

ББК 87.3(0)
Т 45

Рецензенты:

доктор философских наук *А.А. Столяров*,
доктор философских наук *А.Д. Майданский*

Автор считает своим долгом выразить искреннюю благодарность и признательность Майорову Геннадию Георгиевичу и Столярову Александру Арнольдовичу, чьи важные замечания и поддержка в значительной степени способствовали завершению данной книги.

ВВЕДЕНИЕ

Жизнь и наследие выдающегося римского философа I в. н. э. Луция Аннея Сенеки вызывают неоднозначную оценку на протяжении многих столетий. Сенека был представителем Поздней Стои, которая нередко рассматривается как лишенный самобытности период заката стоической школы. В работах этого мыслителя нашла достаточно яркое выражение та специфика стоического учения, которую оно приобрело на последнем этапе своего развития, ставшем закономерным результатом реализации заложенных еще основателями школы тенденций.

Задачей настоящего исследования будет рассмотрение личности и философии Сенеки как включенных в современную им эпоху, связанных с исторической и общественно-политической ситуацией Римской империи I в. н. э. Это поможет определить, с одной стороны, неповторимость учения Сенеки по отношению к предшественникам и последователям, с другой - его типичность для всего римского мировоззрения данного периода. Кроме того, прослеживание связи некоторых взглядов Сенеки с исторической ситуацией даст возможность увидеть развитие мировоззрения философа в течение всей его жизни. Характеристика основных сочинений Сенеки, сопоставление их с суждениями его предшественников, от Зенона до Посидония, изучение влияния на представления Сенеки римских философов, таких как Цицерон и Лукреций, анализ его отношения к эпикуреизму позволит оценить степень эклектичности его учения и всей римско-латинской философской традиции. Выявляя наличие в мировоззрении и сочинениях Сенеки

Т 45 **Титаренко И.Н.** Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои. - Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. - 272 с. ISBN 5-87872-165-1

В монографии рассматривается учение Луция Аннея Сенеки, являющегося одним из крупнейших представителей Поздней Стои. В его философских работах нашли отражение как особенности данного этапа в развитии стоической школы, так и специфика римского мировосприятия. Исследование своеобразия и самобытности учения этого мыслителя, а также предпринятый сравнительный анализ его важнейших идей с доктриной Ранней Стои помогают лучше понять направления эволюции стоической философии.

Книга рассчитана на специалистов в области истории философии, а также на всех, кто интересуется вопросами античного философского наследия.

Д-01(03)-2002. Без объявл.
ISBN 5-87872-165-1

ББК 87.3(0)

© Титаренко И.Н., 2002

идей различных философских школ и направлений, необходимо установить причину их включения в целостную систему взглядов философа, раскрыть те принципы, на основе которых осуществлялся отбор идей и их объединение в единое целое. Ведь именно это сочетание идей различных школ привело к появлению такого примечательного феномена, как синкретичная римская философия, в том числе и одного из ее направлений — учения Поздней Стои, представителем которой был Луций Анней Сенека.

Указанные вопросы достаточно тесно связаны с выяснением того, в каком направлении эволюционировала стоическая доктрина, если принять за точку отсчета Раннюю Стою, и каким образом можно в общих чертах представить историю данного учения. Наряду с этим, исследование философии Сенеки даст основание поставить и ряд других проблем. Прежде всего, это вопрос влияния национальной ментальности на развитие философии. Действительно, позволяет ли то влияние, которое испытало на себе стоическое учение со стороны римского национального менталитета, использовать такие термины, как «римская философия» или «римский стоицизм»? Понять это в полной мере можно будет только тогда, когда будет раскрыт механизм рецепции греческих философских идей на римской почве и сущность эклектизма Поздней Стои.

Особый интерес представляет также более узкая, но не менее значимая для выявления истории развития стоических идей проблема трансформации раннестойческого категориально-понятийного аппарата в рамках римской лексики. Каковы особенности передачи греческих стоических терминов средствами латинского языка? Ответ на этот небезынтересный вопрос может быть найден только в результате анализа текстов Сенеки, поскольку все остальные крупные представители Поздней Стои (Музоний Руф, Гиерокл, Эпиктет, Марк Аврелий) писали свои работы на греческом языке.

Несмотря на то, что осветить с достаточной долей полноты все обозначенные вопросы невозможно в рамках одного исследования (подобная цель и не ставилась), анализ философского наследия Сенеки позволяет сделать вывод о том, что Поздняя Стоя представляет определенный теорети-

ческий интерес и требует взвешенного историко-философского подхода. Хотя произведения поздних стоиков достаточно хорошо известны отечественному читателю, последний период в развитии Стои, как правило, рассматривался вне связи с общей историей школы. Философия Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия понималась обычно не глубже, чем тривиальная моралистика. Сегодня, когда интерес к изучению Стои заметно возрос, пришла пора заняться серьезным изучением Поздней Стои как последнего, завершающего этапа в эволюции этой античной школы.

1. АНАЛИЗ ЛИТЕРАТУРЫ И КОНКРЕТИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ

Существующая в настоящее время научная литература, в разной мере затрагивающая философию Луция Аннея Сенеки, достаточно обширна. Она включает в себя исторические свидетельства, близкие ко времени мыслителя, исследования, посвященные исключительно проблеме Сенеки, работы, рассматривающие отдельные аспекты его жизни или творчества, разнообразные биографические очерки. Отличительными чертами этого огромного корпуса литературы можно назвать: 1) неоднозначность в оценке как творчества, так и жизни Сенеки; 2) стремление авторов освещать какую-либо одну сторону жизни Сенеки - литературное творчество, политическую активность, занятия философией, видя в ней смысл жизни этой личности; 3) понимание сложности практически любого вопроса, связанного с Сенекой, будь то датировка произведений, установление биографических фактов или выделение основных этических идей; 4) поиск принципа, на основе которого возможно было бы провести согласование главных положений трактатов философа и его практической деятельности. Эти черты характеризуют едва ли не любой труд по данному вопросу.

Первая сложность, с которой приходится столкнуться, - это полное отсутствие свидетельств современников (например, Фабия Рустика, Плиния Старшего, Клувия Руфа, Ауфидия Басса), хотя бы косвенно относящихся к Сенеке. Ближайшими источниками сведений о философе можно считать «Анналы» Тацита, «Жизнь двенадцати цезарей» Светония и «Римскую историю» Диона Кассия (интересующая нас часть его истории дошла только в передаче монаха XI в. Ксифилина). Древних историков более всего интересовала связь Сенеки с императорским двором, его взаимоотношения с Клавдием, Мессалиной, Агриппиной, наставничество Нерона, т. е. его политическая активность. Этим интересом объясняется отсутствие в указанных работах многих важных биографических сведений, особенно относящихся к первой половине жизни философа, а также осуждение прежде всего его участия в государственных делах.

Заметна в этих трудах и противоречивая оценка заслуг Сенеки. Именно отсюда она, по-видимому, и переходит во многие последующие исследования. Авторы словно пытаются удержаться между обвинением и апологией.

Например, Тацит, описывая, как Нерон после убийства Британика «щедро одарил виднейших своих приближенных», сообщает нам, что среди придворных, принимавших награды, были «те, кто, выставя себя поборниками нестигаемой добродетели, тем не менее разделили между собой, словно взятую на войне добычу, дома и поместья»¹. Упрек относится к Сенеке. Большинство обвинений в адрес философа Тацит приводит не от своего лица: «Многие упрекали Сенеку в несоответствии строгой жизни, видимость которой он создавал, с его жадностью»². Подробно приводит Тацит и речи Суиллия: «Погрязнув в нудных занятиях с не искушенными в жизненном опыте юношами, Сенека исходит, говорит он, от зависти к тем, кто использует живое и не испорченное украшательством красноречие для судебной защиты сограждан. Или, может быть, более суровому пори-

¹ Тацит. *Анналы*, 13, 18. Здесь и далее сноски приводятся следующим образом. Для трактатов Сенеки указывается наиболее часто употребляемое название трактата на русском языке, номер главы и части (напр.: О милосердии, 1, 2). Для «Нравственных писем к Луцилию»: Нравственные письма, 75, 1 - письмо 75, часть 1. Для трагедий Сенеки: *Сенека*. Эдип, 1069 — автор, на звание трагедии, строка 1069 (в переводе С. Ошерова по изданию: *Сенека Л.* Нравственные письма к Луцилию. Трагедии. М., 1986). При цитировании сочинений Тацита, Диона Кассия, Квинтилиана, Цицерона и некоторых других античных авторов указывается, как в настоящем случае, автор, название работы, книга (часть), глава. На издание «*Stoicorum veterum fragmenta*. Coll. I. ab Arnim. Vol. 1-3. Lipsiae, 1903-1905; Vol. 4. Indices, conscr. Lipsiae, 1924» сноска приводится следующим образом: SVF III, 432 - аббревиатура издания, том 3, фрагмент 432. Для издания «Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. Зенон и его ученики. Собр. И. фон Арнима. Пер. и коммент. А.А.Столярова. М., 1998; Т. 2. Хрисипп из Сол. Ч. 1. М., 1999» используется сокращение ФРС с указанием номера тома и страницы (напр.: ФРС т. 1, с. 99). В большинстве остальных случаев цитирования или ссылки в сноске указывается автор, название работы и страница. Выходные данные изданий приведены в избранной библиографии.

² Тацит. *Анналы*, 13, 18.

цанию подлежит тот, кто по доброй воле тяжущихся получает от них честно заработанное вознаграждение, нежели соблазнитель, проникающий в спальни женщин из дома принцепсов? Благодаря какой мудрости, каким наставлениям философов Сенека за каких-нибудь 4 года близости к Цезарю нажил 300 миллионов сестерциев? В Риме он, словно ищейка, выслеживает завещания и бездетных граждан, Италию и провинции обирает непомерною ставкою роста...»¹

Однако сам историк явно симпатизирует Сенеке, сочувственно изображая его борьбу с Агриппиной, любовь к нему римской молодежи, его педагогические усилия². Эта симпатия переходит в восхищение при описании смерти философа по приказу Нерона: «Сохраняя спокойствие духа. Сенека велит принести его завещание, но т. к. центурион воспрепятствовал этому, обернувшись к друзьям, восклицает, что раз его лишили возможности отблагодарить их надлежащим образом, он завещает им то, что остается единственным, но зато самым драгоценным из его состояния - свой образ жизни... Вместе с этим, он старался удерживать их от слез то разговором, то прямым призывом к твердости, спрашивая, где же предписания мудрости, где выработанная в размышлениях стольких лет стойкость в бедствиях?.. Он обнимает жену и, немного смягчившись по сравнению с проявленной им перед этим непоколебимостью, просит и умоляет ее не предаваться вечной скорби... Но она возражает, что сама обрекла себя смерти... Они одновременно вскрыли себе вены на руках. Но т. к. у старческого и ослабленного скудным питанием тела Сенеки кровь еле текла, он надрезал себе также жилы на голених и под коленями... И т. к. даже в последние мгновения его не покинуло красноречие, он вызвал писцов и продиктовал многое, что издано... Сенека, тяготясь тем, что дело затягивается, и смерть медлит с приходом, просит Стация Аннея, чью преданность и искусство врачевания с давних пор знал и ценил, применить яд, которым умерщвляются осужденные уголовным судом афинян; он был принесен, и Сенека его принял, но тщетно... Тогда Сенеку погрузили в

тщетно... Тогда Сенеку погрузили в бассейн с теплой водой... Потом его переносят в жаркую баню, и там он испустил дух»¹.

Дион, напротив, склонен обвинять философа, лишь однажды отметив его мудрость («Луций Анней Сенека, который превзошел в мудрости всех римлян своих дней и даже многих последующих...»²) и один раз положительно оценив их совместную с префектом претория Афранием Бурром деятельность по управлению государством³. Рассказ Диона - прямые обвинения: Сенека осыпал лестью Мессалину и вольноотпущенников Клавдия, обвиняя тиранию, воспитывал тирана⁴, повинен в «распутстве, которому обучил и Нерона»⁵, в подстрекательстве императора к убийству Агриппины⁶. Описывая восстание британцев против римского господства, Дион называет одной из его причин жестокость финансовых операций Сенеки: ссудив британцам деньги под большие проценты, он тут же потребовал возвращения всей суммы долга⁷. Если Тацит сомневается в том, что философ мог быть участником заговора Пизона, то для Диона факт соучастия бесспорен⁸. В описании его смерти мы не найдем той стойкости и героизма, о которых пишет Тацит. Наоборот — колебания Сенеки, его страх, мольбы о пощаде⁹.

Светоний в «Жизни двенадцати цезарей» мало интересуется фигурой римского мыслителя. Это вполне объяснимо: историк более сосредоточен на личности самого императора и редко рисует исторический фон, в лучшем случае лишь упоминая о событиях. Однако здесь мы находим несколько фактов из жизни философа. В книге о Калигуле, при описании риторических успехов императора, есть оценка стиля сочинений Сенеки и его положения: «Слог изящный и мягкий презирал он [Калигула] настолько, что сочи-

¹ *Tacitum*. *Анналы*, 13, 42.

² Там же, 13, 2; 13, 3; 14, 2.

¹ *Tacitum*. *Анналы*, 15, 62-64.

² *Dio Cassius*. *Historia Romana*, 59, 19, 7.

³ *Ibid.*, 61, 3, 3.

⁴ *Ibid.*, 61, 10, 12.

⁵ *Ibid.*, 61, 10, 4.

⁶ *Ibid.*, 61, 12, 1.

⁷ *Ibid.*, 62, 2, 1.

⁸ *Ibid.*, 62, 25, 1.

⁹ *Ibid.*, 62, 25, 1-3.

нения Сенеки, который был тогда в расцвете славы, он называл "школярством чистой воды" и "песком без извести"¹. Кратко пишет Светоний и о назначении в 50 г. Сенеки на пост воспитателя Нерона: «...отдан на воспитание Сенеке, тогда уже сенатору. Говорят, что на следующую ночь Сенека видел во сне, будто воспитывает Гая Цезаря; и скоро Нерон, при первых же поступках обнаружив свой жестокий нрав, показал, что сон был вещим»².

Историк не всегда приписывает философу высокие цели. Так, Сенека отвратил Нерона от изучения древних ораторов, «желая, чтобы его ученик дольше сохранил восторг перед наставником», удерживал императора от кровосмесительной связи с матерью, опасаясь, что «властная и безудержная женщина приобретет этим слишком много влияния»³. Вместе с тем Светоний склонен сочувствовать философу, умершему по приказу ученика: «Сенеку, своего воспитателя, он [Нерон] заставил покончить с собой, хотя не раз, когда тот просил уволить его и отказывался от всех богатств, Нерон священной клятвой клялся, что подозрения его напрасны и что он скорее умрет, чем сделает наставнику зло»⁴. Вот, пожалуй, и все, что можно узнать от Светония.

Следует заметить, что при различной оценке деятельности философа и разном тоне повествования, Тацит, Дион Кассий и Светоний приводят одни и те же биографические сведения, останавливаясь на тех же самых сторонах взаимоотношений Нерона и Сенеки. Этот интересный факт привлёк внимание немецкого исследователя Альфреда Герке, который в работе «Исследование Сенеки» (1895) сопоставил сделанные историками жизнеописания и сравнил их с «Естественной историей» Плиния Старшего. Полученный Герке вывод состоит в том, что пересечения и параллели можно понять только при наличии единого для них первоисточника, которым, видимо, являлось утраченное историческое сочинение Плиния Старшего: «Все эти иногда поразительные совпадения объясняются только заимствованиями из

потерянной истории "A fine Auffidii Bassi"»¹. Герке отмечает также, что источником восхищения Тацита могло быть влияние друга Сенеки Фабия Рустика². Однако это всего лишь гипотеза, поскольку ни одно историческое сочинение современных Сенеке сенатских историков I в. (Ауфидия Басса, Сервилия Нониана, Клувия Руфа, Плиния Старшего, Фабия Рустика) не сохранилось.

Если историков интересовала больше политическая деятельность Сенеки, то Квинтиллиан привлекает его литературное творчество. В «Воспитании оратора» (10, 1) легко заметить пренебрежительное отношение к «заслугам» Сенеки перед римской литературой. Однако Квинтиллиан сразу же оправдывается: он недоволен философом только из-за «вреда, причиненного им римскому красноречию»³. Как видим, оценка литературной деятельности невысокая.

Стоики последующего периода римской истории безразличны к философскому творчеству Сенеки: например, в «Размышлениях» Марка Аврелия, где упоминаются имена большинства античных философов, нет даже имени Сенеки. Причины такого отношения выявить трудно. Вот лишь одна из возможных гипотез: II век создал совершенно иную историческую ситуацию в Риме, где большая часть людей была довольна деятельностью императоров династии Антонинов, а потому тираноборческие мотивы учения Сенеки вряд ли могли кого-нибудь заинтересовать. Кроме того, Квинтиллиан был воспитателем внучатых племянников Домициана и, наверное, не хотел даже говорить о человеке, якобы замышлявшем недоброе против императорского дома. Умолчание Марка Аврелия могло объясняться неприязненным отношением к Сенеке Фронтон, учившего императора⁴. Как бы там ни было, особого внимания к Сенеке не наблюдается вплоть до появления работ христианских писателей Тертуллиана, Лактанция и Иеронима.

Христианская философская традиция рождает новое отношение к личности и наследию римского мыслителя: он

¹ Gercke A. Seneca-Studien. S. 167.

² Ibid. S. 263; см. также: Тацит. Анналы, 13, 20.

³ Quintillianus. Institutiones oratoriae, 10, 1, 125.

⁴ Шендяпин П. Сенека-философ и его трактат «О милосердии». С. 9-10.

¹ Светоний. Жизнь двенадцати цезарей, 4, 53, 2

² Там же, 6, 7, 1.

³ Там же, 6, 28, 2.

⁴ Там же, 6, 35, 5.

интересен уже не как политик или литератор, а как философ, создавший этику, близкую по духу христианской морали. Параллели с учением Сенеки и прямое цитирование без указания источника можно найти у многих авторов. Первым же, кто непосредственно указал на римского философа, был Тертуллиан, назвавший его «наш (noster) Сенека»¹. Так же называет его и Иероним². Вероятно, с наибольшим уважением относился к Сенеке Лактанций. Он пишет: «Кто желает многое знать, должен иметь в руках книги Сенеки»³. Христианский мыслитель находит идеи римского философа схожими с христианскими⁴. Знакомство с произведениями Сенеки демонстрирует Августин, приводя в трактате «О граде Божьем» стоическую концепцию судьбы в изложении римского философа⁵. В этом же трактате Августин упоминает переписку апостола Павла и Сенеки⁶. В средние века произведения Сенеки рекомендовались ко всеобщему изучению, существовала упомянутая апокрифическая переписка философа с апостолом Павлом, из произведений античного мыслителя составлялись «excerpta»⁷.

Однако отношение к философу все же не было однозначным. Иероним, например, сомневается, включать ли Сенеку в список христианских святых: «Луций Анней Сенека из Кордубы, ученик стоика Сотниона и дядя поэта Лукана, жил очень умеренно; но я бы не включил его в список христианских святых, если бы не знал писем Павла к Сенеке и Сенеки к Павлу, известных многим. В них он, хотя и был учителем Нерона и одним из наиболее влиятельных людей своего времени, говорит, что хотел бы иметь то же положение среди людей, какое имел Павел среди христиан...»⁸ Августин считает, что Сенека не проявлял в своей жизни той свободы, которую он выразил в своих произведе-

ниях¹. Более того, римский философ не писал того, во что действительно верил². Безусловно, тема отношения христианских мыслителей к наследию и жизни Сенеки заслуживает отдельного серьезного исследования.

С эпохи средневековья начинается увлечение философией Сенеки и его трагедиями. Но это был скорее интерес читателя и ценителя, нежели исследователя. Среди более поздних почитателей творчества римского философа и поэта можно назвать Петрарку, Кальвина, Монтеня. Существуют работы, демонстрирующие влияние Сенеки на английскую драму, в том числе и на Шекспира³.

Здесь же следует сказать о первых европейских изданиях работ Сенеки. Позднестойческой философии (в том числе и учению Сенеки) повезло гораздо более, нежели раннестойческой: в отличие от Ранней Стои, которая была открыта как предмет серьезного историко-философского исследования только в XIX в., сочинения представителей Поздней Стои активно издавались и анализировались, начиная с XV в. Луций Анней Сенека как ключевая фигура Поздней Стои не был обойден вниманием издателей.

Если посмотреть на историю изданий текстов Сенеки, то без труда можно заметить, что с XV в. в Европе начинается пристальное внимание к работам этого философа, что приводит к появлению многочисленных изданий. Первые издания выпущены в Париже, Риме и Неаполе и датируются 1475-1478 гг. Затем были венецианское (1490) и авиньонское (1502-1503) издания Эразма Роттердамского. После этих первых опытов знакомства европейских читателей с текстами Сенеки, Эразм выпускает два полных издания работ римского философа с достаточно добротным текстом (1515 и 1527-1529). Будучи большим поклонником творчества Сенеки, Эразм Роттердамский написал собственное предисловие к изданию 1515 г. Он же рекомендовал произведения Сенеки для чтения юношеству наряду с Библией и

¹ Tertul. De anim., 20, 1.

² Hieron. Advers. Iovinian., I, 1.

³ Lact. Div. instit., V, 10.

⁴ Ibid., VII, 14.

⁵ Августин. О граде Божьем, V, 8.

⁶ Там же, VI, 10.

⁷ Их можно найти в издании: Seneca Lucius A. Opera quae supersunt. Recog. F. Haase. Lipsiae: Teubner, 1862. Vol. III.

⁸ Hieron. De viris illustribus, XII.

¹ Августин. О граде Божьем, VI, 10.

² Там же, 11.

³ См.: Binns J. Seneca and Neo-Latin Tragedy in England; Costa C. The Tragedies; Cunliffe J. The Influence of Seneca on Elizabethan Tragedy; Hunter G. Seneca and English Tragedy.

Плутархом¹. Именно эти первые издания Эразма Роттердамского легли в основу многочисленных изданий Сенеки вплоть до конца XVI в., до тех пор, пока в 1585 г. не появилось новое римское издание Антонио Мурето. Издание Мурето несколько раз было переиздано в Париже и оставалось лучшим до начала XVII в. С конца XVI в. стали появляться многочисленные переводы трудов Сенеки на европейские языки. Например, можно отметить полный французский перевод Гуларта (1595—1606), английский перевод Томаса Лоджа (1614).

В 1605 г. вышло новое издание сочинений Сенеки Жюста Липса, которое стало классическим и являлось основной для тринадцати последующих изданий (1607-1672). Жюст Липс (1547-1606) сделал чрезвычайно много для изучения творчества Сенеки: он первым предпринял попытку установить хронологию работ римского стоика и одним из первых в европейской традиции постарался представить учение Стои как целостное явление.

Настоящий исследовательский интерес и более полное знакомство с трудами Сенеки мы найдем лишь в XVIII в. Эпоха французского Просвещения дала нам по крайней мере два труда, имеющих некоторое отношение к римскому философу: «Анти-Сенеку» Ж.О. Ламетри и объемную работу Д. Дидро «Эссе о правлении Клавдия и Нерона и о жизни и сочинениях Сенеки» (1778)². Причины интереса Ламетри и Дидро к творчеству римского мыслителя довольно основательны: Просвещение обращает свое пристальное внимание на этико-политические концепции. Ламетри более интересуется этическая сторона творчества римлянина, Дидро - его политическая сущность. «Анти-Сенека» Ламетри имеет к Сенеке лишь косвенное отношение, представляя собой концепцию самого французского философа, резко противопоставившего свою теорию любому этическому ригоризму, в том числе и стоицизму. Осуждение и противопоставление

здесь относится не столько к самому учению Сенеки, сколько к устоявшемуся представлению о всей строгости и жесткости стоической этики.

Восемнадцатый век во многом принял оценку Ламетри, а критики долгое время находились под влиянием его произведения, и, возможно, это было одной из причин, заставившей их крайне враждебно отнестись к работе Дидро, являющейся речью в защиту римского стоика. Интересно, что автор не скрывает своего желания защитить философа: «Через пятьдесят лет, когда меня уже не будет, отдадут справедливость Сенеке, если моя апология переживет меня»¹. Работа Дидро представляет собой сильную попытку примирить жизнь философа с его учением, снять с него любые обвинения в лицемерии. Понятно поэтому, что автор более интересуется политической активностью Сенеки и его философскими произведениями.

На монографии Дидро следует остановиться подробно, поскольку это специальное произведение, имеющее своей задачей подробный анализ биографических сведений о римском философе и политическом деятеле (а эти два качества были в Сенеке, по мнению Дидро, неразрывны) и краткий анализ ряда его произведений. Почему Дидро обратился к подобной теме - обнаруживается при первом же прочтении монографии. Вспомним, что положение Сенеки, воспитывающего юного монарха, его отчаянные попытки создать «мудрого правителя», крах неоправдавшихся надежд на «просвещенного императора» схожи с той ситуацией, в которой оказался Дидро, возлагавший большие надежды на «просвещенную царицу» Екатерину II, посетивший Петербург и осознавший полное расхождение взглядов с императрицей и порочность абсолютизма, не сумевший, так же как и Сенека, воплотить в жизнь союз философа и государя. Чем больше ненавидел Дидро тиранов, тем отчаяннее заступался он за Сенеку. Да и сам Дидро признавался, что он изображал более свой век, нежели эпоху Клавдия и Нерона. На основании этого критики считали, что в монографии представлен не

¹ *Erasm. Instit. principis christiani*, II.

² См.: *Ламетри Ж.* Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье; *Diderot D.* Essai sur les regnes de Claude et de Nèron et sur la vie et les écrits de Sénèque.

¹ *Diderot D.* Op. cit., I, 46.

настоящий Сенека, а преображенный: под маской римского стоика скрывается лицо французского просветителя.

. «Эссе...» состоит из двух частей. В 127 главах первой из них дается подробная биография философа, включающая в себя анализ исторических источников (Тацита, Диона Кассия, Светония, Ювенала, Марциала, Плиния Старшего), уже существующие аргументы в защиту Сенеки, а также собственные доводы Дидро. 100 глав второй части своего исследования Дидро посвящает наследию Сенеки, останавливаясь на «Письмах» (40 первых глав), главных трактатах и эпиграммах. Интересен вывод Дидро о подложности трагедий, приписываемых философу, которые по этой причине им не рассматривались. Заключение работы представляет собой воображаемый ответ Дидро обвинителям Сенеки.

Среди биографических свидетельств Дидро с полным доверием относится только к Тациту: «Что стало бы с исторической достоверностью, если бы можно было опровергнуть свидетельство Тацита?»¹ Отвергает он сведения Кассия, Ксифилина, адвоката Суиллия: «Упреки Сенеке исходят от испорченных людей, таких, как Суиллий»². Важнейший результат, достигнутый Дидро при анализе источников, - сбор воедино всех аргументов в защиту Сенеки, содержащихся в известных философу исторических свидетельствах о римском стоике.

Анализ работ Сенеки достаточно подробен, но часто субъективен и заключается в пересказе, сопровождаемом комментариями. Вот, например, какую характеристику дает Дидро трактату «О благодеяниях»: «Трудно назвать другое сочинение, древнее или современное, которое бы включало в себя столь много тонких и изящных мыслей, божественных правил, почти небесных чувств. Я прочитал его три раза подряд, и при четвертом чтении я все еще орошал слезами его страницы»³. Давая характеристику произведению римлянина, просветитель Дидро выделяет в стоицизме прежде всего политическую направленность его как тиранобор-

ческого учения. И римский философ видится ему тираноборцем, высоконравственным гражданином, защитником свободы и равенства. Но как же быть, например, с соучастием Сенеки в убийстве Агриппины? Один из аргументов Дидро состоит в том, что в случае неподчинения императору философ не только был бы убит сам, но и стал бы причиной смерти своих близких. «Тебя не будет, а тиран уцелеет, и люди добра останутся без поддержки. Если бы твоя смерть повлекла за собой смерть кровавого тирана, мы сказали бы: «Умирай, нет места колебаниям!»¹

Апология становится еще более очевидной при попытке Дидро совместить такие сочинения Сенеки, как «Утешение к Полибию» и сатира на смерть Клавдия «Апоколокинтозис (Отыквление)», противоречивость которых мало согласуется с создаваемым Дидро обликом высоконравственного моралиста. «Как Сенека имел низость преувеличенно льстить Клавдию при его жизни и жестоко осмеивать его после смерти? За это стоит бросить в Тибр последнего из рабов»². Дидро предлагает несколько выходов из затруднения: либо Сенека не писал «Утешения», либо лезть Клавдию в нем является иронией.

Многие места «Эссе...» представляют собой полемику Дидро со стоицизмом, выявляя несогласие философа-просветителя с принципом подавления стремления к удовольствию, идеалом бесстрастия мудрого, врожденностью добродетели как природного свойства. Насколько вся эта полемика относится к Сенеке, мы увидим при анализе наследия римского стоика, пока же стоит отметить один из интересных выводов, к которым приходит автор «Эссе...»: «Я думаю, не было человека, столь не расположенного по характеру к стоической философии, как Сенека; любящий, гуманный, благодетельный и сострадающий, он был стоиком рассудком, но сердце часто уносило его за порог школы Зенона»³. Так Дидро решил для себя проблему соотношения

¹ Diderot D. Op. cit., I, 101.

² Ibid., I, 123.

³ Ibid., II, 57.

¹ Diderot D. Op. cit., I, 98.

² Ibid., II, 90.

³ Ibid., I, 13.

творчества и жизни римского стоика. Примечателен вывод автора о том, что не только в жизни, но и в учении Сенека не был последовательным стоиком: он, скорее всего, «снисходительный стоик, может быть, даже эклектик»¹. С такими выводами можно соглашаться либо оспаривать их, но невозможно оспорить важность работы Дидро для исследователей творчества Сенеки или не замечать ее, поскольку она демонстрирует нам не только суть, но и значение идей римского стоика и шире – всего учения Стои, ведь и через 18 веков проблема диалога философии и власти стояла все так же остро, как и при жизни Сенеки и Нерона.

Работа Дидро во многом определила подход исследователей к «проблеме Сенеки»: хотя одни из них защищали философа, а другие осуждали его, главным оставался поиск принципа согласования его жизни и творчества.

Подобный подход принимает Альфред Герке в уже упоминавшемся «Исследовании Сенеки». Важным моментом этой работы является требование целостного рассмотрения личности римского философа и политического деятеля: «Он не принадлежал к замкнувшимся в себе философам, которые, удалившись от земных дел, посвятили свою жизнь исследованиям: он стоял в центре политической жизни и выбирал свои темы, не только соотносясь с мимолетными настроениями, но главным образом руководствуясь своими личными или политическими интересами... только целостное рассмотрение этого политического писателя поможет понять его и как философа»².

Начинает Герке свою работу с анализа и сопоставления источников, относящихся к данной проблеме. В отличие от Дидро, Герке преодолевает неприязнь к Диону Кассию: «Непристойно пренебрегаемый Дион Кассий является для эпохи Нерона источником первостепенным...»³ Дион, с точки зрения автора, скорее «переводил, чем перерабатывал

Плиния Старшего»¹, последний же «неплохо знал Сенеку и в глубине души всегда ждал от него дурного»². Реабилитация Диона Кассия – возможно, одна из самых больших заслуг А. Герке.

Заслуживает внимания и сделанная немецким ученым датировка произведений Сенеки (см. таблицу). Установление времени написания каждого трактата основано на анализе их содержания и сопоставлении его с историческими событиями. Например, пытаясь определить дату написания третьей книги трактата «О гневе», Герке приводит следующие соображения. Если первые две книги этой работы вполне соответствуют настроениям первых лет правления Клавдия и являются прошением к императору о даровании амнистии после убийства Калигулы, то III книга, по мнению ученого, содержит места, недопустимые с точки зрения императора (III, 15, 2 или III, 43, 4). Автор делает вывод, что книга, вероятно, написана философом в изгнании. Хотя точную дату Герке и затрудняется определить, в качестве одной из возможных он называет лето 44 г., когда философ хлопотал о помиловании через Полибия (имеется в виду «Утешение к Полибию»), но был обманут в своих ожиданиях и, раздосадованный, в новом варианте «О гневе» «дал волю своему гневу против Клавдия»³.

Провозглашая системный подход и стараясь рассматривать Сенеку целостно, т. е. и как философа и как политика, Герке, однако, более склонен считать его «политическим писателем», а философские интересы – производными от политической активности⁴. Это опять ведет к односторонности анализа. Но проведенное А. Герке исследование жизни и творчества Сенеки как раз и интересно акцентом на политической сфере его жизни, а также на важности политической и государственной деятельности для всего римского стоицизма⁵.

¹ Ibid. S. 177.

² Ibid. S. 269.

³ Gercke A. Seneca-Studien. S. 288.

⁴ Ibid. S. 281-283.

⁵ Ibid. S. 253.

¹ Diderot D. Op. cit., I, 113.

² Gercke A. Seneca-Studien. S. 282.

³ Ibid. S. 163.

Хронология творческого пути Сенеки

События жизни философа	Произведения	Датировка		
		Gercke	Schanz	Münscher
I. Начальный период				
1. Возвращение из Египта (31-32 гг.). Квестура при Тиберии. Смерть Тиберия (16 марта 37 г.)	De situ et sacris Aegyptiorum			После возвращения
	De situ Indiae			
	De vita patris			
	De matrimonio			
	Судебные речи			При Тиберии – Калигуле
2. Прекращение публичных выступлений из-за угрозы со стороны Калигулы. Убийство Калигулы (24 января 41 г.)	Ad Marciam de consolatione	40-41 гг.	40 – начало 41 гг.	40 г.
3. Начальный период правления Клавдия (до ссылки Сенеки на Корсику)	De ira (I – II)	41 г.	41 г.	Начало 41 г.
II. Ссылка (41 – 49 гг.)				
1. Изгнание на Корсику (осень 41 г.)	De constantia sapientis	55-56 гг.	При Нероне	41 – 42 гг.
	De ira (III)	44 (?) г.	Одновременно с книгами I – II	Начало 42 г.

Продолжение

События жизни философа	Произведения	Датировка		
		Gercke	Schanz	Münscher
2. Ожидание амнистии по поводу триумфа Клавдия весной 44 г.	Ad Helviam de consolatione	42 г.	Осень 42 г.	Осень 42 г.
	De motu terrarum			41 – 42 гг.
	Ad Polybium de consolatione	43 – 44 гг.	43 – 44 гг.	43 – 44 гг.
	De lapidum natura			В изгнании
	De piscium natura			
3. Смерть Полибия в 47 г. Смерть Мессалины и возвышение Агриппины. Возвращение Сенеки из ссылки в начале 49 г.	De forma mundi Эпиграммы			
	De brevitate vitae	49 г.	По возвращении	Конец 48 г.
III. Придворный период (49 – 62 гг.)				
1. Назначение Сенеки воспитателем молодого Домиция Агенобарба и претором на 50 г. Усыновление Домиция Клавдием 26 февраля 50 г. с присвоением имени Нерона				
	Прокламации Laudatio funebris Aprocolocyntosis	54 г.		Октябрь 54 г.
2. Смерть Клавдия 13 октября 54 г.				

События жизни философа	Произведения	Датировка		
		Gercke	Schanz	Münsher
3. Начало правления Нерона. Борьба против Агриппины в период 54 – 59 гг.	De clementia	54 (56) г.	55 – 56 гг.	Конец 55 – начало 56 г.
4. Процесс Суиллия (58 г.)	De officiis De amicitia			54 – 59 гг.
5. Смерть Агриппины в марте 59 г.	De vita beata	58 – 59 гг.	58 г.	58 г.
6. Смерть Афрания Бурра (62 г.), просьба Сенеки об отставке и согласие Нерона	Послание на смерть Агриппины			Март 59 г.
	De tranquillitate animi	62 (63) г.	Не позже 59 г.	После 59 г.
	De beneficiis	60- 64 гг.	После Клавдия	59 – 62 гг.
IV. Отставка (осень 62 – апрель 65 г.)				
1. Отставка Сенеки от дел осенью 62 г. Уединение на виллах, философское творчество	De otio	63 г.	62 г.	62 г.
	Naturales questiones	62 – 63 гг.	62 – 63 гг.	63 – 65 гг.
	Epistulae morales ad Lucilium	Конец 63 – конец 64 г.	62 – 64 гг.	63 – 65 гг.
	Moralis philosophia De superstitione		Последние годы	
2. Заговор Пизона. Полозрения Нерона. Смерть Сенеки в апреле 65 г.	De providentia	63 – 64 гг.		Лето 64 г.
	Трагедии	Не установлено		

С тезисом Герке о доминировании в судьбе мыслителя политической активности был согласен и Герман Мутшман, указавший в статье «Сенека и Эпикур» (1915): «Сенека, не говоря о годах учения, в течение своей долгой жизни лишь два раза нашел время для более глубоких занятий философией – в изгнании и в отставке, – и оба раза его досуг не был добровольным»¹. В этой же статье подробно рассматривается отношение Сенеки к эпикуреизму, проводится параллель между стоицизмом в том виде, в каком мы находим его у Сенеки, и учением Эпикура. Важен вывод об эклектичности философии Сенеки и всей философии Рима².

Еще один немецкий ученый – Отто Риббек – видит в Сенеке разностороннюю личность, склонную к различным видам деятельности. Однако главенствующим принципом он провозглашает именно философское творчество, рассматривая политику как сцену для воплощения идей философа: «Сенека был человеком универсальным, широких и строго научных интересов. Это был ум, полный мыслей, хотя и не самостоятельно созидающий... Политическая деятельность являлась ареной для его философских и литературных упражнений»³.

Так же, как и Герке, Риббек устанавливает даты большинства произведений философа (расхождения с Герке незначительны – см. таблицу). Анализируя же их литературные достоинства, исследователь приходит к выводу, что они основаны не на красоте и правильности его языка, как это было у Цицерона, а «на пикантном возбуждении, порождаемом его сочинениями»⁴.

Определяя отношение поступков философа к его мыслям, Риббек замечает, что Сенека не был двуличен, а потому не следует разделять его жизнь и идеи, которые он провозглашал. Сенека поступал так, как думал и писал, но только мысли его менялись в зависимости от исторической ситуации: «В целом Сенека был человеком уступок существ-

¹ Mutschmann H. Seneca und Epikur. S. 321.

² Ibid. S. 328.

³ Ribbeck O. Geschichte der romischen Dichtung. Bd. 2. S. 53.

⁴ Ibid. S. 60.

вующим общественным отношениям, и эти отношения возбуждали его талант»¹.

Решает Риббек и вопрос об отношении Сенеки к стоической школе, подчеркивая, что уступая обстоятельствам, философ не всегда следовал канонам школы Зенона, а действовал так, как подсказывала ему совесть. Причем подобный отход от принципов Стои Риббек явно приветствует² и замечает, что «перед смертью совесть Сенеки не была омрачена никаким чувством раскаяния»³.

Включенное у Риббека в историю римской литературы исследование о Сенеке интересно оценкой многосторонности личности философа, датировкой произведений и акцентом на литературном и философском их значении.

Целостность рассмотрения, к которой стремились Герке и Риббек, становится необходимым условием анализа наследия философа в работе Т. Бирта «Сенека» (1911): «Сенека, поскольку он был философом, находит себе место в истории философии, где мы можем узнать, сколь многим он обязан своим предшественникам. Сенека-писатель находит место в других книгах, и там, может быть мимоходом, недоброжелательно скажут о нем, что он «не классичен», что писал далеко не латынью Цицерона... Так же и как государственный деятель Сенека стал предметом особого рассмотрения. Но все это ничего не дает для понимания человека, ведь многосторонний человек требует и многостороннего рассмотрения... кто станет разделять Леонардо да Винчи на физика, механика и художника, а Вильгельма Гумбольдта на государственного деятеля и лингвиста»⁴.

Проблема, поднятая Дидро, сохраняет свою актуальность для Бирта, ведь читая произведения римского философа, видишь лицо аскета, а обращаясь к биографии, — лицо владельца крупных вилл и средств: «Мы замечаем, что он не только ненавидел роскошь большого города, но и был ее знатоком. Он любил и понимал музыку, литературу, архитектуру, искусство, красоту садов и роскошь домашней

обстановки, весь быт своей эпохи: эта эпоха жила в нем самом. Но не только это. Он - политически значимая фигура, и историки - Тацит, Дион Кассий, Светоний - сообщают нам о нем, как о первом финансисте Рима; вовлеченный в светский водоворот владелец крупнейших поместий, обладатель сотен рабов и слуг, богач, появляющийся на улицах с пышной свитой... вот таким предстает он теперь перед нами, и тогда сразу рождается подозрение, что учение и жизнь стоят в резком противоречии, как будто Сенека показывает два лица: одно - реальному миру, другое - читателям, первое - своему веку, второе - будущему. Идеальный, честнейший, озабоченный нравственным совершенством учитель оказывается простым болтуном о добродетели»¹. Целостный подход к «проблеме Сенеки» дает следующий общий вывод: «Будучи поэтом, Сенека был одновременно и моралистом, и будучи моралистом, оставался политическим деятелем. Этот человек есть нечто целое, великий и почтенный образ из единого сплава»².

Однако при более подробном анализе оказывается, что Бирт выделяет в качестве приоритета творчества мыслителя его нравственно-воспитательную деятельность, прощая ему за это все грехи: «Бесконечно благодеяние, оказанное Сенекой-моралистом, и только за это в наш век этической культуры надо питать к нему благодарность и воздвигать ему памятники»³. Практически за любым поступком философа-моралиста Бирт видит высокую нравственную цель: «Если хочешь быть добродетельным, лучше отойти от больших дел. Достойным человеком бывает тот, кто хотя и владеет незначительными средствами, но организует их добродетельное использование, заставляет их служить нравственному прогрессу человечества. Но лучше всех тот, кто с такими целями добывает трон. И Сенека вплотную подошел к трону Нерона»⁴. Оказывается, что эта высокая цель может, по Бирту, оправдать любые средства ее достижения: «Только путем приспособления можно было достигнуть такой

¹ Ribbeck O. Op. cit. S. 55.

² Ibid. S. 54.

³ Ibid. S. 55.

⁴ Birth Th. Seneca. S. 283.

¹ Birth Th. Seneca. S. 283-284.

² Ibid. S. 284.

³ Ibid. S. 283.

⁴ Ibid. S. 285.

высокой цели в мире насилия»¹. Исследование становится апологией, сходной с «Эссе...» Дидро.

Тем не менее, важна попытка Бирта показать связь Сенеки с политическим учением Стои. Согласно мнению немецкого ученого, Сенека принял участие в государственной жизни в полном соответствии со стоической теорией, так как считал, что поможет государству сделать шаг к совершенству. «Было лучше, что власть находилась в его руках, чем в руках императорских вольноотпущенников и любовниц»². Отошел же философ от политики, осознав, что это государство во главе с Нероном избавить от порочности уже не сможет.

Мысль о полном соответствии поступков философа именно стоическому учению кажется не вполне обоснованной. Скрытую полемику с Биртом по данному вопросу мы легко найдем у другого немецкого исследователя И. Хейкеля: «Сенека не лицемер. Его слова полностью согласуются с его поведением. Но с точки зрения своей школы он не должен был высказываться таким образом, как он делал это в своих сочинениях. Сделанные им уступки обстоятельствам времени велики и поразительны»³. Это же суждение видели мы ранее и у Риббека.

Интерес к проблеме соответствия или несоответствия жизни Сенеки стоическим идеалам, заметный у Риббека, Хейкеля, Бирта, оправдан. Однако данный вопрос так и остается невыясненным. Он тесно связан с необходимостью выявления стоического и нестоического элементов в наследии философа и его мировоззрении, с обоснованием эклектичности стоицизма Сенеки. Только после этого возможно будет говорить о том, воплощал ли он в жизнь стоицизм, как считал Бирт, поступал ли в соответствии уже со своей собственной политической теорией, как думал Хейкель, приспособлялся ли к обстоятельствам, как представлял Риббек. В любом случае вопрос требует дальнейшего анализа и разработки.

¹ *Birth Th. Seneka. S. 285.*

² *Ibid.*

³ *Heikel I. Senecas Charakter und politische Thatigkeit aus seinen Schriften beleuchten. S. 25.*

В отечественной литературе конца XIX - начала XX в. преобладают краткие литературно-биографические этюды о Сенеке. Таковы статья о римском мыслителе в третьем томе работы Ф. Зелинского «Из жизни идей» (1911), небольшой очерк П. Краснова «Анней Сенека. Его жизнь и философская деятельность» (1895), исследование В. Фаминского «Религиозно-нравственные воззрения Сенеки» (1906), работа В. Модестова «Письма Сенеки к Луцилию» (1871) и ряд других. Анализ строится чаще всего на «Письмах к Луцилию» или на вторичной литературе. Большое влияние на русских исследователей оказал Дидро. Например, П. Краснов называет работу французского просветителя «до сих пор лучшей монографией о Сенеке»¹. Понятно поэтому, что темы и тон работ часто перекликаются с «Эссе...», а римский философ представляется прежде всего моралистом².

Яркий пример такого подхода - книга П. Краснова. Здесь везде слышны интонации Дидро. В духе французского просветителя выдержана и общая оценка существующей по проблеме Сенеки литературы: «... двоякое отношение к Сенеке продолжается и до настоящего времени. Большинство романских писателей восхищается Сенекой и как личностью, и как писателем, и являются его более или менее страстными апологетами до того, что порой стараются отрицать некрасивые, но несомненные факты жизни Сенеки, например, его участие в убийстве Агриппины. Большинство германских писателей старается всячески загрязнить личность Сенеки, и с этой целью не только повторяет всю клевету Ксифилина, не желая совсем принимать более достоверных и благоприятных свидетельств Тацита, но идет гораздо дальше и выставляет Сенеку или ничтожною в нравственном отношении личностью, или честолубцем и карьеристом, не останавливающимся ни перед чем ради удовлетворения своих низменных страстей»³. Более жесткую оценку немецкими исследователями творчества римского философа Краснов склонен объяснять очень своеобразно, а

¹ *Краснов П. Анней Сенека. Его жизнь и философская деятельность. С. 76.*

² Там же. С. 74, 107.

³ Там же. С. 76.

именно, «или неспособностью германского духа понять романскую добродетель и романский душевный склад, или различием в религиозных и политических идеалах»¹.

Подобно Дидро, русский автор дает краткий анализ основных произведений Сенеки и переводит небольшие отрывки из них, стараясь, тем не менее, как можно меньше перегружать текст субъективными комментариями. П. Краснов все же стремится оправдать Сенеку, доказывая нам правильность его поступков: «Обстоятельства же дела были таковы, что приходилось выбирать между Агриппиной и Нероном, и это прекрасно понимал Сенека. Предпочсть Нерона перед Агриппиной было множество причин»².

В духе апологии выдержаны и многие другие отечественные работы³. Традиционна для русской литературы и опора на Тацита. Так, В. Фаминский считает (явно на основе описания смерти философа у Тацита), что главная заслуга Сенеки - оставленный им пример добродетельной частной жизни: «Он умер, оставляя друзьям образ своей жизни... и это был, конечно, не образ общественной и политической деятельности... а главным образом, пример его частной, личной и семейной жизни»⁴. Пожалуй, единственную более трезвую оценку деятельности Сенеки найдем в разделе «Агриппина» из работы П. Кудрявцева «Римские женщины» (1913), где философ называется «мастером косвенного образа действий, осторожно избегавшим прямых путей»⁵.

Новой попыткой отечественных ученых вернуться к проблеме Сенеки стала диссертация П. Шендяпина «Сенека-философ и его трактат "О милосердии"» (1947). Автор дает подробный анализ имеющейся к его времени литературы, в том числе упоминавшейся монографии Дидро и некоторых немецких исследований. Вывод один - «проблема Сенеки»

еще не решена. Во многом следуя за О. Риббеком, П. Шендяпин видит главной стороной деятельности философа его политическую активность: «Философская деятельность должна была являться у него только своеобразной формой или одним из средств его политической активности... он был политиком всегда и везде, и в философии, и в литературе, и в Риме, и на Корсике, и при дворе Цезарей, и вдали от него»¹.

Хотя можно оспаривать цель автора «объяснять не политическое поведение Сенеки, исходя из его сочинений, но его сочинения, исходя из его политической деятельности»², стоит обратить пристальное внимание на подробное рассмотрение им политической теории Стои. Шендяпин указывает на необходимость правильного понимания стоического учения и сочетания его со спецификой времени, социальной среды и политической ситуации: «Для характеристики Сенеки неправильная трактовка учения Стои имела то значение, что из нее вытекало иллюзорное представление о нем как об отвлеченном моралисте и космополите, проникнутом высокими общечеловеческими идеалами, и это мешало видеть в нем подлинного «*vir Romanus*» со всеми его качествами, обусловленными его временем, его социальной средой и положением»³.

Впервые в отечественной критике дается анализ упоминавшейся монографии Дидро, подчеркиваются ее положительные моменты. Вместе с тем Шендяпин делает вывод, что «Эссе...» не может рассматриваться как непредвзятое исследование, ибо образ Сенеки в нем более привязан ко времени Дидро, чем к своему: «Созданный под влиянием идей 18 века, он поставлен в положение и наделен свойствами, которые вытекали из условий и общественно-политических задач этого времени, а не Древнего Рима»⁴. К заслугам Шендяпина следует отнести также перевод трак-

¹ Краснов П. Указ. соч. С. 77.

² Там же. С. 54.

³ Зелинский Ф. Из жизни идей; Модестов В. Письма Сенеки к Луцилию; Фаминский В. Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки (философа) и отношение их к христианству.

⁴ Фаминский В. Указ. соч. С. 44.

⁵ Кудрявцев П. Римские женщины. С. 11.

¹ Шендяпин П. Сенека-философ и его трактат «О милосердии». С. 89-90.

² Там же. С. 29.

³ Там же. С. 47.

⁴ Там же. С. 129.

тата Сенеки «О милосердии»¹. Важным является внимание исследователя к таким работам Сенеки, как «О гневе» и «Утешение к Марции», что помогает ему сделать правильный вывод о развитии представлений философа на протяжении всей его жизни. В целом диссертация П. Шендяпина демонстрирует серьезное отношение к анализу наследия римского мыслителя.

При изучении Сенеки необходим именно такой подход, поскольку внимание лишь к избранным его работам ведет за собой неправильную оценку его взглядов. Например, Г. Жураковский в «Очерках по истории античной педагогики» делает не совсем правильный вывод о наличии у Сенеки «анархических идеалов», исходя исключительно из «Нравственных писем» и образа идеального моралиста-Сенеки, созданного многими предшествующими исследователями².

Продолжением традиции общего анализа философии и жизни Сенеки стала вышедшая в 1969 г. книга американского исследователя Ф. Холланда «Сенека»³, основным содержанием которой является обобщенное изложение взглядов римского стоика. Среди специфических черт философского наследия Сенеки Холланд называет практическую направленность философии⁴, превалирование этической тематики, наличие идеи о раздельности духовного и физического мира⁵, представление о божественной имманентности⁶. Более того, Холланд считает эти идеи основой разработанной Сенекой философии жизни.

Не последнее значение американский ученый придает решению вопроса об отношении римского мыслителя к богатству и общественному положению. Результатом скрупулезного сопоставления биографических фактов и содержания философских трактатов Сенеки стал вывод Холланда о

безразличном отношении философа к богатству, представляющему, как и другие «блага», лишь внешнюю сторону человеческой жизни. Подобное отношение связано с убеждением античного стоика в преобладании духовного начала над телесным.

Подробно останавливается автор исследования на определении сенековского представления о предмете, задачах и функциях философии, замечая, что римский мудрец согласился бы с высказыванием мудреца Нового времени - Канта, отметившего две вещи, достойные восхищения: звездное небо над головой и моральный закон в нас¹, ведь философию Сенека понимал как изучение естественных и нравственных законов.

Особенно досконально дан в работе американского ученого анализ взаимоотношений римского философа с императорами - Калигулой, Клавдием, Нероном, связанный с оценкой степени его вовлеченности в политическую жизнь.

Своеобразное объяснение дает Холланд нашему не уменьшающемуся интересу к творчеству древних мыслителей, в числе которых находится Сенека. По его мнению, степень близости нам автора прямо зависит от того, насколько он смог почувствовать и описать глубинную сущность человека, выявить движущие силы поступков и познать жизненные ценности. В решении этих задач преуспел Луций Анней Сенека: в его произведениях мы распознаем «нашу общую сущность, так как истинная природа человека - дух Нового Завета, противопоставленный плоти, ...божественная искра, подлинная человечность»². Призыв к познанию сущности, и человеческой и природной, прозвучавший из уст Сенеки вслед за предшествующими ему близкими по духу философами Греции и Рима, делает его нашим современником.

Отмечая несомненные достоинства исследования Холланда о Сенеке, следует сказать и о спорном моменте, заключающемся в его оценке трагедий. Пытаясь в последней части работы решить давний вопрос об авторстве этих про-

¹ Шендяпин П. Указ. соч. С. 234-295.

² Жураковский Г. Очерки по истории античной педагогики. С. 386-387.

³ Holland F. Seneca. Freeport, 1969.

⁴ Ibid. P. 161.

⁵ Ibid. P. 168.

⁶ Ibid. P. 169.

¹ Holland F. Op. cit. P. 164.

² Ibid. P. 172-173.

изведений и ссылаясь на предшествующую традицию подобных решений, ученый склоняется к выводу о том, что Сенека не был автором трагедий¹. Доказательство строится в основном на наличии в трагедиях, особенно в «Октавии», исторических фактов, имевших место уже после смерти философа. Однако этот аргумент не слишком убеждает, поскольку выводы, бесспорные лишь для нескольких трагедий, распространяются на весь поэтический корпус, известный под именем Сенеки.

Несмотря на спорность ряда положений, исследование Ф. Холланда достойно самого пристального внимания и интересно общей оценкой наследия Сенеки.

К числу серьезных работ последних десятилетий следует отнести работу польского ученого Леона Иоахимовича «Сенека» (1977)². Основной идеей автора стала оценка Сенеки как мыслителя выдающегося, внесшего значительный вклад в развитие стоической школы на позднем ее этапе. Кроме биографического очерка, хронологии творческого пути, краткой характеристики произведений римского философа, некоторого обобщения и реконструкции его взглядов Иоахимович дает подробный анализ трактата «О благодеяниях (De beneficiis)».

При рассмотрении данного произведения автор старается выявить философскую традицию в разработке темы благодеяний, определяя тем самым место Сенеки по отношению к предшествующей философии и раскрывая его своеобразие: «Греческая мысль творила в этом вопросе, постепенно развиваясь, на протяжении целых столетий. Его элементы можно встретить уже у Гомера, Гесиода и лирических поэтов, в философских системах Пифагора, Демокрита, Платона, Аристотеля, поэтов классической эпохи, у Эпикура, Хрисиппа, в школах риториков. Кроме названных, главным источником для Сенеки в разработке темы был стоик Гекатон с Родоса, автор трактата «Об обязанностях», и в меньшей степени, как показывает анализ, — его учитель Панэтий с Родоса, также автор трактата «Об обязанностях».

Из содержания «Писем к Луцилию» можно сделать вывод, что Сенека читал Гекатона, делая из него выписки. Его принцип, цитируемый Сенекой в «Письмах» - *si vis amari, ama* - является золотой нитью, связывающей письма в единое целое. Некоторые мысли позаимствованы у Хрисиппа, Клеанфа, философов-киников, в основном у Деметрия и Биона Борисфенита. Много схожего находим мы с работами Цицерона «О дружбе» и «Об обязанностях». Сенека не был, однако, рабским подражателем, а оставался мыслителем индивидуальным и самостоятельным¹.

Определяя датой написания «О благодеяниях» 64-й год, время жестокой тирании Нерона и полного разрыва с ним Сенеки, польский ученый делает вывод об источнике сквозящих в трактате разочарования, горечи и печали: черная неблагодарность, которой оплатил Нерон за наставничество Сенеки стала причиной, побудившей философа к написанию подобного произведения². По словам Иоахимовича, прошедшее время не позволяет нам с точностью определить, кому именно адресует свою горечь римский стоик, но один ее объект очевиден — это бездушный император Нерон. Во многом ставший ответом на жизненные события, трактат «Об обязанностях» служит по своей сути развитию философии добра, являясь обширным, благородным, гуманистического содержания этическим произведением. С этим выводом польского ученого Леона Иоахимовича трудно не согласиться.

Не останавливаясь на подробном рассмотрении содержания, отметим появление за последнее время ряда работ, близких по своему содержанию и значению исследованиям Холланда и Иоахимовича. Сюда можно отнести книгу Е. Кецека «Сенека» (1972), исследование К. Абеля «*Lex Vitae* Сенеки» (1987), сборник статей «Сенека» под редакцией К. Коста, работу М. Гриффин «Сенека: философ в политике» (1976) и В. Сёренсена «Сенека: гуманист при дворе Нерона» (1984)³.

¹ *Joachimowicz L.* Op. cit. S. 80-81.

² *Ibid.* S. 78.

³ *Cezek E.* Seneca. Bucuzest, 1972; *Abel K.* Senecas lex vitae. Marburg, 1987; *Costa C* The Tragedies; *Griffin M.* Imago vitae suae; *Hunter G.* Seneca and English Tragedy; *Griffin M.* Seneca:

¹ *Holland F.* Op. cit. P. 181-182.

² *Joachimowicz L.* Seneca. Warszawa, 1977.

Большим вкладом в изучение философии Стои, в том числе и Сенеки как представителя Поздней Стои, является объемная монография А.А. Стоярова «Стоя и стоицизм» (1995)¹. Хотя непосредственно Сенеке здесь посвящено не многим более 10 страниц, работа эта дает очень многое для понимания сущности учения римского стоика, поскольку рассматривает его как один из этапов длительной эволюции школы. Основной задачей автора являлось воссоздание краткой истории Стои. Как результат, учение любого из ее представителей излагается в тесной связи с предшественниками и сопровождается анализом тех изменений, которые были внесены этим представителем в исконную стоическую доктрину. В этой связи чрезвычайно интересно толкование Сенеки как «ключевой фигуры позднего периода Стои, полностью реализовавшего все главнейшие тенденции учения»². А.А. Стояров подчеркивает, что своеобразие Сенеки состоит «не в теории, а в новом, еще неведомом Стое (да и не только Стое) общем настрое»³. В произведениях римского стоика обнажаются тайны учения Стои и тайны человеческой души, что делает его философские размышления чрезвычайно близкими христианскому мироощущению.

Анализ литературы будет неполным, если не назвать исследований, затрагивающих лишь отдельные аспекты философии Сенеки. Так, большим интересом среди ученых пользуется проблема соотношения этики римского философа и христианской религии. К таким сочинениям нужно отнести существующие в русском переводе работы Г. Буассье «Римская религия от времен Августа до Антонинов» (1878) и Б. Марта «Философы и поэты-моралисты во времена римской империи» (1879), в которых содержатся главы о Сенеке. Для указанных авторов отличительной чертой является не только акцент на сходстве этики римского философа и христианства, но и осознание разницы между ними. Например, Марта находит у философа «римскую жестокость, тщесла-

вие и презрение к толпе - черты, чуждые духу кротости и смирения»¹. Вместе с тем авторы отмечают, что это не было виной, недостатком или ошибкой Сенеки, а лишь результатом влияния своего времени².

Хорошо известна имеющая отношение к данной теме работа Б. Бауэра «Христос и Цезарь» (1877), где дается высокая оценка религиозно-этическим принципам Сенеки, которые, по мнению автора, стали основой формирующейся христианской религии³. Бауэр относит появление христианства к эпохе Флавиев, а христианской литературы - к правлению Антонинов, поэтому в случае подобных расчетов влияние было бы возможно показать. Однако, как хорошо теперь известно, христианская литература возникла немного раньше, поэтому прямое заимствование первыми христианами идей Сенеки вряд ли было возможно.

Общеизвестна и полемика Энгельса с Бауэром в статье «Бруно Бауэр и первоначальное христианство», где дается очень резкая оценка всей философии римской империи: «Философы были или просто зарабатывающими на жизнь школьными учителями, или же шутами на жалованьи у богатых кутил. Образцом того, что из них получалось, когда дела их шли хорошо, может служить господин Сенека. ...проповедуя бедность евангельского Лазаря, сам-то был в действительности богачом из этой же притчи»⁴. Энгельс закрепил за Сенекой и звание «дяди христианства».

К этой же традиции выявления отношений этики Сенеки и христианства можно отнести статьи о Сенеке в работах Ф. Зелинского «Из жизни идей» и «Религия эллинизма»⁵, где рассматривается место Сенеки в истории религии как предшественника и предвестника христианской морали.

¹ Марта Б. Философы и поэты-моралисты во времена Римской империи. М., 1879. С. 87.

² Там же. С. 89.

³ Bauer B. Christus und Cäsaren. S. 63.

⁴ Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.19. С. 311.

⁵ Зелинский Ф. Из жизни идей. Т. 3. Спб., 1910; Он же. Религия эллинизма. М., 1922.

Philosopher in Politic. Leipzig, 1976; Sörensen V. Seneca: The Humanist at the Court of Nero. Edinbourgh, 1984.

¹ Стояров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995.

² Там же. С. 294.

³ Там же. С. 300.

Из более современных работ по данной теме можно назвать две диссертации – Л. Волковой «Роль Сенеки в формировании раннехристианской идеологии и критический анализ его мировоззрения» (1988) и В. Уколовой «Роль античного наследия в формировании культуры раннего Средневековья в Западной Европе» (1987)¹. И хотя не со всеми утверждениями авторов данных работ можно согласиться (как, например, с мыслью о том, что «представители богатейших слоев населения, используя произведения римского рабовладельца Сенеки, близкого им по духу, выразили в Евангелиях и Посланиях свою идеологию»²), в этих диссертациях прослежены многие возможные пути влияния философии Сенеки на последующую христианскую литературу.

Интерес к отдельным произведениям и отдельным темам творчества римского мыслителя становится характерной чертой работ последних десятилетий. К. Абель в работе «Форма построения диалогов Сенеки» (1967)³ изучает структуру произведений философа и их литературный стиль; Т. Адам в «Clementia principis» (1970)⁴ выявляет правовое обоснование принципата в трактате «О милосердии»; В. Бругун в диссертации «Использование римских исторических фактов в работах Сенеки» (1968)⁵ старается показать связь философа с эпохой; традиции греческой драматической классики в известных под именем Сенеки трагедиях ищет А. Гил в исследовании «Роль хора в трагедиях Сенеки» (1979)⁶; изучением по «Утешению к Гельвии» жизни и творчества Сенеки во время корсиканской ссылки занимается П. Майнел в книге «Сенека о своем изгнании» (1972)⁷.

При всем обилии существующей о Сенеке и его творчестве литературы, на наш взгляд, не до конца решенным остается вопрос о месте наследия Сенеки в истории философии, т. е., во-первых, об объеме стоических элементов и характере развития предшествующей стоической традиции в его сочинениях, во-вторых, о степени эклектичности его философии, в-третьих, о специфике, которую внесла в его учение эпоха, политическая и государственная жизнь Рима, в которой он принял самое активное участие. Попыткой прояснения перечисленных вопросов и является настоящее исследование.

¹ Волкова Л. Роль Сенеки в формировании раннехристианской идеологии и критический анализ его мировоззрения: Дис. ... канд. филос. наук, Ташкент, 1988; Уколова В. Роль античного наследия в формировании культуры раннего средневековья в Западной Европе: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1987.

² Волкова Л. Указ. соч. С. 12.

³ Abel K. Bauformen in Senecas Dialogen. Heidelberg, 1967.

⁴ Adam K. Clementia principis. Stuttgart, 1970.

⁵ Brüggen V. Die ausserömische Geschichte in den Werken Senecas. Köln, 1968.

⁶ Gil A. Die Chorlieder in Senecas Tragödien. Köln, 1979.

⁷ Meinel P. Seneca über seine Verbannung. Bonn, 1972.

2. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ЛУЦИЯ АННЕЯ СЕНЕКИ

2.1. Римское сознание и его отношение к философии. Место стоицизма в римской культуре

Дрезний Рим, по праву носивший титул столицы мира, поражал своими размерами и неохватной мощью, красотой и величием храмов, великолепием и грандиозностью статуй. Он дал миру великих людей, среди которых - Юлий Цезарь и Октавиан Август, Вергилий и Овидий, Цицерон и Катон. Особые исторические условия способствовали тому, что явления, общие для всех античных городов, в Риме выступали с особой силой: нигде вред рабства не сказывался так сильно, как здесь, нигде не было столь неравномерного распределения капиталов, нигде жизнь не была столь небезопасной. Здесь обострялись все противоречия, и высокая нравственность Люция Эмилия Павла, Сципиона Эмилиана Африканского, Марка Порция Катона соседствовала с необузданной распущенностью Калигулы, Клавдия, Нерона. Рим, ставший родиной великих поэтов, ораторов и историков, знаменитый своим военным искусством, благодаря которому он разросся в мировую державу, накопивший огромный потенциал в переработке греческой и восточной культур, собравший на своей почве замечательные образцы современных ему и предшествовавших форм религии, науки, искусства, независимо от их национальной принадлежности, не остался равнодушным к философским достижениям Греции.

Понять эволюцию стоицизма, попавшего на римскую почву из Греции, возможно только, уяснив специфику мировоззрения римского народа, определив особое римское отношение к жизни и культурным ценностям. Мировоззренческие особенности латинян предопределили характер и пути развития стоицизма и других философских школ, повлияли на возникновение неповторимого культурного феномена - эклектичной римской философии, одной из черт которой стала переработка уже существующего наследия. Рассматривая специфику мировоззрения, мы можем обнаружить принци-

пы подхода римских философов к достижениям прошлых веков, сумеем выявить особенности стоицизма Сенеки как римского стоицизма и показать неповторимые черты всего римского образа философствования. Поэтому сначала вернемся немного назад от века Сенеки и кратко рассмотрим основные черты римского сознания.

Начиная со II в до н. э., не было в мире силы, способной противостоять римским когортам, разрушившим Карфаген и поработившим Сирию Антиоха Великого, подчинившим Родос и Ахейский союз. В 146 г. до н. э., почти одновременно с Карфагеном, римляне стерли с лица земли цветущий Коринф, продав его жителей на невольничьих рынках Средиземноморского побережья. С этого года великая эллинская страна потеряла свою независимость, став провинцией «Ахайя». Придатками Римской империи становились одна за другой Италия, Сицилия, Корсика, Сардиния, Македония, Испания. Но, умирая как самостоятельные государства, они продолжали жить как культурные центры, питая своими достижениями ненасытный Рим, который вбирал в себя все лучшее, что только попадало в поле его зрения, подобно тому, как впитывала римская казна золото побежденных народов. При этом эллинское и восточное мировоззрение коснулись не только высших слоев римского общества: их элементы стали в полном смысле общераспространенными, поскольку масса рабов восточного и греческого происхождения доносила их и до низших ступеней социально-классовой иерархии.

Так выковывалась одна из черт римского сознания - **стремление к универсальности**, к приятию всех существующих культур, которое отразилось на религии, взявшей греческую мифологию, восточные культы и даже религиозные обычаи «варварских» народов, на поэзии, поднявшейся на греческих образцах, на философии, берущей за основу эллинские школы. Из этого стремления к универсальности, к пространственному и духовному расширению вытекает важнейшая черта римской философии - ее эклектизм. Девизом следующих эпох становится высказывание Цицерона: «Пусть же каждый защищает мнение, которое ему по душе, а мы будем придерживаться правила не сковывать себя ус-

тавами какой бы то ни было секты, как это обычно делается в философии, а будем, по своему обыкновению, искать на каждый вопрос самого правдоподобного ответа»¹. Обеты на верность учению какой-либо школы, будь то философской или поэтической, стали не в моде:

Спросишь, пожалуй, кто мной руководит и школы какой я? Я никому не давал присяги на верность ученью...²

Как мы увидим ниже, по этому пути последует и Сенека, ценящий мысль и сентенцию не за принадлежность авторитету, а за значимость, содержательность и полезность, часто использующий «чужое» высказывание для подтверждения своих мыслей. Он был уверен, что хорошие идеи перерастают узкие рамки философских школ и становятся достоянием всего человечества³. Сенековский стоицизм по этому уже не станет резко противопоставлять себя эпикуреизму, продолжая процесс сближения: «Может статься, ты спросишь, почему я беру столь много прекрасных изречений у Эпикура, а не у наших? Но почему ты думаешь, что подобные слова принадлежат одному Эпикуру, а не всем людям?»⁴

Последовавшее после падения римской республики трагическое столетие гражданских войн казалось римлянам концом света, когда рушился и терял опору весь мир, ставший похожим на корабль «без руля и без ветрил»⁵. Рим был на краю гибели, его спасение — в «восстановленной республике» Августа, победа которого над Антонием в битве при Акции в 31 г. до н. э. стала победой порядка над хаосом и анархией, дала возможность мирной жизни и творчества. Но дело было сделано: столетия войн превратили римлян прежде всего в солдат, вследствие чего укрепился римский практицизм, наложивший отпечаток на все стороны жизни латинян, в том числе и на философию, которая стала рассматриваться с утилитарной точки зрения. Как заметил Цицерон, римляне «едва ли не одни перенесли ту истинную и древнюю философию, которая кажется кому-то делом

отдохновения и праздности, на форум и в жизнь государства и чуть ли не на поле битвы»¹.

Философия имеет практическую пользу, помогая человеку определить свое место среди суеты и тревог общественной жизни: «Связывает ли нас непреложным законом рок, божество ли установило в мире все по своему произволу, случай ли без всякого порядка швыряет и мечет, как кости человеческие дела, — нас должна охранять философия»². Любое культурное событие стало рассматриваться как средство воспитания мировоззренческих принципов, форма гармонического (поэтического, живописного, драматического, музыкального) выражения размышлений о человеческих проблемах. Особенно отразилось это на поэзии, для которой наличие философских идей стало необходимым условием. Этот спонтанный процесс можем смело назвать поэтической модификацией философии или философским наполнением поэзии. Ориентированная на практическую пользу философская поэзия века Августа дала нам законченные образцы систем жизненных ценностей в произведениях Вергилия, Горация, Овидия.

Была у римлян еще одна мировоззренческая особенность, которая стала определяющей и для всей философской эволюции Сенеки, а именно — **стойкое стремление согласовать личное, индивидуальное с общественным, государственным**. Ко времени Сенеки республика была сравнительно недавно разрушена и начала уходить в прошлое, оставляя лишь доброе воспоминание о республиканских порядках да сожаление о доблестных нравах предков. Для Катона и Цицерона оно было еще очень «свежим» и заставляло бороться за возвращение республики. Последний пытается в своих трактатах воплотить идеал гражданина республики, т. е. деятельного участника событий, а не пассивного наблюдателя и исполнителя указов принцепса, «в них он сопоставил все то, что полезно знать римскому политику»³.

Вергилий также еще хорошо помнил о республиканском устройстве и о значимости общественного для челове-

¹ Цицерон. Туск., бес., 4, 7.

² Гораций. Послания, I, I, 13-14.

³ Нравственные письма, 16, 7.

⁴ Там же, 8, 8.

⁵ Гораций. Оды I, 14, 2-9.

¹ Цицерон. Письма к близким, 15, 4, 16.

² Нравственные письма, 16, 5.

³ Покровский М. История римской литературы. С. 135.

ка. Приняв политику Августа как божественное спасение Рима, он стал прославлять именно общественные нравственные и религиозные добродетели, предприняв самую грандиозную попытку воссоздать старое римское благочестие и доблесть республиканцев, вернуть мифу его мировоззренческое значение, прославив едва ли не официальным поэтом. Он воспевае́т Августа, заботящегося о мире и спокойствии государства¹. Поэт еще свято верит, что возможно возрождение республики вместе с ее традициями, воплощая в Энее образ человека, осознающего свою судьбу и способного принести личное счастье в жертву во имя долга.

Однако уже Гораций выдвигает на первый план человеческую индивидуальность, личную жизнь. Его этическая теория направлена на обретение спокойствия и независимости от тревог и суеты общественной жизни. Главную роль в человеческом счастье начинают играть внесоциальные ценности - любовь, дружба, творчество. Поэт рисует мир, где любовь сталкивается с изменой, высокая нравственность с распущенностью, долг - с наслаждением. Любовь к женщине становится у Горация такой же высокой, как и любовь к отечеству, а обязанности перед друзьями столь же священными, как и обязанности перед государством. Так возникает еще одна сильная направленность сознания — **стремление к индивидуальным жизненным ценностям**, к обособлению, к реализации внутреннего духовного мира, а не государственного долга. Еще более рельефно данная тенденция проступает в произведениях Сенеки.

Стремящийся воспитать себя и других, в том числе и Нерона, в стоическом духе Сенека в полном соответствии с этой философией проповедовал активное участие в государственных делах, помня заповеди Древней Стои: «Пусть мудрец не удивляется ничему, что кажется удивительным, но достойный, не будет жить в одиночестве, ибо он общественен по природе и практически деятелен»². Веря, что тем большую пользу он может принести, чем выше занимаемый им пост, он стремится к вершинам политической власти.

Если же нет такой возможности, если судьба вынуждает его отойти от дел, он воспитывает души, творя письма-лекарства от душевных мук, желая принести пусть меньшую, но все же пользу, убеждая более всего себя, нежели других, что так оно и к лучшему. Ведь какой бы ни была власть, лишь она, принимая на себя бремя руководства, дает возможность творчества: мудрец помнит, «благодаря кому общественная необходимость не призывает к оружию, к несению стражи, к охране стен и ко всем многочисленным военным трудам, — и он благодарен своему кормчему»¹.

Сенека, поэт и философ, ценит индивидуальные жизненные ценности и идеалы (к их числу относится и творчество), с которыми теперь, после прочного установления императорской власти, все более и более связывается самореализация человека; и хотя преступать их он не рекомендует даже в политике, стремясь скорее к ее подчинению этике, нежели к построению (и подстраиванию) морали «из политических соображений», внимание к ним возрастает по мере ухода от дел (что вовсе не означает пересмотра позиций в сторону полного неприятия политики). Со всем этим связана характерная для римлян **увлеченность этическими теориями**, а не метафизическими вопросами. Вспомним любую эллинистическую философскую школу, и этот факт станет очевидным: «кругом ширится и высится хаотическая нагроможденность жизни, а стоический мудрец - тих и беспечален, эпикуреец сосредоточенно покоится в глубине своего утонченного сада, и скептик ни к кому и ни к чему не испытывает потребности сказать "да" или "нет". Есть что-то углубленное, что-то долженствовавшее быть, но не перешедшее в бытие - здесь, в этих наивных, но возвышенных и даже величавых учениях о "мудреце"»². Только во внутренней жизни искали они успокоение и перенесли данную тенденцию на христианство.

Так эволюция, которую проделало римское сознание в результате неумолимого противодействия личностно-индивидуального и общественно-государственного, затрону-

¹ Вергилий. Энеида, 6, 792-4.

² Диоген Лаэртский, 7, 1.

¹ Нравственные письма, 73, 9.

² Лосев А. История античной эстетики. Т. 5. С. 42.

ла Сенеку, совершившего путь от преуспевающего политика до уединившегося и замкнувшегося в себе мудреца, и проповедующего то активную политическую деятельность, то уединение и самосовершенствование. И это вовсе не попытка приспособиться к политической ситуации или действия в угоду императору, в чем его часто упрекали, а, может быть, наивное желание примирить свои личные убеждения и философию Стои, этику милосердия и государственный деспотизм, обыкновенный здравый смысл и ригористические идеалы. Нужно согласиться, что задача эта трудная, во многом непосильная, но возвышенная. Не случайно, борясь за сочетание государственного и индивидуального, Сенека так волнует наше сознание. В его учении проявляются все черты римской философии, поражая своим соответствием латинскому характеру и позволяя при анализе восходить к обобщениям.

Назовем еще раз отмеченные нами черты римского мировоззрения, чтобы увидеть, как они модифицировали рассматриваемую нами философию стоицизма, чтобы с их помощью выявить своеобразие именно римского стоицизма и его коренное отличие от какого бы то ни было иного. Итак, таких черт четыре: **практицизм**, оценка всего на полезность (1), стремление, с одной стороны, к универсальности, откуда вытекает римский **эkleктизм** (2), а с другой - к индивидуальности, с чем связана **увлеченность этическими теориями** (3), **взаимопроникновение и взаимопереход индивидуальных и гражданских ценностей** (4). Эти мировоззренческие особенности стали главными принципами подхода римлян к переработке наследия прошлого и к созданию собственного культурного достояния.

С III в. до н. э. начинается великий процесс проникновения в Рим, стремящийся к универсальному синтезу всех культур, греческой философии. Однако философия Греции этого периода уже была закована в школьные рамки, и поэтому римляне знали ее не по гениальным проповеданиям Платона и Аристотеля, а по четырем великим школам — академической, перипатетической, стоической и эпикурейской. Основанную на данных учениях римскую философию нельзя рассматривать как упадок и гибель достижений

классической греческой философии, хотя в «физике» она возвращается к досократикам, а в этике — к сократическим школам: в ней имеется определенный положительный момент — систематическая переработка и использование достигнутого в Греции на основе собственных мировоззренческих позиций.

Философия Новой Академии имела по преимуществу критическую направленность и не обладала оригинальной системой идей. Здесь интересен сам подход к проблеме истинности и полезности, как нельзя лучше отвечавший римскому мироощущению. Если невозможно истинное и достоверное знание о каком-либо предмете, будь то бог, природа или человек, то возможно вероятное (*probabile*) знание о них. Так, верить в бога необходимо, ибо это *полезно* для государства и завещано предками, по поводу же их самих всякие доказательства бессмысленны. В трактате Цицерона «О природе богов» от лица академика Котты излагаются некоторые положения академической философии, последователем которой во многих вопросах был и сам Цицерон.

Эпикурейцы, несколько «приземлив» космос, рассматривая его явления как механические сочетания атомов, низвели с пьедестала и богов народной религии, рассматривая их как заурядные сочетания атомов, отличные от людей лишь блаженным состоянием. Стараясь учением о смертности души ликвидировать ненавистный страх человечества перед смертью, они, как позже заметит Плутарх, отняли у него надежду на вечность. Если добавить сюда политическую пассивность этой школы (существование мудреца, не возмущаемо ни духовными порывами, ни какими-то излишествами, ни, тем более, политикой), мы с легкостью поймем, почему серьезного развития эпикуреизм в Риме не получил, хотя здесь работал Тит Лукреций, философская поэма которого «О природе вещей» стала сводом и популяризацией философии Эпикура для многих поколений римлян. Эпикурейскую школу, существовавшую в окрестностях Неаполя уже в I в. до н. э., во главе которой стояли Сирон и Филодем, прошли Вергилий и Гораций. Эпикурейцем был друг Сенеки Луцилий. Тем не менее наибольшего расцвета

достиг псевдоэпикурензм, распространенный сначала лишь в небольших кружках как оправдание всяческих излишеств; это скорее история падения нравов, повлиявшая на недружелюбное отношение к системе эпикурейской философии, след которого сохранился и в последующие века.

Стоицизм берет свое начало в Риме во II в. до н. э. с учеников Хрисиппа Диогена из Селевкии и Антипатра из Тарса. Он быстро закрепился в Риме, поскольку черты стоического мудреца вполне соответствовали римскому республиканскому образу идеального гражданина. Кроме того, это была философия политической активности, приветствующая государственную деятельность мудрых. В духе древних итальянцев трактовал стоицизм мифологических богов: как символическое и аллегорическое олицетворение силы и мощи природы, ее явлений и событий. Боги вновь становятся привязанными к космосу, как было издревле, хотя функции и толкование их не совпадают с исконными. Юпитер понимается как небесный эфир, Юнона – воздух, Дит – земля, Нептун – вода.

Учение Стои было более близким римлянину, нежели безбожие Эпикура: со своей строгой моралью, с верой в неограниченные возможности человеческой личности, с простой и немного грубоватой аллегоризацией стоицизм был полностью в духе римлян и очень тесно примыкал к их религии. Поэтому он прочно прижился в Риме, первоначально укоренившись в сципионовском кружке, в который входил видный философ Панэтий, и разросся затем до уровня школ, через которые прошли в юности многие выдающиеся римляне. От работ римских стоиков до нас практически ничего не дошло, и мы знаем лишь их имена. К примеру, знаем, что учениками Панэтия были Рутилий Руф, Гекатон, Катон Младший, известно, что учителем Сенеки был стоик Аттал, грек по происхождению. Сохранились сведения, что стоицизм с пифагореизмом и платонизмом соединял в своем учении писавший по-гречески римский философ Секстий Нигр, известен и его ученик Паппий Фабиан, оказавший влияние на Сенеку. Мы знаем также, что многие политические деятели Рима примыкали к Стое, как, например, Квинт Эний Туберон или Катон Младший.

Для римской философии характерно еще одно явление, обойти стороной которое мы не вправе. *Произошло чрезвычайно сильное сближение всех философских школ и направлений*, так что подчас бывает даже трудно понять, какого учения придерживается философ. Особенно характерны в этом смысле принципы Антиоха Аскалонского, считавшего, что между философскими школами, за исключением материализма Эпикура, нет существенной разницы, расхождения же между последователями Платона, Аристотеля и стоиками носят словесный характер. Взгляды Панэтия и Посидония, знаменовавшие собой переход к *платоническому стоицизму*, уже можно охарактеризовать как философию, ориентированную на отбор и синтез философских идей прошлого, как эклектизм. Тенденция к эклектизму получила свое полное выражение в произведениях Цицерона, предпринявшего «грандиозную попытку создать на новой социально-исторической основе своеобразную римскую философию, своеобразие которой заключалось бы в ее универсальности и одновременно в ее партикулярности»¹. Когда Цицерон рассуждает о красоте, величии и всеохватности бога-природы, о всеобщей взаимосвязи явлений и божественном провидении, он встает на позиции Стои («О природе богов», II, 78; II, 162; II, 165-167); там, где затрагивает вопрос о вреде суеверий и страха перед смертью, соглашается с эпикурейцами («О природе богов», I, 42-43; II, 72); в большинстве же теоретических вопросов, включая проблемы природы богов, происхождения космоса и человека, философскую методологию, он принимает точку зрения академиков. Именно академический принцип «все оспаривать и ни о чем не высказывать определенного мнения» давал римским философам необыкновенную свободу мысли. Эклектизм в Риме никогда не исключал творчества, а, напротив, предполагал его.

С I в. до н. э. стоицизм немного сдает свои позиции, несколько примиряясь с эпикуреизмом, распространяющимся в искаженном виде среди людей, склонных искать убежища от тревог суетной жизни в бездейственной апатии

¹ Майоров Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. С. 9.

или всепоглощающей иронии. Философия в эту эпоху, названную веком Августа, как мы видели выше, выходит из узких рамок школы и переживает свою поэтическую модификацию¹. Вергилий, стремившийся возродить старое римское благочестие и, в какой-то мере, восстановить прежнюю популярность стоической морали, создает образ Энея, во всем следующего повелениям рока, тема которого красной нитью проходит через всю «Энеиду». И пусть поступки Энея (например, бегство из Трои и от Дидоны) не всегда кажутся читателю достойными, но именно они наилучшие, так как свидетельствуют о безоговорочном повиновении року и дают художественное отражение сурового ригоризма стоиков.

Противоречиями стоической нравственности вызван к жизни и знаменитый принцип «золотой середины» Горация, несколько примиряющий стоические и эпикурейские позиции: средством для человеческого счастья (эпикурейский идеал) становятся стоические добродетели, главная из которых – умеренность. Примерно таким же образом поступает и Овидий. В построенном им мире «Метаморфоз», где космогонической и космологической силой станет любовь, ибо она движет всеми превращениями, тоже царит римское чувство меры. Здесь также нет переступления ее черты, а если есть, то это собственно преступление, но нет здесь и стоической строгости, доходящей иногда до крайности.

При всем разнообразии взглядов поэтов-философов есть у них общие черты: неизменное восхищение космосом, вера в его одушевленность и разумность, подчинение морали принципу меры и разумности (вспомним здесь слова Цицерона, отражающие эту черту: «Разум господствует, стремление подчиняется!»²), нравственная направленность поэтических произведений и эклектизм взглядов.

Побывав в поэтической форме в I в. до н. э., философия снова возвратится в свою исконную форму диалога и трактата в I в. н. э. в трудах Сенеки, чтобы, пройдя через Эпиктета и Марка Аврелия, прийти в этом виде до средневе-

ковья. Но это не значит, что философия утратит всякую связь с поэзией и освободится от поэтического влияния, ведь примером философской поэзии смело можно назвать трагедии, известные под именем Сенеки. В анализе важнейших произведений, в том числе и трагедий, этого философа мы постараемся выявить некоторые черты мировоззрения, определяющие самобытность его философского стиля и идей.

2.2. Жизнь и творчество Сенеки

...Ты душой высок!
Ты недоступен нам, Сенека!
Ах, правда, в сердце человека
Есть нечто высшее, есть бог!..¹

Родиной Луция Аннея Сенеки была Испания, провинция Рима. Родился он около 4 г. до н. э. в г. Кордубе². Отец его Луций Анней Сенека Старший, принадлежавший к всадническому сословию, был человеком широких знаний, особенно интересовался он риторикой и был автором широко известных риторических сочинений «Контроверсии» и «Суазории». Мать Гельвия происходила из знатного рода, получила хорошее образование и занималась воспитанием своих детей. Будучи уже зрелым человеком, Сенека пишет о своей матери как о женщине удивительной для того времени чистоты. У Луция было два брата – Новат и Мела. Первый из них стал впоследствии государственным деятелем (ко времени правления Нерона Новат занимал ответственную должность проконсула Ахайи), второй ушел в частную жизнь, скопив достаточно большое состояние. Проявляя заботу о будущем своих сыновей, Сенека Старший в самом начале правления Тиберия, в 15-м или 16 г., перевез своих детей в Рим, чтобы дать им хорошее образование.

¹ См. подробнее: Забулис Г. Поэтическая модификация философии индивидуализма накануне и в эпоху Августа: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 1983.

² Цицерон. Об обязанностях, I, 28, 97.

¹ Майков А.Н. Три смерти // Майков А.Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1984. С. 17.

² Ряд исследователей относит рождение Сенеки к концу 1 г. до н. э. – началу 1 г. н. э. См., например: Abel K. Zu Senecas Geburtsdatum // Hermes. 109. 1981. S. 123 u. a.

Они обучались здесь истории, философии, греческому языку, римскому праву, риторике.

Благодаря усилиям своих учителей (Аттала, Сотииона, Фабиана Паппирия, Деметрия) Сенека увлекается философией. Позднее он будет с признательностью вспоминать своих наставников, особенно Аттала¹. За короткий период времени Сенека познакомился со взглядами Пифагора, Гераклита, Платона, Аристотеля, Эпикура. Значительное влияние испытал он со стороны представителей стоицизма – Зенона, Клеанфа, Хрисиппа. Позже в своих работах он соединит их взгляды с учением академиков и перипатетиков, как это сделали до него Панэтий и Посидоний. Эклектизм становится неотъемлемой чертой его мировоззрения, однако это вовсе не означает потери самостоятельности мышления: «Считаю нужным заметить, - напишет он позже в трактате "О блаженной жизни", - что я не примыкаю исключительно к одному из главнейших представителей стоической школы, сохраняя и за собой право иметь собственное суждение»².

Отец Сенеки противился занятиям сына философией, считая, что лучшей карьерой может быть только адвокатура, и Сенека, следуя советам отца, оставляет философию и начинает адвокатскую практику. Но она была недолгой: его слабое здоровье настоятельно требовало лечения, и он отправляется в Египет. Таково было желание его тетки, муж которой, Ветразий Поллион, был претором Египта. Здесь будущий философ проводит пять лет (26-31 гг.). За эти годы он успел изучить нравы египтян, климат и обычаи страны, что отразил после в не дошедшей до нас книге «О стране и обрядах египтян».

Вернувшись в 31 г. из Египта, Сенека вновь начинает адвокатскую деятельность, добиваясь на этом поприще определенных успехов: не без помощи тетки он получает должность квестора, ему благоволит Тиберий, он вхож в сенат, даже создает свой небольшой литературный кружок. С приходом к власти в 37 г. Калигулы слава Сенеки еще

более возросла. Талантливый оратор и адвокат, он имел дружеские отношения с Ливиллой и Агриппиной, сестрами императора. В 40 г. Калигула, оспаривавший звание лучшего оратора, позавидовал Сенеке и даже приказал его казнить. Хорошо, что одна из фавориток императора заступилась за него, сказав, что слабый здоровьем Сенека и без того скоро умрет¹. Очевидно, что неоправданный гнев Калигулы послужил толчком к началу работы над первой книгой «О гневе», относящейся к этому времени. В этом же 40 г. Сенека теряет отца и жену, оставшись с маленьким сыном на руках.

С приходом к власти Клавдия на Сенеку обрушиваются новые несчастья: Мессалина, семнадцатилетняя жена императора, возненавидев философа, приказала Суиллию сфабриковать против него обвинение. Сенека был обвинен в связи с племянницей Клавдия Ливиллой. Сенат вынес смертный приговор, но смягчившийся император заменил казнь ссылкой на Корсику. Незадолго до этого похоронив единственного сына, Сенека отправляется в восьмилетнюю корсиканскую ссылку (41-49 гг.).

Климат на Корсике совсем не подходил для его здоровья. Он пишет в эпиграммах: «На этой проклятой земле даже трава не растет. Хлеба здесь нет, нет ни капли воды, ни костра для умерших»². В первые же дни ссылки философ обращает к матери слова своего «Утешения...». Около 42 г. Сенека создает еще одно утешение – «Утешение к Марции». «Пусть другие действуют ласково и мягко. Я же хочу начать борьбу с твоей печалью, я хочу остановить слезы, которые проливаются из усталых, измученных глаз»³. Горе матери, потерявшей единственного сына и безутешно оплакивающей его уже три года, было понятно Сенеке, пережившему незадолго до этого смерть близких. Утешая страдающую женщину, он стремится и сам обрести душевное равновесие. Третье «Утешение...», написанное Сенекой на Корсике, было адресовано Полибию, влиятельному вольноотпущеннику Клавдия, в надежде, что фаворит, тронутый

¹ Нравственные письма, 108, 14-16.

² О блаж. жизни, 3.

¹ *Dio Cassius*. Op. cit., 60, 8.

² Античная лирика. БВЛ. С. 459.

³ Утеш. к Марции, 3, 1.

словами утешения, обратится к императору с апологией опального философа. Это произведение всегда было очень трудно оценить: в нем Сенека всячески восхваляет Клавдия, сравнивая его с Солнцем и указывая на то, что действующий император восстановит то благочестие, которое порушил своим развратом Калигула, а значит, спасет тем самым погрязшее в грехах человечество. Полибий не захотел помочь Сенеке, а спустя несколько лет сам был казнен по приказу Мессалины.

Философ начинает работу над трактатом «О краткости жизни», где с позиций стоического мудреца призывает к уединению и досугу. Возможно, что в эти годы Сенека пишет некоторые трагедии – «Медея», «Геркулес в безумье» и «Геркулес Этейский».

В 49 г. к Сенеке пришло долгожданное освобождение. Мессалина, в отсутствие Клавдия организовавшая свою свадьбу с Силием, была казнена выведенным из терпения императором, а ее место заняла не менее властолюбивая Агриппина, приходившаяся Клавдию племянницей. Именно по ее настоянию император возвратил из ссылки философа. Может быть, этим актом новая императрица снимала обвинение с погибшей сестры Ливиллы. Сенека был назначен воспитателем одиннадцатилетнего сына Агриппины Луция Агенобарба, хотя императрица и считала, что занятия философией противны властвующему¹. Начинаются сложные отношения философа и будущего императора Нерона. Кроме этого, Сенека назначен претором на 50 г.

С возвращением в Рим Сенека заканчивает свою работу «О краткости жизни», посвящая ее Паулину, владельцу римских продовольственных лавок. В ней повторяется стоическая тема краткости жизни: жизнь дается один раз, ее нужно достойно прожить и не менее достойно умереть. Все часы, растроченные впустую, теряются, часы же, проведенные за занятиями философией, умножают жизнь. В доме Паулина Сенека познакомился со своей будущей женой Паулиной, которая была, по различным источникам, дочерью либо сестрой Паулина. Сенека был уже более чем

зрел, Паулина - молода. Тем не менее, молодая умная женщина искренне привязалась к философу, ценя его мудрость, опыт, утонченность вкуса. Сенека же полюбил ее не только за красоту, но и за искренность, интеллигентность, приветливость, ум. Последовавший вскоре брак Сенеки и Паулины был очень счастливым: жена окружила мужа заботой и вниманием, создавая условия для его творческих занятий. Вероятно, примерно в это же время Сенека пишет трагедию «Федра», обличающую страсть мачехи к пасынку.

В 50 г. Клавдий усыновил Нерона, а в 53 г. состоялась женитьба Нерона на дочери императора Октавии, которая еще более укрепила положение сына Агриппины как наследника трона. Агриппина добилась назначения на пост префекта претория преданного ей Афрания Бурра. В середине 54 г. Клавдий был отравлен, и гвардия провозгласила императором молодого Нерона. За короткий срок Сенека пишет сатиру на смерть Клавдия, известную также под названием «Отыквление». Сатирический дар автора проявился здесь в полной мере. Бывший император предстает жестоким, коварным, несправедливым, вспыльчивым, эгоистичным. Это произведение поистине очень трудно примирить с «Утешением к Полибию», равно как и с невозмутимостью стоика.

С первых дней правления Нерона складывается союз Афрания Бурра и Сенеки против Агриппины. Последняя стремилась вернуть себе доверие Бурра, но безуспешно: между ним и Сенекой установилось взаимопонимание. Тогда мать императора сделала ставку на Британика, родного сына Клавдия, выражая свое желание поставить его как более законного наследника на престол, что привело к его отравлению.

В это время Нерон еще не осознавал всей прелести неограниченной власти, и страной фактически управляли Бурр и Сенека. В первое, «золотое», пятилетие правления императора политика была образцом либеральности, заложенной Августом: от имени Нерона было объявлено о восстановлении древних обязанностей сената, дано обещание не вмешиваться в управление сенатскими провинциями и не преследовать сенаторов по закону об оскорблении импе-

¹ Светоний. Жизнь двенадцати цезарей, Нерон, 52.
52

раторского величия. Нерон проявлял сдержанность в получении наград, отказался от титула «отца отечества» и установления своей золотой статуи в храме Марса. Он более интересуется стихосложением, декламацией, пением¹.

В 55 г. появляется трактат «О милосердии», явно обращенный к молодому императору. Это надежда на мудрость правителя, на наличие у него высоких нравственных качеств, ставящих его наравне с богами, на его милосердие и умение прощать. В ответ Нерон щедро награждает наставника. Приблизительно в 56 г. Сенека пишет работу «О постоянстве мудреца», посвященную Серену, мужу любовницы Нерона Акты. Утешением для униженного и оскорбленного мужа Сенека избирает стоическое учение о мудромприятии жизни: «Человек дерзнет, а несправедливость не достигнет мудреца... даже когда люди могущественные, облеченные властью пытаются ему повредить, мудрость остается недоступной их нападкам: так бывает с метательными снарядами, – выпущенные из лука или катапульты, они хоть и взлетают высоко, исчезая из вида, однако неба им не прострелить»². Есть основания предположить, что в период с 56-го по 60 г. были написаны трагедии «Фиест», «Троянки», «Агамемнон».

В 58 г. разразился процесс Суиллия, который был обвинен во взимании платы за адвокатские услуги. Это был один из политических противников Сенеки. При императоре Клавдии Суиллий Руф в течение многих лет занимался тем, что поддерживал обвинение в суде. Именно он по просьбе Мессалины выдвинул обвинение против Сенеки в 41 г. Тогда дело закончилось ссылкой философа. Теперь же Сенека был почти всесилен, и попытка пошатнуть его положение имела самые негативные последствия для Суиллия. Однако, памятуя о прошлых успехах, Суиллий стал повсеместно обвинять Сенеку в различных грехах, приписывая ему зависть и неразборчивость в средствах достижения целей, развращение женщин и жажду наживы³. Суиллий всячески стремился опорочить Сенеку обвинением в

стяжательстве. Слухи поползли по Риму, и причины для этого, видимо, были: богатство Сенеки росло непомерно быстро как благодаря подаркам Нерона, так и вследствие успешной ростовщической деятельности философа, состоятельности его второй жены, прибыльности обширных виноградников. Все это вряд ли могло вызвать симпатии римских граждан. В ответ на обвинения Сенека подготовил материал, доказывающий ложность обвинений Суиллия в адрес важных государственных лиц периода правления Клавдия. Центральным было доказательство ложности обвинения в адрес матери Пoppей Сабины, новой любовницы Нерона. Ход Сенеки был точен: Суиллий был сослан на Балеарские острова.

После процесса Суиллия, где-то в 58-59 гг., философ пишет трактат «О блаженной жизни», посвященный брату Галлиону (это имя принял Нова́т после усыновления Галлионом). Работа эта звучит как ответ на обвинения: в ней Сенека объясняет свое отношение к богатству. Человек может иметь достаточные средства, лишь бы он не становился их рабом. Его жизнь все равно будет соответствовать природе, «если он вообще интересуется материальными средствами жизни, не соблазняясь ни одной из них... если он умеет пользоваться дарами судьбы, не делаясь их рабом»¹.

Борьба против Агриппины и стремление показать ее порочность привела к тому, что Нерон в 59 г. организовал покушение на мать. Агриппине удалось спастись из спланированного сыном кораблекрушения, она возвращается на свою виллу и отправляет сыну письмо, в котором извещает его о своем хорошем здоровье. Письмо было послано с Агерином. Нерон еще до его прибытия знал, что мать спаслась. «Помертвев от страха, он восклицает, что, охваченная жадой мщения, вооружив ли рабов, возбудив ли против него воинов или воззав к сенату и народу, она вот-вот прибудет, чтобы вменить ему в вину кораблекрушение, свою рану и убийство друзей: что же тогда поможет ему, если чего-нибудь не придумают Бурр и Сенека»².

¹ Тацит. Анналы, 14, 16.

² О постоянстве мудреца, 4, 1.

³ Тацит. Анналы, 13, 42.

¹ О блаж. жизни, 3.

² Тацит. Анналы, 14, 7.

Император созвал совещание, на котором присутствовали Бурр, Сенека и Аникет, бывший автором проекта развалившегося на куски корабля, на котором находилась Агриппина. Все хранили молчание, так как не знали, какой оборот примут события к утру. Наконец, Сенека, первым нарушив молчание, спросил Бурра: «Можно ли отдать приказ воинам умертвить Агриппину?». Тот ответил, что преторианцы связаны клятвой верности дому Цезарей и не могут поднять руку на Агриппину, поэтому пусть Аникет выполняет свое обещание. Аникет соглашается и просит Нерона дать согласие на убийство. В сопровождении триарха Геркулея и центуриона Обарита они отправляются на виллу Агриппины, где злодейски убивают ее. Тем временем Нерон узнал о прибытии во дворец Агерина и решил возвести на мать ложное обвинение, заявив, что посланец хотел его убить по приказу Агриппины. Этим самым мать якобы обрекла себя на смерть. Так состоялось убийство, в соучастии в котором часто обвиняют Сенеку.

Философ пишет обращение к сенату, где выставляет Агриппину врагом отечества, а ее смерть – избавлением государства от опасности. В итоге «ропот пошел уже не против Нерона, для описания злодейств которого уже не хватало слов, а против Сенеки, облекшего в писаную речь признание в преступлении»¹.

Избавившись от одной соперницы, Сенека и Бурр вскоре столкнулись с другой – набравшей силу Поппеей Сабиной, ставшей императорской любовницей. Ее мужем был друг Нерона Отон. Поняв, что Нерон увлекся, Поппея твердо решила стать императрицей. Она потребовала удаления своего мужа в Лузитанию и развода Нерона с Октавией. Шел 62 год, Нерону исполнилось 25 лет, он стал взрослее и начал понимать, что Сенека и Бурр обладают огромной властью. Они воспротивились его разводу с Октавией.

Неожиданно Сенека потерял опору: скоропостижно, то ли от болезни, то ли от яда, умер Бурр.² На его место был поставлен преданный Поппее Софоний Тигеллин, с которым

у Сенеки сложились напряженные отношения. Враждебные Сенеке люди, окружившие трон Нерона, играя на честолюбивых чувствах императора, все настойчивее и настойчивее настраивали Нерона против философа: «Доколе же будет считаться, что все достославное в государстве обязательно исходит от Сенеки? Отрочество Нерона отошло в прошлое, и он вступил в цветущую пору юности: так пусть он избавится, наконец, от докучного руководителя...»¹ Сенеке ничего не оставалось, как уйти в отставку, ибо любое промедление грозило смертью.

Он добился у Нерона встречи. Наставник благодарил императора за ту щедрость, которая была проявлена по отношению к нему, и вместе с тем просил принять обратно все дары². Философ попросил освободить его от всех государственных дел и отправить на покой. Нерон своих подарков назад не принял, но отставку разрешил.

После отхода от политики Сенека по-настоящему занялся философией, драматургией, наукой, ибо «досуг без науки — это смерть и погребение заживо»³. Сразу же после отставки он пишет третий трактат, посвященный другу Аннею Серену, «О досуге». В нем он изложил стоическое представление о двух государствах – национальном и космическом, о необходимости чувствовать себя гражданином всеобщего человеческого братства. За два следующих года он пишет небольшой трактат «О провидении», работы «О благодеяниях» и «Исследования о природе», не сохранившуюся «Моральную философию», а также свое итоговое произведение «Нравственные письма к Луцилию». Кажется, Сенека торопится подвести итоги своей жизни, сделать нравственное завещание. Главной темой становится духовное совершенство человека, его внутренние ценности, высокая нравственность, растоптанная порочным императором. Работы последних лет звучат в защиту достоинства личности: «Человек – предмет для другого человека священный!»⁴. Сенека жил отшельником, редко появлялся на лю-

¹ *Тацит. Анналы*, 14, 52.

² Там же, 14, 53-54.

³ *Нравственные письма*, 82, 3

⁴ Там же, 95, 33.

¹ *Тацит. Анналы*, 14, 2.

² Там же, 14, 50.

дах, отказался от всей роскоши, от многочисленной прислуги и сопровождения. Он усиленно занимался философией, демонстрируя образец праведной жизни.

В роковом 65 г. Сенека узнал о готовящемся заговоре против Нерона, который возглавил Пизон. Некоторые из заговорщиков даже предлагали поставить во главе государства Сенеку, вспомнив, что несколько лет назад тот был выдающимся политиком. 19 апреля 65 г. заговор был раскрыт, начались аресты, допросы, пытки. На допросах Антоний Натал назвал имя Сенеки. Возможно, Натал сделал это специально, зная, как ненавидел Нерон учителя. Многие были убеждены, что задолго до раскрытия заговора Нерон вынашивал планы уничтожения философа. Натал сказал, что он был послан к больному Сенеке, чтобы узнать, почему тот не допускает к себе Пизона, ведь лучше было бы поддерживать дружбу в личном общении; на это Сенека ответил, что ни личное общение, ни общение через посредников не пойдет на пользу ни ему, ни Пизону, однако его личное благополучие зависит от благополучия Пизона. Нерон дал распоряжение трибуну преторианской когорты Гавию Сильвану посетить старого философа и узнать, правда ли тот сказал эти слова. «Сенека показал, что к нему был послан Натал и от имени Пизона выразил сожаление, что он, Сенека, не принимает его, а он, в свое извинение, сослался на нездоровье и на то, что ему всего важнее покой»¹. Узнав этот ответ, Нерон приказал доставить Сенеке приказ о смерти².

Получив приговор бывшего ученика, Сенека покончил жизнь самоубийством, если верить Тациту, до последнего вздоха мужественно беседуя со своими учениками и успокаивая их³. Философ много размышлял о смерти, считая ее проверкой искренности помыслов и призывов: «Смерть покажет, чего я достиг, ей я и поверю. Без робости готовлюсь я к тому дню, когда придется, отбросив уловки и стерев румяна, держать ответ перед самим собой: только ли слова мои были отважны или также и чувства, не были ли при творством и лицедейством все мои непреклонные речи про-

тив фортуны»¹. И его собственная смерть стала демонстрацией незаурядной нравственной силы. Тело Сенеки было сожжено без погребальных обрядов в соответствии с последней волей философа, которую он выразил в завещании, написанном еще в те дни, когда он был силен.

Так закончилась неоднозначная жизнь великого политика, чья активность до сегодняшнего дня вызывает споры.

2.3. Краткий анализ произведений Сенеки

2.3.1. Философские сочинения

Из многочисленных работ Сенеки до нас дошли: «Утешение к Марции» (40-41 гг.), «О гневе» (I и II кн. - 41 г., III кн. - 42 г.), «Утешение к Гельвии» (42 г.), «Утешение к Полибию» (43-44 гг.), «О краткости жизни» (49 г.), сатира на смерть Клавдия «Апоколокинтозис (Отыквление)» (54 г.), «О милосердии» (55-56 гг.), «О постоянстве мудреца» (55-56 гг.), «О блаженной жизни» (58-59 гг.), «О спокойствии души» (59 г.), «О благодеяниях» (59-62 гг.), «О досуге» (62-63 гг.), «Исследования о природе» (62-63 гг.), «О провидении» (63-64 гг.), «Нравственные письма к Луцилию» (63—64 гг.); под именем Сенеки известны 10 трагедий — «Медя», «Федра», «Эдип», «Финикиянки», «Геркулес в безумье», «Геркулес Этейский», «Фиест», «Троянки», «Агамемнон», «Октавия»².

Один из первых дошедших до нас трактатов - «Утешение к Марции (*Ad Marciam de consolatione*)» - был написан Сенекой в последние месяцы 40 г. - первые месяцы 41 г. Марция была дочерью известного историка Кремуция Корда, перу которого принадлежал объемный исторический труд, излагавший события от смерти Юлия Цезаря до смерти Августа. Положительные отзывы Кремуция Корда о деятельности Марка Брута и Кая Кассия стали причиной обви-

¹ Тацит. Анналы, 15, 61.

² Там же.

³ Там же, 15, 62-65.

¹ Нравственные письма, 26, 5.

² Указывается наиболее часто используемая в научной литературе датировка произведений и распространенный русский перевод их названий. Точные даты написания трагедий не установлены.

нения историка в восхвалении республики и ее защитников, что было крайне опасно. Во время судебного разбирательства в Сенате Кремуций Корд не изменил своим взглядам, отметив, что нет никого, кто писал бы о Бруте и Кассии и не воздал им должного уважения. Тем не менее, римский сенат все же приговорил историка к смерти. Кремуций Корд принял достойное лучших римских граждан решение не ждать казни, а вступить на путь смерти самостоятельно. Он отказался от пищи и, несмотря на попытки ускорить казнь, все же ушел из жизни по собственной воле. Сенат принял решение уничтожить книги так и не покорившегося историка, и только благодаря самоотверженным действиям его дочери Марции удалось спасти несколько экземпляров его книг. По убеждению Сенеки, именно Марция вернула для мира дух своего отца, в чем и состояла великая заслуга этой женщины перед римской литературой.

После смерти Тиберия, при Калигуле, обвинение против Кремуция Корда было снято, и Марция стала пользоваться заслуженным почетом, активно участвуя в культурной жизни Рима. Она была хорошо знакома с Сенекой и посещала его литературный кружок. Однако судьба продолжала обрушиваться на Марцию свои немилосердные удары. Примерно в 38 г. она потеряла единственного сына и ко времени написания трактата уже три года безутешно оплакивала его. Марция угасала, и Сенека решил облегчить ее горе с помощью философского утешения, которое, как он верил, должно было подействовать на столь благородную и образованную женщину. Драма Марции становится для сосланного философа поводом излить и свое горе, утешить и самого себя.

Работа проникнута пессимизмом, ощущением близости смерти. Жизнь представляется в очень мрачных тонах: это шествие к смерти, царство злобной и всемогущей судьбы, ограбление всех фортуной¹. Всячески подчеркивается слабость человека перед силами судьбы: «Что есть человек? Хрупкий сосуд, разбить который способен всякий»². Он не

замечает, что стрелы судьбы уже направлены против него: «Знаешь ли ты, что ты подставлена под все удары судьбы и что те стрелы, которые пронзили других, пронеслись и рядом с тобой? ... Жди удара и думай, что камни, копья и стрелы, летящие с высоты в других, могут попасть и в тебя. Каждый раз, когда они падают в стороне от тебя, восклицай: «Ты меня не обманешь, судьба... Ты поразила другого, а метила в меня»¹. Вместе с этой стоической готовностью к несчастьям и превратностям жизни проявляется и платоновско-стоическое представление о смерти как избавительнице от страданий: она - «освобождение и конец всех страданий» и «лучшее изобретение природы»². Тело рассматривается как темница для души³.

В «Утешении к Марции» Сенека дает описание посмертного существования душ, хотя во многих других произведениях философ воздерживается от ответа на этот вопрос: «На земле осталась худшая часть покойного сына Марции. Сам же он, некоторое время задержавшись в надземном мире, чтобы очиститься и стряхнуть с себя земные пороки и черты смертных, поднялся к звездным сферам, к жилищу блаженных душ, к обители Сципионов и Катонов. Там его встречает дед, Кремуций Корд, объясняет ему движение светил и раскрывает ему тайны природы»⁴. Этот фрагмент сходен с описанием посмертного существования душ в 6-й книге трактата Цицерона «О республике» и имеет своим прообразом 10-ю книгу «Государства» Платона.

Приблизительно в это же время (41 г.) философ пишет **первые две книги трактата «О гневе (De ira)»**. Формально сочинение посвящено брату Новату (Галлиону). Однако подлинный его адресат – только что вступивший на престол Клавдий. После убийства Калигулы над многими сенаторами, пытавшимися либо ограничить каким-нибудь образом власть нового правителя, либо же вообще уничтожить принципат, нависла угроза расправы, и Сенека берет на себя роль защитника провинившейся знати. «Необходи-

¹ Утеш. к Марц., 9, 3.

² Там же, 19, 5 и 20, 1.

³ Там же, 24, 5. Ср. Нравственные письма, 65, 16.

⁴ Там же, 25.

¹ Утеш. к Марц., 11, 2; 10, 6; 10, 4.

² Там же, 11, 3.

мо было хотя бы морально обезоружить разгневанного императора, убедить его отказаться от мести, умиловить его. Первые две книги "De ira", появившиеся в это время, были продиктованы указанной потребностью римского общества...»¹

Нельзя исключать и личных мотивов Сенеки в написании трактата на тему, столь актуальную для Рима, уже знакомого с безудержным гневом и Тиберия и Калигулы. Философу пришлось на себе ощутить гнев только что убитого Калигулы, и теперь, обрадованный политическими переменами, Сенека надеялся расположить к себе нового правителя - Клавдия. Как знать, возможно, он питал и более честолюбивые надежды стать приближенным к императору или даже первым советником. Во многом он достиг своей цели: Клавдию понравился трактат, и император издал указ, в котором обещал быть сдержанным в проявлении гнева². Как свидетельствует Светоний, гнев и вспышечность Клавдий признавал в себе, «но в эдикте оправдывал с разбором и то и другое, обещая, что вспышки его будут недолги и безвредны, а гнев - справедлив»³.

Задача Сенеки - убедить в том, что гнев не может принести пользы ни в одном деле, и поэтому он должен быть отвергнут. Основная цель первой части - показать, насколько отвратителен гневающийся человек. Это достигается подробным описанием состояния гнева как аффекта. «Взгляни на охваченных гневом людей. В их внешности увидишь явные признаки безумия: дерзкое, угрожающее выражение, нахмуренный лоб, искаженные черты, учащенная походка, беспокойные движения рук, изменившийся цвет лица. Пылают и мечут искры глаза; все лицо краснеет от крови, приливающей из глубины сердца, губы трясутся, зубы сжимаются, волосы поднимаются, дыхание становится стесненным и свистящим; при этом — буйные движения тела, стоны, рычание, прерывистая, нечленораздельная

речь, частые удары руками...»¹. Столь доскональное описание внешних проявлений гнева свидетельствует о том, что Сенеке не раз доводилось наблюдать за гневающимся человеком. Философ подчеркивает, что гнев не приходит один: ему всегда сопутствуют и другие аффекты — ненависть и месть². Он дает определение гнева как «сознательного стремления к отмщению, порожденного обидой или видимостью обиды»³.

Сенека осознает, к сколь страшным социальным последствиям может привести гнев властителей мира: «Хочешь, посмотри на разрушительные действия гнева: ни одна чума не обошлась человеческому роду так дорого. Ты увидишь окровавленные трупы; приготовленные яды; потоки грязи, которой обливают друг друга истец и ответчик; развалины городов; истребленные племена; головы вождей, пускаемые с молотка; факелы, поджигающие кровли; пожары, распространяющиеся за городские стены, и целые огромные страны, пылающие в неприятельском огне»⁴. Именно поэтому в следующей главе трактата «О гнев» римский стоик персонифицирует гнев, изображая его адским чудовищем: «Искаженный, кровавый, весь в рубцах, в синяках от своих же ударов, с безумной поступью, темный как туча, совершает гнев свои набеги, все опустошает, все гонит, страдая от ненависти ко всем и больше всего к самому себе. Если он не может вредить, он жаждет уничтожить землю, море и небо, одинаково враждебный всему и ненавистный»⁵.

Сенека стремится приблизиться к познанию сути тех процессов, которые происходят в душе гневающегося, отлично понимая, что простое описание внешних проявлений гнева не дают еще полного понимания этого явления. Философ выделяет причины гнева, среди которых — подозрительность, огорчение мелочами, мнительность, горячность⁶.

¹ Шендяпин П. Сенека-философ и его трактат «О милосердии». С. 179.

² Светоний. Жизнь двенадцати цезарей, Клавдий, 38, 1.

³ Там же.

¹ О гнев, 1, 1, 3.

² Там же, 1, 14, 2.

³ Там же, 1, 3, 1; 2, 3, 5.

⁴ Там же, 1, 2, 1.

⁵ Там же, 2, 35, 4-5.

⁶ Там же, 2, 22-30.

В трактате «О гневе» Сенека резко отрицательно оценивает любые, даже незначительные проявления гнева. Складывается впечатление, что он заочно полемизирует с пользовавшейся большой популярностью этической позицией Аристотеля, согласно которой добродетель есть середина между двумя пороками. Следовательно, негневливый человек столь же порочен, сколь и безудержно гневный. Ясно, что с такой позиции умеренный гнев может даже принести пользу, будучи уравновешенным, т. е. сознательно урегулированным поведением человека. Сенека же не устает подчеркивать в своем произведении, что гнев абсолютно всегда и в любой своей степени несет лишь зло. Это состояние не может контролироваться разумом, поскольку оно подавляет разум, возвращая человека к животному состоянию. Гнев следует отвергнуть, стремясь к мудрости и знаниям. Достичь этого возможно посредством целенаправленного воспитания человека с детских лет.

В трактате проводится мысль о широкой распространенности пороков и заблуждений, которая полностью находится в русле стоической философии и станет впоследствии одной из основных идей Сенеки: «Среди других неудобств смертной природы человека существует и такое помрачение ума: не только заблуждаться поневоле, но и любить заблуждения. Чтобы не гневаться на каждого, надо простить всех»¹.

Впервые появляется мысль не только о всеобщей порочности, но и об искоренимости любого порока, о предрасположенности человека к добру: «И не говори, что этот порок неискореним, мы страдаем излечимыми болезнями, и сама природа, если мы захотим исправиться, помогает нам в этом, производя нас к добру»². Главный же путь к избавлению от гнева - путь разумной жизни и повиновения судьбе³. Достигается это, по мнению философа, наставлениями и воспитанием. Это тема второй книги трактата.

Следующая работа Сенеки, написанная в период корсиканской ссылки, - «Утешение к Гельвии (*Ad Helviam de*

consolatione)». Успокаивающие слова адресованы матери, тяжело переживающей ссылку сына. И у нее действительно были причины для переживаний: за Корсикой, завоеванной римским полководцем Луцием Корнелием Сципионом в 259 г. до н. э. и ставшей, вместе с Сардинией, римской провинцией, прочно утвердилось звание одного из самых ужасных мест ссылки.

Корсика, как ты ужасна, когда разгорается лето,

Но несравненно страшней в дни под пылающим Псом.

Будь милосердною к тем, кто в изгнании здесь погибает.

Тем, кто здесь заживо мертв, легкой да будет земля¹.

На Корсике у Сенеки нет друзей, нет родных. Здесь нет политики и общения с властителями. Здесь есть лишь одиночество и творчество. В это время Сенека полностью отдается философии и натуральной истории: «Мой ум избавился от мелких забот, и я занимаюсь тем, что мне нравится. Когда я устаю от более серьезных занятий, я читаю что-нибудь легкое или, стремясь к исследованию истины, погружаюсь в созерцание природы. Я изучаю земли и их относительное расположение, потом море, приливы и отливы, потом тот промежуток между небом и землей, в котором рождаются громы, молнии, дожди, ветры, снег, град; затем, постепенно переходя к высшему, наслаждаюсь великолепным зрелищем неба и, вспоминая о вечности и бесконечности, перехожу к изучению того, что вечно было и будет»².

В этом сочинении мы можем встретить космополитические идеи: «Везде взоры наши встречают один и тот же небесный свод. Только бы мог я всегда созерцать солнце, луну, звезды, следить за их восходом и закатом, смотреть на блестящий тысячами звезд небесный свод, лишь бы мог я жить в их сообществе... и мне будет безразлично, какая земля у меня под ногами»³. Нет земли лучшей или худшей, нет более или менее достойных народов, ведь даже великий Рим объединяет в себе великое множество различных наций, влекомых туда стремлением к славе, богатству, наукам, ведомых общественным долгом или тщеславием.

¹ О гневе, 2, 10, 3.

² Там же, 2, 12, 6.

³ Там же, 1, 17, 2; 2, 30, 1

¹ Сенека Л.А. Эпиграммы // Античная лирика. БВЛ. С. 458.

² Утеш. к Гельв., 1, 2. Ср. Утеш. к Марц., 6; Утеш. к Полиб., 7, 9.

³ Утеш. к Гельв., 9, 1.

Сенека вспоминает о тех внешних благах, которыми одарила его судьба в Риме - богатстве, роскоши, славе, и уверяет мать в том, что во всем этом нет истинного блага. Все, чем так дорожат и к чему стремятся другие, не более чем мишура и обман, не способные дать человеку счастья в изменчивом мире. Только в собственной душе должен человек искать счастье: это она нас делает богатыми и бедными; она сопровождает нас в изгнание и наслаждается благом в самом ограниченном уединении. Выносливая душа, способная не уступить ни одному оскорблению, неуязвима. Философ снова настойчиво проводит мысль о необходимости добродетельной жизни, дающей спасение от всех невзгод: «Пусть судьба забросила меня в страну, где хижина — самое большое жилище. Я бы считал себя малодушным и ничтожным, если бы не мог утешить себя мыслью о том, что Ромул жил в такой же хижине. Надо стремиться к тому, чтобы в этой хижине обитала добродетель. Она будет прекраснее всех храмов, если в ней будут жить справедливость, воздержанность, мудрость, благочестие, разумность, стремление к познанию божественного и человеческого»¹.

Трудно сегодня говорить о том, что действительно испытывал Сенека, когда обращал утешительные строки к своей матери: убежденность во всем том, о чем писал, или прекрасное, самоотверженное стремление любящего сына унять тревоги матери. Зато мы можем смело говорить об огромной любви философа к своей матери и заботе о ней. Он не устает описывать душевную красоту Гельвии, ее скромность, благородство, щедрость, заботливость. Сенека обращает нежные слова к матери, судьба которой так же, как и судьба Марции, не была безоблачной. Римский стоик восхищается поистине стоической добродетелью своей матери - ее способностью жертвовать собой и своим благом ради других. Матери, совсем недавно похоронившей мужа (отец Сенеки, Сенека Старший, умер незадолго до корсиканской ссылки) и проводившей в изгнание сына, он советует обратиться к философским занятиям, которые должны подкре-

¹ Утеш. к Гельв., 9, 3.

плять ее в часы печали. В целом же, дух и идеи работы сходны с «Утешением к Марции».

Вероятнее всего, в 42 г. была написана **третья книга «О гневе (De ira)»**, отличающаяся настроением от первых двух. Возможно, что автор дает здесь волю своему раздражению в отношении Клавдия. Главной становится тема укрощения чужого, а точнее, императорского гнева. По изначальному замыслу, она должна была содержать практические наставления: «Теперь, Новат, мы попытаемся совершенно устранить гнев из человеческой души или, по крайней мере, ограничить его и укротить его порывы»¹. Повторяются многие мотивы первых книг - описание гнева², мысль о порочности людей³, доказательство гибельности гнева⁴. Но если в первых двух книгах мы видели призыв к повиновению судьбе и воле правителя («если царь карает за вину, уступай справедливости, если без вины - уступай судьбе»⁵), то теперь главными становятся тираноборческие тенденции: «Гибнет все, когда могущественное положение предоставляет возможность делать все то, к чему побуждает гнев: не долго может существовать власть, творящая зло многим»⁶.

Традиционен мотив обличения богатства, знатности, общественного положения: «Больше всего поднимается волнение вокруг денег, они волнуют форум, восстанавливают друг против друга отцов и детей, побуждают к отравлениям, вооружают и отдельных убийц и целые легионы; на них видна наша кровь...»⁷ Мудрый же, как считает Сенека, должен быть полностью свободен от богатства.

В третьей книге трактата «О гневе» в полной мере проявляется терапевтическая направленность философии Сенеки. Поскольку гнев несет с собой разрушение, необходимо не только научиться не гневаться и избавляться от гнева

¹ О гневе, 3, 1, 1.

² Там же, 3, 4.

³ Там же, 3, 26-27.

⁴ Там же, 3, 14.

⁵ Там же, 2, 30, 1.

⁶ Там же, 3, 16, 2.

⁷ Там же, 3, 33, 1.

самому, но и исцелять от гнева других¹. Он дает практические советы тем, кто стремится избавиться от этого порока: избегать всякого, кто может возбудить в нас гнев, стараться ничем не заниматься до утомления, давать как можно меньше воли своему языку и сдерживать его порывы, не быть любопытным, не придавать значения пустякам и т.п. Одним словом, «борись с собой! Если ты захочешь победить гнев, он уже не сможет победить тебя»³.

Впервые в его творчестве в третьей книге «О гневе» появляется тема самоубийства как освобождения от рабства: «Спросишь, каков путь к освобождению? Любая вена в твоём теле»³. Характерен для творчества периода ссылки мотив уединения и удаленности от дел: «Не нужно выставляться, чтобы пребывать в спокойствии, не стоит обременять себя многими или великими целями, превосходящими наши возможности»⁴.

Во время ссылки, в 43 или 44 г., был написан трактат «Утешение к Полибию (*Ad Polybium de consolatione*)». Эта работа отличается от всех остальных произведений корсиканского периода в жизни философа, и хотя от нее сохранился только отрывок, «для славы Сенеки было бы лучше, если б он вовсе не дошел до нас»⁵. «Утешение к Полибию» проникнуто желанием вернуться в Рим, снова возвратиться к государственным делам. Адресатом его был вольноотпущенник Клавдия Полибий, бывший в то время литературным секретарем императора. Он известен как автор прозаических переводов Гомера на латинский язык и Вергилия — на греческий. Полибий возглавлял особую канцелярию, задача которой состояла в отборе материала для научных занятий императора. Клавдий ценил Полибия, вследствие чего вольноотпущенник обладал достаточно большой властью.

Сенека был знаком с влиятельным вольноотпущенником. В начале 43 г. философ получил известие о том, что

¹ О гневе, 3, 5, 1-2.

² Там же, 3, 13, 1.

³ Там же, 3, 15, 3.

⁴ Там же, 3, 6, 6.

⁵ Фаррар Ф. Искатели бога. СПб., 1898. С. 155.

Полибий находился в трауре по своему умершему брату. Возможно, философ ожидал, что Полибий похоронит его о помиловании, и наполнил «Утешение...» хвалебными эпитетами в адрес Клавдия, которые, однако, услышаны не были. «Ты неблагодарен к судьбе, если считаешь, что при жизни Цезаря можешь плакать. Если он жив и здоров, ты ничего и никого не потерял и не только не должен плакать, но, напротив, должен радоваться. Если слезы наполняют твои глаза, подними их на Цезаря, и слезы высохнут от созерцания столь светлого и славного существа»¹. Клавдий, превзойдя Августа в своих благородных деяниях, спасет мир, сползающий в бездну порока.

Подобные восхваления, далеко не стоические по духу, вовсе не красят Сенеку. Вместе с тем, не стоит осуждать его слишком сильно, поскольку время требовало от него осторожности. Из Рима часто приходили сведения о преступлениях Мессалины. Под предлогом заботы об интересах Клавдия, императрица казнила своего отчима Аппия Силана, обвинив его в заговоре против императора. Вслед за этим был раскрыт подлинный заговор, организаторами которого были сторонники республиканского правления под руководством наместника Далмации Скрибониана. Все сведения о происходивших в Риме событиях доходили и до ссылке. Более того, некоторые из них, подозреваемые в связях с заговорщиками, были подвергнуты казни.

Тревога закралась в душу Сенеки и заставила его изменить стоическим убеждениям. Впрочем, философ и сам не скрывает своего подавленного настроения, постоянно извиняясь перед Полибием: «Если мое письмо не произведет на тебя должного впечатления, а мои утешения покажутся малодейственными, подумай, что я сам в таком настроении, что мне трудно утешить других; ведь сам я окружен несчастьями, и даже латинская речь с трудом повинуется мне, так как мой слух ежечасно оскорбляется наречиями варварских языков, неприятных даже для тех из варваров, которые немного цивилизовались...»².

¹ Утеш. к Полиб., 33.

² Там же, 10, 2.

«Утешение к Полибию» пронизывают несколько лейтмотивных идей: во-первых, стремление утешить адресата, убедив его в неизбежности смерти и бессмертии человеческой души, во-вторых, - хвалебные слова Полибию и, наконец, почти неприкрытая лесть в адрес Клавдия. Тема утешения перекликается с прежними трактатами Сенеки: все та же характеристика смерти как избавительницы от земных страданий, все тот же тезис о подверженности смерти только телесной оболочки, все те же идеи о бессмертии души в мире блаженных. Хорошо слышна в «Утешении...» тема превознесения заслуг Полибия на литературном и научном поприще. Однако без преувеличения можно говорить о том, что главная тема – восхваление императора. Сенека не скупится на эпитеты и пожелания: «Только бы в своих деяниях он сравнился с божественным Августом и превзошел того продолжительностью своего правления. Только бы смерть никогда не наведалась в его семью, пока он сам пребывает среди смертных! И да отдалится этот день вплоть до времени наших внуков, когда его род сможет зачислить имя императора в разряд небожителей!»¹

После подобных слов ссыльный философ решает изложить и свою основную просьбу: выражая надежду на милость императора, он просит избавления от ссылки и возвращения в Рим, независимо от того, сочтет ли его правитель виновным или оправдает. Все труды Сенеки оказались напрасными, поскольку ни ответа, ни, тем более, избавления от ссылки не последовало. Через четыре года после написания «Утешения...» Полибий был сам обвинен в измене и казнен. Сенека сильно переживал это событие, так как сам факт его обращения к лицу, обвиненному в измене, мог еще более ухудшить судьбу философа. К счастью, репрессий в отношении Сенеки не последовало.

В 49 г., уже после возвращения в Рим, Сенека заканчивает трактат **«О краткости жизни (De brevitae vitae)»**, посвященный Паулину. Человек этот, по-видимому, сумел остаться честным в эпоху чрезвычайно широкого распространения взяточничества, ростовщичества и коррупции. По словам Сенеки, Паулин заботился об

¹ Утеш. к Полиб., 13, 1.

По словам Сенеки, Паулин заботился об общественном благе как о своем, но при употреблении его помнил, что оно чужое. Паулин, вероятно, был достойным адресатом обращений Сенеки.

Римская философия связывала занятия наукой, философией, искусством с досугом (*otium*), а жизнь, посвященную государственным делам (*negotium*), – с общественным долгом (*officium*) гражданина. Сенека сохраняет в этом трактате такое разделение, но несколько меняет соотношение ценностей. Если в период республики и в течение первых лет после ее падения для мыслителей приоритетом были государственные дела, что хорошо видно на примере Цицерона, то для Сенеки они уже не имеют столь большого значения. Напротив, философ проводит мысль, что выполнение долга перед государством не может принести ничего кроме волнений и тревог: «Присмотришь: люди, вознесенные на вершины власти и могущества, невольно вздыхают порой о желанном досуге и восхваляют его так, что можно подумать, они предпочли бы его всему, что имеют. Нередко они мечтают опуститься с этих своих высот — если бы только они могли быть уверены, что уцелеют при этом: ибо чрезмерное счастье обрушивается под собственной тяжестью, даже без внешнего потрясения или нападения со стороны. Божественный Август, получивший от богов больше, чем кто-либо, не переставал молиться о ниспослании ему покоя и отдыха от государственных забот»¹.

Жизнь слишком коротка, и в ней слишком мало времени человек посвящает самому себе: «Вспомни, когда ты исполнял свои собственные решения; посчитай дни, прошедшие так, как ты наметил; вспомни дни, когда ты располагал самим собой, когда твоё лицо хранило своё естественное выражение, когда в душе не было тревоги... и увидишь, что большую часть твоей жизни расхитили по кускам чужие люди, а ты и не понимал, что теряешь»². В скоротечности человеческого существования устойчиво и неизменно лишь прошлое: «На три периода делится жизнь: прошлое, настоящее и бу-

¹ О краткости жизни, 4, 1-2.

² Там же, 3, 3.

дущее; из них тот, в котором живем, краток; тот, в котором будем жить, сомнителен, и лишь тот, который мы прожили, определенный. Только он устойчив, на него не влияет судьба, но и возратить его также не может никто»¹.

Сенека все более склонен отождествлять государство с теми, кто находится на высших ступенях власти, следовательно, в государственной жизни выгодна служба не долгу, но лицам². А это служение часто сводится к тому, чтобы вовремя нанести визит и соответствующим образом оказать почести. В такой ситуации долгом становится досуг: «Без спешки выполнять свой долг (officium) может лишь тот, кто захочет каждый день быть в теснейшей близости к Зенону, Пифагору, Демокриту и другим зачинателям благих наук»³. Великие философы прошлого могут стать для каждого надежными наставниками: «Ни один из них не станет принуждать тебя к смерти, но каждый научит умирать. Ни один из них не украдет у тебя твои годы, но каждый охотно прибавит тебе своих. Среди них нет ни одного, с кем откровенная беседа была бы опасна, дружба – могла бы стоить головы, кто требовал бы разорительных знаков внимания. Ты вынесешь из них все, что захочешь. Если ты почерпнешь у них меньше, чем мог бы вместить, в этом будет не их вина»⁴. Идея о занятиях философией как долге мудрого очень важна для творчества Сенеки, ее он потом повторит и даст ей обоснование в трактате «О досуге», написанном вскоре после отставки.

На смерть императора Клавдия в 54 г. Сенека пишет сатиру, известную также под названием **«Отыквление (Apocolocyntosis)»**. Как известно, у римлян тыква всегда считалась символом глупости. Сатира была написана в смешанной форме – в стихах и прозе – и представляла собой, по свидетельствам современников, политический памфлет. Клавдий после смерти от лихорадки (автору неизвестно, что император отравлен) попадает на небеса и заявляет претензию на принятие в сонм богов, в чем ему, по настоя-

нию божественного Августа, отказывают и отправляют в Тартар. В преисподней его ждут и встречают криками: «Найден, найден, радость наша!». Сенека помещает сюда видных политических и государственных деятелей эпохи Клавдия. Увидев их, Клавдий вопрошает, как они туда попали, на что получает следующий ответ: «Ты что же это, изверг, спрашиваешь, как попали? Да кто же нас сюда отправил, как не ты, убийца всех друзей?»¹. Эак в качестве наказания избирает для Клавдия пустое занятие — метание костей из дырявой чашки². Наказание не было приведено в исполнение: Калигула потребовал Клавдия к себе как своего беглого раба, а затем он подарил его письмоводителю адского суда Менандру, определив в помощники при судопроизводстве.

На этом сатира обрывается, однако и сохранившегося текста вполне достаточно для того, чтобы увидеть существенные различия между этим произведением и рассмотренным выше «Утешением к Полибию». В сатире появляются и лестные слова в адрес Нерона, начало правления которого знаменует новую эру: «Благодатный век он измученным даст и законов молчанье нарушит»³.

В 55 г., во второй год правления Нерона, Сенека пишет одну из своих важнейших работ – **«О милосердии (De clementia)»**. Здесь развиваются заложенные в более раннем трактате «О гневе» идеи о связи политики и морали. Первая часть сочинения «О милосердии» содержит теоретическое обоснование добродетели милосердия, вторая – практические советы ученику по управлению империей, третья – анализ первого года правления Нерона.

Наиболее важна для нас первая, теоретическая, часть. Находим мы здесь определение добродетели милосердия: «Милосердие есть сдержанность человека, облеченного властью наказывать»⁴. Милосердие постоянно по отношению к любому человеку, ничтожен он или велик, ведь «остальные блага, большие или меньшие, каждый чувствует и ожидает

¹ О краткости жизни, 3, 4.

² Там же, 2, 4-5.

³ Там же, 14, 5.

⁴ Там же, 15, 1.

¹ Древнеримская сатира. М., 1957. С. 122.

² Там же. С. 123.

³ Там же. С. 114.

⁴ О милосердии, 2, 3.

в соответствии со своим положением, а от милосердия все ждут одного и того же... снисходительности к человеческим заблуждениям»¹. Судьба может поставить каждого в положение, вызывающее к снисхождению, а потому и милосердие требуется от каждого. Сенека принимает перипатетическое понимание добродетели милосердия как среднего пути между пороками жестокости и сострадания. При этом жестокость определяется как «склонность души к более жестоким мерам наказания, чем это необходимо», а сострадание - как болезнь души, вызванная созерцанием бед других². Милосердие всегда опирается на разум, его не смущают эмоции. И «никому не приличествует милосердие больше, чем царю или принцепсу»³. В ответ на милосердие императора народ любит и защищает его, обеспечивая прочность его власти. В милосердии, по мнению философа, заключается величие души правителя.

Выделение в качестве основной добродетели мудрого царя милосердия⁴ помогает Сенеке провести разделение между тираном и царем: в милосердии «заключается великая разница между царем и тираном... Первый держит оружие для защиты мира, другой - чтобы страхом укротить великую ненависть»⁵. Жестокая тирания вызывает страх и ненависть людей, что вполне оправданно. Снова появляются тираноборческие мотивы, знакомые нам по третьей книге трактата «О гневе»: «Столь же многие опасности готовят тирану люди, сколь многим людям он опасен»⁶. Примеров тому в истории немало: «За жестокость частных граждан часто мстили и рабы, даже под угрозой неминуемого распятия; а на истребление тиранов поднимались целые племена и народы»⁷.

Произведение «О милосердии» перекликается с более ранней работой «О гневе» и является парным к ней: если

здесь описывается добродетель милосердия, то в предшествующем - порок гнева, здесь - образ идеального правителя, т. е. того, кем нужно быть, там - описание тирана, т. е. того, кем быть не следует.

Около 56 г. Сенека написал трактат «**О постоянстве мудреца (De constantia sapientis)**», посвященный Аннею Серену. В это время Нерон уже был женат на Октавии, брак с которой не принес ему счастья. Молодой император не ценил добродетели своей жены и страстно увлекся обжигающе прекрасной вольноотпущенницей Актой. Стремясь каким-то образом скрыть любовные похождения Нерона, Сенека обратился к Аннею Серену с предложением последнему жениться на Акте. Серен был начальником дворцовой стражи, и, став его женой, Акта могла бы беспрепятственно бывать во дворце императора. Молодой военачальник, увлекавшийся стоицизмом, не смог отказать Сенеке, обрекая себя тем самым на нравственные страдания: он испытывал чувство обиды и унижения, разыгрывая счастливого мужа и не имея возможности любить свою супругу. Стремясь успокоить Аннея Серена, Сенека и создает трактат «О постоянстве мудреца», в который раз избирая гордую философию Стои в качестве нравственного утешения.

Вместе с тем, содержание этого произведения гораздо шире простого утешения. Его квинтэссенция — стоическое учение о мудреце. Интересно, что трактат полностью выдержан в духе Стои. Концепция мудреца является одной из чрезвычайно сложных теорий стоической школы. Стоя создала предельно высокий и трудно воплощаемый идеал совершенного человека. Впрочем, это представители стоицизма и сами прекрасно осознавали, подчеркивая, что «избрали суровый путь и заботятся не о том, чтобы он казался нам приятным, а о том, чтобы как можно раньше освободить нас и привести на ту высокую вершину, которая недоступна никаким стрелам и потому возвышается над самой фортуной»¹.

В трактате Сенека использует характерный для античной риторики прием диалога с Сереном. Придворный военачальник

¹ О милосердии, 1,9.

² Там же, 2, 4 и 2, 5.

³ Там же, 1, 3.

⁴ Там же, 1, 1.

⁵ Там же, 1, 12.

⁶ Там же, 1, 25.

⁷ Там же, 1, 26.

¹ О постоянстве мудреца, 1,1.

чальник отстаивает точку зрения, согласно которой каким бы совершенным ни был мудрец, он продолжает оставаться человеком, а значит, нельзя утверждать, что он не может чувствовать оскорбления. Сенека, кажется, и не собирается спорить с этим тезисом, подчеркивая, что «во всем мироздании нет такого места, куда святотатство не добралось бы; но божественное не теряет своей высоты только из-за того, что находятся люди, жаждущие свергнуть величие, вознесенное много выше их и потому им не доступное. Неуязвимо не то, что не подвергается ударам, а то, что не рушится ни под какими ударами... Сомнительны силы не испытанные, но по заслугам наибольшей признается та прочность, которая отражает все удары. Так знай же, что мудрец обладает лучшей природой как раз потому, что никакая несправедливость ему не вредит, а не потому, что он не претерпевает ее вовсе»¹.

Разница между мудрецом и обычным человеком весьма существенная: если обычный человек не может претерпеть несправедливость без какой-либо потери для своей души или тела, то мудрец не понесет никакой потери, поскольку «все поместил в себе, ничего не доверил фортуне, свое добро держит в целостности»². Не случайно Сенека вспоминает в трактате жизнь философа Сильпона. Когда царь Македонии Деметрий захватил и разграбил Мегары, он спросил встретившегося ему Сильпона, не лишился ли тот чего-либо. И гордый философ ответил: «Нет, все мое – со мной», хотя дочери его поняли в плен, а добро было разграблено. Дав такой ответ Деметрию, Сильпон «отнял у него победу, объявив, что сам он не только не побежден, но и не потерпел никакого ущерба; и верно, он ведь в себе самом хранил те истинные блага, на которые не наложишь руку»³.

Мудрец – носитель совершенного знания, без которого невозможна добродетель, он познает необходимость, поднимаясь над случайным и освобождаясь от любой внешней зависимости. Он – носитель добродетели: «Единственное, чем он владеет, – это добродетель, которой его невозможно

лишить»¹. Ему нельзя причинить зло, нельзя оскорбить или унижить, поскольку обидчивость и чувство унижения – это пороки, которых он лишен². Он свободен от своей судьбы, ибо воспринимает ее со спокойствием. «Бывают камни тверже железа: адамант нельзя ни расколоть, ни разбить, ни растереть – наоборот, он тупит все, что в него врезается; есть вещи, неподвластные огню – охваченные пламенем, они сохраняют свою прочность и свой облик; высоко вздымающиеся над поверхностью моря утесы отражают натиск волн, не являя ни малейшего следа тех ударов, которые падали на них столько веков, – точно так же и дух мудреца крепок и исполнен такой силы, что остается столь же неуязвим для нападков, как и все, о чем я сейчас упомянул»³.

Мудрец подобен богу: «Никто не может ни повредить мудрецу, ни принести ему пользу, поскольку божественные существа не нуждаются в помощи и не могут подвергаться порче, а мудрец наиболее близок и родственен богам и, за исключением смертности, во всем подобен богу... Повинуясь лишь разуму, с божественным духом шествует он сквозь людские превратности»⁴.

Такой возвышенный образ мудреца, способного противостоять любым несчастьям, не претерпевая от них урона, вероятно, давал повод усомниться в реальности воплощения подобных качеств в реальной жизни. Однако римский философ подчеркивает, что стоический мудрец – не вымысел и не фантазия сторонников стоического учения. Обращаясь к Серену, он заявляет: «Теперь тебе не удастся возразить мне, по твоему обыкновению, что такого мудреца, как наш, нет на свете. Мы не выдумали его, тщась приукрасить врожденные способности человека, он – не ложный плод разгоряченного воображения, но мы представляли и будем представлять его именно таким, каким он был, хотя такие люди являются, наверное, один на несколько столетий. Ибо вели-

¹ О постоянстве мудреца, 3, 3-5.

² Там же, 5, 4.

³ Там же, 5, 7.

¹ О постоянстве мудреца, 5, 5.

² Там же.

³ Там же, 3, 5.

⁴ Там же, 8, 2.

кое и выдающееся над обычным уровнем толпы рождается не часто»¹.

Вместе с этим Сенека, прекрасно понимая некоторую идеальность образа стоического мудреца, стремится несколько приблизить его к жизни, во многом соглашаясь с утверждением Серена о том, что мудрец все же остается человеком: «Нет, если не поразить, то настичь мудреца может телесная боль и дряхлость или утрата друзей и детей и бедствие родины. Я не отрицаю, что мудрец чувствует все это... Итак, некоторые удары он принимает, но лишь затем, чтобы преодолеть их, излечить их и изгладить их след»². Но при всем при этом мудрец не должен опускаться до того, чтобы испытывать волнение от несправедливости или унижения, иначе он утратит достойное состояние постоянства и спокойствия. Как отмечает А.А. Столяров, в трактате заметно влияние Средней Стои: «особое внимание к понятию "величие души", концепция "продвижения к добродетели" и, как следствие, проповедь аскезы»³.

Следующая важная работа Сенеки, написанная после процесса Суиллия, в 58-59 гг., и посвященная брату Новату (Галлиону) – «**О блаженной жизни (De vita beata)**». Хотя Суиллий был наказан, мнение о лицемерии Сенеки распространялось достаточно быстро. Вероятно, к тому были причины: вряд ли стоит утверждать, что придворный философ был безгрешен; еще более сомнительно то, что ему самому удалось полностью воплотить идеал стоической мудрости, и конечно, живя при дворе, Сенека вряд ли пользовался всеобщей любовью римских граждан. Противоречия между проповедью и жизнью стоического философа предопределили его негативную оценку многими мыслителями последующих поколений. Достаточно вспомнить резкий отзыв Ф. Энгельса: «Этот стоик, проповедовавший добродетель и воздержание, был первым интриганом при дворе Нерона, причем дело не обходилось без пресмыкательства; он добивался от Нерона подарков деньгами, имениями, садами,

дворцами... Только когда Нерон собрался схватить его [Сенеку] за горло, он попросил императора взять у него обратно все подарки, так как, дескать, с него достаточно его философии»¹.

Трактат «О блаженной жизни», в котором разбирается вопрос об отношении философа к богатству, служит ответом на все обвинения общественного мнения. Основная задача Сенеки – определить, что такое счастье и как его добиться в жизни. Частично отражены также и космологические представления автора. В данной работе хорошо заметен эклектизм его учения.

Пытаясь понять, в чем состоит счастье, Сенека изначально определяет его как жизнь в соответствии с природой: «Жизнь счастлива, если она согласуется со своей природой»². Этому посвящена первая часть трактата (главы 1-16), в которой философ-стоик призывает читателей «не уклоняться от природы, руководствоваться ее законом, брать с нее пример». С этой позиции жизнь будет счастлива, если обладаешь здравым умом, если выносив к обстоятельствам, если поддерживаешь организм в работоспособности и разумно удовлетворяешь физические потребности, если здраво заботишься о материальном достатке, если пользуешься дарами судьбы, не становясь их рабом.

Во второй же части (главы 17-28) философ ведет принципиальный спор со сторонниками идеи несовместимости удовольствия и добродетели, т. е., фактически, как со стоиками, так и с теми эпикурейцами, которые отрицали необходимость ограничения удовольствия. Говоря об эпикуреизме, Сенека спорит не с самим Эпикуром, к которому всегда испытывал уважение, а с теми его последователями, которые проповедовали бездумное, неограниченное удовольствие. Появляется мысль о сходстве изначального учения Эпикура и Стои: «Лично я, впрочем, того мнения (выскажу его, хотя оно и не встретит сочувствия у моих братьев-стоиков), что учение Эпикура в нравственном отношении безупречно и, если в него вникнуть поглубже, даже сурово, так как пресло-

¹ О постоянстве мудреца, 7, 1.

² Там же, 10, 4.

³ Столяров А.А. Трактат Сенеки «О постоянстве мудреца» // Историико-философский ежегодник. М., 1987. С. 195.

¹ Энгельс Ф. Указ. соч. С. 311-312.

² О блаж. жизни, 3.

вудное удовольствие сводится здесь к сущему пустяку. Эпикур подчиняет его тому закону, который мы считаем обязательным для добродетели: он требует, чтобы оно согласовывалось с природой... Я не решаюсь утверждать, что школа Эпикура – рассадник мерзостей, а только говорю: "Она на плохом счету, но ее опорочили незаслуженно"¹. Что касается удовольствия, то, как замечает Сенека, никто из смертных, будь у него хоть капля человеческого достоинства, не пожелает день и ночь метаться в судорогах страсти и, позабывши о душе, жить исключительно интересами своей плоти.

Третья, заключительная часть произведения, содержит несколько практических жизненных советов.

Философ утверждает, что большинство несчастий связано с непониманием смысла счастья, и начинает работу словами: «Все люди желают жить счастливо, но никто не знает верного способа сделать жизнь счастливой. Достичь счастливой жизни трудно, ибо чем быстрее старается человек до нее добраться, тем дальше от нее оказывается, если сбился с пути; ведь чем скорее бежишь в противоположную сторону, тем дальше будешь от цели»². Появляется сократово представление о связи счастья и знания: «Человек, не имеющий понятия об истине, никоим образом не может быть назван счастливым. Следовательно, жизнь счастлива, если она неизменно основывается на правильном разумном рассуждении»³. Большинство, как утверждает автор, лишено обыкновенных удовольствий и потому стремится к ним, слабо понимая, что счастья таким путем не достичь. В избавлении от этого заблуждения помогает космология.

Человек и природа – единое целое, человек есть часть мира, его малая копия. Мировая стихия подчинена логосу, под влиянием которого циклично меняет свои состояния от космоса к хаосу и снова к космосу. Ее разумное начало подчиняет себе неодушевленную материю, упорядочивает и организует ее. «Всеобъемлющая мировая стихия... стремится...к воплощению во внешних телах, однако возвращается

потом... к своему всеединому началу»¹. Так и человеческий дух, соединившись с телом при рождении, должен подчинить его себе, установив гармонию с телом посредством подчинения удовольствий разуму: «Следуя за своими чувствами и придя при помощи их в соприкосновение с внешними телами, он должен овладеть как ими, так и собою, и присвоить себе высшее благо»². В этом и заключается соответствие природе, т. е. счастье.

С другой стороны, счастливый человек – это человек, лишенный пороков: «Счастливым мы называем того, кто только благое и злокачественное настроение духа почитает за благо и за зло, кто свято исполняет нравственный долг и довольствуется добродетелью, кого случайные обстоятельства не могут сделать ни самонадеянным, ни малодушным, кто наибольшее значение придает тому благу, которое он сам может себе создать, для кого настоящим удовольствием будет... презрение к удовольствиям»³. Такое состояние есть высшее благо: «Высшее благо вечно, неистощимо, оно не вызывает ни пресыщения, ни раскаяния, так как правильный образ мыслей не допускает заблуждений; оно не ставит человека в необходимость негодовать на принятые решения и отменять их, так как всегда руководствуется основательными соображениями»⁴. Однако добродетель, как высшее благо, не только цель и предел, но еще и средство, путь к счастью – в данном утверждении автор верен духу Древней Стои.

Добродетель – это также и свобода: «Человека, поднявшегося на значительную высоту на пути к совершенству, цепи не стесняют»⁵. Тогда как удовольствие Эпикура – подчинение человека предмету желания: «Возникает потребность (а это и есть величайшее рабство) в милости судьбы. И вот начинается тревожная, подозрительная, суетливая, опасаящаяся всяких случайностей жизнь, беспомощно

¹ О блаж. жизни, 13.

² Там же, 1.

³ Там же, 5.

¹ О блаж. жизни, 8.

² Там же.

³ Там же, 4.

⁴ Там же, 7.

⁵ Там же, 16.

бьющаяся в потоке явлений»¹. Но Сенека отвергает и самодостаточную, отгородившуюся от физического удовольствия добродетель ранних стоиков: «Мы должны считаться с естественными потребностями организма и заботиться о необходимых для их удовлетворения средствах»². Добродетель заключается не в исключении удовольствия и его предметов из жизни мудрого, а в разумном, т. е. свободном, отношении к ним: «Они должны играть служебную, а не господствующую роль... Внешние преимущества не должны развращать и подчинять себе человека: последний должен преклоняться лишь перед своим духовным достоинством»³. Это уже некоторая попытка сблизить учения Эпикура и Зенона.

Именно с таких позиций решает автор и вопрос об отношении к богатству (вспомним, что трактат звучит ответом на обвинения в стремлении к наживе): богатство не порок, если оно не обогрено кровью, если его приобретение не было твоей единственной целью. Не правы те, кто требуют от мудреца безденежья, пусть у него будут средства к существованию, лишь бы их поступление и расходование было разумно⁴. «Мудрец не впустит в дом ни денария, пришедшего дурным путем; но он не отвергнет даров фортуны и плодов своей добродетели, сколь бы велики они ни были. В самом деле, с какой стати отказывать им в добром приеме?»⁵

Сенека много сил потратил в данной работе на оправдание несовпадения сущего и должного: «Благородно поступает тот, кто считаясь не с собственными силами, а с силами человеческой природы ставит себе высокие цели, старается их достигнуть и мечтает о столь великих идеалах, что воплощение их в жизнь оказывается трудным даже для людей, обладающих недюжинными дарованиями»⁶. Оправдывая достаток, Сенека всячески подчеркивает свое несовершенство и слабость. (Вспомним, что в третьей книге

трактата «О гневе» философ, напротив, резко осуждает богатство.)

Сочинение «О блаженной жизни» является важной работой для анализа представлений Сенеки о добродетели, ее соотношении с материальными благами и счастьем. Помимо того, крайне важна мысль философа-стоика о том, что главная польза философии состоит не только и не столько в воплощении высоких моральных принципов, сколько в разработке нравственного идеала и определении путей восхождения к нему.

Одна из важных работ Сенеки, проясняющая его отношение к добродетели, — трактат «**О спокойствии души (De tranquillitate animi)**», написанный в период с 59 по 62 г. и посвященный Аннею Серену. Здесь автор возвращается к теме *otium-negotium*, затронутой 10 лет назад в работе «О краткости жизни» и снова пытается найти ответ на вопрос о том, что же должен делать стоик, когда политическая ситуация оборачивается против него. За пять лет активного служения государству многое было сделано — и все сделанное рушилось: принцепс становился воплощением нравственной безответственности. С одной стороны, Сенека был еще на вершине власти: Нерон пока полностью доверял ему, победой закончилась и борьба философа с политическими соперниками. С другой стороны, смерть Агриппины открывала дорогу для восхождения честолюбивой Пoppеи Сабины, в которую был влюблен император. И для достижения своих целей эта женщина готова была устранить всех, кто мешал продвижению к власти, в том числе и Сенеку.

Сенека был не только одним из самых могущественных, но еще и проницательным политиком, а потому он вряд ли не чувствовал, что вскоре предстоит серьезная схватка за власть. Все чаще и чаще возникали ситуации, когда идеал стоической философии расходился с действительностью, и примирить их не было возможности. Высокая нравственная ответственность, наполняющая гордую философию Стои, нередко заставляла стоиков отторгать официальную идеологию. Примером такого оппозиционного поведения стал Тразея Пет, сторонник философии Стои и пред-

¹ О блаж. жизни, 15.

² Там же, 8.

³ Там же.

⁴ Там же, 17.

⁵ Там же, 23.

⁶ Там же, 20.

ставитель сенатского большинства, который после гибели Агриппины и обнародования текста послания к сенату по этому поводу охладил к своим государственным обязанностям и стал погружаться в досуг, пропуская заседания сената в те дни, когда на них выступал Нерон. Как заметил Г. Кнабе, постоянная забота этого политика «о верности принципам и чистоте помыслов отчасти поневоле, а отчасти и сознательно превращалась в назидание и вызов»¹. Сенека воспринял поведение Тразеи Пета как осуждение своих действий.

Трудно точно сказать, как складывались отношения Сенеки и Тразеи Пета в это время, но, думается, что охлаждение здесь было неизбежным. Для римского философа опять актуален вопрос о том, как следует поступить, когда политическая карьера будет закончена и останется только досуг. Хорошо или не слишком удаление от дел и уход с вершин политического Олимпа? В трактате «О краткости жизни» Сенека говорил, что в этом случае следует предпочесть обязанности человека обязанностям гражданина. Здесь данный мотив повторяется с новой силой: «Мы не запираемся в стенах одного города, но выходим на простор мира, и он становится нам отчизной»². Эта тема будет далее развита в более позднем сочинении «О досуге». Самое главное для стоика – не поддаваться желанию убежать от самого себя. Тогда возникнет расхождение между реальностью и идеалом. Любые метания и колебания – признак больной души. От себя убежать нельзя, а потому спокойный дух дает важнейшее качество – способность жить оседло и оставаться самим собой.

Сенека развивает мысль о том, что мудрый всегда найдет возможность сохранить свою добродетель, найдет способ служить людям, независимо от того, занимает ли он высокий пост или проводит жизнь в уединении: «Вот, что, я полагаю, должна делать добродетель и тот, кто ей привержен. Если судьба победит и пресечет возможность действовать, пусть он не сразу обращается в бегство, — нет, пусть

он с выбором отыщет то, чем еще может быть полезен государству. Нельзя нести военную службу – пусть добывается общественных должностей. Приходится остаться частным лицом – пусть станет оратором. Принудили к молчанию – пусть безмолвным присутствием помогает гражданам. Опасно даже выйти на форум – пусть дома, на зрелищах, на пирах будет добрым товарищем, верным другом, воздержанным сотрапезником. Лишившись обязанностей гражданина, пусть выполняет обязанности человека»¹.

Важнейшая идея римского философа состоит в призыве к гражданскому служению, которое можно продолжать, даже удалившись в тишину сельского имения. Однако необходимо помнить о том, что служить можно и нужно не только римскому государству, которое далеко от совершенства, но и обширному государству-космосу. Как космополит, человек имеет обязанности перед всей цивилизацией, перед всем миром. При этом Сенека подчеркивает, что досуг не должен быть приравнен к безделию, «ведь никогда не бывает все настолько недоступно, чтобы не осталось места для честного деяния»². Эти идеи философ будет развивать и в сочинении «О досуге», написанном сразу же после отставки. Сейчас же, в зените славы, Сенека упражняет свой дух, понимая, что от отставки в Риме зарекаться нельзя.

Вероятно, несколько позже Сенека пишет трактат «О благодеяниях (*De beneficiis*)», продолжая в нем чрезвычайно актуальную для Рима тему *otium-negotium*. Работа создана в то время, когда начинался разрыв Сенеки с Нероном. Если любовь Нерона к Акте была союзницей Сенеки, то любовь императора к Поппее Сабине стала роковой для философа. Возмужавший император решил развестись с Октавией, чтобы возвести на трон Поппею Сабину. Сенека и Бурр активно выступили против развода, и голоса их звучали очень веско. После скоростной и достаточно загадочной смерти Афрания Бурра, сотрудничество с которым помогало решать, казалось бы, неразрешимые государственные проблемы, влияние Сенеки было значительно подорва-

¹ Кнабе Г.С. Тацит. М., 1982. С. 26.

² О спокойст. души, 4, 4.

¹ О спокойст. души, 4, 2.

² Там же, 4, 8.

но. Под воздействием Поппеи Сабины на место Бурра был поставлен враждебный Сенеке Софоний Тигеллин. Окружение императора стали пополнять люди, ненавидящие бывшего влиятельного наставника Нерона. Философ чувствовал неблагодарность со стороны Нерона и, очевидно, был обижен. Император избегал встреч с ним и отказывался прислушаться к советам философа. В этом можем мы искать причины горечи, заметной в трактате.

Философ все более склоняется к мысли о досуге. Необходимо оставить общественную жизнь на долю государственных мужей и посвятить свою жизнь нравственному воспитанию человечества, изучению природных причин и мотивов человеческих поступков, т. е. выполнению долга перед всеобщим «государством богов и людей». Отсюда вытекает лояльность к любому государственному строю, лишь бы он приносил мир и спокойствие, которые позволяют заниматься совершенствованием внутреннего мира: «Мудрец помнит, благодаря кому общественная необходимость не призывает его к оружию, к несению стражи, к охране стен и ко всем многочисленным военным трудам, — и он благодарен своему кормчему. Тому и учит философия: быть благодарным за благодеяния и платить за них благом»¹.

Цель человека - жизнь по разуму, добродетельная жизнь, а значит и благим деянием будет шаг, сделанный к этой цели. Благодеяние, как считает философ, не измеряется материальной ценностью услуги. Оно зависит от обстоятельств места, времени, ситуации. Огромным благодеянием может стать даже незначительный, но своевременный поступок: кусок хлеба голодному, кубок воды жаждущему, указание дороги сбившемуся с пути, добрый совет попавшему в беду, слово утешения горюющему. На эти благодеяния способен каждый и недостатком финансов отговориться не может. Благодеяние самодостаточно, по мнению Сенеки: оно имеет целью только само себя, а не награду в виде общественного уважения, ответного благодеяния или славы благодетельного человека. Любое благодеяние, имеющее своей целью что-либо еще, кроме самого благодеяния, не будет добродетельным поступком вовсе.

¹ О благодеяниях, 7, 8.

Благодеяние необходимо всем, независимо от общественного положения (эта мысль была ранее высказана применительно к милосердию), ведь все люди равны перед добродетелью и мудростью.

Идея всеобщего равенства становится важнейшей для философа: «Раб есть человек, равный по природе другим людям; в душе раба заложены те же начала гордости, чести, мужества, великодушия, какие дарованы и другим человеческим существам, каково бы ни было их общественное положение»¹. Снова возникает стоическая мысль о возможности свободы в любой ситуации, что связано с разделением телесного и духовного в человеке: «Только тело продано и подчинено господину, душа же свободна. Она до того свободна, что не может быть удержана даже ее телесной темницей. Только судьба тела в руках господина, его он покупает, его и продает. То, что внутри человека, он не может присвоить себе с помощью торговой сделки»². Все эти мысли будут неоднократно повторены в «Нравственных письмах»³.

Первой работой, написанной философом после отставки, стал трактат «О досуге (*De otio*)», датируемый 62-63 гг. Это было третье произведение, посвященное Серену. В нем автор систематизирует идеи, высказанные в более ранних сочинениях «О гневе» (Ш), «О краткости жизни», «О спокойствии души». Философ вовсе не отрицает предписание основателей Стои: пусть мудрый возьмется за государственные дела, если этому ничто не помешает⁴. Однако все более подчеркивается право человека на досуг, на совершенствование внутреннего мира, на занятия философией, литературой, поэзией. Важнейшим становится не долг перед государством, а долг перед другими людьми и перед самим собой. Именно этот долг исполняли основатели стоической школы — Зенон, Клеанф, Хрисипп: они «выносили законы для всего рода человеческого, а не для отдельного государства»⁵.

¹ О благодеяниях, 3, 19.

² Там же, 3, 20.

³ Напр.: Нравственные письма, письмо 47.

⁴ О досуге, 3, 2.

⁵ Там же, 6, 4.

Сенека развивает идеи космополитизма, разделяя государство на национальное, которому человек приписан рождением, и всеобщее интернациональное: «Два государства (*res publicas*) объемлем мы душою: одно поистине общее (*publica*), вмещающее богов и людей, где мы не глядим на тот или иной угол, но ходом солнца измеряем пределы нашей гражданской общины; и другое – к которому мы приписаны рождением»¹. Уединяясь для созерцательной жизни, Сенека все равно служит сообществу людей, но уже не римской гражданской общине. Этот трактат во многом объясняет нам отношение философа к политической активности, проясняет его космополитизм и дает возможность проанализировать политическую теорию Стои.

Находясь в отставке, в период с 63 по 64 г., философ пишет небольшой трактат «О провидении (*De providentia*)». В нем Сенека пытается решить один из важнейших для человека вопросов: отчего с добрыми людьми случается столько дурного, если мир управляется провидением². Стараясь обосновать существование провидения, философ указывает на целесообразность и закономерность всего существующего в мире. Он смело утверждает, что «столь великое создание (мир. - *И.Т.*) не стоит без хранителя и стража, что сонм размеренно движущихся светил не порожден случайным порывом; что предметы, приведенные в движение случаем, несутся беспорядочно и сталкиваются между собой, а этот стремительный и беспрепятственный бег происходит по велению вечного закона, которому повинуются все на земле, который зажег столько сверкающих в стройном порядке лучезарных светил на небе»³. Доказывая благость провидения, управляющего миром и человеческой жизнью, Сенека приводит несколько аргументов.

Прежде всего, он утверждает, что не все то является злом, что таковым кажется. Кажущиеся несчастья, беды, невзгоды - это посланные провидением способы закалить дух, воспитать нравственную силу, обрести мужество. Это упражнения для доблестного мужа. «В отношении добрых

мужей боги следуют той же методе, что и учителя в отношении учеников: они требуют больше работы от тех, кто подает большие надежды... Пусть фортуна сечет нас и терзает: будем терпеть! Это не жестокость, это состязание, и чем чаще мы будем вступать в него, тем сильнее мы станем»¹. Именно поэтому хорошие люди, как правило, терпят бедствия, без которых невозможно было бы обрести твердость.

Кроме того, бог, посылая добрым людям несчастья, «желает показать всем: то, к чему стремится чернь, не есть благо, а то, чего она боится, не есть зло. Настоящее благо — это то, что достается на долю только хороших людей, а настоящее зло бывает уделом только мерзавцев. Слепота может по праву считаться проклятьем, если будут слепнуть лишь те, кто заслуживает ослепления; и вот, дабы люди не сочли ее настоящим злом, пусть не увидят больше света такие, как Аппий и Марцелл. Богатство не есть благо, и дабы сделать это очевидным, пусть богатеет сводник Элий, пусть люди видят деньги не только в храме, но и в публичном доме»².

Аргументируя благость провидения, Сенека утверждает, что бог ограждает добрых людей от подлинных несчастий — от преступлений и подлостей, от нечистых помышлений и корыстных замыслов, от слепого вождения и от алчности, покушающейся на чужое добро. Бог словно бы говорит добродетельным: «Других я окружил ложными благами, посмеялся над пустыми душами, заставив их поверить в обманчивое сновидение длиною в жизнь. Я украсил их золотом и слоновой костью, но внутри там нет ничего хорошего. ...Вам же я даровал блага прочные, постоянные; их можно разглядывать со всех сторон, поворачивать как угодно — они будут казаться все больше и лучше. Я позволил вам не бояться страшного, презирать вождения. Вы не блесните снаружи: ваши достоинства обращены вовнутрь»³.

¹ О досуге, 4, 1-2.

² О провидении, 1.

³ Там же, 1.

¹ О провидении, 4.

² Там же, 5.

³ Там же, 6.

В трактате «О провидении» Сенека полемизирует с эпикурейским учением о случайности с позиций стоического учения о Логосе-провидении, утверждая, что в мире ничто правильное и прекрасное не может возникнуть в силу слепого случая, но все вытекает из закона необходимости. Сенека верит в провидение, призывая к мудрому приятию его воли. Иного выбора нет в мире, где все свершается закономерно: «Я не раб божий, я божий последователь, тем более, что я знаю, что все на свете происходит по твердо определенному вечному закону. Каждого из нас ведет судьба, и с первой минуты рождения определено, сколько кому осталось жить. Одна причина ведет за собой другую, длинная цепь событий определяет всякое происшествие и частной и общественной жизни»¹. В таком мире нужно учиться презрению к бедности, к смерти, к фортуне.

Примерно в это же время философом было написано чрезвычайно объемное сочинение «Исследования о природе (*Naturales quaestiones*)». Оно состоит из семи книг: об огнях в воздухе (книга первая), о громах и молниях (книга вторая), о водах (книга третья), о Ниле (книга четвертая, часть первая), об облаках (книга четвертая, часть вторая), о ветрах (книга пятая), о землетрясении (книга шестая), о кометах (книга седьмая). Предметом рассмотрения в данной работе становится взаимосвязанная с человеком природа. При рассмотрении физических вопросов Сенека прямо или косвенно затрагивает предельно широкий круг проблем: какова материя вселенной, кто ее создатель и страж, что такое бог, сосредоточен ли он всегда на себе самом или же и на нас иногда взирает, часть ли он мира или сам мир, создает ли он каждый день что-нибудь или создал все однажды и навсегда². Важнейшей своей задачей философ видит объяснение различных природных явлений естественными причинами, способное избавить человека от страха и суеверия. «Разве религия не опутывала мозги целых народов оттого только, что явилось затмение солнца или луна скрылась целиком или отчасти, что, правда, случается чаще?

¹ О провидении, 5.

² Исследования о природе, 1, предисловие, 3.

...Разве в состоянии мы без страха восхищаться подобными зрелищами? Но если причина страха - незнание, не стоит ли узнать, чтобы не бояться? Насколько лучше исследовать причины всякого явления, сосредоточив на этом душевные силы»¹.

Основой отраженных в трактате «Исследования о природе» представлений Сенеки стала натурфилософия стоиков и их идеи о живом и божественном космосе. Одушевленный, живой космос рассматривается римским философом как прекраснейшее из созданий². Мир вещественен, материален, и материя — необходимая причина его существования: «Мир объемлет все, о чем мы знаем или можем узнать. Это могут быть либо части мира, либо то, что, не сделавшись частью, осталось лишь его материей; ибо всякое естественное рождение, как и всякое создание рук человеческих, требует материи»³. Активное и пассивное начала слиты в единой субстанции и находятся в вечном движении. Посредством саморазвития субстанции философ объясняет многие природные явления - землетрясения, ветры, разливы Нила.

Субстанция одухотворена: на уровне растений эта одухотворенность способствует сохранению жизни и роста, на ступени животных превращается в душу, а у человека - в душу разумную. Душа - лучшая часть человека⁴. Она — искорка небесного огня⁵, которая после гибели тела возвращается к своему истоку.

Рассмотренная же с точки зрения целостности и творческой способности субстанция есть бог. Бог Сенеки слит с природой, это сама природа с ее активной, творческой силой, направляющей все процессы к добру и красоте⁶. Сенека нередко выглядит приверженцем пантеистической теории Стои: «Бог имманентен миру как провидение, Он — внут-

¹ Исследования о природе, 6, 3, 3-4.

² Там же, 2, 13, 3.

³ Там же, 2, 3, 1.

⁴ Там же, 1, предисловие, 14.

⁵ Там же, 1, предисловие, 12.

⁶ Там же, 2, 45, 2.

ренный Разум, формирующий материю, Он – Природа, Он – Судьба»¹.

Мир изменчив, в нем постоянно происходят взаимопереходы элементов: «То, что возвращается к самому себе, не иссякает. Все элементы переходят друг в друга; когда погибает какая-то доля одного, она превращается в другой, и природа, словно водрузив свои части на весы, внимательно следит, как бы не нарушилось их равновесие, и мир не перекосялся бы на сторону»². Так, из воды образуется воздух, из воздуха – огонь и т.д.³ Более того, такие переходы возможны вследствие того, что все содержится во всем: «Все во всем. Воздух не только переходит в огонь; в нем самом всегда есть огонь: отними у него теплоту — застынет, затвердеет, остановится. Воздух может переходить во влагу, но и сам он не без влаги. Земля производит и воздух, и воду; но и сама никогда не бывает без воздуха и воды. Тем легче совершается их взаимный переход, что к каждому из них уже примешано то, во что ему предстоит перейти»⁴.

Сенека не устает повторять, что провидение разумно устроило мир на благо человека, и все природные явления заслуживают восхищения, какими бы грозными и ужасными они ни казались. Значит, мы не вправе жаловаться на бога, устроившего так разумно мир, ведь многие его благодеяния люди сами употребили во зло. «Если о благодеяниях природы мы станем судить по тому, как их использует извращенный род человеческий, то любое из них окажется нам во зло. Кому приносят пользу глаза, глядящие на чужие мерзости? Кому не вредит язык? Наконец, сама жизнь — для кого она не мучение? Нет вещи столь несомненной, чтобы под действием греха она не обернулась своей противоположностью. Так и ветер: природа изобрела его во благо людям; мы сами добились от него обратного. Все на свете соблазняет нас на какую-нибудь

гадость»¹. Например, провидение создало ветер, как считает Сенека, чтобы приносить на землю дожди и разгонять тучи, чтобы способствовать росту растений и сбору урожая, чтобы человек мог плавать по океанам и расширять торговлю. Но «провидение и бог, устроитель мира, не для того позволили ветрам тревожить воздух, погоняя его со всех сторон и не давая ему застаиваться и загрязняться, чтобы мы снаряжали флотилии, полные вооруженных солдат, для захвата водного пространства и преследовали врага на море или за морем»².

Снова римский философ повторяет идею о необходимости следования воле провидения и возвышения над фортуной. Именно на этом пути, как утверждает Сенека, возможно обрести подлинную свободу: «Свободен тот, кто избежал рабства у самого себя: это рабство — постоянное и неодолимое, день и ночь равно гнетущее, без передышки, без отпуска. Быть рабом самого себя — тяжелейшее рабство. Его легко, впрочем, стряхнуть, ...если будешь держать перед глазами свою природу и помнить, как мало тебе осталось времени, даже если ты еще юн»³.

Трактаты Сенеки «О провидении» и «Исследования о природе» чрезвычайно важны для анализа его космологических и космогонических представлений, находящихся в тесной связи со стоической философией природы.

Незадолго до смерти, вероятнее всего, в 64 г., Сенека пишет свое итоговое произведение — **«Нравственные письма к Луцилию (Epistulae morales ad Lucilium)»**, в которых сконцентрирована вся философская система мыслителя. По своему содержанию они представляют собой этические советы-наставления, направленные на воспитание друга Луцилия, бывшего приверженцем философии Эпикура. Цель Сенеки — вызвать у него интерес к идеям Стои. Стремясь наиболее адекватно выразить наставления, он избирает формой выражения письмо, ставшее письменным воплощением диалога-проповеди, или диатрибы. Этот жанр был распространен во времена Сенеки:

¹ Реале Д., Антисери Д.. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. М., 1994. С. 221.

² Исследования о природе, 3, 10, 3.

³ Там же, 3, 10, 1.

⁴ Там же, 3, 10, 4.

¹ Исследования о природе, 5, 18, 15.

² Там же, 5, 18, 5.

³ Там же, 3, предисловие, 16-17.

«Пересекая жанровые перегородки, по всей литературе эпохи ранней империи проходит влияние диатрибы. Форма диатрибы, вышедшая из рук киников... и ставшая к этому времени универсальной формой популярного моралистического философствования, оказывается надолго важнейшим ферментом всего литературного развития в целом: ареал усвоения приемов диатрибы простирается от римской сатиры до раннехристианской проповеди. Родовые черты диатрибы — установка на критическое отношение к миру, стремление к острой постановке радикальных этических вопросов и к бескомпромиссному их решению, перевес откровенной дидактичности над прочими элементами литературного целого, напряженная и суховатая, но в то же время живая и раскованная интонация, обыгрывание живого "присутствия" оппонирующего автору слушателя (читателя) — все это в своей совокупности определяет лицо целой историко-литературной эпохи»¹.

Будучи разновидностью диатрибы, письмо предстает как письменный диалог собеседников, закрепляя диалогичность поиска истины, при этом сам разговор всегда остается как бы «за кадром», открывается только в совокупности всей переписки, а не в отдельных письмах, каждое из которых есть лишь реплика в цепи других, но с непременным обращением к противоположной стороне диалога. Философ стремится убедить нас в бессистемности, ситуативности всего написанного: «Сенека прячет систематичность, отдавая предпочтение увлекательности непосредственного озарения перед рациональным пониманием и явно полагая, что первое проникает глубже»².

Послания начинаются разомкнуто, как вырванный из переписки кусок, действительное звено в цепи писем: «Так и поступай, мой Луцилий...». Перескакивая с темы на тему, с предмета на предмет, Сенека делает все для сохранения иллюзии беспорядочности. Разомкнут ли конец этого сборника, нам неизвестно, ибо он утрачен (сохранилось 124 письма). Однако при более внимательном рассмотрении ил-

люзорная хаотичность оборачивается «спрятанной» систематичностью, и послания, рассмотренные с точки зрения целостности, оказываются единством, пронизанным лейтмотивной идеей, объединяющей их в смысловые структуры. Попытаемся выделить логические группы в массиве сенековских посланий — скрытые шаги на пути обращения ученика в стоицизм.

I. Этический блок (1-17).

Философия как освобождение от жизненного гнета:

1. *Горький опыт собственной жизни и уроки из него почерпнутые* (1):

а) освободить время и не разбрасываться хотя бы в малом - в чтении (2);

б) научиться принадлежать самому себе ради совершенствования и собственного блага (6).

2. *Предпосылки совершенствования и толкование мудрости. Темы ничтожности внешних благ и людских мнений, ценности дружбы, добродетели и спокойствия* (7-10).

3. *Условия движения к мудрости* (11-15):

а) следование благим примерам (11);

б) правильная позиция по отношению к смерти (12);

в) отрицание всемогущества фортуны и преодоление страха перед судьбой (13-14);

г) должная забота о теле (15).

4. *Стремление к занятиям философией, обращение к мудрости как способ избавления от ига судьбы* (16-17).

II. Варьирование прежних тем (18-30). Лейтмотивное возвращение к проблемам смерти, судьбы, досуга, мудрости, души.

III. «Метафизический» блок (30-80). Стремление заложить теоретический базис под выводы первого блока. Обоснование мудрости как главной добродетели.

1. *Добродетель есть знание* (31).

2. *Основа знания (и мудрости) - разум. Разумность души* (37).

¹ Аверинцев С. Плутарх и античная биография. С. 104-105.

² Maurach G. Der Bau von Senecas Epistulae morales. S. 177.

3. *Божественная природа души* (41).
4. *Равенство людей на основе божественной природы их душ.* (44). *Моральные предписания, исходящие непосредственно из этих положений* (45, 47).
5. *Теоретическая трактовка пороков* (50-53). *Объяснение на личных примерах* (54-57).
6. *Метафизическая трактовка иерархии ценностей и места мудрости в ней* (58-59).
7. *Мудрость как добродетель* (63-80).

IV. Лейтмотивное возвращение к уже рассмотренным темам на основе выделенного центрального понятия мудрости (81-124).

Так из кубиков-писем слагается у Сенеки система философских этических ценностей, ведущая учеников к пониманию и принятию стоицизма. Почему же все-таки письмо? Причин тому много. Это, прежде всего, диалогичность (пусть даже формальная), строение по принципу «вопрос—ответ (совет)». Сенека, по примеру ораторов, в монологе имитирует диалог, сам себя перебивает вопросами, задаваемыми от лица слушателя (читателя): «Хвали в нем [человеке] то, что нельзя ни отнять, ни дать, что принадлежит самому человеку. Ты спросишь, что это? Душа, а в ней — совершенный разум. Ведь человек — разумное существо; значит, для него высшее благо — выполнять то, ради чего он рожден. А что требует от него разум? Ничего трудного: только жить согласно своей природе»¹. Следующей причиной является соответствие письма сенековскому стилю философствования: письмо всегда разомкнуто в жизнь, вследствие чего поучение становится менее наглядным и навязчивым (философ вроде бы и не учит, а лишь сообщает о своих встречах, поездках, проблемах, как бы отвечает на вопросы, поднятые перепиской). Еще одной немаловажной причиной обращения философа к письму является возможность использования разговорного (т. е. общедоступного) языка, что, впрочем, как было сказано выше, не мешает соединять его с риторическими приемами.

¹ Нравственные письма, 37, 8-9.
96

Наконец, очевидна и еще более веская причина обращения философа-моралиста к письму. Опальный политик, ушедший от дел и уединившийся в своем поместье, всеми способами стремился показать свою оппозицию по отношению к общественно-политической жизни, государству, Нерону. Он избирает неофициально-личный способ выражения своих итоговых позиций — письмо, вступая в спор со своими собственными трактатами и прокламациями. «Письмо становится жанром литературы, когда нужно подчеркнуть неофициальность, интимность высказывания в противовес закреплённым в литературе жанрам»¹.

Письмо более других литературных форм допускает, и даже предполагает, недоговоренность, намек, некоторую невысказанность, тонкий подтекст, понятный обеим сторонам переписки, но недоступный постороннему. И эта его особенность как нельзя лучше соответствовала замыслу и интересам Сенеки, который и в прежних своих работах часто прибегал к подобным уловкам, избегая открытого возражения правителям, что было необходимо в обстановке, обрисованной нам самим философом: «Все мрачно, испугано и расстроено, самые наслаждения возбуждают тревогу: люди не ходили без опаски ни на пиры, где даже опьяневшим приходилось заботливо держать язык за зубами, ни на зрелища, на которых искали повода для обвинений и приговора»². Неизбежно появилась литература, полная двойного значения, скрытого коварства, в которой говорилось принципам правда, оформленная в виде наставлений человечеству.

Письма Сенеки многозначительны и в то же время сжаты. Вспомним здесь, что именно за многозначительность и лаконичность Сенека хвалит Луцилия: «все сжато, отвечает существу дела, больше даешь понять, чем говоришь (plus significas, quam loqueris)»³. Смысловая насыщенность писем делает их основным произведением при анализе философии Сенеки.

¹ Тынянов Ю. Архаисты и новаторы. С.23.

² О милосердии, I, 16, 2.

³ Нравственные письма, 59, 5.

2.3.2. Трагедии

В пьесах Сенеки вся драма - в слове, и за словом нет иной реальности. Кажется, его персонажи все говорят одним голосом, к тому же слишком его форсируя; они по очереди декламируют.

Т. Элиот¹

Каждая эпоха, имеющая неповторимый образ и создающая только ей присущую культуру, избирает любимые жанры, выражающие ее мировоззрение и своеобразие. Для античности, бесспорно, одним из таких жанров стала трагедия, где слились воедино поэзия и мастерство актера, философия и жизненная мудрость, мифология и народные традиции, нравы общества и критическое осмысление политики. Какую бы грань жизни греческого или римского общества мы ни взяли, отражение ее мы найдем в высоких трагических образцах классиков. Таковы «Медия» Еврипида, «Эдип» Софокла, «Агамемнон» Эсхила. Римская трагедия была не менее богата образцами, чем греческая, но все, чем мы располагаем сегодня, это более ста названий римских трагедий, цитаты из них, содержащиеся в работах современных им и более поздних риториков и философов, в числе которых Цицерон и Сенека, а также имена их авторов – Андроник, Невий, Энний, Пакувий, Акций, Варий, Овидий. Мы можем только благодарить судьбу за то, что она сохранила для нас вдохновенные трагедии греков, и сетовать на нее за менее бережное обращение с культурой римлян. Единственные римские трагедии, дошедшие до нас в более или менее полном объеме, – это трагедии Сенеки. Именно этой исключительностью объясняется огромное внимание к ним со стороны исследователей.

Первый спорный вопрос при анализе данных произведений – их авторство. Всего насчитывается 10 приписываемых Сенеке трагедий: «Геркулес в безумье (Hercules furens)», «Троянки (Troades)», «Финикиянки (Phoenissae)»,

«Медия (Medea)», «Федра (Phaedra)», «Эдип (Oedipus)», «Агамемнон (Agamemnon)», «Фиест (Thyestes)», «Геркулес Этейский (Hercules Oetaeus)», «Октавия (Octavia)». Трагедия «Октавия» – единственная, написанная на собственном римском сюжете, так называемая *fabula praetexta* (от названия тоги римских магистратов – претекста, *praetexta*). Она представляет наибольший интерес, но не может принадлежать Сенеке, если исходить из строгого стилистического анализа. То же самое можно в полной мере сказать о «Геркулесе Этейском» и частично о «Финикиянках». Возможно, что вклад в «поэтический корпус Сенеки» внесли 4-5 авторов (это впервые аргументированно показали в предисловиях к своим изданиям сочинений философа Lipsius в 1588 г. и Heinsius в 1611 г.). Несмотря на это, у нас нет причины сомневаться в авторстве Сенеки относительно подавляющего большинства названных трагедий. Так, Квинтиллиан приводит цитату из «Медии» Сенеки¹, а при анализе всего творчества философа ритор упоминает о его *poemata*².

Ни одна из трагедий не поддается точной датировке. Ряд исследователей считает, что они написаны в период корсиканской ссылки Сенеки (41-49 гг.), как это делает, например, С. Коста³. Другие, напротив, относят их к периоду отставки от придворной жизни и уединенного досуга (осень 62 – апрель 65 г.), следуя указанию Тацита на поэтическое творчество Сенеки именно в последний период жизни⁴. Как бы там ни было, нам остается признать, хотя бы частично, авторство римского философа и заняться анализом столь привлекательных для исследования трагедий.

Отношение к трагедиям Сенеки неоднозначно, и на первом его этапе было почитание. Можно вспомнить здесь, что греческую культуру, в том числе и трагедию, в средневековье практически не знали, а трагическим гением был исключительно Сенека: его читали, переводили, ставили в школьных театрах. Как это ни странно, трагедии Сенеки

¹ Квинтиллиан. О воспитании оратора, 9, 2, 8.

² Там же, 10, 1, 129.

³ Costa C. The Tragedies // Seneca. Ed. by C.D.N. Costa. London; Boston, 1974. P. 96.

⁴ Тацит. Анналы, 14, 52.

¹ Eliot T. Seneca in Elizabethan Translation // Eliot T. Selected Essays. London, 1958. P. 68.

оказали влияние на английскую и французскую трагическую традиции. Цитаты и параллели с трагедиями римлянина найдем мы у Кида и Марло, Гарнье и Жоделя, и даже у Шекспира и Расина¹.

Позже почитание сменилось неприкрытым пренебрежением со стороны немецких романтиков: «К какому бы времени ни относились трагедии Сенеки, они напыщены и холодны сверх всякого описания, лишены естественности, характеров и действия, возмущают бессмысленнейшими неловкостями и настолько лишены театральности, что, я полагаю, никогда не были предназначены перейти из риторических школ на подмостки»².

Отрицательное отношение к десяти трагедиям Сенеки чаще всего определялось простым сравнением их с органично вошедшими в европейскую культуру после Возрождения и хорошо сохранившимися греческими образцами, без учета того простого факта, что Рим отделяли от Греции несколько веков истории, что римский народ имел свое мировоззрение и традиции, собственное понятие о задачах и целях поэзии, о сочетании красоты и пользы в искусстве. В результате римская трагедия стала расцениваться как жалкое и уродливое подражание яркому и цельному греческому оригиналу, как школярская копия с творения мастера: «Бесконечная пропасть отделяет эти нервные, бескровные, надутые и напыщенные создания школьной техники от высоких творений Эсхила, Софокла или Еврипида»³.

Выводы, получаемые таким анализом произведений Сенеки, практически всегда распространяются на всю римскую трагедию. Вот, например, экстраполяция Лессинга в «Лаокооне»: «Искусственность и принужденность героев трагедии оставляют нас холодными, и забияки на котурнах могут возбудить в нас одно только удивление. Такими

именно можно считать всех героев в трагедиях, приписываемых Сенеке, и я твердо убежден, что гладиаторские игры были главной причиной низкого уровня римской трагедии. В окровавленном амфитеатре зрители забывали о всех требованиях естественности... Самый сильный трагический гений, привыкнув к этим противоестественным сценам убийства, неизбежно должен был впасть в напыщенность и хвастовство»¹. Как бы там ни было, трагедии Сенеки стали олицетворением всей римской трагедии, несмотря на то, что от Цицерона мы знаем о существовании более ранней римской трагедии Энния, Пакувия, Акция, которая была ближе к греческой.

Прежде всего, нужно отметить, что Сенека, взявший за основу хорошо известные мифологические сюжеты, конечно же, имел в качестве образцов трагедии предшественников. Так, сюжет о преступной любви Медеи был чрезвычайно популярен и среди греков и среди римлян: сохранилась «Медея» Еврипида, на этот сюжет писали Софокл, Биот, Каркин, Диоген, Неофрон, Энний, Акций, Овидий, Лукан, Куриаций Матерн. Не меньшей популярностью пользовалась история о царице Федре и ее страсти к пасынку Ипполиту. Существовали «Федра» Софокла, две версии «Ипполита» у Еврипида (первая из них, которая, возможно, и была главным источником для Сенеки, не сохранилась), «Ипполит» Ликофрона.

Сюжет о трагической участи Эдипа разбирает в своей «Поэтике» Аристотель, и это не случайно: данный миф был излюбленной темой трагиков. Кроме дошедшего до нас «Царя-Эдипа» Софокла, сохранились сведения о разработке этой же темы Ахеем, Эсхилом, Каркином, Диогеном, Еврипидом, Никомахом, Феоклом, Феодектом, Ксеноклом, Ликофроном, Мелетом. Латинская версия была создана Гаем Юлием Цезарем, но Август, названный наследником, запретил ее публикацию. Кто из авторов стал истоком для Сенеки, неизвестно, ясно лишь, что это вряд ли был Софокл. Фабула «Финикиянок» соотносится с трагедией Эсхила

¹ О влиянии Сенеки на английскую драму см.: *Eliot T.C. Seneca in Elizabethan Translation; Hunter G. Seneca and English Tragedy* // *Seneca*. Ed. by C.D.N. Costa. London; Boston, 1974. P. 166-205 и др.

² *Schlegel A.W. Samtliche Werke: 12 Bd. Leipzig, 1846. Bd. 5. S. 344.*

³ *Ribbeck O. Geschichte der römischen Dichtung. Stuttgart. Bd. 2. S. 365.*

¹ *Лессинг Г.-Э. Избранное / Пер. с нем. Вступ. статья и коммент. А. Гулыги. М., 1980. С. 398-399.*

«Семеро против Фив» и «Финикиянками» Еврипида. Известно также о не дошедших до нас произведениях на этот сюжет Акция и Фриниха. Образцом для «Геркулеса в безумье», видимо, стал «Геракл» Еврипида, а для «Геркулеса Этейского» - «Трахинянки» Софокла. История братьев Фиеста и Атрея — не менее популярная тема: ее разрабатывали многие греческие авторы, в числе которых греки Аполлодор, Диоген, Клеофонт, Софокл, Еврипид, римляне Энний, Варий, Куриаций Матерн, Гракх. Сюжет «Троянок» связан с «Троянками» и «Гекубой» Еврипида, а «Агамемнон» - с одноименной трагедией Эсхила.

Не вдаваясь в частности отношений между греческими прообразами и римскими вариантами, отметим многообразие переработки сюжета различными авторами, а также тот факт, что Сенека не занимается подражательством и прямым «списыванием» сюжета, но значительно переделывает его, хотя, возможно, истинные источники римского философа находятся в числе несохранившихся произведений.

При простом сравнении римских трагедий с греческими становится очевидным их сходство — это прежде всего те же сюжеты и сквозные темы повествования. Так же как и предшественники, Сенека активно использует хор, посредством которого вводит рамки отдельных сцен. Фрагменты действия оказываются разделенными морализирующей хоральной лирикой. Задолго до Сенеки Гораций учил в своей «Поэтике»:

Дело хора - давать советы достойным героям,

В буйных обуздывать гнев, а в робких воспитывать бодрость.

Дело хора - хвалить небогатый стол селянина,

И справедливый закон, и мир на открытых дорогах;

Дело хора - тайны хранить и бессмертным молиться,

Чтобы удача к смиренным пришла и ушла от надменных¹.

Этому мудрому совету и следует Сенека-трагик, заставляя хор рассуждать о целостности мира (Медея, 364-379) или о мировом пожаре (Фиест, 789-884). Роль хора здесь та же, что и у Еврипида, - прямое введение нравственного поучения. Традиционными для греческой и римской траге-

дий являются и используемые Сенекой фигуры Кормилицы и Вестника.

Однако все эти сходства заслоняются бросающимися в глаза различиями, придающими трагедиям Сенеки неповторимость и часто приписываемыми скудости римского таланта. Прежде всего, нужно назвать часто упоминаемые исследователями вялость действия и заметное отсутствие интереса к развитию сюжета, фрагментарную разработку драматических сцен, преобладание монологов и многословие персонажей, наглядную риторичность и обилие хоров. В силу этих особенностей Сенека кажется гораздо более тяжеловесным, нежели, например, Софокл или Еврипид. Так, в «Геркулесе в безумье» приблизительно 35 % повествования отдано монологу и еще 30 % — хору. Как результат, завязка сюжета происходит лишь в 330-й строке, и зрители не в силах вынести подобное ожидание, так и хочется опустить нудноватые монологи Амфитриона и Мега-ры. Еврипиду же, например, требуется лишь 30 строк для того, чтобы короткой речью Амфитриона ввести зрителя в курс дела. Создается впечатление, что Сенека намеренно тормозит действие длинными рассуждениями героев. Медея, готовящаяся к страшному преступлению — убийству собственных детей и новой невесты Ясона, — однажды обосновав свой поступок и для себя и для зрителей (1-55), много раз (115-150, 203-251, 326-425) повторяет возможные аргументы в собственное самооправдание. То же характерно и для трагедии «Федра».

Действие трагедий замедляется и риторической разработкой каждого фрагмента. Любой монолог героя построен по строгим правилам риторики. Так, речь Андромахи в «Троянках» (642-662) скорее напоминает рассудочные дебаты в риторической школе, где один из ораторов отстаивает спасение сына Андромахи Астианакса даже ценой разрушения могильного холма Гектора, которым угрожает ей Улисс, а другой выдвигает свои аргументы против осквернения могилы. В результате Андромаха следует не столько чувству матери, стремящейся спасти единственное и самое дорогое, что осталось у нее, — сына, сколько поддавшись убеждению холодной аргументации:

¹ Гораций. Наука поэзии, 196-201.

Сберечь нельзя обоих. Что ж ты сделаешь?

Спаси того, которого боится враг¹.

Автор делает речь героя предельно антитетичной: персонаж как бы спорит с самим собой, пытаясь найти решение (декламация, в которой говорящий ищет решение проблемы или убеждает другого, названа в риторике суазорией от глагола «suadere — убеждать»). Правильными суазориями будет и речь Медеи, решающей, убивать ли ей своих детей (Медея, 893-971), и обращения Кормилицы к Федре, старающейся отвратить царицу от преступления (Федра, 195-217 и др.), и монолог Лика, решающегося на сватовство к Мегаре в «Геркулесе в безумье» (332-357), и первый монолог задумавшего злодейство Атрея (Фиест, 176-204), и монолог, в котором Эдип убеждает Антигону оставить его (Эдип, 1-50).

Еще большее внимание уделяет Сенека другому виду декламации - контрверсии, речи, в которой происходит опровержение собеседника. Спор и правильная контрверсия как его составляющая становятся главными элементами повествования. Острое противостояние Медеи и Кормилицы (Медея, 16-157), Ясона и Креонта (Медея, 252-280), Лика и Мегары (Геркулес в безумье, 371-413), Эдипа и Антигоны (Эдип, 151-289) как нельзя лучше выражается контрверсиями. Более того, само вялое действие трагедии продвигается по мере спора и успеха какого-либо героя в нем, как происходит это в «Медее», где развитие сюжета предопределено диалогом-противоречием сначала Кормилицы и Медеи, затем Креонта и Медеи, и наконец, Ясона и Медеи. Причем эмоциональная напряженность возражений нарастает к финалу, часто переходя в стихомифию – обмен противоречащими репликами, равными одной стихотворной строке, где второй персонаж нередко повторяет фразеологию первого:

Медея: Гнетет фортуна робких, - Храбрый страшен ей.

Кормилица: Похвальна доблесть, лишь когда *есть* место ей.

Медея: О нет! не может доблесть *неуместной* быть.

Кормилица: Не чаю, где исход, на что надеяться.

Медея: Кто ничего *не чает* - *не отчается*¹.

В результате композиции, перегружающей сцены риторикой, читатель словно забывает о самом действии, сконцентрировавшись исключительно на противоположности трагических персонажей. Конечно, это отступление от классической теории трагического, требовавшей гомогенности целого.

Другой отличительной чертой трагедий Сенеки становится многословие пресонажей, сочетаемое с предельной афористичностью их мысли. Показательна в этом отношении трагедия «Геркулес в безумье», где Лик сначала довольно многословно, но риторически правильно обосновывает свое сватовство к Мегаре (332-357), затем делает ей предложение, доказывая необходимость такого поступка (360-371); подобным же образом Мегара аргументирует свой отказ (372-396); получив ответ, Лик вполне логично опровергает все доказательства Мегары (397-422). Эту черту смело можно отнести и ко всем остальным трагедиям. Однако при всем многословии и регулярном повторении одних и тех же аргументов Сенека наполняет речи персонажей звучными сентенциями. Вот несколько из наиболее популярных:

Желанье исцелиться - к исцеленью шаг
(pars sanitatis velle sanari fuit; Федра, 249);

Кто хочет смерти, тот везде найдет ее
(mori volenti desse mors numquam potest; Федра, 878);

Нет лучше смерти, чем без страха смерти смерть
(optanda mors est sine metu mortis mori; Троянки, 869).

Понятно, что длинная речь персонажей, нагруженная моральными истинами, известными школьнику, хотя и бесспорно красивыми, не способствует стремительности действия.

Еще одна «отрицательная» черта этих десяти трагедий - резкое разделение на персонажей «правильных» и «неправильных», добродетельных и порочных, причем их споры посвящены обсуждению моральной проблематики в об-

¹ Сенека Л.А. Троянки, 661-662.

¹ Сенека Л. А. Медея, 159-163.

ших понятиях (Пирр – Агамемнон, Мегара – Лик и т. п.). Если у греков изначально очень трудно понять, кто прав, кто виноват, то у Сенеки все очевидно с первых строк, и это вряд ли поддерживает интерес зрителя. Что еще более важно для нас, в произведениях римлянина трагическая ситуация является не столько результатом действия судьбы и случайных обстоятельств, сколько порочности или добродетельности человека: только преступные страсти Мегары, Федры, Атрея, Лика, не сумевших противиться собственной порочности, кладутся в основу сюжета. Это уже не трагедия судьбы, а трагедия преступления, и здесь – полное отступление от канонов.

Отходом от классической традиции становится также слишком подробная поэтическая разработка фрагментов: автор методично описывает действия персонажей и то, что каждый из них видит. Вот, например, Атрей дает отчет о том, как Фиест ест свою страшную пищу:

Чертог сияет от бесчисленных факелов,
Брат возлежит на золоте и пурпуре,
Рукой хмельную подпирая голову.
Рыгает! Я теперь богов блаженнее,
Я царь царей. Желаний превзойден предел.
Он сыт, вино он емкой чашей черпает...¹

Подобных излишних, на наш взгляд, описаний можно найти множество (Эдип, 302-338; Геркулес в безумье, 1001-1009, 1022-1031; Медея, 380-395; Агамемнон, 1088-1103). При этом они нередко отличаются довольно жестокими и трудно воспроизводимыми при постановке деталями, рисуемыми изуродованные тела погибших. Это еще одно отступление от канонов, ибо

То, что дошло через слух, всегда волнует слабее,
Нежели то, что зорким глазам предстает необманно².

Чтобы понять указанные характерные особенности драматических произведений римского философа, нам необходимо прежде всего разобраться в том, зачем он обратился к трагическим сюжетам и какие цели преследовал.

¹ Сенека Л. А. Фиест, 908-913.

² Гораций. Наука поэзии, 179-180.

Можно увидеть, что все приведенные особенности делятся на стилистические (описание действий героев, длиннота монологов, обилие хоров и т. п.) и содержательные (резкое противопоставление полярных персонажей, акцент на нравственном противоборстве действующих лиц, отсутствие интереса к развитию сюжета, моральная насыщенность хоров и монологов, введение сентенций).

Первые из них мы можем легко объяснить, если вспомним историю римского театра. Театральное зрелище в греческом варианте, с масками актеров и театральным декорациями было практически сведено римскими гражданами на нет. Разумеется, римляне безумно любили различного рода зрелища и театр, но сам театр стал другим: в нем царил не спектакль, а рецитация, т. е. публичное чтение вслух, авторское или актерское. Именно рецитация была одной из самых распространенных форм существования поэзии в римском государстве. Декламацией трагедий занимались многие известные актеры Рима, публичное чтение стало чем-то вроде состязания профессионалов и любителей, а для Нерона оно было одним из самых любимых, и именно в чтении трагедий стремился он превзойти современных ему актеров. Многие поэты читали вновь написанные трагедии перед публикой, и это соответствовало премьерной постановке. Так поступил, например, Куриций Матерн со своей трагедией «Катон».

Видимо, на рецитацию и ориентированы произведения Сенеки. Вспомним здесь слова Т. С. Элиота о том, что в любой драме Сенеки «полно деклараций, пригодных для слуха тех, кто ничего не видит. Поистине, пьесы Сенеки могут быть практическим образцом современной "радиодрамы"»¹. Это так называемые «декламаторские трагедии», чем собственно и объясняется описание автором того, что зритель должен и без того хорошо видеть. Подобная описательная и рефлексивная поэзия предназначена для слушателя или читателя, но не для зрителя. И если произведения Сенеки не оригинальны по замыслу и сюжету, то как «декламатор-

¹ Eliot T. C. Seneca in Elizabethan Translation. P. 70.

ская драма» они оригинальны по своему происхождению и предназначению, ибо и предыдущая греческая и последующая новоевропейская драма в большей или меньшей степени имеют своей целью зрелище. В этом смысле «дар Сенеки прямо отвечал вкусу его времени»¹.

Целью написания трагедий можем мы объяснить и отсутствие внимания к действию. Несомненно, все сюжеты и мифы, ставшие основой трагической завязки, были хорошо известны не только высокообразованным римлянам, но даже каждому ученику философских или риторических школ императорского Рима; они были множество раз переработаны как греческими, так и римскими авторами. Действительно, можно не торопить события, ибо финал заранее известен любому, меняется сама цель драмы, которой становится скорее способ разработки действия, а не само действие. Более того, Сенека явно использует в своих целях не только знание слушателем конкретной трагической фабулы, но и его общую мифологическую ученость, знакомство со всей предшествующей греческой и римской поэтической классикой, «Метаморфозами» Овидия и изысканиями поэтов-неотериков. Это позволяет автору проводить параллели между мифами.

Вот, например, Федра, пытаясь найти извинение своей роковой страсти к пасынку, вспоминает «материнский роковой недуг» (113), объясняя собственный порок тем, что «из Миноид никто еще любви не ведал легкой: всех их грех влечет» (127-128). И только осведомленный читатель вспомнит, как Солнце когда-то открыло Вулкану связь Венеры с Марсом, а Венера за это жестоко мстит потомкам Солнца — его дочери Пасифае, воспылавшей страстью к быку и родившей от него Минотавра, и дочерям Пасифаи и Миноса (Миноидам) — предавшей отца из-за любви к Тесею Ариадне и безнадежно влюбившейся в молодого пасынка Ипполита Федре. Мифологические параллели превращаются в длинные списки перечислений. Так, Медея, готовящая яд, вспоминает прошлые злодеяния, словно заклиная тенями умерших:

Тебе Тифона члены, посягавшего
Низвергнуть власть Юпитера.
Вот кровь, что перед смертью Деянире дал
Коварный перевозчик Несс.
А этот пепел взят с костра Этейского:
Впитал он Геркулесов яд.
Вот любящей сестры, жестокой матери
Алфеи головня лежит.
Вот эти перья Гарпия оставила,
От Зета убежавшая,
А эти с крыльев стимфалид, лернейскою
Стрелой сраженных падали¹.

Чтобы понять весь смысл сказанного, нужно быть хорошо знакомым с греко-римской мифологией. Автор загружает мифологическим смыслом каждый отрезок текста там, где требуется экскурс в прошлое, часто применяя лишь намек вместо прямого пересказа мифа: в фразе «светила блещут близнецов... тех, что родину рождением сделали недвижимой» (Геркулес в безумье, 14-15) имеется в виду история рождения Латоной Аполлона и Дианы на острове Делос, который после появления на свет богов прекратил свое плавание и остановился в центре Кикладского архипелага; одним именованием «племя все драконово» (Эдип, 587—588) автор заставляет вспомнить рассказ о Кадме, который, придя в Беотию, убил посвященного Марсу дракона, зубы его посеял в землю, и из них выросло племя воинов; называя Минерву «защитницей страны, судом ей отданной» (Федра, 109), Сенека вводит нас в миф о ее победе в споре с Нептуном за владение Аттикой, в результате которого победила Минерва, подарив Афинам масличное дерево.

Не менее часто Сенека вводит многозначительные параллели. Очень показателен диалог Агамемнона и Кассандры:

Агамемнон: Ты мнишь, что видишь Троию?
Кассандра: И Приама в ней.
Агамемнон: Но здесь не Троя.
Кассандра: Троя: здесь Елена есть².

¹ *Тацит.* *Анналы*, 13, 3, 1.

¹ *Сенека Л.А.* *Медея*, 773-784.

² *Сенека Л.А.* *Агамемнон*, 794-795.

Только читатель, уже знающий полный исход трагедии, может уловить весь смысл подобной ассоциации: увидеть, что Микены должны будут искупить участь погибшей Трои, что оба эти города «дары жены сгубили: блуд и заговор», понять, что ничего не подозревающий Агамемнон повторит судьбу злодейски убитого Приама. Подобные параллели придают сюжету невероятную глубину и увязывают всю мифологию в единое целое, заставляя читателя увидеть за трагедией не злосчастную судьбу, а лишь наказание за прошлые пороки и злодеяния, за родительские страсти и преступления целых племен. Этот вывод еще раз подтверждает мысль о том, что в отличие от греческих трагедий рока, трагедии Рима – это трагедии преступления.

Содержательно-смысловые особенности сенековских трагедий также объясняются исключительно той задачей, которую ставил перед собой поэт. Целью трагедии, как мы видели выше, было не само ее действие, и даже не его стилистически правильная разработка, а скорее моральное воспитание читателя-слушателя, ведь Сенека был прежде всего философом, призванным преподавать человечеству уроки высокой нравственности. Поэзия в Риме всегда расценивалась как наиболее адекватное средство этического наставления, и в немалой степени этому способствовала стоическая философия¹, последователем которой был Луций Анней Сенека, писавший: «Сказанное прозой слушается не так внимательно и задевает меньше, а если в дело вступает размер, если благородный смысл закреплен его стопами, то же самое изречение вонзается, словно брошенное с размаху копье»².

Воспитанный в бесконечных завоевательных походах и гражданских войнах, практический ум римлян относился ко всему с точки зрения пользы и видел во всем – будь то наука, философия или поэзия — средство, помогающее человеку существовать, правильно определять свое место в жестоком и хрзавом римском мире. Вот и Сенека обращается к Музе, чтобы лучше наставлять и убеждать, а вовсе не для

¹ Подробнее о стоической теории поэзии см.: *De Lacy Ph. Stoic View of Poetry // American Journal of Philology*, LXIX (1948). P. 241-271.

² Нравственные письма к Луцилию, 108, 11.

того, чтобы блеснуть мастерством поэта и стилиста, ибо «чистое искусство», по мнению любого римлянина, – вещь бесполезная. Ему нужно доказать, что порок является источником нашего несчастья, что только добродетельность даст нам оружие в борьбе с фортуной, заставить зрителя возмутиться порочностью персонажа, убедить его в необходимости довольства малым и ограничения своей страсти.

Любое нравственное поучение всегда должно было состоять из наставления и примера. И если философские трактаты Сенеки – это в основном наставление, сопровождаемое редкими примерами, то трагедия – это примеры, перемежающиеся наставлениями, сходными с теми, которые мы легко найдем в трактатах «О краткости о жизни», «Утешение к Гельвии», «Утешение к Марции», «О гневе», «О счастливой жизни», в «Нравственных письмах к Луцилию». Поэтому, вероятно, так многочисленны хоры, ставшие для Сенеки вместилищем такого наставления и представляющие собой относительно самостоятельные отрезки текста. Трагедии, где царит смерть и несчастье, – лучшее место для стоического прославления смерти как избавления от рабства:

Алчный, надежды брось; робкий, забудь свой страх:
Время и хаос всех алчно глотают нас.
Знай, неделима смерть; губит и плоть она,
И души не щадит. Пропась Тенаркская,
Царство мрачных богов и неприступная
Дверь, где выход хранит Цербер, трехглавый страж,
Все – пустая молва, толки напрасные,
Сказки вздорные, снам страшным подобные.
Спросишь: умерший где буду я? – Там, где все,
Кто еще не рожден¹.

Этот стоический гимн бесстрашию перед смертью согласуется со всем философским творчеством Сенеки, с его критикой «детских» представлений о загробном существовании с их мифами о Сизифе, Иксионе, Цербере², с его стоической верой во всеобщую взаимосвязь всех явлений и

¹ Сенека Л.А. Троянки, 399-408.

² Нравственные письма к Луцилию. 24, 18.

процессов: «Есть перерыв, гибели нет. И смерть, которую мы со страхом отвергаем, прерывает, а не прекращает жизнь»¹. Этим стоическим учением навеяна отчаянная реплика Медеи «Смерть зову я». От позднестойческой этики – яркая картина борьбы, происходящей в порочном человеке. Так борется с собой Медея, так сопротивляется своей страсти Федра, что невольно хочется провести параллель с представлением о том, что человек «сложен из двух частей: одна из них чужда разума, она чувствует терзания, ожоги, боль; другая – разумная, и она тверда в своих мнениях, бестрепетна, непобедима»².

Слабостью второй части души — ее разума – как раз и объясняется преступность порочных героев Сенеки и, следовательно, их злосчастная судьба. Убедить в этом читателя – вот главная задача философа-драматурга. Рок же становится виновником несчастья только невинных персонажей, как стал он причиной страданий Кассандры, Ипполита, Мегары. Им не в чем себя упрекнуть, как, впрочем, не за что обвинять их и стоику, ибо «в чьих винах рок виновен, неповинен тот» (Эдип, 1019). Однако автор, оставаясь стоиком, сохраняет в трагедиях мотив неизбежности рока:

Не в силах бог ни один изменить
роковой череды, сцепленья причин³.

Этот мотив, несомненно, важен для Сенеки, но он не был бы римским стоиком, если бы сделал его основным. Для него гораздо важнее правильное приятие рока, а также огромная сила человеческой порочности и те последствия, к которым она приводит. Именно поэтому главный герой его трагедии – отрицательный, а движущая сила всего действия – борьба с порочностью, не внешнее, но внутреннее психологическое действие. В такой борьбе Сенеке помогает риторика: речи положительных и отрицательных персонажей, построенные по строгим канонам данного искусства, ярко демонстрируют трудность морального выбора и остроту противоборства добра и зла. Риторика же делает миф более близким римскому гражданину, заставляя героев изъяс-

няться на понятном и доступном языке римского сената, вкладывая в уста действующих лиц фразы и выражения из речей адвокатов или спора раторов.

Оказывается, что поэтическое наследие Сенеки – это пьеса, режиссером которой было гордое и возвышенное учение Стои. А все кажущиеся слабости трагедий, приписываемые неумелому подражанию вдохновенным грекам, являются строго продуманными и взвешенными деталями повествования, играющими определенную роль в стоической проповеди Сенеки, остающейся уникальной в истории всей европейской литературы.

¹ Нравственные письма к Луцилию, 36, 10.

² Там же, 71, 27.

³ Сенека Л.А. Эдип, 989-990.

3. ТРАНСФОРМАЦИЯ СТОИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ В ФИЛОСОФИИ СЕНЕКИ: ГАРМОНИЯ ТРАДИЦИЙ И ТВОРЧЕСКОЙ НОВИЗНЫ

3.1. Стоическое учение о мудреце

3.1.1. Благо и добродетель

Человеческое счастье – цель теоретических изысканий любой эллинистической школы философии. Счастье – цель жизни человека и для Эпикура и для Зенона. Но если для первого его источником будет удовольствие, то для второго – добродетель. Точнее, определенный стиль жизни в соответствии с добродетелью¹. Прежде всего, посмотрим, что же такое добродетель и какие изменения стоическое учение о ней претерпело за годы развития школы.

Возможно, стоическое понимание счастья как добродетели берет свое начало от Аристотеля, выдвинувшего тезис о взаимосвязи добродетельной жизни и счастья. Аристотель определил счастье как активность души в соответствии с добродетелью². При этом добродетель представлялась ему порождением разума³, рациональным осмысленным состоянием. Подобно Стагириту, стоики рассматривали добродетель как некоторый склад души, диспозицию (*ἔξις*), посредством которой выбирается, что есть добро и что есть зло. Этот выбор всегда рационален. По свидетельству Плутарха, Зенон и Хрисипп соглашались с Аристотелем в том, что добродетелью является постоянное устойчивое предрасположение (*διάθεσις*) разумной части души, некоторая сила (*δύναμις*), произведенная разумом⁴. Но слово *δύναμις* употребляется стоиками уже несколько с иным значением, чем это делал Аристотель. Стагирит использовал его в смысле потенциальности, замечая, что мы более способны посту-

пать правильно, нежели на самом деле поступаем¹. Совсем иной смысл вкладывают в него стоики: это не только природная склонность к добродетели, но прежде всего ее реальная осуществленность, способность всегда быть добродетельным, сохранять это свойство в любых своих действиях².

Поскольку выбор добра и зла – акт рациональный, присущий разумной душе, постольку «склонность к добродетели» может быть свойством только существ разумных, т. е. человека. «Всегда ясно, что лишь разум способен выносить приговор о жизни, о добродетели (*virtus*), о честности, а значит, и о благе, и о зле»³. Первое необходимое условие, предпосылка добродетели – разум. Если нет разума, нельзя говорить и о добродетели, ибо поступки будут неосознанными, бессознательными, инстинктивными, вот почему счастливое состояние становится невозможным для животных и младенцев, ведь они лишены разума, хотя им присуща своя собственная природа и чувство самосохранения.

Еще ранние стоики считали, что склонность к самосохранению врождена живому существу и непосредственно связана с ощущением благополучия или неблагополучия своего собственного «я». «Первым побуждением живого существа, говорят стоики, является самосохранение, ибо природа изначально дорога сама себе. Так говорит Хрисипп в I книге «О конечных целях»: ближе всего для всякого живого существа его собственное состояние и сознание такового – в самом деле, ведь вряд ли природа создала его склонным к изменению или не склонным ни к изменению, ни к прежнему состоянию. Стало быть, приходится сказать, что от природы живому существу близко его состояние, и поэтому оно противится всему, что вредно, и идет навстречу всему, что близко ему»⁴. Подобным теоретическим шагом стоики преследовали цель обосновать целесообразность действий живых существ. Этот же логический ход помогал им

¹ Диоген Лаэртский, 7, 87.

² Аристотель. Никомахова этика, 1102а, 5-6.

³ Там же, 1105а, 30.

⁴ SVF I, 202.

¹ Аристотель. Никомахова этика, 1106а, 6.

² Нравственные письма, 44, 15.

³ Там же, 124, 4.

⁴ Диоген Лаэртский, 7, 85.

решить «задачу выведения принципов этики из "природы"»¹.

Присущую живому существу склонность к самосохранению стоики называли «первичной склонностью» (*οἰκείωσις*; *prima conciliatio*), которая определялась ими как ощущение и принятие своего. Это непосредственное знание того, что полезно, и того, что вредно для живого существа. Именно благодаря данной склонности живое существо противится вредному и стремится к полезному². Целью природы, наделившей все живые существа первичной склонностью, было сохранение уровня организации. Следовательно, и первым природным побуждением животного будет самосохранение. У животных и детей оно выступает как бессознательное влечение (*ὁρμή*). У разумного человека истинная природа первичных влечений развивается в полноценное осознание истинной человеческой природы как разумной, поскольку именно таков уровень организации человека. Все то, к чему ведет первичная склонность, является «первичным по природе». При этом стоики, как сообщает Диоген Лаэртский, оспаривали утверждение о том, что первое побуждение живых существ – стремление к наслаждению³. «В самом деле, говорят они, наслаждение если и возникает, то лишь как следствие, когда природа сама по себе стремится к тому, что соответствует состоянию, и достигает этого...»⁴. Таким образом, наслаждение будет не целью, а лишь следствием первичной склонности.

Сенека, решая вопрос о том, «ощущают ли животные состояние своего тела (*constitutionis suae sensus*)»⁵, следует школьной ортодоксии. Как и его предшественники, он утверждает, что животным и детям присуще чувство самосохранения, которым их наделила природа: «...что раздает природа, всем достается поровну. А она больше всего учит самосохранению и всему, что для этого нужно; поэтому все животные начинают учение вместе с жизнью. Нет ничего

удивительного, если они от рождения наделены тем, без чего родились бы напрасно»¹. То, что имеется и у животного, и у ребенка, и у мудрого, что объединяет их, является минимумом, данным им природой для выживания, – это приспособление и любовь к себе². Все, чего животное боится, к чему стремится, что осознает, естественно, так как дано природой и полностью соответствует ее целям. «Однако то, что согласно с природой, что дается тотчас после рождения, я называю не благом, а началом блага»³.

Вследствие этого ни животные, ни новорожденные не могут обладать благом и добродетелью в полном смысле слова, а имеют лишь их природные начала, зародыши (*semina*): «И у бессловесного животного бывает некое благо (*aliquid bonum*), некая добродетель (*aliqua virtus*), некое совершенство (*perfectum*), но не благо, добродетель и совершенство в безусловном смысле»⁴. И только человек «приспосабливается к себе не как к живому существу, а как к существу разумному (*hominis autem constitutionem rationalem esse et ideo consiliari hominem sibi non tamquam animali, sed tamquam rationali*)»⁵, а значит и моральному, обладающему некоторым даром добродетели.

Интересно, что, отказывая животным и младенцам в добродетели, стоики не приписывали им и порока, ведь категории эти были парными, а потому и выражение «как животное» в применении к порочному человеку было бы для них несколько некорректным, впрочем, как и фраза «счастлив, как ребенок». «Порок есть только там, где могла бы быть добродетель»⁶.

Разум есть необходимое, но недостаточное условие для добродетели, иначе всякое разумное существо автоматически становилось бы добродетельным, мудрым, счастливым. Пребывая в человеке как склонность, добродетель становится добродетелью в собственном смысле, когда предрасполо-

¹ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 162.

² Цицерон. Об обязанностях, I, 11; Диоген Лаэртский, 7, 85.

³ Диоген Лаэртский, 7, 85.

⁴ Там же, 86.

⁵ Нравственные письма, 121, 5.

¹ Нравственные письма, 121, 23-24.

² Там же, 121, 24.

³ Там же, 124, 7.

⁴ Там же, 124, 20.

⁵ Там же, 121, 14.

⁶ Там же, 124, 19.

женность превращается в устойчивую, фиксированную, постоянную, что говорит о состоянии мудреца. Ясно, что оно достигается в этом несчастливом мире только собственными усилиями, его нельзя получить ни у кого в подарок или взаймы. В этом смысле добродетели учатся на пути длительного самосовершенствования: «Никто не становится превосходным мужем случайно: добродетели нужно учиться»¹. Стоики, в том числе и Сенека, далее развивают концепцию о необходимых условиях добродетели, которыми являются знание того, что есть добродетель, и стремление воплотить это знание, т. е. желание быть добродетельным.

Такой логический ход был рассмотрен еще Сократом: человек, желающий стать добродетельным, должен *познать*, что же такое благо, и, познав его, восхитившись его истинностью и красотой, стать подобным ему. Причем красота блага вызовет непосредственное и естественное желание уподобиться ему. Общеизвестно, что Сократ и Платон сделали акцент на знании, но в начале процесса познания необходимо лежит любовь к мудрости, философский эрос, т. е., по сути, определенный импульс. Именно на нем и делают акцент стоики. Главным в начале процесса нравственного совершенствования посредством приближения к добродетели становится желание стать добродетельным. Если же мы не хотим стать добродетельными, то и не станем никогда, ибо «большая часть прогресса в добродетели – желание этого прогресса (*velle proficere*)»².

Примечательно, что именно Сенека предельно акцентировал значимость этой проблемы для стоицизма, вероятно, обратив внимание на те различные мнения, которые существовали среди стоиков по данному вопросу. Например, Аристон Хиосский максимально абсолютизировал значение знания для добродетели, трансформировав исконное стоическое учение в духе Платона: «Аристон, полагая, что душе присуща одна главная способность, посредством которой мы рассуждаем, считал, что и добродетель души одна, а именно – знание добра и зла»³. Такое же акцентирование созерца-

тельного момента добродетели было, по-видимому, характерно и для Герилла Карфагенского: «И Герилл – если он и на самом деле полагал, что не существует иного блага помимо знания – устранил всякое основание для принятия решения и нахождения обязанностей»¹. Подобные представления были отступлением от учения Зенона и приближали стоическую доктрину к платонизму².

Стремление к добродетели и желание быть добродетельным становится у Сенеки первым и необходимым условием морального совершенствования: «Что тебе нужно, чтобы быть хорошим? Желать [быть] (*Quid tibi opus est, ut bonus sis? velle*)»³. Эта фраза Сенеки часто противопоставляется исследователями эпиктетовской трактовке проблемы: «Недостаточно желать быть знаменитым или добродетельным, нужно также знать что-нибудь»⁴. Здесь обычно усматривают скрытую полемику Эпиктета с предшественником. Однако при более внимательном подходе кажущаяся противоречивость исчезает. Сенека никогда не исключал значимости знания (*scientia*) для добродетельности. В его трактовке мудрость как раз и представляет собой сочетание воли (*voluntas*) и знания (*scientia*), причем первая является необходимым, но недостаточным условием (очевидна перекличка с Эпиктетом).

Воля (*voluntas*) – это лишь исток добродетели в собственном смысле, но еще не сама добродетель. Сенека не устает подчеркивать, что счастье с необходимостью основывается на истинном знании, на правильном суждении, поскольку только в этом случае «дух человека отличается ясностью; он свободен от всяких дурных влияний, избавившись не только от терзаний, но и от мелких уколов»⁵. При правильном понимании Сенеки становится ясно, что знание для мудрого необходимо: это и знание порядка природы, и правильное понимание жизни и смерти, и знание требуемых добродетелей как цели совер-

¹ SVF I, 417 (ФРС т. 1, с. 144).

² SVF I, 413.

³ Нравственные письма, 80, 4.

⁴ Эпиктет. Беседы, II, 14, 10.

⁵ О блаж. жизни, 5.

¹ Нравственные письма, 123, 16.

² Там же, 71, 36.

³ SVF I, 374 (русский перевод цит. по: ФРС т. 1, с. 132).

шенствования. В письме 81 (13) найдем указание на то, что мудрый владеет добродетелью, а обычный человек – только ее подобием (*simulacra rerum honestarum et effigies*). Мудрый *знает*, как поступать, тогда как обычный этого знания не имеет. Но пусть уж у простых людей отсутствует знание (как более совершенный элемент добродетельности), нежели первичный элемент, с которого все и начинается, – воля¹.

Таким образом, Сенека несколько смещает акценты в сторону деятельностного момента, определяя цель жизни через волевое стремление человека, акцентируя этим наше внимание на значении понятий «воля (*voluntas*)» и «желать (*velle*)», и разбирая их влияние на нравственное совершенствование человека. Однако, как мы видели выше, он вовсе не отрицает значение знания. Важно отметить, что происхождение самого волевого импульса (*impetus*) им не рассматривается. Возможно, потому, что происхождение данного импульса считалось неизвестным, а может быть, из-за его очевидности. Но это уже тема дискуссионная и будет рассмотрена несколько позже.

Итак, имея разум как предпосылку добродетели и счастья, обладая стремлением стать добродетельным, т.е. способностью (*δύναμις* в аристотелевском смысле) к добродетели, человек должен довести ее до устойчивого состояния, до склонности, до постоянно правильной диспозиции. Только тогда его действия, происходящие из этой правильной диспозиции, могут быть расценены как моральные². Если для Аристотеля добродетель определяется как склонность сделать выбор, как средний путь достижения цели (которая сама по себе, заметим, отлична от добродетели), то для стоиков, начиная с Зенона, добродетель (*αρετή*) определяется как **«согласованное неизменное состояние»** (*διάθεσις ὁμολογουμένη*)³.

Это состояние законченное и не подверженное изменению: «Они [стоики] утверждают, что "состояние" способно укрепляться и ослабляться, тогда как "законченное состояние" не может быть укреплено или ослаблено. Поэтому,

разъясняют они, "прямота" прута является "законченным состоянием", хотя прут сам по себе неустойчив и может гнуться. "Прямота" ведь не может усилиться или ослабнуть, не может быть "больше" или "меньше", почему и является "законченным состоянием". Точно так же и добродетели представляют собой "законченные состояния" – и не потому, что им вообще свойственна устойчивость, а потому, что к их [понятию] нельзя добавить "больше"»¹. Добродетель стоиков оказывается теснейшим образом связана с разумом и предстает как «согласованный разум (*λόγος ὁμολογουμένος*), т. е. достигший совершенства и неизменный: «Все они [Менедем, Аристон, Зенон, Хрисипп] полагают, что добродетель – это некое неизменное состояние (*διάθεσις*) руководящего начала души и сила рожденная разумом (*γεγεννημένη ὑπὸ λόγου*); а скорее – она есть разум, согласованный (*ὁμολογουμένος*), надежный и неколебимый (*βεβαίος καὶ ἀμετάπτοτος*)»².

Стоики считали добродетель, или «совершенство разумного существа как разумного согласно природе»³, конечной и единственной целью нравственно совершенного человека. Человек, который делает большое число надлежащих действий (*καθήκοντα*) по несоответствующим причинам, ради неправильных целей (славы, почета и т. п.), может быть назван пустым, легкомысленным, неразумным (*φᾶῖλος*)⁴. Отсюда следует, что добродетель стоицизма безусловна и самодостаточна. Логический вывод здесь приблизительно следующий: добродетельной будет жизнь, соответствующая благой цели, т. е. высшему благу, а ведь высшее благо – это и есть добродетель; значит, добродетелью будет жизнь ради самой добродетели. Любая другая цель высшим благом не будет, а значит, и жизнь для нее не будет добродетельной. При такой трактовке добродетель представляет из себя аристотелевскую цель, которую мы выбираем ради нее самой (формальное определение цели как того, «ради чего все совершается надлежащим образом»⁵, было, по-видимому, за-

¹ Нравственные письма, 81, 13; см. также: там же, 37, 5.

² SVF III, 510.

³ Диоген Лаэртский, 7, 89.

¹ SVF II, 393 (ФРС т. 2, ч. 1, с. 211-212).

² SVF I, 202 (ФРС т. 1, с. 85).

³ Диоген Лаэртский, VII, 94.

⁴ SVF III, 513.

⁵ SVF III, 2.

имствовано Хрисиппом у Аристотеля). Но, по Стагириту, целью будет счастье, а добродетель – лишь средство и путь к нему.

Стоическая концепция представляется прямой противоположностью трактовке Аристотеля. **Добродетель (virtus) является целью**, внутренне выбирается ради самой себя **вследствие своей полной и абсолютной благодати**. «Добродетель привлекательна не потому, что доставляет наслаждение, а наоборот, она доставляет наслаждение благодаря своей привлекательности. Высшее благо заключается в сознании и совершенстве духа. Когда последний закончит свое развитие и сосредоточится в своих пределах, ему ввиду полного осуществления высшего блага нечего больше желать. Ведь понятие о целом не допускает возможности какой-нибудь не входящей в его состав части, равно как нельзя допустить, чтобы что-нибудь находилось дальше конца. Поэтому ты рассуждаешь нелогично, спрашивая, что заставляет меня стремиться к добродетели. Твой вопрос равносителен желанию определить то, что выше высочайшего пункта. Ты спрашиваешь, что я желаю найти в добродетели? Ее самое! Ведь нет ничего лучше ее, она сама служит себе наградой»¹. Итак, высшее благо рождается в разумной душе в результате выбора добродетели ради нее самой, и ничто другое не будет благом. Поэтому важно не принимать суетное и недолговечное за истинное: «Благо должно быть неподдельным»². В таком понимании добродетели как безусловной цели Сенека предельно ортодоксален³.

Добродетель и мудрость – это вершина, на различном расстоянии от которой находятся все люди. По степени приближения к этой вершине стоики различают три класса людей: 1) добродетельный, моральный (мудрец), 2) нравственно совершенствующийся, стремящийся к добродетели (люди высокой морали, в том числе и философы), 3) не стремящиеся к добродетели (аморальные). В строгом смысле второй и третий классы можно объединить в класс неморальных, что и делали представители Древней Стои: «Зенон

и его последователи, философы-стоики, полагают, что существует два рода людей – достойные и негодные (φᾶλλοι)»¹. Подобный теоретический шаг в определенной степени был оправдан, так как позволял в значительной мере возвысить положение добродетельного, резко противопоставив его порочным. Однако он же приводил к серьезным доктринальным проблемам, которые не имели разрешения в рамках раннестойической философии и служили внутренним толчком для теоретических поисков представителей Средней и Поздней Стои.

Стоики хорошо понимали, что мудрец как вершина нравственного совершенства достаточно идеален, но настаивали на возможности достижения этого идеала, иначе ослаблялся бы весь пафос стоической этики и ее практическая значимость. Мудрецами не рождаются, а значит, должна существовать лестница морального совершенствования, ступени на пути к добродетели, лишь на вершине которой стоит мудрец². Вместе с тем между добродетелью как абсолютным и пороком не может быть ничего среднего, а следовательно, нельзя быть кем-то средним между мудрецом и немудрецом, нельзя быть наполовину порочным или наполовину мудрым. Отсюда проистекают парадоксы стоиков, которые высмеивал Цицерон, рассказывая, что для Катона убийство петуха не менее серьезное зло, чем убийство отца. Стоя не допускает, что порок может иметь объяснения или оправдания. Как верно отмечает А.А. Столяров, основатели Стои как будто не видели здесь серьезных проблем, хотя не отрицали необходимость лучше продумать связь между добродетелью и «продвижением» к ней³. Разработкой этого вопроса занималась Средняя Стоя, хотя здесь он так и не нашел своего окончательного ответа.

Как бы там ни было, высшей целью и итогом нравственного совершенствования является состояние мудрости. Попробуем выявить лишь главные функции понятия «мудрец» в стоической этике. Во-первых, это идеал, воплощающий любовь к добродетели и мудрости, демонстрирующий, каким

¹ О блаж. жизни, 9.

² Нравственные письма, 87, 96; см. также: там же, 58, 28.

³ SVF I, 186 и 553.

¹ SVF I, 216 (ФРС т.1, с.90).

² Диоген Лаэртский, VII, 91. 3

³ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 211.

может быть человек, показывающий путь нравственного совершенствования. Во-вторых, это некоторый предел, барьер, до которого мы можем дойти в моральном развитии. В-третьих – стандарт, по которому человек должен проверять себя. «Не говори, по своему обыкновению, что никогда не отыскать среди нас такого мудреца. Мы не измыслили его ради пустой славы человеческой, не выдумываем как призрачный образ небывалой вещи, но, каким его представляем, таким изобразили и будем изображать впредь. Быть может, такой человек появляется в редких случаях и через большие промежутки времени – но все великое и превосходящее обычный средний уровень вообще рождается нечасто»¹.

Мудрецом стать непросто. Их можно насчитать всего несколько в истории. Ни Зенон, ни Хрисипп, ни Клеанф, ни Панэтий, ни Посидоний, ни Сенека, ни Эпиктет, ни Марк Аврелий никогда не провозглашались мудрецами, что отличает Стою от эпикуреизма, смело возводившего своих корифеев в ранг мудрецов. Стоики никогда слепо не следовали авторитету: «Представь, что мы захотели бы привести то или другое изречение из множества: кому его приписать? Зенону, или Клеанфу, или Панэтию, или Посидонию? Над нами нет царя, каждый распоряжается собою. А у них и то, что сказано Гермархом или Метродором, приписывается одному. Кто бы что ни сказал в их лагере, все сказано под верховным водительством одного человека (имеется в виду Эпикур — *И.Т.*)». Стоицизм не творил себе кумиров, смело преобразовывая свое учение без ссылок и преклонения перед авторитетами Древней Стои, не провозглашая духовных учителей мудрецами, а лишь философами (согласно этимологии этого слова). Применительно к доблестным людям (например, к Катону), часто используется Сенекой сравнение «как стоический мудрец», но практически никогда – «мудрец». Вот что пишет Сенека о себе: «Я не мудрец, и никогда им не буду. Я, следовательно, не провозглашаю себя равным с лучшими, но лишь лучшим, чем худшие»³.

¹ О постоянстве мудреца, 7, 1: см. также: О гневе, 2, 3, 4-5 и 3, 25, 3.

² Нравственные письма, 33, 4.

³ О блаж. жизни, 17, 20.

Определенный моральный идеализм, вводимый концепцией мудреца, роднит стоическую философию с теориями софистов и Платона. Человек может и должен совершенствоваться, и моральному прогрессу человечества может быть положен только один предел – добродетельное состояние мудрого, равное состоянию бога. Стоическое учение о мудреце определено непоколебимой верой в человеческие силы, в возможности личности, в значимость индивидуальности. Именно на этом пути можем мы искать отличие эллинистических учений от философии эпохи средневековья. В стоической философии, возникшей в эпоху раннего эллинизма, находит выражение убеждение в возможности самопреодоления и безграничности нравственных сил человека. В разрушении барьера возможностей – сходство мудреца и великого завоевателя. Не случайно в сочинении «О благодетелях» (7, 2, 5) Сенека сравнивает мудреца с Александром Македонским, ибо мудрец «завоевывает себя», подобно тому как полководец «завоевывал мир». И каждый из них «имел столько, сколько хотел, и хотел, сколько завоевывал». Вместо завоевания мира – самозавоевание, вместо построения империи – строительство собственной жизни, регулируемой разумом и управляемой причиной. В той силе, которую он тратит, в тех нечеловеческих усилиях, которые он изводит в этом завоевании, он сравним с Филиппом, Александром, и это роднит их всех с богами.

Качественная характеристика стоического мудреца, сближающая его с богом, – творение; только творение первого направлено внутрь, на себя, тогда как творение второго – вовне, на мир. «Мудрец наиболее близок и родственен богам и, за исключением смертности, во всем подобен богу... Повинуясь лишь разуму, с божественным духом шествует он сквозь людские превратности»¹. В век Сенеки, когда представление о богах практически выветрилось из сознания римлян, стоический мудрец стал ставиться даже выше богов, ибо завоеванное, сделанное, достигнутое самим в Риме всегда ценилось выше, чем полученное или подаренное, подобно тому как инстинктивное умение пчел всегда цени-

¹ О постоянстве мудреца, 8, 2. Ср.: Диоген Лаэртский, 7, 119.

лось ниже, нежели мастерство самого плохого архитектора: «А кое в чем мудрец и превосходит бога: тот избавлен от страха благодаря природе, а этот – благодаря себе самому. И это очень немало – при человеческой слабости обладать бесстрашием бога!»¹

Важный момент стоической теории добродетели заключается в решении вопроса о том, может ли мудрец утратить свою добродетель. Из предшествующего рассуждения с очевидностью вытекает, что не только все действия мудреца будут благими, но **мудрец всегда останется мудрецом**, поскольку поступать недобродетельно он не может (*nisi recte facere non posset*)². «Высшее благо вечно, неистощимо, оно не вызывает ни пресыщения, ни раскаяния, так как правильный образ мыслей не допускает заблуждений; оно не ставит человека в необходимость негодовать на принятые решения и отменять их, так как всегда руководствуется основательными соображениями»³.

Вопрос о возможности утратить добродетель не всегда находил однозначное решение у представителей Стои, и взгляды на него претерпели серьезные изменения за годы существования стоицизма. Начало трансформации было положено Хрисиппом. Диоген нам сообщает, что если Клеанф верит, что добродетель не может быть утрачена (*ἀναπόβλητον*), то Хрисипп считает, что ее можно утратить в результате пьянства или черной желчи (меланхолии)⁴. Симпликий также знает обе версии. В его отрывках по этому поводу нет ссылок на имена, но один из них гласит, что в соответствии со стоиками добродетель не может быть утрачена, тогда как другой говорит, что она теряется в меланхолии, летаргическом сне и пьянстве⁵. Все перечисляемые Симпликием случаи расценивались древними исключительно как физические и душевные болезни, и всегда выводились из-под контроля человека. Действия в результате их или под влиянием их не являются рациональными, поэто-

му, по мнению некоторых стоиков (например, Хрисиппа), и добродетель утрачивается, ибо она непосредственно связана с разумом (рациональная диспозиция).

В этом случае получается, что при отрицании утраты добродетели у мудреца отнимается возможность заболеть (что, впрочем, было бы вполне вероятно при учете целостных воззрений на природу человека в античности). Однако Хрисипп такого шага не делает. Он вполне допускает, что мудрец может попасть в обстоятельства, когда ему становится трудно или невозможно контролировать свои поступки и побуждения. По Хрисиппу, истинно мудрый должен правильно оценить подобные обстоятельства и понять, что в данной ситуации лучше окончить все счета с жизнью. В этом случае мудрость – в выборе самоубийства.

Случай пьянства отличен от всех других возможностей. Похоже, что до Хрисиппа существовали не только рассуждения о том, будто мудрый может пить, даже находясь на грани пьянства, но, может быть, и реальная практика такого рода. Однако после этого философа общепринятым стоическим взглядом стало представление о полной трезвости, о том, что мудрый не пьет вообще¹. Похожего мнения придерживается и Сенека. «А если ты какими-то доводами доказываешь, будто мудрец, сколько бы ни выпил вина, не собьется с правильного пути, даже если начнет буйствовать, – то можешь строить и такие умозаключения: мудрец не умрет, выпив отравы, не заснет, приняв снотворное...»² Мудрец – человек (хотя в нравственном смысле, в своей добродетели он сродни богу), поэтому и вино будет на него действовать так же, как и на всех остальных. Состояние опьянения является безумием, выходом из состояния разумности, т. е. утратой мудрости и добродетельности: «Продли это состояние на несколько дней, – кто усомнится, что человек сошел с ума? Но и так безумие не меньше, а только короче»³.

С пьянством Сенека связывает похоть, бесстыдство, свирепость, злость. Однако оно не есть действующая причи-

¹ Нравственные письма, 53, 11-12.

² Там же 120, 10; см. также: там же, 74, 24.

³ О блаж. жизни, 7.

⁴ Диоген Лаэртский, 7, 127-128.

⁵ SVF III, 238.

¹ SVF IV, 95.

² Нравственные письма, 83, 27.

³ Там же, 18-19.

на, а лишь причина предшествующая: «Пьянство и разжигает, и обнажает всякий порок, уничтожая стыд, не допускающий нас до дурных дел. Ведь большинство людей только стыд, а не добрая воля удерживает от запретного»¹. Ясно, что это говорится уже в расчете на простых людей (для представителей следующих двух классов – нравственно совершенствующихся и не стремящихся к мудрости). Мудрый же не только сам не пьет, но и должен убедить в этом других: «Так говори прямо, почему мудрый не должен пить допьяна; докажи на деле, а не на словах, до чего отвратительно и вредно пьянство, – ведь это не трудно»². Случай пьянства рассматривается скорее в назидание стремящимся к добродетели, поскольку мудрый до него не дойдет.

Затронутая выше проблема самоубийства требует более подробного анализа этого логического пункта в учении стоиков, особенно если принять во внимание тот факт, что он играл немаловажную роль в философии Сенеки, да и в его жизни этот вопрос, как мы уже видели, встал очень остро. Интересно, что античность выработала довольно устойчивое отношение к самоубийству: оно было не только частым явлением жизни, но и приемлемым и даже оправданным. Однако Древняя Стоя не делает этот вопрос предметом особого рассмотрения, оставляя его решение на самого мудреца: если обстоятельства будут таковы, что самоубийство окажется, с его точки зрения, единственным выходом (те же рассмотренные случаи болезни), он может умереть³. Только позже, во время Цицерона, этот вопрос становится предметом специального рассмотрения.

Возможно, это связано с тем, что в Риме большинство известных самоубийц было стоиками (примером тому – Катон). Сделав самоубийство Катона объектом внимания, Цицерон внес в его трактовку и новый мотив, которого не было у древних стоиков, – божественное разрешение на смерть⁴. Мотив божественного установления при трактовке самоубийства четко прослеживается и в других работах Ци-

церона¹. Происхождение его не совсем ясно: может быть, это непосредственно платонизм, или же стоицизм Панэтия и Посидония. Но снова можно с полной уверенностью сказать, что тема эта далеко не центральная. Более остро проблеме самоубийства стали ставить именно поздние стоики. Эпиктет, сделавший акцент на проблеме внутренней свободы, подчеркивал, что самоубийство – это «открытая дверь», позволяющая найти выход из безвыходного положения². Однако Эпиктет относится к самоубийству как к исключительной мере. Совсем иное дело – Сенека, у которого данная тема превращается в постоянный предмет мысли.

Именно он начинает максимально подчеркивать момент внутренней свободы, проявляющийся в самоубийстве. Последнее есть неотъемлемое право, дарованное природой, *являющееся выражением человеческой свободы*. Катон имел широкую дорогу к свободе, которая открывается посредством выбора самоубийства³. И эта свобода – часть providentialного порядка Вселенной⁴. Для подтверждения своих слов Сенека приводит замечательный афоризм Эпикура: «Жить в необходимости плохо, но только нет необходимости жить в необходимости»⁵. Ничто не может удержать тебя против твоей воли, дверь к свободе всегда открыта перед тобой, и никто не может отрицать права самому рассчитывать с жизнью⁶. Эта отрицательная концепция свободы вытекает из отличного от Древней Стои толкования самой свободы. Если для ортодоксов школы она заключалась просто в способности действовать, то для римского философа – в способности действовать в таких условиях, в которых никто кроме мудреца действовать не может. Свобода становится экстремальной. И в этом случае римлянину легче обосновать исключительность свободы мудрого.

Возвращаясь к ортодоксальной концепции школы, Сенека исключает всякое указание на божественный приказ

¹ Нравственные письма, 19.

² Там же.

³ SVF III, 245-254.

⁴ Цицерон. Туск, бес, I, 118.

¹ См., напр.: О госуд., VI, 15-16.

² Эпиктет. Беседы, III, 8, 6.

³ О провидении, 2, 9-10.

⁴ Нравственные письма, 71, 8-16; см. также: там же, 24, 6-8.

⁵ Там же, 12, 10.

⁶ О провидении, 7, 7; Нравственные письма, 70, 14-15.

или разрешение самоубийства, и хотя он вновь сравнивает Катона с Сократом, вопрос здесь решается самостоятельно. Причем мудрый должен предвидеть возможность самоубийства задолго до экстремальных обстоятельств. Сократ научит умереть тогда, когда возникнет необходимость, а Зенон – прежде чем такая необходимость возникнет. В письме 16-м появляется замечательная мысль о том, что мудрый будет жить не столько, сколько он может, а столько, сколько должен. Тем не менее это вовсе не означает, что к подобному шагу следует прибегать по пустякам: жизнь слишком хороша, и надежда всегда жива, даже у мудреца¹. Кроме того, мудрец может и должен остаться жить ради жены и детей². Судя по всему, Сенека ставит ответственность за других все-таки выше ответственности только за себя.

Трактовке самоубийства философ придает и новые черты. Во-первых, очень четко *противопоставляет самостоятельное лишение себя жизни и предоставление этого права другому*. Он не объясняет своей точки зрения, но постулирует, что покончить жизнь самоубийством – более свободный акт, нежели позволить другому себя убить. В этой ситуации можно по-новому взглянуть на смерть самого Сенеки: вспомним, что согласно Тациту, он лишь выбрал средство смерти, получив приказ умереть от Нерона. Во-вторых, *стоический мудрец в интерпретации Сенеки любит смерть*. В 24-м письме философ формально отрицает стремление к смерти (*libido moriendi*), однако нам понятно, что поскольку это крайнее проявление свободы, мудрец не может не хотеть быть свободным, следовательно, не может не желать смерти. Она – избавление от рабства, лучшее изобретение природы (*optimum inventum naturae*)³.

«Смерть есть освобождение и конец всех зол. Наши страдания не переходят за ее пределы, она возвращает нам тот покой, которым мы пользовались прежде, чем родились»⁴.

В письме 117 (22-23) философ заявляет, что если кто-либо хочет умереть (пусть и без особых на то оснований), он может умереть, ибо единственное, чем мы распоряжаемся по праву, – это наша жизнь. Распоряжаться ею можно по своему усмотрению: жить, жить добродетельно, умереть по каким-либо обстоятельствам или в силу естественного хода вещей, позволить убить себя, самому избрать смерть по соответствующей причине. «А когда природа потребует, чтобы я возвратил ей свою жизнь, или я сделал это по требованию своего разума, я уйду, засвидетельствовав, что я дорожил чистой совестью и стремился к добру, что ничья свобода, и прежде всего моя собственная, по моей вине не была ограничена»¹. Интересно, что последующие стоики – Эпиктет и Марк Аврелий не примут нововведений Сенеки: им более интересна смерть вообще, нежели самоубийство.

Сенека придерживается мнения, что любой случай утраты добродетельности можно упредить посредством самоубийства. Поэтому ему ближе представление о том, что действие по соответствующей причине постоянно для мудреца, так как добродетель, однажды достигнутая, самотождественна и неизменна, а значит, и не может быть «переходящим кубком». Добродетель мудрого – константа, она постоянна и последовательна: «Ведь если что-то доведено до высшего предела, оно уже не может увеличиваться, а fortuna, в свою очередь, отнимает лишь то, что сама дала: но добродетели она не дает, а потому и не отнимает. Добродетель свободна, нерушима, неизменна, непоколебима: она так укреплена против случайных обстоятельств, что ее нельзя даже пошатнуть, не то что победить»². Важно, что соответствие цели добродетельного действия самому этому действию остается постоянным пунктом стоического учения, и данное смысловое наполнение добродетели сохраняется на протяжении всего длительного развития школы Зенона. Соответствие при этом означает и соответствие природе и самосоответствие, поскольку микрокосм представляет макрокосм и наоборот.

¹ О блаж. жизни, 20.

² О постоянстве мудреца, 5, 4; см. также: там же, 3, 5.

¹ Нравственные письма, 24, 24.

² Там же, 104, 21.

³ Утеш. к Марции, 19, 6.

⁴ Там же.

Соответствие как равенство самому себе вполне отчетливо вкладывается в смысл добродетели Сенекой¹. Акцент делается на субъективной стороне соответствия, т. е. на самосоответствии, ибо добродетельный в каждом действии равен самому себе (*in omni actu par sibi*)². Такое представление характерно для стоиков, начиная с Панэтия и Посидония: «Есть одно благо и в нем же источник и залог блаженной жизни: полагаться на себя»³. И эта фраза вовсе не выражение римского эгоизма, а лишь отражение того великого античного прозрения, берущего начало от Сократа и Платона и перешедшего потом в христианскую догматику, что великое благо находится в нашей душе, а потому нужно не искать мудрость и знание вовне, а глубже проникнуть в себя. «Высшее благо не ищет орудий вовне: оно создается дома и возникает только само из себя»⁴. В этом смысле мудрец может сказать: «Все мое благо со мной!»⁵. Подобная позиция станет еще более заостренной у Эпиктета и Марка Аврелия.

Второй условно выделяемый класс людей – нравственно совершенствующиеся, в число которых входят и философы. Сенека в общих чертах разделяет ортодоксальную доктрину, согласно которой совершенствующиеся в добродетели причисляются к неморальным, однако часто кажется, что ему остается сделать лишь один шаг до выделения их в полностью самостоятельный класс: «Те, что идут к мудрости, остаются в числе неразумных, но далеко от них оторвались; да и между самими идущими разрывы велики»⁶. Сенека признает разделение нравственно совершенствующихся на три разряда. «Первый – те, кто еще не овладел мудростью, но подошел к ней вплотную. Однако, то, что близко, все же вне нас»⁷. Это те, кто расстался со своими пороками. «Но их надежность еще не испытана, приобре-

тенным благом они еще не пользуются»¹. «Второй разряд – это те, кто избавился от наибольших зол души и страстей, но так, что безопасность ненадежна»². В отличие от первых, они могут скатиться назад. Третьи – те, кто «изжил множество тяжких пороков, но не все»³.

Все советы Сенеки, все его моральные трактаты обращены к этому классу людей. Возможно, именно поэтому Э. Целлер утверждал, что нравственно совершенствующийся занимает у Сенеки место мудреца⁴, что вряд ли можно считать истиной, поскольку римский философ не забывает об идеале мудреца практически никогда. Тем не менее назидательную силу стоической теории Сенека направляет именно на продвигающихся к мудрости: ведь тот, кто обрел мудрость, в советах уже не нуждается, а тому, кто даже не хочет ее обрести и стать счастливым, давать советы бесполезно. К нравственно совершенствующимся принадлежали Луцилий, Серен, Галлион – адресаты моральных увещаний Сенеки. К этому классу относятся и многие доблестные люди, такие как Катон, который «боролся против козней честолюбия, этого многоликого зла, и против безмерной жажды власти, насытить которую не смог весь натрое разделенный мир; он один восстал против пороков вырождающегося общества»⁵. Принадлежал к ним и сам философ: «Я удовлетворяюсь тем, что ежедневно избавляюсь от какого-нибудь порока и укоряю себя за ошибки»⁶.

Вообще все философы относились Сенекой к этому классу, ведь «философия – в пути, мудрость – в ее конце»⁷.

Третий, и самый низший класс людей – не стремящиеся обрести мудрость и стать добродетельными, а значит, лишенные также возможности быть счастливыми. Это люди, обреченные к зависимому от внешних случайностей, от

¹ Нравственные письма, 31, 8.

² Там же, 120, 10.

³ Там же, 31, 3.

⁴ Там же, 9, 15.

⁵ Там же, 9, 18.

⁶ Там же, 75, 8.

⁷ Там же, 75, 10.

¹ Нравственные письма, 75, 9.

² Там же, 75, 13.

³ Там же, 75, 14.

⁴ Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III. Abt. 1. Die nacharistotelische Philosophie. 1 Hälfte. 5 Aufl. Leipzig, 1923. S. 743.

⁵ О постоянстве мудреца, 2, 3.

⁶ О блаж. жизни, 17.

⁷ Нравственные письма, 89, 6.

господства фортуны существованию: «Возникает потребность (а это и есть величайшее рабство) в милости судьбы. И вот начинается тревожная, подозрительная, суетливая, полная всяких случайностей жизнь, беспомощно бьющаяся в потоке явлений»¹. Ни о каком величии духа на этом этапе говорить не приходится, хотя недобродетельный человек может поступать правильно, несмотря на то, что цели его ничтожны². Для возвращения на путь добродетели необходимо стремление к ней или, иными словами, сознательное волевое усилие. Разница же между стремящимся к добродетели и не стремящимся к ней вполне очевидна, как определена граница между Платоном и тираном Дионисием: «Есть огромная разница между ними. Для Дионисия было бы лучше умереть, так как он не может надеяться даже подступить к мудрости. Для Платона лучше жить, ибо он еще может надеяться стать мудрецом»³. Акцентирование этой разницы Сенекой еще раз убеждает в его стремлении разграничивать стремящихся к добродетели и не стремящихся к ней.

Стоическое учение о высшей и абсолютной благодети добродетели и пути нравственного совершенствования сразу же влечет за собой еще одну важную и спорную проблему — о роли так называемых благ (материальных) в жизни мудреца, т. е. о степени их необходимости для добродетельной жизни. Решения этой проблемы на протяжении исторического развития школы отличались определенным многообразием и даже некоторыми отходами от ортодоксальной позиции Зенона и Хрисиппа. Нуждаемся ли мы во внешних благах для нравственной жизни? Сразу же находим ответ Сенеки: «Мудрому довольно самого себя для того, чтобы жить блаженно, а не для того, чтобы жить. Для жизни ему многое потребно, а для блаженства — только высокий дух, презирующий фортуны. Я хочу сослаться на Хрисиппа, какое он принимает разделение. Он говорит, что мудрец ни в чем не терпит нужды, хотя потребно ему многое, глупому же ничего не требуется, потому что он ничем не умеет

пользоваться, зато нужду он терпит во всем. Мудрому нужны и руки, и глаза, и еще многое, без чего не обойтись в повседневной жизни, а нужды он не терпит ни в чем. Ведь нужда — это необходимость, а для мудрого необходимости нет»¹. Довольно запутано, но мысль ясна: речь идет о материальных вещах, нужных, или, корректнее, требующихся для жизни. Однако в работах философа можно найти места, где материальные блага названы вещами необходимыми (*res necessariae*)².

Для прояснения позиции Сенеки попытаемся вновь обратиться к раннестойческому решению вопроса о материальных благах. По утверждению Стобея, Зенон считал, что из всего существующего одно является благом, другое — злом, третье же безразличным (*ἀδιάφορον*)³. При этом к безразличному относились жизнь и смерть, слава и безвестность, страдание и наслаждение, здоровье и болезнь. Безразличное не является благом в собственном смысле слова, т. е. не может быть объектом целеполагания. Вместе с тем оно обладает ценностью как средство достижения цели. В сферу безразличного в широком смысле слова попадает все то, чем можно пользоваться хорошо или плохо, в зависимости от осуществленного человеком целеполагания.

Сфера безразличного при таком понимании оказалась крайне обширной, и стоики осознали необходимость провести разграничения внутри нее по степени ценности тех или иных предметов. Ценность любого предмета и явления определяется его соответствием природе. То, что соответствует природе в сфере безразличного, ранние стоики называли предпочитаемым (*προηγμένον*). В этом разряде окажутся здоровье и сила, красота и слава, богатство и достаток. Все же, что противно природе и лишено ценности, стоики отнесли к разряду не предпочитаемого или избегаемого (*ἀποπροηγμένον*). Помимо предпочитаемого и избегаемого, стоики выделили в сфере безразличного в широком смысле слова еще один разряд, в который попало все то, что не вызывает ни влечения, ни отталкивания (либо вызывает

¹ О блаж. жизни, 15.

² Цицерон. О пределах добра и зла, III, 20.

³ Там же, IV, 20, 56.

¹ Нравственные письма, 9, 13-14.

² Там же, 116, 3.

³ SVF I, 190.

равное влечение или отталкивание) — это разряд безразличного в узком смысле слова (или промежуточного, среднего). Вот как пишет об имевшемся у Зенона делении безразличного в широком смысле на разряды Цицерон: «Те вещи, говорил он, которые отвечают природе, следует избирать (*sumenda*) и признавать за ними известную ценность; к вещам, противным природе, следует относиться противоположным образом. А вещи, не относящиеся ни к первым, ни ко вторым, он помещал между ними и не признавал за ними никакого значения»¹.

Несколько иную позицию занимали отошедшие от ортодоксальной доктрины ученики Зенона — Аристон Хиосский и Герилл Карфагенский. Они настаивали на том, что ввиду расположенности сферы безразличного между добродетелью и пороком, она сама не может быть разделена на предпочитаемое и избегаемое, а является в полном смысле слова безразличным².

Еще больше новаций внес в теорию Антипатр из Тарса. По мнению этого стоика, вещь не сама по себе обладает ценностью, а получает эту ценность вследствие нашего субъективного выбора, т. е. она приобретает существование как «первичное по природе» или «ценность» только после выбора ее как соответствующей разумной природе человека. Отсюда проистекает особое определение конечной цели, к которой стремится человек: делать все неуклонно и постоянно для достижения предпочитаемого по природе. Вряд ли можно утверждать, что подобный теоретический шаг Антипатра был уместен в рамках стоической этики. Как отмечает А.А. Столяров, его попытка поставить первичное по природе в зависимость от субъективного выбора была обречена на неудачу³. Однако эта попытка не прошла бесследно для стоической школы, так как показала, что сохранить формализм этики возможно только посредством перемещения первичного по природе из сферы безразличного в сферу блага.

¹ SVF I, 191 (ФРС т. 1, с.81).

² Диоген Лаэртский, 7, 160 и 166.

³ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 242.

Именно так и поступили представители Средней Стои Панэтий и Посидоний. Например, Панэтий значительно расширил сферу блага, добавив туда природные ценности (здоровье, красоту, богатство). Вместе с тем он не переставал утверждать, что конечной целью может быть только благо. Как указывает Диоген Лаэртский, «Панэтий и Посидоний не считают, что для счастья довольно одной добродетели, а считают, что надобно и здоровье, и денежные траты, и силы»¹. То, что ранними стоиками понималось как безразличное, у представителей Средней Стои становится благом, чем открывается возможность объединения добродетели и благополучия.

И здесь возникает чрезвычайно серьезный вопрос о том, насколько возможно доверять свидетельству Диогена Лаэртского, сообщающего о включении средними стоиками в сферу блага того, что ранними понималось как безразличное. Трудность состоит в том, что Цицерон и Сенека придерживались несколько иного мнения относительно теории Средней Стои: «Посидоний говорит, что умозаключение должно быть таким: "То, что не дает душе ни величия, ни уверенности, ни безмятежности, не есть благо; а богатство, крепкое здоровье и прочие подобные вещи ничего такого не дают и, значит, не могут быть благами". То же умозаключение Посидоний излагает еще резче: "То, что не дает душе ни величия, ни уверенности, ни безмятежности, а, напротив, делает ее наглой, спесивой и надменной, есть зло; случайное же толкает душу к этим порокам; значит случайное не может быть благом"»².

Согласно Цицерону и Сенеке, Панэтий и Посидоний утверждают, что единственным благом может быть только добродетель. Возможно, что утверждение Диогена в VII, 128 было вызвано непониманием позиции представителей Средней Стои из-за некорректной стоической терминологии: для обозначения внешних материальных вещей (благ) и блага (добродетели) используется один и тот же термин, а вот различие словоупотребления нигде не оговаривается. Говоря

¹ Диоген Лаэртский, 7, 128,

² Нравственные письма, 87, 35.

«Добродетель – благо» и «Бедность – благо», мы используем «благо» в различных смыслах. У Сенеки читаем: «Те блага истинные, которые даются разумом, они и прочны и постоянны, и не могут ни погибнуть, ни пойти на убыль. Прочие же блага мнимые, имя у них то же, что и у благ истинных, а свойств блага в них нет. Их следует называть "благополучными (benignas)" или "предпочтительными (praepositas)" обстоятельствами (circumstantias)»¹. С другой стороны, есть основания и для того, чтобы доверять свидетельству Диогена Лаэртского, поскольку Средней Стое уже не был в полной мере свойственен тот ригоризм, которым характеризовалась Стоя Ранняя.

В любом случае, несмотря на различие позиций и имеющиеся терминологические трудности, и Антипатр, и Панэтий, и Посидоний остаются в рамках стоической доктрины, ибо добродетель для каждого из них остается целью. Немного лучше обстоит дело с употреблением терминов у Цицерона и Сенеки, использующих для блага в смысле добродетельности термин *summum bonum*, *absolutum bonum*, *perfectum bonum*, тогда как для всех других смыслов — просто *bonum*.

Подтверждение мыслей о различии смыслов найдем при более подробном анализе взглядов Сенеки. Наиболее важно здесь письмо 87, где философ приводит ученику несколько положений в пользу доказательства самодостаточности добродетели.

Положение первое: *«Всякое благо и само хорошо, и делает нас хорошими... Случайное не делает нас хорошими, а значит, и само оно не благо»*³. Случайное, внешнее не будет благом, подобно тому, как не будет «хорошим» в музыке внешнее по отношению к ней - «и флейты, и органы, и струны, не имеющие касательства к самому искусству»⁴. Они лишь орудия, как и внешние блага – только средства. Внешнее случайно, поскольку часто достается недостойному, «а то, что может выпасть на долю человеку

презренному и бесстыдному, не есть благо»¹. Здесь же Сенека делает вывод о том, что богатство не есть благо, ибо может находиться и у сводника, и у торговца. Философ отделяет добродетель от всего земного и случайного, в том числе и от искусств, и от ремесел: «добродетель поднимает человека над всем, что дорого смертным, и ни так называемых благ, ни так называемых бед она не жаждет и не страшится»². Отчетливо видно, что внешнее — это лишь «так называемое благо». Добродетель же стоит выше всего этого; «ее ценят не по земному достойно, и сама она не сочтет благом то, что достается всякому»³.

Положение второе: *«Благо не рождается из зла»*⁴ (не имеет зла причиной). Сенека разбирает этот теоретический вопрос на примере одного из «так называемых» благ – богатства. Рассматривая его истоки, он называет скупость, святотатство, кражу, что, безусловно, является злом. Они приносят страх, тревогу, душевные муки. Если из них родится благо, то нужно признать их благом хотя бы отчасти, поскольку средство, ведущее к благу, будет благим средством, а этой мысли невозможно допустить; значит, благо не родится от зла. Применительно к богатству это положение имеет следующее заключение: если благо не происходит от зла, и богатства рождаются от зла (например, скупости), то, следовательно, богатство не есть благо. Это вполне правильное, с логической точки зрения, рассуждение, хотя нас здесь более интересует общетеоретический смысл второго положения.

Положение третье: *«То, из-за чего мы попадаем в беду, не есть благо»*⁵ (благо не имеет зла следствием). Благу «подобаает быть свободным от всякой вины, оно не развращает душу, не будоражит, а если поднимает и делает шире, то без надменности»⁶. Сенека подходит к стоическому учению о нейтральности внешних (натуральных) благ по отно-

¹ Нравственные письма, 74, 16-17.

² Там же, 124, 20.

³ Там же, 87, 12.

⁴ Там же, 87, 14.

¹ Нравственные письма, 87, 15.

² Там же, 87, 16.

³ Там же, 87, 17.

⁴ Там же, 87, 19.

⁵ Там же, 87, 29.

⁶ Там же, 87, 32.

шению к мудрецу: меч сам по себе никого не убивает, но служит орудием убийце. «Посидоний говорит лучше: "Богатство - причина бед не потому, что само оно что-нибудь делает, а потому, что подстрекает сделать". Есть действующая причина, которая не может не вредить сама по себе, и есть причина предшествующая; вот предшествующая-то причина и заключена в богатствах. Они делают душу кичливой, порождают спесь, навлекают зависть»¹. В этом смысле богатство не является злом. «Оно было бы злом, если бы вредило само по себе, то есть, как я сказал, было бы действующей причиной; в нем же заключена лишь предшествующая причина»².

Здесь ясна параллель с трактатом «О блаженной жизни», в котором с очевидностью доказывается мысль о том, что богатство абсолютно нейтрально: «Почему ты требуешь безденежья от мудреца? Пусть мудрый имеет средства к существованию, лишь бы их поступление и расходование было честным, лишь бы они не были обгажены чужой кровью»³. Владелец состояния предстает здесь просто как управляющий и распорядитель своего имущества, которое предназначено для добрых дел, для милосердия и благодеяния.

Таким образом, Сенека обосновывает отношение к внешнему как к материалу, орудию, нейтральному в моральном смысле. К этой же мысли философ возвращается в письме 98: «Потому-то кажутся мне замечательными слова Метродора в том письме, где он обращается к сестре, потерявшей сына – юношу высокого дарования: "Всякое благо смертных смертно!" Он говорит о тех благах, которые всех манят, потому что *подлинные блага - мудрость и добродетель - не умирают. Они неизменны и постоянны. В уделе смертного только они бессмертны*»⁴. **Мудрость и добродетель — категории парные, и что очень важно, им приписывается атрибут вечности и бессмертия.** Они представляют собой небесное, возвышенное, бессмертное, божественное,

превращаются в вечный отзвук бога в человеке¹. Они являются высшим благом². В данной ситуации Сенека остается вполне ортодоксальным стоиком, ни в чем не отступая от взглядов основоположников учения.

В результате даже самого поверхностного анализа моральной философии Стои легко можно сделать вывод о том, что понятие добродетели – центральное в стоической этике, сохраняющее это место и в этических построениях Сенеки. Понимание добродетели как цели вносит смысл в стоическую иерархию этических понятий.

3.1.2. Эмоции и апатия, удовольствие и страдание

*Счастливым можно назвать того, кто благодаря разуму не ощущает ни страстного желания, ни страха*³.

Каким бы ясным и простым ни казался предмет, он требует внимательного и скрупулезного отношения к себе со стороны историка философии, придирчивого анализа и тонкости трактовки, иначе он никогда не раскроет своего значения и толкнет на ложный путь понимания, что и происходило с осмыслением стоицизма при неверном толковании понятия «апатия». Стало традиционным представлять стоического мудреца этаким мраморной глыбой, нечувствительной к ветрам и морозам, к природным и жизненным бурям. «Античные стоики, особенно ранние из них... выдвигали еще и соответствующее учение о мудреце, которое на живого человека способно произвести только страшное и жуткое впечатление. Мудрец, согласно учению стоиков, это какое-то субъективное бревно, которое недоступно никакому воздействию извне и которое само неспособно действовать на что-нибудь»⁴. Всеобщим стало также и убеждение в том, что взгляды стоиков противоположны платоновско-аристотелевской традиции, по той причине, что первым

¹ Нравственные письма, 87, 31.

² Там же, 87, 34.

³ О блаж. жизни, 17.

⁴ Нравственные письма, 98, 9.

¹ О блаж. жизни, 7.

² Там же, 8.

³ Там же, 5.

⁴ Лосев А. История античной эстетики. Т. 5. С. 149.

приписывается стремление к полному освобождению от эмоций, тогда как вторым – умеренность эмоций, метриопатия. Для того, чтобы понять, в чем же здесь ошибка, попробуем осмыслить представления Древней Стои об эмоциональной жизни и то, в каком виде дошли они до Рима, чтобы сравнить их с мыслями Сенеки и понять верный смысл стоической доктрины, поскольку категория «апатия» – краеугольный камень всей этики Стои.

Все моральные действия происходят из единого, по мнению стоиков, целого – человеческой личности, единства человеческого самосознания, персональности, связанной руководящим разумом (ἡγεμονικόν). Он контролирует все психосоматические действия человека, является связующим звеном мыслительной, эмоциональной и телесной активности. В этом смысле именно разум оказывается ответственным за любую реакцию организма. Руководящий разум становится истоком и правильной, рациональной эмоции (εὐπάθεια), и эмоции иррациональной (πάθος). Сущностно разумное ἡγεμονικόν рождает иррациональный момент, и здесь нет противоречия: по мнению Цицерона, человек отличается от бога именно тем, что он не до конца рационален¹. Правильная эмоция (εὐπάθεια), по мнению стоиков, – корень и сущность поведенческой активности, а неправильная эмоция, страсть (πάθος, adfectus) – отклонение от рационального поведения, а именно от рациональной, разумной эмоции εὐπάθεια, представляющей собой правильную диспозицию ἡγεμονικόν. Страсти, таким образом, не являются сущностными для личности.

По стоическому представлению, все страсти являются болезнью: «Как говорят о разных телесных недугах, например, о подагре, боли в суставах, так же можно говорить и о душевных недугах – о честолюбии, о стремлении к наслаждению и тому подобном»². Латинский перевод термина «πάθος» как нельзя лучше иллюстрирует его смысл. У Цицерона в трактате «О пределах добра и зла» (III, 35) находим, что наиболее правильным переводом греческого слова

«страсть (πάθος)» на латынь было бы слово «болезнь, страдание (morbus)», ведь πάθος имеет и в греческом языке значение «страдание, страдательное состояние». Однако, замечает Цицерон, этот перевод не используется вследствие того, что люди не называют такие чувства, как жалость, злость, гнев, болезнями. Сенека всегда для страсти использует один термин – adfectus (страсть), так же как и Цицерон, сравнивая его с morbus (болезнь). Страсти при такой трактовке – вовсе не эмоции, а иррациональность в них, и ἀπάθεια оказывается ликвидацией не эмоций вообще, а лишь их неразумности (т. е. πάθος, adfectus) и установлением равновесия эмоциональной жизни.

В этой ситуации становится очевидным, что стоики вполне могли бы прийти к согласию с платоновско-аристотелевской традицией, отстаивающей равновесие, умеренность эмоций (μετριοπάθεια). Просто представители последней называли всю эмоциональную жизнь словом πάθη, а Стоя проводила деление – «πάθος» – «εὐπάθεια». Более того, μετριοπάθεια, εὐπάθεια и ἀπάθεια оказываются очень близкими по смыслу, а иногда и полностью взаимозаменяемыми. Сенека, употребляя для обозначения страсти латинское слово adfectus и сопоставляя его с morbus, тем не менее, находится в рамках традиционного противопоставления аристотелевской традиции и учения Стои: «Часто спрашивают, довольно ли, чтобы страсти были умеренными (modicos habere adfectus) или лучше не иметь никаких страстей (an nullos). Наши изгоняют страсти (nostri illos expellunt), перипатетики стараются их умерить (Peripatetici temperant). Я не вижу, почему умеренная тяжесть болезни может быть целебной или полезной (ego non video, quomodo salubris esse aut utilis possit ulla mediocritas morbi)»¹. Хорошо просматривается сравнение adfectus – morbus.

Главный отличительный момент страсти – ее неразумность, выход из-под контроля разума. Страсть «в собственном смысле есть неразумное и противное природе движение души, или чрезмерно сильное влечение»².

¹ Цицерон. О природе богов, II, 34.

² Диоген Лаэртский, 7, 115.

¹ Нравственные письма, 116, 1

² SVF I, 205 (ФРС т. 1, с. 86).

Как уже выяснено, человеческая индивидуальность может порождать нерациональную эмоциональную реакцию, теперь же нужно объяснить динамику этого порождения. По мнению представителей Древней Стои – Зенона, Клеанфа и Хрисиппа, страсть является изначально естественным импульсом, но вышедшим из-под контроля разума¹. По Хрисиппу, страсти – неправильные суждения (κρίσεις) о ценности предмета для человека², Зенон же считал, что страсти – это эмоция (душевное волнение), возникающая по поводу и в результате такого суждения³. Как мы видели выше, разум ответственен и за мыслительную и за эмоциональную деятельность, поэтому ответственен и за страсть, ведь она – или непосредственно суждение, или эмоция по его поводу. Древняя Стоя не разделяет эмоциональную и мыслительную активность, как это было в платонизме, не приемлет трехчастного деления души: душа не может иметь независимой от руководящего разума (ἡγεμονικόν) части, в которой могли бы возникать страсти, т. е. вожделеющей (иррациональной) части⁴. Для основоположников Стои неразумное желание (θυμός) будет лишь разновидностью страстей⁵. У мудрого оно должно быть ликвидировано, как и все прочие страсти. А если так, то нет основания считать, что Зенон и Хрисипп придерживались мнения, что θυμός – часть души. Однако процесс выхода эмоции из-под контроля остается неясным.

Иначе обстоит дело в Средней Стое. Посидоний выделил три способности души – вожеление, волю и разум⁶. Каждая из них является силой (δύναμις) души. Однако По-

сидоний подчеркивает, что они не будут частями души¹. Страсти стали не результатом суждения разумной части души, а движениями ее неразумных способностей – воли и вожеления². Так Посидоний полностью иррационализирует страсти, и «никто до него не понимал человеческой страсти так иррационально, как это выходило у него»³. Посидоний подобной платонизацией стоицизма пытался решить проблему происхождения недобродетельных импульсов, ведь Древней Стое действительно было очень трудно объяснить, под действием каких факторов разумная эмоция выходит из-под контроля разума и становится страстью. По Посидонию же, оказывается, что возможность и разумной и неразумной реакции укоренена в человеке вследствие наличия рациональной и иррациональных способностей души, и дело лишь в том, какая из них окажется более могущественной, что разовьется из природных задатков. Это платоническая модернизация стоицизма, свойственная для Средней Стои. Вместе с тем Посидоний, вероятно, пытался искать подобные же идеи у ранних стоиков, утверждая, что Клеанф выделял страстное начало души. Так, Гален сообщает: «[Посидоний] говорил, что мнение Клеанфа о страстном начале души ясно из следующих его слов:

Рассудок: Чего ты хочешь, о страсть? Растолкуй мне это.

Страсть: Я, о рассудок? Делать все, чего я желаю.

Рассудок: Это по-царски. Но ответь все же еще раз.

Страсть: Чтобы все, чего не пожелаю, произошло.

Вот эта-то переключка, по словам Посидония, принадлежит Клеанфу и ясно показывает его мнение о страстном начале души, – раз он заставил Рассудок беседовать со Страстью как два равных лица⁴. Подобная попытка Посидония истолковать Клеанфа в духе Средней Стои является сильной натяжкой, поскольку многие другие фрагменты свидетельствуют о том, что страсть и рассудок для Клеанфа

¹ SVF I, 206.

² Диоген Лаэртский, 7, 111.

³ SVF III, 461.

⁴ М. Поленц, однако, считал, что Зенон, в отличие от Хрисиппа, признавал самостоятельное существование иррациональной части души (см.: Pohlenz M. Die Stoa. Bd. 1. S. 89-92). Большинство же исследователей сегодня склоняется к мысли о том, что между ранними стоиками не было принципиальных различий в этом вопросе (Forschner M. Die Stoische Ethik. S. 139; Graeser A. Zenon von Kition. Positionen und Probleme. S. 167; и др.).

⁵ Диоген Лаэртский, 7, 117.

⁶ Posidonius. Vol. 1. The fragments, fr. 142, 143, 157.

¹ Posidonius, fr. 145.

² Ibid., fr. 152.

³ Лосев А. История античной эстетики. Т. 5. С. 708.

⁴ SVF I, 570 (ФРС т.1, с. 198).

не самостоятельные начала, а две способности единого ве-
дущего начала¹.

Близки Средней Стое и идеи Сенеки. Следует сразу оговориться, что для римского философа характерно полное терминологическое смешение таких понятий, как дух (animus), душа (anima), ум (mens), рассудок (ratio). Практически всегда они взаимозаменяемы у Сенеки при обозначении руководящей способности человека. Стоицизм Сенеки находится в прямой зависимости от идей Панэтия и Посидония, сблизивших учение Стои с теорией Академии. Так, у Сенеки, как мы видели выше, вполне определенно прослеживается представление о воле как об отдельной способности души, однако нигде мы не найдем четкого выделения ее в часть души. Можно найти у него платонические мысли об укрощающей роли разума по отношению к эмоциональной реакции и термин «укротитель-рассудок (moderatrix ratio)»². Вместе с этим для Сенеки характерны и древне-стоические представления о целостности человека, о единстве его психической активности³. Философ словно колеблется между стоицизмом и платонизмом (или платоническим стоицизмом Панэтия и Посидония).

Еще сильнее влияние платонизма обнаруживается при анализе взглядов Сенеки на характер взаимодействия души и тела. Здесь мы легко найдем платонический образ темницы: «Скелет, который ты видишь у нас, мышцы и обтягивающая их кожа, лицо и послушные руки, равно как и все другие члены, которыми мы окружены – это оковы духа (animus) и тьма. Они подавляют, затемняют, заражают дух, отклоняют его от истины и навязывают ему ложь; с этим отягчающим ее телом душе (anima) приходится вести настоящую борьбу»⁴. Найдем у Сенеки и неявно выраженную идею о божественном происхождении разумной души, чуждой телу: «Я спрашиваю, быть может, верно предположение, которое служит иным философам сильнейшим подтверждением божественности природы человека и которое

состоит в том, что души суть искорки, оторвавшиеся от высших святынь, упавшие и приставшие к чуждому им элементу?»¹ Подобные взгляды не свойственны кому-либо из представителей Древней Стои.

Выше говорилось, что правильная эмоция рациональна, и в этом – ее коренное отличие от побуждения животного. Более всего стоиков интересовало влечение. Уже начиная с зарождения школы, укрепилось представление о том, что любое влечение, порыв, импульс (ὁρμή) есть результат действия разумной души и может быть рассмотрен как эпифеномен суждений разума. Влечение представляет собой стремление души к чему-либо и является результатом согласия на определенное впечатление. Стоики рассматривали влечение как промежуточное звено между впечатлением и действием. Истоком влечения будет представление (впечатление), имеющее практическое значение. Это так называемое «побуждающее представление в отношении того, что следует делать»², т. е. представление о предметах, вызывающих стремление или отталкивание. Так понимаемое представление оказывается более сложным явлением, нежели простое чувственное впечатление, поскольку предполагает согласие или несогласие. Только у разумного человека процесс согласия относительно независим и может быть подвергнут рефлексии³. Результатом согласия будет влечение как суждение, повелевающее действовать. Причем между влечением и согласием существует определенный временной промежуток. Таким образом, психологическая цепочка, побуждающая к действию, выстраивалась, по мнению основателей Стои, следующим образом: побуждающее представление (впечатление) → согласие → влечение (как суждение, повелевающее действовать) → действие⁴.

В общих чертах эту теорию разделяет и Сенека: «Всякое разумное живое существо, чтобы действовать, должно быть сначала раздражено видом какой-либо вещи, затем почувствовать побуждение двинуться, которое, наконец,

¹ SVF I, 142-143.

² Нравственные письма, 74, 19.

³ Там же, 121, 14.

⁴ Утеш. к Марции, 24, 4.

¹ О досуге, 32.

² SVF III, 169.

³ SVF II, 981.

⁴ Цицерон. О судьбе, 41-42.

подтверждается согласием (*omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde ad sensum confirmavit*). Что это за согласие, я скажу. Мне пора гулять; но пойду я гулять только после того, как скажу себе об этом, а потом одобрю свое мнение (*oportet me ambulare: tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam*). Пора мне сесть, но сяду я только после этого»¹. В данном отрывке из «Нравственных писем к Луцилию» верно передается механизм возникновения импульса, хотя Сенека изменил чередование звеньев цепочки, поставив согласие после влечения. Вряд ли стоит думать, что такая последовательность – результат принципиальных разногласий римского философа с основателями школы. Возможно, это простая ошибка или неточность.

Если более подробно анализировать стоическую теорию влечения, то легко можно прийти к выводу о том, что всякое влечение (импульс, стремление, порыв) человека рассматривалось стоиками как движение разума: «Влечение — это движение мысли к чему-то или от чего-то»². Человек – творец своего стремления, он должен выстроить логический вывод, оценить его правильность и только потом приступить к действию. Именно это и отличает его от животного, все влечения которого инстинктивны. Существа, лишённые разума и руководствующиеся инстинктом, могут обладать только некоторым подобием влечения, но не влечением в собственном смысле слова.

Как отмечает Диоген Лаэртский, разум, по мнению стоиков, – «наладчик (*τεχνίτης*) побуждения»³. Хрисипп, например, утверждал, что у существа с развитым разумом, коим является человек, абсолютно все влечения есть результат деятельности разума. Подобный вывод создавал множество теоретических трудностей, поскольку не позволял объяснить сущность противоразумных влечений, к которым относятся, прежде всего, страсти. Кроме того, оказывалось совершенно невозможным применять теорию влечений к существам с неразвитым разумом (выше говорилось о

том, что к таким относятся, например, дети). Несмотря на это, стоическая теория влечений способствовала обоснованию высокой моральной ответственности индивида¹.

Эта концепция помогает стоикам определить удовольствие (*voluptas*): оно всегда будет состоянием, возникающим после рационального и одобренного душой влечения. Если же влечение как стремление к удовольствию выходит из-под контроля разума, оно становится страстью². Страсть — это «неразумное и несогласное с природой движение души или же избыточное побуждение»³. Тем самым оказывается, что правильное удовольствие может иметь своим источником только рациональное состояние души. Поэтому мудрец не получит удовольствия от того, «что происходит с нами не по велению души, а безотчетно»⁴. Его удовольствие рационально.

Само стремление к избеганию страдания и самосохранению рассматривается как естественное и природное. Самый первый акт новорожденного – стремление к самосохранению, характерное для живых существ: «Две вещи связаны между собой: всякое животное приспособляется к тому, как бы сохранить себя, и одинаково идущего впрок ищет, а наносящего ущерб избегает»⁵. Знание того, что полезно, а что вредно, природно, неопытно⁶. И конечно, «всякое животное, входя в жизнь, знает страх смерти (*metu mortis*)»⁷. Говоря о естественности самосохранения и стремления избежать страдания, Сенека повторяет ортодоксию школы⁸. С первым, самым слабым действием самосохранения природа сразу же связывает чувство наслаждения и страдания (наслаждение возникает как следствие, когда природа сама по себе стремится к тому, что соответствует

¹ Inwood B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford, 1985. P. 44.

² SVF I, 205-206.

³ Диоген Лаэртский, 7, 110.

⁴ Нравственные письма, 74, 31.

⁵ Там же, 121, 17.

⁶ Там же, 121, 19.

⁷ Там же, 121, 18.

⁸ Диоген Лаэртский, 7, 85. См. также: *Plutarch. De stoicorum repugnantiis*, 1038 b.

¹ Нравственные письма, 113, 18.

² SVF III, 377.

³ Диоген Лаэртский, 7, 86.

самосохранению¹). Поэтому ищем наслаждений и избегаем страдания мы в целях самосохранения и любви к себе, данных нам природой для выживания: «Я ищу наслаждений; для кого? Для себя. Значит, я забочусь о себе (ergo mei curam ago). Я избегаю боли; ради кого? ради себя! Значит, я забочусь о себе»².

В этом случае начало страсти, так же как и добродетели, естественно – это забота о себе. Только в первом случае она выходит из-под контроля разума (и из естественного порядка вещей), тогда как во втором полностью подчиняется ему. «Кто спорит с тем, что всякая страсть проистекает из некоего как бы естественного источника (omnis adfectus a quodam quasi naturali fluere principio)? Заботиться о себе велела нам природа (curam nobis nostri natura mandavit); начни потакать этой заботе, – и она превратится в порок. Удовольствие (voluptas) природа подмешала к вещам необходимым не затем, чтобы мы его домогались, но чтобы благодаря этой прибавке стало приятней для нас то, без чего мы не можем жить; а появится самозаконное наслаждение – и начинается сластолюбие»³. Так оказывается, что удовольствия являются следствием естественных действий.

Правильное удовольствие – вид правильной эмоции, которая может возникать по поводу безразличных, но предпочитаемых вещей. Как было показано выше, к предпочитаемому (praepositum) относится все сопутствующее добродетели, облегчающее путь к мудрости – умеренная еда, питье, крепкое здоровье и т.п. Такие вещи Цицерон, например, называет «безразличным, обладающим некоторой ценностью (indifferens cum aestimatione mediocri)»⁴. Именно по отношению к предпочитаемому могут возникать правильные эмоции. Всего Сенека выделяет три вида правильных эмоций: 1) особая радость (gaudium) мудрого, противоположная наслаждению (чаще всего – voluptas); 2) разумное желание (impetus, voluntas), противоположное страсти (adfectus); 3) благоосмотрительность, осторожность (cautio),

противоположная страху (metus)¹. Именно эти три эмоции объединяются в родовом понятии благострастия (εὐπάθεια). Для удовольствия мудрого наиболее предпочтительный термин у греков-стоиков – χαρά (радость). Сенека применяет для обозначения рационального удовольствия gaudium (радость), но иногда встречается в этом смысле и слово voluptas (удовольствие): «Какое удовольствие должно наполнить душу (quanta voluptate implendus animus) того, кто созерцает свой покой среди нагромождения чужих заблуждений!»² Однако тот же самый термин (voluptas) у Сенеки чаще всего обозначает неразумное удовольствие глупца³.

В отличие от школы Эпикура, стоицизм никогда не ставит получение удовольствия целью и не рассматривает его как условие счастливой жизни. Сенека многократно подчеркивает эту мысль: «Те, кто считают удовольствие высшим благом, видят, какое позорное место отвели они последнему. Поэтому они говорят, что удовольствие (voluptas) неотделимо от добродетели и присовокупляют, что нравственная жизнь совпадает с приятной, а приятная – с нравственной. Не понимаю, как вообще можно соединять в одно целое столь противоположные элементы. Почему, скажите, пожалуйста, нельзя отделить удовольствие от добродетели? Очевидно потому, что добродетель — основное начало всех благ, служит также источником того, что вы так любите и к чему стремитесь. Но если бы добродетель и удовольствие были неразрывно связаны, то мы не видели бы, что одни деяния приятны, но безнравственны, а другие, наоборот, безупречны в нравственном отношении, но зато трудны и осуществимы лишь путем страдания»⁴. Добродетель становится мерилем правильности удовольствия, его разумности, ведь только она носит звание высшего блага и конечной цели.

Предпочитаемое – это необходимый элемент жизни мудреца: мудрый, как и любой другой человек, не может

¹ Диоген Лаэртский, 7, 85.

² Нравственные письма, 121, 17.

³ Там же, 116, 3.

⁴ Цицерон. О пределах добра и зла, III, 53.

¹ Нравственные письма, 23, 2; 59, 2; 72, 4; 120, 2. Ср.: Диоген Лаэртский, 7, 116; Цицерон. Туск. бес, 4, 6, 12-13; 31, 66-32, 68.

² О постоянстве мудреца, 14, 1.

³ См., напр.: Нравственные письма, 9, 3; 12, 1; 51, 13 и др.

⁴ О блаж. жизни, 6.

отказаться от того, что естественно (еда, питье). «Я не поучаю тебя хоть в чем-нибудь отказывать природе: она упряма, одолеть ее нельзя. Но что выходит за ее пределы, то временное, а не необходимое»¹. Удовольствия от предметов и вещей, не являющихся необходимыми – изысканной пищи, излишней роскоши, постоянной праздности – относятся к удовольствиям неправильным, постыдным². Они – собственность фортуны: «встречаются даже в самой позорной жизни», «достаются как хорошим, так и дурным»³. Удовольствия этого рода случайны, кратковременны и неустойчивы: «Вообще никогда не бывает устойчивым явление, отличающееся стихийностью движения. Таким образом, и не может быть ничего прочного в том, что проходит мигом и в самом процессе своего осуществления обречено на гибель. Достигнув кульминационного пункта, оно прекращается, неминуемо клонясь уже с самого начала к концу»⁴. От таких удовольствий нужно избавляться путем их ограничения и сведения при помощи руководящего разума к удовольствиям от необходимо-предпочтительного: «...пусть пища лишь утоляет голод, питье жажду, пусть одежда защищает тело от холода, а жилище от всего, ему грозящего. А возведено ли жилище из дерна или из пестрого заморского камня, разницы нет: знайте, под соломенной крышей человеку не хуже, чем под золотой. Презирайте все, что ненужный труд создает ради украшения или напоказ»⁵.

Отметим еще один немаловажный момент: подразделение удовольствий по рангам в соответствии с их потребностью стирает грань между стоицизмом и эпикуреизмом, или, по крайней мере, делает ее не слишком резкой. Вспомним, что мудрецу приличествуют, согласно Эпикуру, только природные и необходимые удовольствия, тогда как природные и не необходимые, а также не природные и не необходимые должны быть исключены. В результате такого ограничения наслаждения остается все то же стоическое

удовольствие от умеренного здорового питания, из которого исключено все лишнее и которое разнообразно лишь в рамках естественных потребностей организма и уничтожения страдания. Невольно вспоминается слегка удивленное восклицание А.Ф. Лосева: «Значит вот к чему пришла эпикурейская теория наслаждения! Эпикур строит свое наслаждение только на хлебе и воде. Уже этих блюд достаточно для того, чтобы эпикурейский мудрец мог почувствовать себя божественным»¹.

Удовольствия мудрого всегда коренным образом отличаются от удовольствий простого человека. Первое отличие: мудрый далеко не всегда получит удовольствие от тех же самых предметов, которыми будет наслаждаться обычный человек. Если обычный человек всегда тянется к вещам привлекательным, то добродетель может потребовать от мудрого избегать их: «есть два рода вещей: одни нас привлекают, а другие отпугивают. Привлекают богатство, наслаждение, красота, почести, все вкрадчивое и улыбочное; отпугивает труд, смерть, боль, поношение, скудная пища. Нам нужно упражняться, чтобы не бояться второго и не желать первого»².

Второе отличие: удовольствие мудрого всегда рационально, не переходит в страсть, в неразумное наслаждение. Для мудрого состояния страсти не существует³. Страсть, предполагающая нужду, связанная с сокрушением по поводу ее предмета, исключена, но есть разумная потребность в предметах, пользу которых человек знает и без которых не может обойтись. Есть рациональное желание (*βούλησις*, *voluntas*), удовлетворение которого ведет к рациональному же естественному удовольствию. «Ведь я, запретив тебе жажда, разрешу хотеть, чтобы ты то же самое делал без страха по твердому решению, чтобы даже удовольствия твои стали острее»⁴.

¹ Нравственные письма, 119, 2

² Диоген Лаэртский, 7, 103.

³ О блаж. жизни, 7-8.

⁴ Там же, 7.

⁵ Нравственные письма, 8. 5

¹ Лосев А. История античной эстетики. Т. 5. С. 190.

² Нравственные письма, 123, 13.

³ Цицерон. Туск. бес, IV, 14.

⁴ Нравственные письма, 116, 1.

Удовольствие мудрого — своеобразное удовольствие, сходное с состоянием некоторого оживления по поводу нового шага к добродетели.

Отличие третье: удовольствие мудрого всегда ориентировано на добродетель. К вещам же неморальным, которые часто являются предметом вожделения обычного человека, мудрый равнодушен, апатичен. И это еще один смысл понятия ἀπάθεια.

Снова обратимся к Сенеке, трактующему бесстрашие следующим образом: «...мы неизбежно впадаем в двусмысленность, если для краткости переводим слово ἀπάθεια, прибегая к слову "терпеть", ведь можно подумать, что смысл здесь противоположен тому, что мы имеем в виду. Мы хотели сказать: "душа, которой безразлична любая боль", а понять можно так: "душа, которая не может вытерпеть никакой боли". Погляди же сам, не лучше ли будет сказать "неуязвимая душа (*invulnerabilem animam*) " или "душа, недоступная для любого страдания (*animam extra omnem patientiam positam*)"?»¹. Из приведенного отрывка ясно, что философ прибегает к образному, или, лучше сказать, описательно-объяснительному, а не прямому переводу термина ἀπάθεια на латинский язык. И это не случайно: все сложности, возникающие из-за неправильного толкования терминов, были известны уже тогда.

Более того, подобное толкование помогает Сенеке провести границу между стоицизмом и эпикуреизмом, причем во многом римский философ оказывается прав. «Ты хочешь знать, справедливо ли Эпикур в одном из своих писем порицал тех, кто утверждает, будто мудрецу никто кроме него самого не нужен и потому ничьей дружбы не требуется. Этот упрек Эпикур бросает Стильпону и тем, кто думает, что высшее благо — когда душа ничего не терпит»². Сенека считает, что эпикурейский мудрец часто избегает страдания в поисках удовольствия. Стоический же мудрец не избегает никаких чувственных вещей, даже способных принести страдание, он просто чувствует их правильно, добродетель-

но, побеждая страсти. «В том и разница между ними и нами: наш мудрец побеждает все неприятное, но чувствует его, а их мудрец даже и не чувствует (*hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem*)»¹. Эту же мысль находим в трактате «О постоянстве мудреца»: «Неуязвимо не то, что не подвергается ударам, а то, что не рушится ни под какими ударами»².

Эта цитата подводит нас еще к одному понятию, объяснение которого является предметом особого интереса в стоической школе — к страданию. «Я никогда не соглашусь, что не знать боли — благо: боли не ведает цикада, не ведает блоха. Не признаю я благом покой и отсутствие тягот: кто так же празден, как червь?»³ Как видно, стоик не избегает страдания, ведь «свобода состоит не в том, чтобы ничего не претерпеть: это ошибка; свобода заключается в том, чтобы возвыситься духом над несправедливостями и усовершенствовать себя настолько, чтобы получать радость от самого себя, удалить от себя все внешнее, дабы не вести жизнь беспокойную, полную страха перед насмешками и пересудами»⁴.

Мудрец недоступен несправедливости не потому, что избегает ее, а потому, что мудро к ней относится: «Так знай же, что мудрец обладает лучшей природой как раз потому, что никакая несправедливость ему не вредит, а не потому, что он не претерпевает ее вовсе»⁵. Мудрец, который никогда не испытывает удовольствия от тех же предметов, что и любой другой смертный, мог бы страдать от всего того, от чего страдают все. Большинство явлений природы действует на него так же, как и на других, в силу того, что он живое существо, — холод, жажда, голод. «Зима приносит стужу — приходится мерзнуть; лето возвращает тепло — приходится страдать от жары; неустойчивость погоды грозит здоровью — приходится хворать; где-нибудь нам встретится зверь, где-

¹ Нравственные письма, 9, 2.

² Там же, 9, 1.

¹ Нравственные письма, 1, 3.

² О постоянстве мудреца, 3, 3.

³ Нравственные письма, 87, 19.

⁴ О постоянстве мудреца, 19, 3.

⁵ Там же, 3, 4.

нибудь – человек, опасней любого зверя. Одно отнимет вода, другое – огонь. Изменить такой порядок вещей мы не в силах, – зато в силах обрести величие духа, достойное доблестного мужа, и стойко переносить все превратности случая, не споря с природой»¹.

Конечно, есть вещи, непредпочтительные для мудреца, как, например, боль или житейские невзгоды, но они не являются злом, не могут причинить страдание, мудрец лишь чувствует их: «нет, если не поразить, то настичь мудреца может нечто иное, как-то: телесная боль и дряхлость или утрата друзей и детей и бедствие родины, объятай пламенем войны. Я не отрицаю, что мудрец чувствует все это, ведь не приписываем же мы ему твердость камня или железа»². Непредпочтительное не становится причиной страдания, так как все переносимо для мудреца: «Заблуждается тот, кто считает, что одно переносимо для мудреца, а другое непереносимо, и тем ставит известные пределы его величию»³. Его реакция на трагические события (смерть ребенка, гибель друга и т.п.) – это только опознание факта и понимание его как встроенного в природный порядок. «Некоторые удары он принимает, но лишь затем, чтобы преодолеть их, излечить их и изгладить их след»⁴. В этом смысле «мудрец делает все то же, но только другим способом»⁵: он по-другому воспринимает мир. Мудрый не дает эмоции захватывать себя, превращаясь в иррациональность, в страсть, не позволяет ей пошатнуть свою стойкость, столкнуться себя с добродетельного пути»⁶.

Эмоция мудреца рациональна, природна, естественна. «Нельзя ни удерживать, ни выдавливать из себя слезы ради стоящих и сидящих вокруг: и плакать, и перестать куда менее позорно, чем притворяться. Пусть слезы текут сами собой, ведь и люди спокойные и сдержанные могут их про-

лить. Часто они текли, не умаляя почтенности мудреца, с такой пристойностью, что была в них полная мера и человечности и достоинства. Можно, повторяю, повиноваться природе, не теряя степенности»¹. Сокрушаться горем и печалью противоестественно, это страсть и грех, которые свидетельствуют только о слабости перед фортуной: «Знай, что не согласно с природой сокрушаться горем, и та же самая утрата поражает больше женщин, чем мужчин, больше варваров, чем мирных людей просвещенного народа, скорее неучей, чем образованных»². Пример именно такого подхода к страданию – в трактатах Сенеки «Утешение к Гельвии» и «Утешение к Марции». Показательны уже сами названия трактатов – «утешения»: не поддавайся страданию, не позволяй горю сломить тебя, утешься и живи добродетельно, ибо все преходяще, и только мудрость и добродетель вечны.

«Ты скажешь: "Но ведь естественно мучиться, тоскуя о друге: дай же право плакать, когда столь праведна причина (*iuste cadentibus*). Естественно быть задетым людскими мнениями, огорчаться, если они неблагоприятны; почему же ты не допускаешь этого благородного страха (*honestum metum*) перед людскими мнениями"»³. Но для стойка не может быть благородного страха, страх есть страх. Страдание тем и опасно, что открывает дорогу порокам, первые из которых – страх и слабость перед судьбой. Всего этого не должно быть у мудрого: «Если болезнь или враг лишат его руки, если случай отнимет у него глаз, мудрецу хватит того, что осталось, он и с искалеченным телом будет так же весел, как был до увечий. Но хоть он и не тоскует о потерянном, однако предпочел бы обойтись без потерь»⁴. Это предпочтение обойтись без потерь – то же самое осознание предмета возможного страдания, но не само страдание. «Надежно защищен мудрец и недоступен он ни для несправедливости, ни для унижения»⁵.

¹ Нравственные письма, 107, 7.

² О постоянстве мудреца, 10, 4; см. также: Нравственные письма, 71, 27. Ср.: Цицерон. Туск. бес., 3, 6, 12 и SVF III, 574.

³ О постоянстве мудреца, 15, 3.

⁴ Там же, 10, 4.

⁵ О милосердии, 2, 6; см. также: Нравственные письма, 18, 4.

⁶ Plutarch. De communibus notitiis, 1070e.

¹ Нравственные письма, 99, 20.

² Утеш. к Марции, 8, 3.

³ Нравственные письма, 116, 2.

⁴ Там же, 9, 4.

⁵ О постоянстве мудреца, 2, 4.

Сенека очень четко разделяет стоическое и эпикурейское понимание отношения мудрого к страданию, продолжая давний спор с учением Эпикура: «Так вот кто упрекает нас в излишней суровости, бесчестит наши наставления именем жестоких – потому только, что мы велим либо не допускать скорби в душу, либо быстрее изгонять ее. Но что невероятнее, что бесчеловечнее: не чувствовать скорби, потерявши друга, или в самой же скорби ловить наслаждение?»¹

Есть еще одна непосредственно связанная с понятием правильной эмоции проблема – сострадание. Да, мудрец не страдает, по той же самой причине, что и не страдает сам: сострадание – такая же страсть (*adfectus*), как и страдание. Мудрец не должен впадать в отчаяние вместе с другом, не должен поддаваться скорби, лить слезы «в знак солидарности». Это противоестественно, ибо причина страдания здесь будет отсутствовать. Этот момент особо подчеркивался поздними стоиками, заявлявшими, что «мудрому никто, кроме него самого, не нужен»². Это хорошо заметно как у Сенеки, так и у других представителей Поздней Стои. Вот, например, высказывание Эпиктета, иллюстрирующее позднестойческое отношение к состраданию: «Меня заботит только мое, неподвластное помехам и по природе свободное. В этом для меня сущность блага. А все остальное пусть будет, как будет, – мне безразлично»³. Возможно, именно такие высказывания поздних стоиков, гораздо более хорошо известных последующим поколениям, нежели стоики ранние, стали основанием для широко распространенных утверждений о бесчувственности стоического мудреца.

И все же, справедливости ради, следует заметить, что стоик не остается безучастным к горю других: он *должен* помочь им, раскрыв причину страдания как включенную в мировой порядок, показав всю неестественность излишней скорби и тем самым проявив высшую человечность. Стоик имеет своим долгом наставничество, врачевание людей, избавление их от страданий и страстей. И хотя стоицизм с его

ригоризмом и учением об апатии иногда кажется излишне суровой теорией, он имеет гуманную цель – избавление человека от власти фортуны: «Прочие мудрецы лечат мягко и ласково, почти как знакомые, домашние врачи – не так, чтоб получше или поскорей, а так, как позволяет больной. Стоики же избрали суровый путь и заботятся не о том, чтобы он казался нам приятным, а о том, чтобы как можно раньше освободить нас и привести на ту самую высокую вершину, которая недоступна никаким стрелам и потому возвышается над самой фортуной»¹.

Гордая и возвышенная доктрина Стои оставалась всегда философией с высокой социальной значимостью. Она включала в себя не только общие этические положения, но еще и практические выводы из последних, служащие пользе человека. Наверное, поэтому Сенека, как станет ясно ниже, так много внимания уделяет практическим добродетелям.

3.1.3. Добродетели: рассудительность, мужество, справедливость, благоразумие, воздержанность. Равенство всех пороков

Предваряя разговор о добродетелях мудреца, выделим главную отличительную черту стоической философии Рима – некоторое расширение понятия счастья путем соединения в этом идеале добродетели и благополучия. Это стало возможным только после той трансформации стоической доктрины, которая была осуществлена Панэтием и Посидонием. Если безразличное в широком смысле слова становится благом, то счастье приобретает более гуманные очертания, чем это было в Ранней Стое, включая в себя и здоровье, и состояние, и силу. Такое понимание идеала жизни прочно укрепились в школе стоиков после Посидония², являясь некоторым смягчением древнего ригоризма под влиянием платонической и эпикурейской традиции. Однако не следует думать, что это кардинальное изменение школьной доктрины: скорее – некоторое смещение акцентов. Самоодовлеющая добродетель расценивалась всегда стоицизмом, в

¹ Нравственные письма, 99, 26.

² Там же, 9, 13.

³ *Эпиктет*. Беседы, IV, 13, 24.

¹ О постоянстве мудреца, 1, 1.

² *Posidonius*. Vol. 1. The fragments, fr. 109.

том числе Средней и Поздней Стоей, как высшее благо, истина и красота, а ведь именно с ними связывала античность счастье. Суть учения стоиков от расширения понятия счастья не меняется: и древние стоики, и Панэтий, и Посидоний, и Сенека основным содержанием счастья считали самоцельную добродетель мудреца и бесстрастную жизнь, включенную в общемировой порядок.

Всю этическую теорию стоической школы можно разделить на общие положения и на обсуждение конкретных правил поведения и специфических ситуаций, представляющих собой практическое приложение общих теоретических положений. Практический раздел этики, или ее «паренетическая часть» (*παραινετικός τόπος*; от «*παραινέω*» - «наставляю»), имел своей задачей выведение из общих этических правил таких рецептов деятельности, которые были бы практически применимы в отдельных жизненных ситуациях. Традиция разработки подобных конкретных правил перешла потом из античности в христианскую этику. Общие положения стоической этики и основные ее проблемы рассмотрены в предыдущих главах, теперь же нам предстоит разобраться в том, какие добродетели необходимы стоику в повседневной жизни.

Характерно, что добродетельная жизнь рассматривалась стоиками как «совершенное надлежащее» (*perfectum officium*), как единственный долг, являющийся конечной целью. Поскольку добродетель представляет собой искусство жить, она выражается не только в знании того, что есть благо и зло, но и в разумении того, что следует делать. Если человек познал благо и может сознательно избрать его, он должен это сделать. Разумная жизнь должна сочетать в себе и умозрение, и деятельность¹, потому что разумное существо самой природой приспособлено и к тому, и к другому. Так представители Стои, сохраняя природную основу действий, стремились избежать созерцательности и обеспечивали практическую направленность и значимость стоической этики.

Добродетели – состояния души, определяющие правильность каждого конкретного поступка мудрого (т. е. поступок

есть следствие добродетельности или порочности, а не наоборот). Они неотделимы от души, сущностны для мудреца в силу неискоренимости однажды приобретенной добродетельности. Для обычного человека внешне правильные поступки спонтанны и случайны: сам человек может быть недобродетельным, но некоторые его поступки могут казаться таковыми, и тогда мы ценим поступок, но не ценим самого человека¹.

Стоики подчеркивали, что добродетель едина, но, в зависимости от практических областей ее применения, можно выделить четыре разновидности добродетели, которыми обладает совершенный человек. Они представляют собой достаточно стандартный для античной философии набор добродетелей – рассудительность, справедливость, мужество и благоразумие². Это так называемые «первичные» добродетели. Кроме того, нередко выделялись их разновидности («вторичные» добродетели): величие души, воздержанность, упорство, решительность, добрая воля. Убеждение в единстве добродетели приводило стоиков к выводу о том, что нельзя обладать одной разновидностью добродетели, не обладая одновременно всеми другими³.

Добродетели рассудительности, мужества, благоразумия, справедливости, воздержанности не являются чем-то необычным и отвлеченным. Пример соответствующего им добродетельного поведения можно отыскать в жизни: «А третьего видим благосклонным к друзьям, терпимым к врагам, безупречным и добросовестным в делах частных и государственных; видим, как во всем, что приходится выносить, ему хватает терпения, а везде, где нужно действовать, – рассудительности; как он раздает щедрой рукой, когда нужно оделить многих, как он настойчив и упорен, когда нужно трудиться, и силою духа одолевает усталость тела. К тому же он всегда одинаков и верен себе в каждом поступке и хорош не по намерению, а потому что усовершенствовал свой нрав и не только может поступать, как

¹ Диоген Лаэртский, 7, 130.

¹ Нравственные письма, 52, 1-2.

² Диоген Лаэртский, 7, 92.

³ Там же, 125.

должно, но и не может поступать иначе. И мы поняли, что перед нами образец совершенной добродетели»¹.

Эта цитата Сенеки представляет собой краткое изложение некоторых теоретических положений стоической этики и отражает логику выработки понятия добродетельности, т. е. общего понятия. Далее оно было расчленено на составляющие следующим образом: «Ее [добродетель] мы разделили на части; оказалось, что следует обуздать желания, подавить боязнь, разумно заботиться о предстоящих делах, раздать все, что должно быть отдано: мы постигли, что такое воздержанность (*temperantiam*), мужество (*fortitudinem*), рассудительность (*prudentiam*), справедливость (*iustitiam*), и определили, в чем долг (*officium*) каждой из них»². Подобным «приложением» единой добродетели к различным областям жизни стоики как раз и получали различные разновидности добродетели. Сразу следует сказать, что берутся они не случайно, а в соответствии с целью, которой является освобождение от власти фортуны: «низвести фортуна на одну ступень с собою; а она, едва я пойму, что могу больше нее, окажется бессильна надо мною»³.

Стоики пытаются обосновать свое предпочтение именно этих человеческих качеств, показывая, что только они могут способствовать счастью и представляют собой кратчайший путь к нему. Поэтому и рассматривают стоики добродетели именно с такой точки зрения, демонстрируя их связь с возвышением над судьбой (*fortuna*).

Объектом пристального внимания Сенеки стала **воздержанность (*temperantia*)**, трактуемая им как одна из основных добродетелей мудрого (по классификации представителей Ранней Стои, она являлась добродетелью вторичной). Как мы видели выше, Сенека определяет ее как способность обуздать желания (*cupiditates refrenari*). Выделение данной добродетели характерно для любой античной школы, в том числе и для эпикуреизма. Это именно воздержанность даст возможность противостоять фортуна посредством удовлетворенности малым, тем, что есть. А еще

лучше самым необходимым: «Природа дала вдоволь всего, что ей требуется, а страсть к роскоши отошла от природы, она ежедневно сама себя разжигает и растет уже много веков, изобретательностью способствуя порокам (*et ingenio adiuvat vitia*). Сперва она пожелала лишнего, потом противоестественного, а напоследок превратила душу в рабыню тела и заставила ее служить его похотям»¹.

Воздержанность обеспечит счастливую жизнь, поскольку легкой станет забота о себе согласно природной необходимости, естественным потребностям: «Мудры или подобны мудрецам были те, для кого нетрудно было попечение о теле. Необходимое требует простой заботы, наслаждение – многих трудов. Будешь следовать природе – не понадобится никаких ремесленников»². Воздержанность связана с установлением меры естественности потребности, а потеря такой меры будет вести к пороку: «Потерялась естественная мера, ограничивающая желания необходимым, теперь желать, сколько нужно, значит слыть деревенщиной или нищим»³.

Воздержанность оказывается связанной с *умеренностью (*moderatio*)*. Воздержанность и умеренность неразрывны: умеренность как раз и состоит в том, чтобы воздерживаться и от излишних желаний и импульсов, и от излишнего самоограничения. Во всем должна быть мера: «Где нет меры, там и срок короток, если только не наложит узы укротитель-разум (*nec umquam inmodica durarunt, nisi illa moderatrix ratio compescuit*). Свидетельство этому – судьба многих народов, чья власть пала в полном расцвете, потому что все, накопленное добродетелью, погубила неумеренность»⁴. Категория меры оказывается основной, но скрытой категорией: акцентируется сама умеренность, а не лежащая в ее основе мера. Однако мера – это действительно главная категория, определяющая все античное сознание, которое

¹ Нравственные письма, 120, 10.

² Там же, 120, 11.

³ Там же, 51, 10.

¹ Нравственные письма, 90, 19.

² Там же, 90, 16. Ср.: Эпикур (*Стобей*. Цвет., 17): «Спасибо блаженной природе за то, что необходимое она сделала легко доступным, а недоступное – не необходимым».

³ Нравственные письма, 90, 19.

⁴ Там же, 4, 19.

укореняет ее в любых своих представлениях о добродетельности. Мера должна быть во всем – в еде, в питье, в развлечениях и даже в самом соблюдении меры.

Даже мудрец глупцом прослышет, и правый – неправым, Ежели он в самой добродетели в крайность вдается¹.

Сенека прославляет времена, когда господствовала воздержанность и умеренность: «До чего славный век был, когда справивший триумф полководец, бывший цензор, более того, Катон, довольствовался одной лошадкой, да и ту делил с вьюками, свисавшими по обе стороны»². А ведь основной добродетелью предшествующих поколений, нашедшей реальное воплощение в повседневной жизни, была именно воздержанность в желаниях. С господством воздержанности связывает Сенека «золотой век» человечества³.

Выше меры – только разум, ее определяющий. «Потому-то и нужно **благоразумие**, которое указывает меру и учит бережливости (quae modum illis aut parsimoniam imponat)»⁴. Вторую, взаимосвязанную с первой, добродетель – благоразумие – Сенека определяет как умение разумно заботиться о предстоящих делах (facienda providendi). Забота же о предстоящих делах видится в способности свести их к естественным добродетельным поступкам, к необходимым желаниям и действиям, т. е. к достижению их соответствия природе. Поскольку, как увидим мы ниже, разум является частицей или проявлением божественного природного разума в человеке, то только он и может определить и меру и соответствие. Только разум может расценить явление как включенное в мировой порядок, если оно таковым является, а если же оно случайно, как случайны дары фортуны, понять его как незначительное и несущественное, недостойное особого внимания и усилий человека.

Под благоразумием понимается и уяснение цели жизни, и знание природного порядка, и умение укрощать свои страсти посредством разума. В этом – смысл стоической мудрости. Природа, провидение награждает нас разумно-

стью, способной противостоять случаю, чтобы человек «благодаря разуму, сильнее которого ничего нет (ratione, quae valentius nihil est), подчинил себе все превратности, боль и обиду. Люби разум, и эта любовь даст тебе оружие против жесточайших испытаний (ama rationem! huius te amor contra durissima armabit)»¹.

Понимание разумности и воздержанности как важнейших добродетелей сближают стоицизм и эпикуреизм. «Нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо; и наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно. А у кого этого нет, тот не живет разумно, нравственно, справедливо; а у кого нет последнего, тому нельзя жить приятно»². Как видно из этого эпикурейского текста, разумность является условием счастья и у Эпикура.

Третья добродетель – **мужество (fortitudo)** – более ориентирована на ситуацию экстремальную, на ситуацию выбора. Избравшие стоицизм своим мировоззрением, как считает Сенека, выбирают философию мужества и героизма, ведь «меж стоиками и прочими учителями мудрости существует такая же разница, как между мужчинами и женщинами»³. Мужество – неотделимая черта последователя стоицизма: «стоик, человек незаурядный (homo egregius) и – говорю ему в похвалу те слова, которые он заслуживает, – мужественный и решительный (fortis ac strenuus)»⁴. Римский стоик определяет мужество как преодоление страха (metus comprimere). Страхи нагоняет на нас фортуна (fortuna), чтобы сделать нас слабыми и заставить повиноваться, но мы должны их преодолевать со всей силой своей добродетельности: «Скажи себе: "Из того, что кажется страшным, все можно одолеть. Многие побеждали что-нибудь одно: Муций – огонь, Регул – крест, Сократ – яд, Рутиллий – ссылку, Катон – смерть от меча. И мы что-нибудь да победим!"»⁵

¹ Гораций. Послания, 1, 6, 15-16.

² Нравственные письма, 87, 10.

³ Там же, 90, 38-43.

⁴ Там же, 4, 19.

¹ Нравственные письма, 74, 20-21.

² Диоген Лаэртский, 10, 140.

³ О постоянстве мудреца, 1, 1.

⁴ Нравственные письма, 77, 6.

⁵ Там же, 98, 12.

Сенека называет мужественных людей, замечательных героев римской республики, сумевших пожертвовать своей жизнью ради высоких целей – Муция Сцевоглу, Регула, отца и сына Дециев, Рутиллия, Катона¹. Главная задача мужества – борьба с пороком, а потому и место мужеству есть везде, где есть порочность: «Катон не сражался с дикими зверями... не сражался он с чудовищами огнем и мечом, и жить ему выпало не в те времена, когда еще можно было поверить, что небеса покоятся на плечах одного человека, а тогда, когда исчезло уже бывшее легкоеверие и пришло время большой осведомленности. Он боролся против козней честолюбия, этого многоликого зла, и против безмерной жажды власти... он один восстал против пороков вырождающегося общества, под собственным бременем клонящегося к падению...»²

Это наглядные и известные всем римлянам примеры добродетельного поведения. Помогает же так действовать разумность, раскрывающая причины наших страхов, ведь главное для стоицизма – осознание необходимости, а потому как только причина будет раскрыта, мы поймем ничтожность нашего страха. «Если бы мы хотели разобраться в причинах нашего страха, то убедились бы, что одни из них существуют, другие нам мерещатся»³. Часто «нас терзают только представления, и все зло велико лишь постольку, поскольку мы себе его представляем; в нашей же власти находятся средства против этого»⁴. Страх рождает в нас данное самой природой чувство самосохранения, но человек на то и человек, тем и отличается от животного, что может возвыситься над этим чувством: «Отчего мы слабеем, отчего теряем надежду? Что могло случиться прежде, то может и сейчас. Можно еще вернуться на правильный путь, можно все восстановить. Сделаем это, чтобы переносить боль, когда охватит тело, и сказать фортуне: "Ты имеешь дело с мужчиной; хочешь победить – поищи другого!"»⁵

¹ Нравственные письма 7; 24; 64; 67; 82; 86; 98 и др.

² О постоянстве мудреца, 2, 3.

³ Нравственные письма, 30, 17.

⁴ Утеш. к Марции, 19, 2.

⁵ Нравственные письма, 98, 14.

Главный страх, который человеку предстоит преодолеть, – страх смерти. «Немалый подвиг – победить Карфаген, но еще больший – победить смерть»¹. Римский философ приводит несколько стоических аргументов за спокойное принятие смерти, которые, как ему кажется, помогут избавиться от ужаса смерти и стойко встречать любые удары судьбы.

1. *Смерть не является гибелью, она – лишь недолгий перерыв в длительной цепи трансформаций, связанных с неизбежной смертностью телесной оболочки и обретением бессмертной душой новой формы.* Нет смысла бояться смерти, ибо за ней последует новое возрождение к жизни, «а если в тебе сильно желание жить дольше, то подумай вот о чем: ничто исчезающее с наших глаз не уничтожается – все скрывается в природе, откуда оно появилось и появится вновь. Есть перерыв, гибели нет (*desinunt ista, non pereunt*). И смерть, которую мы со страхом отвергаем, прерывает, а не прекращает жизнь (*et mors, quam pertimescimus ac recusamus, intermittat vitam, non erepit*)»². Похоже, мысль о бесконечности трансформаций, о том, что «все изменяется, ничто не погибает»³, была близка римлянам.

2. *Нельзя бояться того, что нельзя почувствовать.* Этот аргумент в полной мере использовался эпикуреизмом и был заимствован эклектичным римским стоицизмом. Например, Эпикур приводит данный аргумент в пользу преодоления все того же страха смерти: «Когда мы существуем, нет смерти; когда смерть есть, нас более нет. Стало быть, смерти нет ни для живых, ни для мертвых»⁴. Об этом же говорит и Лукреций⁵. Когда есть смерть, человек более не существует, поэтому даже если мы боимся страдания больше всего на свете, смерть вряд ли может нам его принести: «Одинаковое безумие бояться того, что не может принести страдания, и того, что нельзя почувствовать. Неужели кто-нибудь думает, что можно почувствовать ту, благодаря ко-

¹ Нравственные письма, 24, 10.

² Там же, 93, 11.

³ Овидий. Метаморфозы, 15, 165.

⁴ Диоген Лаэртский, 10, 125.

⁵ Лукреций. О природе вещей, 3, 970-977.

торой перестают чувствовать?»¹ Аргумент этот получает в стоицизме несколько иное значение: он непосредственно связан со стоической теорией соотношения души и тела, которую мы рассмотрим ниже, и с определением жизни как одушевленности и разумности. Чувство, а с ним и страдание, и наслаждение, и желание смертны, как смертно и тело. Остается бессмертным только разум, т. е. высшие способности души, а не ее низшие способности, каковым является чувство и восприятие. «Смерть есть освобождение и конец всех зол. Наши страдания не переходят за ее пределы»².

3. *Смерть неизбежна, а стремиться уйти от неизбежного бессмысленно.* Умереть – это судьба человека, и, познав данную истину, ее нужно спокойно принять. «Мы заблуждаемся, предполагая, что только обремененные годами и согбенные люди идут к смерти, ибо туда же идут и детство, и юность, одним словом, каждый возраст. Фортуна (fortuna) делает свое дело; она заглушает в нас мысль о смерти и, чтобы лучше подкрасться, прячет смерть под именем жизни. Беззубое дитя превращается в мальчика, юношеский возраст сменяется зрелой возмужалостью, последняя – старчеством. Сам рост, если его хорошенько рассмотреть, есть уничтожение»³. Жизнь становится шествием к смерти⁴. Этот аргумент опять же проистекает из представления о бесконечности процесса видоизменения в природе и служит логическим продолжением первого аргумента. Вместе с тем, в нем явственно проступает стоическое понимание свободы как познанной необходимости: «Лучше всего претерпевать то, чего ты не можешь исправить, и, не ропща, сопутствовать богу, по чьей воле все происходит. Плох солдат, который идет за полководцем со стоном. Поэтому будем проворно и без лени принимать приказы и неукоśnieительно продолжать прекраснейший труд, в который вплетено все, что мы терпим»⁵. Противящийся судьбе все

равно будет вынужден исполнить ее установления против своей воли¹.

Действительно, можно всю жизнь превратить в один бесконечный страх перед смертью, и, не заметив за ним самой жизни, подойти к неизбежному концу. А можно, помня о неминуемости смерти, ценить мгновения и построить на разумных началах свою жизнь, чтобы она не прошла бесследно. Так находит реализацию важнейшая задача стоицизма – научить человека принимать свою судьбу без страха и боязни, смотреть в будущее без трепета, но и без необоснованных надежд.

4. *Мы боимся не смерти, а своих собственных представлений о ней.* Этот аргумент часто повторяется философам: «Мы боимся не смерти, а мыслей о смерти – ведь от самой смерти мы всегда в двух шагах»². «Подумай только о том, что умершего не трогает никакое зло; ибо одна пустая выдумка – рассказы про то, что делает страшным подземный мир; мертвым не угрожает ни темнота, ни темница, ни огненные потоки, ни река забвения, ни судилище; никакой тиран не угрожает их безграничной свободе. Все это выдумали поэты, пугая нас пустыми ужасами»³.

Критика мифологических представлений о загробной жизни – излюбленный пункт и эпикуреизма. Так, по мнению Лукреция, Ахеронт, Цербер, Фурии, Сизиф, Тантал – это лишь аллегорическое воплощение земных человеческих страданий⁴. Подобное пересечение не случайно, ведь у обеих школ цель одна – человеческое счастье и свобода, а как может быть счастлив человек, если он живет в постоянном страхе перед смертью, омрачающем жизнь. Такая проблема становится даже более актуальной в школе Зенона, поскольку данная философия не избегает страдания, как это делает эпикуреизм, а помогает стойко переносить его, что невозможно при наличии боязни за свою жизнь и здоровье. Сенека следует давней традиции и резко критикует смешные «детские» рассказы о загробном существовании, подоб-

¹ Нравственные письма, 30, 6.

² Утеш. к Марции, 19, 5.

³ Там же, 21, 4-5.

⁴ Там же, 19, 6.

⁵ Нравственные письма, 107, 9-10.

¹ SVF, I, 527.

² Нравственные письма, 98, 11.

³ Там же, 19, 4.

⁴ Лукреций. О природе вещей, 3, 478-1023.

ные мифам о Сизифе, Иксионе, описаниям ужасного Цербера или вечной тьмы¹. Это как раз те страхи, которые нам мерещатся, т. е. плод нашего не всегда здорового воображения.

Мужественное преодоление страха перед всеми испытаниями, разумное отношение к своим собственным делам и к положению других людей, умеренность желаний в совокупности связаны с четвертой добродетелью стоиков – **справедливостью** (*iustitia*). Если первые три добродетели были более ориентированы на отношение к самому себе и своей судьбе, то эта выводит нас на отношение к другим людям. Например, Цицерон рассматривал ее как добродетель социальную². Она заключается, по мнению Сенеки, в том, чтобы отдать людям то, что они заслужили³. Такое понимание соответствует аристотелевской распределительной справедливости. А это относится не только к материальным благам, но и к человеческим отношениям: стоик должен справедливо относиться ко всем, воздавая человеку тем отношением, которое тот заслужил, обязан быть милосердным (хотя и не сострадающим), но непреклонным в борьбе с пороком. Только справедливость может научить, «как в каждом случае нужно поступать, как с каким человеком следует обращаться»⁴.

«Справедливость» и «несправедливость» никогда не применяются по отношению к природным явлениям, и это вполне логично: в природе не существует справедливости или несправедливости, в ней все закономерно, и воспринимать ненастье или природную катастрофу как несправедливость по отношению к себе – ошибка. Указанные категории применимы лишь для межчеловеческих отношений. Но и для социальной несправедливости мудрец оказывается недоступен. «Так значит, не найдется никого, кто дерзнет причинить мудрецу несправедливость? – человек дерзнет, а несправедливость не достигнет мудреца»⁵. Мудрец недоступен несправедливости, ведь чувствовать ее – значит испы-

тать душевное волнение, что невозможно для постоянно добродетельного мудреца. Именно с таким употреблением категорий мы сталкиваемся в трактате Сенеки «О постоянстве мудреца».

Справедливость особенно важна для правителя и состоит в разумном воздаянии за поступки. Игнорирование справедливости сделает из него тирана, необходимо встречающегося с сопротивлением всех добродетельных¹. Трактат «О милосердии», обращенный к Нерону, связывает справедливость с *милосердием*. Разумное милосердие – правильная добродетельная реакция души (в отличие от неразумного сострадания). Это середина между мягкостью и строгостью. Справедливость и милосердие должны быть природными или «честными», иначе их нельзя долго сохранять и они не будут добродетелями вообще из-за несоответствия причины действия самому действию².

Как уже отмечалось выше, стоики, вслед за Платоном³, всегда рассматривали все добродетели как взаимосвязанные: нельзя быть мужественным, не будучи разумным, воздержанным, справедливым. Римский философ часто употребляет выражения «связные и согласные между собой добродетели» или «неделимый сонм добродетелей»⁴, причисляя сюда еще благочестие, совестливость, правдивость и ряд других добродетельных качеств. Однако следует заметить, что есть две главные добродетели, которые, по мнению Сенеки, определяют все остальные – это воздержанность и благоразумие. Если не будет их, не будет и всех остальных: «Ты спросишь, почему добродетель ни в чем не нуждается? Она довольствуется тем, что есть, не жаждет того, чего нет; если есть, сколько необходимо, ей не бывает мало. Откажись от этого суждения — и не останется ни благочестия, ни верности»⁵.

Так и происходит, если человек поддается страсти. Ранние стоики называли их четыре: скорбь, или печаль (*λύπη*), страх (*φόβος*), вожделение (*ἐπιθυμία*) и наслаждение

¹ Нравственные письма, 24, 18.

² Цицерон. Об обязанностях, 1, 5.

³ Нравственные письма, 120, 10.

⁴ О милосердии, 2, 7, 5.

⁵ О постоянстве мудреца, 4, 1.

¹ О милосердии, 1, 12, 4.

² Там же, 1, 1, 6.

³ Платон. Государство, V.

⁴ Нравств. письма, 90, 3; 67, 10.

⁵ Нравственные письма, 74, 12.

(ἡδονή)¹. Нет сомнения, что они противоположны добродетелям. Первые две из них возникают вследствие ложного понимания зла, две другие – результат ложно понятого блага. Сенека называет следующие основные пороки и страсти (vitia et adfectus): гнев (ira), печаль (luctus), страх (timor), неразумное наслаждение (voluptas)².

Как благо не имеет своим следствием зла, так и зло не может вести к благу, т. е. порок или страсть никогда не приведут к пользе, счастью, добродетели. Этот вывод Сенека делает в результате анализа порока гнева в трактате «О гневе». Римский философ полемизирует с теми, кто утверждает, что гнев может быть полезен, к примеру, воину. Будучи пороком, гнев не может принести пользы ни в мире, ни в войне, и должен быть отвергнут³. Гнев всегда ведет к ненависти окружающих, к насилию, сопротивлению: «Чего, в самом деле, можно ждать от тех, кого тиран научил злодейству?»⁴ Один порок влечет за собой все другие. «Гнев, – пишет Сенека, – кончается безумием»⁵. Пороки оказываются столь же взаимосвязанными между собой, как были связаны добродетели.

При оценке пороков и страстей по принципу «добро-зло», мы подходим к одному из самых интересных положений стоицизма – о равенстве всех пороков. Действительно, что хуже – бояться, гневаться, печалиться, предаваться неразумному наслаждению? Элементарным логическим выводом мы можем доказать, что каждое из этих действий одинаково плохо. Во-первых, потому что все пороки взаимосвязаны, и каждый из них влечет за собой все остальные. Во-вторых, потому что не существует степеней добра. Поступок либо морален, если его целью будет добродетель сама по себе, либо аморален, если его движущей силой будет любая отличная от добродетели цель (слава, богатство, благодарность и т.п.). Все пороки преступают добродетель, исключают ее, а потому все они одинаково аморальны. Как

замечает Диоген Лаэртский, тот, кто погрешает больше, и тот, кто погрешает меньше, равно не идут верным путем, ведь кто находится за сто стадий от Каноба или за одну стадию от Каноба, те одинаково не находятся в Канобе¹.

Казалось бы, при постулировании равенства всех пороков необходим вывод о равенстве наказаний за все преступления. Но ничего подобного в стоицизме не происходит, ибо наказание пропорционально количеству пороков, числу нарушаемых добродетелей, а не степени порочности. У Цицерона в трактате «Об обязанностях» находим объяснение такой теории: «Некоторые грехи (reccata) извиняемы (tolerabilia), тогда как другие – нет. Причина в том, что непростительные грехи нарушают большее число обязанностей»². Об этом писали основатели стоической школы³. О том же пишет и Сенека в «Нравственных письмах к Луцилию»⁴. Например, убить раба – преступление, но убить отца – большее преступление, ибо оно включает в себя несколько разных преступлений, а именно: убить того, кто родил, того, кто воспитал, того, кто выучил, и т.д. Точно так же при сравнении убийств павлина и раба выделяют разное количество преступлений. Вследствие чего и наказание имеет разную степень тяжести.

При этом стоики рассматривают наказание как ограничение (непосредственно наказание преступления или порока) и как предупреждение (урок другим)⁵. Наказание вовсе не жестокость, а благо. Сенека пишет в этом случае, что наказание служит моральному исправлению человечества⁶. Римский философ не имеет четкой позиции по вопросу о том, имеет ли воздаяние за поступки какое-либо значение для загробной жизни, но иногда он склонен считать, что оно определяет посмертное существование душ⁷.

Цель стоической паренетики состоит в применении общих законов к жизненным обстоятельствам и выведении

¹ Диоген Лаэртский, 7, 110.

² Нравственные письма, 113, 6; 9, 3; 50.

³ О гневе, 1, 13, 5.

⁴ О милосердии, 1, 26, 1.

⁵ Нравственные письма, 17, 5.

¹ Диоген Лаэртский, 7, 120; SVF III, 528.

² Цицерон. Об обязанностях, III, 24.

³ Диоген Лаэртский, 7, 100.

⁴ Нравственные письма, 75, 16.

⁵ Plutarch. De stoicorum repugnantiiis, 1040c-1050e.

⁶ О милосердии, 2, 22, 1.

⁷ Нравственные письма, 87, 3.

правил поведения, поскольку общий закон довольно трудно применить в каждом конкретном случае. Принципы и постулаты этической теории должны быть, по мнению стоиков, переведены в практические советы для совершенствующихся в добродетели и стремящихся к ней. Такой характер носят советы Сенеки Луцилию по подбору литературы (письмо 2) и друзей (письмо 3), о пользе уединения (письмо 10) и месте для жизни (письмо 51), о бегстве от толпы (письмо 7) и презрении к молве (письмо 31). Собственно, большинство «Нравственных писем к Луцилию» как раз и представляют собой советы относительно того, как вести себя в повседневной жизни, т. е. имеют ярко выраженную паренетическую направленность. Вероятно, такой же характер носила и несохранившаяся «Моральная философия» Сенеки.

Но даже не эти конкретные советы являются заслугой стоической этики, а постулирование моральных альтернатив. Если человек сталкивается с проблемой выбора «добро-зло», то здесь возможен однозначный выбор, хотя, может быть, и не всегда легкий. Гораздо сложнее ситуация, когда одно добро противостоит другому. Древний стоический парадокс: кто должен быть спасен в случае кораблекрушения в первую очередь – дети, женщины, полезные отечеству люди, те, кто не умеет плавать? Ответа здесь нет и быть не может, поскольку каждый человек должен принять решение сам, исходя из своего морального закона и конкретности события. И тогда он сам несет всю полноту ответственности за происходящее. Помощниками мудреца, да и любого другого человека, здесь могут быть только добродетель и разум. Стоицизм дает в таких ситуациях только один совет: руководствоваться «взаимной любовью», данной нам природой¹, помнить, что мы все – члены одного большого универсума², что все люди – братья. Это чувство после Цицерона получило название гуманности (humanitas).

Так стоики превращают свою кажущуюся излишней строгость в нравственную свободу, создавая ситуацию по-

стоянного морального выбора. Индивид получает статус полноправного самостоятельного существования, поэтому таким важным становится правильность самоопределения¹.

3.1.4. Стоик и государство

Обязанности по отношению к государству определяются римским стоицизмом посредством решения очень актуальной для Рима проблемы взаимодействия индивидуально- и общественного, *otium* и *negotium*. Социальная философия стоицизма была для римлян наиболее популярным разделом стоической доктрины, естественно поэтому, что она претерпела наибольшие изменения, став непосредственным жизненным руководством для многих поколений римских политических деятелей.

Особая любовь Рима к политическим выводам стоических философов не случайна. Причин тому немало, из них первая состоит в том, что *стоицизм был философией общественной активности человека, провозгласившей социальность человеческой жизни*.

Если величайшая мечта эпикурейца – жить в некоторой отстраненности от общества, то стоик необходимо рассматривает себя как социальное существо, и главнейшая обязанность мудрого – понять себя как связанного с другими. Человек – важнейшая составляющая мироздания, и общественное начало по природе свойственно ему: «Два дара дала природа [человеку] – разум и общество (*societatem*)»². Следуя за Аристотелем в своих представлениях, стоики рассматривают человека социальным существом и весь мир – общим домом³. Однако аристотелевское определение человека как «существа, живущего в гражданском сообществе (*ζῷον πολιτικόν*)» стоики расширяют, называя человека «существом, живущим в сообществе (*ζῷον κοινωνικόν*)»⁴. Все социальные механизмы совместного человеческого существования возникают не по установлению, а

¹ О постоянстве мудреца, 19, 3.

² О милосердии, 4, 18, 2.

³ Там же, 7, 1, 7.

⁴ Диоген Лаэртский, 7, 63; Цицерон. О пределах добра и зла, 3, 19, 64.

¹ Цицерон. О пределах добра и зла, 3, 63.

² Утеш. к Марции, 25, 1.

по природе. Естественность жизни в обществе стойки доказывают наличием у человека языка и врожденного чувства приязни к себе подобным, которые близки человеку в силу того, что они - люди. Об этом учении стоиков узнаем мы от Цицерона¹.

Мыслители Стои прекрасно осознают тот факт, что человек физически слабее, чем дикое животное, а потому вне общества он вполне может стать добычей зверей. «Общительность обеспечила человека господством над зверями. Общительность дала ему, сыну земли, возможность вступить в чуждое ему царство природы и сделаться также владыкой морей... Она не дает случаю одолеть его, ибо ее можно призвать для противодействия случаю. Устрани общительность, и ты разорвешь единство человеческого рода, на котором держится человеческая жизнь»². Сила, которой держится человеческий род, – в его единстве³. Природа предписала сообществу людей взаимную любовь и помощь, да и для чего тогда создавать множество, если оно будет враждебно и проникнуто стремлением к взаимному уничтожению. Без взаимопомощи ставится под угрозу само существование человечества, и только любовь будет связующим началом социального бытия⁴. Таким образом, взаимное согласие, дружба и любовь становятся не просто желательными, но необходимыми условиями человеческой жизни.

Разумное сосуществование людей возможно тогда и только тогда, когда сообщество строится на принципах добродетели, на признании равенства и родства всех людей. *Равенство вводится во все области действительности, став второй отличительной чертой социальной философии стоиков*. Главной теоретической основой для этого принципа является равенство всего (людей, событий, наций, государств, природных явлений) перед лицом судьбы, а также перед лицом добродетели и мудрости.

Первым проявлением равенства становится для стоиков *национальное равенство*, следующее из равенства всех лю-

дей и всех событий перед роком и фортуной. Космополит (κοσμοπολίτης) принадлежит не только национальному государству, но и «всеобщему государству богов и людей»¹, «государству рода человеческого»². Сенека призывает: «Надо жить с таким убеждением: "Не для одного уголка я рожден: весь мир мне отчизна!"»³ Родина космополита – весь мир: «Я буду помнить, что моя родина – весь мир, что во главе его стоят боги...»⁴ Обязанности по отношению к этому всеобщему государству-космосу становятся для стоика-космополита делом первичной важности. Они заключаются для мудреца в роли наставника и живого образца для граждан-космополитов⁵. Выполняя эти *человеческие* обязанности, «мы не запираемся в стенах одного города, но выходим на простор мира, и он становится нам отчизной»⁶. Космополитизм видится принципом установления отношений между людьми, а также между государствами и нациями. Как отмечает Э. Целлер, космополитическая идея приобретает в стоицизме положительное культурное значение⁷.

Беда лишь в том, что в римском стоицизме космополитизм был связан с имперскими устремлениями. Так, даже Сенека думает, что свобода народов вне империи – это фикция, полусвобода, граничащая с варварством⁸. В трактате «О гневе» он подчеркивает, что варварские племена находятся на животной стадии развития, живут по обычаю волчьей стаи или львиного прайда и лишены вследствие этого свободы⁹. Вместе с этим он восстает против ограбления за-

¹ О досуге, 4, 1-2; О спок. души, 4, 4.

² О постоянстве мудреца, 19, 1. Ср.: Диоген Лаэртский, 6, 63; Цицерон. Об обязанностях, 3, 19, 64; О природе богов, 2, 31, 78-79; Epictet. Diss., 1, 9, 1; Марк Аврелий. Размышления, 4, 23 и 6, 44.

³ Нравственные письма, 28, 4.

⁴ О блаж. жизни, 20. См. также: ФРС т.2, фр. 258: «...вселенная есть как бы город, объединяющий богов и людей».

⁵ Нравственные письма, 6, 5; 11,8; 83, 13; 89, 13 и др.

⁶ О спокойствии души, 4, 4.

⁷ Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III. Abt. 1. Die nacharistotelische Philosophie. 1. Hälfte. 5 Aufl. Leipzig, 1923. S. 306.

⁸ О милосердии, 1, 2, 1-3.

⁹ О гневе, 2, 15, 4.

¹ Цицерон. О законах, 1, 29-32; О пределах добра и зла, 3, 62-63.

² О благодеяниях, 4, 18, 4.

³ Там же, 4, 18, 2.

⁴ О гневе, I, 5, 2-3.

воеванных стран¹. Поэтому не стоит, наверное, уверенно утверждать, что «в Риме космополитизм превратился в миродержавный. В Греции космополитизм звучал протестом против права победителей, в Риме он отстаивал возможность полной свободы только в границах империи и в подчинении ей»². Просто взгляды Сенеки имеют своим основанием замечательный стоический принцип – убежденность в тесной связи свободы с уровнем познания, при отсутствии которого невозможно говорить о подлинной свободе.

Как любой другой римлянин, он чувствовал превосходство образованного и цивилизованного Рима перед необразованным племенем. Но подобное превосходство связывалось не столько с подчинением, сколько с обязанностью культурного Рима осуществлять планомерную цивилизацию народов и умелое руководство, нести справедливость посредством римского законодательства. Безусловно, неправильное понимание этого принципа могло вести к каким угодно насильственным и захватническим теориям. Сам же принцип изначально этого не содержит. Напротив, он призывает к взаимному сотрудничеству, к уходу от всего национального и индивидуального к общечеловеческому, к братству всех народов Вселенной, к гуманизму: «Вселенная, которую видишь, обнимающая весь божественный и человеческий мир, образует единство: мы – члены единого тела. Природа создала нас родными друг другу, поскольку она сотворила нас из одной и той же материи для одних и тех же целей»³.

Второй вид равенства, которое вводят стоики, – *социальное*, вытекающее все из того же всеобщего равенства перед добродетелью и перед фортуной. Рассматривая любую социальную общность, будет ли она такой маленькой, как семья, или такой большой, как целое государство, стоики кладут принцип равенства в основу всех ее внутренних отношений.

Первая социальная общность, с которой сталкивается человек, – это семья, и стоики опять вторят Аристотелю.

Однако только они заговорили о равенстве мужчины и женщины, что непосредственно связано с теорией добродетели: как равны перед природой все народы, так мужчина и женщина равны перед добродетелью, как будут равны они перед христианским Богом.

Из всеобщего равенства вытекает и отношение к рабам, которые почитались за членов семьи, требующихся для жизни¹. Рабство начинает трактоваться стоиками как подчиненность хозяину и ничего больше. Если оно превращается в унижение, в порабощение, во владение и принадлежность, оно становится злом, ибо как люди раб и хозяин равны и не могут жить друг без друга: «Они рабы? Но они и люди. Они рабы? Но они и соседи. Они рабы? Но они и гуманные друзья. Они рабы? Но они и товарищи по рабству...»² Эти слова Сенеки в защиту раба звучат гимном равенства людей перед лицом фортуны. Социальное положение рассматривается философом как игра случая, установившего неравенство равных по природе людей. Колесо фортуны вращается непрерывно, и богатый патриций, ведущий свой род от царей, попадет в плен пиратов, отправившись в плавание, будет выставлен на продажу на невольничьих рынках Средиземноморья и сравнится с теми, кого еще недавно презирал. Социальное положение, как и любой другой дар фортуны, вещь относительная: «Платон говорит: "Нет царя, который бы не произошел от раба, и нет раба не царского рода"... От начала мира до наших дней вела нас цепь перемен, то блистательных, то убогих. Благородны мы не потому, что наш атрий полон закопченных портретов. Никто не жил ради нашей славы; что было до нас, то не наше»³.

Конечно же, кто станет отрицать теперь, что в душе раба, преданного хозяйским детям, спасающего их от тяжелой болезни, защищающего от нападения врагов, причем делающего это не по приказу, а из личной симпатии, живет великое благородство, гораздо более истинное, нежели «благородство» патриция, составляющего донос на своего соседа

¹ Нравственные письма, 87, 41.

² Шендяпин П. Сенека-философ... С.37.

³ Нравственные письма, 95, 52.

¹ SVF III, 351.

² Нравственные письма, 47, 1-2.

³ Там же, 44, 4-5.

ради получения его богатств. Поступки их обоих, независимо от происхождения и социального статуса, будут расценены по законам добродетели, и будь ты хоть безвестный раб, хоть даже сам Нерон, ты будешь презираем, если не окажешь помощи нуждающемуся в ней, если бросишь товарища на поле боя, если не дашь глотка воды умирающему от жажды. «Благородство духа доступно всем, для этого все мы родовиты. Философия никого не выбирает и не отвергает, она светит каждому. Сократ не был патрицием, Клеанф носил воду, нанявшись поливать садик, Платона философия не приняла благородным, а сделала»¹.

Третий тип равенства - *имущественное*. Имущественное положение - такое же дело случая, как и происхождение, но независимо от того, владеешь ли ты несметным богатством, проводя жизнь в праздности и покое, или в поте лица зарабатываешь на кусок хлеба, ты можешь быть и добродетелен, и мудр, и благороден. Занятие физическим трудом, пусть даже самым низменным, вовсе не является для стоиков признаком второсортности человека, поскольку трудиться - соответствующее природе занятие. Стоики приветствуют и труд раба, и работу ремесленника, ибо не противоречит это естественным вещам, ведь и сама природа — великая мастерская, в которой каждую секунду рождается новое².

Любой труд должен вознаграждаться по заслугам в соответствии с распределительной справедливостью, что дает возможность честно заработать состояние и открывает путь к «чистому» богатству. А вот получать средства за счет другого противоречит человеческим и природным законам, как утверждает Хрисипп³. Именно отсюда вытекает защита богатства Сенекой, о которой говорилось в прошлых главах. И снова выход на добродетель: не богат тот, кто спрятал свои богатства или живет только ради себя. Тот, кто имеет деньги, владеет ими не больше, чем детьми, женой или рабами, он — лишь их управляющий. Богатство хорошо только тем, что дает еще один шанс проявить свои добродете-

ли — милосердие и справедливость. Тема же милосердия является в стоицизме постоянной, начиная со времени Клеанфа. Человек должен заботиться об окружающих, исходя из все той же вселенской братской любви, и более того — заботиться даже о будущих поколениях¹.

Все изложенное выше позволяет нам сделать вывод о важности принципа равенства во всей доктрине стоицизма: владелец несметного богатства и простой труженик, раб-фракиец и потомок Сципионов, ремесленник и владелец поместий оказываются равными, так как ничто никому из них не может помешать жить по моральным законам. На первое место ставится не происхождение, не размер состояния, не техническая искусственность, а человеческие качества, стремление к самоулучшению. Эти принципы работают в любой социальной общности, включая и государство.

Вопрос об отношении стоика к государственной жизни — один из спорных в историко-философской литературе. Историки часто рассматривают стоицизм как аполитичное учение об апатичном мудреце, которому безразличны родина, власть, людская любовь и ненависть. Примером тому могут служить слова О. Новицкого из книги «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (Киев, 1860): «Если между римскими стоиками и были способные государственные мужи, то они обязаны тем не стоической философии, но влиянию римского духа»². К подобному мнению склоняется и С. Трубецкой³. Другие ученые, например А. Герке и Т. Бирт, придерживаются теории о главенстве политической активности в учении Стои⁴.

Возможность двойственной трактовки политической теории Стои оказывается укорененной в самом стоицизме. С одной стороны, стоицизм призывает к общественной активности⁵. И стоики действительно не отворачиваются от государства, к чему стремились киники и эпикурейцы, но с

¹ Нравственные письма, 44, 2.

² Там же, 87, 19.

³ SVF III, 689.

¹ Цицерон. Об обязанностях, 3, 51-57.

² Новицкий О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. С. 164.

³ Трубецкой С. Курс истории древней философии. Ч. 1. С. 31.

⁴ Gercke A. Seneca-Studien. S. 253; Birt Th. Seneca. S. 285.

⁵ Диоген Лаэртский, 7, 1.

высоты вселенской общности богов и людей по-новому смотрят на государственную общность людей: национальное государство есть лишь слепок с космического, которое управляется мировым разумом, значит, для стоика важным будет не конкретный принцип устройства национального государства, а его соответствие всеобщему мировому разуму. Стремление к такому устройству, помощь в его установлении – подобающее для мудреца деяние, его обязанность. Понятие подобающего поступка было отождествлено с традиционным римским понятием общественного долга (*officium*), а понятие «мудрец (*sapiens*)» приблизилось по смыслу к понятию «доблестный муж (*vir bonus*)»¹.

С другой стороны, стоик отдаст свои силы и знания государству, когда этим он послужит высшим целям этики и гуманизма, когда будет своими действиями способствовать устройству государства по принципам добродетели. Если же он поймет, что бессилён изменить его в лучшую сторону, он будет служить людям другим способом. Именно требование активного сотрудничества с обществом открыло путь стоицизму в политизированный римский мир. При этом римская философия развила и вторую тенденцию – проповедь ухода в частную жизнь, но это был уже протест против неразумности государственного устройства: стоик получит досуг только тогда, когда поймет, что не сможет своей разумностью победить неразумность государства.

Представление о связи подобающего поступка с общественными обязанностями было особенно характерно для римских стоиков. Это хорошо заметно уже при терминологическом анализе. В греческом определении «только добродетель – благо» «добродетель» была названа словом «*τὸ καλόν*», что включало также и момент красоты, а старый полисный идеал «*καλοκάγαθός* (прекрасный и добрый)» включал в себя не только нравственный момент (добрый), но еще и эстетический момент (прекрасный). Стоики отсекали последний, оставив за *τὸ καλόν* только нравственный смысл. Римские же стоики вообще перевели его на латынь как *honestum* (честное, нравственно-доброе, нравственное

достоинство). *Honestum* происходит от латинского *honor* (честь, почет), следовательно, под *honestum* подразумевается, прежде всего, то, что должно вызвать общественное признание. Таким образом, само понятие добродетели (честности) подразумевает социальность, которая выражена здесь гораздо сильнее, чем в греческом *τὸ καλόν*. Честное (*honestum*) – это нравственно должное. Честность, по мнению, Сенеки, – высшая общественная добродетель¹. Как пишет Цицерон, стоики усматривали в честности высшую пользу государства: «честное (*quidquid honestum*) виделось им также полезным (*utile*); не полезно (*non utile*) же то, что не честно (*non honestum*)»².

Понятие честного как нравственно должного представляет собой не что иное, как трансформацию понятия соответственного поступка. Честное – это то, что приличествует делать доблестному мужу и гражданину Рима (*vir bonus* и *vir Romanus*). Более того, наиболее часто для обозначения добродетели Сенека использует слово *virtus*, изначальное значение которого – «доблесть». *Honestum* и *virtus* становятся у него взаимозаменяемыми: «Кто решил достичь блаженства, тот пусть помнит, что есть одно благо – честное (*honestum*). А если он видит другие блага, значит, он плохо думает о провидении...»³ Однако всегда в Риме нравственно должное (*honestum*, *virtus*) связывалось со стоическими практическими добродетелями. Несомненно, воздержанность, разумность, мужество, справедливость, а также милосердие, честность, осознание долга как нельзя лучше соответствуют представлениям о римском гражданине.

Становится видно, что понятие *honestum* открывает путь к практически полной свободе мудреца по отношению к государству. Это вовсе не свод закостеневших правил, обязательных для выполнения, а вполне рационально определяемое поведение и реакция на события в соответствии с добродетелью. Выбор способа активности, т. е. смысловое наполнение *honestum*, определяется только исторической ситуацией и личным нравственным законом каждого: если он считает

¹ Нравственные письма, 74, 10.

² Цицерон. Об обязанностях, 3, 4.

³ Нравственные письма, 74, 10-12.

¹ Цицерон. Об обязанностях, 1, 5, 15 и 1, 19, 65.

нужным бороться, пусть борется, если считает нужным философствовать, пусть философствует, если решит, что пришло время уничтожить тирана, пусть становится тираноубийцей¹.

В одно время честностью-доблестью-добродетелью было бороться за дело республики как Катон, в другое – уединиться, как это сделали поэты «золотого века», в третье – восстать против принцепса как Брут. Но в любом из этих случаев главным в отношении стойка к государственной жизни будет сопротивление неразумности мира и руководство в процессе становления разумного государства, освобождение от фортуны других и личная свобода. Досуг (*otium*) – тоже сопротивление тирану, тоже политический шаг, но сопротивление ему не как человеку, а как воплощению порока, ставшего в противоборство с законностью мира и государства. Именно так стоик выполняет свой долг по преодолению неразумности в двух государствах – всеобщем и национальном. И только когда сопротивляться стоику будет уже нечему, в государстве с господствующим разумным началом философ сможет быть просто лояльным, оставив политику на долю государственных мужей, что и произойдет у пришедших за Сенекой философов, например, у Эпиктета².

Сенека, может быть, немного наивно решает, что он сможет повлиять на ход событий, руководствуясь мудростью древних, стоической моралью, а также собственным нравственным законом. Конечно же, империя Нерона – государство неразумное, ибо оно погрязло в роскоши и распутстве, задыхалось под грузом собственных преступлений и грехов. Однако виновата в этом, по мнению римского философа, была вовсе не форма правления сама по себе, а личные качества императора. Вот почему стоическая оппозиция почитала Августа, в личности которого, как тогда верили, сочетались добродетели милосердия, справедливости, мудрости, а сам принцепс уподоблялся богу.

В Риме, столкнувшись со значимостью личности, новое звучание получает старая стоическая поговорка «*solus sapiens rex*»: только мудрый может быть царем, и наоборот,

царь обязательно должен быть мудрым. В этом он должен иметь в качестве образца богов и быть по отношению к подданным таким, каковы боги по отношению к людям, т. е. милосердным и справедливым¹. Поэтому Сенека, веря в возможности своего разума, в педагогический талант, берется за наставничество императора, стараясь воспитать из него мудреца, видя в этом наибольшую пользу для государства и оставаясь в этом своем представлении последовательным стоиком. Понятно, что воспитатель должен привить правителю нравственный закон, действующий в обоих государствах – в природном, гражданами которого являются все люди, и в национальном, конкретном римском. Ясно также и то, что сам воспитатель-философ имеет данный закон в себе самом, и этот закон – его добродетель (*virtus*), его нравственная норма, ибо только нравственный закон, как считал еще Хрисипп, определяет, что такое добро и что такое зло, независимо от того, будут они характеристиками поступка государственного или индивидуального².

Сознание – оно же совесть (*conscientia*) – предполагает знание нравственной нормы (связь *conscientia* со знанием (*scientia*) чувствуется очень сильно). Такое знание выделяет философа из толпы, освобождает от заботы о вещах переходящих – богатстве, славе, наслаждениях. В совести, руководящей силе мудреца, примиряется индивидуализм и необходимость общественной активности: мудрец будет служить людям тем путем, каким советует ему его совесть. Это возможность сохранения внутренней свободы в служении другим людям. Нравственная норма, осознанная разумом, – это совесть. Вторя основателям Стои, Сенека пишет: «Я не сделаю ничего, что соответствует общепринятому мнению, но сделаю все для сознательной деятельности»³.

Когда же возникает ситуация конфликта, когда государство вступает в противоречие с моралью, когда воля философа не может перебороть неразумности императора, нравственный закон является абсолютным мерилom ценностей. Стоик не будет служить аморальному государству,

¹ О милосердии, 16, 2.

² *Эпиктет*. Беседы, 1, 29, 9.

¹ Нравственные письма, 74, 10.

² *Цицерон*. Об обязанностях, 3, 4.

³ Нравственные письма, 74, 10-12.

ведь есть вещи, которых он не сделает даже во имя отечества, скорее он предастся досугу. Для Сенеки, как мы помним, отставка была вполне сознательным шагом, ведь философ, посвящающий свою жизнь досугу, может быть не менее полезен, чем вовлеченный в государственную жизнь, просто его влияние на нравственность в государстве будет сказываться гораздо медленнее, чем на посту воспитателя монарха или самого монарха: «Иногда добродетель (virtus) распространяется вширь, — правит царствами, городами, провинциями, законодательствует, щедра на услуги детям и близким; иногда стеснена узкими пределами бедности, изгнания, одиночества; но она не становится меньше, сведенная с вершин в частную жизнь, из царских чертогов — в низкую хижину, лишенная обширных прав в государстве и запертая в одном доме, в тесном углу. Она не теряет величия, когда уходит в себя, отовсюду изгнанная, потому что вопреки всему велик и несгибаем ее дух, совершенна мудрость, непреклонна справедливость»¹.

Отлично видна стоическая сущность учения Сенеки, поскольку для него всегда главным будет оставаться предписание Зенона: «Пусть он [мудрый] берется за дела государства, если этому ничто не помешает»². И активная общественная жизнь, и уединенные занятия философией являются следствиями из философии стоицизма, так как эта школа — философия свободы, в том числе по отношению к занятиям. «Мы имеем обыкновение говорить: высшее благо — жить согласно природе. Но природа родила нас и для созерцания и для деятельности»³. Для них существует только правило непротиворечия (соответствия) добродетели. Поступки мудреца должны быть добродетельными: будет ли он заниматься философией или поэзией, воспитывать других людей, совершенствоваться в естественных познаниях или занимать пост префекта претория, его поступки должны соответствовать разумности, воздержанности, справедливости, мужеству.

Следуя принципу свободы, Сенека несколько изменяет смысловое наполнение понятий. Мудрец в его понимании —

это по-прежнему *vir bonus*, но идеал этот переосмысливается: *vir bonus* — это не доблестный муж, а, скорее, человек добра. Если *vir bonus* республики стремится к славе, означающей признание сограждан, то мудрец Сенеки пренебрегает ею и ищет признания равных себе: «Признание не нуждается во многих поданных за него голосах — довольно суждения и одного человека добра; ведь и один человек добра признает нас равными себе»¹. Точно так же и добродетель (virtus) если где-то и сохраняет связь с доблестью, то только в сравнениях жизни с военной службой. Многочисленные римские герои — Регул, Фабриций, Деции — выступают прежде всего как носители презрения к смерти и стоического ригоризма². Традиционные их заслуги — подвиги во имя республики — забываются Сенекой. Главной задачей любой добродетели (в том числе и мужества) становится борьба с пороком, а не защита отечества³, и именно за это, а не за республиканство прославляется Катон.

Теперь, пожалуй, самый главный вывод данной главы. В течение всего длительного развития школы стоицизм пытается произвести раздел сфер влияния между политикой и моралью. В Риме из-за великих республиканских традиций политической активности эта проблема приобрела большую актуальность. В зависимости от исторической ситуации, от формы правления и состояния общества *negotium* мог уступать *otium* или наоборот. Определяющим принципом выбора любого из них для стоика был высокий нравственный закон, который руководил всеми — и гражданином, и государством. Если государство ему не соответствовало, стоик должен был мужественно сопротивляться несправедливости и беззаконию, выбирая при этом один из многих возможных путей такого сопротивления, исходя из собственных представлений о *honestum*. В отношении к общественным делам, к государственным потрясениям, к правителям и тиранам он был свободен, так же как был он свободен в своем отношении к фортуне и ее капризам.

¹ Нравственные письма, 102, 11.

² Там же, 7; 24; 64; 67; 82; 86; 98.

³ О постоянстве мудреца, 2, 3.

¹ Нравственные письма, 74, 28-29.

² О досуге, 3, 2.

³ Там же, 4, 2.

3.2. Учение стоиков о природе как основание этики

3.2.1. О началах: материя и форма. Теологическая трактовка мира

Вступая в область стоической физики, вспомним «родовое деление физики на три области: о мире, об основах и о причинах»¹, и начнем с рассмотрения общего представления о мире.

В стоицизме мы сталкиваемся со своеобразным обобщением теорий греческих «физиологов», объединяемых на основе принципа саморазвития Вселенной. Стоическая субстанция есть, прежде всего, своя собственная причина, жизненная сила, производящая свои действия из себя во вне. Она способна развивать свои потенции до определенного уровня в пространстве. Ее жизненная сила определяет границу, качество, форму универсума, представляя собой причину всех изменений и самого существования. Жизненная сила становится подлинной сущностью как всего универсума, так и каждой единичной вещи в отдельности. Причина, форма, сущность перестают быть внешними по отношению к миру источниками, а превращаются в имманентные, живущие в нем и дающие ему жизнь. Каждое явление получает силу, сравнимую с *essentia particularis affirmativa* Спинозы. Это импульс, творящий космос, это энергия семени, разворачивающая из себя все.

Вселенная, мир, природа, бог - различные названия для стоической сущности, охватывающей все: и то, что было, и то, что есть, и то, что будет. Это единая субстанция, не имеющая начала во времени и первоположения, трансформирующаяся из докосмического состояния в оформленный, постоянно изменяющийся космос, а затем снова возвращающаяся в прекосмическое состояние, чтобы из этой фазы опять стать универсумом. Она представляет собой постоянное по количеству, не имеющее начала во времени, вечное и неразрушимое активное вещество, не убывающее и не прибывающее. «Сущность (οὐσία) называют они перво-

веществом всего сущего»¹. Еще Зенон считал, что «эта самая сущность (*essentia*) конечна и является единой общей субстанцией всего существующего; вдобавок она делима и постоянно меняется»².

Такая субстанция, представляющая собой всю полноту бытия, естественно включает в себя и активный и пассивный принципы, или начала (ἀρχαί). Пассивное начало (τὸ πάσχον) – материя, вещество (ὑλη; *materia, silva*). В «Фрагментах ранних стоиков» (I, 86) находим указание на четкое разграничение стоиками сущности (первоматерии) и вещества как ее пассивного принципа: «Многие, впрочем, – например, Зенон и Хрисипп – отличают вещество (*silva*) от сущности (*essentia*). Вещество, по их мнению, это то, что составляет основу всего обладающего качествами; сущность же – это первовещество (*prima silva*), то есть древнейшая основа (*fundamentum*) всех вещей, по природе лишенная облика и формы».

Вещество (*silva*) всегда связано с формой, вовлечено в качество чего-либо. Пассивный принцип оказывается неразрывным с активным (τὸ ποιοῦν). Более того, в Древней Стое они понимаются как две стороны рассмотрения одной субстанции: с точки зрения «из чего» – материя, с точки зрения того, «чем» – форма, бог, причина³. Два принципа нераздельны, они – аспекты одной вещественной субстанции и могут быть разделены только мысленно. Вероятно, в учениях ранних стоиков такое разделение на два начала играло лишь функциональную роль, а реально существовало, на их взгляд, только одно начало – субстанция в виде прекрасного и совершенного космоса⁴.

Сущность и ее оформление, активное и пассивное начало телесны⁵. Телесное есть то, что способно действовать или испытывать воздействие. Вследствие этого телесность не

¹ Диоген Лаэртский, 7, 132.
188

¹ Диоген Лаэртский, 7, 150.

² SVF I, 88 (ФРС т.1, с.47).

³ SVF I, 85-87.

⁴ Christensen J. An Essay on the Unity of Stoic Philosophy. Copenhagen, 1962. P. 15, 23; Graeser A. Zenon von Kition. Positionen und Probleme. B.; N.Y., 1975. S. 94 f, 103 f; Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 103-104 и др.

⁵ SVF I, 98 и 153; Диоген Лаэртский, 7, 134.

может быть отождествлена с вещественностью, материальностью в том смысле, как их понимал Платон.

Сенека, рассматривая вопрос о началах мира, называет два начала, но только одно из них – активное – считает причиной мира (*causa mundi*), следуя здесь скорее платоническому стоицизму Посидония, нежели Древней Стое. Необходимых начал мира, по убеждению Сенеки, два: «Все в природе возникает из двух начал – причины (*causam*) и материи (*materiam*). Материя коснеет в неподвижности, она ко всему готова, но остается праздною, если никто не приведет ее в движение (*si nemo moveat*). Причина, или же разум (*ratio*), ворочает материю, как хочет, и, придавая ей форму, лепит всяческие предметы. Ведь в каждой вещи непременно должно быть то, из чего она делается, и то, чем она делается; второе есть причина, первая – материя»¹. Как видно, значение основ неравнозначно, и только одна из них может быть названа причиной в собственном смысле слова. Эта причина единственна, уникальна, необходима и вместе с тем достаточна как причина: «Стоики считают, что есть одна причина – то, что создает вещи»².

Сенека вступает в заочный спор с Аристотелем и Платоном, выделившими соответственно четыре и пять причин. Латинский вариант причин Аристотеля: *materia* (*ex quo*), *orifex* (*id a quo*), *forma-eidos* (*id in quo*), *propositum totius operis* (*id ad quod*). Платон, по мнению Сенеки, добавляет к этим еще одну – *idéa* (*id propter quod*)³. Анализируя учения греческих классиков, римский философ приходит к выводу, что названо или слишком много или слишком мало причин: «Если считать причинами все, без чего нельзя сделать чего-либо, то названо слишком мало. Пусть тогда причислят к причинам и время (*tempus*): без времени ничего не будет сделано. Пусть причислят и место (*locum*), ведь если делать негде, то и невозможно делать. Пусть причислят движение (*motum*): без него ничего не делается и не гибнет»⁴. Если же ищем первую и общую причину (*primam et generalem*

causam), то сказано слишком много, поскольку многочисленные причины сводятся к одной – к разуму, к богу: «Но мы то ищем первую и общую причину, а она должна быть простой, потому что проста материя. Что это за причина? Конечно, деятельный разум (*ratio faciens*), то есть бог»¹.

При изложении этой онтологии Сенека ссылается на стоицизм – «наши стоики... утверждают»². Однако есть в онтологических представлениях римского стоика отличительный штрих: если Ранняя Стоя трактовала оба начала как два аспекта рассмотрения единой сущности, то Сенека, видимо, более склонен понимать их как слитные части субстанции, как составляющие сущности, хотя, конечно, нераздельные и телесные: «Ведь все состоит из материи и бога (*ex materia et ex deo constant*). Бог упорядочивает смешение, и все следует за ним, правителем и вожатым. Могущественнее и выше то, что действует, то есть бог, нежели материя, лишь претерпевающая действие бога (*patiens dei*)»³. Подобные представления могли иметь своим истоком взгляды Посидония⁴.

Рассмотренная как активный принцип, как творящая сила, сущность становится **богом (deus)**, наделенным всеми присущими богу свойствами: *optimus*, *maximus*, *tonans*, *stator*⁵. Он может все, способен к реализации любых своих потенций⁶. Это всеохватность: «Что есть бог (*deus*)? все, что видишь (*quod vides totum*), и все, чего не видишь (*quod non vides totum*)»⁷. Бог, который был оформителем вселенной (*formator universi fuit*) и который обладает всемогуществом (*est potens omnium*), называется Сенекой бестелесным разумом (*incorporalis ratio*) или божественным духом (*divinus spiritus*)⁸. Создается впечатление, что римский философ склонен рассматривать бога как бестелесность, но ведь если бы это было так, то природа, которая тоже есть бог, стала

¹ Нравственные письма, 65, 2.

² Там же, 65, 4.

³ Там же, 65, 7-8.

⁴ Там же.

¹ Нравственные письма, 65, 12.

² Там же, 65, 2.

³ Там же, 65, 23.

⁴ Ср. *Posidonius*. Vol. 1. The fragments, fr. 100-102.

⁵ О благодеяниях, 7, 1.

⁶ Там же, 8, 3.

⁷ Исследования о природе, 1, предисловие, 13.

⁸ Утеш. к Марции, 6, 8.

бы также бестелесной, а это уже противоречит всей философии природы Сенеки, ведь мир в его полноте представляется философу вещественным телом. Понятие бога имеет пока традиционно стоический смысл, в который входит и понимание его как природы: «Мы знаем, от какого начала поднимается природа (natura), когда она создает мир»¹. Имя «Юпитер (Jupiter)» относится ко всей природе². Римский философ несколько раз повторяет, что бог, способный к самопорождению, к созданию нового из себя, есть не что иное, как природа: «Хочешь, зови его [Юпитера] Природой»³. Бог – телесность, поскольку, как увидим ниже, бог есть «мыслящее, огненное дыхание»⁴.

Активный принцип работает рационально, но не в смысле выбора оптимального пути достижения цели, приспособления или же направленности к имеющемуся фиксированному образцу, а лишь в смысле планомерности и структурированности частей, приводящей к образованию внутри универсума рационального (т. е. системного) космоса. Основной принцип такого осмысленного действия природы – **логос** (λόγος), форма, разум или активный принцип, рассмотренный со стороны его рациональности. «Что такое бог? Ум вселенной (mens universi)»⁵. Именно поэтому Сенека чаще всего переводит ὁρθὸς λόγος как recta ratio⁶. Λόγος – это природный закон, проходящий через все⁷. В зависимости от грани рассмотрения логоса мира, его рациональность может предстать как судьба, провидение, разум бога, сам бог⁸. Самое главное в этом понятии – его всеобщность и всеохватность; в нем растворяется все⁹.

То, что природный порядок можно понять как производную случая, механической силы, «свободы воли ато-

ма» – немыслимо для стоика. Порядок не приходит извне, он внутренен природе и каждому предмету, он обеспечивается разумом мира, ответственным за организацию вселенной. Логос – сила, формирующая вещи правильным образом, он есть предел всех возможных вещественных колебаний в мире¹. Конечной необходимой цели этого процесса нет, ибо логос не требует реализации строго определенным образом, он требует только одного – творческой реализации. Если рассматривать λόγος с точки зрения закономерности и планомерности его осуществления и проявления в материи, он становится **судьбой (fatum)**. Это наиболее популярный аспект рассмотрения для Сенеки. Изначально стоики применяли понятие судьбы для обозначения событий, которые могут иметь место в природе, т. е. для действительности. Так, для человека судьба – иметь две ноги, а не пять. Само событие представлялось им реализацией абсолютной причины (causa perfecta или causa principalis) и ближайшей причины (causa proxima)². Причем второй вид причины может реализовать событие, определенное абсолютной причиной (causa perfecta), или же отсрочить его. Судьба для человека умереть, а вот когда и каким образом – зависит от causa proxima. Вполне логично говорить о будущем как о фатальном, ибо что на самом деле будет завтра, то действительно произойдет в результате реализации совокупности различных причин, и послезавтра изменить это событие будет уже невозможно. Судьба часто определяется стоиками как последовательная серия причин³. Подобное понимание сохраняется и у Сенеки: «Причина цепляется за причину (causa pendet ex causa)»⁴. В этом случае логос оказывается причиной причин (causa causarum)⁵, первопричиной, по которой существует все. Нерушимость целостной связи причин (εἰρηδὸς αἰτιῶν) как раз и выражается у стоиков понятием «то, что суждено» (εἰμαρμένῃ; fatum)⁶.

¹ Нравственные письма, 93, 9.

² Нравственные письма, 9, 16; см. также: Исследования о природе, 2, 45, 1.

³ Исследования о природе, 2, 45, 2.

⁴ Там же, 2, 1. Ср.: Posidonius. Vol. 1. The fragments, fr. 92.

⁵ Исследования о природе, I, предисловие, 13.

⁶ О провидении, 3, 2. Сенека не разделяет понятий ratio и mens.

⁷ SVF I, 162.

⁸ SVF I, 160.

⁹ SVF II, 599; SVF II, 937.

¹ Цицерон. О природе богов, 2, 33.

² Цицерон. О судьбе, 41.

³ Там же, 42. См. также: Диоген Лаэртский, 7, 149.

⁴ О провидении, 5, 7.

⁵ Исследования о природе, 2, 45, 2.

⁶ SVF II, 919, 945.

При этом следует отметить, что понятия судьбы и неизбежности (*ἀνάγκη*, *necessitas*) у ранних стоиков не совпадают: «Неизбежностью они называют неодолимую и принуждающую причину, а судьбой – упорядоченное сплетение причин, причем в этом сплетении и от нас зависит, чтобы одно выпадало [нам], а другое не выпадало»¹. Неизбежность, или рок – это признак, характеризующий необходимость, неодолимость причинной связи. По мнению Цицерона, Хрисипп и Зенон всячески старались разделить неизбежность (*necessitas*) и судьбу (*fatum*). Указания на это имеются в его трактатах «О судьбе» (20), «О дивинации» (I, 125–127), «О природе богов» (I, 55). Но согласно Цицерону, уже Хрисипп начинает использовать фразу «неизбежность судьбы» (*necessitas fati*, *ἀνάγκη εἰσαρμένος*)². Более поздние толкователи стоического учения говорили о сознательном намерении Хрисиппа отождествить судьбу и неизбежность³, хотя вряд ли можно считать, что это соответствует действительности. Более вероятно предположить, что для Хрисиппа определенное теоретическое значение имело разграничение данных понятий, которое впоследствии было оставлено без внимания поздними стоиками.

Отождествление судьбы и необходимости характерно для Поздней Стои, в том числе и для Сенеки, вполне определенно рассматривающего судьбу как необходимость: «Что ты разумеешь под судьбой? – Разумею необходимость (*necessitatum*) всех вещей и действий, которую никакой силе не разорвать»⁴. Судьба практически полностью отождествляется с роком и видится римлянину неподдающейся изменению необходимостью, идущей строгим путем: «Закон судьбы (*lex fati*) совершает свое право... ничья мольба его не трогает, ни страдания не сломят его, ни жалость. Он идет своим невозвратным путем, предначертанное вытекает из судьбы. Подобно тому, как вода быстрых потоков не бежит вспять и не медлит, ибо следующие волны смывают более ранние, так повинует цепь событий вечному враще-

нию судьбы...»¹ Вариант «*ἀνάγκη εἰσαρμένος*» встречаем у Марка Аврелия². Видимо, Поздняя Стоя утрачивает причину для разделения *fatum* и *necessitas*.

Основания для подобного отождествления существуют. Первое из них состоит в следующем рассуждении: поскольку судьба, разум Зевса, природа, логос мира, сам Зевс – одно целое, все существующее будет заранее провидеться и упорядочиваться божественным разумом в соответствии с логосом мира, будет разумно обусловлено и, следовательно, не может не осуществиться, так как бог провидит и цепь любых случайных причин. А обязательность осуществления как раз и значит необходимость. Второе основание возвращает нас к этике: судьба будет выглядеть как необходимость, если человек не примет ситуацию, в которой он находится, а именно это верно для большинства людей, не являющихся мудрецами. Смерть – очевидный пример судьбы, совпадающей с необходимостью. Человек в своей жизни подобен собаке, привязанной к телеге, и если животное не хочет бежать добровольно, телега будет тащить его за собой. Не случайно Сенека приводит латинский перевод знаменитых поэтических строк Клеанфа:

Властитель неба, мой отец, води меня,
Куда захочешь! Следую, не мешкая,
На все готовый. А не захочу – тогда
Со стонами идти придется грешному,
Терпя все то, что претерпел бы праведным.
Покорных рок ведет, влечет строптивого³.

При столь тесной увязке судьбы и необходимости (рока), кажется, очень трудно найти место для излюбленной римскими философами свободной воли (*libera voluntas*) с возможностью ответственного выбора поведения. Первый выход из этого противоречия – принять волю рока, осознать рок как и свое собственное я, а себя – как частицу мирового разума, и тогда любая причина станет внутренней по отношению к выполняющему действие. Это удел мудреца, который становится соратником рока. Так, осознав смерть как

¹ SVF II, 976.

² Цицерон. О судьбе, 20, 38–39.

³ SVF II, 916.

⁴ Исследования о природе, 2, 36.

¹ Исследования о природе, 2, 35, 1–2. См. также: О провидении, 5, 8.

² Марк Аврелий. Размышления, 12, 14, 1.

³ Нравственные письма, 107, 11.

необходимость, соответствующую личным стремлениям, мудрый может выбрать место, время и способ ее осуществления, реализовав таким образом свою свободу. Второй выход – разделение природных целей на большие и малые. Первые относятся к предметам необходимым, к року и провидению, вторые остаются сообразительности и силам человека. «Бог... заботится... прежде всего о вселенной, в которой наибольшей его заботой (cura) будет ее единство... тем же, что сопротивляется нашей воле и кажется злом, бог пренебрегает»¹. Эту же стоическую мысль встречаем мы у Цицерона: «Боги заботятся о великом, малым пренебрегают»². Главное при подобном разделении – не перепутать цель со средствами и не принять малое за великое³. Автономия субъекта оказывалась спасенной.

Если рассматривать рок со стороны необходимости и предопределенности его осуществления, связанной с наполненностью идеального разума мира знанием о собственных причинах и следствиях, он становится **провидением (providentia)**, в котором заранее содержится идеальное знание обо всех событиях, явлениях, родах, видах, качествах вещей. Сенека несколько смещает акцент в этом стоическом представлении и называет провидение волей (voluntas) мирозидующего логоса или божества, управление которой ориентировано на пользу человека и вселенной⁴. В отличие от человеческой воли, эта воля может быть только благой: «...бог – всем владеющий, все ниспосылающий, безвозмездно благодетельствующий. В чем причина божеских благодеяний? – в природе богов»⁵. Бог – «величайший благодетель»⁶, он «сам служит роду человеческому, везде и всякому готовый помочь»⁷. Бог, провидение не может принести зла, ведь для стоика зло в мире относительно, а страдание человека связано только с его порочностью.

¹ О провидении, 3, 1.

² Цицерон. О природе богов, 2, 167.

³ Нравственные письма, 74, 20.

⁴ Там же, 90, 18.

⁵ Там же, 95, 48.

⁶ О благодеяниях, 1, 1, 9.

⁷ Нравственные письма, 95, 47.

Провидение посылает невзгоды затем, чтобы закалить человека добра, и в этом он подобен «любящему отцу, а не ласковой матери»¹. «У бога то же намерение, что и у мудрого мужа, – обнаружить, что все желанное для толпы, все страшное для нее – не благо, и не зло»². Провидение становится благим, являясь волей бога, и любые посланные им трудности представляются очередной возможностью закалить душу и проявить добродетель. «Ты великий человек? А откуда мне знать это, если судьба (fatum) не дает тебе случая показать твою добродетель?»³ Мудрец с радостью принимает все, что идет от провидения: «Великие люди радуются невзгодам, как воины – битве»⁴. Это еще один аргумент в пользу приятия провидения как осуществления свободы воли: «Мы рождены под единой властью: повиноваться богу – вот в чем свобода наша»⁵.

Провидение представляется стоикам подлинным управителем природы, заботящемся о порядке и отвечающим за все последствия любых причин. Провидение есть «умный дух, пронизывающий все и распоряжающийся всем как своим домом»⁶. «Так, когда мы говорим, что мир управляется провидением, следует понимать, что здесь отсутствует «по воле богов» (deesse arbitrato deorum). Полным и законченным следует считать «Провидение богов правит миром»⁷. Единственное полное провидение – провидение целого, названное провидением и разумом Юпитера. Мифологические же боги истолковываются как символизация частей и явлений природы, ее стихий и элементов. Боги оказываются составляющими частями природы-бога. Они наделены долей божественного разума, провидения; но доля провидения не равна целому, и боги не могут каждый в отдельности провидеть того, что провидит природа; совокупность же всего, что провидят боги, и является божественным разу-

¹ О провидении, 2, 5.

² Там же, 5, 1.

³ Там же, 4, 2.

⁴ Там же, 4, 4.

⁵ О блаженной жизни, 15.

⁶ Posidonius. Vol. 1. The fragments, fr. 102.

⁷ Цицерон. О природе богов, 2, 74.

мом, т. е. составляет логос, провиденциально упорядочивающий все в мире. «Из всего этого следует, что боги, обладающие разумом и связанные между собой как бы узами общего гражданства, должны править единым миром (unum mundum), как бы общей республикой или неким городом»¹.

Интересно, что символическое истолкование мифологии вообще не интересует Сенеку. При рассмотрении в «Исследованиях о природе» мировых элементов огня, воздуха, воды и земли он даже не упоминает их божественных имен, да и имя «Юпитер» для бога он применяет лишь несколько раз (2, 45-46; 4, 2, 2; 7, 12, 3). Даже в трагедиях олимпийские боги не участвуют в действии, за исключением трагедии «Геркулес в безумье», в прологе которой описывается неистовство Юноны. В циничный век Нерона мало кто из римлян веровал в могущество традиционных богов. Ведь если они есть, то почему они так плохо слышат и видят, — спрашивает философ, имея в виду мифологических божеств². Очевидно, всем было настолько ясно, что это просто потерявшие смысл и значение символы, что Сенека не считает нужным даже затрагивать этот вопрос.

До сих пор сущность трактовалась как рациональность мирового сущего, рассмотренная же как самодвижущаяся, она становится **душой (anima)**. То, что мир одушевлен, не вызывало у стоиков никакого сомнения, и это закономерно, ибо только в душе античность усматривала источник самодвижения. Душа космоса есть пневма (πνεῦμα; spiritus). Пневма — причина всех многочисленных и существенных изменений, происходящих в мире³. Пневма была уже Зеноном отождествлена с творческим огнем, огненным эфиром⁴. Она, как правило, представлялась смешением воздуха и огня⁵. Это своего рода тонкая пневматическая сущность, в определенном смысле — субстанция как источник и причина всякого порождения.

¹ Цицерон. О природе богов, 78.

² Федра, 679-682.

³ SVFI, 88.

⁴ Диоген Лаэртский, 7, 139.

⁵ SVF II, 439-440; 442.

Пневма многофункциональна. Во-первых, она, пронизывая космос и распространяясь по всем телам, обеспечивает взаимосвязь материи и взаимодействие всех частей мира. Единство космоса как раз и оказывается возможным благодаря напряжению (τόνος) пневмы, так называемому «напору огня» (πλήρη πυρός). Пневма как движущая сила (δύναμις κίνητική) вещества является вследствие этого всеобщей связью, судьбой (εἰμαρμένη)¹. Во-вторых, пневма образует не только единство мира, но и его качественное разнообразие: «...в телах имеет место некое тоническое движение (τονική κίνησις) направленное одновременно вовнутрь и вне (причем направленное вовне создает величину и качественности, а направленное вовнутрь — единение и сущности)»². Постоянная активность пневмы обеспечивает качественные отличия одной вещи от другой, поскольку тонкость и напряжение пневмы представляют собой момент структурирования. В-третьих, пневма — это творческая сущность, источник порождающих потенциалов.

Порождающий момент пневмы раскрывается в понятии сперматического логоса, под которым понимается первичная пневматическая структура, из которой, как из семени, «разворачивается» конкретная вещь. Пневма содержит в себе, как в семени, зародыши (сперматические логосы) вещей. Все разнообразие мира может быть объяснено многочисленностью таких сперматических логосов. На латинский язык это понятие несколько упрощенно переводится Сенекой как *qualitas* (качество) или *natura* (природа). Причем под *qualitas* понимается определяющее начало не только для структуры и формы родов и видов вещей, но и для функционального назначения каждой вещи. Так, по Сенеке, камень, создающий свод, заключающий наклонные стены, будет обладать другим качеством, нежели камень, включенный в кладку самой вертикальной стены³.

Качество (*qualitas*) бывает двух видов: оно может быть неизменным, а может быть наделено способностью к изменению и переходу в иное качество. Сенека формулирует в

¹ SVF I, 176.

² SVF II, 451 (ФРС т. 2, ч. 1, с. 244).

³ Нравственные письма, 118, 16.

простейшем виде закон перехода количественных изменений в качественные (только для способных к изменению сперматических логосов): «Есть вещи, которые от умножения не меняют ни рода, ни свойств, и есть такие, что после многих добавлений от последнего превращаются в другое. Почему больше всего делает последнее добавление, как бы ни было оно мало? Потому, что оно не увеличивает, а завершает собой»¹. Душа мира (*anima mundi*) стала, как видно, вместилищем разнообразных качеств, способных к саморазвитию и взаимопереходу. С помощью их и творит она развивающийся и неисчерпаемый мир. Подобные представления характерны и для предшественника Сенеки Посидония².

Душа неотрывна от разума, составляет с ним единство, она разумна³. Вот, к примеру, стоическое обоснование разумности мировой сущности у Цицерона: «То, что наделено разумом, – лучше, чем то, что его не имеет. Но ничего нет лучше, чем мир, значит, мир разумен»⁴. Главная функция разумной души – саморазвитие и организующая вселенную деятельность, возможная именно вследствие разумности. Именно душа проникает во все части мирового тела и оживляет его⁵. Она правит⁶. Подобное понимание находим у Сенеки и в «Письмах»⁷. От мировой души (*anima mundi*) получают существование души растений, животных, человека. Души людей – искорки, оторвавшиеся от души мира⁸.

При рассмотрении способности мира, бога, логоса к самопорождению и развитию он оказывается одушевленной, разумной **природой** (*natura*). Творческий момент мира и будет являться его природой (*φύσις*). Именно поэтому стоики определяли природу как творческий огонь, идущий по пути порождения⁹. Похожие представления легко обна-

ружить и у Сенеки: «Хочешь, зови его [Юпитера] Природой; и тут не погресишь против истины; именно он породил все, его духом мы живы (*cuius spiritu vivimus*)»¹. Сенека указывает на различные ее силы и способности: природа всемогуща, «для нее нет ничего трудного» (Исследования о природе, 3, 27, 2; 3, 30, 1), она способна к самодвижению и порождению новых форм (Исследования о природе, 7, 27, 5), является вместилищем всего (О благодеяниях, 5, 8, 5).

Но главное свойство природы – вечное движение, ведь природа одушевлена. Природа всегда в развитии и изменении, будь то природа в целом, будь то природа (качество) отдельных родов, видов, тел. Движение становится всеобщим способом ее существования. «Природа небесных тел всегда в движении (*semper in motu est*): бежит и находится в быстрейшем круговращении. Взгляни на звезды, освещающие мир: ни одна из них не задерживается, непрерывно течет и меняет одно место на другое. Все они вращаются, все они – в вечном переходе, согласно закону и природной необходимости (*ut lex et naturae necessitas ordinavit*)»².

Так появляется идея вечного возвращения, возможного вследствие бесконечности времени и конечности вещества. «Всмотрись в круговорот вещей, спешащих к прежнему (*observa orbem rerum in se remeantium*): ты увидишь, что в этом мире ничто не уничтожается, но только заходит и опять восходит (*nihil in hoc mundo exstingui, sed vicibus descendere ac surgere*)»³. Итогом будет постулирование вечности трансформации при отрицании реальности смерти. Все рушится, меняет форму, переходит в противоположное: «Рушится не только рукотворное, череда дней опрокидывает не только воздвигнутое человеческим искусством и усердием; оплывают горные цепи, волны покрывают те места, откуда моря и вдали видно не было; огонь опустошил холмы, прежде сверкавшие огнями, обглодал прежде высокие вершины – утешенье мореходов, их маяки, – сровнял их с

¹ Нравственные письма, 118, 16.

² *Posidonius*. Vol. 1. The fragments, fr 100-102, 149.

³ О благодеяниях, 4, 7, 1.

⁴ Цицерон. О природе, богов, 2, 21.

⁵ Исследования о природе, 2, 45, 1; 2, 6, 6.

⁶ Нравственные письма, 107, 8.

⁷ Там же, 92, 3.

⁸ О досуге, 32. См. также: Цицерон. О природе богов 2, 18 и 2, 79.

⁹ Диоген Лаэртский, 7, 156.

¹ Исследования о природе, 2, 45, 1-3.

² Утеш. к Марции, 6, 7-8.

³ Нравственные письма, 36, 11.

низинами. Творенья самой природы терпят урон...»¹ Но ничто не гибнет бесследно, а лишь возвращается в целое, чтобы перейти к новому витку жизни: «Ничто, исчезающее с наших глаз, не уничтожается – все скрывается в природе, откуда оно появилось и появится вновь»². Мир, космос, природа в целом тоже трансформируется в свое прекосмическое состояние, свернется, реализовав потенции и исчерпав возможности этого этапа развития, чтобы возродиться, вернуться из него вновь.

Рассмотренная с разных сторон многогранная «сущность» стоицизма получила различные наименования: одушевленное и разумное вещество, единство материи и разума, разумный мир, бог, Юпитер, природа. Однако все это есть одна постоянно изменяющаяся телесно-разумная субстанция, в которой соединяются воедино бог и вещество, пневма и логос. Отсюда проистекает пантеистическая направленность представлений стоиков, составляющая сущность и основу стоической физики. Вот что пишет Сенека о названиях и именах для субстанции: «Хочешь, назови бога Судьбой (*fatum*) – не ошибешься; все на свете зависит от него, он – причина всех причин. Если угодно, называй его Провидением (*providentiam*), и будешь прав; именно его провидением соблюдается этот мир, дабы без помех шел он к своей цели и совершал все свои отправления. Хочешь, зови его Природой; и тут не погресишь против истины; именно он породил все, его духом мы живы. А хочешь, зови его Миром (*mundum*), и тут ты не обманешься; ибо он – это все, что ты видишь, все это целое; он присутствует во всех своих частях, поддерживая их существование и свое собственное»³. Это подлинная сущность, растворившая в себе и производящая из себя все, содержащая в себе исток и зародыш будущего, определенная и мыслящая. При такой трактовке универсум становится подлинно всемогущим богом: «Бог есть всемогущий (*deus est potens omnium*)»⁴.

¹ Нравственные письма, 91, 11.

² Там же, 93, 11.

³ Исследования о природе, 2, 45, 1-3.

⁴ Утеш. к Марции, 8, 3.

3.2.2. Четыре природных элемента, или Физическое истолкование мира

Школа стоиков не требует от последователей чрезмерного умственного напряжения при попытке понять сущность, ибо она проста, привычна и зрима в виде своего настоящего осуществления – прекрасного и совершенного космоса, и чтобы понять, какова сущность, нужно познать универсум. Природа становится самой обычной, видимой, но божественной природой.

Смысл стоической философии природы раскрывается при анализе изначально существующей субстанции. Перво-материя или бог как первая причина всех вещей есть чистейшее тело¹, универсальный элемент или сущность вселенной. Этим элементом был выбран самый загадочный для античности, тончайший и чистейший эфирный огонь. О нем Сенека подробно пишет в первой книге «Исследований о природе». Субстанция является огненным телом постоянно-го количества, существующим в пустой беспредельности. Это физическая, телесная субстанция, способная к трансформации, т. е. наделенная жизненной силой (*vis vitalis*)², энергией огня (в прошлой главе ей соответствовала способность к творению всего из себя самого). Субстанция – это **творческий первоогонь** (*πῦρ τεχνικόν*, *ignis artifex*). Таков, по мнению стоиков, был изначальный статус вселенной (*status universi*), от которого посредством деления на части происходит космос³. Прекосмическая субстанция огня содержит в себе все, поскольку «все возникает из всего (*fiunt omnia ex omnibus*)» и «все содержится во всем (*omnia in omnibus sunt*)»⁴. Она является пределом всех возможных вещественных изменений и колебаний как по количеству, так и по качеству.

Реализуя жизненную силу (*vis vitalis*) или способность к самодвижению, первичная субстанция трансформирует себя в четыре основных элемента – воздух, воду, землю и

¹ SVF I, 153.

² SVF I, 504.

³ О провидении, 5, 5.

⁴ Исследования о природе, 3, 10, 1 и 3, 10, 4.

огонь (огонь здесь понимается как обычный «земной» огонь). Это первая стадия космогонического процесса, начало формирования тела космоса. Каждый элемент имеет долю творческого божественного огня, жизненной силы, определяющей их собственную способность к самодвижению (то, что может быть описано как логос или творящая сила). Именно на этом этапе проявляется разделенность на материю, состоящую из великого скопления мельчайших частиц (*magna coria conpusculorum*), и огненную жизненную пневму, пронизывающую ее. Например, с позиции такого разделения описывает Сенека самопорождающую и организующую деятельность первоогня (*ignis*) в «Исследованиях о природе» (I, 1). Огонь, огненная пневма (πνεῦμα) проникает сквозь каждый элемент, определяя его подвижность и животворность, это их «теплое дыхание».

Вот что пишет об этой силе Сенека: «Воздух по природе своей обладает естественной силой самодвижения (*naturalem vim movendi se*), и силу эту он ниоткуда не получает, а содержит в себе. Она свойственна ему так же, как и другим вещам. Нельзя же допустить, что нам даны силы передвижения, а воздух остался неподвижным и неизменным. Вот ведь и воде присуще свое движение. Она движется и тогда, когда ветра нет, да иначе в воде и не могли бы рождаться на свет животные... Следовательно, в воде есть что-то животворное (*est ergo, aliquid in aqua vitale*). Да что говорить о воде? Даже всепоглощающий огонь (имеется в виду огонь как природный элемент. — *И.Т.*) что-то порождает, и в огне рождаются живые существа — это кажется неправдоподобным, но это правда. Значит, есть какая-то сила (*vis*) и в огне, и потому он то уплотняется, то распространяется и расходится, то сжимается, то растягивается и рассеивается»¹. Как видно, Сенека объясняет в физических терминах уплотнения и рассеивания способность элементов к самодвижению. Но очевидно, что условием придания материи такой способности является ее оживленность, т. е. гилозоизм.

Наделенные силой движения элементы на первом этапе образуют смесь (*circumfusa*), в которой сочетаются все

возможные их качества. Сама же по себе она бесформенна, бескачественна и неопределенна (*informia et confusa; confusa et incerta*)¹. Сенека описывает ее как «коснеющее в единой бесформенности» (*in una deformitate latentibus*)². Происходит как бы взаимопроникновение элементов, когда свойства каждого проникают друг в друга и сохраняются только в целом. Смесь содержит и силу проникновения огня, и легкость воздуха, и тяжесть земли, и влажность воды, но еще не огонь, воздух, воду и землю в собственном смысле³. Эта смесь и будет огромным космическим зародышем, из которого, как из единого семени, рождается космос, и то, что в теологической интерпретации космогонии называлось душой, теперь называется огненным дыханием, истечением огня во все⁴. Такой шаг правомочен в силу того, что жизнь всегда связывалась с теплотой, необходимой для зарождения и развития, а поскольку мировая душа — источник жизни, то, естественно, она может быть истолкована как огненная сила мира. Дух (πνεῦμα) и разум (λόγος) природы являются огненными, состоящими из огня⁵.

На следующем этапе космогонии начинают выделяться элементы в собственном смысле слова, понимаемые как основы мира, то, из чего первоначально возникает все возникающее, и во что оно в конце концов разрешается⁶. Происходит первичное оформление космоса с выделением стихий. «Огонь есть горячая основа, вода — влажная, воздух — холодная, земля — сухая»⁷. Рождение элементов знаменует появление формы и качества, ведь каждый природный элемент имеет свое качество, а вместе с этим — и свое место (*locus*). В силу этого начинается спонтанный процесс их разделения: «...земля занимает самое низкое, вода покрывает землю, воздуху предписано положение сверх их и

¹ Исследования о природе, 5, 5-6.

¹ О досуге, 5, 6; О провидении, 1, 3.

² Нравственные письма, 65, 19.

³ SVF I, 102.

⁴ Утеш. к Марции, 8, 3.

⁵ SVF I, 120; 157.

⁶ Диоген Лаэртский, 7, 137.

⁷ Там же.

эфирному огню – самое высокое положение из всех»¹. Этот процесс естественен, так как обусловлен законом тяжести, законом природы, предписывающим каждой вещи свое определенное место².

В результате все первовещество оказалось разделенным: земля, будучи самым тяжелым основанием, остается «неподвижной, наблюдая бег неба, море омывает землю»³. Римский философ восхищается величием мировых элементов, как это делал в свое время его предшественник Посидоний⁴. Восхищает Сенеку и величие Вселенной: «Земля со своими городами и племенами покажется нам точкой по сравнению со Вселенной»⁵. Сенека убежден, что изучая природные элементы, можно познать саму субстанцию, поскольку сущность сохраняет свою животворную силу в стихиях.

Как только началось первичное разделение, сразу же возникло **время**, ибо оно понимается как «протяженность движения» (διάστημα)⁶. Время позволяет определить положение события относительно начала мирового цикла и его конца (мирового пожара). Понятно, что оно возникает вместе с началом самого первого движения космоса. Сенека самостоятельно не разбирает вопрос о времени, он просто постулирует важность и значимость этого вопроса для стоицизма: «Нужно изучить все о делах божеских и человеческих, о прошлом и будущем, о преходящем и о вечном (de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis), о времени (de tempore), – а о нем одном, ты сам видишь, сколько вопросов? Первый — есть ли оно само по себе нечто (primum an per se sit aliquid)? Потом – было ли что-нибудь до времени, без времени (deinde an aliquid ante tempus sit sine tempore)? Возникло ли оно вместе с миром, или прежде возникновения мира, поскольку если бы было нечто, было бы и время (cum mundo coeperit an etiam ante mundum quia fuerit aliquid, fuerit et tempus)?»⁷

¹ Цицерон. О природе богов I, 103.

² О досуге, 5, 5.
2, 91.

богов, 2, 91.

⁴ Исследования о природе, 2, 6, 1; 5, 5, 2.

⁵ Утеш. к Марции, 21, 2.

⁶ SVF II, 509.

⁷ Нравственные письма, 88, 3.

С большой долей уверенности можно сказать, однако, что Сенека понимает время как условие существования космоса: «Ничего без времени не может происходить (nihil sine tempore potest fieri)»¹. Иногда оно представляется вечностью в смысле его непреодолимости и всеильности, низводящей на нет несоответствующие усилия человеческой личности. Это, выражаясь языком современной физики, что-то вроде «черной дыры», поглощающей в себя и человека, и государство, и космос².

Важно подчеркнуть, что время начинает все более и более становиться для Сенеки мерилom не только физического движения, но и нравственного поступка. Оно стало непосредственно связываться с человеческой жизнью и объемом его знаний. Такое время современная философия называет психологическим временем, которое для римских стоиков определялось скоростью слияния с природой и морального совершенствования. Так, чем больше ты успел сделать за свою жизнь, тем она и длиннее, чем больше успел познать, тем больше прожил. Как считал Посидоний, а за ним и Сенека, «один день жизни образованного гораздо длиннее, чем целая жизнь необразованного». Мерой времени будет здесь не физическое движение, а, скорее, движение моральное³.

На очередном витке космогонического развития вселенной происходит оформление родов и видов вещей из основ при посредстве творческого огня, или, иными словами, трансформация элементов мира в оформленные и качественные вещи. Рождается огненно напряженный универсум. При огненном истолковании космоса любое свойство телесных предметов, называемое Сенекой *qualitas*, понимается теперь как огненный зародыш, определяющий вещь⁴. Эти зародыши (*semina*) вещей содержались в субстанции первоогня, которая и является пределом всех вещественных изменений. Каждая рациональная форма, лю-

¹ Нравственные письма, 65, 11.

² См. напр.: там же, 1.

³ Подробнее о представлениях стоиков о времени см.: Rist J. Stoic philosophy. P. 273-288.

⁴ SVF I, 497; II, 1022.

бой сперматический логос вещей представляется теперь как огненная сила, перешедшая в вещь от первоогня, разная степень его напряженности, а также количественное его соотношение с природными элементами-стихиями в составе вещи. Если в теологическом рассмотрении вселенной стоики понимали вещь как единство материи и формы, то теперь противоположность тела и разума, материи и формы становится противоположностью легких и наиболее проникнутых творческой пневмой первоогня (или более подвижных) основ воздуха и обыкновенного огня, с одной стороны, и тяжелых, более пассивных элементов земли и воды, с другой стороны. Из смеси этих элементов и состоит каждый отдельный предмет. Теперь качество (*qualitas*) может быть понято как пропорция смеси элементов, составляющих тело.

Пневма (*πνεῦμα*), лежащая в основе космоса, обладающая напряжением (*τόνος*), представляющая собой воздушно-огненную смесь, определяющая качество мира в целом, обеспечивает взаимосвязь и взаимодействие частей космоса и является в этом смысле руководящим началом (*ἡγεμονικόν*) мира. Она – сила развития и изменения, общий момент во всем, она определяет единство всего мира и составляет поэтому фундамент, на котором происходит взаимопереход и трансформация стихий в космосе: «Все возникает из всего (*fiunt omnia ex omnibus*). Из воды – воздух, из воздуха – вода, огонь – из воздуха, из огня – воздух; почему бы воде не получиться из земли? Если земля способна превращаться в другие элементы, значит, и в воду тоже. Более того: в воду по преимуществу, ибо земля и вода – вещи родственные, обе тяжелые, обе плотные, обе – отнесенные в самый низ мироздания. Из воды земля получается; почему бы не получиться и воде из земли? ... То, что возвращается к самому себе, не иссякает. Все элементы переходят друг в друга...»¹.

Это максимальный акцент на изменчивости мира, на вечности его трансформаций, причем истоком движения становится переход в противоположное: «За ненастьем следует ведро, после затишья на море встают волны, по очере-

ди дуют ветры, ночь сменяется днем, одна часть неба поднимается, другая опускается. Вечность состоит из противоположностей (*contrariis rerum aeternitas constat*)»¹. Закон взаимоперехода противоположностей – еще один принцип стоической космологии, делающий ее очень динамичной.

Любая трансформация по своей сущности направлена к сохранению вселенной (*ad conservationem universi pertinere*)², но только до тех пор, пока возможности данного космоса не исчерпаны. Так становится ясным еще один скрытый принцип доктрины – закон сохранения вещества. Хотя, наверное, не такой уж он и скрытый, ведь уже при теологическом истолковании сущности стоики постулируют ее вечность и вневременность, а сущность как раз и есть полновесное вещество.

Мир существует таким, каков он есть, и изучение его явлений и трансформаций – первейшая задача стоика, который подходит к осмыслению явлений на основе своих общих онтологических представлений. Подобными проблемами занимался, например, Посидоний³. Сенека, в большинстве случаев следуя за этим своим предшественником, ответственность за истинность многих высказываний о природе возлагает на него: «Так вот, если мне ты не веришь, пусть Посидоний поручится тебе за все – и за то, чего он не сказал, и за то, чему поучает...»⁴. Наверное, нет большого смысла разбирать подробно те объяснения, которые дает Сенека многим природным явлениям в своей объемной работе «Исследования о природе». Говорит ли он о разливах Нила (4, 1-2), о причинах выпадения града (4, 3), о возникновении ветров (5, 1-6) или о землетрясениях (6, 3), его толкования проникнуты стоическими идеями о взаимосвязи всех вещей и явлений и основаны на общих принципах стоической космологии.

Для иллюстрации этого утверждения рассмотрим объяснение Сенекой происхождения ветра. Сначала философ пытается понять, что такое ветер, давая самоочевидное

¹ Нравственные письма, 107, 8.

² Там же, 74, 20.

³ Лосев А. История античной эстетики. Т. 5. С. 690.

⁴ Исследования о природе, 4, 3, 2.

¹ Исследования о природе, 3, 10, 1-4.

его определение: «Ветер есть воздух, текущий в одну сторону»¹. Сделать подобный вывод не так уж и сложно тому, кого хотя бы однажды при выходе из дома встречал жесткий воздушный порыв. Гораздо труднее найти причину, по которой масса воздуха начинает двигаться. Сенека приводит рассуждение на эту тему Демокрита: «Демокрит говорит, что когда в тесной пустоте собирается много частиц, которые он называет атомами, тогда поднимается ветер; напротив, спокойное и тихое состояние воздуха бывает тогда, когда в большой пустоте мало частиц. Ведь так же и на площади или на улице: пока малоллюдно, можно гулять спокойно, а когда соберется в узком месте толпа, все сталкиваются друг с другом, и получается свалка. Вот и здесь, в окружающем нас пространстве, когда множество тел заполнит небольшое место, они непременно начнут налетать друг на друга, толкаться, тесниться и друг другу мешать. От этого и рождается ветер...»²

Основываясь на здравом смысле, римлянин делает заключение, что данное рассуждение неверно: «Ветер слабее всего как раз тогда, когда в небольшом пространстве скапливается большое количество частиц, что и придает тяжесть уплотненным облакам»³. Именно поэтому мы часто сталкиваемся с полным безветрием в туман. Римский стоик дает более правдоподобное, с его точки зрения, объяснение процесса: «Вернее будет сказать, что отовсюду, и притом непрерывно, несется множество частиц; что они скапливаются, а затем под действием солнца начинают разрежаться, так как все, что расширяется в узком пространстве, стремится занять больше места, и что от этого образуется ветер»⁴. Как видно, Сенека более склонен считать катализатором движения воздуха солнечное тепло (или теплое дыхание), а не просто скученность частиц. Источник же движения присущ самой природе (*natura*) воздуха, равно как и всех остальных элементов, а солнце (теплое дыхание) толь-

ко способствует активизации этой внутренней силы, увеличению потенции движения воздуха¹.

Если рассматривать универсум с точки зрения разнообразия, мы получаем смешение элементов, проникнутых огненной пневмой. Если же посмотрим на него через призму конечности его формы и вещества, мы увидим сферический, равномерно вращающийся в беспредельном пространстве космос. Это представление было характерно для всех стоиков: «Мир един, конечен и шарообразен с виду, потому что такой вид удобнее всего для движения (...так пишут Посидоний в V книге «Рассуждения о физике» и ученики Антипатра в книгах «О мире»). Его окружает пустая беспредельность...»² По мнению Сенеки, бог-мир обладает сферической формой. При рассмотрении вопроса о том, какие тела стоит считать совершенными, философ утверждает, что те, которым присуща «круглая форма, как богу»³. У Сенеки была не дошедшая до нас работа «О форме мира (*De forma mundi*)», в которой, видимо, и излагались его представления на этот счет (сохранились лишь упоминания о ней у Кассиодора⁴ и у Боэция⁵).

Этот мир, прекрасный и устроенный, не останется вечным, поскольку рано или поздно все исчерпает потенциал своего существования: «Знай, что ничто не останется там, где оно теперь стоит, что время все сбросит и увлечет за собой; оно будет играть не только с людьми, ибо они составляют лишь ничтожную часть того, что подвержено случаю, но также с провинциями, странами и частями Вселенной; много гор оно разрушит, а в других местах воздвигнет высокие скалы; оно поглотит моря, изменит путь потоков и, прерывая связь народов, разрушит соединение и общение человеческого рода. ...а когда кончится вращение земли, оно убьет всякое живое существо и невероятным огнем уничтожит и сожжет все смертное. Когда же настанет время обновления мира путем его уничтожения, то все разру-

¹ Исследования о природе, 5, 1, 1.

² Там же, 5, 2, 1.

³ Там же, 5, 3, 1.

⁴ Там же, 5, 4, 3.

¹ Исследования о природе, 5, 5-6.

² Диоген Лаэртский, 7, 140.

³ Нравственные письма, 113, 22.

⁴ De artib. ac disciplinis liberal, litt., 7.

⁵ De geometr., 2.

шится своею собственной силой, звезды столкнутся со звездами и в то время, когда будет пылать мировая материя (materia), в огненном мире сгорит все, что сияет теперь в стройном порядке»¹. Все разрушится, перейдя в состояние первоогня, «когда мир расточится, боги сольются воедино, природа замрет в неподвижности...»² Но из этого состояния все возникает вновь, поскольку пожар — это «время обновления мира». Такова последняя стадия космогонического процесса, совпадающая с первой.

3.2.3. *Вопрос о единстве человеческой индивидуальности*

Принцип всеобщего единства и взаимосвязи, будучи фундаментом построения всей стоической доктрины, с особой рельефностью проявляется при анализе психологических представлений стоиков. Человек — это не только самодетерминирующаяся индивидуальность, но и частица всеобщего миропорядка, сколок Вселенной, в котором, как в зеркале, отражаются ее законы. И человеческая душа — это наиболее тонкая часть космической пневмы (λεπτομερέστερον τι πνεύματος)³. Подобное толкование возможно в одном единственном случае — при условии полного монизма. Действительно, стоический мир — живая и одухотворенная огненная субстанция, и все представляется как ее модификации. Субъект со всеми его познавательными способностями, со своей природой и своей внутренней логикой — тоже истечение объективно и вечно существующего божественного огня, или, используя более поздний термин, — модус субстанции, главной функцией которого является творческая способность, или возможность свободного самоопределения. Стоический мудрец, не имея целью лишь формальное подражание природе, в идеальном случае осуществляет в своем внутреннем субъективном существовании объективный природный закон. Он может быть рассмотрен только как реализация космической закономерности, тогда

как природа оказывается для человека осознанно или неосознанно интерпретированной по законам человеческой субъективности.

Человек, как и мир, — тело целостное, и в этом — его отличие от других предметов: «Есть тела целостные, — например, человек; есть составные, — например, корабль или дом, словом, все, в чем разные части скреплены в единое целое; и есть слагающиеся из отдельных членов, существующих порознь»¹. Целостность человека определяется тем, что все члены его тела проникнуты душой, определяющей взаимосвязь и взаимное функционирование частей человеческого тела, которые не могут существовать порознь. Вопрос о душе — один из наиболее сложных для Сенеки: «Но если ты такой знаток, измерь человеческую душу. Скажи, велика она или ничтожна»². Проблем, связанных с душой, множество: «откуда она? какова она? когда возникает? как долго существует, переходит ли с места на место? меняет ли обиталища, перебрасываемая во все новые роды существ? или ей суждено только однократное рабство, а потом, отпущенная на волю, она бродит по вселенной? телесна ли она?»³

Душа — самое легкое, подвижное, проникающее во все уголки организма вещество: «Как нельзя придавить пламя, как невозможно расцечь ударом или пронзить острием воздух, ибо он, поднявшись, сразу же сливается вновь, так и душу, которая состоит из тончайшего вещества, нельзя удержать и придавить в теле: благодаря своей тонкости она прорывается сквозь все, что бы ни навалилось сверху. Как молнии, даже когда она широко сотрясает и озаряет все вокруг, открыт выход через самую узкую щелку, так и душе, чье вещество тоньше огненного, по всему телу свободен путь к бегству»⁴.

Как уже говорилось выше, Сенека не разделяет таких понятий, как дух (animus) и душа (anima)⁵. Но практически

¹ Утеш. к Марции, 26, 6-7.

² Нравственные письма, 9, 16.

³ Диоген Лаэртский, 7, 143.

212

¹ Нравственные письма, 102, 6.

² Там же, 88, 13.

³ Там же, 88, 34.

⁴ Там же, 57, 8.

Подобное же смешение терминов было характерно и для Цицерона: Туск, бес, 1, 19; Об уч. академ., 2, 124.

езде он подчеркивает телесность души и духа: «Самой острой боль бывает в самых тонких частях нашего тела: больше всего она свирепствует в жилах, суставах – всюду, где ее стесняет узкое пространство. Но как раз эти части быстро неуют и теряют от боли ощущение боли, – потому ли, что дух (animus), встречая на своем пути препоны, подвергается порче, теряет силу, которой держится сам и поддерживает в нас чувства...»¹ Такой смысл понятия «дух» соответствует греческому слову πνεῦμα. Дух, представляющий собой смешение воздуха и огня, является лучшей частью человека: «Наша лучшая часть – дух (animus). Нет других частей, которые бы превосходили дух»². Представление о телесности души было традиционным для стоиков: «Ничто бестелесное не отделяется от тела, потому что бестелесное и не овладевает телом. Душа же и овладевает телом и отделяется от него. Следовательно, душа есть тело»³.

Душа определяет жизнь и развитие всего мира. По своей природе она обладает рядом способностей, в свою очередь определяющих человеческую природу и сущность. Посидоний, например, за которым, видимо, и следует Сенека, выделял три способности души – вожеление, волю и разум. Первые две силы присущи душам всего живого, разум же – только человеку и богу⁴.

Душа человека, как и душа мира, разумна: «Только то совершенно, что согласно со всеобщей природой, а всеобщая природа разумна»⁵. Сенека вводит понимание разума как бестелесного (ratio incorporalis)⁶. Трудность состоит в том, что римский философ никогда четко не разграничивал разум вместе с его вещественным субстратом и его невещественную функцию – мышление. Вполне реально предположить, что ratio incorporalis – это как раз идеально-смысловое наполнение ума, еще невысказанные и материально не определенные формы мышления. Сам же ум Сене-

ка рассматривает взаимосвязанным и даже слитым воедино с душой: «Не может быть душа одного цвета, а ум другого. Если душа здорова, если она степенна и воздержанна, то и ум будет ясным и твердым. Развратят душу пороки — ум станет напыщенным. ...он слит с душой воедино, ею создается, ей повинуются, от нее получает закон»¹.

Как бы там ни было, разумная душа вечна и божественна², она – порождение божественной природы: «В человеческое тело вброшены божественные семена»³. Сенека заявляет, что «дух (animus) есть бог, гостящий в теле человека»⁴. Так происходит полная увязка космологии и психологии: совершенство целого космоса становится совершенством человека. Понятно, что ни животные, ни дети не могут обладать этим совершенством, ибо главенство разумной силы души над неразумными достигается не сразу. И хотя мы в буквальном смысле слова вдыхаем разум как теплое дыхание, которым проникнута вся природа, живем этим огненным умом и благодаря ему, получаем от природы свою сущность в виде огненной пневмы, первоначально в нас она существует в семенном состоянии и требует развития, которое становится возможным только в зрелости: «Такое благо младенчеству недоступно, и детству нельзя на него надеяться, и юности едва ли можно. И хорошо еще, если к старости удалось достичь его ценой долгих и упорных стараний»⁵.

Душа так же требует развития, как требует развития пшеничное зерно, стремящееся превратиться в колос. И процесс этого развития описывается поздними стоиками как обуздание неразумных сил души, т. е. в платоновском духе. О соотношении способностей души уже говорилось, и мы видели, что разум должен установить соразмерность душевных сил, укротить стремление неразумного вожеления к распространению и господству. При анализе добродет-

¹ Нравственные письма, 78, 8.

² Исследования о природе, 1, вступл., 14.

³ SVF II, 790.

⁴ Нравственные письма, 124, 14.

⁵ Там же, 124, 14.

⁶ Утеш. к Марции, 8, 2.

2)4

¹ Нравственные письма, 114, 3.

² Утеш. к Марции, 11, 6.

³ Нравственные письма, 73, 16.

⁴ Там же, 31, 11.

⁵ Там же, 124, 12.

тели стало очевидным также и то, что воля все более рассматривается Сенекой в качестве высшей, едва ли не наравне с разумом, силой души. Он называет ее законом природы, провидением, воплощенным в человеке¹.

По мнению Сенеки, душа и тело неразрывны: «И душа моя одушевлена, и я есть существо одушевленное, однако нас не двое. Почему? Потому, что душа есть часть меня»². В связи с этим одним из наиболее интересных вопросов для стоиков является вопрос о существовании души после смерти, который был не столько этическим, сколько физическим³. Казалось бы, наиболее логичным для стоической психологии был бы вывод о том, что душа после смерти тела рассеивается в атмосфере, возвращается в мировую пневму⁴. Однако все далеко не так однозначно.

В стоической доктрине смерть есть отделение души от тела, или более тонкой пневмы от более грубой материи⁵. Как указывает Диоген Лаэртский, Клеанф считал, что все души останутся жить до разрушения космоса огнем в конце мирового цикла, а Хрисипп утверждал, что душа не надолго переживет тело⁶. По мнению последнего, лишь души мудрецов сохраняются до мирового пожара. Местом пребывания душ считалась эфирная область среди звезд, где души принимали сферическую форму. Эти представления стали ортодоксией школы, и крупные стоики твердо следовали им. Исключением можно считать Панэтия и Посидония, которые, видимо, придерживались мнения о том, что души смертны⁷.

Сенека воздерживается от вывода о смертности душ. Более того, он полемизирует с теми стоиками, которые выступают за немедленное растворение души в мировой пнев-

ме: "Ты верно думаешь, что я говорю как стоики, которые полагают, что душа человека, раздавленного большой тяжестью, не может уцелеть, но немедля рассеивается, не имея свободного выхода? – Нет! И мне кажется, что утверждающие так ошибаются»¹. Римский философ, находящийся под влиянием платонизма, склонен считать душу бессмертной: «Вопрос только в том, может ли она остаться бессмертной. Но в этом даже не сомневайся: если она пережила тело, то никоим образом погибнуть не может – по той самой причине, по которой не погибает никогда, ибо нет бессмертия с каким-либо исключением, и тому, что вечно, невозможно повредить»².

Как видно, Сенека более склонен считать, что душа бессмертна, но все-таки сомневается относительно того, что же есть смерть: «Что такое смерть? Либо конец, либо переселение. Я не боюсь перестать быть – ведь это все равно, что не быть совсем; я не боюсь переселяться – ведь нигде я не буду в такой тесноте»³. Он не чужд пифагорейско-платоновской идеи о метемпсихозе. Действительно, душа становится способной к переходам и смене тел, к занятию наиболее соответствующего ей тела, включая и звезды, и камни, и животных⁴. Происходит это вследствие оживленности и одушевленности всего стоического мира, великого до самого маленького паучка и прекрасного до самого последнего земноводного.

Человек – слепок природы, включен в нее и живет по ее законам, «а она созданное уничтожает, уничтоженное создает вновь»⁵. Но даже если предположить, что мы умираем полностью, то и здесь не должно быть страха, поскольку смерть открывает свободу: «Мудрец говорит: «Я смело ухожу туда не в надежде на то, что мне открыт, по моему разумению, путь к моим богам. Я заслужил быть принятым в их число и уже был среди них: я послал к ним мою душу, а они ниспослали мне свою. Но допустим, что я исчезаю совершенно, что

¹ Нравственные письма, 87, 31.

² Там же, 113, 15.

³ Dyroff A. Die Ethik der Alten Stoa. Berlin, 1897. S. XII.

⁴ Sext. Emp. Adv. math., 9, 71.

⁵ SVF II, 618.

⁶ Диоген Лаэртский, 7, 157 (SVF II, 618).

⁷ Цицерон. Туск, беседы, 179. Вместе с тем, взгляды Панэтия и Посидония на проблему бессмертия души достаточно трудно реконструировать. Так, есть основания утверждать, что Посидоний, в отличие от Панэтия, разделял идею бессмертия души (см.: Цицерон. О дивинации. I, 64; 115; 129 и др.).

¹ Нравственные письма, 57, 7.

² Там же, 57, 9.

³ Там же, 65, 23.

⁴ Утеш. к Марции, 6, 8.

⁵ Нравственные письма, 30, 11.

от человека ничего не остается; мое мужество не меньше, даже если я уйду в никуда»¹.

Тело – соответствующее душе истечение огненной пневмы. «Природа сотворила нас из одной и той же материи (materia)»². Человек является подобием космоса: «То же место, которое в мире занимает бог, занимает в человеке душа; что в мире материя – то в нас – тело»³. Тело «смертно и хрупко»⁴. Смертность тела определяет смертность человека: «Сделанный из слабой и рыхлой материи, хотя и недурной по внешности, но не способный переносить влияние ни жары, ни холода, он начинает разрушаться...»⁵. Смерть становится условием жизни: «Кто не хочет умирать, тот не хотел жить. Ибо жизнь дана под условием смерти и сама есть лишь путь к ней.... Неизбежность же смерти равна для всех и непобедима»⁶.

Тело – более грубое вещество, и душа, являющаяся легкой огненной сущностью, оказывается ограниченной в рамках более грубого тела. Здесь как раз и имеется место для введения платонизма в стоицизм, что и сделали Панэтий и Посидоний, начавшие рассматривать тело как темницу, отягощающую божественную субстанцию души. Подобным образом поступает и Сенека: «Тело для духа – бремя и кара, оно давит его и теснит, держит в оковах...»⁷. Однако между телом и душой существует неразрывная связь, где каждому движению души соответствует движение тела и наоборот. Такому выводу способствуют простые психологические наблюдения: «Разве ты не видел: у кого в душе томность, тот волочит ноги и двигается лениво; у кого душа порывиста и жестка, тот ускоряет шаг; у кого душа охвачена неистовством или так похожим на неистовство

гневом, у того движения беспорядочны, тот не ходит, а мечется?»¹

Но важно понять, каким образом душа осуществляет руководящие функции по отношению к телу. Вопрос этот очень сложен, и прямого ответа у Сенеки мы не найдем. Душа человека, являющаяся материальной, способна, как и душа мира, осуществлять движения в противоположных направлениях², обладает постоянной подвижностью во всех направлениях³. В результате одобрения душой какого-либо действия (подобное одобрение необходимо, как мы видели выше, что и определяет разумность человеческих действий) руководящее начало (mens, ratio, ἡγεμονικόν) заставляет дух (animus, πνεῦμα) вибрировать в различных направлениях, осуществляя связь разума с телом. Это похоже на вибрацию крови в результате активности сердца⁴.

Вопрос о том, что же именно начинает направленное движение после одобрения разумом какого-либо действия, например, желания гулять, и что заставляет двигаться также и мышцы, остается нерешенным. Сенека не дает ответа, подчеркивая, что и среди основателей школы не было единства по этому вопросу: «И между Клеанфом и его учеником Хрисиппом не было согласия в том, что такое "гулянье". Клеанф говорит, что это дух посылается руководящим началом к ногам, а Хрисипп, что это само руководящее начало»⁵. Возможно, что вследствие представлений о неразрывности духа и разума Сенека согласился бы с Хрисиппом, однако это лишь предположение. Для Сенеки более важна рациональность телесных действий, их обусловленность волей и разумом, подконтрольность душе. «...Лечить надо душу; ведь от нее у нас и мысли, и слова, от нее осанка, выражение лица, походка. Когда душа здорова и сильна, тогда и речь могуча, мужественна, бесстрашна; если душа рухнула, она все увлекает в своем падении... Наш царь — это душа; пока она невредима, все прочие исполняют свои

¹ Нравственные письма, 93, 10.

² Там же, 95, 52.

³ Там же, 65, 24.

⁴ Там же, 24, 16.

⁵ У теш. к Марции, 11, 3.

⁶ Нравственные письма, 30, 10—11.

⁷ Там же, 65, 16.

¹ Нравственные письма, 114, 3.

² SVF II, 450-452.

³ Там же, фр. 446 и 471.

⁴ SVF II, 879.

⁵ Нравственные письма, 113, 23.

обязанности и послушно повинуются; но стоит ей немного пошатнуться – и все приходит в колебание»¹.

Легко заметить, что для представлений Сенеки характерно осознание сложности практически любого антропологического вопроса, которым проникнуты, как было показано выше, и другие разделы его учения. Римский философ чужд авторитаризма и часто отказывается следовать за основателями школы при рассмотрении проблем, связанных с человеком. Однако сам не находит (или не хочет искать) однозначный ответ на бесспорные для Древней Стои вопросы (о душе, о посмертном существовании, о характере соединения души и тела, о природе двигательных и мыслительных актов). Трактую связь души и тела в духе Платона, склоняясь, вопреки учению Древней Стои, к идее о бессмертии души, Сенека, однако, не желает утверждать чего-либо с полной уверенностью ни о посмертном существовании душ, ни о характере взаимодействия психического и физического. Проблематичность изложения собственных представлений о человеке – его душе и теле, мыслительной, чувственной, двигательной активности, участи после смерти – становится специфической чертой философии римского стоика.

3.3. Сенека о теории познания и классификации наук

Сразу следует заметить, что Сенека особо не интересуется теорией познания; ни в одном из его произведений мы не найдем более или менее основательного изложения стоической логики, являвшейся одной из важных частей философии Стои. Самое большее, что мы увидим, – упоминание стоических представлений о природе человеческого познания, о соотношении познавательных способностей человека и классификацию наук (возможно, на основе учения Посидония) в «Нравственных письмах к Луцилию», но и об этом он говорит очень скупо².

¹ Нравственные письма, 114, 22-23.

² Может быть, и нецелесообразно выносить рассмотрение гносеологических представлений Сенеки в отдельный раздел настоящего исследования, однако совсем не сказать о них, несмотря на то, что их объем весьма незначителен, было бы несправедливо.

Логика являлась для стоиков неотъемлемой частью учения, непосредственным образом связанной с физикой и этикой¹. Она была призвана выполнять функции общей пропедевтики и эпистемологии, и, как правило, с нее начиналось изложение стоической ортодоксальной доктрины. К сожалению, логической части стоического учения время нанесло наибольший урон. Логическая терминология Стои достаточно сложна, и поскольку сочинения ранних стоиков были утрачены, а поздние стоики логикой интересовались мало, судить о логике можно только по вторичным изложениям, часто отличающимся фрагментарностью. Тем не менее логическая часть стоической философии в настоящее время реконструирована², и следует сказать о ней несколько слов.

Логическая часть учения разделялась на два основных раздела – риторику как искусство убеждать и диалектику, включающую в себя грамматику (учение об обозначаемом) и формальную логику (учение об обозначателе). Иногда в логической части в качестве самостоятельных разделов выделяют также учения о критерии познания и о способах классификации определений.

По мнению стоиков, познание мира человеком начинается с чувственного познания, и мышление имеет своим исходным материалом чувственные данные. До начала какого бы то ни было чувственного опыта душа человека «подобна чистому листу, готовому для записей»³. Из чувственных данных, передаваемых пневмой к руководящему началу, образуется отпечаток в душе – впечатление (*φαντασία*)⁴. При этом стоики были убеждены в том, что чувства не обманывают человека, а значит, не могут оцениваться как истинные или ложные. Истинность или ложность может

¹ Диоген Лаэртский, 7, 40.

² См.: *Mates B.* Stoic Logic. Berkeley; Los Angeles, 1953; *Barwick K.* Probleme der Stoischen Sprachlehre und Rhetorik. Berlin, 1957; *Bobzien S.* Die Stoische Modallogik. Würzburg, 1986; *Egli U.* Zur Stoischen Dialektik. Basel, 1967; *Frede M.* Die Stoische Logik. Göttingen, 1974; и др.

³ SVF II, 83 (ФРС т.2, ч.1, с.48).

⁴ SVF I, 58.

характеризовать только высказывания, на которые должно быть получено «согласие» как предварительная оценка смысла высказывания (но не самого впечатления). Согласие (συγκατάθεσις) представляет собой способность подвергать анализу и предварительной оценке высказывания о содержании впечатлений. Результатом такого анализа будет постижение (κατάληψις), сущностью которого является схватывание предметного содержания.

Вопрос о критерии чувственного знания достаточно сложен и его решение сопряжено с рядом проблем¹, поскольку представители Ранней Стои не могли найти однозначного ответа, следует ли считать таким критерием чувственное впечатление, опыт или так называемое «каталептическое впечатление» (непосредственное усмотрение). Как бы там ни было, последовательности однообразных впечатлений, получаемых человеком, образуют опыт, из которого формируются общие представления, сохраняющие общие признаки последовательности².

В диалектике, как наиболее важном разделе стоической логики, основным предметом интереса было рассмотрение соотношения обозначаемого и обозначающего, т. е. теория знаков. Здесь представители Ранней Стои особо подчеркивали связь между самим знаком (обозначающим; τὸ σημαῖνον), смыслом (обозначаемым; τὸ λεκτόν) и предметом (τὸ τυγχάνον). Знак и предмет стоики считали телесными, а смысл – бестелесным.

Это раннестойческое учение о связи знака, смысла и предмета можно легко обнаружить у Сенеки: «Есть тела различной природы: например, это человек, а это – конь. За ними следуют движения души, возвещающие о теле (has deinde sequuntur motus animorum enuntiativi corporum). В таких движениях есть нечто самостоятельное, отдельное от тел. Я вижу, что Катон гуляет. На это указало мне чувственное восприятие (hoc sensus ostendit), а душа этому поверила (animus credidit). То, что я вижу, есть тело (corpus est quod video), на которое я направил и свои глаза и свой

ум (cui et oculos intendi et animum). После этого я утверждаю (dico) "Катон гуляет"»¹. Есть предмет познания – определенная мировая ситуация, явление. Вследствие воздействия его на органы чувств, в данном случае – глаз, возникает чувственное представление, осмысление которого происходит в душе (т. е. фактически в разуме), появляется идеальный смысл или содержание знания, которое, наконец, выливается в суждение. Смысл высказывания бестелесен: «Вовсе не является телом то, что я сейчас высказываю, но оно есть нечто возвещающее о теле (non corpus, inquit, est, quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore)»².

Как видно, Сенека в этом вопросе является приверженцем догматики своей школы и практически не вносит никаких изменений в стоическое учение о бестелесном смысле, обозначаемом греческими стоиками как λεκτόν³. Сенека затрудняется с переводом этого термина на латинский язык: «Одни называют его высказанным (effatum), другие – возвещенным (enuntiatum), третьи – сказанным (edictum)»⁴. Римский философ не разъясняет подробнее вопроса об обозначаемом смысле, и мы можем сделать вывод лишь о том, что он соглашается с основателями школы в вопросе о необходимом присутствии названного элемента в процессе познания. Подобное нежелание обстоятельно излагать эту проблему можно расценить как еще одно свидетельство отсутствия у римского философа какого-либо интереса к логическим вопросам.

Чувства «указывают» человеку на предмет, воспринимают его. Способность чувствовать обеспечивает нам дух

¹ Нравственные письма, 117, 13.

² Там же, 117, 13.

³ SVF II, 166-170; *Sext. Emp. Adv. math.* 8, 11-12. Древнестойческое учение о «лектон» слишком многогранно и сложно, чтобы заниматься его рассмотрением в данной работе. Подробнее см.: *Лосев А.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 87-91; *Mates B.* Stoic Logic. Berkeley; Los Angeles, 1953; *Mau J.* Stoische Logik // *Hermes*. 85. 1957; *Frede M.* Die stoische Logik. Gottingen, 1974.

⁴ Нравственные письма, 117, 13.

¹ См. более подробно: *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. С. 48-68.

² Нравственные письма, 120, 4-5.

(animus) или душа (anima)¹, и мы осознаем ее присутствие в теле: «...знаем, что у нас есть душа, но не знаем, что она такое, какова она, откуда берется, где находится. ...мы ощущаем в себе душу, хотя не знаем ни ее природы, ни местопребывания...»² Уже чувство, по мнению Сенеки, связано с пользой для человека, поэтому философ рассматривает познавательные способности и элементы познавательного опыта, например, наблюдение, с нравственной точки зрения: «...наблюдение, – назначающее каждому свое и оценивающее, что чего стоит»³. Чувство – это лишь низшая, самая грубая способность души: «...они [эпикурейцы] поручают судить о самом лучшем самой грубой из наших способностей, так как приговор о благе должно выносить чувство, хилое и близорукое, куда менее проворное у человека, чем у других животных. Что, если кто-нибудь захочет различать мелочи не глазами, а на ощупь? А ведь из всех внешних чувств зрение по своей чуткости и внимательности – самое для этого подходящее, оно позволило бы различить благо и зло. Вот видишь, в каком неведении истины пребывает и как низводит на землю все высокое и божественное тот, кто судит о высшем благе на ощупь»⁴.

Сенека не устает полемизировать с эпикуреизмом: «Кто ставит выше всего наслаждение, те считают благо чувственным; мы же, приписывающие благо душе – умопостигаемым»⁵. Только разум – высшая способность человека может обеспечить человека истиной, т. е. знанием блага: «А почему нет блага ни в дереве, ни в бессловесном животном? Поэтому, что нет разума»⁶. Разум тоже получает нравственную окраску: «Ведь ясно, что лишь разум способен выносить приговор о жизни, добродетели, о честности, а значит, и о благе для нас»⁷.

Разум становится для Сенеки не столько способностью души, осуществляющей упорядочение чувственных данных, сколько силой, побуждающей человека к морально окрашенному суждению. Сенека не конкретизирует процесса образования суждения и рождения истины, он лишь говорит о необходимости руководствоваться разумом: «Пусть человек будет разумным...»¹ Разум трактуется как нравственно-практический, тесно связанный с добродетелью: «Что пользы знать цену всем вещам, если ты безудержен в побуждениях? Что пользы подавить побуждения и держать в своей власти желания, если ты, действуя, не примешь в расчет времени и не будешь знать, когда, что и как надлежит делать?»² Цель получаемого в результате деятельности разума знания – обеспечить счастливую, добродетельную жизнь человечества, избавить его от страха смерти: «Коль скоро причина страха – незнание, то не стоит ли нам познать, чтобы не бояться?»³

Знание, на котором основана добродетель, понималось стоицизмом как благо: «Что есть благо? Знание. Что есть зло? Незнание»⁴. Представление о благодати знания, о его связи с добродетелью было характерно для Стои: «Добродетель – знание, причем не только умозрительное, но и приложимое к действию»⁵. Здесь, как и у Сенеки, подразумевается знание о благе, то знание, которое способствует добродетели. Но такого знания природа не дает, она обеспечивает лишь способность к нему: «Природа не могла научить нас. Она дала нам семена знания, но не само знание»⁶. Достигает этого знания человек посредством изучения дел «божеских и человеческих»⁷. В результате такого изучения появляются науки, имеющие различную моральную окраску. Нравственность становится принципом классификации наук у Сенеки: «Ты хочешь знать, что я думаю о свободных искуст-

¹ Нравственные письма, 121, 12; см. также 78, 8.

² Там же.

³ Там же, 89, 14.

⁴ Там же, 124, 4-5.

⁵ Там же, 124, 2.

⁶ Там же, 124, 8.

⁷ Там же, 124, 4.

¹ Нравственные письма, 98, 3.

² Там же, 89, 15.

³ Исследования о природе, 6, 3, 4.

⁴ Нравственные письма, 31, 6.

⁵ *Столбей*. Цвет., 27.

⁶ Нравственные письма, 120, 4.

⁷ Там же, 88, 33.

вах? ни одно из них я не уважаю, ни одно не считаю благом, если плод его – деньги. Тогда они – продажные ремесла»¹.

Самое низкое искусство – ремесло, связанное с простым (неморальным) действием руками, создающим этически нейтральные материальные вещи. Сенека, вслед за Посидонием, называет виды ремесла «будничными и низкими» искусствами². В них нет красоты и подражания высокому. Ко второму роду искусств относятся развлекательные, цель которых – наслаждение человеческих чувств. Сюда можно причислить, например, искусство театральной постановки³. Третий род искусств – образовательные. «Образовательные искусства, имеющие нечто общее со свободными, – это такие искусства, которые греки зовут энциклопедическими (ἐγκυκλίους), а мы – свободными (liberales)»⁴. Как видим, «свободные искусства» – еще не верх градации. Они лишь «имеют нечто общее со свободными». Сюда относятся грамматика, риторика, диалектика, арифметика, геометрия, музыка, астрономия. Благодаря им еще нельзя стать человеком добра⁵. Они только облегчают путь к мудрости и добродетели. Основные же начала каждое из этих искусств берет со стороны – из философии.

Философия (philosophia) представляется Сенеке одним из высших искусств, наукой о причинах и высшем благе⁶. Все науки стремятся занять в ней место, т. е. стать ей полезными, а она использует их достижения в своих изысканиях. Например, «когда дело идет о вопросах естествознания, философия опирается на свидетельства геометрии»⁷. Философ знает причину существования и движения небесных тел, природу мира и человека, а изучать период нисхождения светил, время противостояния Сатурна и Марса, человеческое умение говорить – это дело геометра, астроно-

ма или грамматика. Философия имеет в себе свои собственные начала, «ничего не ищет на стороне (nihil ab alio petit), свое здание она возводит от земли»¹. Иначе и быть не может, ведь философия – наука о первых началах и основах, которые она ищет для решения вопроса о добре и зле. Так оказывается, что главным искусством является «забота о достижении добродетели при посредстве самой добродетели (studium virtutis est, sed per ipsam virtutem)»².

Философия не софистика, не отвлеченное упражнение для ума, она имеет вполне ясную практическую цель – указать людям путь к счастью. Философия становится практической наукой: «Философия – не лицедейство, годное на показ толпе, философом надо быть не на словах, а на деле. Она не для того, чтобы приятно провести день и без скуки убить время, нет, она выковывает и закаляет душу, подчиняет жизнь порядку, управляет поступками, указывает, что следует делать и от чего воздержаться, сидит у руля и направляет среди пучин путь гонимых волнами»³.

В подобном понимании философии проявляется римская сущность Сенеки: римский практицизм определял отношение ко многим культурным явлениям с точки зрения их полезности и применимости в жизни. Именно поэтому философы Рима увлекаются этическими и политическими теориями Древней Греции, отдавая им предпочтение перед физикой и логикой, что хорошо заметно на примере Сенеки. Именно оценка на полезность, на практическую значимость предопределила включенность их в эклектичную философию Сенеки, взявшего за основу платонический стоицизм и отбросившего все скептические учения Греции.

Сама же философия членится на нравственную, естественную и науку о разуме⁴. Первая из них вносит порядок в душу, вторая исследует природу вещей, третья изучает свойства слов, их расположение, виды доказательств, т. е. соответствует логике. В письме 89 (14-18) философ подробно разбирает подразделения каждой из этих частей, выде-

¹ Нравственные письма, 88, 1.

² Там же, 88, 21.

³ Там же, 88, 22.

⁴ Там же, 88, 23.

⁵ Там же, 88, 2.

⁶ Там же, 88, 26.

⁷ Там же, 88, 24.

¹ Нравственные письма, 88, 28.

² Там же, 89, 8.

³ Там же, 16, 3.

⁴ Там же, 89, 9.

ляя учения о наблюдении, побуждении и поступке – в этике, о бестелесном и телесном – в физике, диалектику и риторику – в логике,

Однако еще выше философии стоит мудрость (*sapientia*, σοφία), которая являет собой цель и итог философского стремления. «Я должен сказать, чем отличается мудрость от философии. Мудрость есть совершенное благо человеческого духа, философия же – любовь и стремление к мудрости. Философия указывает туда, куда пришла мудрость»¹. В 7-й книге «Исследований о природе» можно найти представления Сенеки о бесконечности пути к мудрости: «Наступит время, когда скрытое теперь будет извлечено на дневной свет благодаря стараниям более продолжительного периода. Для исследования столь великих вещей недостаточно одного поколения, чтобы целиком заниматься небом. Да и как же может быть иначе, если столь немногие годы мы делили между занятиями и порочной жизнью неравномерным делением! Потому объяснение это получит только в течение длинного ряда поколений. Наступит время, когда наши потомки будут удивляться тому, что мы не знали столь ясных вещей»².

Речь идет о прогрессе нравственного знания, в который Сенека свято верил до последнего дня своей жизни. Это предполагает прогресс философии: «Мы не можем знать то, без чего ничто не существует, и мы удивляемся, когда чуть-чуть узнаем какие-то искорки, в то время как величайший момент (*pars*) мира остается сокрытым. Сколь много живых существ мы впервые узнали только в этом веке, и сколь огромны трудности даже в этом. Многое, неизвестное нам, узнает народ только в веке грядущем. Многое останется грядущим векам, когда исчезнет и память о нас»³. Речь идет о познании бога, мира, человека, а это – дело мудрости и философии: «Ты спрашиваешь, что исследовал, что сделал ясным для мира мудрец? Во-первых, природу, за которой он, не в пример прочим живым существам, следил глазами, достаточно зоркими ко всему божественному. Во-

вторых, закон жизни, который он согласовал со всеобщим законом»¹. Мудрость обеспечит человечеству счастье, но до этого пока еще далеко: «Думаю, что мы – только зачинатели. Мы застреваем в преддверии. Эти таинственные предметы не открываются просто для всех. Они удалены и глубоко запрятаны. Некоторые из них расследует наш век, другие – тот, что последует за нами; многое останется тем, кто придет за ним»².

Хорошо видно, что нравственность и практическая польза становится мерилom любой науки, в том числе и философии. Моральную окраску приобретают любые вопросы познания, и то, каким образом Сенека излагает свое учение и какие аспекты выделяет в древнестойической гносеологии и логике, еще раз свидетельствует о приоритетном значении этико-социальной проблематики для римских философов, для которых более важен вопрос, для чего приобретается знание, а не то, каким образом оно приобретается.

¹ Нравственные письма, 89, 4.

² Исследования о природе, 7, 25.

³ Там же, 7, 26.

¹ Нравственные письма, 90, 34.

² Исследования о природе, 7, 30.

4. МЕСТО УЧЕНИЯ СЕНЕКИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

4.1. Сенека и его философские предшественники

Сенека, находясь в рамках эклектической римской философии, очень часто определяет свое отношение к мыслителям прошлого. «Ведь я перед ними преклоняюсь, их великие имена возвышают и меня самого»¹. Сенека был прекрасным знатоком истории философии и тонким ценителем заслуг каждого философа. Он придерживался мнения, что все ценные идеи, высказанные предшественниками, составляют общечеловеческое достояние: «Все, что сказано хорошо, – мое, кем бы оно ни было сказано»². Среди великих мыслителей прошлого он называет Сократа, Зенона, Клеанфа, Хрисиппа, Посидония, Аттала, Эпикура и дает собственную оценку их судеб и трудов.

Сенека высоко ценит Сократа, повернувшего философию к человеческим проблемам, к антропологии и этике. По мнению римского мыслителя, до Сократа философы стремились объяснить мир природы, и лишь он обратил внимание на внутренний мир человека, на проблему добра и зла: «Сократ, призвавший всю философию возвратиться к людским нравам, сказал, что высшая мудрость – различать благо и зло»³. Сенека восхищается формулой Сократа, открывающей возможность такого различения: добродетель – знание, истина, правда, а зло – невежество, заблуждение, ложь. Эта формула позволяет сделать важный вывод, который от Сократа через стоицизм перешел к Сенеке: чтобы стать добродетельным, нужно стремиться к знанию, к истине. Познание у Сократа, так же как и у Сенеки, становится путем к добродетели.

Люди не рождаются порочными, а становятся ими, усваивая пороки. Сократ, утверждал римский философ, вме-

сте с познанием предлагал еще один путь избавления от порока – не общаться с дурными людьми. Сенека настойчиво советует Луцилию следовать этому правилу: общение с людьми высокой нравственности учит человека делать другим добро. «Живи с Катоном, Сократом, Зеноном», – призывает он¹. Для Сенеки важна не только философия Сократа, но и его жизненный пример, ведь они неразделимы. Нравственный подвиг греческого философа, не потерявшего мужества и достоинства, когда суд вынес ему смертный приговор, сохранившего безразличие к невзгодам и презрение к смерти, покорял Сенеку.

«Если вам нужен пример, возьмите Сократа, старца необычайной выносливости, прошедшего через все невзгоды, но не побежденного ни бедностью, еще более гнетущей из-за домашнего бремени, ни тяготами, которые он нес и на войне, и дома должен был сносить, – вспомни хоть его жену с ее свирепым нравом и дерзким языком, хоть тупых к учению детей, больше похожих на мать, чем на отца. И почти всю его жизнь была то война, то тирания, то свобода более жестокая, чем война и власть тиранов. Двадцать семь лет шли битвы; закончились бои – государство было предано зловерности тридцати тиранов, большинство из которых были ему врагами. И наконец – приговор по самым тяжким статьям: ему ставили в вину и святотатство и развращение юношества, которое он, мол, натравливал на богов, на родителей, на государство; а после этого – темница и яд. Но все это настолько не изменило его души, что он даже в лице не изменился. Вот удивительное и редкое свойство! А Сократ сохранил его до последнего часа: никто не видел его ни веселее, ни печальнее, – он был постоянно ровен среди постоянных преследований фортуны»².

Сократ становится для Сенеки жизненным образцом. Оба они пытались наставить своих современников на путь истины и оба увековечены казнью.

Часто обращался Сенека к Эпикуру. Возможно, это связано с тем, что его друзья – Луцилий и Серен – прояв-

¹ Нравственные письма, 64, 10.

² Там же, 16, 7.

³ Там же, 71, 7.

¹ Нравственные письма, 104, 21.

² Там же, 104, 27-28.

ляли повышенный интерес к эпикуреизму, а возможно, и с тем, что стоицизм уже в античности считался антиподом эпикуреизма. Сенека причисляет Эпикура к великим мыслителям, считая, что и он, и его ученики Метродор, Гермарх, Полиен, Идоменей знамениты высказываниями, ставшими достоянием человечества¹. Их идеи неоднократно использует Сенека². Римский философ соглашается с Эпикуром в том, что философия – единственная помощница на пути к свободе, что только следование благим примерам и воспитание воли к добру обеспечит счастливую жизнь, что необходимо выработать спокойное отношение к смерти и довольствоваться естественными желаниями. Вместе с тем, Сенека не считает наличие правильных высказываний доказательством правильности доктрины: «Ты сам знаешь, где что-нибудь выдается и бросается в глаза, там не все равно... Такими изречениями полны и стихи, и труды историков. Поэтому не думай, что они принадлежат только Эпикуру: они – общее достояние, и больше всего – наше. Но у него их легче заметить, потому что попадают они редко, потому что их не ждешь, потому что странно видеть мужественное слово у человека, проповедующего изнеженность»³.

Сенека не устает подчеркивать различие эпикуреизма и стоицизма, к которому более склонялся сам, и разногласия он отмечает, начиная уже с вопроса о членении философии: «Эпикурейцы полагали, что в философии всего две части – нравственная и естественная, а ту, что посвящена разуму, они отбрасывали. Но потом, когда сама жизнь заставила их устранить все двусмысленное, изблечить ложь, таящуюся под личиной правды, они ввели раздел, названный ими "учением о суждениях и правилах", то есть ту же посвященную разуму часть, но под другим именем; они, однако, думают, что лишь дополнили естественную фихософию»⁴. Не соглашается Сенека с космологией Эпикура, возражая против «эпикурова хаоса», в котором, повинувшись силе тяже-

сти, несутся атомы¹, спорит с эпикурейским выводом о главенстве чувств в процессе познания². Но более всего, на его взгляд, различия проявляются в этике. Римский стоик не может принять мысль о том, что удовольствие является высшим благом, что оно неотделимо от добродетели и слугит наградой за нее³, отвергает он и совет избегать боли⁴. Не всегда принимает Сенека эпикурейский идеал удаления от мира⁵. По его мнению, эпикуреизм в решении многих теоретических вопросов проигрывает стоицизму.

Учение Стои Сенека принимает с большей охотой, называя его «своим»⁶. Многие вопросы он излагает со стоических позиций: о творящей силе первоогня⁷, об устройстве мира⁸, о телесности души⁹, о желательном участии мудреца в делах государства¹⁰. И конечно, восхищения заслуживает стоическая этика: «Сказать по правде... меж прочими учителями мудрости и стоиками существует такая же разница, как между женщинами и мужчинами: хотя и те и другие равно необходимы для совместной жизни, но первые предназначены к подчинению, а вторые – к господству»¹¹.

Однако Сенека не хочет слепо следовать авторитетам своей школы, поскольку свобода мысли для него очень важна: «Неспособные выйти из-под опеки предшественников, идут за ними, во-первых, даже в том, от чего все уже отошли, и, во-вторых, в том, что еще только ищется и никогда не будет найдено, если мы будем довольствоваться найденным прежде. Вдобавок, идущий следом за другим ничего не найдет, потому что не ищет. – "Что же, мне не идти по стопам предшественников?" — Нет, я воспользу-

¹ Нравственные письма, 64, 10; 16, 7; 8, 8.

² О досуге, 3, 2; О постоянстве мудреца, 15, 4; Нравственные письма, 15, 9; 16, 7; 17, 11; 18, 9; 24, 22; 25, 6 и др.

³ Нравственные письма, 33, 1-2.

⁴ Там же, 89, 11.

¹ Нравственные письма, 72, 9.

² Там же, 124, 1-5.

³ О блаженной жизни, 6-9.

⁴ О постоянстве мудреца, 10, 4; 3, 2; 3, 4; Нравственные письма, 9, 2-3; 71, 27-29.

⁵ О досуге, 3, 2; Нравственные письма, 43, 1 слл.

⁶ Нравственные письма, 77, 6; 65, 2; 9, 3.

⁷ Исследования о природе, 2, 1, 1.

⁸ Нравственные письма, 65, 1 сл.

⁹ Утеш. к Марции, 10, 1; Нравственные письма, 121, 5.

¹⁰ О спокойствии души, 4, 4; О досуге, 3, 2.

¹¹ О постоянстве мудреца, 1, 1.

уюсь старой дорогой, но если найду другую, короче и ровнее, то сам ее вымошу»¹. Так и поступает сам философ, в чем-то соглашаясь с Древней Стоей – Зеноном, Клеанфом, Хрисиппом, в чем-то отдавая предпочтение взглядам представителей Средней Стои – Панэтия и Посидония, на которых неоднократно ссылается². С позиций их платонического стоицизма Сенека решает вопросы о характере соединения материи и бога, о взаимосвязи души и тела, о руководящей роли разума. Некоторые проблемы (например, о свободе воли, о самоубийстве или участии в государственной жизни) он излагает самостоятельно (ниже мы рассмотрим соотношение этики Поздней и Ранней Стои немного более подробно).

Резко выступает Сенека против словесных тонкостей, которыми был знаменит, к примеру, Хрисипп: «Сами великие оставили нам не только открытия, но и много ненайденного. Может быть, они и нашли бы необходимое, если бы не искали лишнего. Но много времени отняли у них словесные тонкости и полные ловушек рассуждения, лишь оттачивающие пустое остроумие. Мы запутываем узлы, навязывая словам двойной смысл, а потом распутываем их. Неужели так много у нас свободного времени? Неужели мы знаем, как жить, как умирать?»³ Запутанные софизмы, сложные доказательства Сенека отвергает, называя их «фокусами», сравнимыми с игрой в угадывание числа камешков под опрокинутой чашкой⁴.

К стоическим идеям, плохо разъясненным и потому часто принимаемым за парадоксы, Сенека относит учение об апатии⁵; представление о том, что боги заботятся о мире, но в мире есть зло и страдание⁶; учение о мудреце, который

не бывает бедняком, но может не иметь даже крыши над головой, который никогда не будет рабом, но может быть выставлен на продажу, который свободен, но подчинен року¹, который не может претерпевать страдания, но подвергается несправедливости и не избегает ее². Подобный взгляд на стоическую доктрину, взгляд как бы со стороны, обусловлен, вероятно, критикой стоицизма, данной Цицероном³. Философия Сенеки может быть понята не в последнюю очередь как попытка разрешения и прояснения некоторых «стоических парадоксов».

Цицерон оказал очень сильное влияние на Сенеку. Возможно, трактат Цицерона «О природе богов» во многом определил космологию Сенеки, развивающего ее именно в таком смягченном стоическо-платоническом виде, в каком она представляется в изложении Цицерона. То же можно сказать и о работе Цицерона «О судьбе», где автор критикует Хрисиппа и более склоняется к взглядам Посидония. Вероятно, под влиянием Цицерона и его критики понятия «*necessitas fati*» ранних стоиков Сенека более склонен говорить о благой воле провидения⁴, нежели о роке. Реально предположить, что трактовка термина «апатия» имеет истоком рассмотрение этого вопроса Цицероном⁵. Скорее всего, именно Цицерон определил важное место понятия совести (*conscientia*) в учении римского стоицизма⁶. Безусловно, работы Цицерона повлияли на представления Сенеки о нравственно должном, об общественной добродетели (*honestum*), на понимание добродетели как обязанности (*officium*)⁷. Сенека приводит фразы Цицерона⁸ и отрывки из

¹ О постоянстве мудреца, 3, 2.

² Там же, 4, 1.

³ Ср.: Цицерон. Парадоксы стоиков; *Он же*. О судьбе, книга 2; *Он же*. О природе богов, 1, 62; и др.

⁴ Цицерон. О природе богов, 2, 2, 58; 65; 162 и сл.

⁵ Цицерон. Лелий, или О дружбе, 47.

⁶ Цицерон. О природе богов, 3, 85.

⁷ Цицерон. Об обязанностях, 1, 5, 15; 1, 19, 65.

⁸ Ср.: Нравственные письма, 102, 16 и Цицерон. Туск, бес, 4, 67 и 1, 4.

¹ Нравственные письма, 33, 10.

² Исследования о природе, 4, 3; Нравственные письма 33; 83; 87; 90; 116.

³ Нравственные письма, 45, 4-5.

⁴ Там же, 45, 8. Ср. Цицерон. О природе богов, 1, 62: «То, что боги существуют, я не буду оспаривать, но буду оспаривать доказательства...»

⁵ Нравственные письма, 9, 2 сл.

⁶ О постоянстве мудреца, 4, 1.

его работ¹. Ссылается Сенека на Цицерона как на предшественника в переводе греческих авторов на латынь².

Называет Сенека и многих других философов Греции и Рима, и прежде всего стоиков – Аристона Хиосского³, Гекатона⁴, Секстия⁵, Аттала и Паппирия Фабиана⁶. Редко упоминает он Платона, рассматривая его как образец добродетельной жизни и очень вольно пересказывая его учение⁷. Не часто говорит об остальных школах – академиках, перипатетиках, киниках и скептиках. К скептическим учениям разного рода Сенека вообще относится очень недружелюбно: «Парменид говорит: все, что нам кажется, не отличается от единого. Зенон Элейский камня на камне не оставил от всех сложностей, сказав: ничего не существует. К тому же примерно приходят и последователи Пиррона, и мегарцы, и эретрийцы, и академики, которые ввели новое знание – о том, что мы ничего не знаем. Брось все это... в кучу ненужностей... Если я поверю Протагору, в природе не останется ничего, кроме сомнения, если Навсифану, – достоверно будет только то, что нет ничего достоверного, если Пармениду, – останется только единое, если Зенону, – и единого не останется. Вся природа оказывается тенью, – или пустой или обманчивой»⁸.

Из наследия предшественников Сенека берет только то, что согласуется с его представлениями о высшей реальности природы, о мировом порядке и благодати провидения, что дает знание добра и зла, облегчает путь к добродетельной жизни, избавляя от страха смерти и указывая место среди тревог общественной жизни, что соответствует его пониманию идеала доблестного мужа и гражданина Рима.

Таким образом, становится очевидным, что эклектизм Сенеки не является лишь компиляцией разнородных поня-

тий и теорий других античных философских школ: выбор идей подчинен очень строгим критериям, а их использование представляет собой синтез в единой, достаточно стройной этико-социальной теории, обоснованию которой служит философия природы. В творческом синтезе, а не в простом механическом соединении, заключается, таким образом, римский эклектизм¹.

4.2. Соотношение этических учений Поздней и Ранней Стои

Чтобы выявить основные направления развития стоической концепции, попытаемся кратко суммировать основные отличия, существующие между учениями стоиков ранних и поздних.

Как уже говорилось выше, Луций Анней Сенека принимает стоическую доктрину с большой охотой и называет себя стоиком, сохраняя при этом определенную свободу мысли и отказываясь слепо следовать школьным авторитетам. Подобная свобода мысли, свойственная большинству представителей Стои, приводила к тому, что данная философская школа в значительной мере эволюционировала. Учение Сенеки как представителя позднего стоицизма отличается от доктрин представителей Ранней Стои, заложивших основы стоического учения. При этом многие существенные различия между ними объясняются поиском выхода из тех теоретических затруднений, с которыми сталкивались стоики при попытке последовательно провести те идеи, которые были высказаны еще Зеноном и Хрисиппом.

Стоя возникает на стыке IV—III вв. до н. э., т. е. в период раннего эллинизма. Вместе с эпикуреизмом и скептицизмом она определила своеобразие эллинистической философии, задав направление и смысл теоретических исканий на несколько последующих столетий. Зенон основал свою школу в Афинах в то время, когда греческий мир менялся невероятно быстрыми темпами. Завоевания

¹ Ср.: Нравственные письма, 25, 6 и *Цицерон*. Лелий, или О дружбе, 27.

² Ср.: Нравственные письма, 107, 10 и *Цицерон*. Туск, бес, 2, 26.

³ Нравственные письма, 36; 89; 115.

⁴ Там же, 33; 83; 87; 90; 116.

⁵ Там же, 64; 59.

⁶ Там же, 9; 40.

⁷ Там же, 44, 4; *Платон*. Теэтет, 174e-175a.

⁸ Там же, 88, 44-46.

¹ Более подробно о римском эклектизме см.: *Майоров Г.Г.* Цицерон как философ // *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985.

Александра Македонского продвигали границы эллинского мира до последних пределов известного грекам географического пространства, полисные идеалы отступали перед новой реальностью – огромной империей, эллины ближе узнавали восточные народы, обогащая своими идеалами их культуры. Все это приводило к удивительным духовным открытиям: осознанию силы человека, способного покорить своей воле многочисленные страны, и одновременной его слабости перед судьбой, низвергающей всех в бездну смерти, прозрению в существование общности между населяющими огромный мир людьми, пониманию связанного с гибелью полисного идеала отдаления государственной жизни от простого человека. Попытка осмыслить изменяющийся мир приводила к новому стилю философствования, цель которого – обеспечить устойчивость человеческого существования среди изменчивой и подвижной действительности. Именно такую задачу ставила перед собой стоическая школа.

Этика, как говорилось выше, является основным разделом учения Стои, что обусловлено стоическим пониманием самой философии как «искусства жизни»¹. Философию, или стремление к мудрости, по мнению стоиков, нельзя представлять чистым созерцанием: она есть «упражнение (ἄσκησις) в насущно необходимом искусстве» – добродетели, а следовательно, ориентирована на практическое применение знания². Философия призвана выработать жизненный канон, способный привести человека к счастью, что гораздо важнее отвлеченных рассуждений о началах мира. Стоическое «любомудрие» всей своей сущностью оказывается ориентированным на реального человека, желающего быть счастливым, разумным, свободным.

Сила этической направленности Стои позволила уже ученику Зенона Аристону Хиосскому, отошедшему от ортодоксальной школьной догмы, исключить физику и логику из сферы теоретических интересов, утверждая при этом, что они не имеют значения для человека, ибо первая выше нас,

а вторая – к нам не относится, и только этика нас касается. Хотя идеи этого мыслителя всегда считались уклоном от первоначальной стоической доктрины, именно они реализовались в истории школы: значительное внимание Ранней Стои к физическому и логическому разделам учения сменяется в Поздней Стое отношением к ним как к вспомогательному материалу, не способному стать самостоятельной целью философского исследования. И если у Сенеки еще заметен некоторый интерес к физическим проблемам (примером чему его работы «Исследования о природе», «О провидении» и др.) при чрезвычайно малой склонности к рассмотрению занимавших Раннюю и Среднюю Стою логических вопросов, то Эпиктет и Марк Аврелий практически полностью предают и те и другие забвению. Стоическая философия превращается у поздних стоиков в этическое учение, ориентированное на самоанализ, что стало результатом развития заложенных уже в учениях ранних стоиков тенденций.

Раннестоиическая теория, как, наверное, любое нетривиальное философское построение, не была лишена затруднений. Имевшиеся изначально в стоическом учении проблемы и противоречивость заставляли трудиться над их разрешением не одно поколение стоиков, и эти попытки внести в доктрину больше логичности и ясности в конечном счете привели к специфике Поздней Стои, во многих вопросах отошедшей от идей основателей школы. Большинство теоретических затруднений возникало в этике, призванной нравственно воспитывать человека, делать его счастливым и независимым от капризов судьбы.

Счастливую жизнь, по мнению философов-стоиков, могла обеспечить людям лишь добродетель (ἀρετή, virtus), поскольку ее одной довольно для счастья². Добродетельное состояние отождествлялось с высшей мудростью, ведь только добродетельный сумеет быть счастливым и на вершине власти и в оковах раба, и в богатейшем дворце и в нищей хижине, он один сможет построить свою жизнь на разум-

¹ Эпиктет. Беседы, I, 15,2; SVF III, 202; 516.

² SVF II, 35.

¹ Диоген Лаэртский, 7, 160-161; Нравственные письма, 89, 13.

² Диоген Лаэртский, 7, 127.

ных началах и дать полезный совет другим в любой трудной ситуации. Добродетель всегда понималась стоическими мыслителями как высшее благо, а потому должна была избираться ради нее самой, ибо благо есть единственно то, что избирается ради него самого¹. Она называлась и конечной целью, т. е. тем, «ради чего все совершается надлежащим образом»². Содержательно стоики от Зенона до Марка Аврелия понимали под добродетелью жизнь, согласную с природой: «Жить согласно с природой то же самое, что жить согласно добродетели»³. Природа как творческий аспект сущего, как субстанция, как одушевленный разумный живой организм, способный к самопорождению и развитию, становится в стоической философии последним пределом нравственного совершенства, канонем добра и зла.

Однако требование «жить, следуя природе (ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν)»⁴ приобрело уже в этике Ранней Стои различный смысл: «Природу, в согласии с которой нужно жить, Хрисипп толкует как общую и как собственно человеческую, а Клеанф признает только общую природу, которой нужно следовать, но отнюдь не частную»⁵. Хрисиппово разделение природы на «общую» и «собственно человеческую» являлось следствием решения вопроса о том, одной ли природой руководствуются в своих действиях различные категории людей. Начиная с самого основания школы, стоики разделяли их на абсолютно добродетельных (или достойных) и порочных (или негодных)⁶, включая в последнюю группу также и совершенствующихся в добродетели. Мудрость добродетельных предполагает, что стремление к высшему благу является сознательным, осмысленным как жизненная необходимость и цель человеческого существования. В этом случае следование природе есть сознательный выбор высшего блага ради него самого при полном

понимании смысла своих поступков, ибо «от мудреца ничто не сокрыто»¹.

Следовательно, добродетельный всегда руководствуется своим собственным разумом (т. е. «собственно человеческой» природой Хрисиппа), ставшим благодаря его совершенству отражением мирового логоса, природы в ее разумной ипостаси, божественного провидения. Немудрые же могут «следовать природе» лишь на уровне «первичной склонности (οἰκεῖωσις)» как инстинктивного, бессознательного знания всяким живым существом полезного или вредного ему, которое способствует самосохранению этого существа. У человека разумного «первичная склонность» подкреплена указаниями разума². Здесь природа понимается более широко: как целостность, как одушевленная вещественность со свойственным ей стремлением сохранить достигнутый уровень организации, как «общая» природа. Жить согласно этой природе значит для человека выбирать естественные вещи, стараться избежать противоестественного как способного причинить вред.

Таким образом, следование природе означает для большинства всего лишь жизнь в полном согласии с основным на чувстве самосохранения и естественных задатках здравым смыслом. Поступки же добродетельного мудреца не всегда представляются естественными с точки зрения общей природы и здравого смысла. Каким бы парадоксальным это ни казалось, но абсолютно добродетельный может совершать кажущиеся противоестественными действия: для него допустимы убийство, людоедство, стремление к самоуничтожению³. При этом он продолжает оставаться добродетельным. Происходит это потому, что руководствуется мудрый не природой в общем смысле, а своим разумом, знающим планы провидения и проникнувшим в цепь мировых причин и следствий.

Именно совершенное знание позволяет мудрому совершить кажущийся противоестественным поступок, в случае, если он ведет к благой цели, соответствует замыслам прови-

¹ SVF I, 554; SVF III, 55, 743; *Диоген Лаэртский*, 7, 89.

² SVF III, 2.

³ *Диоген Лаэртский*, 7, 87.

⁴ Там же, 7, 88.

⁵ SVF I, 555 (ФРС т.1, с.194); SVF III, 4.

⁶ SVF I, 216.

¹ SVF III, 548.

² *Диоген Лаэртский*, 7, 86.

³ SVF I, 218 и 585; *Диоген Лаэртский*, 7, 121.

дения. По своей сущности поступок этот будет естественным, хотя и не кажется таковым немудрому большинству: он представляет собой средство достижения высшего блага, способствует исполнению высшей налагаемой на человека обязанности – жить согласно природе и стать добродетельным, а значит, и сам освящается этим благом, обретает естественность. Например, предвидя, что природа с необходимостью требует прекратить жизнь какого-либо порочного человека, мудрый может совершить его убийство, посодействовав тем самым осуществлению замысла провидения; при этом мудрец сохраняет свою добродетель, поскольку поступок его соответствует «жизни по природе», ведь именно природа диктует необходимость убийства.

Однако различные смыслы удивительно многозначного понятия «природа» оказываются очень тесно связанными: природа как мировое целое, природа как «естественная» сущность человека, природа как его разумное начало есть единство, неразрывность, целостность. И человек представляется стоикам частичкой этого живого саморазвивающегося целого – природы, он порожден ею¹. Индивидуальная душа видится им осколком (ἀόβλασμα) космической души (пневмы), ее наиболее тонкой частью². Именно поэтому возможна была принципиальная познаваемость мира, и мировой закон мог в равной степени проявляться во всех разумных существах. Для мудрого жизнь по собственному разуму тождественна жизни по природе только потому, что этот его разум – частица мирового логоса, доведенная до высочайшего совершенства. «Верный разум» мудрого космичен, не является какой-то внеприродной и надприродной сущностью, которой просто не могло быть в стоическом мире, где реальной онтологической значимостью обладает лишь причинно обусловленная телесность – все та же всеобъемлющая природа. Мудрец следует ей в ее высшем – божественно-разумном смысле, т. е. подчиняется собственному разуму и совершенному знанию, являющемуся всего лишь стороной

всеохватной космической целостности в самом широком понимании.

Та природа, которой руководствуется стремящийся к добродетели, и та, которой следует мудрый, – это одна и та же природа, просто взятая в разных своих аспектах. Жизнь «по опыту того, что происходит природным образом»¹ для идущего по пути добродетели и для абсолютно добродетельного различна лишь тем, что первый живет в мире явлений, на уровне чувств и воспринимаемых предметов; второй же силой ума проникает в сущность происходящего, воспаряет над здравым смыслом первого.

Подобная соединенность смыслов влекла за собой серьезное противоречие. Оказывается, что все сознательные действия добродетельного и мудрого проистекают из совершенного знания, которое не является личным творчеством мудреца, а представляет собой слепок с мирового логоса, вмещающего все причины. Следовательно, там же, в космическом разуме, укоренена необходимая причина противоестественных поступков, ведь для стоиков беспричинных явлений нет: «беспричинное возникновение тождественно возникновению из ничего и [потому] равно невозможно»². Моральная неестественность становится естественной по своему истоку. И как бы Стоя ни пыталась объяснить и оправдать противоестественные действия мудрого (например, стремление его к болезни при знании того, что ему суждено заболеть³) кажущейся противоестественностью, возникающей вследствие неразумности немудрого большинства, не способного осознать истинный смысл совершающегося, они продолжали быть противоестественными⁴.

Противоестественность активно проникала в логос и не была злом лишь потому, что служила путем к благодобродетели, средством, которое мудрец выбрал для достижения абсолютного совершенства, наконец, рационально истолковывалась как благо. Это делало удивительно под-

¹ SVF I, 126-128; SVF II, 740-752.

² Диоген Лаэртский, 7, 143; Tertull. De an. 5.

242

¹ Диоген Лаэртский, 7, 87; SVF III, 12; Цицерон. Об обязанностях, II 34; IV 14.

² Al. Aphr. De fat. 22; Plut. De fat. 11, 574d.

³ Эпиктет. Беседы, II, 6, 9.

⁴ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 215.

вижной грань между добром и злом: хотя стоики не уставали доказывать, что онтологического зла нет, поскольку божественный промысел (*πρόνοια*, *providentia*) печется о смертных и целесообразно устраивает космос, заботясь о каждой мелочи¹, все их рассуждения приводили к тому, что зла нет вовсе не поэтому, а вследствие того, что все происходящее и в физической и в нравственной сфере – от разбушевавшейся стихии, уничтожающей сельскохозяйственные посевы, до совершенного мудрым преступления – может быть умозрительно истолковано как благо.

Теоретическая возможность вывода об относительности добра и зла приводила к тому, что Поздняя Стоя в лице Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия начинает сомневаться в отсутствии онтологического, укорененного в мировой причинности зла: все – и тягостное и бесцельное – имеет цель в системе целого, также и зло, которое отчасти есть неизбежная обратная сторона добра². Будучи последователями Ранней и Средней Стои, римские стоики не забывают постоянно повторять, что природа не знает зла, что бог все устраивает к человеческому благу, а зло носит лишь моральный характер³. Однако временами сомнения прорываются сквозь канву ортодоксальных школьных заверений: «Хорошие люди не должны бояться трудов и несчастий и не должны жаловаться на судьбу. Надо, чтобы все в жизни служило им к добру или, по крайней мере, чтобы они на все смотрели как на добро. Дело не в том, какова поклажа, а в том, как ее нести»⁴. Благ мир или зол – дело не в этом, а в том, как к нему относиться.

Рассуждения о благодати мира обретают в Поздней Стое оттенок условности: если выбирать между господством ничем не управляемого случая, хаосом атомов и божественным провидением, то следует, видимо, предпочесть именно благое провидение, устраивающее все наилучшим образом,

разумную необходимость, определяющую все от века¹. Может быть, жестокая действительность имперского Рима не оставляла места для оптимизма Ранней Стои: «Подумай, сколько вокруг тебя зла; взгляни, – нет такого нечестья, которому нельзя сыскать примера; гнусность заходит с каждым днем все дальше, безобразия творятся и в государстве, и в каждом доме»². Что-то не позволяло считать все это зло имеющим лишь моральный характер. Более того, у поздних стоиков фортуна (*fortuna*) приобретает характер какой-то космической злонамеренной силы, способной наносить удары человеку и постоянно испытывающей его добродетель: «Есть ли что-нибудь, чего фортуна не сгубила бы при желании в самом расцвете? На что бы не напала и не ударила тем грознее, чем ярче оно блистало? Есть ли трудное и недоступное для нее? ...иногда она поражает нас нашими же руками, иногда, довольствуясь собственными силами, находит опасности без виновника»³. Такое толкование фортуны, стремящейся как можно больнее ранить людей, вселяет еще большие сомнения в благодати окружающего.

Не взирать на козни фортуны может лишь стоический мудрец, способный противостоять всем бедам и невзгодам, волнениям и тревогам жизни⁴. Именно поэтому мудрецы являют собой совершенное искусство добродетельной жизни⁵. Всеобъемлющее знание мудрого определяет его бесстрастие (*ἀπάθεια*), спокойное, нейтральное отношение к безразличному (*ἀδιάφορον*), т. е. к тому, что не является конечной целью и может быть использовано как во благо, так и во зло, – к жизни и смерти, славе и безвестности, страданию и наслаждению, богатству и бедности, здоровью и болезням. Добродетельного не тревожит ничто, кроме его высшей цели – собственного нравственного совершенства.

Тем не менее, этот очень возвышенный и гордый идеал Стои словно повисал в воздухе, воспарял над вязью стоических рассуждений, внося в них одну из интереснейших про-

¹ Цицерон. О природе богов, II 63, 158-164.

² Марк Аврелий. Размышления, IV 5, 10, 37.

³ Там же, VI 41-42; Эпиктет. Руководство, 27; Исследования о природе, V 18, 4, VI, 31, 1.

⁴ О провидении, 2, 2.

¹ Марк Аврелий. Размышления, IX, 39; XII, 14.

² Нравственные письма, 75, 15; Эпиктет. Беседы, IV, 1, 92.

³ Нравственные письма, 91, 5.

⁴ Марк Аврелий. Размышления, IV, 49; О постоянстве мудреца, 3, 5.

⁵ SVF I, 216.

блем, заключающуюся в вопросе о реальности достижения этого совершенного состояния. Ранние стоики были, как бы мы, наверное, сегодня сказали, слишком максималистами в своем желании четко разделить порок и добродетель, не признавая между ними ничего среднего, промежуточного, никаких полутонов¹. Есть только мудрый и немудрые, добродетельный и порочные². При этом мыслители Ранней Стои отстаивали тезис о равенстве всех пороков: «Всякий проступок есть нечестивое преступление, и тот, кто убил петуха без надобности, погрешил не меньше, чем задушивший родного отца»³. Значит, нет никакой разницы между безвозвратно погрязшим в пороке и стремящимся к мудрости, и сколько бы человек ни стремился к добродетели, он будет во всех своих действиях по-прежнему оставаться порочным: и тот, кто вчера решил стать добродетельным, и тот, кто проводит в нравственных упражнениях не один год, и тот, кто стремится избавиться от наиболее опасных страстей (вожделения, страха, скорби, наслаждения), и тот, кто начал борьбу с мелкими слабостями, равно далеки от совершенства мудрости.

В подобных условиях становится невозможным любой нравственный прогресс, так как нельзя стать менее порочным, ведь порок не знает степеней и градаций. Словно не замечая этой трудности, стоики утверждали, что совершенствование, продвижение, преуспевание (*прокопті*) в добродетели возможно, однако удовлетворительно решить вопрос о реальности достижения состояния мудреца и способах этого достижения не могли: «... "преуспевающий" (*проκόπτων, proficiens, procedens*) может "продвигаться" не в добродетели, то есть не в ее пределах (ибо она не знает градаций), но лишь к ней, к той границе, которая отделяет ее от недобродетели. Следовательно, "преуспевание" происходит еще целиком в пределах порока, и степень "продвижения" (теоретически) не должна иметь значения: можно быть добродетельным, либо не быть им»⁴.

¹ SVF I, 566.

² SVF I, 216 и 227.

³ SVF I, 225 (ФРС т.1, с.93).

⁴ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 210.

Попытку решения проблемы предприняла Средняя Стоя, для которой, очевидно, была ощутима существующая разница между абсолютно порочным и стремящимся к добродетели. По мнению Панэтия и Посидония, сам путь к добродетели значим¹, а для последнего именно исторические примеры успеха в продвижении к ней доказывают ее принципиальную достижимость². Тем не менее, все эти утверждения еще не давали ясного ответа на вопрос о возможности качественного скачка от продвигающегося в добродетели к абсолютно добродетельному, а также о характере этого перехода. Напротив, вследствие повышенного теоретического внимания к совершенствующемуся, черты мудреца начали все сильнее и сильнее размываться. Посидоний, согласно Сенеке, считал временем мудрецов «золотой век»³, а Панэтий вообще мало интересовался идеалом мудреца, не считая его, видимо, чем-то большим, нежели простым теоретическим понятием, и занимаясь по преимуществу именно вопросами продвижения: «Как будет с мудрецом, посмотрим; а вот нам с тобой до мудреца далеко...»⁴.

Поздняя Стоя достаточно много рассуждала о достоинствах мудрого, превознося его едва ли не выше богов⁵. Но и здесь мудрец утрачивает полноту реального существования, неуклонно отдалается как недостижимый предел человеческих возможностей, как вечно ускользающий горизонт, как загадочная птица Феникс. Мудрец превращается в абстракцию, в нечто умозрительное и, значит, в какой-то мере эфемерное, как это было, например, у Эпиктета⁶. Это скорее теоретическое понятие, вводимое в педагогических и методических целях, чем отражение черт живших или живущих в действительности людей. Как справедливо заметил И. Кант, «стоики... совершенно верно выбрали свой главный практический принцип, а именно добродетель, как условие высшего блага; но, представляя степень добродетели, необходимую

¹ Цицерон. Об обязанностях, III, 12-13; Диоген Лаэртский, 7, 124.

² Диоген Лаэртский, 7, 91.

³ Нравственные письма, 83, 9-11; 90, 5.

⁴ Там же, 116, 5.

⁵ Там же, 53, 11.

⁶ Эпиктет. Беседы, III, 27, 67; II, 21, 11; III, 13, 22; IV, 11, 24.

для чистого закона, полностью достижимой в этой жизни, они ... моральную способность под именем мудреца возвышали над всеми пределами человеческой природы»¹.

Трудность решения вопроса о достижимости состояния мудрости, проистекающая из строгого разделения представителями Ранней Стои добродетели и порока, подрывала основы всех этических построений: если никакая аскеза, никакое отсечение страстей не приведет к мудрости, если человек, наделенный природой всеми необходимыми для достижения добродетели задатками, не может вырваться из замкнутого круга своей порочности, если Ахилл так же далек от добродетели, как и Фаларид, то оказываются бесполезными все советы стоиков, ибо они все равно не позволят достичь конечной цели. Скачок к мудрости становится чем-то мистическим, необъяснимым; а далее – вполне логичен ход Поздней Стои: «Кто без помощи бога может возвыситься над фортунной?»²

На смену гордому человеку раннестойической философии, обладающему огромными возможностями самосовершенствования, творения самого себя по высокому нравственному канону, приходит у поздних стоиков достаточно слабое существо, ожидающее божьей милости и способное лишь просить природу: «дай, что хочешь, и возьми, что хочешь»³. От этой точки философии остается пройти лишь несколько шагов до проникновенных обращений христианских мыслителей к богу. У представителей Поздней Стои люди всем – жизнью с ее дарами, окружающими мелочами, своими успехами, каждым прожитым днем – обязаны божественной заботе: «Человек, не будь неблагодарным, как и не будь непомнящим о том, что лучше. За зрение и слух, и, клянусь Зевсом, за саму жизнь и все сопутствующее ей, за сухие плоды, за вино, за оливковое масло, будь благодарным богу»⁴.

Мир Поздней Стои более пессимистичен, «приземлен», все окружающее – мелко, бессильно, преходяще, неустойчи-

во: «Все мимолетно: и тот, кто помнит, и то, о чем помнят»¹. Сами люди – «душонки, обремененные трупами, – зрелище, достойное "Царства мертвых"»². Огромные усилия ранних стоиков по обоснованию свободы и силы индивида, которую было чрезвычайно трудно примирить со всеобщей космической причинностью, привели лишь к обостренному чувству человеческого ничтожества в Поздней Стое, где само начало философии связывается с осознанием своего бессилия и несостоятельности в «необходимых вопросах»³. Как замечает А.Ф. Лосев, размышления римских стоиков заканчиваются тем, «что эти наивные мудрецы начинают жаждать какого-то спасения от мучительных противоречий жизни, которое даст им божество ввиду их слезных молений»⁴.

В признаниях Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия звучит неприкрытое отчаяние слабости перед лицом слишком высокого нравственного идеала, сотворенного гением предшественников, осознание бесплодности всех попыток его достичь⁵. Желание обладать мудростью подавляется чувством бессилия, собственной порочности, и нравственной целью Поздней Стои становится достижение уже не абсолютной добродетели, а спокойной уверенности в себе, отшлифованного, как алмаз, умения владеть собой. Величие духа находится теперь в самом процессе совершенствования.

Но как для ранних стоиков, так и для поздних совершенство связано с освобождением от страстей. Страсть (*πάθος*, *adfectus*) как иррациональная эмоция, как противное природе движение души⁶, как болезнь⁷ должна быть искоренена – это общее положение и для Ранней и для Поздней Стои. Но, к сожалению, далеко не все понимали верно стоический идеал апатии, и, столкнувшись с таким непониманием, уже представители Средней Стои попыта-

¹ Кант И. Критика практического разума. Ч. 1. Кн. 2. Гл. 2. Разд. V // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 460.

² Нравственные письма, 41, 2.

³ Марк Аврелий. Размышления, X, 14.

⁴ Эпиктет. Беседы, II, 23, 5.

¹ Марк Аврелий. Размышления, IV, 35; II, 12.

² Там же, IX, 24.

³ Эпиктет. Беседы, II, 11, 1.

⁴ Лосев А.Ф. Поздние стоики // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 366.

⁵ О блаженной жизни, 18.

⁶ SVF I, 205.

⁷ SVF I, 207.

лись по-новому осмыслить апатию, понимая ее скорее не как полное бесстрашие, а как подчинение эмоционального, аффективного начала человеческой души разуму¹, и внося тем самым в раннестойческое учение платонические мотивы. Поздняя Стоя продолжает разъяснение этого вопроса. Пытаясь оградить раннестойческое учение от упреков в бесчеловечности выработанного им нравственного идеала, Поздняя Стоя, сама того не желая, сделала этот идеал более доступным страсти: мудрец «чувствует какие-то подобию и тени страстей, но самих страстей избегает»². Мудрый приобретает больше человеческих черт, но, как результат, теряет долю своего величия, и благодаря его «очеловечиванию» гораздо менее ригористичной становится мораль продвигающегося к добродетели: «Я буду смотреть с презрением на все царство судьбы, но, если мне будет предоставлено право выбора, я возьму себе то, что помягче. Все, что достанется мне, окажется хорошим. Но я предпочитаю более легкое, более приятное и менее мучительное на практике»³. Среди волнений, тревог и суеты повседневной жизни, в своих постоянных заботах о том, как противостоять злым нападениям фортуны, сохранить стойкость и спокойствие души, при этом все же избежав мучительного и неприятного, морально совершенствующийся человек Поздней Стои оказывается слишком занятым, чтобы думать о ком-то или о чем-то еще, кроме своего внутреннего нравственного состояния: «Меня беспокоит только мое, неподвластное помехам и по природе свободное. В этом для меня сущность блага. А все остальное пусть будет, как будет, мне безразлично»⁴. Попытка Ранней Стои обосновать полную автономию разума добродетельного, выдвинуть на первый план его внутреннее совершенство неизбежно влекла за собой тезис Поздней Стои о его самодостаточности, обращенности лишь

¹ *Panaetii Rhodii fragmenta* / Coll. M. van Straaten. Leiden, 1952, fr. 109, 111; *Posidonius. The fragments* / Ed. by L. Edelstein and I. Ridd. Vol. I. The fragments. Leiden, 1972, fr. 187.

² О гневе, 1, 16, 7.

³ О блаженной жизни, 25.

⁴ *Эпиктет. Беседы*, IV, 13, 24; III, 4, 7; Ср.: *Марк Аврелий. Размышления*, VIII, 56; *Нравственные письма*, 9, 8; 13.

на самого себя. Мудрого менее беспокоит порочность других людей, и он не тратит много усилий на их исправление.

Подобным логическим умозаключениям поздних стоиков во многом способствовала заимствованная ими у Средней Стои идея об изначальной порочности человеческого существа. Если Зенон и Хрисипп рассматривали неразумные импульсы (страсти) как порождение разумного ведущего начала (*ἡγεμονικόν*) единой человеческой души, ставшее следствием болезни этого ведущего начала¹, то Панэтий и Посидоний считали аффективное начало самостоятельным по отношению к разуму и противопоставленным ему². Это означало отход от психологического монизма основателей Стои и прочно укоренило исток порочности в душе человека, где два начала – разумное и страстное – ведут вечную борьбу. Следовательно, в человеке есть корни и добра и зла, а его путь зависит от того, какие начала разовьются в большей степени.

Такой шаг был вызван желанием Средней Стои разрешить одну из серьезных проблем, с которой столкнулся еще Хрисипп: если в человеке нет никакого прирожденного зла, равно как нет его и в природе, то почему он все же отступает от добродетельного поведения, и какова тогда природа его противоразумных импульсов³. Психологический дуализм Средней Стои, безусловно, гораздо лучше объяснял подобные вопросы, и поздние стоики также пошли по этому пути. Например, для Сенеки душа включает в себе иррациональную часть⁴. Марк Аврелий не менее резко противопоставляет мнение разума влечениям души⁵. Удивительно, но порочность оказывается, по мнению поздних стоиков, естественной, и единственный путь возвышения над ней – усмирять страсти при помощи разума. В выборе такого пути позднестойческая доктрина не расходится с раннестойческой этикой, только в первой страсть – детище противопоставленной разуму части души, а во второй – результат болезни единого разумного начала.

¹ SVF I, 142-143.

² *Цицерон. Об обязанностях*, I, 101; I, 132; ФРС т. 1, фр. 571.

³ *Posidonius. The fragments*, fr. 33-34; 160.

⁴ *Нравственные письма*, 92, 6.

⁵ *Марк Аврелий. Размышления*, II, 2; XII, 2.

Тезис об укорененности иррационального в человеческой душе закономерно имеет следствием то, что Эпиктету и Марку Аврелию люди кажутся уже слишком порочными, чтобы заниматься их нравственным воспитанием: «Стремиться к невозможному – безумно. Но невозможно, чтобы дурные люди не поступали соответствующим образом»¹. Здесь находится исток мотива одиночества, все громче звучащего в произведениях римских стоиков: «Человек, если ты – кто-то, гуляй один, разговаривай с собой самим, не прячась в хоре»². В итоге получалось, что мудрый мог распространять на людей свою добродетель лишь мимоходом, походя, только потому, что его совершенное состояние определяет его правильное действие в отношении других индивидов, а вовсе не из чувства нравственной ответственности перед ними.

Однако осознавали это поздние стоики или нет, подобные рассуждения вступали в оппозицию с идеями об общественной сущности человека, являющимися общей теоретической аксиомой на всех этапах развития школы. Действительно, стоики утверждали, что человек есть «общественное существо»³, которому присуще природное чувство родства с другими людьми, определенное общностью разумной природы в них. Каким бы порочным и несовершенным ни был человек, он является частью природы, а разум его – частичкой вселенского логоса, что требовало отношения к нему если и не благоговеющего, то, как минимум, уважительного. Из этого тезиса проистекает знаменитое космополитическое стремление Стои считать всех людей соотечественниками и согражданами, установить единую жизнь и единый порядок⁴.

Желание построить мир на разумных началах, объединив в нем всех людей и богов, требовало содействия развитию разумной природы в других способных мыслить субъектах, помощи им практическими моральными советами, активного участия в делах государства⁵. Но это оказывалось

полностью несовместимо с безразличием мудрого ко всему, кроме него самого. Если человек по природе политическое существо, почему высшим совершенством для него является полная самодостаточность? И чем более мыслители Поздней Стои акцентировали внимание на одиночестве и автономии добродетельного, чем сильнее настаивали на том, что совершенства следует искать в собственном внутреннем мире, тем сильнее обостряли они несоответствие этих рассуждений политической и педагогической активности стоика, в том числе и своей собственной государственной деятельности. А занимались они ею вовсе не по принуждению, ибо «скорее, пожалуй, можно погрузить в воду полный воздуха мех, чем принудить добродетельного человека против его желания сделать что-нибудь ему не угодное»¹.

Зачем добродетельный или совершенствующийся в добродетели нисходит в порочный человеческий мир, живет общественно-политической жизнью – руководит огромной римской империей, как Марк Аврелий, учит других, постоянно стремясь к государственной власти, как Сенека? Зачем вообще существует стоическая школа, занимающаяся постоянными нравственными увещаниями человечества в своем утопическом желании обратить его на путь добродетели и счастья? Поздним стоикам ничего не остается делать, как разделить (по крайней мере, в теории) жизнь «для себя» как обязанности человека и «жизнь для других» как обязанности гражданина. Римский гражданский долг заставлял их ставить вторые выше первых². Не важно, какого существования требовали от последователей основатели стоической школы (хотя тот же Сенека неустанно твердит, что следует Зенону, Клеанфу и Хрисиппу в своей государственной деятельности³), жизнь требовала от них общественной активности, определенной римским представлением о гражданском долге, и они оставались гражданами: «Пусть божество в тебе будет руководителем существа мужественного, зрелого, преданного интересам государства, римляни-

¹ Марк Аврелий. Размышления, V, 17.

² Эпиктет. Беседы, III, 14, 2.

³ SVF III, 186; III, 314.

⁴ SVF I, 262.

⁵ SVF I, 271.

¹ SVF I, 218 (ФРС т. 1, с. 91).

² О спокойствии души, 4, 2-3.

³ Там же, 1, 7; О досуге, 3, 2.

на, облеченного властью, чувствующего себя на посту...»¹ Противоречие явно, ибо обязанность гражданина требует общения с другими, а обязанность человека – уединения.

Как бы мы ни рассматривали Стою – акцентируя проблемы или пытаясь их объяснить – следует, видимо, признать, что они не уменьшают величия и красоты этики этой школы: трудно придумать что-либо благороднее бескорыстного стремления к недостигаемо высокой цели, прекраснее вечного пути к благу и совершенству, которых, возможно, не достигнешь никогда; вряд ли возможно представить что-то величественнее стоического идеала мудреца, блаженство которого настолько велико, что сам способ его обретения неизведан. И разве не достоин уважения тот, кто руководствуется в жизни столь высоким, пусть и недостижимым идеалом? Пытаясь внести в стоическую этику больше ясности и логичности, разрешить ее проблемы и найти выход из затруднительных ситуаций, мы лишь уйдем от возвышенности и оптимизма Ранней Стои и попадем в трагическую ситуацию Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия.

4.3. Сенека и ранняя христианская литература

Во времена Сенеки учение Стои было еще чрезвычайно сильно, и мало кто из образованных римлян был равнодушен к нему. Однако уже в это время начинается упадок собственно стоического учения, и постепенно ослабевает школьная преемственность. Значительное расширение числа сторонников школы сыграло злую шутку с чрезвычайно сложным стоическим учением: серьезное изучение стало уступать место увлечению. Как верно замечает А. А. Столяров, это был «пик амплитуды. В те времена, когда некоторый набор стоических идей все больше и больше покорял массу более или менее образованных людей, когда знание этих идей становилось обязательным элементом культурности, зримо проявилась оборотная сторона явления. За широту неизбежно платят глубиной и серьезностью»². И хотя Стоя даст миру еще Эпиктета и Марка Ав-

релия, жизнь стоической школы как собственно школы неуклонно приближалась к закату.

Многие выдающиеся умы – Плутарх, Секст Эмпирик, Плотин, Порфирий – начинали все активнее становиться в оппозицию Стое, смотря при этом на нее как на достойного соперника. Так, Плутарх, не уставая полемизировать с основными идеями Стои в трактатах «О стоических противоречиях» и «Об общих понятиях», в «Клеомене» все же указал, что «есть в учении стоиков что-то опасное и рискованное для великих и пылких натур, но если оно соединится с глубиной ума и мягкостью нрава, то очень многое дает для собственного блага человека»¹. Аналогичную ситуацию без труда можно обнаружить и у Плотина, в текстах которого открытая оппозиция стоическим идеям соседствует с «молчаливым одобрением многих из них»². С достаточной долей уважения относились к Стое и такие неоплатоники, как Юлиан, Гиерокл Александрийский, Симпликий.

Вместе с тем, очень популярные стоические идеи, затрагивая непосредственным образом интересы античного человека и будучи вписанными в весь строй античного менталитета, были в этот период идеями действующими и живыми. Они требовали принятия или опровержения, что практически полностью исключало необходимую для взвешенной их оценки незаинтересованность. Совсем иное дело – христианство, которое если и не избавилось от незаинтересованности, то, по крайней мере, перестало рассматривать Стою как непосредственного соперника, поскольку в онтологии стоическая философия определенно начала проигрывать неоплатонизму, а в моралистике – христианской этике.

Сила стоических идей и яркое проявление в них сущности античного мировоззрения приводили к тому, что в первые века существования христианской философии ее адепты рассматривали стоические представления в качестве допустимого источника для заимствований. Вследствие этого необходимо говорить о том, что во II и III вв. до н. э.

¹ Плутарх. Клеомен, 2.

² Graeser A. Plotinus and the Stoics. A preliminary Study. Leiden, 1972. P.XIII.

¹ Марк Аврелий. Размышления, III, 5.

² Столяров А.А. Стоя и стоицизм. С. 326-327.

стоическая философия оказывала еще сильнейшее влияние на христианских авторов.

Показателем этого является прекрасное знание отцами церкви стоических текстов, включая и работы Сенеки. Достаточно сказать, что о ряде утраченных трактатов римского философа мы знаем исключительно благодаря их упоминанию у отцов церкви. Так, Иероним сообщает о диалоге Сенеки «*De matrimonio*», приводя несколько десятков цитат из него (*Adv. Iov.*, I, 41-49). Аврелий Августин, рассматривая вопрос о различиях между суеверием и религией, подробно разбирает взгляды Сенеки на этот предмет, упоминая о его диалоге «*De superstitione*» (*Civ. D.*, VI, 10-11), в котором римский стоик, по мнению Августина, порицает языческую государственную и гражданскую теологию. Прекрасное знание стоических текстов отличало Климента Александрийского и Евсевия. И если сочинения поздних стоиков до нас дошли в достаточной полноте для того, чтобы выстраивать системы их идей, то о представлениях ранних стоиков мы во многом можем судить благодаря их изложению у ранних христианских мыслителей, что хорошо можно заметить по объему подобных материалов в собрании раннестойческих фрагментов Арнима.

Можно многое сказать о причинах столь хорошего знания философии Стои и истоках ее сильного влияния на раннюю христианскую литературу. Здесь можно указать и на сходство в ряде аспектов стоической этики с моралью христианства, и на широкую распространенность стоического учения в позднеантичный период, и на возможность использования стоических аргументов в борьбе против дуализма гностиков. Важно то, что заимствования происходили практически из всех разделов философии Стои, поскольку стоические идеи во многом отвечали не только монотеизму христианства, но также рационалистическому и оптимистическому настрою ранней христианской литературы¹. Среди вопросов, в которых влияние стоической доктрины проявилось достаточно сильно, можно назвать доказатель-

ство бытия бога, благость божественного провидения, монизм при объяснении мира и обоснование единства мироздания, учение о логосе, психологические представления, теорию познания, этические идеи о благе и добродетели, о надлежащем, о страстях и др.

Период сильного влияния стоических идей продолжался примерно до второй половины III века, но с этого времени влияние Стои начинает заметно ослабевать. Благодаря работам Аврелия Августина и Оригена стало очевидно, что платонизм одержал победу окончательно. Конечно, Ориген еще называет Стою «сектой, которую не следует презирать» и уважительно отзываясь об Эпиктете¹. Тертуллиан и Иероним заявляют: «Наш (*noster*) Сенека»². Не менее высоко оценивает заслуги Сенеки и Лактанций, замечая, что Сенека мог бы стать христианином и осудил бы Зенона, если бы знал истинное учение³. Однако совершенно очевидно, что и Лактанций, и Иероним, и поздний Августин отвергают не только физические идеи стоиков, но также и стоическую апатию, и идеал мудреца в целом.

Говоря о близости ряда стоических (особенно позднестойческих) представлений первым отцам церкви, что позволяет считать достаточно логичным переход от мудрости античной к мудрости христианской, все же необходимо постоянно помнить, что Стоя и христианство в своих основных выводах представляли оппозицию. Помимо этого, Сенека воспринимался христианами мыслителями скорее не как представитель школы, а как личность, близкая по своим взглядам к христианам. Именно индивидуальная позиция представителей Поздней Стои была более понятна отцам церкви и более приемлема для них, чем совокупная теория Стои, все более и более рассматривавшаяся как учение дерзкое и далекое от истины.

В любом случае, проблема влияния стоической философии на христианскую литературу достаточно сложна и ее изучение потребует еще значительных усилий от исследователей раннего периода в истории христианской мысли.

¹ *Spanneut M.* Le stoïcisme des pères de l'église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. P., 1957, p. 434.

¹ *C. Cel.*, I, 5; IV, 45; VI, 2.

² *Tertull.* De an., 20; *Hieron.* Adv. Iov., I, 49.

³ *Lact. Div. Inst.*, VI, 24, 7-8.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ работ Сенеки, его идей и связей с предшествующим философским наследием Греции и Рима позволяет сделать некоторые выводы о характерных чертах учения и мировоззрения римского мыслителя, во многом предопределенных его эпохой. Черты римского сознания – стремление к универсальности, увлеченность этическими теориями, практицизм – определили многие особенности произведений Сенеки. Первое, что нужно отметить, – эклектичность его взглядов, их зависимость не только от стоической школы, но и от пифагореизма и платонизма. Сенеке свойственно уважительное отношение к Эпикуру и одобрение ряда его идей. Его философия ищет наиболее правдоподобного, приемлемого и красивого решения теоретических проблем, учитывает критику в адрес наиболее близкой ему стоической школы со стороны эпикуреизма, скептицизма, Цицерона. Он прекрасно сочетает в своих взглядах идеи, кажущиеся ему достойными, вместе с этим ясно видит недостатки предшественников, полемизирует с ними, остается практически в каждом вопросе мыслителем свободным.

Практицизм Сенеки превращает философию, как и любое другое искусство, в знание практическое, тесно связанное с человеческой жизнью, служащее счастьем людей. Поэтому наибольший объем в его сочинениях занимают этические проблемы. Их решение проникнуто духом гуманизма, любви к человечеству, верой в его волю и разум. Однако философ в духе Древней Стои требует от человека нерушимой добродетели, непоколебимого мужества, честности, умеренности, благоразумия. Этика Сенеки становится кодексом непрерывного нравственного совершенствования человека. Стоическая добродетель, достаточная сама по себе, служит человеку, ведь благодаря ей он обретает счастье. Но добродетель не путь, не средство к счастью, а счастье не награда за добродетель. Они неразрывны, они есть одно и то же, представляя собой высшее благо и цель человеческих стремлений.

И хотя римский философ мало интересовался логикой и физикой Стои, равно как и любой другой античной школы, он старается использовать их для обоснования этики, ведь

римский практицизм, искушенность и образованность римлян, скептицизм в отношении к мифологии и учениям многих философов Греции требовали достаточного основания для любых теоретических выводов. Вот поэтому Сенека, следуя примеру Цицерона, ищет «на все вопросы самого правдоподобного ответа», сочетая в своей теории идеи разных философских школ, соглашая их на основе принципа всеобщей целостности, красоты, разумности и взаимосвязи мира. Его природа предстает живой, самодостаточной и самостоятельно развивающейся субстанцией, одним из проявлений которой становится человек.

Сенека, философ свободный и ориентированный на поиск нового, не подражает авторитетам Ранней или Средней Стои. Оставаясь мыслителем своего века, он самостоятельно определяет свое отношение не только к вопросам чисто теоретическим, но и к практически значимым. Он стремится в своих поступках согласовать учение и жизнь, «ведь нет ничего постыднее обычного упрека нам: мы, мол, – философы только на словах, а не на деле»¹. Веря в воспитательную силу философии, в ее практическую пользу, в то, что только философия может укоренить в человеке государственную мудрость, политическую терпимость, милосердие и гуманность, он определяет своей целью служение людям, общественному благу: если судьба позволяет, сп воспитывает юного императора, если она заставит его удалиться от дел, он и там помогает людям, облегчая их страдания своими наставлениями. Везде – и в ссылке, и при дворе Нерона, и в отставке – он находит возможность доказать всем, что именно философия воспитывает нравственного человека. Ведь это она помогла ему обрести мужество, побороть страх смерти и до последнего дыхания остаться человеком.

Изучение философии Сенеки дает возможность выделить характерные черты, отличающие ее от учений других представителей стоической школы, позволяющие характеризовать ее как римский стоицизм и делающие Сенеку мыслителем самобытным.

Прежде всего, с достаточной долей уверенности можно утверждать, что главным философским интересом Сенеки

¹ Нравственные письма, 24, 15.

была этика, физика же и логика служили лишь средством обоснования моральных идей.

В его взглядах легко заметить основные черты римского менталитета, среди которых эклектизм, практицизм, превращающий философию в утилитарную, прикладную науку, стремление примирить в сознании общественный долг и индивидуальные жизненные ценности. Эти особенности мировоззрения римлян определили их особую увлеченность социально-политическими теориями и, в первую очередь, социальной философией Стои. Как следствие, сочинения Сенеки ярко демонстрируют специфические черты римского стоицизма, отличающие его от Ранней и Средней Стои:

- все большее сближение по ряду позиций с платонизмом;
- ярко выраженную полемическую форму (многие положения теории излагаются Сенекой в виде ответа на критику со стороны эпикуреизма, академиков, Цицерона);
- отсутствие авторитаризма и догматизма: Сенека готов признать возможные ошибки и непоследовательность основоположников школы, определяет возможные пути разрешения стоических трудностей, используя при этом идеи других школ, синкретично сочетая их в своих выводах;
- проблематичность изложения теории и отсутствие однозначного ответа на бесспорные для Ранней Стои вопросы (о душе, о посмертном существовании, о характера соединения материи и формы и др.);
- повышенное внимание к этической и социально-политической философии и практически полное отсутствие интереса к логике;
- соединение этико-социальных идей Стои с римскими идеалами гражданской жизни (введение в теорию понятий «доблестного мужа» и «гражданина Рима»).

Все эти особенности учения Сенеки как представителя Поздней Стои во многом стали итогом серьезной трансформации стоической доктрины, которая была предопределена необходимостью осмысления теоретических сложностей, существовавших уже на ранних этапах развития школы.

Кроме того, философия Сенеки в полной мере отразила особенности римского мировоззрения, что также в немалой степени обусловило ее своеобразие.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Dio Cassius*. Historia Romana / Rec. I. Melber. Lipsiae, 1890.
Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Rec. H. Schenkl. Accedunt fragmenta, Enchiridion ex rec. Schweighaeuseri. Lipsiae, 1916.
Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam (quae vocantur). Ed. Cl.W. Barlow. Roma, 1938.
Hülser K. Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deut. Übers. und Komm. Bd. I-IV. Stuttgart, 1987-1988.
Marci Aurelii Antonini Ad se ipsum libri XII. Ed. J. Dalfen. Leipzig, 1979.
Panaetii Rhodii fragmenta. Coll. M. Van Straaten. Leiden, 1952.
Plutarchus Chaeroneensis. Quae supersunt omnia. Lipsiae, 1948.
Posidonius. The fragments. Ed. By L. Edelstein and I.G. Kidd. Vol. I. The fragments. Leiden. 1972; Vol. II. The Commentary. Cambridge, 1988; Vol. I-II. 2 ed. Cambridge, 1989.
Quintillianus Marcus. Institutiones oratoriae / Rec. G. Lunemann. Hannoverae, 1914.
Seneca L.A. Dialogorum Libri Duodecim / Ed. L.D. Reynolds. Oxford. 1977.
Seneca L.A. Epistolae Morales ad Lucilium / Ed. L.D. Reynolds. Vol. 1-2. Oxford, 1965.
Senecae opera quae supersunt. Vol. I-IV. Lipsiae, 1905-1914.
Senecae opera quae supersunt. Recog. F. Haase. Vol. I—III. Lipsiae, Teubner, 1914.
Stoicorum veterum fragmenta. Coll. I. ab Arnim. Vol. 1-3. Lipsiae, 1903-1905; Vol. 4. Indices, conscr. M. Adler. Lipsiae, 1924; Vol. I-IV. Leiden, 1964.
Беседы Эпиктета / Пер. Г. Тароняна // Вестник древней истории. 1975. 2-4; 1976. 2.
Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1979.
Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия. Харьков; Москва, 1999.
Марк Аврелий Антонин. Размышления / Пер. А.К. Гаврилова. Коммент. Я. Унта и А.К. Гаврилова. Л., 1985.

Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. Т. 1-2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М., 1975-1976.

Сенека Л.А. Вопросы природы // Древнеримские мыслители: Свидетельства, тексты, фрагменты. Сост. А.А. Аветисян. Киев, 1958.

Сенека Л.А. Избранные письма к Луцилию / Пер. Пл. Краснова. СПб., 1893.

Сенека Л.А. Лирика // Античная лирика. БВЛ. М., 1968.

Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С.А. Ошерова. М., 1977.

Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии / Пер. С.А. Ошерова. М., 1986.

Сенека Л.А. О благодеяниях // *Зубов В.П., Петровский Ф.А.* Архитектоника античного мира. М., 1940.

Сенека Л.А. О блаженной жизни // Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969.

Сенека Л.А. О милосердии // *Шендяпин П.М.* Сенека-философ и его трактат «О милосердии»: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 1947.

Сенека Л.А. О постоянстве мудреца / Пер. Л.А. Чернышевой // Историко-философский ежегодник. М., 1987.

Сенека Л.А. О провидении / Пер. В. Стовик и В. Стейн. Керчь, 1901.

Сенека Л.А. Сатира на смерть Клавдия // Древнеримская сатира. М., 1957.

Сенека Л.А. Трагедии / Пер. С.А. Ошерова. М., 1991.

Сенека Л.А. Трагедии / Пер. С. Соловьева. М.; Л., 1933.

Сенека Л.А. Утешение к Марции // Браш М. Классики философии. Т. 1. СПб., 1907.

Сенека Л.А. Философские трактаты / Пер. и комм. Т.Ю. Бородай. СПб., 2000.

Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. Зенон и его ученики / Собр. И. фон Арнима; Пер. и коммент. А.А. Столярова. М., 1998; Т. 2. Хрисипп из Сол. Ч. 1. М., 1999.

Цицерон. Диалоги / Пер. В.О. Горенштейна. М., 1966.

Цицерон. Избранные сочинения / Пер. М.Л. Гаспарова и др. М., 1975.

Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях / Пер. В.О. Горенштейна. М., 1975.

Цицерон. Философские трактаты / Пер. М.И. Рижского. М., 1985.

Основная литература

Аверинцев С.С. Плутарх и античная биография. М., 1973.

Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. М., 1969.

Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976.

Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985.

Буассье Г. Римская религия от времен Августа до Антонинов. М., 1878.

Васильева Т.В. Стоическая концепция природы и поэма Лукреция «О природе вещей» // Эллинистическая философия (современные проблемы к дискуссии). М., 1986.

Виноградов Н.И. Биографические сведения о латинском риторе Сенеке и его трагедиях. Сергиев Посад, 1906.

Виппер Р.Ю. Этические и религиозные воззрения Сенеки // Вестник древней истории. 1948. 1.

Волкова ЛД. Роль Сенеки в формировании раннехристианской идеологии и критический анализ его мировоззрения: Дис. ... канд. филос. наук. Ташкент, 1988.

Вулих Н.В. Героизация через культуру и проблема творческой индивидуальности в Риме в I в. до н. э. // Античность как тип культуры. М., 1988.

Гаврилов А.К. Марк Аврелий в России // Марк Аврелий Антонин. Размышления. Л., 1985.

Гораций. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. СПб., 1993.

Гримм Э.Д. Исследования по истории развития императорской власти в Риме: В 2 т. СПб., 1900-1901.

Гусейнов А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987.

Дератани Н.Ф. Сенека и его трагедии // Сенека Л.А. Трагедии. М.: Л., 1933.

Древние римские мыслители: Свидетельства, тексты, фрагменты / Сост. А.А. Аветисян. Киев, 1958.

Жураковский Г.Е. Очерки по истории античной педагогики. М., 1963.

Забулис Г.К. Поэтическая модификация философии индивидуализма накануне и в эпоху Августа: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 1983.

Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей: В 3 т. Т. 3. СПб., 1910.

Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. М., 1922.

Зенгер Г.Э. Заметки к текстам Сенеки. Киев, 1906.

Ивлиев В.А. Малые трактаты Сенеки. Таганрог, 1997.

Каракулаков В.В. К вопросу о соотносительности частей речи стоиков с их логическими категориями // Studii Classici, 1964. 6.

Кнабе Г.С. Тацит. М., 1982.

Корелин М. Падение античного мирозерцания. СПб., 1895.

Краснов П.Л. Анней Сенека. Его жизнь и философская деятельность. Биографический очерк. СПб., 1895.

Кудрявцев П. Римские женщины. М., 1913.

Культура Древнего Рима: В 2 т. / Под ред. Е.С. Голубцова. М., 1985.

Ламетри Ж. Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье // Ламетри Ж. Сочинения. М., 1895.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 5. Ранний эллинизм. М., 1979.

Лосев А.Ф. Сенека // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967.

Лосев А.Ф. Типы античного мышления // Античность как тип культуры. М., 1988.

Лосев А.Ф. Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков // Вопросы семантики русского языка. М., 1976.

Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. М., 1979.

Майоров Г.Г. Цицерон и античная философия религии. М., 1989.

Майоров Г.Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

Марта Б.К. Философы и поэты-моралисты во времена Римской империи. М., 1879.

Межерецкий Я.Ю. Римское общество времени Сенеки: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1978.

Мельгунов А. Сенеки христианствующего нравственные лекарства. М., 1783.

Модестов В.И. Письма Сенеки к Луцилию // Известия Киевского университета. 1871. Декабрь.

Новицкий О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Киев, 1860.

Оргии В.П. Античная философия и происхождение христианства. Минск, 1986.

Ошеров С.А. Сенека и его время // Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии. М., 1986.

Ошеров С.А. Сенека: от Рима к миру // Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово. 1986.

Ошеров С.А. Сенека-драматург // Сенека Л.А. Трагедии. М., 1983.

Перельмутер И.А. Философские школы эпохи эллинизма // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980.

Поляков И.В. Знаковая проблематика в философии Стои // Известия Сибирского отделения АН СССР. Сер. История, филология, философия. Вып. 2. № 10. Новосибирск, 1988.

Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.

Радзинский Э. Театр времен Нерона и Сенеки // Радзинский Э. Властители дум. М., 1993.

Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. М., 1994.

Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира. М., 1991.

Рожанский И.Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988.

Семане Т.А. Проблема отношений религии и философии в поздней античности (Рим, стоицизм). Рига, 1990.

Степанова А.С. Теория познания и логическое учение Ранней Стои: Дис. ... канд. филос. наук. Л., 1990.

Степанова А.С. Философия Древней Стои. СПб., 1995.

Столяров А.А. Раннестойческий корпус текстов: принципы формирования и основные издания // Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. Зенон и его ученики / Собр. И. фон Арнима. Пер. и комм. А.А. Столярова. М., 1998.

Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995.

Столяров А.А. Трактат Сенеки «О постоянстве мудреца» // Историко-философский ежегодник. М., 1987.

Тахо-Годи А.А. Эпикуреец Филодем и стоическая критика поэзии // Вопросы филологии. 1969. № 4.

Тацит К. Анналы. М., 1957.

Тронский И. Основы стоической грамматики // Романо-германская филология. Л., 1957.

Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории // Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994.

Тынянов Ю.Н. Архаисты и новаторы. Л., 1929.

Уколова В.И. Роль античного наследия в формировании культуры раннего средневековья в Западной Европе: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1987.

Фаминский В. Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки (философа) и отношение их к христианству. Киев, 1906.

Фаррар Ф. Искатели бога. СПб., 1898.

Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.

Чирва А.Ю. Драматургия Сенеки и римский театр его времени: Дис. ... канд. искусствоведения. Л., 1987.

Шендяпин П.М. Сенека-философ и его трактат «О милосердии»: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 1947.

Штоль Г. Великие римские писатели. СПб., 1889.

Этика стоицизма. Традиции и современность / Под ред. А.А. Гусейнова. М., 1991.

Abel K. Bauformen in Senecas Dialogen. Heidelberg, 1967.

Abel K. Senecas Lex Vitae. Marburg, 1987.
Abel K. Stoizismus und Frühe Neuzeit. Berlin; New York, 1978.
Abel K. Zu Senecas Geburstdatum // *Hermes*. 1981. 109.
Adam T. Clementia principis. Der Einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca. Stuttgart, 1970.
Arnim I. von. Die politische Theorien des Altertums. Wien, 1910.
Arnold V.E. Roman Stoicism. 2 ed. London, 1958.
Babut D. Plutarque et le Stoïcisme. P., 1969.
Baguet Fr. N.G. De Chrysippi vita, doctrina et reliquiis. Louvain, 1822.
Barlow Cl. W. Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam (quae vocantur). Roma, 1938.
Barth P. Die Stoa. Stuttgart, 2 Aufl. 1908; 3-4 Aufl. 1922.
Barth P. Die Stoa. 6 Aufl., völlig neu bearbeitet von A. Goeckemeyer. Stuttgart, 1946.
Barwick K. Probleme der Stoischen Sprachlehre und Rhetorik. B., 1957.
Battles F.L., Hugo A.M. Calvin's Commentary on Seneca's De clementia. L., 1969.
Becker O. Zwei Untersuchungen zur antiken Logik. Wiesbaden, 1957.
Benz E. Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Stuttgart, 1929.
Bevan E. Stoics and Sceptics. Oxford, 1913.
Birth T. Römische Charakterköpfe. Leipzig, 1922.
Birth T. Seneca. Preussisch Jahrbuch, 1911.
Blüher K. Seneca in Spanien. München, 1969.
Bobzien S. Die Stoische Modallogik. Würzburg, 1986.
Bonhoeffer A. Epiktet und die Stoa. Stuttgart, 1890.
Brinckmann W. Der Begriff der Freundschaft in Senecas Briefen. Köln, 1963.
Brogun V. Die ausserrömische Geschichte in den Werken Senecas. Köln, 1968.
Brun J. Le Stoïcisme. P., 1966.
Bultmann R. Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen, 1910.
Carton P. Le naturisme dans Sénèque. P., 1922.
Cezek E. Seneca. Bucuzest, 1972.
Christensen J. An Essay on the Unity of Stoic Philosophy. Copenhagen, 1962.
Clairmont R. A Commentary on Seneca's Apocolocyntosis divi Claudii. Chicago, 1980.
Colish M. The Stoic Tradition from Antiquity to the early Middle Ages. Vol. I-II. Leiden, 1985.

Costa C. The Tragedies // Seneca / Ed. by C.Costa. London; Boston 1974.
Cunliffe J. The Influence of Seneca on Elizabethan Tragedy. Hamden, 1965.
Dahlmann H. Bemerkungen zu Seneca «De vita beata». Mainz, 1972.
De Lacy Ph. Stoic View of Poetry // *American Journal of Philology*. LXIX (1948).
De Lacy Ph. The Stoic Categories as Methodological Principles // *Transact. and Proc. of the American Philological Association*. 76. 1945.
Diderot D. Essai sur les regnes de Claude et de Nèron et sur la vie et les écrits de Sénèque. Oeuvres complètes de Diderot. Vol. III. P., 1875.
 Documents illustrating the Principates of Gaius, Claudius and Nero. Coll. by E. Mary Smallwood. Cambridge, 1967.
Duhot J.-J. La conception stoïcienne de la causalité. P., 1989.
Dyroff A. Die Ethik der Alten Stoa. B., 1897.
Edelstein L. The Meaning of Stoicism. Cambridge, 1966.
Edelstein L. The philosophical System of Posidonius // *American Journal of Philology*. 57 (1936).
Egli U. Zur Stoischen Dialektik. Basel, 1967.
Elorduy E. Die Sozialphilosophie der Stoa. Leipzig, 1936.
Flinck Ed. De Octaviae praetextae auctore. Helsingf., 1919.
Forschner M. Die Stoische Ethik. Stuttgart, 1981.
Frede M. Die stoische Logik. Göttingen, 1974.
Frede M. The original Notion of Cause // *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, 1980.
Ganss W. Das Bild des Weisen bei Seneca. Freiburg, 1952.
Gercke A. Chrysippea // *Flechensens Jahrbücher für klassische Philologie*. Suppl. 14. Leipzig, 1885.
Gercke A. Seneca-Studien. Leipzig, 1895.
Giancotti Fr. Cronologia dei «Dialoghi» di Seneca. Torino, 1957.
Gil A. Die Chorlieder in Senecas Tragodien. Köln, 1979.
Gould J. The Philosophy of Chrysippus. Leiden; New York, 1970.
Graeser A. Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study. Leiden, 1972.
Graeser A. Zenon von Kition. Positionen und Probleme. B.; N.Y., 1975.
Greene W. Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought. Cambridge, 1944.
Griffin M. Imago vitae suae // Seneca / Ed. by C. Costa. London; Boston, 1974.
Griffin M. Seneca: Philosopher in Politic. Leipzig, 1976.
Grumach E. Physis und Agathon in der Alten Stoa. B., 1932.
Gummere R. Seneca the Philosopher and his modern Message. Boston, 1922.

Hadot I. Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. B., 1969.

Hahn D. The Origins of Stoic Cosmology. Ohio, 1977.

Hagendahl H. Augustin and the Latin Classics. Stockholm, 1967.

Hambuchen B. Die Datierung von Senecas Schrift Ad Paulinum De brevitate vitae. Köln, 1966.

Haynes R. The Theory of Pleasure of the Old Stoa // American Journal of Philology, 83 (1962).

Heikel I. Senecas Charakter und politische Tätigkeit aus seinen Schriften beleuchten // Acta scientiarum Fennicae, 16.

Hicks R. Stoics and Epicurean. N.Y., 1962.

Holland F. Seneca. Freeport (N.Y.), 1969.

Huber R. Senecas Schrift De ira. München, 1973.

Hulser K. Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Stuttgart, 1987-1988.

Hunter G. Seneca and English Tragedy // Seneca. Ed. by C. Costa. London; Boston, 1974.

Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford, 1985.

Jäkel Z. Marcus Aurelius' Concept of Life. Turku, 1991.

Joachimowicz L. Seneca. Warszawa, 1977.

Kamp H. A Critical Biography of Lucius Annaeus Seneca. Urbana (Illinois), 1931.

Kidd I. Stoic Intermediates and the End for Man // Problems in Stoicism / Ed. by A. Long. L., 1971.

Kopp A. Staatsdenken und politisches Handeln bei Seneca und Lucan. Heidelberg, 1969.

Krämer H.-J. Platonismus und hellenistische Philosophie. B., 1971.

Laffranque M. Poseidonius d'Apamée. P., 1964.

Long A. Aristotle's Legacy to Stoic Ethics // Bulletin of the Inst. of Class. Stud. of the University of London. 1968. 15.

Maier B. Philosophie und römisches Kaisertum: Studien zu ihren Wechselseitigen Beziehungen in der Zeit von Caesar bis Marc Aurel. Wien, 1985.

Mates B. Stoic Logic. Berkeley, 1973.

Mau J. Stoische Logik // Hermes. 85. 1957.

Maurach G. Der Bau von Senecas Epistulae morales. Heidelberg, 1970.

Meinel P. Seneca über seine Verbannung. Trostschrift an die Mutter Helvia. Bonn, 1972.

Motto A. Seneca Sourcebook: Guide to the Thought of L.A. Seneca. Amsterdam, 1970.

Münscher K. Senecas Werke. Leipzig, 1922.

Murray G. The Stoic Philosophy. London, 1921.

Mutschmann H. Seneca und Epikur // Hermes. 2. 1915.

Nebel G. Der Begriff ΚΑΘΗΚΟΝ in der Alten Stoa // Hermes. 70. 1935.

Pembroke S. Oikeiosis // Problems in Stoicism. Ed. by A. Long. London, 1971.

Pohlenz M. Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios. Leipzig; Berlin, 1934.

Pohlenz M. Paulus und die Stoa // Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft. 42. 1949.

Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1-2. Göttingen, 1948-1949; 2 Aufl. 1955-1959; 3 Aufl. 1964-1965.

Pohlenz M. Stoa und Semitismus // Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung. 1926. № 3.

Pohlenz M. Zenon und Chrysipp. Göttingen, 1938.

Rauch G. Der Einfluss der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians. Halle, 1890.

Reesor M. Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy // Phoenix. 19. 1965.

Reesor M. The Stoic Concept of Quality // American Journal of Philology. 75. 1954.

Reynolds L. The Medieval Tradition of Seneca's Letters. London, 1965.

Ribbeck O. Geschichte der römischen Dichtung. Bd. 1-2. Stuttgart, 1894-1900.

Riikonen H. Menippean Satire as a Literary Genre. With special ref. to Seneca's Apocolocyntosis. Helsinki, 1987.

Rist J. Categories and their Uses // Problems in Stoicism. Ed. by A. Long. London, 1971.

Rist J. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969.

Ross J. Seneca's Philosophical Influence // Seneca / Ed. by C. Costa. London; Boston, 1974.

Russell D. Letters to Lucilius // Seneca / Ed. by C. Costa. London; Boston, 1974.

Sambursky S. Physics of the Stoics. London, 1965.

Sandbach F. Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge // Problems in Stoicism / Ed. by A. Long. London, 1971.

Sandbach F. The Stoics. N.Y., 1975.

Schanz M. Geschichte der römischen Literatur. München, 1922.

Schmekel A. Die Philosophie der Mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhänge. B., 1892.

Schmekel A. Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd. 1. Forschungen zur Philosophie des Hellenismus. B., 1938.

Schmidt J. Lukrez und die Stoiker. Marburg, 1975.

Schweingruber F. Socrates und Epiktet // Hermes. 78. 1943.

ОГЛАВЛЕНИЕ

- Sevenster V. Paul and Seneca. Leiden, 1961.
 Simon H. und M. Die Alte Stoa und ihr Naturbegriff. B., 1956.
 Sörensen V. Seneca: the Humanist at the Court of Nero. Edinbourgh, 1984.
 Spanneut M. Permanence du Stoïcisme. De Zénon a Malraux. Gembloux, 1973.
 Stahr Ad. Agrippina die Mutter Nero's. B., 1867.
 Straaten M. van. Kerngedachten van de Stoa. Roermond, 1969.
 Straaten M. van. Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments. Amsterdam, 1946.
 Stein L. Die Psychologie der Stoa. Bd. 1-2. B., 1886-1888.
 Studnik H. Die Consolatio mortis in Senecas Briefen. Köln, 1958.
 Trillitzsch W. Seneca imliterarischen. Amsterdam, 1971.
 Trillitzsch W. Senecas Beweisführung. B., 1962.
 Tsekourakis D. Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974.
 Verbeke G. Kleanthes van Assos. Brussel, 1949.
 Waiblinger F. Senecas Naturales quaestiones: Griechische Wissenschaft u. römische Form. München, 1977.
 Wright J. Form and Content in the Moral Essays // Seneca / Ed. by C. Costa. London; Boston, 1974.
 Xenakis J. Epictetus. Philosopher-therapist. The Hague, 1969.
 Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd. 3. Abt. 1. Leipzig, 1923.

<i>Введение</i>	3
1. Анализ литературы и конкретизация проблемы	6
2. Жизнь и творческое наследие Луция Аннея Сенеки	38
2.1. Римское сознание и его отношение к философии. Место стоицизма в римской культуре	38
2.2. Жизнь и творчество Сенеки	49
2.3. Краткий анализ произведений Сенеки.....	59
2.3.1. Философские сочинения	59
2.3.2. Трагедии	98
3. Трансформация стоической доктрины в философии Сенеки: гармония традиций и творческой новизны	114
3.1. Стоическое учение о мудреце	114
3.1.1. Благо и добродетель	114
3.1.2. Эмоции и апатия, удовольствие и страдание	141
3.1.3. Добродетели: рассудительность, мужество, справедливость, благоразумие, воздержан- ность. Равенство всех пороков	159
3.1.4. Стоик и государство	175
3.2. Учение стоиков о природе как основание этики	188
3.2.1. О началах: материя и форма. Теологическая трактовка мира	188
3.2.2. Четыре природных элемента, или Физическое истолкование мира	203
3.2.3. Вопрос о единстве человеческой индивиду- альности	212
3.3. Сенека о теории познания и классификации наук ...	220
4. Место учения Сенеки в истории философской мысли	230
4.1. Сенека и его философские предшественники	230
4.2. Соотношение этических учений Поздней и Ранней Стои	237
4.3. Сенека и ранняя христианская литература	254
<i>Заключение</i>	258
<i>Избранная библиография</i>	261

Научное издание

Титаренко Инна Николаевна

**ФИЛОСОФИЯ ЛУЦИЯ АННЕЯ СЕНЕКИ
И ЕЕ СВЯЗЬ С УЧЕНИЕМ РАННЕЙ СТОИ**

Редактор *Л.Г. Кононович*

Корректор *Л.А. Орлова*

Компьютерная верстка *И.В. Басовой*

Лиц. серия ИД № 06201 от 1 ноября 2001 г.

Сдано в набор 04.03.2002. Подписано в печать 28.06.2002.

Формат 60x84¹/₁₆ Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. п.л. 17. Уч.-изд. л. 16,7.

Тираж 300 экз. Заказ 1329-105

РОКГС

Издательство Северо-Кавказского научного центра
высшей школы.

344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Пушкинская, 140.

Тел.: 64-30-52.