобождения от страха пронизывает и описание жизни простых людей (*IV. 117–121*).

<sup>763</sup> Единственное прилагательное *liber* в этом пророчестве несёт, скорее, негативные коннотации, описывая тот самый «мнимый мир», при котором *свободно* от каких-либо объявлений существуют войны и раздоры (*I. 54–59*).

потенциальным возобновлением политического участия в жизни государства широкого круга граждан, не открытыми возможностями реализовать свои политические амбиции, но созданием условий для безопасной, счастливой жизни<sup>764</sup>. Такое настроение в целом близко дискурсу авторитарной свободы Вергилия и Горация, за тем лишь исключением, что ранние поэты всё же употребляют лексему *libertas*, говоря о *securitas*, в то время как литераторы эпохи Нерона предпочитают называть вещи своими именами, хоть и ограничиваясь для этого использованием прилагательного *securus*.

Последняя деталь в песне Фавна, на которую стоит обратить внимание, – это уподобление принципата Нерона «царству Нумы Помпилия» (*regna Numaе* – I. 65), второго после Ромула царя Рима. Правление Нумы встаёт у него в один ряд с царством Сатурна и в сопоставлении со временами Ромула характеризуется двумя принципиальными новшествами<sup>765</sup>. Во-первых, Нума обучил «пылкие толпы» римлян, ещё при Ромуле ликовавшие от убийств, «мирным делам» (*pacis opus*). Во-вторых, он буквально отобрал у военного насилия *музыку*, заставив трубы звучать «среди священных обрядов» (*inter sacra*), а не войн (I. 63–68)<sup>766</sup>. Получается, его власть опять же связана с искусством, с близкой Фавну, калпурниевскому аналогу Аполлона, музыкой, которая только при таком миролюбивом царе, как Нума/Нерон, и реализует свою истинную природу, – она отдаляется от хаоса войны и обращается к гармонии мира и благочестия, внося важный вклад в достижение в империи «полного покоя» (*plena quies* – I. 63). Вплетая правление Нерона в популярный мифологический контекст, Кальпурний явно стремится изобразить его прямым преемником Августа, имевшего твёрдые ассоциации

---

<sup>764</sup> Для сравнения, в речи Нерона перед сенаторами у Тацита акцент стоит именно на политических свободах (*Tac. Ann. XIII. 4*).

<sup>765</sup> В сравнении Нумы с Ромулом римский читатель, вероятно, должен был увидеть сравнение Нерона с Августом.

<sup>766</sup> *Plena quies aderit, quae stricti nescia ferri / altera Saturni referet Latialia regna, / altera regna Numaе, qui primus ovantia caede / agmina, Romuleis et adhuc ardentia castris / pacis opus docuit iussitque silentibus armis / inter sacra tubas, non inter bella, sonare.*

с Ромулом, и как бы вычёркивает из истории Тиберия, Калигулу и Клавдия. Вместе с тем, нынешний правитель Рима, по мысли поэта, не слепой подражатель своего авторитетного предшественника, он не новый воинственный основатель города, но благодушный устроитель уже достигнутого, он претендует на роль истинного миротворца.

В четвёртой эклоге Кальпурния приводятся те же, за некоторыми нюансами, черты правления Нерона, но говорится о них уже как об актуальных, а не грядущих явлениях. Во главе мироздания стоит всё тот же «эфир» (*aether*), который на этот раз обретает мифологическое воплощение в образе Юпитера (IV. 82)<sup>767</sup>; над Римом же царствует ниспосланный этим «эфиром» (*aethere*) «юноша» (*iuvenis* – IV. 85, 137–138), опекаемый Аполлоном и ближайший к Юпитеру «Цезарь» (*Caesar* – IV. 87–89, 93–94 и др.), «благое божество» (*praesens numen* – IV. 84, 112; *deus* – IV. 7, 30 100, 144), при власти которого, разумеется, длится «золотой век» (*aurea saecula* – IV. 6–7) с характерным для него всеобщим «миром» (*pac* – IV. 8, 127, 146) и процветающей миролюбивой музыкой свирелей, противопоставленной более не беспокоящим Рим «тревожным трубам войны» (*turbida classica* – IV. 131)<sup>768</sup>.

Помимо того, что четвёртая буколика наиболее явно скрепляет правителя Рима с божественным эфиром, а также в принципе говорит о покровительствующем ему Аполлоне, на фоне первой эклоги её также выделяют следующие особенности. Во-первых, при Нероне принципиально меняется положение самого искусства: теперь оно не бесполезно, говорит нам Коридон, оно больше не тратит время своих творцов напрасно, но приобретает практическую значимость, обеспечивая их достойным «заработком»<sup>769</sup> и тем

---

<sup>767</sup> *Ab Iove principium, si quis canit aethera, sumat uppiter...*

<sup>768</sup> Когда Аминта говорит, что лавр и митр будут «часто» (*saepe*) свидетельствовать «триумфы Августа» (*Augusti triumph* – IV. 90–91), вероятно, он имеет в виду победы Нерона в поэтических и колесничных состязаниях.

<sup>769</sup> См.: *Martin B. Op. cit.* P. 30.

самым гарантируя им желанную *securitas* (IV. 19–38)<sup>770</sup>. Во-вторых, происходит своеобразная интервенция нероновского досуга в жизненные устои божеств: досужему потреблению «песен» (*carmina*) теперь отдаётся и Юпитер (IV. 92–96)<sup>771</sup>, и Фавн «беззаботно» (*securus*) отдыхает в тени (IV. 133–134)<sup>772</sup>, а ликейский Пан, почувствовав себя под божественным покровительством Цезаря «беззаботней/защищённей» (*securior*), возвращается в лесные просторы (IV. 132–133)<sup>773</sup>. В-третьих, власть принцепса теперь настолько близка могуществу божественного первоначала, что он в прямом смысле способен управлять природой: усмирять бури, вынуждать почвы давать урожай<sup>774</sup> и др. (IV. 97–116)<sup>775</sup>. Если у Вергилия власть правителя всё же не совпадает с могуществом всевышнего разума, политик в состоянии только уберечь государство от всевозможных природных катаклизмов, последовав превосходящему его космическому закону, а у Манилия принцепс занимает место логоса только после своей смерти, то у Кальпурния он уже при жизни полностью сливается с этим законом, его «воля» (*numen* – IV. 109) и даже простое упоминание его «имени» (*nomen* – IV. 112) теперь способны многое поменять в состоянии природы.

Режим правления досужего творца, чьё искусство, подобно стоической любви, подчиняет своей власти вселенную, таким образом, гарантирует всеобщую свободу как *securitas*. Такая секуритас, безусловно, похожа на *libertas* пастухов из «Буколик» Вергилия, однако вместе с тем она выходит

<sup>770</sup> Буквально же говорится о том, что благодаря своему покровителю поэт отныне может с сытым желудком лежать в «безопасной тени» (*secura umbra* – IV. 37). Покровитель теперь – не принцепс и не представитель его окружения, но обычный человек, некий Мелибей.

<sup>771</sup> Что совершенно не свойственно Юпитеру Вергилия.

<sup>772</sup> ...amoena Faunus in umbra / *securus* recubat...

<sup>773</sup> Numine Caesareo *securior* ipse Lycaeus / Pan recolit silvas...

<sup>774</sup> Быть может, эта же способность правителя подразумевалась в пассаже второй Эйнзидельской эклоги, в котором говорилось о ненужности сельскохозяйственных работ для того, чтобы земля давала урожай. Ведь и у Кальпурния сельский, «георгический» труд сосуществует с общим мотивом буколического, недеятельного досуга (см. пятую эклогу), мотивом, усиленным идеей вызывающего урожай принцепса.

<sup>775</sup> О влиянии Нерона на состояние природы также пишет Сенека, при этом философ сравнивает принцепса с близким Аполлону солнцем (*Sen. Clem. I. 8. 4–5*).

далеко за её рамки. Коридон седьмой эклоги Кальпурния покидает деревню и отправляется в Рим к «божественному юноше» (*iuvenis deus* – VII. 6) не для того, чтобы получить от него гарантии пастушеской свободы, как Титир у Вергилия, но лишь затем, чтобы предаться «удовольствиям» (*gaudia* – VII. 16) от организованных «милостивым богом» (*indulgens deus* – VII. 75) «новых зрелищ» (*nova spectacula* – VII. 5). В семантике кальпурниевской *securitas* коннотации досуга проявляются намного ярче, чем в *libertas* Титира, и, по сути, стремятся к замещению собой значения безопасности. И дело здесь не в том, что, как полагает А.Т. Фир, Коридону в отличие от Титира не нужно добиваться свободы, поскольку при Нероне она уже процветает<sup>776</sup>. Мы думаем, что посещение столичных игр представляет для Коридона своеобразную практику нового вида свободы, которую можно условно назвать актом гедонистического потребления, или гедонистической *securitas*<sup>777</sup>. Она не представлена в пасторальном мире, каждый раз её нужно добиваться заново, совершая путешествие в город. Показательно, что единственное прилагательное *liber* этой эклоги характеризует не состояние нашего героя, но говорит о доступности мест в амфитеатре (VII. 28–29).

Несмотря на свои «деревенские одежды» (*rustica vestis* – VII. 79) и «бедность» (*paupertas* – VII. 81), Коридон всё же посещает «новые зрелища»; хоть и на большом расстоянии, но он любуется на них правителем, принимаемым им за Марса<sup>778</sup> и Аполлона (VII. 79–84)<sup>779</sup>; Коридон не спешит

---

<sup>776</sup> *Fear A.T. Op. cit. P. 274.*

<sup>777</sup> Гедонистическая *securitas* преподносится как нечто новое и невиданное практически напрямую в самой эклоге. Реагируя на восхищения Коридона Римом, местный старец говорит, что когда-то, ещё при его жизни, всё здесь было «ничтожно» (*vilia* – VII. 45), «всё было в грязи» (*sordet quicquid* – VII. 46).

<sup>778</sup> Отождествление Нерона с Марсом в контексте буколического мира Кальпурния говорит не о военной доблести правителя, а, скорее, о его качествах участника всевозможных досуговых соревнований.

<sup>779</sup> На основании того, что Коридон довольствуется лишь взглядом на правителя, исследователи иногда говорят об ограниченности его индивидуальной свободы в сравнении со свободой Титира, который встречается со своим благодетелем лично: *Newlands C. Op. cit. P. 230.*

возвращаться в родную деревню (VII. 1–3)<sup>780</sup>, городские развлечения он предпочитает «старым букам» и идиллической игре на фистуле (VII. 4–8), его городские радости, по его же словам, несравнимы ни с какими наградами в пастушеских музыкальных состязаниях (VII. 13–18), одним словом – тем, что и составляет сельскую *libertas* Вергилия<sup>781</sup>. Ценность удовольствий от столичных развлечений была настолько понятна римлянам того времени, что даже приверженный вергилиевской свободе Ликот дважды называет Коридона «счастливецem» (*felix* – VII. 73–74). При этом, что любопытно, такая гедонистическая *securitas* вполне отчётливо утверждает, казалось бы, противную духу эпохи Нерона тенденцию: она ведёт к тому, что деревня лишается искусства *музыки* как такового, ведь в отсутствие Коридона, практикующего новую свободу, его фистула молчит, и сам пастух, зачарованный столичными удовольствиями, больше не желает участвовать в музыкальных состязаниях (VII. 7–18). Буколики Кальпурния, таким образом, говорят о формировании условий для своеобразной монополизации могущественной силы Аполлона досужим правителем Рима<sup>782</sup>.

Эйнзидельские эклоги и буколики Кальпурния изображают Нерона праздным творцом, который гарантирует *securitas* Рима не столько законами, сколько своим искусством, преимущественно музыкой. При нём

---

<sup>780</sup> Это же подмечает Е. Каракасис: *Karakasis E. Op. cit. P. 89.*

<sup>781</sup> По мнению Е.У. Лич, роскошь поры Нерона у Кальпурния портит непритязательную жизнь пастуха и извращает природу: *Leach E.W. Op. cit. P. 85–87.* Это верно, если подходить к седьмой эклоге с позиции дискурса авторитарной свободы Вергилия, как, в общем-то, и поступает исследовательница: *eadem. P. 55.* Однако сам Кальпурний, как показывает Е. Каракасис, очевидно, отдаляется от старой буколической традиции и приобщается к новым пасторальным трендам, связанным с прославлением Нерона, именно поэтому его Коридон с пренебрежением смотрит на ценности буколического мира: *Karakasis E. Op. cit. P. 87–96, 112–113 (особ. p. 92, 94).* То есть, если иметь в виду ценности гедонистической свободы Кальпурния, утверждение об ухудшении жизни пастуха при Нероне представляется более чем сомнительным.

<sup>782</sup> Нечто похожее, как мы видели, на заре принципата произошло с астрологией. В похожем ключе можно взглянуть и на тот факт, что, как заметил Ч. Уитке, статус своеобразного символа нового литературного стиля не мешал Нерону расправляться с его видными представителями: *Witke Ch Op. cit. P. 812.*

миролюбивые музыкальные напевы проникают во все поры вселенной, поддерживая в ней мир и гармонию. У Кальпурния музыка захватывает небо, увлекая за собой Юпитера, а также становится респектабельным фактором постоянного дохода и спокойной жизни для самых широких кругов римского гражданства. Вместе с тем подспудно формирующаяся ценность свободы как гедонистического потребления обозначает тенденцию монополизации этого искусства принцепсом – главным, властвующим художником Рима, чьё могущество ещё при его жизни сливается со всесилием Аполлона и Юпитера, величием всепроникающего божественного разума.

Оба поэта, Кальпурний и неизвестный нам автор буколик из Эйнзидельна, в некотором роде политизируют саму суть искусства, выводя его из сферы досуга в область публичной жизни и тем самым способствуя легитимации столь непривычной для римлян модели поведения первого политика<sup>783</sup>. Да, он музыкант и поэт, но именно через эту роль, говорят нам они, проявляет себя разум благого божества, именно так поддерживается всеобщая свобода как тотальные *securitas* и *otium*.

#### 4.2 *Licentia* и *libertas* у Персия и Петрония

Сатирический мир Персия по своему фундаментальному принципу напоминает в целом непохожую на него пасторальную вселенную Эйнзидельнских эклог и буколик Кальпурния. В его основе находится «природа и общий для всех людей закон» (*publica lex hominum naturaque* – *Pers. V. 98*), которые, хотя и по-прежнему сопряжены с идеей достижения

---

<sup>783</sup> По наблюдениям Я.Ю. Межеричко, в нероновском Риме разворачивалась борьба между двумя культурами. «Одна, традиционная, была культурой, порождённой *civitas*, и предполагала идеал служения *rei publicae*, другая, отрицая традиционные полисные ценности, отстаивала индивидуалистический идеал *otium*»: *Межеричкий Я.Ю. Iners otium // Быт и история в античности. М., 1988. С. 63. Нерон, разумеется, был ярким представителем второй, «досужной» культуры: там же. С. 60–63.*

человеком свободы, на этот раз вносят в мир не музыку, искусства и развлечения, но строгую мораль стоической философии, уже знакомую нам по работам Вергилия и Горация.

Особенно рельефно тема *libertas* раскрывается в пятой сатире, посвящённой другу Персия философу-стоику Корнуту<sup>784</sup>. Наш автор говорит здесь о трёх концепциях свободы: о буквальном социальном нерабстве, точнее об освобождении раба на волю, его манумиссии и обычно следующем за манумиссией «своеволии» (*licentia*<sup>785</sup>), а также, собственно, о противопоставляемой этим «свободам» внутренней стоической *libertas*. «Свобода необходима» (*libertate opus est* – V. 73), пишет сатирик, но пусть отпущенный на волю раб не обманывается: дарованный ему статус гражданина не означает её достижения, этого мало для того, чтобы быть истинно свободным (V. 73–82). Ему возражает голос своевольного вольноотпущенника (V. 83–90): «свободен» (*liber* – V. 83), конечно, тот, кому «позволено всё, что он пожелает» (*licet ut libuit* – V. 84); и провокационно добавляет: «если мне дозволено (*licet*) жить, как я того хочу, то разве я не свободнее Брута?» (V. 84–85)<sup>786</sup>. Отвечая на это, авторский голос не спешит отстаивать честь республиканской свободы Брута, вместо этого он противопоставляет дерзкому своеволию вольноотпущенника идею «разума» (*ratio* – V. 96) и излагает общие места стоического понимания *libertas*. «Господином» (*dominus*), утверждает он, может выступать не только тот, кто отпускает на волю, но и множество вещей вокруг (V. 124–125). С освобождением претор не дарует «утончённых обязанностей» (*tenuia rerum officia* – V. 93–94), не обучает «пользованию короткой жизнью» (*usus rapidae vitae* – V. 94), тогда как быть истинно «свободным» (*liber*) значит быть

---

<sup>784</sup> Всего у Персия шесть *liber* (*Pers.* I. 13, 76; V. 83, 85, 114, 124), два *libertas* (V. 73, 82), одно *lex* (V. 98), три *ius* (II. 74; III. 48; V. 176) и четыре *securus* (III. 26, 62; VI. 12–13).

<sup>785</sup> Сам термин *licentia* Персий не использует, вместо этого у него пять глаголов *licet* (V. 84, 87, 89, 97), два глагола *velle* (V. 84, 87), одно существительное *voluntas* (V. 89).

<sup>786</sup> “*Licet ut volo vivere, non sum / liberior Bruto?*”

«мудрым» (*sapiens* – 114), уметь отличать ложь от правды, отчётливо понимать, чему стоит следовать, а чего необходимо сторониться, контролировать страсти, не зависеть от внешних обстоятельств<sup>787</sup> и т.д. (V. 91–125)<sup>788</sup>. Вслед за словом *libertas*, Персий вводит в философский контекст и понятие *ius*, выражая своё сомнение в том, обладает ли «правом/властью/свободой» (*ius*) тот, кого по жизни «ведёт честолюбие» (*ducit Ambitio* – V. 176–177).

Освобождённый раб в понимании Персия оказывается перед довольно странным выбором дальнейшего стиля жизни, он должен остановиться либо на губительной *licentia*, либо на спасительной *libertas* стоиков. О наделении его какими-либо правами и политическими свободами, предполагаемыми обретаемым, пусть и с некоторыми ограничениями, статусом гражданина, речи вообще не идёт. Политическая *libertas* оказывается вне перспектив бывшего раба. Поэтому вполне ожидаемо, что упомянутая вольноотпущенником свобода Брута, которую якобы превосходит его *licentia*<sup>789</sup>, в конечном счёте оказывается неинтересной ни Персию, ни оппонировавшему ему дискурсу социального нерабства и своеволия. Политическая культура с её набором законов и политических добродетелей, по-видимому, больше не воспринимается ограничителем необузданной свободы, как это мыслилось в рамках республиканского языка, её функции окончательно переходят в область философской практики и рефлексии, в сферу стоического дискурса с продвигаемыми им частными добродетелями. *Libertas*, очевидно, всё ещё ассоциируется с Брутом, раз уж именно он выбран

---

<sup>787</sup> В значении состояния внутренней независимости от внешних раздражителей Персий в шестой сатире также дважды использует прилагательное *securus* (VI. 12–13). В одном случае семантика *securus* противопоставлена страху (III. 26). И лишь однажды это слово появляется с негативной коннотацией беспечности по поводу развития собственных добродетелей (III. 61–62).

<sup>788</sup> *Bellinger A.R.* Op. cit. P. 279–280; *Reckford K.J.* Op. cit. P. 9, 118–124; *Bartsch S.* *Persius...* P. 83.

<sup>789</sup> Что технически верно: *licentia* действительно *liberior est libertate*, поскольку её не сдерживает ни *lex*, ни *ius*.

в качестве эталона, с которым соизмеряется степень свободы вольноотпущенника, однако содержание его свободы будто бы уже выходит за рамки понимания обычного римлянина<sup>790</sup>.

Примерно та же судьба постигает в мире Персия и политическую свободу слова. В первой сатире, тему которой П.А. Миллер определяет как «невозможность говорить правду в контексте нероновского Рима»<sup>791</sup>, наш автор поднимает проблему свободы выражения (I. 1–14) и пытается определить своё место в рамках её практики, соотнося себя со своими знаменитыми предшественниками – Луцилием и Горацием (I. 114–123). Как отмечают исследователи, Персий продолжает заложенную Горацием тенденцию постепенного ограничения сатирической *libertas*: он преуменьшает свою свободу, преувеличивает предполагаемые творчеством старика опасности и в связи с этим отказывается говорить открытым, понятным языком<sup>792</sup>. По мысли П.А. Миллера, Персий выражает правду уже не через *libertas* Луцилия и не через идею внутренней автономии Горация, но с помощью особой иронии<sup>793</sup>. «Луцилий терзал/бичевал Рим» (*secuit Lucilius urbem* – I. 114), «каждого порока другом касается Гораций»<sup>794</sup> (*omne... vitium... Flaccus amico tangit* – I. 116–117), а Персию «грех даже бормотать, даже тайно, даже с ямкой<sup>795</sup>» (*me muttire nefas? nec clam? nec cum scrobe?* – I. 119), причём угроза для него исходит не от закона, не от предполагаемого

---

<sup>790</sup> Ср.: *Johnson W.R. Momentary Monsters...* P. 72.

<sup>791</sup> *Miller P.A. Truth-Telling...* P. 30. П.А. Миллер подходит к этой сатире под углом исследований понятия парресии М. Фуко, он обнаруживает в Персии отважного парресиаста, который, высказывая истину, подвергает себя серьёзной опасности: *ibid.* P. 50–53.

<sup>792</sup> *Bramble J.C. Op. cit.* P. 131–136; также см.: *Martin J.M.K. Op. cit.* P. 180; *Reckford K.J. Op. cit.* P. 50–51; *Roller M.B. Politics...* P. 290; *Hooley D. Op. cit.* P. 126.

<sup>793</sup> *Miller P.A. Persius...* P. 240–241, 251–255. Также см.: *Miller P.A. Latin Verse Satire...* P. 13, 30, 215.

<sup>794</sup> Видимо, подразумевается, что Гораций исследовал человеческие пороки на своих друзьях, буквально друзьями.

<sup>795</sup> Смысл в том, что сказанное в яму можно закопать.

тирана или от обезличенной политической системы, но со стороны знати (I. 107–110).

Ф. Аль видит в этих высказываниях форму прямой политической критики<sup>796</sup>. М.Б. Роллер же на этот счёт осторожно предполагает, что, прибедняясь на фоне знатного Луцилия, Персий осознанно эксплуатирует образ персонажа с низким социальным статусом и меньшими возможностями, что в целом, думает учёный, было характерно для сатирического жанра, соответственно, реального положения дел здесь не отражено<sup>797</sup>. При этом, по мысли учёного, своей свободной речью сатирик бросает вызов не императору и его режиму, но принципам социальной иерархии и власти богатого патрона<sup>798</sup>. Для нас же важна сама направленность в развитии дискурса свободы слова, которую мы видим на примере обозначенных сатириков: от публичной и злобной критики Луцилия, защищаемого статусом аристократа и политической культурой республики<sup>799</sup>, через приватное и дружеское наставничество Горация, оберегаемого могущественным авторитарным владыкой, она приходит к мрачной и скрытой иронии никем не ограждённым от немилости знати Персия<sup>800</sup>, цель и аудитория которого так же темны, как и сами его сатиры<sup>801</sup>. К тому же у нашего автора не содержится очевидного восхищения свободами Луцилия и Горация<sup>802</sup>. Как доказывает С. Цунакас,

---

<sup>796</sup> *Ahl F.M. Lucan... P. 28.*

<sup>797</sup> *Roller M.B. Politics... P. 290–291.*

<sup>798</sup> *Ibid. P. 289, 292, 310–311.*

<sup>799</sup> Мы точно не знаем, так ли это было в действительности, но именно такую картину создают Гораций и Персий.

<sup>800</sup> В этом отношении Персий напоминает Федра, свободу которого способен защитить только хороший недеятельный царь, но в силу своей недеятельности так не поступающий.

<sup>801</sup> М.Б. Роллер считает, что лирический герой сатирика не принимает правил игры своего патрона и, неочевидным образом критикуя его, тем самым сохраняет свою власть в поэтическом поле и вместе с тем вкушает от реальной социоэкономической власти своего покровителя, продолжая довольствоваться его дарами: *Roller M.B. Politics... P. 292, 310–311.*

<sup>802</sup> М.Ф. Николс смотрит на это иначе. Согласно исследовательнице, персонажи Горация, Персия и даже Ювенала оплакивают республиканскую *libertas* и восхищаются Луцилием: *Nichols M.F. Op. cit. P. 271.*

Луцилий вовсе подвергается у Персия критике за свои необоснованно жёсткие нападки на римлян<sup>803</sup>, а Гораций, вероятно, мог упрекаться им за отсутствие вкуса, в любом случае, заключает учёный, Персий стремится обособиться от их традиции<sup>804</sup>.

Как это ни удивительно, но в столь вольном и нравственно распущенном мире «Сатирикона» Петрония, к которому, казалось бы, принадлежит и голос повествователя<sup>805</sup>, мы обнаруживаем очень похожую по своему духу проблематизацию категории свободы<sup>806</sup>. В этом параграфе мы ограничимся рассмотрением преимущественно прозаического текста «Сатирикона», а анализ несколько выбивающейся из общего полотна произведения идеи свободы в посвящённых взятию Трои и гражданским войнам в Риме стихотворных вставках оставим для следующего параграфа<sup>807</sup>.

Довольно любопытно уже само начало сохранившегося до наших дней текста «Сатирикона», в котором Петроний страстно критикует «отвратительный стиль» (*atrox stilus* – *Petr. Sat.* 4) современных ему

---

<sup>803</sup> «Значение *secuit* [которое использует Персий, говоря о творчестве Луцилия, о том, как он «терзал» римлян] гораздо сильнее, чем горацианское *defricuit*, а упоминание Горация об “избытке остроумия” (*sale multo*), с которым Луцилий бичевал город, [у Персия] полностью опущено»: *Tzounakas S.* Op. cit. P. 561.

<sup>804</sup> *Tzounakas S.* Op. cit. P. 561, 563–564, 571.

<sup>805</sup> См. *Highet G.* Op. cit. P. 176 (особ. п. 2).

<sup>806</sup> В науке даже предпринималась попытка доказать, что Петроний был «занудой-моралистом», который проповедовал строгую эпикурейскую мораль, включающую в себя свободу от желаний и волнений: *Highet G.* Op. cit. P. 185–186; *Arrowsmith W.* Op. cit. P. 305. Такому представлению противостоят исследователи, считающие, что «Сатирикон» был написан исключительно для развлечения Нерона и близкого к нему круга: *Bagnani G.* Op. cit. P. 25; *Sullivan J.P.* *Petronius...* P. 72; *idem.* *Petronius' "Satyricon"...* S. 1671–1675; с аргументами против «моралистического» прочтения см.: *Walsh P.G.* Op. cit. P. 184–188. О двух подходах также см.: *Connors C.* Op. cit. P. 11. Известны и примеры сопоставления пира Трималхиона у Петрония с «Пиром» Платона. Как показывает Дж. Б. Конте, если читатель Платона сталкивается с триумфом философской речи над едой, то читатель Петрония наблюдает триумф еды над речью: *Conte G.B.* Op. cit. P. 120–121. О игре ассоциаций с темой свободы на пиру см. *Rudich V.* *Dissidence...* P. 240; также см.: *Zeitlin F.I.* Op. cit. P. 663.

<sup>807</sup> Если не учитывать обозначенные вставки, в «Сатириконе» содержатся три *libertas* (*Petr. Sat.* 1, 41, 80), четырнадцать *liber* (5, 14, 26, 41, 54, 57, 71, 79, 81, 95, 107–108, 117–118), два глагола *liberare* (101, 136), одно наречие *libere* (91), одиннадцать *lex* (4–5, 3, 14–14, 1, 25, 107–108, 125, 136, 141), девять *ius* (13, 35, 46, 70, 78–79, 112, 130).

декламаторов. Наш автор в близкой Персию манере противопоставляет здесь «строгий закон» (*severa lex*) и «предписания мудрости» (*sapientiae praescepta*) «честолюбию» (*ambitio*), которым руководствуются заслуживающие «осуждения» (*obiurgatio*) родители, стремящиеся поскорее отправить своих детей на форум и не заботящиеся при этом об их образовании (4). Эту же по форме и сути мысль Персий выражает в своей пародии на «низкоуровневое экспромтное стихотворение Луцилия» (*schedium Lucilianae humilitatis* – 4): прежде чем браться за ораторское искусство, говорит он, сперва нужно обуздать свои страсти (5. 1–8), «точным законом умеренности отшлифовать нравы» (5. 2–3)<sup>808</sup>, по желанию можно заняться и поэзией, затем важно приобщиться к наследию Сократа и только после этого, будучи «свободным» (*liber*), следует браться за «оружие Демосфена» (*Demosthenis arma*), то есть приниматься за ораторские речи (5. 9–14).

Если взглянуть на формальную структуру этого наставления, мы увидим уже хорошо известный нам принцип, согласно которому из следования строгому закону (*lex*) вытекает истинно свободное состояние (*libertas*)<sup>809</sup>. При этом Петроний, очевидно, говорит о внутренней философской свободе, выступающей у него ключевой предпосылкой для разумного освоения навыков красноречия. Одновременно с этим он ссылается на Луцилия, причём в довольно уничижительной манере, хотя перед пародийной стихотворной вставкой литератор и оговаривается, что подобный творческий стиль он *не осуждает* (4)<sup>810</sup>. В целом же структура предложенного пассажа выглядит следующим образом. Обращаясь к исконно политизированному ремеслу оратора, Петроний сначала имплицитно говорит о важности воспитания

---

<sup>808</sup> ...mores / frugalitatis lege poliat exacta.

<sup>809</sup> На прямую логическую связь между законом и свободой явных указаний в тексте нет, однако сама последовательность в изложении этого наставления, а также интеллектуальный и идеологический контекст эпохи создают достаточные основания для того, чтобы читатель мог эту связь если не разглядеть, то домыслить.

<sup>810</sup> Sed ne me putes *improbasse* schedium Lucilianae humilitatis, quod sentio, et ipse carmine effingam...

в детях духовной свободы, означающей для него в первую очередь неподчинение страстям, затем, практически точно так же как и Персий, он отстраняется от не менее политизированной традиции Луцилия – самое большее, на что может рассчитывать сатирик, так это неосуждение нашего автора, – после чего он вновь, уже открыто, возвращается к концепции духовной свободы, как бы закольцовывая ею отсылку на древнего сатирика. Что же касается политической *libertas*, то за увлечение посвящёнными ей напыщенными речами (когда в речи что-то совершается *pro libertate*), Петроний и осуждает своих современников. Но самое важное здесь то, что разговоры о *libertas* оказываются у него в одном ряду с распространяемыми в дурных школах байками о «пиратах» (*piratae*), «тиранах» (*tyranni*) и жертвоприношениях девушек. Всё это, убеждает нас писатель, не имеет никакого отношения к действительным жизненным проблемам (1)<sup>811</sup>, из-за таких рассказней юноши делаются «глупейшими» (*stultissimi*), их изречения становятся чрезмерно высокопарными, отчего, оказываясь на форуме, создаётся ощущение, будто бы ты попадаешь «на другую часть земного круга» (*in alium orbem terrarum – 1*)<sup>812</sup>.

Политическая *libertas*, таким образом, оказывается чем-то настолько сказочным, чем-то настолько немислимым и искажающим реальность, что даже в такой политизированной области, как ораторское искусство, римлянам не остаётся ничего иного, кроме как довольствоваться концептом философской свободы. Единственное, что может вызвать наше недоумение, это аналогичная участь, постигшая у Петрония и понятие тирана, которое, как представляется, должно было казаться многим жителям империи скорее злободневным, чем устаревшим. Вполне вероятно, причина такого отношения кроется в слишком тесной семантической связи между этими категориями.

---

<sup>811</sup> ...nihil ex his, quae in usu habemus...

<sup>812</sup> Nunc et rerum tumore et sententiarum vanissimo strepitu hoc tantum proficiunt ut, cum in forum venerint, putent se in alium orbem terrarum delatos.

Упомянуть одну значит, как правило, говорить и о другой, ведь явление тирании в античных источниках зачастую даётся через указание на отсутствие свободы – и наоборот.

Нечто похожее на инвективное свободословие Луцилия практикует на пиру Трималхиона Аскилт, римский всадник и спутник главного героя Энколпия (57). Он «всех высмеивает» (*omnia eluderet*), над «всеми насмехается» (*rideatur alios*), чем вызывает гнев бывшего раба, соотпущенника Трималхиона. По своей тематике и первому впечатлению сцена отчётливо напоминает рассмотренную выше пятую сатиру Персия, в которой поэт разоблачает своеволие вольноотпущенника, оттеняемое пропагандируемой им свободой стоического мудреца. Однако Петроний, излагая в целом ту же самую мысль (своеволие – зло, свобода – благо, тогда как социальная свобода – не есть истинная свобода), меняет действующих лиц ролями и тем самым расставляет несколько иные акценты. Агентом критики с позиции добродетельной жизни и подлинной духовной свободы теперь выступает не голос повествователя, но сам вольноотпущенник, а её объектом становится не кто иной, как смешливый всадник Аскилт. При этом и сам Петроний (или нарратор/повествователь) классифицирует поведение Аскилта как «чрезмерное своеволие» (*intemperata licentia*), как будто бы одного только слова *licentia* уже недостаточно для указания на неправомерное пересечение границ дозволенного.

Своевольный всадник, посмеявшийся своим насмешливым поведением претендовать на роль Луцилия, в речи вольноотпущенника изображается типичным представителем мира роскоши и порока. Любопытно, что этот же персонаж, как ранее сообщил Петроний, «боялся законов» (*leges timebat* – 14). Вместе с тем свой страх он обосновывает средствами избитого дискурса «падения нравов»: «Что могут поделать законы там, где одни только деньги

царствуют, где бедность не способна победить [в суде]» (14. 1–2)<sup>813</sup>. Учитывая раскрываемую в рассматриваемом эпизоде склонность Аскилта к *licentia*, сформулируем осторожное предположение. Во вселенной «Сатирикона» дискурс «падения нравов» больше не противостоит несправедливостям порочного мира, а его носители – это больше не устремлённые к изменению социальной системы моралисты, теперь он используется самими же питомцами нравственно распушенной среды для своеобразного «облагораживания» собственного страха к закону, по определению противному их развращённому естеству. То есть перед нами нечто вроде языковой апроприации<sup>814</sup>. Выражаясь иначе, отныне можно не любить любой закон, даже «хороший», и при этом не апеллировать к своей порочности как базовому основанию для такой нелюбви. Иррациональный страх «грешника» тем самым оборачивается рационализированным опасением «праведника».

Вернёмся к критике Аскилта вольноотпущенником, точнее – к тем важным для нас деталям, которые обличитель сообщает о самом себе. Он говорит: «Моя *честность* (*fides*) для меня дороже сокровищ<sup>815</sup>. И вообще, хоть кто-нибудь дважды требовал от меня [возвращения долга]?<sup>816</sup> Сорок лет я рабствовал, но никто [за это время] не понял, раб я или *свободный* (*liber*)» (57)<sup>817</sup>. Добродетельное поведение раба по социальному статусу, в данном случае его следование *fides*, наделяет его достоинством истинно свободного человека. Хотя мысль эта вполне стоическая, Петроний, как кажется, вполне осознанно закладывает в неё социальный подтекст, привносящий определённую двусмысленность. Очевидно, перед нами всё та же игра с темой социальной и философской свободы, которую мы видели в сатирах Персия. Только если у последнего социальная свобода всё же строго отделена от

---

<sup>813</sup> *Quid faciant leges, ubi sola pecunia regnat, / aut ubi paupertas vincere nulla potest?*

<sup>814</sup> В свете такой апроприации вполне логичной выглядит претензия порочного Аскилта на некое подобие роли бескомпромиссно бичующего пороки Луцилия.

<sup>815</sup> *Ego fidem meam malo quam thesauros.*

<sup>816</sup> *Ad summam, quisquam me bis poposcit?*

<sup>817</sup> *Annis quadraginta servivi; nemo tamen sciit, utrum servus essem an liber.*

свободы внутренней, то у Петрония наблюдается некая семантическая диффузия. Не ясно до конца, идёт ли тут речь исключительно о внутреннем состоянии свободного мудреца, которого видели в рабе его «кредиторы», или же подразумевается статус свободного гражданина, предоставлявшийся ему в воображении его окружения. Скорее всего, читатель должен был остановиться на втором варианте понимания, в противном случае он рисковал упустить ту парадоксальность мысли, к которой в своём высказывании явно стремится вольноотпущенник. Раз уж он был рабом в социальном отношении, то и воспринимать его свободным, для пущей парадоксальности, должны были также в социальном смысле, тогда как «ореолом» гражданской *libertas* он был обязан сугубо внутреннему достоинству, а не виндикте ассертора<sup>818</sup>. Если бы его воспринимали только мудрецом, тогда исходные данные должны были выглядеть несколько иначе: он, во-первых, изначально должен был бы обладать гражданской свободой и, во-вторых, быть рабом по своим нравственным качествам<sup>819</sup> – всё это характеризует скорее *порочного* Аскилта, *свободного* гражданина, использующего риторику Саллюстия и метящего на роль Луцилия, что, в общем-то, и могло создавать в глазах простодушных римлян стойкое ощущение его близости *мудрецам*, быть может, «эпатажным» мудрецам кинического толка. Речь же вольноотпущенника, в свою очередь, стремится к развенчанию такого образа<sup>820</sup>.

---

<sup>818</sup> Вероятно, указание на схожесть раба со свободным римлянином могло также восприниматься некоторыми читателями как мысль о том, что при Нероне положение гражданина близко к положению раба.

<sup>819</sup> В похожем духе Энколпий говорит о юноше, который становится *свободным* гражданином (не в воображении своего окружения, а наяву) вследствие своего *развратного* поведения (*adulescens omni libidine impurus et sua quoque confessione dignus exilio, stupro liber, stupro ingenuus, cuius anni ad tesseram venierunt, quem tanquam puellam conduxit etiam qui virum putavit* – 81), то есть благодаря своему духовному рабству.

<sup>820</sup> Кстати говоря, дополнительным аргументом в пользу нашего утверждения о частичном смешении Петронием социальной и философской коннотаций свободы может послужить тот момент, что добродетельному и духовно свободному вольноотпущеннику всё же не до конца безразлично его социальное положение. Ведь он, по его же словам, когда-то был «сыном царя» (*regis filius* – 57), который добровольно отдался в рабство, чтобы выйти из

В завершение кратко рассмотрим ещё одну сцену пиршества у Трималхиона, в которой Петроний использует понятия *libertas* и *tyrannus* (41). В ней «миловидный юноша» (*puer speciosus*) исполняет «стихи своего доминуса» (*poemata domini sui*), коим является сам Трималхион<sup>821</sup>, за что владыка (вероятно, польщённый) освобождает его из рабства, буквально приказывает ему «быть свободным» (“*liber esto*”). После этого Трималхион на время покидает общее помещение, и Энколпий говорит: «Мы, в отсутствие *тирана* (*tyrannus*) обретшие *свободу* (*libertas*), принялись приглашать сотрапезников на *беседы* (*sermones*)»<sup>822</sup>. Беседы эти ведутся о всевозможных безделицах: о краткости дня, о мытье в бане, о похоронах некого Хрисанфа, о высоких ценах на хлеб и негодях эдилах, о поголовном неверии в богов, о школьных буднях и житейских перспективах сына одного из гостей и т.д. (41–46). По возвращении Трималхиона подобные беседы прекращаются, их направленность вновь переходит под его строгий контроль (47).

Эта сценка представляет собой своеобразную пародию на политическую тиранию, причём тиранию при сочиняющем стихи автократе, который, безусловно, мог напоминать современникам Нерона. Он полностью контролирует свободу своих «граждан», по своему желанию дарует её тем, кто льстит его художественным дарованиям, декламируя его стихи, он направляет их речи в нужное для него русло, и даже за его спиной, где, казалось бы, римляне имеют хоть какую-то свободу выражения, они пользуются ею для обсуждения пустяков, они не критикуют своего тирана, не пытаются как-то отвоевать для себя более существенное пространство свободы, даже о вопросах наиболее близких к политике (о деятельности эдилов и развращённых нравах современников) они говорят как сторонние

---

положения данника и со временем стать свободным римским гражданином. То есть духовная свобода в нём сочетается с устремлением к свободе социальной и гражданской.

<sup>821</sup> В поведении Трималхиона многие исследователи усматривают намёки на Нерона; см., например: *Crum R.H. Petronius...* P. 161–162.

<sup>822</sup> *Nos libertatem sine tyranno nacti coepimus invitare convivarum sermones.*

наблюдатели, как подданные, не претендующие на участие в управлении государством. Быть может, всё это свидетельствует о том, что ко времени Нерона, в рамках культивирующей гедонистические ценности нероновской культуры<sup>823</sup>, гражданский коллектив в своей массе окончательно перестаёт понимать суть республиканской *libertas*. Для Персия и Петрония это лишь состояние социального нерабства, не предполагающее ни особых политических прав, ни, тем более, истинной духовной свободы, сопряжённой с добродетельной жизнью. Выбирая между *licentia* и *libertas*, их персонажи определяют своё внутреннее состояние, их выбор не влияет на политическую ситуацию и характер политического режима.

#### **4.3 Принципат досуга в контексте разрыва идеи судьбы и морали у Сенеки, Лукана и Петрония**

Творчество стоика Сенеки и его, вероятно, сочувствовавшего стоицизму племянника Лукана, а также, неожиданно, Петрония объединяет одна довольно примечательная деталь, по духу своему однозначно противоестественная стоической нравственной системе. Речь идёт об общем для художественного воображения наших авторов разрыве идеи судьбы с моралью, или идеи послушного следования приказам провидения с нормализующей следствия такого послушания моральной санкцией божества<sup>824</sup>. Другими словами, в художественных мирах Сенеки, Лукана и Петрония следовать своей судьбе не означает быть хорошим, праведным,

---

<sup>823</sup> Где свобода и право – это к тому же и атрибут досужего пиршества (*libera cena* – 26; “*hoc est ius cenae*” – 35).

<sup>824</sup> На это также обратил внимание Д. Гальярди: *Gagliardi D. La letteratura dell'irrazionale in età neroniana (lineamenti d'una ricerca) // ANRW. Bd. II. 32. 3 / H. Temporini, W. Haase (Hrsg.) Berlin–New York, 1985. S. 2047–2065 (особ. s. 2049–2051, 2054).*

благочестивым человеком и уж тем более не означает быть образцовым, добродетельным правителем<sup>825</sup>.

Любопытно, что такой разрыв осуществляется за счёт эксплуатации как раз-таки стоических понятий и мотивов. У Сенеки он проявляется в истории Эдипа, которой наш автор, как кажется, издевательски высмеивает легалистскую парадигму Августа и примыкающую к ней идею смелого принятия незавидной политической власти и самоотверженного служения государству. Отчасти как Эней у Вергилия, Минос у Овидия и Август в его официальной репрезентации, Эдип у Сенеки изображается заложником своей тяжёлой судьбы/фортуны/природы<sup>826</sup>, благочестивым мстителем и претендентом на роль ауктора-миротворца. Уже в первых строках одноимённой трагедии голос Эдипа преподносит власть царя как «обманчивое благо» (*fallax bonum* – Oed. 6), от которого он, подобно Августу, отчётливо стремится дистанцироваться. Он «страшится» (*timeo*) своей судьбы и не желает её принимать, но, как и Эней, он при любом раскладе вынужден ей следовать<sup>827</sup>. И поскольку убить собственного отца и сочетаться браком с собственной матерью, в чём и состоит его участь, ему не позволяет его *pietas*, он неизгнанным<sup>828</sup>, *non profugus*, вынужденно покидает Фивы и родных *penates* (15–23).

---

<sup>825</sup> Безусловно, римлянину и, тем более, строгому стоику было за что упрекнуть в моральном плане и вергилиевского Энея, что хорошо иллюстрирует собой «пессимистическая гарвардская школа» (хотя её представители в своих критических суждениях не всегда отталкиваются от доступных римлянам моральных ценностей). Однако то, в чём Эней, как правило, обвиняется, стоическая парадигма может запросто трактовать как следствие его нравственного *отклонения* от воли разумного божества, тогда как у Сенеки, Лукана и Петрония говорится о плачевных результатах *следования* этому будто бы уже не совсем разумному началу.

<sup>826</sup> В трактате «О благодеяниях» Сенека утверждает, что природа, судьба и фортуна – суть проявления могущества единого бога (*Sic nunc naturam voca, fatum, fortunam; omnia eiusdem dei nomina sunt varie utentis sua potestate* – Ben. IV. 8. 3; ср. *Sen. Ep. XXIV. 15*). Об отражении этого взгляда в его трагедиях см., например: *Pratt Jr. N.T. Op. cit. P. 5–6*.

<sup>827</sup> Креонт говорит ему «ты *обязан* нести свою судьбу» (*tibi iam necesse est ferre fortunam tuam* – Oed. 681).

<sup>828</sup> В этот момент Эдип думает, что преступление им ещё не совершено.

Выделенные выше слова, как несложно догадаться, имели крайне прочные ассоциации с Энеем: *pietas* – его сущностный атрибут (*pius* – его постоянный эпитет), *penates*, которых он выносит из полыхающей Трои, также раскрывают его благочестие, а «беглецом по воле судьбы», *fato profugus*, Вергилий называет своего героя уже во второй строке первой книги «Энеиды» (*Verg. Aen. I. 2*). Однако в отличие от ситуации Энея стремление Эдипа избежать незавидную судьбу, «миссию» которой он на самом деле уже исполнил, равноценно для него заботе о «законах/правах» (*iura*) «природы» (*natura*), которые он боится поправить, совершив на манер Федры, на манер *monstrum*, неблагочестивые деяния (*Oed. 24–25*). Тогда как у Вергилия, если иметь в виду тождественность природы фатуму в стоическом дискурсе и, соответственно, в представлении многих его современников, следование Энея своей судьбе означает, конечно, утверждение законов природы, равнозначных воле всемогущего Юпитера, а вовсе не их попрание. Убивая своего отца и беря в жёны собственную мать, Эдип противоречит самой сути вергилиевского благочестия, в то время как путь Энея подразумевает исполнение (а не подавление) его священных «заповедей».

Прознав правду об уже, оказывается, совершённых им «злодеяниях», Эдип несколько меняет свою риторику и в извращении законов винит уже не самого себя, но саму природу<sup>829</sup> (*leges natura vertit* – *Oed. 942–943*; *ipsa se in leges novas*<sup>830</sup> *Natura vertet* – *Phoen. 84–85*), что в глазах римского читателя должно было ещё сильнее сблизить её с категорией около-стоической судьбы как агентом произошедшего нечестия<sup>831</sup>. Несчастный и не по своему желанию нечестивый царь парадоксальным образом стремится переопределить себя в качестве благочестивого мстителя и, уподобляясь «официальному»

---

<sup>829</sup> Интересные размышления по поводу моральной ответственности Эдипа см.: *Davis P.J. Fate...* P. 161–163.

<sup>830</sup> «Новые законы природы» (*naturae iura novanda*) устанавливает у Овидия Дедал-Амур, изобретая свои крылья (*Ovid. Ars am. II. 42*). Август, согласно его «Деяниям», издаёт «новые законы» (*leges novae*) для восстановления «добрых нравов» (*RGDA. 8. 5*).

<sup>831</sup> *Davis P.J. Fate...* P. 156–161.

Октавиану и овидиевскому Миносу, он просит у Антигоны позволения *отомстить* за своего отца (*liceat ulcisci*<sup>832</sup> *patrem* – Phoen. 90)<sup>833</sup>. Наконец, когда в преддверии «гражданской войны» (*civile bellum* – Phoen. 355) его просят выступить в роли «ауктора спокойного мира» (*auctor placidae pacis* – 349)<sup>834</sup>, он вопрошает: «Я ли тот, кто может воспретить совершение преступлений?.. быть наставником в праве/законах и благочестивой любви?» (328, 330–331)<sup>835</sup>. По его логике, «примеры» его собственного поведения (*exempla* – 331), в отличие от «примера» добродетельного Августа (*exemplum*), о котором говорит Овидий (Met. XV. 832–834)<sup>836</sup>, только укрепят всеобщую разнузданность (320–362).

Итак, судьба Эдипа откровенно пародирует судьбу Энея и многие характерные для идеологии принципата Августа мотивы, прежде всего мотивы мести за отца и отказа от власти (Эдип отказывается от царства, своей судьбы и роли миротворца). В противоположность Энею Эдип не приходит и к духовной свободе<sup>837</sup> и в конечном итоге, неспособный поправить нравы граждан своим примером и законом, он предстаёт полной противоположностью Августа. Вероятно, такая инверсивная репрезентация власти первого императора отражает некоторые особенности восприятия современниками «досужего» правления Нерона, не отличавшегося, мягко говоря, какими-либо выдающимися добродетелями и, более того, знаменитого

---

<sup>832</sup> Это же слово использует Овидий, говоря о стремлении Миноса отомстить за смерть своего сына (*Ovid. Met. VII. 458*).

<sup>833</sup> Подобное проявление *pietas* персонажем, чья судьба открыто насмехается над этой добродетелью, могло показаться римскому читателю достаточно забавным.

<sup>834</sup> «Приди к детям устроителем спокойного мира» (*auctorque placidae liberis pacis veni*). Поскольку гражданскую войну развязывают его сыновья, в этой фразе есть слово *liberi* (дети), которое среди таких понятий, как *auctor* и *pacis*, вероятно, должно было напомнить читателям о *libertas* Августа.

<sup>835</sup> *Ego ille sum, qui scelera committi vetem? <...> / magister iuris et amoris pii / Ego sum?*

<sup>836</sup> *Pace data terris animum ad civilia vertet / iura suum legesque feret iustissimus auctor / exemploque suo mores reget...*

<sup>837</sup> Конечно, важно учитывать, что продолжающие историю Эдипа «Финикиянки» дошли до нас в незавершённом виде.

убийством собственной матери Агриппины<sup>838</sup>. Особенно ясное подобие Эдипа Нерону прослеживается в его диалоге с Креонтом. Креонт просит у Эдипа, казалось бы, элементарного дозволения – «молчать» (*tacere liceat*), преподнося это как наименьшую «свободу» (*libertas*), которую когда-либо кто-либо спрашивал у царя (*Oed. 523–524*)<sup>839</sup>. На что Эдип отвечает: «Часто даже больше, чем красноречие, царю и царству вредит *немая свобода* (*muta libertas*)» (*524–525*)<sup>840</sup>. Последние слова могли отсылать современников к знаменитому судебному процессу 66 г. н.э. над Тразеем Петом, обвиняемым, по сообщению Тацита, в том числе за его «всё осуждающее молчание» (*silentium omnia damnantis* – *Tac. Ann. XVI. 28. 2*)<sup>841</sup>. Сам же «эмпирический автор» трагедии, конечно, этот процесс подразумевать никак не мог, поскольку умер за год до него. Если всё-таки подходить к пассажиру в контексте идеи об «авторском намерении», реализованном в сочинении, вероятно, здесь говорится о в целом характерных для некоторых сенаторов настроениях<sup>842</sup> и выработанной ими стратегии противостояния режиму Нерона.

Совершенно теми же словами, что и Сенека, говорит о недопустимых деяниях природы/судьбы/фортуны Лукан<sup>843</sup>. Если Вергилий в первых двух

<sup>838</sup> В «Октавии», написанной, скорее всего, не Сенекой и, к тому же, уже после его смерти (Луций Анней Сенека. Трагедии. М., 1983. С. 422), Нерон изображён как часть того развращённого общества, которое в теории и должен перевоспитывать принцепс. Он противостоит государственным «законам» (*leges*) и подавляет «страхом» (*metus*) «благочестие» (*pietas*) своих сограждан, которые, будто бы меняясь с правителем ролями, пытаются его перевоспитать и навязать ему свой «закон» (*lex*) (*Oct. 572–590, 669–689, 851–876*).

<sup>839</sup> *Tacere liceat. Ulla libertas minor / a rege petitur?*

<sup>840</sup> *Saepe vel lingua magis / regi atque regno muta libertas obest.*

<sup>841</sup> Подробнее о самом процессе см. интересную статью Я.Ю. Межерицкого: *Межерицкий Я.Ю. Iners otium*. С. 41–68. Ср.: *Rudich V. Political Dissidence...* P. 36, 76, 90.

<sup>842</sup> Ярким носителем таких настроений и был Тразей Пет.

<sup>843</sup> В «Фарсалии» 30 *libertas*, 19 *liber*, 41 *lex*, 74 *ius* (*libertas* – I. 172, 270; II. 145, 282, 303; III. 114, 138, 145–146, 349; IV. 227, 578, 808; VII. 433, 580, 603, 696; VIII. 340, 371, 455, 491; IX. 30, 91, 97, 193, 205, 265, 558, 1108; X. 25; *liber* – I. 672; II. 280, 562; III. 522; IV. 384, 476; V. 53; VI. 106, 301; VII. 264, 375, 612, 818; VIII. 648; IX. 333, 453, 566; X. 95, 514; *lex* – I. 22, 176, 277, 322, 642; II. 2, 10, 82, 145, 252, 272, 281, 316. III. 106, 120, 140; IV. 27, 175, 690, 815; V. 31; VI. 462, 635, 796; VII. 351, 440; VIII. 75, 399, 402, 568, 685; IX. 267, 307, 385, 557, 560, 875; X. 198, 201, 228;

строках «Энеиды» сообщает, что он поёт о беглеце, который по воле судьбы отправился из Трои в Италию, то Лукан первыми строками «Фарсалии» даёт понять, что он, в свой черёд, поёт о данном судьбою «праве на преступление» (*ius datum sceleri*)<sup>844</sup> (*Luc.* I. 1–2)<sup>845</sup>. На фундаментальном уровне устройства мироздания именно «природа» (*natura*), как сообщают нам первые строки уже второй книги, ответственна за начало нечестивой братоубийственной войны между Цезарем и Помпеем. Именно она, «несущая монстров» (*monstrifero*), «провозгласила нечестие» (*indixit nefas*), это она «извратила» (*vertit*) весь «порядок вещей» (*foedera rerum*) и его «законы» (*leges*) (II. 2–4)<sup>846</sup>, она положила конец «миру» (*pac*), республиканской «свободе» (*libertas*), «правам» и «законам» (*iura, leges, plebiscita*), заменив их «грубой силой» (*vis*) (I. 171–182)<sup>847</sup>. В третьей, седьмой и восьмой книгах Лукан так же открыто противопоставляет «судьбу/судьбы» (*fata*) и «фортуну» (*fortuna*)<sup>848</sup> – «праву» (*iura*), «свободе» (*libertas*), «верности» (*fides*) и «благочестию» (*pietas*) (III. 302–303<sup>849</sup>; VII. 600–604<sup>850</sup>; VIII. 70–78<sup>851</sup>). Воздействие этой «разумной»

---

*ius* – I. 2, 51, 175, 177, 191, 225, 267, 276, 360, 407, 667; II. 316, 321, 353, 463, 588; III. 104, 113, 151, 302; IV. 4, 667, 801, 821; V. 7, 12, 30, 44, 226, 288, 312, 387, 398, 489; VI. 139, 302, 496, 597, 824; VII. 55, 63, 80, 265, 594; VIII. 75, 95, 450, 484, 558, 612, 636, 642, 660; IX. 96, 191, 195, 212, 238, 249, 560, 747, 838, 887, 1023, 1074; X. 11, 93, 95, 97, 262, 267, 299, 352, 471).

<sup>844</sup> Дж. Ф. Дринкуотер говорит о мире «Фарсалии» Лукана как о перевёрнутом мире «Энеиды» Вергилия: *Drinkwater J.F. Nero...* P. 110–111.

<sup>845</sup> Наиболее откровенно понятия преступления и судьбы сближаются в 35-й строке седьмой книги: *hoc scelus haud umquam fatis haerere putavit* (VII. 35).

<sup>846</sup> ...*legesque et foedera rerum / praescia monstrifero vertit natura tumultu / indixitque nefas.*

<sup>847</sup> По убеждению Б.М. Марти, первой в науке предложившей взглянуть на «Фарсалию» как на сугубо стоическую поэму (*Шумилин М.В. Неостановимое мгновение...* С. 36–37), любые жалобы Лукана на злую судьбу носят исключительно риторический характер и к его фундаментальным убеждениям никакого отношения не имеют: *Marti B.M. The Meaning...* P. 357.

<sup>848</sup> О понятиях *fatum* и *fortuna* у Лукана подробнее см.: *Ahl F.M. Lucan...* P. 293–305.

<sup>849</sup> ... [Phocais] non Graia levitate *fidem* signataque *iura*, / et causas, non *fata*, sequi.

<sup>850</sup> ...*Domiti, quem clades fata per omnis / ducebant: nusquam Magni fortuna sine illo / succubuit. victus totiens a Caesare salva / libertate perit: tunc mille in volnera laetus / labitur ac venia gaudet caruisse secunda.* Похожим образом в этой же книге размежёвываются фортуна и свободная смерть: *libera fortunae mors est* (VII. 818).

<sup>851</sup> ...*prohibet succumbere fatis / Magnus et inmodicos castigat voce dolores.* / “Nobile cur robur *fortunae* volnere primo / femina tantorum titulis insignis avorum / frangis? habes aditum mansurae

стихии на политический мир предельно гротескно раскрывается на примере поведения её ярчайшего агента, ключевого проводника её воли – Юлия Цезаря, действиями которого Лукан завершает историю республики и её политических свобод и от которого он ведёт начало эпохи императоров.

Не стремясь к обзору всех многочисленных случаев, в которых поэт говорит о Цезаре как об исполнителе воли судьбы и фортуны, остановимся на наиболее показательных примерах. В первой книге Цезарь, по его же словам, отправляется за «фортуной» (*fortuna*) и вверяется «судьбе» (*fata*<sup>852</sup>), что подразумевает, опять же по его собственным соображениям, выбор в пользу «войны» (*bellum*) и отступление от «мира» (*pacis*), «прав» (*iura*) и «законов/договоров» (*foedera*) (I. 225–227)<sup>853</sup>. Та же дихотомия прослеживается в речи консула Лентула: с одной стороны – «власть» (*imperium*) сената, «права» (*iura*) и «законы» (*leges*), с другой – противные им Цезарь и «фортуна» (*fortuna*) (V. 26–32)<sup>854</sup>. Успехи Помпея при Диррахии вызывают у Лукана преувеличенные надежды на восстановление «прав вселенной» (*mundi iura*), чему опять же противопоставляется «фортуна» (*fortuna*) Цезаря (VI. 138–143). Полная победа Помпея означала бы для Рима «счастье» (*felicitas*), «свободу» (*libertas*) и процветание в «правах» (*iura*), которым в том же духе противопоставляются «цари» (*reges*), Цезарь и «печальные судьбы» (*tristia fata*) (VI. 301–305). Наконец, о прямой связи Цезаря с судьбой как всеобъемлющей первопричиной мира говорит знаменитая колдунья Эрихто, к которой в надежде на помощь в гражданской войне обращается Секст Помпей. По словам Эрихто, она способна совладать

---

in saecula famaе. / Laudis in hoc sexu non *legum iura* nec arma, / unica materia est coniunx miser. Erige mentem, / et tua cum *fatis pietas decertet*, et ipsum / quod sum victus ama...”

<sup>852</sup> Так в издании «Фарсалии» под редакцией К.Г. Вайзе. В издании Д.Р. Шеклтона Бейли вместо *fatis* приводится *satis* <his>.

<sup>853</sup> “Hic”, ait, “hic *pacem* temerataque *iura* relinquo”; / te, *Fortuna*, sequor. Procul hinc iam *foedera* sunt. / Credidimus *fatis* [*satis* <his>]. Utendum est iudice bello.”

<sup>854</sup> О том, как Лукан искажает факты, чтобы лишний раз подчеркнуть враждебность Цезаря законам, правам, свободе и в целом республиканским традициям см.: *Weiner J.* Op. cit. P. 196–198.

с отдельными «богами» (dei) и «меньшими судьбами» (fata minora), но могущественная «фортуна» (fortuna) Цезаря, от которой зависят «все прочие судьбы» (omnia fata) и которая объёмлет всю «вереницу причин» (causarum series), тянущуюся – ни больше ни меньше! – от самого «начала вселенной» (origo mundi), ей не под силам (VI. 589–615). То есть, как и Манилий, Лукан включает кровопролития и жестокие несправедливости гражданских войн в общее полотно разумного промысла. Но если у Манилия эти события – только одна из сторон в сущности «двухцветной» вселенской судьбы, то у Лукана преобладают исключительно тёмные краски, его фортуна несёт только развращающие (а не закаляющие характер) беды, она ответственна за политическое и нравственное разложение римлян, за крах законов, прав и свобод республики, за крах верности и благочестия civitas.

Одновременно с этим Лукан неявно сопоставляет Цезаря с Августом/Юпитером и отчасти Энеем. Во-первых, он эксплуатирует мотивы уже знакомой нам темы все сметающего потопа, которые отсылают читателя к упоминавшемуся в первой главе мифу о Девкалионе и Пирре, единственным выжившим под очищающим гневом Юпитера<sup>855</sup>. Стремясь в пятой книге переплыть бушующее море на обычной лодке, Цезарь, подчёркнуто хранимый Фортуной (V. 577–593), чуть ли не сливается с агонизирующей стихией, которую повествователь открыто сравнивает с тем самым мифологическим потопом (V. 620–624). А во второй книге, прозванный в речи Помпея «галльским бешенством» (Gallica rabies), будто бы он внешний, чужеродный захватчик<sup>856</sup>, Цезарь, опять же словами Помпея, уподобляется неукротимой реке, в буквальном смысле «стекающей» (effunditur) на Рим с ледяных Альп (II. 635–636)<sup>857</sup>, несущей, однако, не очищение от «грехов», но сам «грех»

---

<sup>855</sup> О «девкалионовых ливнях» (Deucalioneos imbres) напрямую говорит пророк Фигул (I. 653). О потопе как избавлении от гражданских войн взывает также голос нарратора (IV. 110–120).

<sup>856</sup> К тому же в «Фарсалии» Цезарь не раз сравнивается разными голосами с Ганнибалом (I. 255, 303–304; II. 45–46; III. 349–350; VII. 407–409, 799–802).

<sup>857</sup> “Gallica per gelidas rabies effunditur Alpes: / iam tetigit sanguis pollutos Caesaris enses.”

(nefas) и несправедливость (V. 538–540)<sup>858</sup>. Любопытно, что как минимум один раз с разлившейся рекой сравнивается и Помпей, причём голосом самого повествователя, однако в этом случае водная стихия – уже не разрушающая, но созидаящая сила, она не просто затапливает поля, но даёт новый урожай (VI. 268–278). Тем самым Лукан мог указывать на упущенную альтернативу, «правильную» модель единоличного правления в лице проигравшего Помпея<sup>859</sup>.

Во-вторых, действия Цезаря связаны с утверждением августовской концепции свободы. В духе «Деяний» Августа (RGDA. 1. 1; 5. 2–3; 34. 1–3) Цезарь мыслит себя *освободителем* Рима, он заявляет, что в этой войне его не прельщают ни «военная добыча» (*praeda*), ни «царская власть» (*regnum*),

---

<sup>858</sup> Coeperit inde *nefas*. Iamiam, me praeside, Roma / supplicium poenamque petat. *Neque enim ista vocari / proelia iusta decet*, patriae sed vindicis iram.

<sup>859</sup> В тексте, особенно в речах Катона, достаточно много намёков на то, что Помпей, хотя на фоне Цезаря он и выступает защитником республиканской *libertas*, на самом деле был носителем точно такой же тенденции, утверждающей в Риме принципы единоличного правления (например, I. 84–86; IX. 190–214, 255–283). Вместе с тем о предпочтительности помпеянской модели единоличного властвования, помимо очевидного, также свидетельствует господствующая при Помпее свобода слова. Его спутники обладают своеобразным правом на свободное высказывание, благодаря которому, как в случае с Лентулом, они способны оспорить мнение своего предводителя и радикальным образом изменить его планы и дальнейшее поведение (VIII. 327–455). Цезарь же, в свою очередь, положил начало благоденствию лживых льстивых речей, которыми «граждане» вплоть по время Лукана пытаются не образумить, но задобрить своих *domini* (V. 385–388). Характеризуя политические взгляды самого Лукана, В. Рудич предположил, что поэт не был истинным республиканцем, он желал лишь смены одного принцепса другим, рассчитывая, в лучшем случае, на свободу как на верховенство закона: *Rudich V. Political Dissidence...* P. 89–91; *idem. Dissidence...* P. 119–127. Об отношении Лукана к *libertas* лишь как к теме для декламаций писал ещё Х. Наттинг: *Nutting H.C. Op. cit.* P. 49; также см.: *Dilke O.A.W. Op. cit.* P. 16; *Brisset J. Op. cit.* P. 221; *Holmes N. Op. cit.* P. 76, 80; *Grimal P. Op. cit.* P. 64–65; М.Т. Гриффин вовсе полагала, что Лукан, хотя и отдавал предпочтение республиканской *libertas*, ясно осознавал всю необходимость принципата для поддержания стабильности в государстве: *Griffin M.T. Nero...* P. 159. Иной взгляд см.: *Adatte J.-M. Op. cit.* P. 240; *Ahl F.M. Lucan...* P. 35, 49, 54–61, 230–253, 255–256, 266, 268, 278, 321, 323; *Martindale Ch. Op. cit.* P. 64, 71, 74–76; *Johnson W.R. Momentary Monsters...* P. 88, 90–91, 96, 131–133; *George D.B. Op. cit.* P. 245, 253; *Quint D. Op. cit.* P. 151–153 *Sowerby R. The Augustan Art of Poetry: Augustan Translation of the Classics. Oxford–New York, 2006.* P. 195, 209; *Thorne M.A. Op. cit.* P. 32–33, 189–190, 209–210; *Hardie Ph. R. Lucan's Bellum Civile.* P. 228; *Weiner J. Op. cit.* P. 196–203.

единственная его цель – изгнать из города его «господ» (*domini*)<sup>860</sup>, перед которыми уже готовы «рабствовать» (*servitire*) граждане (I. 350–351)<sup>861</sup>. При этом статус «свободного» (*liber*) гражданина подразумевает для него (нет, не обладание гражданскими правами, но) возможность распространять римскую власть, римское «право» (*ius*) на другие народы (VII. 264–265)<sup>862</sup>, что, очевидно, гораздо созвучнее с *securitas* принципата, чем с *libertas* республики<sup>863</sup>. Вместе с тем куда откровеннее и категоричнее, чем Федр, Лукан рвёт с расхожей идеологией принципата, манипулирующей семантикой *pacis* и *libertas* для создания обманчивого ощущения их тождества<sup>864</sup>. В мире «Фарсалии» *pacis* – это совсем не свобода и даже не её предпосылка, но атрибут правления противного ей «владыки» (*dominus*) (I. 670)<sup>865</sup>, тогда как истинная *libertas* предполагает не беспечный, мирный досуг, но неустанную борьбу, самоотверженный труд и готовность за неё погибнуть. Помпеянец Петрей, несомненно, зрит в корень, когда говорит: «Нас поработщают под лозунгом мира» (“*Trahimur sub nomine pacis*” – IV. 222),

---

<sup>860</sup> То есть олигархическую клику сената.

<sup>861</sup> “*Nam nec praeda meis, neque regnum quaeritur armis: / detrahimus dominos urbi servire paratae.*”

<sup>862</sup> «Я не о своих интересах забочусь, но молю о том, чтобы вы были свободными, чтобы вы все народы держали под властью своей» (“*Non mihi res agitur, sed vos ut libera sitis / turba, precor, gentes ut ius habeatis in omnes*”). Безусловно, из этого предложения самого по себе не следует того тождества, о котором мы говорим в основном тексте (что быть свободным равно быть завоевателем); Цезарь вполне мог подразумевать и то, что он желает видеть римлян свободными (в республиканском смысле) и завоевателями. Однако второй вариант прочтения выпадает из генеральной линии репрезентации его власти. С каких пор Цезаря занимают гражданские права, за которые откровенно воюет его противник Помпей? К тому же далее он призывает римлян к завоеванию всего «мира» (*mundus* – VII. 270, 278), ни словом не обмолвившись о том, чтобы они спешили на форум реализовывать свои гражданские prerogatives. Вероятнее всего, читатель Лукана считывал в этих словах обещание обычным гражданам свободы властвовать над миром, чему пока ещё препятствуют корыстные интересы римской олигархии, интересы *domini*.

<sup>863</sup> В одной сцене Цезарь делает «свободными» (*liber*) своих врагов, милосердно сохраняя им жизнь и тем самым как бы даруя им «мир» (*pacis*) (IV. 382–387). См.: *Masters J. Poetry and Civil War in Lucan's Bellum Civile*. Cambridge, 1992. P. 86–87.

<sup>864</sup> *Willis I. Now and Rome: Lucan and Vergil as Theorists of Politics and Space*. London–New York, 2011. P. 115–117.

<sup>865</sup> «Такой мир приходит с владыкой» (“*Cum domino pacis ista venit*”).

добавляя к этому: не было бы войны, «если бы благим миром когда-либо добывалась свобода» (“...si bene *libertas* umquam pro *pace* daretur” – IV. 227)<sup>866</sup>.

И, в-третьих, чтобы у читателя окончательно развеялись все возможные сомнения по поводу того, какую конкретно модель властвования подразумевает здесь Лукан, поэт инсценирует ритуал «отказа от власти» (*recusatio imperii*), к которому в пародийной манере обращается Цезарь. Он говорит своим солдатам: «Я сам, жаждущий вернуться к *частной жизни* (*privata vita*) и, облачившись в плебейскую тогу, стать обычным гражданином, *отказываюсь* (*recuso!*) быть *ничем* (*nihil*), чтобы всё вам было *позволено* (*liceat*)<sup>867</sup>» (VII. 266–268)<sup>868</sup>. Хотя, подобно Октавиану у Диона Кассия, Цезарь и говорит о своём желании жить частным человеком, но даже на уровне своей риторики он в конечном счёте отказывается не от самой власти, а, напротив, от полного безвластия, от перспективы быть *nihil*, вместе с тем глаголом *licere* вновь актуализируя идею свободы как господства римлян над покорёнными народами. Переворачивая логику известного ритуала с ног на голову, Лукан вскрывает лицемерие императоров, выдающих желанное вступление в свои права за отказ от них, тираническую по своей природе жажду власти за вынужденное и самоотверженное служение, другими словами, маскирующих свой порок под добродетель, а духовное рабство под духовную свободу<sup>869</sup>. Возможно, такая деконструкция *recusatio imperii*, помимо прочего, была

---

<sup>866</sup> Любопытно, как в последней фразе Петрея заметна печать времени Лукана: по его словам кажется, будто бы свобода добывается подрывной войной изнутри уже «несвободного» режима, тогда как в действительности всё было совсем наоборот – это внутри «свободной» республики время от времени появлялись воинственные полководцы, которые шаг за шагом вели римское государство к состоянию «несвободной» империи.

<sup>867</sup> То есть чтобы римляне властвовали над всем миром.

<sup>868</sup> Ipse ego, *privatae* cupidus me reddere *vitae*, / plebeiaque toga modicum componere civem, / omnia dum vobis *liceant*, nihil esse *recuso*.

<sup>869</sup> И будто бы вновь, как в случае с потопом, противопоставляя помпеянскую модель власти цезарианской, в самом конце второй книги Лукан неявно говорит, что истинный Эней, истинный страдалец, терзаемый, но не балуемый судьбою, не стремящийся к власти, но вынужденно принимающий её, это Помпей, который с детьми, супругой и родными пенатами изгнанником покидает Рим, как будто бы оставляет осаждённую Трою (II. 728–730).

связана с закономерными сдвигами в общественных настроениях. «Праздное царствование» Нерона предоставляло гражданам не самые подходящие условия для восприятия принцепса действительно страдающим от своего исключительного положения в государстве героем, соответственно, апеллирующий к таким страданиям обряд должен был в той или иной степени утратить свою легитимирующую силу, о чём косвенно и свидетельствует пародия Лукана.

Все эти зримо инверсивные черты Августа и его правления, которыми Лукан наделяет властвование Цезаря, закономерно переносятся на Нерона<sup>870</sup>. *Libertas* и *Caesar*, как пишет поэт, продолжают свой гладиаторский поединок и в его дни (VII. 695–696)<sup>871</sup>. Но для нашего исследования гораздо показательнее сообщаемая поэтом в восхваляющем Нерона вступлении связь власти принцепса с категорией «природы» (*natura*), по большому счёту равнозначной, как уже говорилось, судьбе и фортуне. *Natura* пообещала Нерону санкционировать его посмертную власть на небе, оставить в его «правах» (*iura*) выбор, каким божеством ему стать и в каком месте установить

---

<sup>870</sup> По глубокой мысли М.Б. Роллера, римские императоры у Лукана как политические последователи Цезаря наследуют характерный для него «дискурс/взгляд/этику отчуждения» (*alienating discourse/view/ethics*), который, в отличие от «дискурса/взгляда/этики принятия» (*assimilating discourse/view/ethics*) Помпея, делит людей не на граждан и неграждан (то есть для Помпея солдаты Цезаря – это не враги, а сограждане), но на лояльных и нелояльных (то есть для Цезаря солдаты Помпея – это не сограждане, а враги), что гарантирует Риму, по сути, нескончаемое продолжение гражданской войны: *Roller M.B. Constructing Autocracy...* P. 29–63 (особ. p. 37–40, 44, 57, 61–62). М.В. Шумилин, помимо распространения гражданской войны Лукана во времени, также особо отмечает её распространение в пространстве: *Шумилин М.В. Неостановимое мгновение...* С. 175–183.

<sup>871</sup> ...sed par, quod semper habemus, / *Libertas et Caesar erunt...* См.: *Johnson W.R. Momentary Monsters...* P. 30, 122. Г. Дж. М. Дэй, подступаясь к «Фарсалии» под углом идеи о «возвышенном», полагает, что гражданские войны у Лукана положили начало вечному идеологическому противостоянию свободы и тирании, однако само это противостояние вызывает у поэта сильное эстетическое впечатление, которое, в свою очередь, вытесняет его политические убеждения: *Day H.J.M. Lucan and the Sublime: Power, Representation and Aesthetic Experience. Cambridge, 2013.* P. 236. Суровую критику такого подхода к интерпретации поэмы см.: *Шумилин М.В. Неостановимое мгновение...* С. 55–61.

свою «царскую власть» (*regnum*) над «вселенной» (*mundus*) (I. 51–52)<sup>872</sup>. То есть Лукан и в случае с открыто подразумеваемым Нероном следует освящённому стоицизмом представлению о прямой связи автократа с природой и божественным разумом<sup>873</sup>, однако, как явствует из начала второй книги (II. 2–4), о котором мы говорили выше, и из всех кратко описанных нами характеристик судьбы/фортуны и стиля поведения её агента Цезаря, поэт необыкновенно резко, вполне в духе «Эдипа» и «Финикиянок» Сенеки, меняет суть воздействия этого разума на земные дела, тем самым, думается, подтачивая легитимность действовавшего принцепса. «Неразумная» природа «Фарсалии» планомерно подавляет политическую свободу и добрые нравы римских граждан, вынуждая даже таких политически мыслящих героев, как Помпей, искать «право» (*ius*) и «счастье» (*felicitas*), одним словом – свободу<sup>874</sup>, уже не в публичном, но во всецело духовном пространстве внутреннего мира (VIII. 629–636)<sup>875</sup>.

Абсолютно та же логика, хотя и при несколько ином понимании свободы, прослеживается в двух объёмных стихотворных вставках «Сатирикона» Петрония, посвящённых Троянской войне и гражданским войнам в Риме<sup>876</sup>. В отрывке о взятии Трои под *libertas* понимается мир (или свобода от завоевателей), к которому семантически (не логически) примыкает идея благочестия. Решив, что ахейцы покончили с мыслями о захвате города и что «земля свободна от войны» (*solum bello liberum* – *Petr.* 89. 12), «вот уже [троянцев] толпа свободная (*libera*) и войны лишённая из ворот спешит

---

<sup>872</sup> ...*iurisque tui natura relinquet / quis deus esse velis, ubi regnum ponere mundi*. Один раз, говоря о неминуемости гибели Помпея, Лукан использует похожую связку слов – «законы судьбы/судеб» (*fatorum leges* – VIII. 568). Сложно не усмотреть в этих законах предполагаемую Луканом альтернативу законов республики.

<sup>873</sup> Он даже говорит, будто бы гражданские войны были развязаны только затем, чтобы к власти пришёл Нерон (I. 33–45).

<sup>874</sup> *Bexley E.M.* The Myth of the Republic... P. 147.

<sup>875</sup> Об идее внутренней свободы у Лукана также см.: *Rudich V.* Dissidence... P. 125–127.

<sup>876</sup> В стихотворениях пять *liber* (89. 12, 15, 38; 120. 42; 124. 258) и одно *lex* (124. 288).

совершить [богам] *жертвоприношения*» (89. 15–16)<sup>877</sup>. Такой свободе, понятно, противостоит война и внушаемый ею «страх» (*metus* – 89. 1, 3, 18), к которым, уже больше логически, нежели просто семантически, примыкает идея нечестия. За войной стоит, конечно, «судьба» (*fata* – 89. 21), не позволившая жрецу Лаокоону раскрыть обман греков с дарованным ими конём (89. 18–22). Возобновлению войны предшествует явление «монстров» (*monstra* – 89. 29) – двух «змей» (*angues* – 89. 35), которые сначала в «священных инфулах» (*infulae sacrae* – 89. 41) расправляются с детьми Лаокоона, двумя близнецами, пытавшимися во взаимной *pietas* (89. 46) спасти друг друга от гибели, затем убивают самого Лаокоона, оскверняя его смертью «священные алтари» (*sacra* – 89. 52) и тем самым отворачивая от Трои её «богов» (*dei* – 89. 53)<sup>878</sup>. В том, что наравне с несвободой судьба несёт троянцам ещё и нечестие, читателя Петрония окончательно убеждает поведение греков, высыпавшихся из деревянного коня. Особенно живописно оно изображено в последних двух строках этого стихотворения: «...другой [грек] зажжёт факелы об алтари и против Трои призвал её святыни» (89. 64–65)<sup>879</sup>.

Примечательно, что в «Энеиде» Вергилия порочными (или, по крайней мере, несущими нечестие) предстают не греки, которые исполняют волю, в общем-то, благой для будущих римлян судьбы, но сам Лаокоон, посмевавший «причинить вред» (*laeserit*) священному дубу, «метнув» (*intorserit*) в дарёного коня своё копьё (Aen. II. 228–231). Совсем иная картина создаётся Петронием. У него копьё Лаокоона не «*вонзается*» (*stetit*) в живот коня, как это описывает

---

<sup>877</sup> *Iam turba portis libera ac bello carens / in vota properat.*

<sup>878</sup> Интересно, что у Петрония судьба и боги – это разные и даже противостоящие друг другу сущности. То же самое свойственно и миру Лукана: традиционные боги у него стоят, как кажется, на стороне республики и Помпея, тогда как сокрушает их судьба и Цезарь. У Вергилия же, как было показано в первой главе, судьба совпадает с Юпитером. В этом отношении показательно, что, обращаясь к этому же сюжету, Вергилий говорит не о *fata*, как это делает Петроний, но о *fata deum* – «судьбе/воле богов» (Aen. II. 54).

<sup>879</sup> *...ab aris alius accendit faces / contraque Troas invocat Troiae sacra.*

Вергилий (Aen. II. 52), но «отскакивает» (resilit) от него (Petr. 89. 22), не причиняя ему никакого вреда, что предельно ярко подчёркивает общую мысль Петрония: Лаокоон и троянцы – на стороне свободы и благочестия, тогда как рушат их безобразные монстры и греки, а также, главное, повелевающая ими злая судьба.

История гражданской войны у Петрония, как и у Лукана, пронизана мотивами упадка и разложения и лишена какого-либо пафоса триумфального восхождения Цезаря<sup>880</sup> или Октавиана к верховной власти. Война несёт здесь всё то же нравственное и, как следствие, политическое разложение, хотя на этот раз, когда речь идёт именно о войне с внешним врагом, она поражает уже не проигравших, но самих победителей. В духе традиционного комплекса идей об упадке нравов Петроний говорит о бесконечных внешних войнах Рима как об исторической предпосылке гражданских распрей. Захватив весь «земной круг» (orbis totus), «сушу» (terra) и «море» (mare), Римляне стали падки на «добычу» (praeda), «золото» (aurum), «богатства» (opes), «удовольствия» (gaudia), «наслаждения» (voluptas) и в результате утратили «свободную доблесть» (libera virtus) (119. 1–60). На всё это реагирует бог подземного царства Дий, подговаривая персонифицированную Фортуну, «которой ни одна устойчивая власть (secura potestas) не по нраву и которая любит всё новое» (120. 80–81)<sup>881</sup>, наслать на римлян гражданскую войну. При этом в речи божества совершенно не прослеживается какого-либо морального негодования, его больше смущает не нравственное падение граждан, но их смелое подчинение своей власти природы и их неутихающая экспансия, которая вот уже угрожает самому подземному царству, к тому же кровопролитная война обещает насытить его новыми душами (120–121. 61–121).

---

<sup>880</sup> Марш Цезаря на Рим тоже описывается Петронием как смертоносный потоп, который при этом преподносится в более выгодном свете, сопоставляясь с походом Юпитера на гигантов (123. 183–214).

<sup>881</sup> “...cui nulla placet nimium *secura potestas*, / quae nova semper amat...”

То есть власть римлян – это всё-таки *secura potestas*, да и к тому же угрожающая самому подземному богу... А если к этим словам добавить описанное повествователем бегство римлян от «потопа» Цезаря, при котором они своим благочестием уподобляются как бы коллективному Энею – они уводят из обречённого города своих детей, жён и отцов, уносят пенатов! (123. 226–231), – то закрадывается справедливое сомнение в том, было ли в Риме всё действительно так плохо, как описывает нарратор в первой части произведения, до непосредственных деяний Фортуны. Если уже до Цезаря их нравы были настолько испорчены, то почему же они беспокоятся о своих пенатах? почему спасают своих родных, наверное, рискуя при этом собственной безопасностью? Зато в следствиях поступков Фортуны читателю сомневаться не приходится. Из-за неё прочь от всех невзгод покидают землю все благие боги, включая «Верность» (*Fides*), «Справедливость» (*Iustitia*) и «Согласие» (*Concordia*)<sup>882</sup>. Их место занимают «злые» божества, среди которых «Погибель» (*Letum*), «Смерть» (*Mors*), «Козни» (*Insidiae*), «свободная Ярость» (*liber Furor*) и, конечно же, «Раздор» (*Discordia*), приказывающий Марцеллу продвигать очередной «закон» (*lex*), который в новом мире служит не укреплению порядка, но поддержанию тотального неустройства (124. 245–295).

Как и в художественных мирах «Эдипа» и «Финикиянок» Сенеки, а также «Фарсалии» Лукана», в стихотворных вставках «Сатирикона» судьба далека от мотивов нравственного перевоспитания человечества, ниспосланные ею испытания больше не способствуют этому, а сама она несёт только смерть и духовное разложение. Следуя повелениям судьбы, политический предводитель у Вергилия реализует свою историческую миссию, вознося Рим на вершину могущества и нравственности. Такова

---

<sup>882</sup> Опять же, не говорит ли это нам о том, что развращённость римлян богатствами и властью, о которой шла речь в первой части стихотворения, изрядно преувеличена? Ведь до похода Цезаря боги не отворачивались от Рима.

модель власти деятельного Августа. Следуя же воле судьбы у наших авторов, избранный ею политик приводит государство к всеохватывающей политической и нравственной катастрофе. Такова реальность правления праздного Нерона?

## Выводы

В творчестве литераторов времени правления Нерона заметны принципиальные новшества в развитии стратегии восприятия императорского режима. Меняется представление как о формах, так и самой сути взаимоотношений власти принцепса с законом и свободой.

Кальпурний и автор Эйнзидельских эклог избегают употребления лексем *liber* и *libertas*, а обращаясь к теме свободы, охотнее прибегают к прилагательному *securus*, в то же самое время они не жалуют и категорий *lex* и *ius*, функции которых в их художественном мире стремится занять искусство. Поэты изображают Нерона досужим творцом, ролевой моделью для которого теперь служит не Юпитер, но Аполлон, точно так же наделённый рядом черт разумного первоначала стоиков. Его власть гарантирует *securitas* Рима, понимаемую, особенно Кальпурнием, уже не столько как безопасность, сколько как возможность гедонистического потребления, обеспечиваемого уже не столько законами, сколько искусством, преимущественно монополизируемой принцепсом музыкой. При этом такая свобода не исключает процветания добрых нравов и особенно заметную среди них добродетель *pietas*. Подобными выкладками оба автора, стало быть, способствовали легитимации столь непривычной для римлян модели поведения первого политика, утверждая, что именно так в новых условиях проявляет себя разум благого божества и именно так отныне поддерживается всеобщая свобода как тотальные *securitas* и *otium*.

У Персия и в прозаическом тексте «Сатириконе» Петрония тема будто бы уже не до конца понятной им (или их персонажам) политической *libertas* вовсе игнорируется, без внимания остаётся даже *securitas*. Исключение составляет проблема свободы слова, о плачевном состоянии которой сообщает Персий. По большому же счёту обоих авторов беспокоит сугубо духовная свобода, содержание которой раскрывается ими в её противопоставлении тлетворному духовному своеволию (*licentia*) и более нейтральному социальному нерабству. Причём социальное нерабство само по себе больше не предполагает, в их понимании, каких-либо особых политических прав и, более того, оно не мыслится ими как какая-то принципиально важная ценность, хоть как-то воздействующая на состояние свободы или несвободы человека. В своём выборе между *licentia* и *libertas* персонажи Персия и Петрония определяют только своё внутреннее состояние и не влияют на политическую ситуацию и характер политического режима, который окончательно перестаёт мыслиться частью их повседневной жизни. Всё это косвенно свидетельствует о дальнейшем усилении авторитарных черт в развитии системы принципата, а также о дальнейшем отстранении граждан от участия в политической жизни – не столько на практике, сколько на уровне общественного политического сознания. Модель единоличного правителя, которую в своей пародии предлагает Петроний, в целом совпадает с моделью буколик Кальпурния и Эйнзидельнских эклог. Это податель гедонистических благ, который при этом обладает полным контролем над свободами их получателей.

В «Эдипе» и «Финикиянках» Сенеки, «Фарсалии» Лукана и двух обширных стихотворных вставках «Сатириконе» Петрония, вероятно, обсуждается, пусть имплицитно, проблема последствий осуществления такой власти – оторванной от категорий закона, права и политической свободы власти досужего, лишённого очевидных добродетелей автократа. И Сенека, и Лукан, и Петроний, словно дискутируя с Кальпурнием и неизвестным автором

Эйнзидельнских эклог, а также со своими предшественниками, прежде всего Вергилием, резко меняют благую сущность разумного божества – природы/фатума/фортуны, – которому в коллективном представлении следует император, на прямо противоположную, создавая тем самым образ злой и разрушительной силы, в некотором роде схожей с гностическим демиургом. Соответственно, ничего, кроме нравственного и политического разложения, верный такой судьбе правитель своим гражданам не несёт.

## Заключение

Основные элементы политической образности принципата вместе с предполагаемой ими моделью поведения римского императора были сформулированы за годы до фактического установления режима Августа. Иными словами, складывание системы принципата, означавшее постепенное нарастание разрыва между государственными и общественными структурами<sup>883</sup>, первоначально происходило на intersubъективном уровне коллективного воображения и только во вторую очередь – в области формальных институтов и реальной политики. Одним из принципиальных проявлений этих процессов стал наблюдаемый в 40–30-е гг. до н.э. семантический дрейф понятия *libertas*, первостепенной ценности республиканского устройства, равно как и ключевой предпосылки существования гражданского коллектива, римской *civitas*, исключавшей из пространства политики самодовлеющего монарха и наделявшей граждан необходимыми для неавторитарного и небюрократического управления государством политическими правами. Новое содержание этой идеи формировало совершенно иную картину политической реальности, в центре которой располагались уже не права граждан, но прерогативы могущественного автократа. Политическая парадигма республики методично деконструировалась, на её месте создавался дискурс авторитарной свободы, разрабатывалась своеобразная апологетика авторитаризма, заблаговременно легитимировался будущий имперский порядок.

---

<sup>883</sup> Испанский философ Х. Ортега-и-Гассет полагал, что с формированием системы принципата начался процесс порабощения римского общества официальной властью. С.Л. Утченко писал о постепенной эволюции гражданских «связей соучастия» в подданнические «связи подчинения». Е.М. Штаерман в порядке дискуссии вовсе предположила, что государство как таковое сложилось в Риме только при Августе: *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. М., 2017. С. 129–130; *Утченко С.Л.* Политические учения... С. 229; *Штаерман Е.М.* К проблеме возникновения государства в Риме // ВДИ. 1989. № 2. С. 86–87, 91; она же. К итогам дискуссии о римском государстве // ВДИ. 1990. № 3. С. 71.

В ранних сочинениях Вергилия и Горация, опубликованных ещё в период гражданских войн, понятие свободы вступает во взаимодействие с контекстом эпикурейской и стоической традиции, в результате чего радикальным образом деполитизируется его семантика, некогда публичная *libertas* теперь оборачивается умиротворённой жизнью частного человека, свободного от расхожих пороков и сторонящегося области общественного участия. Одновременно с этим создаётся образ мудрого правителя как её надёжного гаранта и защитника, он оберегает государство от вырождения в состояние всеобщего своеволия, разнузданности и повсеместного нелегитимного насилия.

Кроме того, логике нового типа свободы подчиняются и тесно связанные с ней в республиканском дискурсе категории закона и права. В «Георгиках» они проистекают от всепроникающего божественного разума, воплощённого в образе Юпитера, который как бы делегирует свои полномочия на земле избранному им авторитарному посреднику. Используя аллегорию пчелиного улья, Вергилий называет такого посредника царём (*rex*) и недвусмысленно указывает на близкое этой роли поведение Октавиана. Как агрессивный завоеватель он распространяет разумный закон по всему обитаемому миру и тем самым создаёт необходимые условия для процветания в Риме дорогой сердцу наших авторов досужей свободы. Законотворчество, таким образом, изымается из области компетенции народного собрания – будто бы вместе с этим лишённого и своего исконного суверенитета, – им завладевают небеса и представляющий их император. Нужно ли обращать внимание на то, что насколько эта божественная «инвеститура» далека от базовых установок полисной политической культуры, настолько же она близка миру средних веков?

Поздние сочинения Вергилия и Горация, написанные уже при Августе, углубляют эти идеи и окончательно закрепляют следующие из них стратегии восприятия императорского режима. У Вергилия правитель предстаёт

преимущественно императором, победоносным полководцем, посредником между Юпитером и миром людей, безропотным и страждущим слугой, избранником божественного провидения. Подобную модель властвования поэт раскрывает на выразительном примере деяний легендарного Энея. Ему чужды дискредитировавшие себя в годы гражданских войн политические амбиции, как и Август в своей официальной репрезентации, к власти он не стремится, на протяжении чуть ли не всей первой половины поэмы он пытается её избежать. Судьба политика оказывается сильнее его собственных желаний, в конечном счёте она вынуждает его отказаться от частных удовольствий, пренебречь той самой досужей свободой, к которой так тяготеют современники Августа, и принять непривлекательное бремя единовластия. Превозмогая страдания на нелёгком пути обретения внутренней, философской свободы, он упорядочивает внешнеполитическое пространство, обеспечивает Риму долгожданные безопасность и мир. У Горация же в большей степени акцентируется внимание на внутривластных функциях Августа. Избранный разумными и благими небесами он в первую очередь принцепс, судья-законодатель и блюститель нравов и только затем завоеватель и император. Он использует закон для упорядочивания нравов своих сограждан и избавления их от страха перед внешними и внутренними войнами, то есть для поддержания понимаемой на новый лад свободы.

Мы думаем, именно эти представления легли в основу реального поведения римского императора. В действительности ни активная завоевательная политика Августа, ни его не менее усердная судебная деятельность никак не вытекали из обладаемых им формальных полномочий – проконсульского империя и потестас народного трибуна. Сугубо институционалистская перспектива не способна предложить сколько-нибудь убедительных объяснений самой специфики поведения принцепса. Тогда как политико-антропологический ракурс, как нам кажется, объясняет её

предельно ясно. Правитель Рима вёл себя в строгом соответствии с выдвинутой общественными силами стратегией репрезентации его власти, он воевал, судил, издавал законы потому, что того требовали коллективные представления о свободе, выражавшие по большому счёту острую потребность в безопасности. Так он завоёвывал легитимность своего положения в государстве, так он время от времени был вынужден её подтверждать.

Дискурс элегической свободы, характерный для художественных текстов Проперция и Овидия, в свою очередь, складывается на основе деконструкции авторитарной *libertas* Вергилия и Горация. Сохраняя общую структуру взаимодействия между свободой и законом, элегический контекст наполняет *libertas* значением свободных любовных отношений. Это позволяет поэтам говорить о её принципиальной несовместимости с военной, судебной и законодательной деятельностью принцепса – теми самыми аспектами его властвования, которыми в художественном воображении Вергилия и Горация римлянам гарантируется их желанная свобода. Другими словами, элегики создают устойчивое впечатление враждебности императора лежащей в основе легитимности его власти идее свободы, тем самым имплицитно изображая правителя Рима жестоким тираном.

У Проперция, как и у Вергилия, Август – преимущественно император, победоносный военачальник, богоподобный Цезарь, законотворчество которого призвано подчинить его власти другие народы. Однако воюет он, согласно элегику, не ради безопасности государства, но исключительно из меркантильных соображений обогащения. В результате императорские законы, помещённые литератором в один семантический ряд со всевозможными боевыми трофеями, приобретают негативные свойства своего семантического окружения. Их эффект подобен эффекту награбленного золота, из-за них в Риме процветают пороки, из-за них неподдельная любовь, залог свободы и истинного счастья, уходит прочь, на её месте утверждается

играющая в чувство алчность. В общем-то, в понимании Проперция режим принципата развивает те же самые негативные тенденции, которые обозначились ещё в эпоху Поздней Республики. Отличие от республиканского прошлого заключается лишь в том, что выгодополучателями от бесчисленных войн теперь выступают не нобили, но приближенные Августа, а компетенция законов и права смещается с внутривнутриполитической жизни на внешний мир.

Для Овидия же, как и для Горация, Август – в первую очередь принцепс, судья-законодатель, *iustissimus auctor*, сосредоточенный на частной жизни римских граждан. Вооружённый законом, он, подобно царю Миносу, подавляет среди граждан нечестие и возвращает ригористично понимаемую им добродетель, выражаясь иначе, делает всё возможное для защиты свободы как непорочности и безопасности. Соответственно, при такой модели поведения первого политика элегическая *libertas* обречена на подавление, причём на этот раз не косвенными путями, как у Проперция, но непосредственно самими законами принципата, призванными возродить среди римских граждан старинные республиканские нравы и добродетели, то есть ограничить свободные отношения любовников. При законах Августова правления Дедал-Амур томится в темнице, отчаянная влюбленная Скилла изгоняется из цивилизованного мира, и спасение для них – только в небе, царстве богини любви Венеры.

В конечном счёте элегики изображают правление Августа как режим личной власти императора-принцепса, владеющего обширными территориями, издающего враждебные свободе законы и противостоящего индивидуальному счастью. Проперций акцентирует внимание на военизированной принципата и его имперских амбициях. Овидий – на его республиканской по своему духу репрессивности, аналог которой он обнаруживает в царстве двуликого Миноса. Обеспечение Августом правопорядка, равнозначное для республиканского дискурса покровительству *libertas* и пресечению *licentia*, элегический дискурс расценивает как угнетение

человеческих свобод, то есть как главный фактор безрадостного существования.

Литераторы эпохи Юлиев-Клавдиев продолжают развитие парадигмы авторитарной свободы, останавливаясь преимущественно на судейской ипостаси римского правителя. Характерной особенностью представлений Манилия, Федра и Сенеки является чётко проведённая ими грань между фигурой отдельного принцепса и принципатом как устоявшейся системой с гипертрофированной судебной властью. В дискурсе свободы Манилия, как ни парадоксально это звучит, практически не остаётся места для идеи свободы как таковой, её сфера ограничивается сверхинтимной областью человеческого мышления. Зато особый вес у астролога приобретает понятие закона. Закон пронизывает всё сущее в строго иерархически устроенной вселенной, проистекая от божественного разума, через звёзды и зодиакальные созвездия он движется к римским гражданам и покорённым императором народам, достигает частного человека, его мышления, языка, стихосложения и, наконец, добирается до животного мира. Закон детерминирует все события на земле и в небе, ничто и никто не может уклониться от его влияния. Принцепс, в свою очередь, обречённый звёздами, под которыми он родился, распоряжаться властью судьи, вроде бы подчинён этому фундаментальному закону, но при этом его компетенция выходит далеко за пределы предполагаемых судейским статусом полномочий. Он не обычный системный судья, в его руки органично вверяется военная власть императора. При этом он не судья *и* завоеватель, но именно судья *с* властью завоевателя, который, покорив весь земной круг, после своей смерти завоёвывает также и звёздное небо, небесные тела подчиняются его юрисдикции, а сам он занимает место божественного разума и распространяет власть Рима буквально на всё мыслимое мироздание.

Дискурс свободы Федра решительно разрывает привычную для античного миропонимания связь между понятиями *lex* и *libertas*. В художественном мире басен даже при процветающем государстве закон не

в состоянии обезопасить свободу от её вырождения в крайнее своеволие, тем более на это не способен совершенно беспомощный римский император, выступающий у баснописца в роли недеятельного царя с даром видеть истину и разоблачать ложь. Пусть он формально и располагает могуществом верховного судьи, граждане ожидают от него не отстаивания прерогатив закона, но применения грубой силы, на что он категорически не способен. Даже суд вершится на практике не им, но безликой системой принципата, движимой доносчиками и людьми, подобными Сеяну. Федр отчётливо осознаёт целостность оторванной от принцепса системы, она – вроде коллективного тирана, который подавляет свободу государственным насилием и страхом перед ним.

Сенека также выделяет правителя из, в целом, неприятной ему системы институционального формализма, однако уже не в роли судьи, но в качестве его своеобразного антипода. Через формулируемую им идею внутренней свободы философ последовательно рвёт с образом принцепса-судьи и изображает его добродетельным царём, который, отвергая формальные законы как мерило справедливости и ориентир для собственного поведения, руководствуется в своём правлении исключительно личными добродетелями, которые и поддерживают состояние коллективной свободы как всеобщей непорочности. Так Сенека исключает правителя Рима из институционализированного пространства принципата и с помощью конструируемого образа самодовлеющего вестника божественной воли легитимирует совершенно не подотчётную внешним инстанциям модель единоличного правления. С Манилием и в особенности Федром сближает Сенеку отступление от формально-легалистского понимания *libertas*, вызванное определённым недоверием к официозному закону, который, в его представлении, скорее душит, нежели оберегает человеческую свободу. Закон больше не связывается с личностью правителя, но закрепляется за обезличенной системой, которую тот возглавляет. Это недоверие вынуждает

писателей в свойственной каждому манере видеть в императоре единственно по-настоящему свободного от предписаний этой силы человека, но никто из них уже не готов напрямую назвать его гарантом свободы для самих граждан.

Полностью игнорируется тема политической *libertas* в сатирах Персия и в прозаическом тексте «Сатирикона» Петрония, без внимания остаются даже вопросы безопасности. Исключение составляют лишь проблема свободы слова, которой несколько касается Персий, выставляя себя более ограниченным в возможностях выражения по сравнению с Горацием и тем более Луцилием. Наиболее явно обоих авторов беспокоит лишь духовная свобода, на фоне которой всякую ценность теряет социальное неравенство и даже статус римского гражданина. Освобождение раба у сатириков не гарантирует ему подлинной свободы, единственная перспектива, которая доступна ему в этом отношении, это сугубо духовный выбор между *licentia* и *libertas*, между пороком и добродетелью, что особенно актуально для изображаемого литераторами аполитичного мира достатка и развращающих соблазнов. Всё это косвенно свидетельствует о дальнейшем усилении авторитарных черт в развитии системы принципата.

В буколических Кальпурния и Эйнзидельских эклогах особенно ярко проявил себя нероновский, или гедонистический, дискурс свободы. Как и Август у Вергилия и Горация, Нерон элегиков изображается защитником *libertas*, однако теперь меняется как облик и содержание его власти, так и значение оберегаемой ею свободы. Поэты сохраняют связь принцепса с космическим разумом, олицетворением которого теперь служит не Юпитер, но Аполлон. Соответственно, император приобретает образ подражающего божеству поэта, участника всевозможных досужих состязаний и, прежде всего, музыканта, чьё творчество, подобно законодательству Августа, поддерживает в государстве свободу – но уже не столько как безопасность или непорочность, сколько как возможность гедонистического потребления, будь то музыки, поэзии или зрелищ.

Вероятно, такой дискурс служил легитимации столь непривычной для римлян модели поведения первого политика Рима. Ведь с такой перспективы выходит, что Нерон не просто забавляется досужими искусствами, но являет через них разум благого божества и тем самым укрепляет всеобщую свободу как тотальный *otium*. Конечно, вряд ли такая стратегия репрезентации была навязана императору снизу, как это, по всей видимости, было с Августом. Скорее всего, поэты реагировали на уже устоявшееся поведение Нерона и образ его правления в официальной идеологии. Тем не менее, апелляция к этой репрезентации предоставляет куда более убедительное объяснение специфики поведения Нерона, чем пресловутая ссылка на особенности его характера. В первом случае мы имеем дело с вполне научным объяснением рассматриваемой проблемы, тогда как во втором – с объяснением через свойственный бытовому дискурсу здравый смысл. Принцепс вёл себя как музыкант прежде всего потому, что того, опять же, требовали коллективные представления о свободе, а не одна лишь натура молодого правителя<sup>884</sup>.

Лукан, Сенека и Петроний, словно стремясь разоблачить дискурс буколических поэтов, совершенно иначе раскрывают следствия применения оторванной от идей закона, права и свободы власти порочного автократа, в котором современники вполне могли считывать указание на Нерона. Демонизируя божественный разум, или судьбу, которой послушен такой политик, они создают масштабное полотно провоцируемого им нравственного и политического разложения, противного свободе во всех возможных смыслах, кроме *licentia*.

---

<sup>884</sup> Под этим же углом можно взглянуть на хорошо зафиксированный в источниках конфликт между Луканом и Нероном, послуживший разрыву их отношений. Тогда окажется, что его суть заключалась не столько в банальной зависти Нерона к поэтическому таланту Лукана и простой человеческой обиде принцепса за насмешки поэта над его собственными сочинениями (см.: *Петровский Ф.А.* Указ. соч. С. 254), сколько в представляемой Луканом угрозе положению Нерона как правителя Римской империи. Создавая лучшие стихи и подрывая авторитет «главного художника» Рима, Лукан тем самым мог выразить своеобразную претензию на верховную власть «досужего» императора.

Итак, анализ дискурса свободы у римских писателей эпохи Августа и Юлиев-Клавдиев позволяет выделить следующие базовые стратегии репрезентации власти римского императора, в рамках которых он изображается как:

1. Избранный небесами завоеватель, судья и законодатель, который обеспечивает Риму свободу как безопасность, мир и непорочность.

2. Жестокий тиран, исполняющий функции завоевателя, судьи, законодателя и так подавляющий свободу как неограниченное выражение любовного чувства.

3. Могущественный судья с полномочиями завоевателя, который после своей смерти занимает место божественного разума и распространяет свою юрисдикцию на всю космическую систему.

4. Беспомощный царь с даром видеть истину и разоблачать ложь, обладающий полномочиями верховного судьи, но пребывающий в перманентном бездействии.

5. Добродетельный царь, который игнорирует формальные предписания законов и руководствуется в судебной деятельности голосом собственной внутренней свободы, тем самым укрепляющий непорочное состояние своих граждан.

6. Досужий музыкант, поэт, участник различных состязаний, утверждающий своим искусством волю божественного разума и тем самым поддерживающий свободу как возможность гедонистического потребления.

7. Порочный проводник воли злой судьбы, угнетающий закон и свободу, несущий государству политическое и моральное разложение.

## Список использованных источников и литературы

### I. Источники

1. *Arnim H.F.A. von. Stoicorum Veterum Fragmenta* / Ed. by H.F.A. von Arnim. Leipzig, 1903–1905–1924. 4 vols.
2. *Aurelius, M. Antoninus. M. Antonius Imperator. Ad Se Ipsum* / Ed. by J.H. Leopold. Leipzig: B.G. Teubneri, 1908.
3. *Babrius and Phaedrus* // Loeb Classical Library. Cambridge, London: Harvard University Press, 1965.
4. *Catullus. Tibullus. Pervigilium Veneris* // Loeb Classical Library. London: W. Heinemann Ltd.; New York: G.P. Putnam's sons, 1918.
5. *Cicero, M. Tullius. Librorum de Re Publica Sex* / Ed. by C.F.W. Mueller. Leipzig: B.G. Teubner, 1889.
6. *Cicero, M. Tullius. De Officiis* / With eng. trans. by W. Miller. Cambridge–London: Harvard University Press, 1913.
7. *Cicero, M. Tullius. De Fato* / Ed. by C.F.W. Müller. Leipzig: B.G. Teubner, 1915.
8. *Cicero, M. Tullius. De Natura Deorum* / Ed. by O. Plasberg. Leipzig: B.G. Teubner, 1917.
9. *Cicero, M. Tullius. Tusculanae Disputationes* / Ed. by M. Pohlenz. Leipzig: B.G. Teubner, 1918.
10. *Cicero, M. Tullius. De Legibus* / Ed. by G. de Plinval. Paris: Belles Lettres, 1959.
11. *Dio Cassius. Dio's Roman History* / With eng. trans. by E. Cary. London–New York: W. Heinemann Ltd., 1914–1927. 9 vols.

12. *Diogenes Laertius*. Lives of Eminent Philosophers / Ed. by R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
13. *Epicteti* Dissertationes ab Arriano digestae. Epictetus / Ed. by H. Schenkl. Leipzig: B.G. Teubner, 1916.
14. *Homer*. The Odyssey // With eng. trans. by A.T. Murray. Cambridge: Harvard University Press; London: W. Heinemann Ltd., 1919. 2 vols.
15. *Homer*. Homeri Opera in five volumes. Oxford: Oxford University Press, 1920.
16. *Horati, Q. Flacci* Carmina / Ed. by F. Vollmer. Lipsiae: B.G. Teubner, 1912.
17. *Horatius, Q. Flaccus*. The Works of Horace / Ed. by C. Smart. Philadelphia: Joseph Whetham, 1836.
18. *Horatius, Q. Flaccus*. Horace. Vol. 1: The Odes, Carmen Saeculare and Epodes / With a commentary by E.Ch. Wickham. Oxford: Clarendon Press, 1912.
19. *Horatius, Q. Flaccus*. Horace, Odes and Epodes / Ed. by P. Shorey, G.J. Laing. Chicago: Benj. H. Sanborn & Co, 1919.
20. *Horatius, Q. Flaccus*. Horace, Satires, Epistles and Ars Poetica / Ed. by H.R. Fairclough. London: W. Heinemann Ltd.; Cambridge: Harvard University Press. 1929.
21. *Lucani, M. Annaei* De Bello Civili // Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press; London: W. Heinemann Ltd., 1928.
22. *Lucani, M. Annaei* De Bello Civili libri X / Ed. by D.R. Shackleton Bailey. Berlin: De Gruyter, 1997.
23. *Lucanus, M. Annaeus*. Pharsaliae Libri X / Ed. by C.H. Weise. Leipzig: G. Bassus, 1835.
24. *Manilius Marcus*. Astronomica / Ed., trans. by G.P. Goold. Cambridge: Harvard University Press; London: W. Heinemann Ltd., 1977.
25. *Minor Latin Poets* / With intr. and eng. trans. By J.W. and A.M. Duff. Cambridge: Harvard University Press; London: W. Heinemann Ltd., 1934.

26. *Manilii M. Astronomicon. Liber primus* / Ed., trans. by A.E. Housman. London, 1903.
27. *Ovidius, P. Naso. P. Ovidius Naso ex Iterata* / Ed. by R. Merkel. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1889.
28. *Ovidius, P. Naso. Metamorphoses* / Ed. by H. Magnus. Gotha: Friedr. Andr. Perthes., 1892.
29. *Ovidius, P. Naso. Amores, Epistulae, Medicamina faciei femineae, Ars amatoria, Remedia amoris* / Ed. by R. Ehwald. Leipzig: B.G. Teubner, 1907.
30. *Ovidius, P. Naso. Ovid's Fasti* / Ed. by J.G. Frazer. London: W. Heinemann Ltd.; Cambridge: Harvard University Press, 1933.
31. *Ovidius, P. Naso. Ex Ponto* / Ed. by A.L. Wheeler. Cambridge: Harvard University Press, 1939.
32. *Ovidius, P. Naso. Tristia* / Ed. by A.L. Wheeler. Cambridge: Harvard University Press, 1939.
33. *Persius, A. Flaccus. Juvenal and Persius* / With eng. trans. by G.G. Ramsay. London: W. Heinemann Ltd.; New York: G.P. Putnam's sons, 1918.
34. *Petronius. Seneca. Apocolocyntosis* // Loeb Classical Library. London: W. Heinemann Ltd.; New York: G.P. Putnam's sons, 1913.
35. *Phaedrus. Fabulae Aesopiae. Phaedrus, Augusti libertus* / Ed. by L. Mueller. Leipzig: B.G. Teubner, 1876.
36. *Propertius Sextus. Elegies* / Ed. by L. Mueller. Leipzig: B.G. Teubner, 1898.
37. *Res Gestae Divi Augusti. Text, Translation, and Commentary* / Ed., trans., com. by A.E. Cooley. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
38. *Seneca, L. Annaeus. Vol. IX. Tragedies* // Cambridge: Harvard University Press; London: W. Heinemann Ltd., 1917. 2 vols.
39. *Seneca, L. Annaeus. Ad Lucilium Epistulae Morales* / Ed. by R.M. Gummere. Cambridge: Harvard University Press; London: W. Heinemann Ltd., 1917–1925. 3 vols.

40. *Seneca, L. Annaeus*. Moral Essays / Ed. by J.W. Basore. London–New York: W. Heinemann Ltd., 1928–1935. 3 vols.
41. *Sexti Properti Elegiarvm* // Loeb Classical Library. London: W. Heinemann Ltd.; New York: G.P. Putnam's sons, 1912.
42. *Suetonius, G. Tranquillus*. Lives of the Caesars. Lives of Illustrious Men. Lives of Pliny the Elder and Passienus Crispus // Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1914. 2 vols.
43. *Tacitus, P. Cornelius*. Annales ab excessu divi Augusti / Ed. by Ch. D. Fisher. Oxford: Clarendon Press, 1906.
44. *Usener H. Epicurea* / Ed. by H. Usener. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
45. *Vergilius, P. Maro*. Bucolics, Aeneid, and Georgics of Vergil / Ed. by J.B. Greenough. Boston: Ginn & Co., 1900.
46. *Vergilius, P. Maro*. Vol. I. Eclogues. Georgics. Aeneid I—VI // Loeb Classical Library. London: W. Heinemann Ltd.; New York: G.P. Putnam's sons, 1922.
47. *Vergilius, P. Maro*. Vol. II. Aeneid VII—XII. The minor poems // Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press; London: W. Heinemann Ltd., 1950.

### **Использованные переводы**

1. *Аврелий, М. Антонин*. Наедине с собой. Размышления / Пер. С.М. Роговина. СПб.: Азбука, 2016.
2. *Вергилий, П. Марон*. Собрание сочинений / Пер. С.В. Шервинского, Ф.А. Петровского и др. СПб.: Биографический институт «Студия Биографика», 1994.
3. *Гомер*. Илиада / Пер. Н.И. Гнедича. СПб.: Азбука, 2014.
4. *Гомер*. Одиссея / Пер. В.А. Жуковского. СПб.: Азбука, 2015.

5. *Гораций, К. Флакк.* Оды. Эподы. Сатиры. Послания / Под общ. ред. С.К. Апта, М.Е. Грабарь-Пассек, Ф.А. Петровского и др., ред. пер. вст. ст. и комм. М.Л. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1970.
6. *Гораций, К. Флакк.* Сатиры / Пер. М. Дмитриева // Римская сатира. М.: Художественная литература, 1989. С. 33–94.
7. *Деяния божественного Августа* // Шифман И.Ш. Цезарь Август. Л.: Наука, 1990. С. 189–199.
8. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986.
9. *Кальпурний.* I Буколика / Подгот. А.В. Подосинов // Аристей: Вестник классической филологии и античной истории. 2014. Т. 9. С. 257–262.
10. *Кальпурний.* II и III Буколики / Подгот. А.В. Подосинов // Аристей: Вестник классической филологии и античной истории. 2014. Т. 10. С. 248–257.
11. *Кальпурний.* IV Буколика / Подгот. А.В. Подосинов // Аристей: Вестник классической филологии и античной истории. 2015. Т. 11. С. 97–105.
12. *Кальпурний.* V, VI и VII Буколики / Подгот. А.В. Подосинов // Аристей: Вестник классической филологии и античной истории. 2015. Т. 12. С. 154–169.
13. *Кассий Дион Коккейан.* Римская история. Книги LI–LXIII / Пер. А.В. Махлаюка, К.В. Маркова, Е.А. Молева и др. СПб.: Нестор-История, 2014.
14. *Катулл. Тибулл. Проперций.* Собрание сочинений / Под общ. ред. С.К. Апта, М.Е. Грабарь-Пассек, Ф.А. Петровского и др., пред. и ред. пер. Ф.А. Петровского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1963.
15. *Лукреций, Т. Кар.* О природе вещей / Пер. Ф.А. Петровского. М.: Художественная литература, 1983.
16. *Лукан, М. Анней.* Фарсалия, или поэма о гражданской войне / Пер. Л.Е. Остроумова, ред. ст. и комм. Ф.А. Петровского. М.: Ладомир–Наука, 1993.

17. *Манилий Марк*. Астрономика: Наука о гороскопах / Пер., вст. ст. и комм. Е.М. Штаерман. М.: МГУ, 1993.
18. *Овидий, П. Назон*. Элегии и малые поэмы / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1973.
19. *Овидий, П. Назон*. Скорбные элегии. Письма с Понта / Изд. подгот. М.Л. Гаспаров, С.А. Ошеров, отв. ред. Ф.А. Петровский. М.: Наука, 1978.
20. *Овидий, П. Назон*. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии / Пер. С.В. Шервинского. М.: Художественная литература, 1983.
21. *Персий, А. Флакк*. Сатиры / Пер. Ф.А. Петровского // Римская сатира. М.: Художественная литература, 1989. С. 97–114.
22. *Петроний Арбитр*. Сатирикон / Пер. под ред. Б.И. Ярхо // Петроний Арбитр. Апулей. М.: Правда, 1991.
23. *Проперций Секст*. Элегии в четырёх книгах / Пер. и прим. А.И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. М., 2004.
24. *Светоний, Г. Транквилл*. Жизнь двенадцати цезарей / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Правда, 1988.
25. *Сенека, Л. Анней*. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С.А. Ошерова. М.: Наука, 1977.
26. *Сенека, Л. Анней*. Трагедии / Пер. С.А. Ошерова, отв. ред. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1983.
27. *Сенека, Л. Анней*. Апофеоз Божественного Клавдия / Пер. Ф.А. Петровского // Римская сатира. М.: Художественная литература, 1989. С. 117–128.
28. *Сенека, Л. Анней*. Философские трактаты / Пер. и комм. Т.Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001.
29. *Сенека, Л. Анней*. О милосердии / Пер. М. Браша, В. Дурова, Б. Ерогина и др. СПб.: Азбука, 2018.
30. *Столяров А.А.* Фрагменты ранних стоиков / Пер. и комм. А.А. Столярова. М., 1998–2010. 3 т. (в 5 ч.).

31. *Тацит, П. Корнелий*. Сочинения в 2 томах. Том 1. Анналы. Малые произведения / Изд. подгот. А.С. Бобович, Я.М. Боровский, М.Е. Сергеенко. М.: Ладомир, 1993.
32. *Федр, Бабрий*. Басни / Изд. подгот. М.Л. Гаспаров. М.: Академия Наук СССР, 1962.
33. *Цицерон, М. Туллий*. Диалоги: О государстве. О законах / Пер. В.О. Горенштейна. М.: Наука, 1966.
34. *Цицерон, М. Туллий*. Философские трактаты / Пер. М.И. Рижского. М.: Наука, 1985.
35. Эклоги из Эйнзидельна / Подгот. А.В. Подосинов // Аристей: Вестник классической филологии и античной истории. 2016. Т. 13. С. 96–102.
36. *Эпиктет*. Беседы / Пер. Г.А. Тароняна. М.: Ладомир, 1997.
37. *Эпикур*. Письмо к Геродоту / Пер. и комм. М.Л. Гаспарова // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983. С. 292–306.
38. *Эпикур*. Главные мысли / Пер. и комм. М.Л. Гаспарова // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983. С. 319–324.

## II. Литература

1. *Абрамзон М.Г.* Астральные символы в римской чеканке: происхождение и развитие монетных типов // ВДИ. 2002. № 1. С. 122–142.
2. *Аверинцев С.С.* Две тысячи лет с Вергилием // Поэты. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 19–42.
3. *Альбрехт М. фон*. История римской литературы. В 3 т. Т. 2 / Пер. с немецкого А.И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2004. 704 с.

4. *Альбрехт М. фон.* Овидий. Введение / Пер. с немецкого А.И. Любжина М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2018. 368 с.
5. *Альбрехт М. фон.* Вергилий. «Буколики», «Георгики», «Энеида»: Введение / Пер. с немецкого А.Г. Следникова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2021. 288 с.
6. *Андреев Ю.В.* Поэзия мифа и проза истории. Л.: Лениздат, 1990. 223 с.
7. Античная литература / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Просвещение, 1980. 472 с.
8. *Асратян З.Д.* Дискурс художественного произведения // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. № 3. Ч. I. С. 30–32.
9. *Асратян З.Д.* Текст художественной литературы и его основные характеристики // Вестник МГОУ. Серия: Лингвистика. 2015. № 4. С. 8–13.
10. *Барт Р.* Смерть автора / Пер. С.Н. Зенкина // Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Сост., общ. Ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 384–391.
11. *Белоусов А.Б.* От пропаганды до связей с общественностью. К выходу в свет русского издания книги Эдварда Бернейса «Пропаганда» (1928) // Свободная мысль. 2010. № 8. С. 199–211.
12. *Бернейс Э.* «Пропаганда». СПб.: Питер, 2022. 224 с.
13. *Бирд М.* SPQR: История Древнего Рима. М.: Альпина нон-фикшн, 2018. 696 с.
14. *Бойцов М.А.* Величие и смирение. Очерки политического символизма в средневековой Европе. М.: РОССПЭН, 2009. 550 с.
15. *Бойцов М.А.* Что такое потестарная имагология? // Власть и образ: очерки потестарной имагологии / Отв. ред. М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский. СПб.: Алетейя, 2010. С. 5–37.
16. *Болотнова Н.С.* Филологический анализ текста. М.: Флинта; Наука, 2009. 520 с.

17. *Буасье Г.* Римская религия. Во времена Августа. М.: Вече, 2018. 416 с.
18. *Буасье Г.* Оппозиция при Цезарях. М.: Вече, 2021. 320 с.
19. *Васильева В.П.* Подтекстовая информация в художественном дискурсе // Проблемы и перспективы развития гуманитарных и социально-экономических наук / Под ред. Ж.А. Шаповал. Белгород: Агентство перспективных научных исследований, 2017. С. 22–27.
20. *Вержбицкий К.В.* Развитие системы принципата при императоре Тиберии (14–37 гг. н.э.) // Аристей. URL: <http://centant.spbu.ru/aristeas/monogr/verzhbit/verzhb013.htm#chapter3>.
21. *Вержбицкий К.В.* Закон об оскорблении величия (lex laesae maiestatis) как орудие подавления демократических, гражданских традиций в Римской империи (на примере процесса Кремуция Корда) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2010. Вып. 1. С. 48–53.
22. *Вулих Н.В.* Овидий и Август // ВДИ. 1968. № 1. С. 151–160.
23. *Вулих Н.В.* Поэзия и политика в «Энеиде» Вергилия // ВДИ. 1981. № 3. С. 147–160.
24. *Вулих Н.В.* Поэтика без поэзии (к опыту построения поэтики «Тристий») // ВЛ. 1985. № 7. С. 176–191.
25. *Вулих Н.В.* Героизация через культуру и проблема творческой индивидуальности в Риме в I в. до н.э. // Античность как тип культуры / Отв. ред. А.Ф. Лосев. М.: Наука, 1988. С. 224–236.
26. *Вулих Н.В., Неверов О.Я.* Роль искусства в пропаганде официальной идеологии принципата Августа // ВДИ. 1988. № 1. С. 162–173.
27. *Галински К.* Августовская литература и августовская «идеология»: пересмотр оценок / К. Галински // Шаги/Steps. 2017. № 4. С. 151–167.
28. *Гаспаров М.Л.* Античная литературная басня (Федр и Бабрий). М.: Наука, 1971. 280 с.

29. *Гаспаров М.Л.* Овидий в изгнании // Публий Овидий Назон. Скорбные элегии. Письма с Понта / Изд. подг. М.Л. Гаспаров, С.А. Ошеров. М.: Наука, 1978. С. 189–224.
30. *Гаспаров М.Л.* Поэзия без поэта // ВЛ. 1985. № 7. С. 192–201.
31. *Гаспаров М.Л.* Вергилий, или поэт будущего // Поэт и поэзия. М.: РИПОЛ классик, 2018. С. 171–232.
32. *Гаспаров М.Л.* Гораций, или золото середины // Поэт и поэзия. М.: РИПОЛ классик, 2018. С. 233–301.
33. *Гаспаров М.Л.* Овидий, или наука доброты // Поэт и поэзия. М.: РИПОЛ классик, 2018. С. 302–366.
34. *Гаспаров М.Л.* Поэт и поэзия в римской культуре // Поэт и поэзия. М.: РИПОЛ классик, 2018. С. 21–100.
35. *Гримм Э.Д.* Исследования по истории развития римской императорской власти. В 2 т. Т. 1. СПб.: Типография М. Стасюлевича, 1901. 517 с.
36. *Гринцер Н.П.* Статья Ахиллом, оставшись Энеем. Имя героя в финале «Энеиды» // *Natales grate numeras*. Сб. статей к 60-летию Г.А. Левинтона. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 213–229.
37. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры // Избранные труды. Средневековый мир. СПб.: СПбГУ, 2007. С. 17–260.
38. *Данилов Е.С.* *Securitas* в «*Panegyrici Latini*» // ПИФК. 2017. № 3. С. 81–89.
39. *Данилов Е.С.* Рождение Секуритас: историки раннего принципата и представления квиритов о безопасности // Память и идентичность: особенности историописания в Античности, в Средние века и раннее Новое время. Сборник статей по материалам межвузовской научной конференции. Москва, 4-5 июня 2018 г. / Отв. ред. П.Н. Лебедев. М.: РГГУ, 2019. С. 53–66.

40. *Дейк Т.А. ван.* Язык. Познание. Коммуникация. Благовещенск: БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 2000. 308 с.
41. *Дементьева В.В.* Государственно-правовое устройство античного Рима: ранняя монархия и республика. Ярославль: ЯрГУ, 2004. 249 с.
42. *Дементьева В.В.* Римская *civitas* республиканской эпохи // Античный полис. Курс лекций / Отв. ред. В.В. Дементьева, И.Е. Суриков. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 130–175.
43. *Дератани Н.Ф.* Вергилий и Август. К вопросу о проблеме власти и о патриотических идеях в Риме I в. до н. э. // ВДИ. 1946. № 4. С. 66–75.
44. *Десницкий А.С.* Введение в библейскую экзегетику. М.: ПСТГУ, 2011. 413 с.
45. *Дуров В.С.* История римской литературы. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. 624 с.
46. *Дуров В.С.* Незнакомый Гораций. Мир повседневности римского поэта эпохи Августа. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2017. 256 с.
47. *Дуров В.С.* Римская сатира и комедия // Римская литература. Исследования. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2022. С. 83–92.
48. *Егоров А.Б.* Рим: от республики к империи. СПб.: Наука, 2017. 311 с.
49. *Егоров А.Б.* Принципат: создание и развитие политической системы (31 г. до н.э. – 68 г. н.э.). СПб.: Евразия, 2023. 336 с.
50. *Жаровская А.Н.* Отражение политических идеалов Марка Юния Брута на монетах его чеканки // ПИФК. 2009. № 3. С. 9–16.
51. *Забулис Г.К.* *Saturnia tellus* Вергилия (к вопросу о формировании идеологии эпохи Августа) // ВДИ. 1960. № 2. С. 111–123.
52. *Звагольская А.К.* Пророчество Фавна в первой буколке Кальпурния (ст. 33–88) // *Philologia Classica*. 2011. Вып. 8. С. 49–58.

53. *Зверева Г.И.* Реальность и исторический нарратив: проблемы саморефлексии новой интеллектуальной истории // *Одиссей: человек в истории.* М.: Наука, 1996. С. 11–24.
54. *Зелинский Ф.Ф.* История античной культуры. М.: Вече, 2019. 464 с.
55. Империя Августа 43 г. до н.э. – 69 г. н.э. // *Кембриджская история древнего мира.* Т. X, в двух полутомах, первый полутом / Под ред. А.-К. Боумэна, Э. Чэмплина, Э. Линтотта; пер. с английского, подготов. текста, предисловие, примечания О.В. Любимовой, С.Э. Таривердиевой. М.: Ладомир, 2018. 736 с.
56. *Кнабе Г.С.* Рим Тита Ливия – образ, миф и история // *Тит Ливий. История Рима от основания города.* В 3 т. Т. 3. М.: Наука, 1994. С. 590–655.
57. *Кнабе Г.С.* Историческое пространство и историческое время в культуре древнего Рима // *Культура древнего Рима.* В 2 т. Т. 2 / Отв. ред. Е.С. Голубцова. М.: Наука, 1985. С. 108–166.
58. *Князький И.О.* Император Август и его время. СПб.: Алетейя, 2022. 618 с.
59. *Кочеров С.Н.* Римский стоицизм как соединение этической теории и моральной практики // *Этическая мысль.* 2016. Т. 16. № 1. С. 31–45.
60. *Крих С.Б.* Революция и реакция: режим Августа в освещении Р. Сайма и Н.А. Машкина // *Вестник ОмГУ.* 2012. № 3. С. 98–102.
61. *Кром М.М.* Политическая антропология: новые подходы к изучению феномена власти в истории России // *Исторические записки.* 2001. Вып. 4. С. 370–397.
62. *Кудрявцева Т.В.* Призывы к миру и критика войны в римской поэзии эпохи гражданских войн // *Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира.* 2015. Вып. 15. С. 329–339.
63. *Кун Т.С.* Структура научных революций / Сост. В.Ю. Кузнецов. М.: АСТ, 2003. 605 с.

64. *Ле Гофф Ж.* Является ли всё же политическая история становым хребтом истории? // THESIS. 1994. Вып. 4. С. 177–192.
65. *Ле Гофф Ж.* Предисловие // Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 11–57.
66. *Лиллекер Д. Дж.* Политическая коммуникация. Ключевые концепты. Харьков: Гуманитарный центр, 2010. 300 с.
67. *Лосев А.Ф.* Эллинистически-римская эстетика / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2010. 703 с.
68. *Лотман Ю.М.* Текст как семиотическая проблема // Избранные статьи. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин: Александра, 1992. С. 129–247.
69. *Любимова О.В.* Понятие «популярны» в современной историографии // ВДИ. 2015. № 1. С. 190–207.
70. *Махлаюк А.В.* Полисно-республиканские структуры и традиции в эпоху принципата // Античный полис. Курс лекций / Отв. ред. В.В. Дементьева, И.Е. Суриков. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 176–226.
71. *Махлаюк А.В.* Пространство римского мира в “Res gestae divi Augusti” // ВДИ. 2019. Т. 79. № 3. С. 653–677.
72. *Махлаюк А.В.* Поэтика империи в литературе раннего принципата // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2023. Т. 14. Вып. 2 (124). URL: <https://history.jes.su/s207987840024677-3-1/>.
73. *Машкин Н.А.* Принципат Августа: происхождение и социальная сущность. М.–Л.: Академия Наук СССР, 1949. 688 с.
74. *Межеричкий Я.Ю.* Iners otium // Быт и история в античности. М.: Наука, 1988. С. 41–68.

75. *Межеричский Я.Ю.* «Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии и политики императора Августа. М.–Калуга: Издательство КГПУС, 1994. 442 с.
76. *Межеричский Я.Ю.* Поэзия и политика времени становления принципата // *Nostos*. Сборник статей и очерков, посвященный 65-летию жизни и творчества поэта и исследователя античности Георгиса Я. Велласа. Афины, 2001. С. 77–90.
77. *Межеричский Я.Ю.* «Восстановленная республика» императора Августа. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. 992 с.
78. *Михайловский Ф.А.* Власть Октавиана-Августа. М.: Торгово-издательский дом «Русское слово-РС», 2000. 208 с.
79. *Михайловский Ф.А.* Римские политические партии периода Поздней республики в оценке отечественной историографии // *Вестник МГПУ*. Серия: Исторические науки. 2018. Вып. 29. № 1. С. 37–44.
80. *Морева-Вулих Н.В.* Римский классицизм: творчество Вергилия, лирика Горация. СПб.: Гуманитарное агенство «Академический проект», 2000. 272 с.
81. *Никишин В.О.* Pax Romana и римский «империализм» в I в. н.э. // *Вестник РУДН*. Серия: Всеобщая история. 2019. Т. 11. № 1. С. 76–90.
82. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. М.: АСТ, 2017. 265 с.
83. *Ошеров С.А.* Лирика и эпос Овидия // *Публий Овидий Назон*. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии / Пер. С.В. Шервинского. М.: Художественная литература, 1983. С. 3–22.
84. *Ошеров С.А.* Сенека-драматург // *Луций Анней Сенека*. Трагедии / Пер. С.А. Ошеров, отв. ред. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1983. С. 351–381.
85. *Павлов А.А.* Libertas у Цицерона: замечание к статистике и семантике понятия // *Вестник Сыктывкарского университета*. 2003. № 4. С. 31–41.

86. Павлов А.А. Свобода (*libertas*) в исторической концепции Тита Ливия // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2009. Вып. 27. С. 212–229.
87. Парфёнов В.Н. Император Цезарь Август. Армия. Война. Политика. СПб.: Алетейя, 2017. 280 с.
88. Петровский Ф.А. Марк Анней Лукан и его поэма о гражданской войне // Марк Анней Лукан. Фарсалия, или поэма о гражданской войне / Пер. Л.Е. Остроумова, ред. ст. и комм. Ф.А. Петровского. М.: Ладомир–Наука, 1993. С. 251–300.
89. Подосинов А.В. Был ли Овидий в ссылке? // Аристей. Вестник классической филологии и античной истории. 2014. Т. 9. С. 263–268.
90. Покровский М.М. Очерки по римской истории и литературе. СПб.: Сенатская типография, 1907. 100 с.
91. Ростовцев М.И. Общество и хозяйство в Римской империи. В 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 2003. 400 с.
92. Саид Э.В. Культура и империализм / Пер. с английского А.В. Говорунова. СПб.: Владимир Даль., 2012. 736 с.
93. Свенцицкая И.С. Знаки власти в изображении римских императоров // Власть и образ: очерки потестарной имагологии / Отв. ред. М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский. СПб.: Алетейя, 2010. С. 106–109.
94. Сергеев В.С. Очерки по истории Древнего Рима. В 2 ч. М.: Огиз, 1938. 832 с.
95. Сергеенко М.Е. Жизнь древнего Рима. СПб.: Азбука, 2016. 448 с.
96. Сморчков А.М. Религия и власть в римской республике: магистраты, жрецы, храмы. М.: РГГУ, 2012. 601 с.
97. Сморчков А.М. Политическая мифология в сочинении Валерия Максима // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2023. Т. 14. Вып. 2 (124). URL: <https://history.jes.su/s207987840024673-9-1/>.

98. *Сидорович О.В.* Анналисты и антиквары: римская историография конца III–I в. до н.э. М.: РГГУ, 2005. 289 с.
99. *Соколова О.В.* Типология дискурсов активного воздействия: поэтический авангард, реклама и PR. М.: Гнозис, 2014. 304 с.
100. *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М.: АО Ками Групп, 1995. 444 с.
101. *Стоун Л.* Будущее истории // THESIS. 1994. Вып. 4. С. 158–174.
102. *Суриков И.Е.* Солнце Эллады: История афинской демократии. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. 360 с.
103. *Тахо-Годи А.А.* Греческая мифология. М.: Искусство, 1989. 304 с.
104. *Теперик Т.Ф.* Поэтика финала в структуре книги: «Энеида» Вергилия // Художественное осмысление действительности в зарубежной литературе. Межвузовский сборник научных трудов. Вып. 6. М.: МГОУ, 2016. С. 3–20.
105. *Титаренко И.Н.* Философия Луция Аннея Сенеки и её связь с учением Ранней Стои. Ростов н/Д: СКНЦ ВШ, 2002. 272 с.
106. *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М.: АСТ, Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. 318 с.
107. *Токарев А.Н.* О целях семейного законодательства Августа // Вестник ХНУ. 2004. № 633: Історія. Вип. 36. С. 222–231.
108. *Токарев А.Н.* Libertas у Саллюстия // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету. 2006. Вип. 34: Історичні науки. № 4. С. 7–11.
109. *Токарев А.Н.* Становление официальной идеологии принципата императора Августа. Харьков: ХНУ, 2011. 268 с.
110. *Топоров В.Н.* Эней – человек судьбы. К «средиземноморской» персонологии. В 2 ч. Ч. 1. М.: Радикс, 1993. 195 с.
111. *Тронский И.М.* История античной литературы. М.: Высшая школа, 1988. 464 с.

112. *Трухина Н.Н.* Политика и политики «золотого века» Римской республики (II век до н.э.). СПб.: Наука, 2017. 297 с.
113. *Туманс Х.* Будут ли у нас свои «Анналы»? // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. СПб., 2002. С. 287–306.
114. *Уотмор Р.* Что такое интеллектуальная история? / Пер. с английского Н. Эдельмана. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 200 с.
115. *Усов Д.А.* Противоречия Сенеки как отражение переходной эпохи // Древность и Средневековье: вопросы истории и историографии: материалы IV Всероссийской научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных (Омск, 27–28 октября 2016 г.). Омск: ОмГУ, 2016. С. 80–85.
116. *Усов Д.А.* Рок в представлении римлянина I в. н.э. (на примере Сенеки Младшего) // Молодёжь третьего тысячелетия: сборник научных статей XLII региональной студенческой научно-практической конференции ОмГУ им. Ф.М. Достоевского. Омск: ОмГУ, 2018. С. 97–101.
117. *Усов Д.А.* Взгляд изнутри: был ли Сенека теоретиком принципата? // Вопросы истории, археологии, политических наук и регионоведения. Томск: Издательский Дом ТГУ, 2019. Вып. 14. Т. 2. С. 299–303.
118. *Усов Д.А.* Изучение отношения римского общества к принципату Юлиев-Клавдиев в отечественной историографии XX – начала XXI вв. // Грани гуманитарного знания. Ярославль: ЯрГУ, 2019. С. 93–97.
119. *Усов Д.А.* Отношение Овидия к принципату Августа (по «Метаморфозам») // Материалы Международного молодёжного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2019» [Электронный ресурс]. М.: МАКС Пресс, 2019. ISBN 978-5-317-06100-5.
120. *Усов Д.А.* Римский эпос и философия Стои: проблема интерпретации образа Энея у Вергилия // Ars Historica: сб. науч. ст. Вып. 11 / Сост., науч. ред. Т.С. Минаева. Архангельск: САФУ, 2019. С. 209–213.

121. *Усов Д.А.* К дискуссии о политическом смысле финальной сцены «Энеиды» Вергилия // Лістападаўскія сустрэчы – XIII: матэрыялы міжнар. навук. выкладчыц.-студэнц. канф. у гонар акад. М.М. Нікольскага і У.М. Перцава / В.А. Фядосік (адк. рэд.). Мінск: БДУ, 2019. С. 57–60.

122. *Усов Д.А.* Pius Aeneas et furens Turnus: проблема интерпретации образов в контексте политического смысла «Энеиды» // Lumen intellectus. Памяти Ии Леонидовны Маяк: сборник статей Научно-образовательного центра антиковедения ЯрГУ им. П.Г. Демидова / Отв. ред. В.В. Дементьева. Ярославль: Филигрань, 2019. С. 106–122.

123. *Усов Д.А.* Принципат Октавиана Августа в восприятии Овидия // Актуальные проблемы истории, туризма, рекламы и связей с общественностью: материалы Международной молодежной научно-практической конференции 18 апреля 2019 года. Ярославль: ЯрГУ, 2020. С. 12–15.

124. *Усов Д.А.* Liber и libertas в произведениях Горация // Via in tempore. История. Политология. 2020. № 3. С. 472–481.

125. *Усов Д.А.* Lex и ius в «Сатирах» Горация // Актуальные проблемы истории, туризма, рекламы и связей с общественностью: тезисы докладов конференции (Международная молодежная научно-практическая конференция, 23 апреля 2020 г.). Ярославль: ЯрГУ, 2021. С. 12–14.

126. *Усов Д.А.* Libertas в трактовке Овидия: свобода или своеволие? // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2021. № 4. С. 3–18.

127. *Усов Д.А.* Принципат как тирания: репрезентация власти Августа в трудах Овидия // Древняя и средневековая Европа: социально-политическое и культурное разнообразие: сборник докладов XXV научной конференции по антиковедению и медиевистике студентов, аспирантов, молодых учёных (ЯрГУ им. П. Г. Демидова, 25–27 марта 2022 г.) / Под ред. Е.С. Данилова, В.В. Дементьевой. Ярославль: Филигрань, 2022. С. 36–40.

128. *Усов Д.А.* Lex и ius в дискурсе Проперция и Овидия: Принципат Августа как военизированное царство Миноса // ВДИ. 2022. № 3. С. 623–638.
129. *Утченко С.Л.* Кризис и падение Римской республики. М.: Наука, 1965. 287 с.
130. *Утченко С.Л.* Политические учения древнего Рима (III–I вв. до н.э.). М.: Наука, 1977. 256 с.
131. *Фигерас П.* Дух и Невеста. Очерки раннего христианства / Пер. с английского Л.Б. Сумм, И.С. Шапошникова под ред. А.И. Шмаиной-Великановой. М.: ГРАНАТ, 2017. 312 с.
132. *Фуко М.* Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983). М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2022. 384 с.
133. *Чернышов Ю.Г.* Три концепции «Сатурнова царства» у Вергилия // Античная гражданская община. Проблемы социально-политического развития и идеологии: межвузовский сборник / Под ред. Э.Д. Фролова. Л.: ЛГУ, 1986. С. 100–114.
134. *Чернышов Ю.Г.* Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в древнем Риме. В 2 ч. Ч. 2. Ранний принципат. Новосибирск: НГУ, 1994. 167 с.
135. *Чернышов Ю.Г.* Теория «смешанной конституции» у Цицерона и система принципата // IVS ANTIQVVM. Древнее право. М., 1996. № 1. С. 95–101.
136. *Чернышов Ю.Г.* Древний Рим: мечта о золотом веке. М.: Ломоносов, 2013. 240 с.
137. *Чисталев М.С.* Антиегипетская политическая пропаганда Октавиана Августа в римской поэзии: образ Клеопатры как врага Рима // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2014. № 1. С. 293–300.
138. *Чисталев М.С.* Египет и Рим. М.: Вече, 2019. 320 с.

139. *Шалимов О.А.* Образ идеального правителя в Древнем Риме в середине I-го – начале II века н.э. М.: ИВИ РАН, 2000. 185 с.
140. *Шаршукова О.В.* Labor в «Георгиках» Вергилия // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 6. С. 114–129.
141. *Шахнович М.М.* Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: СПбГУ, 2002. 284 с.
142. *Шахнович М.М.* Римский эпикуреизм: этика и философия религии // Академия. 2003. Вып. 5. С. 244–265.
143. *Шифман И.Ш.* Цезарь Август. Л.: Наука, 1990. 200 с.
144. *Штаерман Е.М.* Кризис античной культуры. М.: Наука, 1975. 184 с.
145. *Штаерман Е.М.* От гражданина к подданному // Культура древнего Рима. В 2 т. Т. 1 / Отв. ред. Е.С. Голубцова. М.: Наука, 1985. С. 22–105.
146. *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М.: Наука, 1987. 320 с.
147. *Штаерман Е.М.* К проблеме возникновения государства в Риме // ВДИ. 1989. № 2. С. 76–94.
148. *Штаерман Е.М.* К итогам дискуссии о римском государстве // ВДИ. 1990. № 2. С. 68–75.
149. *Штаерман Е.М.* Манилий и его время // Марк Манилий. Астрономика: Наука о гороскопах / Пер., вст. ст. и комм. Е.М. Штаерман. М.: МГУ, 1993. С. 5–25.
150. *Шумилин М.В.* Политический контекст римской поэзии // Шаги/Steps. 2015. № 1. С. 213–222.
151. *Шумилин М.В.* Неостановимое мгновение: время в «Гражданской войне» Лукана. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019. 208 с.

152. *Шумилин М.В.* Эйнзидельские буколики и образ императора в нероновской культуре // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 82–101.
153. *Эко У.* Шесть прогулок в литературных лесах / Пер. с английского А. Глебовской. СПб.: Симпозиум, 2019. 285 с.
154. *Юнусова М.Г.* Греко-римская мифология и понятие «политико-инструментальный миф» // Учёные записки Казанского университета. Сер. Гуманитарные науки. 2015. Т. 157. № 3. С. 106–113.
155. *Abrahamsen L.* Roman Marriage Law and the Conflict of Seneca's "Medea" // Quaderni Urbinati di Cultura Classica. 1999. Vol. 62. No. 2. P. 107–121.
156. *Adatte J.-M.* Caton ou l'engagement du sage dans la guerre civile // Études de Lettres: revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne. 1965. Bd. 8. P. 232–240.
157. *Ahern Ch. F.* Daedalus and Icarus in the Ars Amatoria // HSCPh. 1989. Vol. 92. P. 273–296.
158. *Ahl F.M.* Lucan: An Introduction. Ithaca–London: Cornell University Press, 1976. 379 p.
159. *Ahl F.M.* The Rider and the Horse: Politics and Power in Roman Poetry from Horace to Statius // ANRW. Bd. II. 32. 1 / H. Temporini, W. Haase (Hrsg.) Berlin–New York: De Gruyter, 1984. S. 40–110.
160. *Ahl F.M.* The Art of Safe Criticism in Greece and Rome // AJPh. 1984. Vol. 105. No. 2. P. 174–208.
161. *Ahl F.M.* Quintilian and Lucan // Lucan's "Bellum Civile": Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation / Ed. by N. Hömke, Ch. Reitz. Berlin–New York: De Gruyter, 2010. P. 1–15.
162. *Alexander W.H.* Horace's Odes and Carmen Saeculare // UCPCPh. 1947. Vol. 13. No. 7. P. 172–239.
163. *Alfonsi L.* L'epicureismo nella storia spirituale di Virgilio // Epicurea in memoriam Hectoris Bignone: miscellanea philological / Ed. by M. Untersteiner. Genoa: Università di Genova, 1959. P. 167–178.

164. *Allen K.* The Fasti of Ovid and the Augustan Propaganda // *AJPh.* 1922. Vol. 43. No. 3. P. 250–266.
165. *Anderson W.S.* The Artist's Limits in Ovid: Orpheus, Pygmalion, and Daedalus // *Syllecta Classica.* 1989. Vol. 1. P. 1–11.
166. *Anderson W.S.* “Horatius Liber”, Child and Freedman's Free Son // *Arethusa.* 1995. Vol. 28. No. 2/3. P. 151–164.
167. *Ando C.* Law, Language, and Empire in the Roman Tradition. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. xii+168 p.
168. *Ando C.* Ex Imperio Libertas: Freedom and Republican Empire // *Libertas and Res Publica in the Roman Republic: Ideas of Freedom and Roman Politics* / Ed. by C. Balmaceda. Leiden–Boston: Brill, 2020. P. 104–117.
169. *Arby J.-H.* Cosmos and imperium: Politicized digressions in Manilius’ *Astronomica* // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius’ Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 222–234
170. *Arena V.* Roman sumptuary legislation: Three concepts of liberty // *EJPT.* 2011. Vol. 10. No. 4. P. 463–489.
171. *Arena V.* Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. ix+324 p.
172. *Arena V.* Liberty and the Rule of Law // *A Cultural History of Democracy in Antiquity.* Vol. 1 / Ed. by P. Cartledge, C. Atack. London–New York: Bloomsbury Academic, 2021. P. 37–56.
173. *Arrowsmith W.* Luxury and Death in the Satyricon // *Arion: A Journal of Humanities and the Classics.* 1966. Vol. 5. No. 3. P. 304–331.
174. *Austin N.* The Goatherd: An Encounter with Virgil's First Eclogue // *Arion: A Journal of Humanities and the Classics.* 2018. Vol. 25. No. 3. P. 1–42.
175. *Bagnani G.* Arbiter of Elegance: A Study of the Life and Works of C. Petronius. Toronto: University of Toronto Press, 1954. xii+91 p.
176. *Bajoni M.G.* Gli “Astronómica” di Manilio come rappresentazione política dello spazio celeste // *Latomus.* 2004. T. 63. Fasc. 1. P. 98–107.

177. *Baldwin B.* Better Late than Early: Reflections on the Date of Calpurnius Siculus // ICS. 1995. Vol. 20. P. 157–167.
178. *Balmaceda C.* Libertas in Early Latin Authors // Libertas and Res Publica in the Roman Republic: Ideas of Freedom and Roman Politics / Ed. by C. Balmaceda. Leiden–Boston: Brill, 2020. P. 33–54.
179. *Balsley K.* Between two lives: Tiresias and the law in Ovid's Metamorphoses // Dictynna – Revue de poétique latine. 2010. Vol. 7. P. 13–31.
180. *Balsley K.* Truthseeking and Truthmaking in Ovid's Metamorphoses 1.163–245 // Law and Literature. 2011. Vol. 23. No. 1. P. 48–70.
181. *Bańkowski Z.* Living Lawfully: Love in Law and Law in Love // Law and Philosophy Library. Vol. 53 / Man. ed. by F.J. Laporta, A. Peczenik, F. Schauer. Berlin: Springer Science+Business Media, 2001. 247 p.
182. *Barchiesi A.* The Poet and the Prince: Ovid and Augustan Discourse. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1997. xi+292 p.
183. *Barton T.* Ancient Astrology. London–New York: Routledge, 1994. xxvi+245 p.
184. *Barton T.* Augustus and Capricorn: Astrological Polyvalency and Imperial Rhetoric // JRS. 1995. Vol. 85. P. 33–51.
185. *Bartsch S.* Ideology in Cold Blood: A Reading of Lucan's Civil War. Cambridge–London: Harvard University Press, 1997. xii+224 p.
186. *Bartsch S.* The Mirror of the Self. Chicago–London: The University of Chicago Press, 2006. viii+325 p.
187. *Bartsch S.* Persius: A Study in Food, Philosophy, and the Figural. Chicago–London: University of Chicago Press, 2015. viii+260 p.
188. *Bellinger A.R.* Persius // CJ. 1929. Vol. 24. No. 4. P. 276–284.
189. *Benton C.* Bringing the Other to Center Stage: Seneca's Medea and the Anxieties of Imperialism // Arethusa. 2003. Vol. 36. No. 3. P. 271–284.
190. *Bexley E.M.* Replacing Rome: Geographic and Political Centrality in Lucan's Pharsalia // CPh. 2009. Vol. 104. No. 4. P. 459–475.

191. *Bexley E.M.* The Myth of the Republic: Medusa and Cato in Lucan, *Pharsalia 9 // Lucan's "Bellum Civile": Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation / Ed. by N. Hömke, Ch. Reitz. Berlin–New York: De Gruyter, 2010. P. 135–153.*
192. *Bing P.* Epicurus and the Iuvenis at Virgil's Eclogue 1.42 // *CQ.* 2016. Vol. 66. No. 1. P. 172–179.
193. *Bleicken J.* Augustus: The Biography / Trans. By A. Bell. London: Allen Lane, 2015. 771 p.
194. *Bowditch Ph. L.* Horace's poetics of political integrity: epistle 1.18. // *AJPh.* 1994. Vol. 115. No. 3. P. 409–426.
195. *Bowditch Ph. L.* Horace and the Gift Economy of Patronage. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2001. xii+281 p.
196. *Bowra C.M.* Aeneas and the Stoic Ideal // *GR.* 1933. Vol. 3. No. 7. P. 8–21.
197. *Bowra C.M.* Inspiration and Poetry. Freeport–New York: Books for Libraries Press, 1970. vii+266 p.
198. *Boyd B.W.* "When Ovid Reads Vergil...": A Response and Some Observations // *Vergilius.* 2002. Vol. 48. P. 123–130.
199. *Boyd B.W.* Two Rivers and the Reader in Ovid, "Metamorphoses" 8 // *TAPhA.* 2006. Vol. 136. No. 1. P. 171–206.
200. *Boyle A.J.* In Nature's Bonds: A Study of Seneca's "Phaedra" // *ANRW.* Bd. II. 32. 2 / H. Temporini, W. Haase (Hrsg.) Berlin–New York: De Gruyter, 1985. S. 1284–1347.
201. *Brown S.A.* Ovid: Myth and Metamorphosis. London: Bristol Classical Press, 2005. 159 p.
202. *Braccesi L.* Livio e la tematica d'Alessandro in età augustea // *CISA.* 1976. No. 4. P. 179–199.
203. *Bramble J.C.* Persius and the Programmatic Satire: A Study in Form and Imagery. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. xiv+224 p.

204. *Braund S.M.* Libertas or Licentia? Freedom and Criticism in Roman Satire // Free speech in Classical Antiquity / Ed. by I.S. and R.M. Rosen. Leiden–Boston: Brill, 2004. P. 409–428.
205. *Brisset J.* Les idées politiques de Lucain. Paris: Les Belles Lettres, 1964. 236 p.
206. *Brooks R.A.* Discolor Aura. Reflections on the Golden Bough // *AJPh.* 1953. Vol. 74. No. 3. P. 260–280.
207. *Brunt P.A.* Stoicism and the Principate // *PBSR.* 1975. Vol. 43. P. 7–35.
208. *Brunt P.A.* The Fall of the Roman Republic and Related Essays. Oxford: Clarendon Press, 1988. xi+545 p.
209. *Cahoon L.* The Bed as Battlefield: Erotic Conquest and Military Metaphor in Ovid's Amores // *TAPhA.* 1988. Vol. 118. P. 293–307.
210. *Calder III W.M.* Seneca: Tragedian of Imperial Rome // *CJ.* 1976. Vol. 72. No. 1. P. 1–11.
211. *Casali S.* Facta Impia (Virgil, Aeneid 4. 596–9) // *CQ.* 1999. Vol. 49. No. 1. P. 203–211.
212. *Casali S.* Other Voices in Ovid's "Aeneid" // *Oxford Readings in Classical Studies: Ovid* / Ed. by P.E. Knox. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 144–165.
213. *Casali S.* The Art of Making Oneself Hated: Rethinking (Anti-)Augustanism in Ovid's Ars Amatoria // *The Art of Love: Bimillennial Essays on Ovid's Ars Amatoria and Remedia Amoris* / Ed. by R. Gibson, S. Green, A. Sharrock. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 216–234.
214. *Casali S.* The Kings of the Laurentes: Contradictions and Points of View in Virgil's Aeneid // *CJ.* 2020. Vol. 115. No. 3–4. P. 283–301.
215. *Champlin E.* The Life and Times of Calpurnius Siculus // *JRS.* 1978. Vol. 68. P. 95–110.

216. *Champlin E.* History and the Date of Calpurnius Siculus // *Philologus*. 1986. Bd. 130. Fasc. 1. S. 104–112.
217. *Champlin E.* Nero. Cambridge–London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003. xii+346 p.
218. *Champlin E.* Nero, Apollo, and the Poets // *Phoenix*. 2003. Vol. 57. No. 3/4. P. 276–283.
219. *Champlin E.* Phaedrus the Fabulous // *JRS*. 2005. Vol. 95. P. 97–123.
220. *Clausen W.V.* An Interpretation of the Aeneid // *HSCP*. 1964. Vol. 68. P. 139–147.
221. *Clausen W.V.* A Commentary on Virgil, Eclogues. Oxford: Clarendon Press, 1994. xxx+328 p.
222. *Coleman K.M.* Tiresias the judge: Ovid, *Metamorphoses* 3.322–38 // *CQ*. 1990. Vol. 40. No. 2. P. 571–577.
223. *Commager S.* Horace, “Carmina” 1.37 // *Phoenix*. 1958. Vol. 12. No. 2. P. 47–57.
224. *Connolly J.* The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2007. xvi+304 p.
225. *Connolly J.* The Life of Roman Republicanism. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2015. xxii+228 p.
226. *Connors C.* Petronius the Poet: Verse and Literary Tradition in the Satyricon. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. xiv+166 p.
227. *Conte G.B.* The Hidden Author: An Interpretation of Petronius's Satyricon. Sather classical lectures. Vol. 60. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1996. x+226.
228. *Cowan E.* Hopes and Aspirations: Res Publica, Leges et Iura, and Alternatives at Rome // *Alternative Augustan Age* / Ed. by K. Morrell, J. Osgood, K. Welch. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 27–45.
229. *Cramer F.H.* Astrology in Roman Law and Politics. Philadelphia: American Philosophical Society, 1954. 291 p.

230. *Crook J.A.* Law and Life of Rome (Aspects of Greek and Roman Life). Ithaca–New York: Cornell University Press, 1967. 349 p.
231. *Crum R.H.* Petronius and the Emperors, I: Allusions in the Satyricon // Classical Weekly. 1952. Vol. 45. No. 11. P. 161–168.
232. *Crum R.H.* Petronius and the Emperors, II: Pax Palamedes! // Classical Weekly. 1952. Vol. 45. No. 13. P. 197–201.
233. *Davis G.* Consolation in the Bucolic Mode: The Epicurean Cadence of Vergil's First Eclogue // Vergil, Philodemus, and the Augustans / Ed. by D. Armstrong, et al. Austin: University of Texas Press, 2004. P. 63–74.
234. *Davis P.J.* Structure and Meaning in the Eclogues of Calpurnius Siculus // Ramus. 1987. Vol. 16. No. 1–2. P. 32–54.
235. *Davis P.J.* Fate and Human Responsibility in Seneca's "Oedipus" // Latomus. 1991. T. 50. Fasc. 1. P. 150–163.
236. *Davis P.J.* Ovid's Amores: A Political Reading // CPh. 1999. Vol. 94. No. 4. P. 431–449.
237. *Davis P.J.* Freedom of Speech in Virgil and Ovid // Wordplay and Powerplay in Latin Poetry / Ed. by P. Mitsis, I. Ziogas. Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2016. P. 183–198.
238. *Davissson M.H.T.* The Observers of Daedalus and Icarus in Ovid // CW. 1997. Vol. 90. No. 4. P. 263–278.
239. *Day H.J.M.* Lucan and the Sublime: Power, Representation and Aesthetic Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. x+262 p.
240. *DeForest M.M.* The Central Similes of Horace's Cleopatra Ode // CW. 1989. Vol. 82. No. 3. P. 167–173.
241. *Devine A.M.* A Study of the Aristocratic Ideal and the Theme of Moral Decline in Latin Love Elegy. Diss. PhD. University of Tasmania. Hobart, 1978. xii+404 p.
242. *Díaz de Valdés J.M.* Freedom of speech in Rome // REHJ. 2009. Vol. XXXI. P. 125–139.

243. *Dilke O.A.W.* Lucan, Poet of Freedom. Grahamstown: Rhodes University, 1961. 18 p.
244. *Dinter M.T.* The Life and Times of Persius: The Neronian Literary “Renaissance” // A Companion to Persius and Juvenal / Ed. by S. Braund, J. Osgood. London: Wiley-Blackwell, 2012. P. 41–58.
245. *Dobbin R.F.* Julius Caesar in Jupiter’s Prophecy, “Aeneid”, Book 1 // CA. 1995. Vol. 14. No. 1. P. 5–40.
246. *Dowling M.B.* Clemency and Cruelty in the Roman World. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006. 366 p.
247. *Drinkwater J.F.* Nero: Emperor and Court. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. xviii+449 p.
248. *Drinkwater M.O.* Militia amoris: Fighting in love’s army // Cambridge companion to Latin love elegy / Ed. by T.S. Thorsen. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 194–206.
249. *Dupont F.* Le plaisir et la loi: Du Banquet de Platon au Satyricon. Paris: F. Maspero, 1977. 202 p.
250. *DuQuesnay I. M. Le M.* “The Amores” // Ovid (Greek and Latin Studies: Classical Literature and its Influence) / Ed. by J.W. Binns. London: Routledge, 1973. P. 1–48.
251. *DuQuesnay I. M. Le M.* Horace and Maecenas: The propaganda value of Sermones I // Poetry and politics in the age of Augustus / Ed. by T. Woodman, D. West. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 19–58.
252. *Eckerman Ch.* Freedom and Slavery in Vergil's Eclogue 1 // Wiener Studien. 2016. Vol. 129. P. 257–280.
253. *Edgeworth R.J., Stem R.* The silence of Vergil and the end of the “Aeneid” // Vergilian Society. Vol. 51. 2005. P. 3–11.
254. *Edwards C.* Seneca and the Quest for Glory in Nero's Golden Age // Cambridge Companion to the Age of Nero / Ed. by S. Bartsch, K. Freudenburg, C. Littlewood. Cambridge, 2017. P. 164–176.

255. *Edwards M.W.* The Expression of Stoic Ideas in the “Aeneid” // *Phoenix*. 1960. Vol. 14. No. 3. P. 151–165.
256. *Edwards R.M.* Caesar Telling Tales: Phaedrus and Tiberius // *Rheinisches Museum für Philologie*. 2015. Bd. 158. H. 2. S. 167–184.
257. *Esposito J.* Who Kills Turnus? “Pallas” and What Aeneas Sees, Says and Does in Aeneid 12.939–52 // *CJ*. 2016. Vol. 111. No. 4. P. 463–481.
258. *Fear A.T.* Laus Neronis: The Seventh Eclogue of Calpurnius Siculus // *Prometheus*. 1994. Vol. 20. P. 269–277.
259. *Feldherr A.* Playing Gods: Ovid’s Metamorphoses and the Politics of Fiction. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2010. xii+377 p.
260. *Fields D.* Chained Animals and Human Liberty // *CW*. 2016. Vol. 110. No. 1. P. 61–86.
261. *Fitzgerald W.* Slavery and the Roman Literary Imagination. Roman Literature and Its Contexts. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. xii+129 p.
262. *Flores E.* Augusto nella visione astrologica di Manilio ed il problema della cronologia degli Astronomicon libri // *AFLN*. 1960–1961. Fasc. 9. P. 5–66.
263. *Flores E.* Augustus, Manilius, and Claudian // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius’ Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 255–260.
264. *Fraenkel E.* Horace. Oxford: Clarendon Press, 1957. xiv+464 p.
265. *Freer N.* Virgil’s Georgics and the Epicurean Sirens of Poetry // *Reflections and New Perspectives on Virgil’s Georgics* / Ed. by B. Xinyue, N. Freer. London–New York: Bloomsbury Academic, 2019. P. 79–90.
266. *Freudenburg K.* The Walking Muse: Horace on the Theory of Satire. Princeton: Princeton University Press, 1992. x+268 p.
267. *Freudenburg K.* Satires of Rome: Threatening Poses from Lucilius to Juvenal. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. xviii+289 p.

268. *Freudenburg K.* Seneca's Apocolocyntosis: Censors in the Afterworld // *Cambridge Companion to Seneca* / Ed. by S. Bartsch, A. Schiesaro. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 93–105.
269. *Gale M.R.* Virgil on the Nature of Things. The Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. xiii+321 p.
270. *Gale M.R.* Digressions, intertextuality, and ideology in didactic poetry: The case of Manilius // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 205–221.
271. *Gagliardi D.* La letteratura dell'irrazionale in età neroniana (lineamenti d'una ricerca) // *ANRW*. Bd. II. 32. 3 / H. Temporini, W. Haase (Hrsg.) Berlin–New York: De Gruyter, 1985. S. 2047–2065.
272. *Galinsky K.* Ovid's Metamorphoses: An Introduction to the Basic Aspects. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1975. P. xii+285 p.
273. *Galinsky K.* The Anger of Aeneas // *AJPh*. 1988. Vol. 109. No. 3. P. 321–348.
274. *Galinsky K.* Augustan Culture: An Interpretive Introduction. Princeton: Princeton University Press, 1996. xi+474 p.
275. *Galinsky K.* Ovid's Metamorphoses and Augustan Cultural Thematics // *Ovidian Transformations: Essays on Ovid's Metamorphoses and Its Reception* / Ed. by Ph. Hardie, A. Barchiesi, S. Ines. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 103–111.
276. *Galinsky K.* Vergil's Uses of "Libertas": Texts and Contexts // *Vergilius*. 2006. Vol. 52. P. 3–19.
277. *Gaskin R.* Aeneas Ultor and the Problem of Pietas // *Eirene*. 1994. Vol. 30. P. 70–96.
278. *Gebhardt E.* Zur Datierungsfrage des Manilius // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1961. Bd. 104. H. 3. S. 278–286.
279. *Gebhardt U.C.J.* Sermo Iuris: Rechtssprache und Recht in der augusteischen Dichtung. Leiden–Boston: Brill, 2009. x+420 s.

280. *George D.B.* Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic // *CA*. 1991. Vol. 10. No. 2. P. 237–258.
281. *Geue T.* Princeps “avant la lettre”: the foundation of Augustus in pre-Augustan poetry // *La costruzione de mito augusteo* / Ed. by M. Labate, G. Rosati. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2013. P. 49–67.
282. *Giusti E.* Did Somebody Say Augustan Totalitarianism? Duncan Kennedy’s “Reflections”, Hannah Arendt’s Origins, and the Continental Divide over Virgil’s Aeneid // *Dictynna*. 2016. Vol. 13. P. 4–19.
283. *Goold G.P.* Introduction // *Manilius. Astronomica* / Ed., trans. by G.P. Goold. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1977. P. xi–cxxii.
284. *Gowers A.J.* Horace: Satires Book I / Ed. by A.J. Gowers // *Cambridge Greek and Latin Classics*. Cambridge–New York: Cambridge University Press, 2012. xii+370 p.
285. *Gowing A.M.* Empire and Memory: The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. xiv+178 p.
286. *Grebe S.* Augustus' Divine Authority and Vergil's “Aeneid” // *Vergilius*. 2004. Vol. 50. P. 35–62.
287. *Green S.J.* Arduum ad astra: The poetics and politics of horoscopic failure in Manilius' *Astronomica* // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 120–138.
288. *Griffin J.* Virgil. London: Bristol Classical Press, 2001. vi+114 p.
289. *Griffin M.T.* Seneca: A Philosopher in Politics. Oxford: Clarendon Press, 1976. xii+520 p.
290. *Griffin M.T.* Nero: The End of a Dynasty. London: Routledge, 1984. 320 p.

291. *Grimal P.* Is the Eulogy of Nero at the Beginning of the Pharsalia Ironic? // *Lucan. Oxford Readings in Classical Studies* / Ed. by Ch. Tesoriero. Oxford–New York: Oxford University Press, 2010. P. 59–68.
292. *Guidetti F.* Manilio e la teologia del Principato. Per l'interpretazione di *Astronomica* 1,798–804 // *Poesia delle stelle tra antichità e medioevo: Atti del Convegno Internazionale Pisa, Scuola Normale Superiore 30–31 Ottobre 2013* / a cura di F. Guidetti. Pisa: Edizioni della Normale, 2016. P. 263–299.
293. *Habinek Th.* Manilius' conflicted Stoicism // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 32–44.
294. *Hardie Ph. R.* *Vergil's Aeneid: Cosmos and Imperium.* Oxford: Clarendon Press, 1986. x+405 p.
295. *Hardie Ph. R.* Culture and Historical Narratives in Virgil's Eclogues and Lucretius // *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral* / Ed. by M. Fantuzzi, T. Papanghelis. Leiden: Brill, 2006. P. 275–300.
296. *Hardie Ph. R.* *Lucan's Bellum Civile // A Companion to the Neronian Age* / Ed. by E. Buckley, M.T. Dinter. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. P. 225–240.
297. *Hardie Ph. R.* Introduction: Augustan Poetry and the Irrational // *Augustan Poetry and the Irrational* / Ed. by Ph. R. Hardie. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 1–36.
298. *Harrison S.* Horace's hymn to Bacchus (*Odes* 2.19): poetics and politics // *Augustan Poetry: New Trends and Revaluations* / Ed. by P. Martins, A.P. Hasegawa, J.A.O. Neto. São Paulo: Humanitas, 2019. P. 231–252.
299. *Henderson J.* Phaedrus' "Fables": The Original Corpus // *Mnemosyne*. 1999. Vol. 52. Fasc. 3. P. 308–329.
300. *Henderson J.* *Telling Tales on Caesar: Roman Stories from Phaedrus.* Oxford–New York: Oxford University Press, 2001. x+243 p.

301. *Hendry M.* Three Problems in the Cleopatra Ode // *CJ.* 1992–1993. Vol. 88. No. 2. P. 137–146.
302. *Herbert-Brown G.* Ovid and the Fasti: An Historical Study. Oxford: Clarendon Press, 1994. xiv+249 p.
303. *Herbert-Brown G.* Caesar or Augustus? The Game of the Name in Ovid's "Fasti" // *AC.* 2011. Vol. 54. P. 43–77.
304. *Heyworth S.J.* Propertius, patronage and politics // *BICS.* 2007. Vol. 50. P. 93–128.
305. *Hight G.* Petronius the Moralist // *TPAPhA.* 1941. Vol. 72. P. 176–194.
306. *Hoefmans M.* Myth into Reality: The Metamorphosis of Daedalus and Icarus (Ovid, *Metamorphoses*, VIII, 183-235) // *L'Antiquité Classique.* 1994. Vol. 63. P. 137–160.
307. *Hogan P.P., Kemezis A.M.* Introduction: The Empire's Second Language? // *CW.* 2016. Vol. 110. No. 1. P. 31–42.
308. *Holleman A.W.J.* Ovid and Politics // *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte.* 1971. Bd. 20. No. 4. S. 458–466.
309. *Hollis A.S.* Rights of way in Ovid (*Heroides* 20.146) and Plautus (*Curculio* 36) // *CQ.* 1994. Vol. 44. No. 2. P. 545–549.
310. *Holmes N.* Nero and Caesar: Lucan 1.33–66 // *CPh.* 1999. Vol. 94. No. 1. P. 75–81.
311. *Holzberg N.* Phaedrus' Fables // *CR.* 2002. Vol. 52. No. 2. P. 299–300.
312. *Hooley D.* "Ain't Sayin'": Persius in Neroland // *Cambridge Companion to the Age of Nero* / Ed. by S. Bartsch, K. Freudenburg, C. Littlewood. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 121–133.
313. *Housman A.E.* Manilius, Augustus, Tiberius, Capricornus, and Libra // *CQ.* 1913. Vol. 7. No. 2. P. 109–114.
314. *Hughes R.* Rome. London: Weidenfeld & Nicolson, 2011. 534 p.

315. *Hunter R.L.* Horace on Friendship and Free Speech // *Hermes*. 1985. Bd. 113. Nr. 4. P. 480–490.
316. *Hurlet F.* The Auctoritas and Libertas of Augustus: Metamorphosis of the Roman Res Publica // *Libertas and Res Publica in the Roman Republic: Ideas of Freedom and Roman Politics* / Ed. by C. Balmaceda. Leiden–Boston, 2020. P. 170–188.
317. *Hübner W.* Manilius. *Astronomica*, Buch V. Band 1. Einführung, Text und Übersetzung. Berlin: De Gruyter, 2010. x+450 s.
318. *James Sh. L.* Establishing Rome with the Sword: Condere in the Aeneid // *AJPh*. 1995. Vol. 116. No. 4. P. 623–637.
319. *Janan M.* The Politics of Desire: Propertius IV. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2001. xii+244 p.
320. *Johnston P.A.* Turnus, Horses, and “Libertas” // *Vergilius*. 2006. Vol. 52. P. 20–31.
321. *Johnson W.R.* Darkness Visible: A Study of Vergil's Aeneid. Berkeley: University of California Press. 1976. P. xi+179 p.
322. *Johnson W.R.* Momentary Monsters: Lucan and His Heroes. Ithaca–London: Cornell University Press, 1987. xvi+145 p.
323. *Joseph T.A.* The Metamorphoses of “Tanta Moles”: Ovid, *Met.* 15.765 and Tacitus, *Ann.* 1.11.1 // *Vergilius*. 2008. Vol. 54. P. 24–36.
324. *Karakasis E. T.* Calpurnius Siculus: A Pastoral Poet in Neronian Rome. Berlin–Boston: De Gruyter, 2016. x+335 p.
325. *Keith A.M.* The Play of Fictions: Studies in Ovid's Metamorphoses Book 2. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992. xii+164 p.
326. *Kennedy D.F.* “Augustan” and “Anti-Augustan”: Reflections on Terms of Reference // *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus* / Ed. by A. Powell. London: Bristol, 1992. P. 26–58.

327. *Kennedy D.F.* Sums in verse or a mathematical aesthetic? // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica* / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 165–187.
328. *Kenney E.J.* Ovid and the law // *Yale Classical Studies*. 1969. Vol. 21. P. 241–263.
329. *Kenney E.J.* Love and legalism: Ovid, *Heroides* 20 and 21 // *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*. 1970. Vol. 9. No. 4. P. 388–414.
330. *Knox P.E.* Representing the Great Mother to Augustus // *Ovid's Fasti: Historical Readings at Its Bimillennium* / Ed. by G. Herbert-Brown. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 157–174.
331. *Kondratieff E.J.* Anchises Censorius. Vergil, Augustus, and the Census of 28 B.C.E. // *ICS*. 2012. No. 37. P. 121–140.
332. *Kondratieff E.J.* Future City in the Heroic Past: Rome, Romans and Roman Landscapes in *Aeneid* 6–8 // *Urban Dreams and Realities in Antiquity* / Ed. by A.M. Kemezis. Boston–Leiden: Brill, 2015. P. 165–228.
333. *Kovacs D.* Ovid, *Metamorphoses* 1.2 // *CQ*. 1987. Vol. 37. No. 2. P. 458–465.
334. *Kovacs D.* Liberalia in Ovid. Liber in the Roman Religion // *Sapiens Ubique Civis. Proceedings of International Conference on Classical Studies (Szeged, Hungary, 2013)* / Ed. by J. Nagyillés, A. Hajdú, G. Gellérfi, A. Horn Baroody, S. Baroody. Budapest: ELTE Eötvös József Collegium, 2015. P. 307–319.
335. *Kronenberg L.* Epicurean Pastoral: Daphnis as an Allegory for Lucretius in Vergil's *Eclogues* // *The Vergilian Society*. 2016. Vol. 62. P. 25–56.
336. *Kunkel W.* Um Freiheitsbegriff der späten Republik und des Prinzipats // *Prinzipat und Freiheit* / R. Klein (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. S. 68–93.
337. *La Bua G.* Horace's East: Ethics and Politics // *HSCPh*. 2013. Vol. 107. P. 265–296.

338. *Leach E.W.* Corydon Revisited: An Interpretation of the Political Eclogues of Calpurnius Siculus // *Ramus*. 1973 Vol. 2. No. 1. P. 53–97.
339. *Lefèvre E.* Vergil as a republican: Aeneid 6.815–35 // *Vergil's Aeneid: Augustan Epic and Political Context* / Ed. by H. P. Stahl. London: The Classical Press of Wales, 1998. P. 101–118.
340. *Levick B.* Tiberius the Politician. London–New York: Routledge, 2005. xiv+287 p.
341. *Lewis A.-M.* Augustus and His Horoscope Reconsidered // *Phoenix*. 2008. Vol. 62. No. 3/4. P. 308–337.
342. *Libby B.B.* The Intersection of Poetic and Imperial Authority in Phaedrus' Fables // *CQ*. 2010. Vol. 60. No. 2. P. 545–558.
343. *Lintott A.W.* Lucan and the History of the Civil War // *CQ*. 1971. Vol. 21. No. 2. P. 488–505.
344. *Lintott A.W.* Lucan and the History of the Civil War // *Lucan. Oxford Readings in Classical Studies* / Ed. by Ch. Tesoriero. Oxford–New York: Oxford University Press, 2010. P. 239–268.
345. *Liveley G.* Ovid's Metamorphoses: A Reader's Guide. London–New York: Continuum, 2011. viii+189 p.
346. *Lowrie M.* Horace and Augustus // *Cambridge Companion to Horace* / Ed. by S. Harrison. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 77–90.
347. *Lowrie M.* Writing, Performance, and Authority in Augustan Rome. Oxford–New York: Oxford University Press, 2009. xiv+426 p.
348. *Lowrie M.* Vergil and Founding Violence // *A Companion to Vergil's Aeneid and Its Tradition* / Ed. by J. Farrell, M.C.J. Putnam. Malden–Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. P. 391–403.
349. *Luce J.V.* Cleopatra as Fatale Monstrum (Horace, Carm. 1. 37. 21) // *CQ*. 1963. Vol. 13. No. 2. P. 251–257.
350. *Lundström S.* Ovids Metamorphosen und die Politik des Kaisers. Uppsala: The University, 1980. 121 s.

351. *Lyne R.O.A.M.* Vergil and the Politics of Was // CQ. 1983. Vol. 33. No. 1. P. 188–203.
352. *Lyne R.O.A.M.* Further Voices in Vergil's Aeneid. Oxford: Clarendon Press, 1987. vii+252 p.
353. *MacGregor A.* Was Manilius really a Stoic? // ICS. 2005. Vol. 30. P. 41–65.
354. *MacKay L.A.* Horace, Augustus, and Ode, I, 2 // AJPh. 1962. Vol. 83. No. 2. P. 168–177.
355. *Mader G.* Quod nolunt velint: Deference and Doublespeak at Seneca, Thyestes 334–335 // CJ. Vol. 94. No. 1. P. 31–47.
356. *Mann W.-R.* On two Stoic 'paradoxes' in Manilius // Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica / Ed. by S.J. Green, K. Volk. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 85–103.
357. *Marti B.M.* The Meaning of the Pharsalia // AJPh. 1945. Vol. 66. No. 4. P. 352–376.
358. *Marti B.M.* Seneca's Tragedies. A New Interpretation // TPAPhA. 1945. Vol. 76. P. 216–245.
359. *Martin B.* Calpurnius Siculus' "New" Aurea Aetas // AC. 1996. Vol. 39. P. 17–38.
360. *Martin J.M.K.* Persius – Poet of the Stoics // GR. 1939. Vol. 8. No. 24. P. 172–182.
361. *Martindale Ch.* The Politician Lucan // GR. Vol. 31. 1984. No. 1. P. 64–79.
362. *Martindale Ch.* The Politician Lucan // Lucan. Oxford Readings in Classical Studies / Ed. by Ch. Tesoriero. Oxford–New York: Oxford University Press, 2010. P. 269–288.
363. *Martorana S.* Daedalus' myth and its occurrences in Ovid: A threeterm comparison and some considerations on Ars 2, 21–98 // Myrtia. 2016. No. 31. P. 167–195.

364. *Masters J.* Poetry and Civil War in Lucan's *Bellum Civile*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. xiv+271 p.
365. *Masters J.* Deceiving the Reader: The Political Mission of Lucan's *Bellum Civile* // Reflections of Nero: Culture, History, and Representation / Ed. by J. Elsner, J. Masters. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994. P. 151–177.
366. *Mayer R.* Calpurnius Siculus: Technique and Date // *JRS*. 1980. Vol. 70. P. 175–176.
367. *Mazurek T.* Self-parody and the law in Horace's "Satires" 1.9. // *CJ*. 1997. Vol. 93. No. 1. P. 1–17.
368. *McGinn Th. A. J.* Satire and the law: the case of Horace // *CCJ*. 2001. Vol. 47. P. 81–102.
369. *McGowan M.M.* Ovid in Exile: Power and Poetic Redress in the *Tristia* and *Epistulae ex Ponto*. Leiden–Boston: Brill, 2009. x+361 p.
370. *Menck F.C., Jr.* The Ambiguity of the Similes and of *Fatale Monstrum* in Horace, Ode, I, 37 // *AJPh*. 1972. Vol. 93. No. 2. P. 314–323.
371. *Merlan Ph.* Epicureanism and Horace // *JHI*. 1949. Vol. 10. No. 3. P. 445–451.
372. *Merrill W.A.* On the Influence of Lucretius on Horace // University of California publications in classical philology. 1905. Vol 1. No. 4. P. 111–130.
373. *Miles G.B.* Virgil's *Georgics*: A New Interpretation. Berkeley: University of California Press, 1980. xiv+297 p.
374. *Millar F.* Ovid and the *Domus Augusta*: Rome Seen from *Tomoi* // *JRS*. 1993. Vol. 83. P. 1–17.
375. *Miller J.* Ovid and Augustan Apollo // *Hermathena*. 2004–2005. No. 177–178. P. 165–180.
376. *Miller P.A.* Latin Verse Satire: An Anthology and Reader / Ed., with an introduction and commentary, by P.A. Miller. London–New York: Routledge, 2005. P. 1–34.

377. *Miller P.A.* Truth-Telling in Foucault's "Le gouvernement de soi et des autres" and Persius 1: The Subject, Rhetoric, and Power // *Parrhesia*. 2006. No. 1. P. 27–61.
378. *Miller P.A.* Persius, Irony, and Truth // *AJPh*. 2010. Vol. 131. No. 2. P. 233–258.
379. *Milnor K.* Gender, Domesticity, and the Age of Augustus: Inventing Private Life. Oxford–New York: Oxford University Press. 2005. xii+360 p.
380. *Minda G.* Postmodern Legal Movements: Law and Jurisprudence at Century's End. New York: New York University Press, 1995. xii+350 p.
381. *Moulton C.* Ovid as Anti-Augustan: "Met." 15.843–79 // *CW*. 1973. Vol. 67. No. 1. P. 4–7.
382. *Narducci E.* Ideologia e tecnica allusiva nella "Pharsalia" // *ANRW*. Bd. II. 32. 3 / H. Temporini, W. Haase (Hrsg.) Berlin–New York: De Gruyter, 1985. S. 1538–1564.
383. *Nauta R.* In praise of Meliboeus: Calpurnius Siculus and Columella // *JRS*. 2021. Vol. 111. P. 179–202.
384. *Neuburg M.* Hitch Your Wagon to a Star: Manilius and His Two Addressees // *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*. No. 31. *Meganepios: Ildestinatario nell'epos didascalico* / Ed. by A. Schiesaro, Ph. Mitsis, J.S. Clay. Pisa: Fabrizio Serra Editore, 1993. P. 243–283.
385. *Newlands C.* Urban Pastoral: The Seventh "Eclogue" of Calpurnius Siculus // *CA*. 1987. Vol. 6. No. 2. P. 218–231.
386. *Nichols M.F.* Persius // *A Companion to the Neronian Age* / Ed. by E. Buckley, M.T. Dinter. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. P. 258–274.
387. *Norwood F.* The Riddle of Ovid's «Relegatio» // *CPh*. Vol. 58. No. 3. 1963. P. 150–163.
388. *Nutting H.C.* The Hero of the Pharsalia // *AJPh*. 1932. Vol. 53. No. 1. P. 41–52.

389. *Oberg E.* Römische Rechtspflege bei Phaedrus // Rheinisches Museum für Philologie. 1996. Bd. 139. H. 2. S. 146–165.
390. *O'Higgins D.* The Emperor's New Clothes: Unseen Images on Pallas' Baldric // *Hermathena*. 1995. No. 158. P. 61–72.
391. *Otis B.* Virgil, a Study in Civilized Poetry. Oxford: Clarendon Press, 1963. ix+436 p.
392. *Otis B.* Ovid as an Epic Poet. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. xiv+412 p.
393. *Pandey N.B.* The Poetics of Power in Augustan Rome. Latin Poetic Responses to Early Imperial Iconography. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. xiv+302 p.
394. *Pantazakos M.* The Form of Ambiguity: Law, Literature, and the Meaning of Meaning // *Cardozo Studies in Law and Literature*. 1998. Vol. 10. No. 2. P. 199–250.
395. *Parry A.* The Two Voices of Virgil's "Aeneid" // *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*. 1963. Vol. 2. No. 4. P. 66–80.
396. *Pavlock B.* Daedalus in the labyrinth of Ovid's "Metamorphoses" // *CW*. 1998. Vol. 92. No. 2. P. 141–157.
397. *Pavlock B.* The Image of the Poet in Ovid's Metamorphoses. Madison: The University of Wisconsin Press, 2009. x+198 p.
398. *Pettit Ph.* Republicanism: A Theory of Freedom and Government. Oxford: Clarendon Press, 1997. x+304 p.
399. *Polt Ch. B.* Polity Across the Pond: Democracy, republic and empire in Phaedrus fables 1.2. // *CJ*. 2014–2015. Vol. 110. No. 2. P. 161–190.
400. *Pöschl V.* The Poetic Achievement of Virgil // *CJ*. 1961. Vol. 56. No. 7. P. 290–299.
401. *Pöschl V.* Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Äneis. Wien: Rudolf M. Rohrer Verlag, 1964. 303 s.

402. *Pratt Jr. N.T.* The Stoic Base of Senecan Drama // TPAPhA. 1948. Vol. 79. P. 1–11.
403. *Putnam M.C.J.* The Poetry of the Aeneid: Four Studies in Imaginative Unity and Design. Cambridge: Harvard University Press, 1965. xviii+238 p.
404. *Putnam M.C.J.* The Virgilian Achievement // *Arethusa*. 1972. Vol. 5. No. 1. P. 53–70.
405. *Putnam M.C.J.* “Pius” Aeneas and the Metamorphosis of Lausus // *Arethusa*. 1981. Vol. 14. No. 1. P. 139–156.
406. *Putnam M.C.J.* The Poetry of the Aeneid. Cornell: Cornell University Press, 1989. 238 p.
407. *Quint D.* Epic and Empire: Politics and Generic Form from Virgil to Milton. Princeton: Princeton University Press, 1993. x+433 p.
408. *Rankin H.D.* Petronius the Artist: Essays on the Satyricon and Its Author. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. viii+119 p.
409. *Rebeggiani S.* Orestes, Aeneas, and Augustus: Madness and Tragedy in Virgil’s Aeneid // *Augustan Poetry and the Irrational* / Ed. by Ph. R. Hardie. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 56–73.
410. *Reckford K.J.* Recognizing Persius. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2009. x+240 p.
411. *Rich J.W., Williams J.H.C.* Leges et Iura P.R. Restituit: A New Aureus of Octavian and the Settlement of 28–27 B.C. // *Numismatic Chronicle*. 1999. Vol. 159. P. 169–213.
412. *Rich J.W.* Cassius Dio. The Augustan Settlement (Roman History 53–55. 9) / Edited with an Introduction, Translation and Commentary by J.W. Rich. Warminster: Oxbow Books, 1990. xii+260 p.
413. *Rimell V.* Letting the Page Run On: Poetics, Rhetoric, and Noise in the Satyricon // *Petronius: A Handbook* / Ed. by J. Prag, I. Repath. Malden–Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. xiv+256 p.

414. *Robinson T.J.* In the Court of Time: The Reckoning of a Monster in the Apocolocyntosis of Seneca // *Arethusa*. 2005. Vol. 38. No. 2. P. 223–257.
415. *Roller M.B.* Constructing Autocracy. Aristocrats and Emperors in Julio–Claudian Rome. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2001. x+319 p.
416. *Roller M.B.* Politics and Invective in Persius and Juvenal // *A Companion to Persius and Juvenal* / Ed. by S. Braund, J. Osgood. London: Wiley-Blackwell, 2012. P. 283–311.
417. *Roman L.* Poetic Autonomy in Ancient Rome. Oxford: Oxford University Press, 2014. x+380 p.
418. *Rose A.R.* Power and Powerlessness in Seneca's “Thyestes” // *CJ*. 1986–1987. Vol. 82. No. 2. P. 117–128.
419. *Rosen R.M.* Satire in the Republic: From Lucilius to Horace // *A Companion to Persius and Juvenal* / Ed. by S. Braund, J. Osgood. London: Wiley-Blackwell, 2012. P. 19–40.
420. *Rowe G.* Reconsidering the “Auctoritas” of Augustus // *JRS*. 2013. Vol. 103. P. 1–15.
421. *Rudd N.* Lines of Enquiry: Studies in Latin Poetry. Cambridge–New York: Cambridge University Press, 1976. xi+215 p.
422. *Rudich V.* Political Dissidence Under Nero: The Price of Dissimulation. London–New York: Routledge, 1993. xxxii+354 p.
423. *Rudich V.* Dissidence and Literature Under Nero: The Price of Rhetoricization. London–New York: Routledge, 1997. xiii+391 p.
424. *Ruffell I.A.* Beyond Satire: Horace, Popular Invective and the Segregation of Literature // *JRS*. 2003. Vol. 93. P. 35–65.
425. *Rutledge S.H.* Imperial Inquisitions. Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian. London–New York: Routledge, 2001. xiv+416 p.
426. *Salmon E.T.* The Political Views of Horace // *Phoenix*. 1946–1947. Vol. 1. No. 2. P. 7–14.

427. *Schmidt E.A.* The Meaning of Vergil's "Aeneid": American and German Approaches // *CW*. 2001. Vol. 94. No. 2. P. 145–171.
428. *Schwazer O.* Senecas "Thyestes" und der "Fürstenspiegel" für Nero // *Mnemosyne*. 2016. Vol. 69. Fasc. 6. P. 1008–1028.
429. *Seager R.* Tiberius. Berkley–Los Angeles: University of California Press, 1972. xviii+300 p.
430. *Segal Ch.* Myth and Philosophy in the Metamorphoses: Ovid's Augustanism and the Augustan Conclusion of Book XV // *AJPh*. 1969. Vol. 90. No. 3. P. 257–292.
431. *Segal Ch.* Orpheus: The Myth of the Poet. Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, 1989. xx+233 p.
432. *Serignolli L.* Bacchus, Augustus and the poet in Horace Odes 3.25 // *Augustan Poetry: New Trends and Revaluations* / Ed. by P. Martins, A.P. Hasegawa, J.A.O. Neto. São Paulo: Humanitas, 2019. P. 275–306.
433. *Sharrock A.R.* Ovid and the Politics of Reading // *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*. 1994. No. 33. P. 97–122.
434. *Shorey P.* Horace Satires i. 3. 112–13 and Plato Theaetetus 172 A, B // *CPh*. 1921. Vol. 16. No. 2. P. 164–168.
435. *Sider D.* Epicurean Poetics: Response and Dialogue // *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace* / Ed. by D. Obbink. New York–Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 35–41.
436. *Simone A.* Horace's Protean Cleopatra (Carm. 1.37) // *CPh*. 2019. Vol. 114. No. 3. P. 506–516.
437. *Skinner Q.* Language and political change // *Political Innovation and Conceptual Change* / Ed. by T. Ball, J. Farr, R. L. Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 6–23.
438. *Skinner Q.* Liberty before Liberalism. Cambridge–New York: Cambridge University Press, 1998. xiv+142 p.

439. *Smith R.A.* Books in Search of a Library: Ovid's "Response" to Augustan "Libertas" // *Vergilius*. 2006. Vol. 52. P. 45–54.
440. *Smyly J.G.* The Second Book of Manilius // *Hermathena*. 1912. Vol. 17. No. 38. P. 137–168.
441. *Sowerby R.* The Augustan Art of Poetry: Augustan Translation of the Classics. Oxford–New York: Oxford University Press, 2006. x+368 p.
442. *Spanoudakis K.* The Metamorphosis of Scylla (Ovid *Met.* 8.142 f.) // *Eranos*. 2006–2007. No. 104. P. 108–112.
443. *Spence S.* Cinching the text: the Danaids and the end of the "Aeneid" // *Vergilian Society*. 1991. Vol. 37. P. 11–19.
444. *Stahl H.P.* Aeneas – An Unheroic Hero? // *Arethusa*. Vol. 14. 1981. P. 157–177.
445. *Stahl H.P.* The Death of Turnus: Augustan Vergil and the Political Rival // *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and His Principate* / Ed. by K.A. Raaflaub and M. Toher. Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press, 1993. P. 174–211.
446. *Starr Ch. G.* Horace and Augustus // *AJPh*. 1969. Vol. 90. No. 1. P. 58–64.
447. *Steenkamp J.J.* Vergil, Propertius, and the Euphrates // *Akroterion*. Vol. 55. 2010. P. 61–74.
448. *Stevens J.A.* Seneca and Horace: Allegorical Technique in Two Odes to Bacchus (Hor. "Carm." 2.19 and Sen. "Oed." 403–508) // *Phoenix*. 1999. Vol. 53. No. 3/4. P. 281–307.
449. *Stover J.* Olybrius and the "Einsiedeln Eclogues" // *JRS*. 2015. Vol. 105. P. 288–321.
450. *Strauss L.* Persecution and the Art of Writing // *Social Research*. 1941. Vol. 8. No. 4. P. 488–504.
451. *Strauss L.* Persecution and the Art of Writing. Glencoe: The Free Press, 1952. 204 p.

452. *Sullivan J.P.* Petronius: Artist or Moralist? // *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*. 1967. Vol. 6. No. 1. P. 71–88.
453. *Sullivan J.P.* Ass's Ears and Attises: Persius and Nero // *AJPh*. 1978. Vol. 99. No. 2. P. 159–170.
454. *Sullivan J.P.* Petronius' "Satyricon" and its Neronian Context // *ANRW*. Bd. II. 32. 3 / H. Temporini, W. Haase (Hrsg.) Berlin–New York: De Gruyter, 1985. S. 1666–1686.
455. *Syme R.* *The Roman Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1939. xii+568 p.
456. *Tatum W.J.* Ultra legem: law and literature in Horace, Satires II.1 // *Mnemosyne*. 1998. Vol. 51. No. 6. P. 688–699.
457. *Tatum W.J.* A Great and Arduous Struggle: Marcus Antonius and the Rhetoric of Libertas in 44–43 BC // *Libertas and Res Publica in the Roman Republic: Ideas of Freedom and Roman Politics* / Ed. by C. Balmaceda. Leiden–Boston: Brill, 2020. P. 189–215.
458. *Thomas R.F.* Virgil's Georgics and the Art of Reference // *HSCPh*. 1986. Vol. 90. P. 171–198.
459. *Thomas R.F., Briggs W.W.* Ideology, Influence, and Future Studies in the "Georgics" // *Vergilius*. 1990. Vol. 36. P. 64–73.
460. *Thomas R.F.* Furor and Furiae in Virgil // *AJPh*. 1991. Vol. 112. No. 2. P. 261.
461. *Thomas R.F.* *Virgil and the Augustan Reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. xx+324 p.
462. *Thomas R.F.* Torn between Jupiter and Saturn: Ideology, Rhetoric and Culture Wars in the "Aeneid" // *CJ*. 2004–2005. Vol. 100. No. 2. P. 121–147.
463. *Thorne M.A.* *Lucan's Cato, the Defeat of Victory, the Triumph of Memory*. Diss. PhD. University of Iowa. 2010. 223 p.
464. *Townend G.B.* Calpurnius Siculus and the Munus Neronis // *JRS*. 1980. Vol. 70. P. 166–174.

465. *Traill D.A.* Horace C. 1.3: A Political Ode? // *CJ*. 1982–1983. Vol. 78. No. 2. P. 131–137.
466. *Traina A.* Si numquam fallit imago: Reflections on the Eclogues and Epicureanism // *Atene & Roma*. 1965. Vol. 10. P. 72–78.
467. *Tsitsiou-Chelidoni Ch.* Nomen Omen: Scylla's Eloquent Name and Ovid's Reply (Met. 8, 6-151) // *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*. 2003. No. 50. P. 195–203.
468. *Tzounakas S.* Persius on His Predecessors: A Re-examination // *CQ*. 2005. Vol. 55. No. 2. P. 559–571.
469. *Usov D.A.* The image of a woman in Ovid's poems // *SCIENCE DRIVE – 2019: Proceedings of the International Scientific Conference*. Yaroslavl: Filigree, 2019. P. 92–94.
470. *VerSteeg R., Barclay N.* Rhetoric and law in Ovid's Orpheus // *Law and Literature*. 2003. Vol. 15. No. 3. P. 395–420.
471. *Volk K.* *Ars Amatoria Romana: Ovid on Love as a Cultural Construct // The Art of Love: Bimillennial Essays on Ovid's Ars Amatoria and Remedia Amoris / Ed. by R. Gibson, S. Green, A. Sharrock*. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 235–251.
472. *Volk K.* *Manilius and his Intellectual Background*. Oxford: Oxford University Press, 2009. xiv+314 p.
473. *Volk K.* Introduction: A Century of Manilian Scholarship // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica / Ed. by S.J. Green, K. Volk*. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 1–10.
474. *Volk K.* Manilian self-contradiction // *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica / Ed. by S.J. Green, K. Volk*. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 104–119.
475. *Von der Osten D.E.* The Cult of the Goddess “Libertas” in Rome and Its Reflection in Ovid's Poetry and Tibullan Love Elegy // *Vergilius*. 2006. Vol. 52. P. 32–44.

476. *Wallace-Hadrill A.* Image and Authority in the Coinage of Augustus // JRS. 1986. Vol. 76. P. 66–87.
477. *Walsh P.G.* Was Petronius a Moralist? // GR. 1974. Vol. 21. No. 2. P. 181–190.
478. *Weeda L.* Vergil's Political Commentary in the Eclogues, Georgics and Aeneid. Warsaw–Berlin: De Gruyter, 2015. viii+175 p.
479. *Weiner J.* Re-Membering the Palatine in Lucan's *Bellum Civile* // *Lucan's Imperial World: The Bellum Civile in its Contemporary Contexts* / L. Zientek, M. Thorne. London–New York: Bloomsbury Academic, 2020. P. 191–208.
480. *White J.B.* The Legal Imagination. Abridged Edition. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1985. xxvi–302 p.
481. *White P.* Julius Caesar in Augustan Rome // *Phoenix*. 1988. Vol. 42. No. 4. P. 334–356.
482. *Whitton Ch.* L. Seneca, *Apocolocyntosis* // *A Companion to the Neronian Age* / Ed. by E. Buckley, M.T. Dinter. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. P. 151–169.
483. *Wilkinson L.P.* Horace and His Lyric Poetry. Cambridge: Cambridge University Press, 1945. x+186 p.
484. *Wilkinson L.P.* The Georgics of Virgil: A Critical Survey. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. xii+364 p.
485. *Williams G.W.* Change and Decline: Roman Literature in the Early Empire. Berkeley: University of California Press, 1978. viii+344 p.
486. *Willis I.* Now and Rome: Lucan and Vergil as Theorists of Politics and Space. London–New York: Continuum, 2011. x+186 p.
487. *Wirszubski Ch.* Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. xi+182 p.

488. *Wise V.M.* Flight Myths in Ovid's *Metamorphoses*: An Interpretation of Phaethon and Daedalus // *Ramus*. 1977. Vol. 6. No. 1. P. 44–59.
489. *Wiseman T.P.* Calpurnius Siculus and the Claudian Civil War // *JRS*. 1982. Vol. 72. P. 57–67.
490. *Wiseman T.P.* *The Myths of Rome*. Exeter: University of Exeter Press, 2004. xxii+390 p.
491. *Witke Ch.* Persius and the Neronian Institution of Literature // *Latomus*. 1984. T. 43. Fasc. 4. P. 802–812.
492. *Wyke M.* Mistress and Metaphor in Augustan Elegy // *Helios*. 1989. Vol. 16. P. 25–47.
493. *Xinyue B.* (Un)Seeing Augustus: Libertas, Divinisation, and the Iuvenis of Virgil's First Eclogue // *JRS*. 2021. Vol. 111. P. 31–48.
494. *Xinyue B.* *Politics and Divinization in Augustan Poetry*. Oxford: Oxford University Press, 2022. xii+239 p.
495. *Yona S.* Some Epicurean Aspects of Horace's Upbringing in Satires 1.4 // *CPh*. 2015. Vol. 110. No. 3. P. 227–251.
496. *Yona S.* *Epicurean Ethics in Horace: The Psychology of Satire*. Oxford: Oxford University Press, 2018. x+348 p.
497. *Zanker A.T.* Late Horatian Lyric and The Virgilian Golden Age // *AJPh*. 2010. Vol. 131. No. 3. P. 495–516.
498. *Zanker A.T.* Some Thoughts on the Term “Pessimism” and Scholarship on the “Georgics” // *Vergilius*. 2011. Vol. 57. P. 83–100.
499. *Zeitlin F.I.* Petronius as Paradox: Anarchy and Artistic Integrity // *TPAPhA*. 1971. Vol. 102. P. 631–684.
500. *Ziogas I.* Orpheus and the Law: The Story of Myrrha in Ovid's *Metamorphoses* // *Law in Context*. 2016. Vol. 34. No. 1. P. 24–41.
501. *Ziogas I.* *Law and Love in Ovid: Courting Justice in the Age of Augustus*. Oxford: Oxford University Press, 2021. xiv+420 p.

502. *Zwierlein O.* Jupiter und die Frösche // *Hermes*. 1989. Bd. 117. H. 2.  
S. 182–191.

### **Список сокращений**

ВДИ – Вестник древней истории

ВЛ – Вопросы литературы

ПИФК – Проблемы истории, филологии, культуры

АС – Acta Classica

AJPh – American Journal of Philology

ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt

BICS – Bulletin of the Institute of Classical Studies

CA – Classical Antiquity

CCJ – Cambridge Classical Journal

CJ – Classical Journal

CPh – Classical Philology

CQ – Classical Quarterly

CR – Classical Review

CW – Classical World

D. L. – Diogenes Laertius

EJPT – European Journal of Political Theory

GR – Greece and Rome

HSCPh – Harvard Studies in Classical Philology

ICS – Illinois Classical Studies

JHI – Journal of the History of Ideas

JRS – Journal of Roman Studies

KDox – Κύρια Δόξαι

PBSR – Papers of the British School at Rome

SVF – Stoicorum Veterum Fragmenta

TAPhA – Transactions of the American Philological Association

TPAPhA – Transactions and Proceedings of the American Philological  
Association

UCPCPh – University of California publications in Classical Philology