

*Рустам Галанин*

Рецепция образа Сократа в философии ранней Стои:  
критический взгляд

---

RUSTAM GALANIN

THE RECEPTION OF SOCRATES IN EARLY STOIC THOUGHT: A CRITICAL APPROACH

ABSTRACT. The ethics of the Stoics developed an ideal of the sage so unattainable that even Socrates would not have been able to realize it. Or, to put it another way, precisely because Socrates — who was recognized as the wisest of the Greeks by the Oracle of Delphi — was constantly looking for someone who would be wise, but never found anyone like that, the Stoics could not afford to proclaim anyone a sage without at the same time tarnishing the sacred memory of Socrates. If Socrates himself rejected the notion that he is wise, then who in their right mind would dare to make such a proclamation? The article is devoted to the reception of Socrates in early Stoicism and the development on this basis of the conception of the Stoic sage as a genuine subject of virtuous action. The author demonstrates that this reception was strikingly different from both Plato's and Xenophon's portrayals of Socrates.

KEYWORDS: virtue, Socrates, subject, Ancient philosophy, Stoics.

---

После того, как Сократ умер, с ним случилось то, что всегда случается с харизматическими учителями, проповедниками и прочими праведниками — началась борьба за его интеллектуальное наследие между верными учениками, каждый из которых, перетягивая лоскутное одеяло интерпретации образа учителя на себя, стремился выставить именно себя единственно истинным последователем. Ситуация, как известно, осложнялась тем, что Сократ не оставил после себя никаких текстов, к которым можно было бы апеллировать для подкрепления своей линии интерпретации, что в итоге приводило к неизбежным перегибам на

---

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). [mousse2006@mail.ru](mailto:mousse2006@mail.ru). Русская христианская гуманитарная академия. Российский государственный гуманитарный ун-т. Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.06

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

местах и порождало совершенно непримиримые и противоречащие друг другу репрезентации учителя.

Что касается традиции стоиков, то на них Сократ повлиял как минимум в двух аспектах<sup>1</sup>. С одной стороны, стоики усвоили ряд парадоксальных доктрин (*παράδοξα*), восходящих в той или иной степени к Сократу, таких как: «только мудрецы являются царями, только мудрецы богаты, только мудрецы прекрасны», «всё сущее принадлежит мудрецу», «только добродетель является благом, злом же — то, что противоположно добродетели», «добродетель самодостаточна» и др. (Сic. *Acad.* 2.130, 134, 136). С другой же стороны, Сократ был тем образцом, который всегда стоял перед взором стоиков и кому они стремились подражать, и это не случайно, ибо сама философия Стои началась с Сократа, вернее — с «Воспоминаний» о нем, и, собственно, четыре столетия истории Стои были не чем иным, как интерпретацией этой памяти о Сократе<sup>2</sup>. Так, широко известен анекдот, переданный Диогеном Лаэртием, о том, как молодой Зенон, по торговым странствуя делам и потерпев кораблекрушение, прибыл в Афины и, зайдя в букинистическую лавку и почитав Ксенофоновы «Воспоминания о Сократе»<sup>3</sup>, пришел в такой восторг, что сразу пожелал встретиться с подобными людьми (D.L. 7.1.3). И он встретился — правда не с Сократом, который к тому моменту уже был лет девяносто как мертв, но всего лишь с киником Кратетом<sup>4</sup>, «последователем „собаки“ Диогена», однако более человечным, нежели последний<sup>5</sup>. Когда мы го-

---

<sup>1</sup> Brown 2006: 275 ff.

<sup>2</sup> Long 1988: 151.

<sup>3</sup> Тот же Диоген сообщает (D.L. 7.28), что отец Зенона по имени Мнасей еще в детстве привозил ему сочинения сократиков, стало быть, основы философии он усвоил еще живя на родине. В другой версии, по Фемистию, говорится, что чтение «Апологии Сократа» — правда, не понятно, чьей, платоновской или Ксенофоновой, — привело Зенона из Финикии в Расписную Стою (SVF 1.9).

<sup>4</sup> Зенон родился в 334/333 гг. (по Поленц 2015: 40 — годом позже) до н.э., в Афины попал примерно в 22 года и тогда же, вероятно, встретился с Кратетом, а к концу века открыл школу в Стое Расписной (Dorandi 1999: 38). См. также биографию и обзор учения Зенона в Столяров 2020.

<sup>5</sup> Поленц 2015: 44.

ворим «всего лишь», то имеем в виду лишь то, что Сократ к тому времени, существуя лишь в текстах и устных легендах, уже стал для всех загадкой и мифологизировался, так что несомненно было только то, что во время оно Сократ *был и жил*, а теперь остались только «сократы»<sup>6</sup>. Собственно, из этих двух корней — кинического примитивизма и мифологически-рационализированного образа Сократа<sup>7</sup>, соединяющихся вместе лишь в понимании того, что *только* добродетели и достаточно для счастья, и выросло суровое древо стоического этического ригоризма<sup>8</sup>, при этом всё же, по крайней мере поначалу, «киническая этика ... оказывала доминирующее влияние»<sup>9</sup>.

Необходимость особой исторической связи с Сократом, который был небесным покровителем стоиков<sup>10</sup>, в начале философской деятельности последних была жизненно важным условием для установления легитимности их философского происхождения, и именно поэтому разные представители школы в разное время писали биографические сочинения о Сократе и сборники его изречений, параллельно приписывая ему некоторые из своих фундаментальных доктрин<sup>11</sup>.

Известна также и другая история, которая повествует о том, как Зенон обратился к оракулу с вопросом, как ему жить, и после

---

<sup>6</sup> На самом деле Сократ мифологизировался уже при жизни, и лучшее тому свидетельство — его ученики, которые, изойдя из Сократа как из единого корня, принесли в качестве плодов не то что непохожие философские учения, но учения диаметрально противоположные.

<sup>7</sup> Античные авторы понимали, что Сократ Ксенофонта отличается от Сократа, скажем, поздних платоновских диалогов, а к концу эллинистического периода стало общим местом и то, что Платон приписал Сократу свои собственные теории (Long 1988: 153).

<sup>8</sup> Место Зенона в «преемственности», восходящей к Сократу, может быть изображено в такой схеме: Сократ — Антисфен — Диоген — Кратет — Зенон (Гаджикурбанова 2012: 120).

<sup>9</sup> Sedley 2003: 9.

<sup>10</sup> Ranocchia 2007: 150–151.

<sup>11</sup> Ranocchia 2007: 123. Теон из Антиохии и Зенон из Сидона (*Suda s.v.*), каждый написал по «Апологии Сократа», стоик Сфер из Босфора написал «О Ликурге и Сократе» (D.L. 7.177). Подробнее см. Brown 2006; Караваева 2018.

совета брать пример с мертвых, стал читать древних писателей (D.L. 7.2). Формально этот запрос у оракула похож на аналогичный, сделанный другом Сократа Херефонтом, когда он обратился в Дельфы, чтобы узнать, есть ли кто мудрей Сократа<sup>12</sup>.

Как отмечает Рене Броувер, «параллель между рассказами о Зеноне и Сократе ... заключается в следующем мотиве: становление философом представлено в виде неожиданного, почти священного момента, в который жизнь совершает решающий поворот»<sup>13</sup>.

В случае Сократа неожиданность оракула заключалась в том, что простой сын повитухи и скульптора-ремесленника оказывается мудрейшим из всех греков, в случае же Зенона неожиданность была в том, что чужеземец и метек, даже не грек, а финикийец, т.е. фактически варвар, Зенон окажется основателем одной из самых авторитетных школ Античности — т.е. иностранец сделает то, что до этого обычно делали только греки<sup>14</sup>. Греки вообще-то всегда были довольно шовинистически настроены, и Зенону не раз прилетало за его варварское происхождение. Античные авторы, которых цитирует Диоген Лаэртский, описывают Зенона в весьма неблагоприятных тонах: он был худ, с кривой шеей, тщедушен, нескладен, со смуглой кожей и очень толстыми ногами, за что его называли «египетской лозой» (D.L. 7.1 sqq.). Ученик Пиррона Тимон из Флиунта в «Силлах» называл Зенона «финикийской старухой», говоря следующее:

Я увидел финикийянку старую в темной гордыне:  
Было ей мало всего; но корзинка ее прохудилась,  
А ведь и так в ней было не больше ума, чем в трещотке<sup>15</sup>.

Своего телесного уродства Зенон стеснялся и отказывался, в отличие от Сократа, от приглашений на пиры. Вместе с тем Зенон никогда не стеснялся и не отрекался от своей родины (D.L. 7.12), и даже когда ему, как почетному релоканту, предложили афинское гражданство, он пожелал остаться тем, кем он и был, —

<sup>12</sup> Pl. Ap. 21a; X. Ap. 14; D.L. 2.37. См. Barney, Graham 2016.

<sup>13</sup> Brouwer 2014: 139.

<sup>14</sup> Brouwer 2014: 140.

<sup>15</sup> Пер. М.Л. Гаспарова.

финикийцем из Китиона. Таким образом, мы видим, что и здесь между Сократом и Зеноном существует известное сходство, ибо Сократа тоже никто красавцем бы не назвал, хоть на пиры последний и ходил охотно, но когда Сократу предлагали бежать из тюрьмы в Фессалию, т.е. сменить родину на жизнь, Сократ отказался это сделать, посчитав, что справедливее оставаться гражданином того государства, среди законов которого он вырос и жил и за которое неоднократно сражался в военных походах, рискуя жизнью (Pl. *Cri.* 45c sq.). Так что любовь к родному отечеству — это общее качество как Зенона, так и Сократа.

Очередная инъекция «сократизма» в сознание Зенона воследовала, когда он начал учиться у Полемона в Академии<sup>16</sup>. Из сочинения Филодема «О стоиках» (*P. Herc.* 155 col. 13.1–4 Dorandi) узнаем, что Зенон с товарищами был так предан «сократизму», что даже хотел, чтобы их называли «сократиками». Помимо уже канонических ко времени Зенона текстов о Сократе — диалогов Платона<sup>17</sup> и сочинений Ксенофонта<sup>18</sup>, существовала мощная традиция так называемых малых сократиков (*Σωκρατικοί*), которые, не будучи институализированными — по крайней мере в том смысле, как, скажем, школа Платона, — тем не менее вели бурную писательскую деятельность и чьи сочинения, *σωκρατικοί λόγοι*, активно читались и обсуждались в интеллектуальной среде<sup>19</sup>. Знакомство с этими текстами также внесло весомый вклад

---

<sup>16</sup> D.L. 7.2. Диоген сообщает, что Зенон учился также и у Ксенократа, однако ввиду хронологических причин это вряд ли могло иметь место, поскольку последний стал схолархом (339 г. до н.э.), когда первый еще не родился, а перестал им быть (314 г. до н.э.), когда Зенон еще не приехал в Афины (312 г. до н.э.) (см. Dorandi 1999: 31).

<sup>17</sup> Считается, что стоики особо интересовались теми платоновскими диалогами, которые драматически и, стало быть, хронологически примыкали к моменту суда и казни Сократа, т.е. «Евтифроном», «Апологией», «Критоном» и «Федоном» (Brouwer 2020: 115).

<sup>18</sup> От Ксенофонта идет сократическая текстуальная традиция «Воспоминаний», которая будет взята на вооружения в том числе и стоиками: Зенон написал «Воспоминания о Кратете», (D.L. 7.1.4), а Аристон Хиосский — «Воспоминания в трех книгах» (D.L. 7.2.163).

<sup>19</sup> См. Giannantoni 1990; Алымова 2017; Алымова, Караваяева 2019.

в сбор и анализ информации о жизни и учении Сократа. Как бы там ни было, стоики поняли Сократа в том, как уже говорилось, парадоксальном смысле, что добродетель — это единственное, т.е. необходимое и достаточное, условие для счастливой жизни, и это не могло не войти в противоречие с доктриной, скажем, тех же перипатетиков, согласно которым добродетель — хоть и необходимое, но далеко не достаточное условие для счастья<sup>20</sup>. Добродетель же, по Сократу, есть знание, и именно поэтому поступать недобродетельно, т.е. во зло себе и другим, можно только по неведению<sup>21</sup>. Всякий, кто недобродетелен, — неразумен, а значит — безумен (Сic. *Tusc.* 3.10). Поэтому и для стоиков добродетель в известной мере есть знание, другое дело, что стоическое знание и добродетель предполагают иную, нежели у Сократа, по крайней мере платоновского, концепцию души, а следовательно, и общества и государства, где бы они могли проявиться в полной мере. Стоики отвергли трехчастную платоновскую концепцию души, как она описана в «Федре», «Государстве» и «Тимее», однако это не означает, что Платон никак не повлиял на стоическую концепцию души. Дэвид Сидли считает, что, в частности, Хрисипп, разрабатывая монистическую теорию души, находился под глубоким влиянием трех других платоновских диалогов: «Протагора», где монистическая душа подразумевается, «Федона», где такая концепция развертывается, и «Теэтета», согласно которому душа в себе представляет чистую интеллектуальную способность<sup>22</sup>.

Наш мир для стоиков, будучи полностью телесным, — единственный, и именно поэтому здесь, на земле, в разумно устроенном мире, мы у себя дома<sup>23</sup>, и поскольку от субъекта не требует-

---

<sup>20</sup> Brouwer 2020: 117.

<sup>21</sup> О Сократовой максиме οὐδέϊς ἐκὼν ἐξαμαρτάνει см. Галанин 2017.

<sup>22</sup> Sedley 1993: 313. Т.е. можно говорить о том, что стоики наиболее охотно использовали те платоновские диалоги, где, по их мнению, Сократ и его учение были изображены наиболее аутентично, т.е. без явных напластований собственного платоновского учения. Как бы там ни было, античный средний читатель Платона едва ли проводил четкую грань между историческим образом Сократа и Сократом платоновским (Sedley 1993: 314). Однако см. прим. 7.

<sup>23</sup> Løkke 2015: ix. То, что наш мир — наш дом (οἶκος), выражено также в кон-

ся никакого выхода, т.е. трансцендирования, за пределы как себя, так и мира, ибо *некуда* выходить, постольку стоицизм — это философия чистой имманентности, т.е. данности всего и сразу во всей своей полноте наличного бытия, а душа и ее силы — не иерархическое поле брани, как у платоников, но единое, хоть и тонкое, тело, да и вообще, это только на словах есть «душа», «бог», «добродетель» и прочее, а поистине это всего лишь имена для материи, которая одна только и существует (*SVF* 2.443).

Тем не менее, даже эта всеобщая материализация реальности появилась не на ровном месте, но, возможно, была позаимствована отчасти из платоновского «Тимея». Дело в том, что ко времени Зенона преобладало такое прочтение «Тимея» — его, в частности, придерживался и Теофраст, — согласно которому Платон кладет в основу реальности два принципа: с одной стороны, *материю*, с другой — *движущую причину*, которая связана с воздействием божества. По мнению Дэвида Сидли, стоическая материализация действующей причины, т.е. того, что у стоиков будет зваться логосом, богом, Зевсом, пневмой и т.д., заключалась не в отказе от платонической трактовки первопринципа, но, наоборот, в его своеобразной дальнейшей разработке и адаптации<sup>24</sup>. Стоики не могли понять, как платоновская бестелесная божественная ментальная сущность, Демиург, и идеальный мир, парадигма, могут взаимодействовать с материальным началом, и именно поэтому у них остался единственный выход — материализовать бога, превратив его в состоящую пусть и из очень тонкой, но всё же материи сущность. Примерно то же случилось и с душой, которая, как известно, представляет собой напряженную пневму, которой свойственно определенное «испарение» и которая понижает все элементы тела (*SVF* 1.520, 521, 525). Правда, такое представление о душе в стоицизм проникло не из Платона, но из медицинского дис-

---

цепте οἰκεῖωσις — первичной склонности, или инстинкта самосохранения, или, в конце концов, как «идея любви к себе, выражающаяся в форме самосохранения», которая «дополняется идеей сродства с другими существами» и «содержит ростки понимания „любви к другим“» (Степанова 2020: 287).

<sup>24</sup> Sedley 1993: 325.

курса, в частности оно обнаруживается у врача Праксагора, к исследованиям которого, например, обращался Хрисипп для обоснования своего учения о том, что ведущая часть души, *гегемоникон*, находится в сердце, однако даже это учение, скорее, было не радикальным отказом от платонической психологии, но, скажем так, модификацией последней с учетом данных современной науки, поскольку если сравнивать, то стоическая душа, по крайней мере у мудреца, способна на такое же, фактически бестелесное, существование, как это описано у Платона в «Федоне»<sup>25</sup>. Также и Клеанф, например, исследуя ментальные представления в душе (*φαντασία*), рассматривал последние как отпечаток на восковой дощечке, что подтверждает заимствование этой фигуры мысли из платоновского «Теэтета» (191a), но если Платон, уподобляя душу восковой дощечке, а чувственное восприятие — отпечатку, прекрасно осознает метафоричность этого образа, то Клеанф всё понимает в прямом смысле — т.е. как реальную печать в душе, имеющую ширину, глубину, длину и т.д. (S.E. M. 7.328 sqq.)<sup>26</sup>.

Небесмысленно также задаться вопросом, сколько, согласно стоикам, существует добродетелей — одна или несколько, и если несколько, то как они связаны друг с другом. Еще нужно определить, знанием чего является добродетель, т.е. что же нужно знать для того, чтобы быть добродетельным? Чтобы быть добродетельным, нужно знать добродетель, которая есть согласованность предрасположенности (с природой, разумом, или жизни

---

<sup>25</sup> Sedley 1993: 326. Это отчетливо проявится у Посидония, самого выдающегося стоика, который, восприняв ряд идей платонизма, скажет, что индивидуальная душа после смерти, по крайней мере до ближайшей экипозы, существует бестелесно и пребывает в созерцании чистых сущностей, не обремененная замутившим сознанием телом (Поленц 2015: 490).

<sup>26</sup> Хрисипп считал такое воззрение абсурдным (S.E. M. 7.328). Клеанф, вероятно, был необычайно религиозным, а это порой имеет следствием определенное узкокобие. Известна история, когда Клеанф обвинил Аристарха Самосского в безбожии за его гелиоцентрическую систему (Plu. *De facie* 923a). Клеанфа оскорбило то, что не Земля, но Солнце лежит в центре Вселенной. Его гордыня — поскольку чрезмерное религиозное рвение зачастую есть следствие гордыни — заключалась в антропоцентричном убеждении, что Бог создал всё ради человека, а значит, и Земля, на которой обитает человек, должна быть в центре.

с самой собой)<sup>27</sup>, а именно, если мы хотим быть разумными, нам нужно знать, что следует и чего не следует делать, равно как нам нужно знать адиафору — то, что не относится ни к надлежащему, ни к ненадлежащему; для здравомыслия нам нужно знать, чего избегать, а что избирать, равно как и знать адиафору; хочешь быть справедливым — знай, как воздавать по заслугам, мужественным — чего бояться, а чего не бояться, равно как и адиафору; если же ты неразумен — значит, ты не знаешь блага, зла и... адиафоры, ежели распушен — значит, ты не знаешь, что избирать, а чего избегать, а равным образом не знаешь ты и адиафоры, и так далее и тому подобное (Ср. *SVF* 3.262).

Для знания в отношении добродетели стоики всегда употребляют слово ἐπιστήμη, что, конечно, ближе к научному знанию, нежели к просто знанию или к искусству (τέχνη). Другими словами, речь идет о науке добродетели, которая есть «упорядоченная совокупность отдельных упорядоченных познаний, сама по себе обладающая устойчивостью, каковы, например, добродетели» (*SVF* 3.112)<sup>28</sup>. Из множества добродетелей<sup>29</sup> одна из важнейших и необходимых (ἀναγκαίαν) — диалектика, поскольку она включает в себя все остальные виды добродетели (ἀρετὴν ἐν εἶδει

<sup>27</sup> ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην (D.L. 7.89), и это — одна из формул целей жизни. Стобей (2.75) говорит, что целью, по Зенону, также является «жизнь, согласная с самой собой» (ὁμολογουμένως ζῆν); подробнее см. Поленц 2015: 250, п. 2). Διάθεσις, т.е. законченное состояние, по Симпликию (*SVF* 2.393), стоики противопоставляют аристотелевскому ἔξις, т.е. состоянию, или, если угодно, навыку, который, в отличие от первого, негибкого и полностью стабильного, может укрепляться и ослабляться. Другими словами, ἔξις допускает интенсификацию и послабление движения пневмы в различных проявлениях сущего, тогда как διάθεσις — нет (Helle 2018: 108). Поскольку для стоиков всё телесно, то правомерно говорить и о «теле» добродетели (Jedan 2009: 11), а значит, по идее, и в добродетели тоже пневма может ослабляться и усиливаться, потому что можно представить ситуацию, когда человек, морально колеблющийся то туда, то сюда, как паскалевский тростник, случайно поступил добродетельно совершенно со своим ἔξις, тогда как мудрец по отношению к добродетели находится в состоянии διάθεσις и как бы не может поступать недобродетельно.

<sup>28</sup> Здесь и далее цитаты из фрагментов древних стоиков даны в переводе А.А. Столярова.

<sup>29</sup> См. схему-синописис всех стоических добродетелей в Jedan 2009: 158–159.

περιέχουσιν ἀρετάς, *SVF* 2.130). Поскольку знание, или эпистема, представляет собой схватывающее постижение (κατάληψιν ἀσφαλῆ), или такое состояние в принятии представлений, которое неколебимо разумом, постольку мудрец должен владеть диалектикой, ибо она позволяет различить истинное и ложное, достоверное и двусмысленное. При этом диалектика не сводится к теории аргументации, что становится очевидным из перечня подчиненных диалектике интеллектуальных добродетелей<sup>30</sup>, таких как неторопливость в выводах (ἀπρόπτωσία), несуетность в суждениях (ἀματαιότης), устойчивость ума (ἀνελεγχξία) и др (*SVF* 2.130).

В признании важности диалектики стоики сближаются с платониками, ибо стоический мудрец, как и платоновский диалектик, озабочен скорее общими принципами объяснения, нежели систематическим накоплением данных ради того, чтобы отвечать на конкретные вопросы о реальности<sup>31</sup>. Диоген Лаэртций сообщает, что, «согласно Посидонию, диалектика — это знание истинного, ложного и того, что не является ни истинным, ни ложным, а согласно Хрисиппу — [знание] об обозначаемом и обозначаемом» (*SVF* 2.123). Александр Афродисийский в комментарии к «Топике» Аристотеля, добавив к стоической диалектике признаки риторики, пишет:

в название «диалектика» разные философы вкладывают не один и тот же смысл. Стоики, например, определяют диалектику так: «знание о том, как хорошо говорить», указывая далее, что «хорошо говорить» значит говорить истинное и подобающее; это, как они считают, присуще философу и является свойством самой совершенной философии. Поэтому, указывают они, только мудрец владеет диалектикой (*SVF* 2.124).

Итак, диалектика — вершина философии, доступная только мудрецам, и она имеет отношение к риторике, и именно поэтому, когда Зенона спросили, чем диалектика отличается от риторики, он глубокомысленно и нервически «ответил, сжав кулак

---

<sup>30</sup> Jedan 2009: 67.

<sup>31</sup> Long, Sedley 1987: 161.

и вновь разжав: „Вот чем!“; сжатым кулаком он показал округленность и краткость диалектики, а раскрытой рукой с растопыренными пальцами изобразил широту риторической способности» (SVF 1.75). У стоиков знание истинного и ложного, обретаемое через диалектику, возникает в сознании не из методического восхождения к беспредпосылочному началу, т.е. к идее, как у любого нормального платоника (Pl. R. 509d–511a)<sup>32</sup>, но через апелляцию к авторитету — т.е. к мудрецу, поскольку, «отказавшись от бестелесных сущностей, Зенон предложил мудреца в качестве цели и стандарта совершенной и разумной жизни», ибо «мудрец в стоицизме выполняет... функции платоновских идей»<sup>33</sup>.

Платон, прекрасно понимая, что в деле диалектики, т.е. в деле раскрытия истины, нельзя ни доверять языку, как это делали софисты, ни верить на слово большинству или даже лучшим и мудрым людям (*consensus sapientium*), как это мог бы предложить тот же Аристотель (cf. *Top.* 1.1, 100b20–25), для того и «придумал», или, лучше сказать, «открыл» мир идей — т.е. сверхсущностных концептов, не зависящих ни от какого субъективно-лингвистического начала, осознание которых единственно только и способно приблизить к истине и защитить, таким образом, познающего субъекта как от злоупотреблений мнимой мудростью мудрецов, так и от лингвистических и риторических фокусов софистов (логографов-идеологов-демагогов-маркетологов), формирующих царство доксы. Открытие мира идей<sup>34</sup> было прогрессивным, если не сказать революционным, шагом не только

<sup>32</sup> См. также Протопопова 2011; Протопопова 2018.

<sup>33</sup> Long 1996: 87.

<sup>34</sup> Стоики редуцировали идеи до мыслей общего характера (*ἐννοήματα*), т.е. это не реальные бестелесные онтологические объекты, но как бы грезы (*φαντάσματα*) — разумеется, телесные, ибо и душа телесна, — индивидуальной души (SVF 1.65). В известной степени бестелесными стоики считали только *лектон* (чистый смысл), время, пространство и пустоту, окружающую вселенную. Два последние бестелесны лишь в том смысле, что они *пока что* ничем не заполнены, но как только в них попадает какое-то тело, они утрачивают свой статус бестелесности и редуцируются до границ того объекта, который в них вошел. Таким образом, эту бестелесность можно назвать *привативной* бестелесностью, но никак не существующей самостоятельно, как, скажем, существует пустота у эпикурейцев.

в рамках общественно-политической теории, но в первую очередь в области когнитивистики, и в этом отношении практически одновременное появление таких школ, как, скажем эпикуреизм и стоицизм, разумеется, можно рассматривать как жест реакционный, который снова и с гораздо большей силой прикрепил нерушимыми скрепами свободное философское мышление к догматической фигуре авторитета. И если у Сократа и Платона диалектика понималась как совместная беседа в форме вопросов и ответов, которая, исходя из истинных предпосылок, восходит к беспредпосылочному началу, т.е. знанию онтологических концептов-идей, их отношений между собой и их связью с проявленным чувственным миром, то стоическая диалектика заинтересована исключительно в демонстрации условий, при которых будет уместным соглашаться или не соглашаться с чувственными данными и пропозициями, касающимися эмпирической реальности<sup>35</sup>. Такая установка является всецело антиметафизической, следствием чего является то, что имманентное бытие не только не имеет легитимирующего онтологического высшего принципа, но и что само познание неизбежно должно будет упереться в недостоверный чувственный опыт. Таким образом, Зенон и его школа в области познания и онтологии примыкает к борющимся друг с другом гигантам из диалога «Софист» (246b)<sup>36</sup>:

Одни всё совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за всё подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать<sup>37</sup>.

При этом, по крайней мере формально, такое внимание к диалектической аргументации также может рассматриваться как характерное сходство стоиков с Сократом, который использовал диалектику для определения общих понятий — в первую очередь

---

<sup>35</sup> Cf. Long 1996: 97.

<sup>36</sup> Этим остроумным сравнением мы обязаны Энтони Лонгу (Long 1988: 161).

<sup>37</sup> Пер. С.А. Ананьина.

этических. Однако, поскольку Сократ любил говаривать, что никто не мудр, кроме бога, а сам-то он ничегошеньки не знает, такое *confessio ignorationis* было взято на вооружение и стоиками, ибо все их бесконечные разговоры о добродетелях, способах познания, высказываниях, *лектонах*, *катехонах*, *каталепсисах* и прочих морально-интеллектуальных диковинах, были, как кажется, инициированы лишь для того, чтобы убедить людей в том, что мудрец — это в известной степени вещь невозможная, по крайней мере в этом мире, но поскольку никакого другого мира для стоиков, как уже говорилось, не существует, то мудрец (о чем ниже) представляет собой невозможную вещь *par excellence*.

Как бы там ни было, стоики оспурили академическую монополию на интерпретацию образа Сократа, предложив собственную и опередив, таким образом, Аркесилая, который разработал концепцию скептического Сократа (*Cic. De Orat.* 3.67; *Acad.* 1.44–45)<sup>38</sup>. С другой стороны, поскольку Зенон был тесно связан с кинической традицией, он усвоил также соответствующую, киническую, интерпретацию философии Сократа, которая совпадала с учением Антисфена<sup>39</sup>. Желание обладать монополией на единственно истинную интерпретацию философии и образа Сократа было источником перманентной ненависти, которую киники питали к Академии, пытаясь очистить память учителя от наслоений платонизма. Эта ненависть передалась, разумеется, и Зенону и обрела свое воплощение в сочинении последнего под названием «Политейа», которое было написано еще в бытность его учеником у Кратета и, будучи отъявленно антиплатоническим по содержанию, служило дополнением к одноименному сочинению Диогена Синопского<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Лонг полагает, что скептическая ориентация Аркесилая во многом базировалась на соответствующем толковании образа Сократа в соответствующих платоновских диалогах и что в источниках до Аркесилая мы не находим изображения Сократа в качестве радикального скептика. Другими словами, скептицизм Аркесилая *не предшествовал* соответствующему толкованию Сократа как скептика, но выводился из него (Long 1988: 158).

<sup>39</sup> Long 1988: 161.

<sup>40</sup> Поленц 2015: 161.

Основной характеристикой стоического Сократа была экзистенциальная стабильность, или жизнь, согласная с самой собой (*ὁμολογουμένως ζῆν*), благодаря чему он «всегда оставался одним и тем же и во всех жизненных ситуациях сохранял ту же уверенность в действии и то же жизнеутверждающее настроение»<sup>41</sup>, постоянно экзаменуя при этом жизнь окружающих и свою собственную.

Тем не менее, как известно, стоики разработали очень развитое учение о природе, а Сократ, как мы знаем, природу, за исключением юношеских лет, не изучал вовсе<sup>42</sup>, посвятив себя полностью этической проблематике. У стоиков же философия природы была не только органично вплетена в их моральную теорию, но последняя, если угодно, с логической необходимостью выводилась из первой и не могла вообще существовать отдельно от нее. Можно задаться вопросом, где стоики могли найти такого Сократа, который высказывал бы нечто похожее на физические гипотезы, которые в дальнейшем стоицизм детально разовьет, разработав свою физическую философскую теологию. Энтони Лонг полагает, что искать нужно у Ксенофонта в «Воспоминаниях» (1.4.5–18; 4.3.2–18), где Сократ излагает доктрины, которые станут фундаментальными для стоицизма, а именно: детальнейшая телеология и присутствие разума в природе, божественное провидение, особая забота богов о человеке и космическая основа права и общества<sup>43</sup>. Таким образом, у Ксенофонта Сократ далек от того образа, который мы ему по традиции приписываем — как исключительно этического философа, который не уделяет внимания физике. В самом деле, «ксенофоновский Сократ выдвигает аргументы, в которых явно используются факты о мире природы и о человеке как части природного порядка... Его аргументы под-

---

<sup>41</sup> Поленц 2015: 252.

<sup>42</sup> За исключением краткого периода в юности (Pl. *Phd.* 97c–98d), когда он находился под влиянием Архелая.

<sup>43</sup> Long 1988: 163. Более детальный анализ сократовских аргументов у Ксенофонта, которые потом лягут в основу стоической философской теологии, см. в DeFilippo, Mitsis 1994: 252–271.

разумевают, что философствование о природе не только не бесполезно, но и необходимо для установления природы и существования богов, а следовательно, и правильного отношения человека к ним»<sup>44</sup>.

Однако в рядах уже самой Стои, насколько можно судить, периодически раздавались призывы вернуться к чистоте учения Сократа и отбросить все физические спекуляции как ненужные и даже вредные. Такой тренд появляется с приходом в Стою Аристона Хиосского, ученика Зенона, который, провозгласив в качестве девиза: «Назад к Сократу!», говорил, что физика превыше нашего понимания, а логика к нам не относится, и лишь этика нас непосредственно касается (*SVF* 1.351). Такое учение для Стои было вполне еретическим, ибо оно отвергало физику, которая для того и была разработана, чтобы мироустройство, в котором живет человек и где проявляется мировой разум, то бишь бог, стало доступно для понимания, ибо нельзя жить сообразно с природой и отличать благо от зла, если самой природы и ее логоса ты не знаешь (*SVF* 3.68). Насчет диалектики же Аристон говорил, что она не исправляет нашей жизни (*SVF* 1.352), отвергнув, таким образом, сам дискурс, или коммуникацию, основанную на истинных пропозициях о фактах реальности. Развитую систему добродетелей Зенона Аристон редуцировал до единой добродетели как таковой, как об этом говорит Сократ в диалоге «Протагор». Различные добродетели представляют собой альтернативные характеристики единого состояния ума, а именно знания добра и зла<sup>45</sup>. Таким образом, Аристон вступил в полемику со своим учителем, который в какой-то момент своего философского пути, после нападков других школ, уже стал отворачиваться от первоначального

---

<sup>44</sup> DeFilippo, Mitsis 1994: 258. Метод исследования Сократом природы отличается от такового у досократиков. Сократ не пытается проникнуть в самую сущность космических процессов, добраться до стихий и рационально обосновать, т.е. *редуцировать*, начала и причины всего: то, что нужно Сократу, — это узреть в природе манифестацию божественной разумности, частью которой является и человеческая (Сic. *ND* 1.18), и целесообразности, чтобы можно было, по слову псалмопевца, благочестиво воскликнуть: «Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро!» (*Пс.* 103:24).

<sup>45</sup> Long 1988: 164.

сократического и кинического образа Стои, и в этом смысле деятельность Аристонa была направлена на то, чтобы вновь вернуть школу в идеологические объѣты кинического примитивизма<sup>46</sup>.

Теперь нам нужно сказать несколько слов о самом стоическом мудреце<sup>47</sup>. Согласно Зенону, люди делятся на две категории — достойных (σπουδαῖοι) и негодных (φαῦλοι), первые проводят жизнь добродетельно, вторые — порочно (*SVF* 1.216). Можно сказать, что первые — это те люди, которые уже находятся в Канобе, ибо обладание добродетелью не знает градации, и «кто находится за сто стадий от Каноба или за одну стадию от Каноба, те одинаково не находятся в Канобе» (D.L. 7.121). На что вообще способен мудрец? Он умеет готовить чечевичную похлебку, «которую нельзя сварить иначе, чем по наставлению Зенона, сказавшего: „В чечевицу добавь двенадцатую часть кориандра“» (*SVF* 1.217). Что еще можно делать мудрецу? Ему можно буквально всё. Ему дозволено «сожительствовать и с матерями, и с дочерьми, и с сыновьями» и «поедать покойников» (D.L. 7.189), либо, смотря по обстоятельствам, «есть человеческое мясо» (D.L. 7.121). Про систематическую практику суицида<sup>48</sup> мы уже не говорим. В то же время мудрец никогда не убьет даже петуха, «поскольку тот, кто без надобности убил петуха, погрешил не меньше, чем задушивший родного отца» (*SVF* 1.225). И всё это потому, что для стоиков «все грехи равны»<sup>49</sup>. Следовательно, равны и все добродетели, и, будучи добродетельным, ты добродетелен во всѐм, равно как и, будучи грешным, ты грешен всецело и в абсолютном смысле. Такое тоталитарное и фанатичное мышление, приправленное абсолютной верой в неизбежность Судьбы, когда, что ни делай, все твои действия предопределены вплоть до мелочей, заставляют любого нормального человека опустить руки и отчаяться в собственном спасении. Характер мудреца также представляет собой мало

---

<sup>46</sup> Cf. Ranocchia 2007: 124.

<sup>47</sup> О возможности или невозможности стоического мудреца см. Brouwer 2020: 92–134.

<sup>48</sup> См. Rist 1969: 233–256.

<sup>49</sup> Rist 1969: 84.

симпатичного. Мудрец суров, он презирует любое удовольствие, равно как и тех, кто склонен его, удовольствие, испытывать (*SVF* 3.637). Он не питает снисхождения ни к кому, кроме самого себя, полагая, что если он совершил оплошность, то не по своей вине (*SVF* 3.640). Он чужд состраданию, поскольку «снисхождение, жалость и кротость суть душевная слабость» (*SVF* 3.641). Понятие раскаяния для него вообще не существует. Что до любовных дел, которым мудрец может безнаказанно предаваться, то помимо вышеупомянутого инцеста, основным объектом любви для него являются красивые молодые люди, так что и выражение появилось «Зенонов эрос» (*P. Oxy* 1082 fr. 4.13–14) — т.е. такой эрос, для которого общение с женщиной является просто невыносимым<sup>50</sup>. Таким образом, основное различие между мудрецом и профаном не в том, *что* он делает, но в том *как* (κατόρθωμα), ибо действия мудреца совершаются в соответствии с верным разумом (ὀρθός λόγος), будучи всегда уместными в данных обстоятельствах<sup>51</sup>

Всё вышесказанное является достоянием мудреца, ибо «лишь мудрец не ошибается и обладает прочным знанием истинного» (*SVF* 3.657). Цицерон, со ссылкой на Хрисиппа, говорит, что скорее мул родит жеребенка, нежели на свет появится настоящий мудрец (*Cic. Div.* 2.61)<sup>52</sup>, а Александр Афродисийский пишет, что стоический мудрец появляется на свет реже, чем птица феникс, т.е. реже чем раз в 500 лет, и «если все дурные люди равно дурны, так что не отличаются в этом друг от друга, и, не будучи мудрецами, равно безумны — то как же может человек не быть самым несчастным из всех живых существ, обладая врожденной, выпавшей ему в удел порочностью и безумностью?» (*SVF* 3.658). Некоторые ученые из этой фразы вывели оптимистические выводы, что, согласно стоикам, пусть хоть очень редко, но всё же иногда мудрецы появляются — например, Сократ или Диоген-киник<sup>53</sup>. Секст Эмпирик, однако, сообщает, что, поскольку, согласно сто-

<sup>50</sup> Cf. D.L. 7.13–14; Ath. 13.563e. Об эросе в ранней Стое см. Галанин 2023.

<sup>51</sup> Столяров 1995: 188; Гаджикурбанова 2012: 116, 120–121.

<sup>52</sup> Cf. *Cic. Tusc.* 2.51; *ND* 3.79; *Sen. Dial.* 9.7.4.

<sup>53</sup> См. Brouwer 2014: 107.

икам, мудреца до сих пор нет, не было и, вероятно, не предвидится, то истина до сих пор не раскрыта, а стало быть, всё непостижимо, ибо мы все, будучи невеждами, которые ничего не знают, не имеем прочного постижения сущего<sup>54</sup>, следовательно, и Зенон ничего не знал — не знал, окружен ли он миром или он сам окружает мир, равно как не знал, женщина он или мужчина, а Клеанф не знал, человек ли он или зверюга какая наподобие Тифона, ну и всё в таком роде (S.E. M. 7.432–435. Cf. S.E. P. 3.240). Короче говоря, мудрец — это дитя трагического сознания, в котором нет ни капли Сократовой иронии<sup>55</sup>, — всем своим существом показывает, насколько изменился моральный климат эпохи, когда одаренный финикиец Зенон, усвоив остатки жизнерадостного эллинского духа, приправил их изрядной порцией восточного трагического телоса<sup>56</sup> и тотального фатализма<sup>57</sup>, и как из этой смеси родилось то, чего раньше никогда не существовало, — совершенно уникальный пафос примирения с текущим состоянием бытия, полный уход в собственную субъективность, из глубин которой выводится и мораль, и добродетель, и божество, и космос. В самом деле, самая характерная черта личности Сократа и вместе с тем часть его философского метода, к которой мы так привыкли, читая платоновские диалоги, — *ирония*, в эллинистическую эпоху полностью выпадает из стоического философского контекста<sup>58</sup>. Ирония, согласно стоикам, есть признак рабского и негодно-

---

<sup>54</sup> Т.е. у нас отсутствует постигающее представление (*καταληπτική φαντασία*), которое есть только у мудрецов.

<sup>55</sup> Столяров 1995: 206.

<sup>56</sup> «Зенон и Хрисипп были семитами, и заведомо невозможно представить, чтобы их происхождение не оказало никакого влияния на их мировоззрение» (Поленц 2015: 347 ff.). Такое высказывание, разумеется, должно быть адекватно понято — Поленц как раз подчеркивает, что синтез унаследованной отцами-основателями семитской, т.е. финикийской, культуры и греческой был очень плодотворен и способствовал взаимообогащению обеих культур. См. также его классическую статью 1926 г. «Стоя и семитизм» в Поленц 2011.

<sup>57</sup> Об этом, в частности, свидетельствует Полемон, который говорит, что Зенон прокрался к нему в ученики, чтобы выкрасть его учение и облечь в финикийские одежды (D.L. 7.25).

<sup>58</sup> Long 1988: 151–152; Ranocchia 2007: 124.

го состояния, тогда как мудрому и свободному такое совершенно не пристало (*SVF* 3.630).

Впрочем, Стоя, равно как и эпикурейцы, была догматической школой, в отличие, скажем, от Академии Аркесилая, а значит, хоть Сократово «ничего не знаю» из диалогов Платона и могло выступать как аргумент в пользу того, что мудрец еще не появился, тем не менее довольно быстро этот сократовский тезис был забыт. Стоический Сократ — это в первую очередь Сократ киников и Ксенофонта<sup>59</sup>, а не Платона, и именно Ксенофоновы сочинения играли первостепенную роль в восприятии образа Сократа в эту эпоху, а в них фигура Сократа, провозглашающая идеал воздержанности (ἐγκράτεια), вполне догматично сосредоточена преимущественно на этике и благочестии, в то время как ирония, хотя концептуально и имплицитно<sup>60</sup> присутствует, получает, однако, бесконечно меньше значения и внимания, чем в текстах Платона<sup>61</sup>. Вместе с тем стоики, как упоминалось выше, читали и Платона, по крайней мере некоторые сочинения, — для того, чтобы с ним полемизировать и заимствовать из них. Уже была упомянута антиплатоновская Зенонова «Политейя», Плутарх упоминает также и сочинение Хрисиппа, которое называлось «О справедливости» и было направлено против Платона, где критиковалась концепция божественного воздаяния последнего (*SVF* 3.313). Другими словами, как отмечает Страйкер, стоики «пытались сконструировать такую сократовскую этику, которая была бы невосприимчива к критике Платона, и, в свою очередь, нападали на Платона там, где, по их мнению, он отошел от сократовской позиции, тем самым [стоики создали] альтернативную версию некоторых [сократовских] доктрин»<sup>62</sup>.

Так, две вышеупомянутые сократовские максимы — что добродетели достаточно для счастья и что добродетель есть знание (бла-

---

<sup>59</sup> Striker 1996: 316.

<sup>60</sup> Насколько известно, термин *ирония* и ее дериваты в отношении Сократа отсутствуют у Ксенофонта.

<sup>61</sup> Ranocchia 2007: 125.

<sup>62</sup> Striker 1996: 317.

га), — которые можно обнаружить в ранних платоновских диалогах (*Grg.* 471e; *Euthd.* passim), будучи столь любимыми стоиками, были, как кажется, оставлены Платоном, ввиду недостаточности, в его зрелых и поздних диалогах, в которых разрабатывается иная, чем у исторического Сократа, концепция души, равно как и иные способы познания идеи Блага. В этом отношении очень важными для стоиков платоновскими текстами были «Федон» и «Критон», первый из которых дал стоикам образец культуры умирания, а второй — представление о всеобщем провиденциальном и разумном законе природы, которому мудрец свободно подчиняется<sup>63</sup>. В «Федоне» (62c) стоики нашли фразу, которая легитимировала их суицидальную практику. Так, Сократ там говорит: «не бессмысленно, чтобы человек не лишал себя жизни, пока бог каким-нибудь образом его к этому не принудит, вроде как, например, сегодня — меня»<sup>64</sup>. Вообще, немного выше Сократ, со ссылкой на пифагорейцев, говорит, что самоубийство — тяжкий проступок, поскольку наша жизнь принадлежит богам, и не наше дело лишать себя жизни, когда нам вздумается (*Phd.* 62bc). Тем не менее, если бог принудит человека, т.е. создаст для него какие-то невыносимые и неизбежные условия (πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιτέμψῃ), то убить себя, как кажется, позволительно (*Phd.* 62c)<sup>65</sup>. Это, конечно, коррелирует вообще с той удивительной стратегией поведения, которой Сократ придерживался с самого судебного заседания, где он произнес свою вызывающую апологию, бросившую столь дерзкий вызов «достоинству» афинского демоса. Ведь совершенно очевидно, что Сократ, внемля красноречивому молчанию своего даймона, все спланировал заранее и искусными риторическими приемами разыграл ни на что не годное афинское правосудие, — короче говоря, Сократ хотел умереть и убил себя неразборчивыми и грязными руками афинской демократи-

<sup>63</sup> Cf. DeFilippo, Mitsis 1994: 268.

<sup>64</sup> Пер. С.П. Маркиша

<sup>65</sup> Это туманное место в «Федоне» на протяжении всей античности было в центре дискуссий, являясь как бы теоретической лазейкой, легитимирующей суицид в крайних случаях (Rist 1969: 234–235).

ческой судебной системы, и таким образом он обвел всех вокруг пальца. Из истории сократовской смерти, в свою очередь, Зенон сделал соответствующие выводы и покончил с собой, желая уподобиться Сократу. Разумеется, смерть Зенона была чужда героике Сократовой смерти, можно даже сказать, что смерть Зенона представляла собой чистый абсурд, фарс и пародию: возвращаясь с занятий, он споткнулся и сломал палец, потом, поняв, что настал его час, постучал рукой по земле, процитировал строчку из поэта Тимофея, задержал дыхание и отошел (D.L. 7.29).

---

### Литература

- Алымова, Е.В. (2017), “Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога”, *Платоновские исследования* 7.2: 97–116.
- Алымова, Е.В.; Караваева С.В. (2019), “Сократические школы как актуальная проблема современного философского антиковедения”, *СХОЛН (Scholē)* 13.2: 670–682.
- Гаджикурбанова, П.А. (2012), *Этика Ранней Стои: учение о должном*. М.: ИФРАН.
- Галанин, Р.Б. (2017), “Незнание истины — зло: об истоках этики Сократа”, *Платоновские исследования* 7.2: 55–70.
- Галанин, Р.Б. (2023), “Концепция бога Эрота в философии ранней Стои”, *СХОЛН (Scholē)* 17.1: 287–304.
- Караваева, С.В. (2018), “Сократ в философских школах поздней античности”, *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина* 3.2: 5–13.
- Поленц, М. (2011), “Стоя и семитизм” (пер. В.М. Линейкина), in Т.Г. Сидаш (пер.), *Порфирий. Сочинения*, 387–414. СПб.: Издательство СПбГУ.
- Поленц, М. (2015), *Стоя. История духовного движения* (пер. В.М. Линейкина). СПб.: Quadrivium.
- Протопопова, И.А. (2011), “«Государство» Платона — идеальный мимесис?», *Логос* 4.83: 89–100.
- Протопопова, И.А. (2018), “Единство платоновского «Государства»: два типа эйдосов”, *Историко-философский ежегодник 2018* 33: 38–51.
- Степанова, А.С. (2020), “Античный концепт οἰκεῖωσις как парадигма гуманитарного знания (от Цицерона к Я. Коменскому)”, *Диалог со временем* 73: 285–292.
- Столяров, А.А. (1995), *Стоя и стоицизм*. М.: АО КАМИ ГРУП.
- Столяров, А.А. (2020), “Зенон из Кития: жизнь и учение основателя Стои”, *Философская антропология* 6.1: 120–138.
- Barney, J.; Graham, D.W. (2016), “On the Date of Chaerephon’s Visit to Delphi”, *Phoenix* 70: 274–289.
- Brouwer, R. (2014), *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge University Press.
- Brouwer, R. (2020), “Socratic Ignorance and Ethics in the Stoa”, in K. Arenson (ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, 112–123. Routledge.
- Brown, E. (2006), “Socrates in the Stoa”, in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 274–284. Wiley-Blackwell.

- DeFilippo, J.G.; Mitsis, P. (1994), "Socrates and Stoic Natural Law", in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, 252–271. Cornell University Press.
- Dorandi, T. (1999), "Chronology", in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 31–54. Cambridge University Press.
- Giannantoni, G., ed. (1990), *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Napoli: Bibliopolis.
- Helle, R. (2018), "Hierocles and the Stoic Theory of Blending", *Phronesis* 63.1: 87–116.
- Jedan, Chr. (2009), *Stoic Virtue*. Continuum.
- Løkke, H. (2015), *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*. Springer.
- Long, A. (1996), *Stoic Studies*. University of California Press.
- Long, A.; Sedley, D. (1987), *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. Cambridge University Press.
- Long, A. (1988), "Socrates in Hellenistic Philosophy", *The Classical Quarterly* 38: 150–171.
- Protopopova, I. (2011), "Plato's *Republic* – An Ideal Mimesis?", *Logos* 4.83: 88–100. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2018), "The Unity of Plato's *Republic*: Two Types of Eidē", in *Historico-Philosophical Yearbook 2018* 33: 38–51. (In Russian.)
- Ranocchia, G. (2007), *Aristone, «Sul modo di liberare dalla superbia», nel decimo libro «De vitiis» di Filodemo*. Firenze: Olschki.
- Rist, J.M. (1969), *Stoic Philosophy*. Cambridge University Press.
- Sedley, D. (1993), "Chrysippus on Psychophysical Causality", in J. Brunschwig, M. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, 313–331. Cambridge University Press.
- Sedley, D. (2003), "The School, from Zeno to Arius Didymus", in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 7–32. Cambridge University Press.
- Striker, G. (1996), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge University Press.