



Акад. Р. Ю. Виппер

ЭТИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ СЕНЕКИ

Римская рабовладельческая аристократия I в. н. э.

Судьба и мировоззрение Сенеки неотделимы от образа жизни и кругозора понятий римской аристократии первого века империи.

Для того чтобы раскрыть содержание литературной деятельности Сенеки, необходимо в немногих словах отметить характерные черты мироощущения того умирающего социального слоя, который представляла в то время верхушка римского рабовладельческого общества.

В руках эпигонов великой завоевательной эпохи, внуков и правнуков поколений Помпея, Цезаря и Августа, скопились крупнейшие богатства, награбленные и привезенные в Италию со всех концов Средиземноморского мира.

У Тацита есть мрачно-сатирический гротеск, где из уст Тиберия, умнейшего тирана, взявшего на себя роль цензора, блюстителя нравов, озабоченного восстановлением старинной римской доблести, упадочная, впадшая в полуидиотство аристократия выслушивает укоры за неумение справиться с сокровищами, доставшимися в наследство от знаменитых предков. Император называет три разряда богатств: *villae, fenus, servi*. У Сенеки те же категории появляются в других комбинациях: один раз он говорит о *mancipia, possessiones, dignitates* (в этой формуле замечательно, что обладание рабами поставлено на первое место), в другой раз он называет *praedia, horti, alieno colono rura pretiosa* (разумеются, повидимому, латифундии в провинциях), *grande in foro fenus*.

Поссесоры огромную долю богатств, которыми они так кичились, растрачивали самым нелепым образом: в роскошном убранстве дворцов, в званных праздничных приемах и пиршествах, в накоплении дорогих игрушек. Их ни в какой мере нельзя назвать предпринимателями в подлинном смысле этого слова. Свои несметные богатства они пытались увеличивать в основном посредством ростовщичества, спекуляцией на денежном рынке. *Fenus*—это своего рода сундук Гарпагона либо конторка ростовщика, из которой тот делает выдачи с тем, чтобы новой лихвой увеличить основной фонд своего казнохранилища.

Архибогатые поссесоры не составляли сплоченной группы, не жили в согласии между собой, а дико, нелепо враждовали, изводили друг друга. Бездельники в смысле уклонения от каких-либо хозяйственных забот, они проявляли суетливую деятельность (*maxime occupati*, по выражению

Сенеки) в клязунических процессах по наследствам, завещаниям, брачным договорам, посредством которых представители знатнейших и богатейших домов старались разорить друг друга, отхватить от латифундий, от ростовщических сумм своего соседа или соперника новые куски в прибавку к своим несчитанным сокровищам. Это была оргия того порока, который римляне включали в термин *avaritia*.

Самым излюбленным средством извести противника становится политический донос, обвинение в оскорблении величества верховного правителя Рима; таким образом принцепсы, и без того склонные к тирании, втягивались в эту жестокую кампанию истребления старинного римского нобилитета, последних отпрысков блиставших когда-то Эмилиев-Лепидов, Скрибониев-Либонов, Кальпурниев-Пизонов.

В одном отношении, однако, аристократия сознавала свое единство, ощущала почти физически свою классовую солидарность и целостность, а именно видя себя маленькой группой господ, окруженной подавляющей массой бесправных рабов. Счастливые обладатели величайших богатств мира жили в вечной тревоге, не только под страхом больших восстаний невольников, но и в повседневной опасливой оглядке на свою домашнюю челядь. У посессоров существовала поговорка: сколько у тебя рабов, столько врагов! Тацит, рассказывая под 62 г. об убийстве префекта города, сенатора Педания Секунда одним из рабов его челяди, которых было 400 человек, и излагая прения по этому поводу в сенате, влагает в уста консерватора Кая Кассия, требовавшего применения самых суровых мер коллективного террора, следующие слова: «теперь не то, что в старину, когда рабов было сравнительно немного и когда они вырастали в доме, на полях господина, вместе с его семьей; мы окружены сейчас толпами инородцев (*nationes*), и притом людей, у которых совершенно не похожие на наши обряды, чуждые нашим религиозные верования или и вовсе никаких нет (*quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt*). Этим сбродом (*colluvies*) нельзя управлять иначе, как наводя на них страх».

Мы невольно задаем вопрос: неужели в среде этой упадочной, разлагающейся аристократии, у отдельных ее представителей так и не возникало мысли искать выхода из заколдованного круга рабовладельческих отношений, искать средства для облегчения боли в этой вечно зияющей ране?

Каково могло быть настроение лучших, наиболее совестливых людей высокоаристократической среды?—Тацит отвечает нам на этот вопрос, рассказывая о трагической кончине Кокцея Нервы в 20-х г. I в. н. э.

Этот выдающийся по уму, высокообразованный юрист не только не был противником императора, но, напротив, принадлежал к числу близких и постоянных советников Тиберия. Он принял решение умереть посредством голодовки—способа особенно мучительного, будучи, как говорит Тацит, вполне здоровым телесно и находясь в прекрасном материальном положении. Тиберий, узнав о том, что творится в доме Нервы, бросился к нему, стал усиленно добиваться выяснения причин и побуждений, умолять Нерву прекратить голодовку, указывая на то, что добровольная смерть одного из ближайших друзей императора должна повредить репутации его самого—римского государя.

Нерва остался непреклонен. Люди, хорошо его знавшие, говорили, что самоубийство его объясняется политическими причинами, что Нерва ясно сознавал грядущее разложение великого государства римского, что, охваченный чувствами гнева и ужаса, он спешил уйти из этого мира, пока еще не был сам затронут ядом гниения, пока можно было умереть с незапятнанной честью.

Поступок Нервы будет нам понятен, если мы представим себе круг идей, в которых он вырос. В традициях своего сословия—римского нобилитета—

он не находил никаких указаний на возможность излечения от смертельной болезни, поразившей общество и государство римское, но там было отмечено огненными знаками одно индивидуальное средство спасения—при поражении умереть с честью на поле битвы.

Самоубийства принимают в аристократической среде характер почти эпидемический. К добровольной смерти прибегают те, кто, опасаясь политического обвинения, надеется еще, по крайней мере, спасти свое имущество для детей, для близких родственников, для друзей, иным это удается сделать во-время, другие опаздывают, не успевают предупредить смертный приговор, тогда самоубийство становится вынужденным. Такова была судьба Тразеа Пэта и Сенеки при Нероне.

Кокцей Нерва умирал атеистом, без какого-либо религиозного утешения; при готовившемся к смерти Тразеа Пэте находился, как бы в качестве духовника, киник Деметрий, который вел с ним таинственные беседы, вероятно, о судьбе души после смерти.

Мораль римского стоицизма

Самоубийство Кокцея Нервы и столь же трагичная кончина Тразеа Пэта—вот две даты, между которыми приходится жизнь и деятельность Л. Аннея Сенеки младшего, оставившего потомству, пожалуй, единственную в мировой литературе апологию и прославление самоубийства. У Сенеки мы найдем не только обличительную сатиру на римское высшее общество, не только надгробное слово гибнущей римской аристократии, но также попытку открыть пути к возрождению морали и построить новую практическую философию.

Его моральные идеи можно признать новыми только по отношению к римскому обществу: они давно уже разрабатывались на почве Греции и эллинистического Востока. В лице Сенеки греческий стоицизм вступает в новую, римскую фазу, греческая гуманность применяется к более суровой римской действительности, где, с образованием империи, водворилось беспощадное военное право: послышался первый, пока еще робкий, призыв к реформе, к смягчению рабовладельческого строя.

Характеристику мировоззрения Сенеки я бы хотел начать с указания на несколько типичных для него предрассудков.

Остановлюсь на двух особенно ярких моментах отрицательного свойства, присущих его мировоззрению.

1. В письме к Луцилию (Ер., 50) Сенека жалуется на общий порок сознания массы людей, который состоит в том, что они бродят, точно слепые, воспринимая только тупые внешние толчки от окружающей их действительности, совершенно не видя света и не проникая в глубины мироздания. Чтобы сделать свою мысль более наглядной, он берет сравнение из фактов своей домашней обстановки.

«Ты знаешь, у меня в доме живет дурочка (*fatua*) Гарпаста, доставшаяся по наследству моей жене. Сам я, как тебе известно, не охотник до таких уродов (*prodigia*), но зато, если захочется посмеяться над шутом, так недалеко ходить. Ты не поверишь, как она нас потешает: она слепая, но не сознает этого, своего поводыря (*paedagogus*) она все теребит и тянет увести ее из этого темного дома, где ничего не видно».

Для нас поразительно, что человек высокообразованный, занятый разрешением вопросов философии, обнаруживает такую грубость и нечувствительность, доходящую до издевательства над увечным и слабоумным. Кажется, это—чисто римская черта, тогдашний Восток мог бы научить иначе относиться к несчастным больным и дефективным особям рода человеческого.

Замечу кстати, что Сенека, применяя ту же специально римскую холодно-рассудительную манеру стоицизма, вооружается против милосердия (*miseriordia*). В его глазах эта слезливая сострадательность не есть добродетель, мудрец должен оставаться на высоте разумного, спокойного наблюдателя человеческих болезней и страданий; нужна только *clementia*, милостивое отношение к тем, кого поразила боль и страдание.

2. Укажу еще на другую непривлекательную черту в моральном облике Сенеки, которую приходится отнести на счет политического упадка, переживаемого римским обществом того времени. В трактате *de clementia*, который был написан при вступлении во власть молодого Нерона, мы находим такую десть, такое низкопоклонство и раболепство перед царем и земным богом, какое редко встретишь во всемирной литературе.

Прежде всего поражает контраст между государем и народом. «Как приятно владыке вселенной обратиться к своей доброй совести, а потом кинуть взгляд на распростертую у его ног громадную толпу, раздираемую несогласиями, мятежную и бессильную, готовую с диким ревом встречать чужую гибель, да и свою собственную».

Государю Сенека влагает в уста следующие слова: «Из всех смертных мне одному выпало счастье быть на земле наместником богов. Я один, верховный судья народов, имею право жизни и смерти над ними: в моих руках участь и положение всех и каждого; из моих уст узнают смертные, что кому предрекла судьба, от милостивого слова моего сияют радостью города и народы... Только миролюбие мое сдерживает многие тысячи мечей, которые, по одному моему мановению, могут быть обнажены, чтобы одни народы с корнем истреблять, другие переселять, чтобы одних царей низвергать в рабство, других увенчивать короной, мой приговор решает, какие города разрушать, какие вновь создавать. Я держу оружие в ножнах, и пощада вам всем до ничтожнейшего человека исходит от безмерной моей милости. Быть строгим или милостивым—мое личное дело,—я даю отчет только перед самим собой..., если я прощаю там, где нет основания для милосердия, я делаю это для своего удовлетворения».

От себя автор преподносит монарху такой ухищренный комплимент. «Никогда и никому один человек не был так дорог, как ты народу римскому... под скипетром твоим раскрывается светлейший образ правления, где свобода людей находит себе предел только в запрещении губить самого себя».

Прибавим к этому только один совет усерднейшего раболепства, который Сенека подает своим сотоварищам по придворной службе: «Несправедливости и обиды со стороны сильных мира сего (*potentiorum*) надо сносить не только терпеливо, но и с приятной улыбкой».

Если вспомнишь, что со времени водворения монархии в Риме в 46 г. до н. э. (диктатура Цезаря) прошло до написания *de clementia* в 54 г. н. э. ровно столет, то придется признать, что век династии Юлиев-Клавдиев начисто истребил в сознании руководящих кругов римского общества представление о чести, что за это время совершилось падение политического сознания до полного ничтожества. Правда, в глазах Сенеки, Катон, который не мог пережить гибель республики,—святой мученик, *sanctus*, *sacrum caput*, но он как нельзя более ясно сознает, что этот героизм принадлежит безвозвратному прошлому, что на очереди теперь рабское смирение, безусловное преклонение перед сильными, и среди них перед самым властным и могучим—самодержцем Рима.

Сенека жил в тяжелую пору политического и социального растления Рима, он должен был служить системе безграничного деспотизма. В этих унижающих человеческое достоинство условиях он старался провести свою жизненную задачу—проповедывать величие разума человеческого, его

устремления ввысь, независимости от мелочей, суеты, пошлости и низости обыденной жизни, чистоты помыслов и соревнования с богами бессмертными.

Присмотримся теперь несколько ближе к социальному положению Сенеки. Он лишь под конец жизни вошел в круг высшей аристократии, стал одним из крупнейших посессоров империи. По происхождению своему он был из всаднического сословия, второго разряда служащей знати, сохранявшей более деловой, практический характер, больше бережливости и расчета сравнительно с безграничностью прихотей, расточительностью, ленью и барской спесью высшей сенаторской аристократии. Сенека был провинциалом, родом из испанской Кордубы (или Кордовы) в Андалузии. В его роду не было знаменитых предков, прославленных, отмеченных в летописях и фаестах республики консулов, преторов, цензоров. В семье его упрочились другие традиции: труда, образованности, упорной работы над своими талантами, отец Сенеки был ритором, профессором красноречия, сам он приобрел громкую известность как адвокат.

От вырождающегося нобилитета этих римлян второй очереди отличала складка рассудительности, порядка и стройности в расположении бытовой жизни, но им отнюдь не было свойственно отречение от материальных благ, у них не было ни малейшей склонности к аскетизму. К понятиям и вкусам этого общественного слоя зажиточных людей наиболее подходила практическая философия стоицизма, далеко отстоявшая от учения и проповеди киников, этих апостолов нищеты и пророков бедности, предшественников христианского монашества.

В критике общественных нравов у Сенеки нет ничего революционного, есть только пожелания реформы, исходящие от взглядов и привычек зажиточного, интеллигентного класса, нет ни отрицания богатства, ни отрицания рабовладения, есть только программа сдерживания страстей и похотей, разумной умеренности, смягчения грубых порывов. В принципиальном смысле Сенека не возмещает ничего нового по сравнению с учителями своими, греческими стоиками, он только направляет как бы прожектор философского освещения на суровую римскую действительность, ищет выхода из тупика затянувшегося пиршества упадочников.

Сенеку глубоко удручает пустота и пошлость окружающей его жизни, этот вечный праздник, толчея и безделье, соединенное с суетливостью, жадностью, корыстолюбием, чванством и жестокостью людей, осчастливленных всеми материальными благами. Богачи живут, отдаваясь низким похотям, преходящим минутным влечениям, заглушают заложенные в человеке склонности к добру и истине, руководясь лишь чувствами зависти и страха, подкапываясь друг против друга.

От имени стоической философии Сенека напоминает основной принцип, которым должны были бы руководиться люди: «высшее благо заключено в разуме, а не в чувствах» (*summum bonum in intellectu, non in sensu comprehendit*).

«Что в человеке самое лучшее? Разум. Силой разума он превосходит животных и идет вровень с богами. Итак, разум в его совершенстве есть благо, присущее человеку, тогда как все остальные свойства у него общие с животными» (*ad Luc. ep. 76*).

Та же мысль в другой формулировке: «В борьбе за существование животные, вооруженные зубами и когтями, кажутся сильнее человека, но природа одарила человека двумя свойствами, которые делают его, слабое существо, сильнее на свете: разумом и общительностью» (*rationem et societatem, de beneficiis, IV, 18*).

Из этого верховного принципа делается ряд практических выводов.

Программу моральных реформ, предлагаемых Сенекой, можно прочесть в заглавиях его работ. 1) *de brevitae vitae* (о краткости жизни, ничтожестве мелочей, в которых погрязает человек, о забвении им высших целей существования); 2) *de ira* (о ярости); проповедь борьбы со страстями, разумной сдержанности, самовоспитания; 3) *de tranquillitate animi* (о спокойствии, равновесии духа); 4) *de vita beata* (о блаженной жизни), т. е. об истинном, внутреннем счастье, не имеющем ничего общего с суетой, наслаждениями, показными золотыми игрушками; 5) *de otio aut secessu sapientis* (о досуге или уединении мудреца), т. е. об уходе мудреца и праведника от забот, утех, интриг, беготни, похотливости повседневной жизни; 6) *de beneficiis* (о благодеяниях); под этим термином Сенека разумеет благотворительную помощь, подарки, дружеские услуги—выражения бескорыстной любви и преданности: это—первые проблески того направления, которое в следующем поколении получило название филантропии.

Что же предлагает Сенека взамен той бестолковой порочной суеты, которая его окружает? Что должны делать *virī boni et sapientes*—в противоположность *vulgo, turbae*, в противоположность *stultis, vitiosis*?

Заметим прежде всего, что Сенека не помышляет ни о какой широкой социальной реформе. Империя как государство, как система владычества страшит его воображение. У него нет воинственного патриотизма, нет увлечения блеском римских завоеваний. Говорить прямо о ненужности побед Цезаря и Августа он не решается, но косвенно этим покорителям мира жестоко достается, когда он громит Александра Македонского, который в его изображении—не что иное, как ненасытный, высокомерный, пустозвонный хвастун.

Сенека—последовательный пацифист. Под влиянием страха войны, столкновений, кровопролития, с чувством отвращения к звону мечей, треску триумфов он пишет трактат *de ira*. Я предложил бы переводить этот термин не «гнев», а «ярость», речь идет о том, чтобы найти способы обуздания диких порывов человеческой натуры; между прочим, варваров, как то германцев и скифов, Сенека считает от природы *irascundos*, порывистыми, раздражительными, не сдержанными в своих страстях.

Не только о завоеваниях, но и о каких-либо переменах внутри империи, в строении государства Сенека не хочет и думать. Больше того. Он внушает настойчиво своему другу сторониться всяких общественных дел. Нет ничего хуже, как бегать по учреждениям, писать прошения, вести процессы, хлопотать на суде, принимать участие в интригах, клаязничать, сплетничать и т. п. Нет, *virō bono et sapienti* надо уйти подальше: у него только один путь, одна линия поведения—уйти в самого себя, отдаться самоусовершенствованию, вести жизнь по преимуществу тихую, созерцательную, найти настоящий досуг (*otium*), досуг и простор для чистых, возвышенных мыслей.

Моральная проповедь Сенеки донельзя индивидуалистична: она ограничена кругом его дома, его близких друзей. Практические меры, которые он предлагает,—умеренность в еде и питье, отмена парадных приемов и обедов, простота и скромность обстановки, сокращение числа рабов.

У него нигде нет осуждения богатства в самом принципе, в существе. Порок современных богатей, во-первых, в том, что они жадничают, хлопочут все о новых и новых захватах добычи и сокровищ; во-вторых, в том, что у них накапливается много лишнего добра, тщеславного, смехотворного; в-третьих, в том, что они не умеют пользоваться тем, что у них есть ценного, растрачивают свои богатства. Но Сенека вовсе не хочет отказываться от своих *possessiones*, от своего *fenus*.

Он только настаивает на том, что его имущество приобретено честным,

правовым путем; не было в его прошлом ни грабительства, ни подлости, обмана, ни интриги против своих соседей или конкурентов. А раз *possessio* обосновано на началах строгой законности, *vir sapiens* может управлять своим имуществом с невозмутимой совестью и будет делать это бесконечно разумнее, плодотворнее и нравственно чище, чем *stulti*, вульгарные толстосумы и лежебоки.

Правда, у Сенеки можно найти прославление бедности, как такого состояния, в котором человек свободен от излишних забот, далек от всяких соблазнов, не обуреваем похотями корысти и наслаждений,—но мы сразу видим, что это декламации издали, мечты и вздохи о блаженстве нищих человека, который поглядывает на толпу с балкона своего великолепного дворца.

В одном из писем к Луцилию (Ер., 49) Сенека называет коренные добродетели, которые должен воспитывать в себе *vir sapiens*; это—*iustitia* (справедливость), *pietas* (чувство долга), *frugalitas* (воздержанность, простота), *rudicitia* (целомудрие, скромность).

Все эти житейские советы и правила домашнего поведения не поднимаются над уровнем рассудительного и честно-задуманного домостроя. В них нет ничего нового, оригинального, ничего такого, что могло бы дать Сенеке славу моралиста-реформатора. Читателю произведений Сенеки его говорливая непринужденно-светская беседа доставит большое эстетическое удовлетворение своей красивой стилистикой, интересными сравнениями, наглядными примерами, юмористическими картинками, четкими формулами и антитезами.

Новое и оригинальное появляется у Сенеки незаметно, хочется сказать, неожиданно для него самого.

Когда Сенека ставит проблему *de otio aut de secessu sapientis*, он вовсе не предполагает удаления мудреца в одиночество, перехода его к безделью и чистому созерцанию; здесь нет ничего похожего на проповедь буддийской нирваны. Нет, он хочет действенного проявления прекрасных, многообещающих дарований, заложенных в человеке; он требует самой энергической деятельности, но только деятельности бескорыстной, беззаветной, без расчета на выгоду, внушаемой свободным выбором, сердечным влечением человека, и притом в такой среде, где нет рангов и отличий, где нет ни принуждения, ни ухаживания, нет официальной службы.

Чтобы дать выражение этой мысли, которая его очень волнует, он пишет большой трактат *de beneficiis*. Много страниц посвящены ей также в сочинении *de vita beata*.

Творить добро, помогать нуждающимся, выручать друзей из беды, оказывать материальную и моральную поддержку, ссужать без лихвы и ожидания отплаты—вот чему *vir bonus et sapiens* может и должен отдавать свое внимание, свой досуг.

Разрабатывая эту тему, он невольно замечает, что под таким углом зрения люди представляются равными, одинаково ценными. «Все люди одинаковы по существу, все одинаковы по рождению, знатнее тот, кто честнее по природе». У всех нас общий родитель—мир; к нему восходит род каждого из нас, прошел ли он по блестящим или по грязным ступеням общественной лестницы.

«Природа велит нам приносить пользу всем людям, все равно—рабы они или свободные, свободнорожденные или вольноотпущенные; получена ли свобода официальным путем или она дарована в кругу друзей,—какое это имеет значение? Где ты встретил человека, там твори добро (*de vita beata*, с. 24).

В трактате *de beneficiis* Сенека ставит такой вопрос: «Может ли раб быть благодетелем господина?» и отвечает: «да, может, как человек

помогает человеку (*quid ergo? Beneficium dominus a servo accipit sicut homo ab homine*).

Этот тезис он старается обстоятельно доказать и осветить примерами. Он предвидит такое возражение: «Ведь раб, в силу своего подчиненного положения, должен совершать не иное, как только то, что приносит пользу или добро господину; если раб не выполняет своих обязанностей, он — неверный раб; а если он верен господину, то где же тут место благодетелю? Нет здесь места и добродетели». На это Сенека отвечает: да, такова внешняя, официальная сторона дела; но могут быть такие случаи, где раб выходит за пределы этой своей принудительной повинности, и есть такие рабы, которые поднимаются выше своей повседневной службы; например, когда раб жертвует своим достоинством, своей жизнью для спасения нуждающегося или гибнущего господина. Это и есть те случаи, когда в натуре раба пробуждаются свойства человека, качества и склонности благородного духа человеческого.

Весь ход рассуждения Сенеки направлен к тому, чтобы доказать основное положение: раб есть человек, равный по натуре 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. *Potest servus iustus esse, potest fortis, potest magnanimus*.

Оценить в достаточной мере оригинальность этих опровержений Сенеки можно только при сравнении их с господствовавшей в то время моралью рабовладельцев, так ярко выраженной в ходячей поговорке: есть три вида орудий (*instrumenta*): немые (*muta*), как то плуги, мотыги, заступы, полугласные (*semivocalia*) — рабочий скот, лошади, волы, и обладающие голосом (*vocalia*) — рабы. Сенека предлагает признать в *instrumentum vocale* наличие чего-то иного, высшего, натуры человеческой, способности к добру, обладания умом и талантом, гордостью и мужеством.

Сенека не ограничивается кабинетными размышлениями, а делает прямую попытку завести иные повадки в обращении с рабами, попытку, правда, еще очень робкую, в своем домашнем быту и в кругу близких друзей. Свои пожелания он обстоятельно обосновал и с горячей настойчивостью изложил в знаменитом (47-м) письме к Луцилию.

«Приятно мне было узнать от посетивших тебя друзей, что ты запросто (*familiariter*) обращаешься со своими рабами; в этом сказывается твоя житейская мудрость (*prudentia*) и твоя образованность (*eruditio*). Тебе скажут: ведь это — рабы? Да, но и люди — человеки. Ведь они рабы? Да, но они твои сожители (*contubernales*). Ведь они рабы? Да, но также друзья смиренные (*humiles amici*). Ведь они рабы? Да, они сотоварищи тебе по рабству (*conservi*), если подумать, что и они и мы одинаково находимся во власти судьбы».

«Мне смешны те, кто считает позором для себя обедать за одним столом с рабом своим. А почему же нет? Разве лучше эта чванная привычка обедать барину одному, окруженному толпой почтительно стоящих на вытяжку рабов, объедаться, давиться от непомерной жадности, набивать себе живот больше, чем он может вместить, причем рабам несчастным (*infelicissimis*) велено молчать, не смея слова пикнуть; за всякую нехватку — уронил посуду — сейчас же розги, палки, да что говорить о провинностях, нельзя кашлянуть, чихнуть, пошевелиться! И опять ночью наголодавшиеся, измученные рабы должны соблюдать величайшую тишину, чтобы не беспокоить священного сна своего господина».

Напоминая поговорку «сколько рабов, столько врагов!», Сенека с возмущением восклицает: «Так ведь это мы же и делаем рабов врагами своими (*non habemus illos hostes, sed facimus*)... господа обходятся с че-

лядью не как с людьми, а как со скотиной... такие господа считают оскорблением величества своей особы сесть за стол вместе со своим рабом... А не хочешь ли ты, спесивец, подумать, что раб одного с тобой происхождения, ходит под тем же небом, дышит тем же воздухом, равен тебе в жизни и смерти. Судьба может опрокинуть участь каждого из вас: его сделать свободным, а тебя его рабом; бывало, что человека знатнейшего рода с расчетами на блестящую карьеру она сбрасывала, а потом его видели пастухом или ночным сторожем... Почему же презирать обиженного судьбой человека, в положение которого ты сам можешь легко попасть... Не хочу сейчас поднимать великий спор о пользовании трудом рабов, скажу только, что мы доводим до крайности высокомерие, жестокость, корыстолюбие и издевательство» (*nolo ingentem me immittere locum de usu servorum disputare in quos superbissimi et crudelissimi et contumeliosissimi sumus*).

От гневного обличения бесчеловечных господ Сенека возвращается к счастливой новой повадке, которую завел в своем доме его друг Луцилий.

«Обходись с рабами своими милостиво (*clementer*—то же выражение он применяет в советах государю), ласково, входи с ними в искренние разговоры, допускай в совещания по домашним делам. На это мне скажут брезгливые господчики (*delicati*): ничего нет более позорного и унижительного, как поведение подобного рода... А я напомним мудрость наших предков, которая не давала рабам проникаться ненавистью к господам, а господам оскорблять рабов. Они придавали главе дома почетное имя отца семьи (*pater familias*), а рабов называли, как это до сих пор осталось в комедиях, «домочадцами» (*familiares*). Они установили особый праздничный день, когда не только обедали вместе с рабами, но также позволяли им облекаться в почетное звание (*honores gerere*), творить суд в своей среде, воспроизводить таким образом нечто вроде малой республики (*pusilla respublica*).

Как же это, неужели я посажу за стол всех рабов? Да, совершенно так же, как я соберу к обеду всех свободных. И ты ошибешься, еслиобразишь, что я сделаю какое-нибудь исключение из-за чересчур грязного дела, например не допущу пастуха или погонщика мулов. Не по роду занятий я буду разбирать, а по нравственному достоинству. Характер зависит от самого человека, род занятий зависит от случая (*sibi quisque dat mores, ministeria casus adsignat*).

Одних зову к обеду, потому что они пристойны, других для того, чтобы они привыкли к приличию; если у кого в разговоре обнаружатся грубые повадки от грязного его занятия, они исчезнут от общения с людьми благородного звания (*honestiores*).

И не ищи ты, дорогой Луцилий, друзей на суде, при дворе, на денежном рынке; оглянись внимательно в твоей ближней среде, в своем доме. Часто благородный материал пропадает даром за отсутствием мастера; надо вникать и разysкивать... Если глуп тот, кто, покупая лошадь, смотрит на красоту узда или вожжей, то уже совсем дурак тот, кто разбирает людей по одежде и по тому, как она на ком сидит.

Мне скажут: да ведь они рабы. Так,—но вот этот раб обладает свободным духом (*libero animo servus est*).

Мне говорят: это—раб. А покажите, мне, кто не рабствует в том или другом смысле? Этот вот—раб похоти, тот—корыстной жадности, а тот—честолюбия; я назову тебе консуляра, пресмыкающегося у ног любовницы, богача под башмаком своей служанки, знатнейших юношей, подлизывающихся к паяцам. Нет рабства более позорного, чем рабство добровольное. Пускай же не мешают тебе крикуны обходиться с твоими рабами при-

ветливо, вместо того, чтобы показывать им высокомерно надутый вид, пускай лучше почитают тебя, чем боятся.

Мне, пожалуй, скажут: своими словами я призываю рабов к свободе, а господ сбрасываю вниз; не довольно ли, чтобы господина чтили приветствиями, как встречают его клиенты и поздравители? Кто так говорит, забывает, что ведь господа не могут желать большего и лучшего, чем достаточно для богов, которых мы почитаем и любим. А любовь не уживается со страхом».

В заключение своих советов к мягкому обращению с рабами, Сенека предостерегает своих ровней, рабовладельцев: «Мы не должны впадать в порок, которому так легко поддаются цари; эти деспоты забывают о великой силе своей и о ничтожестве подданных; малейший промах раба они воспринимают как опасность для жизни своей, тогда как сами они поставлены судьбой на недостижимую высоту».

Теософия и богоискательство

Стоическая школа переживала в начале Римской империи своеобразную фазу своего развития: в примыкавших к ней кружках появилось направление, которое можно назвать тягой к религии, стремление к выработке теософской системы. Сами кружки, в которых живо обсуждались философские вопросы, приобрели характер сектантских группировок. Сенека так и называет своих единомышленников—*nostri, secta stoicorum*, как будто речь идет о членах религиозной общины определенного толка.

Свою школу, свою как бы церковную общину, Сенека глубоко почитает: основателя стоицизма Зенона он называет *vir maximus, huius sectae fortissimae ac sanctissimae conditor* («великий вождь, создатель высоко-мужественной и святой секты», *ad Luc.*, 33). У стоической секты, от имени которой он проповедует новую мораль и новое богопонимание, есть свои мученики—*clarissima sancta capita*, которым воздается вечная память в молитвенных обращениях: Сократ, Катон, Рутилий, Кай Юлиан (одна из жертв цезарева безумия Калигулы); есть свои святые (*viri sancti*), образец высшей непоколебимой добродетели; есть провидение (*providentia*), правящее миром, благодетельное к людям, воспитывающее их; есть священнодействия (*sacramenta*) в смысле обязывающих человека таинств (*sacramentum* буквально значит «присяга», «заклятие»; у Сенеки появляется в такой связи: *sapiens velut sacramento rogatus hoc quod vivit stipendio putat*, «мудрец, как бы связанный священной клятвой, видит в жизни своей исполнение служебного долга» (*ad Luc. ep.* 65).

Стоическая теософия относится к народным верованиям очень бережно, не осмеивает, не критикует их, но старается внести в миропонимание принципы высшего разума. Сенека постоянно и почтительно упоминает о *dii immortales*, но понимает под этим традиционным обозначением божественную силу вообще: они сливаются в одно совокупное целое или понимаются как святые, блаженные, чистые духовные существа. Гораздо важнее для стоика понятие о *Deus*, едином верховном божестве. Унаследованное от старины наивное многобожие вполне покрывается обоснованными философскими аргументами монотеизма.

Творческая разумно организующая сила высшего божества—вот тема, к которой Сенека любит возвращаться по разным поводам: говорит ли он о величии мироздания в *Naturales quaestiones*; старается ли утешить Марцию, потерявшую дорогого ей сына, верой в соединение души умершего со светлым небесным миром, или ищет твердой основы для мужественного и независимого поведения мудреца среди соблазнов

и угроз земной жизни. Каких только нет у него титулов и прославлений в этом восторженном панегирике высшего единого бога. У него *Deus—formator universi* (*Consol. ad Helviam*, 8), *Deus omnium conditor ac rector* (*de provid.*, 5), *Deus custos mundi operis* (*ibid.*, 1), *Deus auctor universae materiae* (*Natur. quaest.*, *praefatio*), *Deus magnus artifex* (*ibid.*)

Отношение бога к материи определяется так: мир состоит из материи и бога; бог приводит в равновесие те разбросанные вокруг элементы, которые следуют за ним, как за правителем и вождем; могущественнее тот, кто творит, он сильнее, чем материя, повинующаяся богу.

В *Natur. quaest.*, II, 1, 45 находим теодицею в виде риторических вопросов. «Захочешь ли назвать (Бога) Судьбой? не ошибешься; ведь от него все в мире зависит, он причина всех причин. Хочешь назвать его Провидением? Верно будет сказано; ведь его мудростью все направляется, чтобы не было в мире беспорядка, и все получило разумный смысл и объяснение. Назовешь ли его Природой? не согрешишь против истины; ибо от него все рождается, его дыханием мы живем. Назовешь ли его Миром? не обманешься; ведь он и есть то целое, что ты видишь, совершенный во всех составляющих его частях, сам сохраняющий себя своей силой».

В глазах Сенеки *Deus* представляет собой абсолютно мудрое и доброе начало. Он есть воплощение разума (*ratio*), все в мире устроено целесообразно и ведет к общему благу всего, что есть в нем живого. Мудрое и благое начало царит безраздельно. Нет в мире противостоящего богу воплощения злого начала, нет ничего похожего на иудейского Сатану или иранского Ангрманью; нет никакой опоры для дуализма в мировой жизни. Отсюда нет понятия о грехопадении человека как результате внушения злой, враждебной богу силы. Пороки, дурные похоти, разврат и подлость составляют признаки и проявления умственной и моральной недоразвитости; это та степень животной отсталости, в которой коснеет глупец; *malum* происходит от *stultitia*, одно с другим совпадает так же, как *bonum* происходит от *sapientia*.

Неограниченно правящее миром божество не чуждо судьбам рода человеческого. Бог глубоко расположен к людям, крепчайше любит их (*de provid.*, 2).

Он любит их, как отец детей, следит заботливо за их участью, направляет их к добру. От него, от мироправителя, от верховного Разума и абсолютного Добра исходят ценнейшие сокровища души, дарование качеств и склонностей к развитию ума и доброй природы человека.

Как, однако, объяснить несправедливость в распределении богатств, торжество насильников и злодеев, несчастья и обиды, испытываемые мудрыми и праведными людьми? Сенека подробно останавливается на этом возражении противников, отрицающих существование мудрого и благодетельного промысла божия. Он доказывает, что все те драгоценности, из-за которых дерутся и воюют, подличают и обманывают, грабят и убивают друг друга,—мнимые сокровища, пустые, развевающиеся, как прах, по ветру, унижающие благородную природу человека; мудрец должен их сторониться; он должен искать совершенно иных ценностей и богатств, нетленных, вечных, которые даются лишь свободному полету духа человеческого. Когда судьба наносит ему удары, подвергает его в бедственные условия жизни, заставляет терпеть обиды, оскорбления и страдания, это вовсе не значит, что его покинул бог, что о нем не печется Провидение,—напротив: бог посылает ему испытание, бог дает ему случай и возможность закалить свою добродетель, обнаружить мужество и бесстрашие; бог любит подвижников, гордится ими.

Мудрец-праведник должен стремиться к тому, чтобы стать равным богу. Что это значит? «Денежное богатство не сделает тебя равным

богу; у бога ведь нет имущества; высокий сан, отмеченный пурпурной каймой, не сделан равным богу, ведь бог нагой (*Deus nudus est*); громкая слава, трескучие восхваления, распространяемые среди народов, не сделают равным богу; ведь бога настоящего никто не знает, многие оскорбительно о нем отзываются и притом безнаказанно» (*ad Luc. ep. 31*).

Образ «нагого бога», заставляющий нас невольно вспоминать любимую тему Франциска Ассизского, его проповедь о «нагом Христе», весьма занимал воображение Сенеки. К этому сравнению он возвращается в трактате *de beneficiis*: истинные благодеяния должны быть совершаемы людьми бескорыстно, подобно тем дарам, которыми осыпают нас боги, существа, располагающие всеми благами мира, но сами ничего не имеющие. Также в *de tranquillitate animi*, с. 8: *respice mundum-nudos vides deos, omnia dantes nihil habentes*.

Бескорыстие, бесстрашие, порывы любви к человечеству—все эти моральные заветы, поставленные мудрецу, составляют вместе с тем его религиозные обязанности. «Первый долг в почитании богов—верить в богов; затем воздавать честь их величию, наконец, творить во имя них добро, так как в благодетельности и состоит их величие, надо чтить в них правителей мира (*qui praesident mundo*), которые руководят всем на свете, не только оберегают своей опекой весь род человеческий, но также заботятся об отдельных его членах (*qui humani generis tutelam gerunt, interdum curiosi singulorum*, *ad Luc. ep. 95*).

В сочинении под характерным заглавием *De otio aut secessu sapientis* Сенека говорит о том, каков религиозный долг мудреца и каков круг религиозной общины, в состав которой входят мудрецы как воспитатели человечества.

Нужно внимательно вслушаться в эти речи римлянина, живущего в обстановке грандиозного наследства, полученного от завоевателей, от создателей империи. Поразительно видеть, как быстро у эпигонов, сыновей и внуков неутолимо жадных покорителей мира, наступило пресыщение, разочарование и даже отвращение к предшествующей блестящей эпопее создания империи. К падению воинственного патриотизма присоединилось полное исчезновение гражданских чувств—результат крушения республики.

Сенека, представитель римской группы стоической школы, находит у греческих философов—как у Зенона, родоначальника его секты, так и у противника стоицизма, Эпикура—одну общую черту: оба настойчиво советуют мудрецу уйти от политики, уклониться от участия в суетных общественных делах: борьба партий, столкновение честолюбий, порывы жадности, все это вредные условия, препятствующие выработке высоких душевных качеств. Это говорилось в Греции, а в Риме? Да ведь тут прибавляется еще один мотив: общество находится в состоянии упадка и разложения; а если государство более испорчено, чем можно ему в какой-либо мере помочь, если оно задавлено злыми пороками, мудрецу незачем истощать свои силы в безнадежной борьбе, так же как безрассудно ввиду неминуемой бури пускаться в мореплавание.

Уход от политики Сенека никоим образом не хочет понимать в смысле приятного отдыха, бездельного досуга. Нет, у мудреца-праведника есть свой великий долг, своя многотрудная, многострадальная деятельность. «Его единомышленники-стоики скажут: до последнего предела жизни нашей мы будем действовать, мы не перестанем стараться для общего блага, мы будем спасать отдельных людей, даже врагов наших, неизменно протягивать руку помощи».

Мудрец должен своим примером воспитывать к добродетельной жизни окружающих его людей: это также как бы религиозная служба. Здесь

Сенека прибегает к любопытной параллели: он сравнивает жизненный путь мудреца с самоотречением весталок, которые в первую половину своего служения учатся совершать жертвоприношения, а во вторую половину учат служить вновь подрастающих жриц.

Далее начинает обрисовываться образ всесветной религиозной общины. Сенека набрасывает очертания двух республик, двух государств, идеального и реального, в пределах которых вращается жизнь рода человеческого.

«Мы должны представить в воображении своем две республики: одну, которая включает в себе богов и людей; в ней взор наш не ограничен тем или другим углом земли, границы нашего государства мы измеряем движением солнца (*terminos civitatis nostrae cum sole metimur*); другая, это та, к которой нас приписала случайность. Эта вторая может быть афинской или карфагенской, или связанной еще с каким-нибудь городом; она касается не всех людей, а только одной определенной группы их. Есть люди, которые в одно и то же время служат и большому и малому государству (*reipublicae maiori et minori*), есть такие, которые служат только большому, и такие, которые служат только малому».

Все эти определения Сенеки в высокой мере интересны и заслуживают величайшего внимания. О римском имперском патриотизме тут нет ни звука, есть упоминание о патриотизме местном, об отечестве узком, ограниченном, и к этой *respublica minor* отношение холодное, пренебрежительное, это не больше как *angulus*, уголок. Все симпатии философа — к *respublica maior*, которую он также называет *civitas nostra*, наша община, община святых, праведников, соединяющая в себе мир божий и человеческий. Ясно, что Сенека проповедует аполитизм, уход от политики; вместо гражданских чувств и понятий он предлагает религиозный космополитизм.

Этот идеал становится потом программой христианской церкви, теоретической и практической целью христиан: уйти от государства, от внешнематериальных светских задач и устремлений, жить помыслами о вечном и нетленном, находиться в общении со святыми, с праведниками на небе и на земле, сознавать себя членом вселенской общины. *Civitas nostra*, т. е., в понятиях Сенеки, община, секта стойков, становится потом *Civitas Dei*.

Сенеку можно назвать римским предшественником идеи вселенской церкви. Он еще в другом отношении предвосхищает религиозное учение христианства, — в определении характера и роли человеческого духа, в понятии о его бессмертии.

В одном письме к Луцилию (ep. 38) есть такая сжато выраженная формула: «Ты спрашиваешь, где искать местопребывания высшего блага? Отвечаю: в духе человеческом, и только чистый, святой дух способен воспринимать бога». К теме о величии духа человеческого Сенека постоянно возвращается. «Пусть спросят меня, что есть на свете такого, с чем не может сладить никакая внешняя сила, такого, чего лучше желать нельзя? Ну, что это такое? — Дух человеческий, но только, когда он прямой, благодетельный и великий; можно ли его тогда назвать иначе, как богом, обитающим в человеческом теле» (*Deum in humano corpore hospitantem*, ad Luc. ep. 31). «Поймите: кроме духа нет ничего более достойного удивления; перед величием его ничто не может быть названо великим» (ad Luc. ep. 7).

В глазах Сенеки «тело — бремя и казнь духа» (*corpus hoc animi pondus ac poena est*); «Я рожден для высших устремлений, и я выше того, чтобы быть рабом моего тела; в теле своем я вижу не что иное, как цепи, сковывающие мою свободу» (ad Luc. ep. 65). В *Consolatio ad Helviam* говорится

еще резче: «Ничтожное тело, это—темница и оковы духа, дух же свят и вечен».

Для того чтобы выделить все своеобразие этих утверждений Сенеки, вступающего на путь религиозных исканий и чаяний, я считаю полезным вспомнить круг воззрений на религию, отраженных в великой материалистической поэме Лукреция, современника Цицерона и Цезаря.

У Лукреция, как он заявляет это на первых же страницах своего произведения, религия выступает в жизни человечества в роли отрицательной, противной разуму и морали. Воображение свирепого первобытного человека было подавлено мрачной религией (*gravi sub religione*). Гомеровским героям религия внушала преступные и нечестивые помыслы; как пример приводится убийство Агамемноном своей дочери, выманенной из дому под обманным предлогом для принесения в жертву. *Religiones* во множественном числе называет Лукреций нелепые рассказы, которые вбивают людям в голову пророки.

Своей просветительной задачей Лукреций ставит освободить умы от страхов, вызываемых религией, от невежества, поддерживаемого суевериями, от предрассудка, будто все живое на свете произошло из ничего и сотворено божеством, показать, какова творческая сила природы, показать, как произошли и развились все элементы жизни, все вещи и явления без участия или помощи богов.

Лукреций приводит 22 доказательства в пользу того научного вывода, что тело и дух неразрывно связаны, составляют одно жизненное целое, вместе зарождаются и умирают.

Достаточно этих немногих ссылок, чтобы видеть, какая разительная перемена в умонастроении римского общества произошла за те 100—120 лет, которые отделяют от *De rerum natura* Лукреция сочинения Сенеки, поскольку мы могли бы каждого из них назвать выразителем дум своего времени.

Укажу сейчас на одну из причин, которые привели к замене спокойного научного мировоззрения, опирающегося на гордое сознание независимости личности, тревожным богоискательством, призывом к помощи религии: она состоит в исчезновении политической свободы, в снижении широкой гражданственности до обывательской мелочности, в разоружении всех классов общества, в принудительном смирении, в покорном молчании, на которое были обречены все подданные деспотической монархии, в сокращении интересов и возможностей проявления энергии, в повседневном и повсеместном умалении человеческого достоинства.

Отсюда сознание беспомощности; отсюда искание утешений и утешителя; отсюда стремление к какому-то лучшему, потустороннему, нездешнему миру; отсюда богоискательство.

Самое главное различие между двумя мировоззрениями—Лукрецием и Сенекой, эпикурейством и стоицизмом, направлением мысли интеллигенции I в. до н. э. и сознанием интеллигентных кругов I в. н. э.—можно было бы так формулировать: Лукреций говорит мыслящему человеку: пойми закономерность явлений мира, пойми свое положение в мироздании, будь свободен от страха перед непонятым, потому что нет ничего сверхъестественного. Сенека говорит: да, правда, в мире все разумно, все представляется в причинной связи, все подчиняется законам,—и все же мы ищем утешителя; человеку нужна опора, поддержка со стороны высшей силы, человек боится остаться одиноким в мире.

Различие состоит в том, что у эпикурейца-материалиста философия есть наука и только наука; у стоика-идеалиста философия есть наука, осложненная богословием, она превращается в теософию.

Не случайно среди философских сочинений Сенеки мы встречаем

три *consolationes*: *Consolatio ad Polybium, ad Helviam, ad Marciam*. Заглавия здесь характерны для самого оборота мысли: научно-философские разъяснения являются вместе с тем утешениями, которые произносит духовник, состоящий при умирающем или при оставшемся в живых родственнике или друге, тоскующем по умершему близкому человеку. Сенека развивает в *consolationes* те мысли, которые звучали, по всей вероятности, в беседах киника Деметрия с приготовлявшимся к смерти Тразеа Петом.

Сенека настойчиво советует своему другу Луцилию (ep. 14): *philosophandum est*. Как бы ни объяснять строение мира и положение в нем человека—господствует ли судьба с ее неумолимым законом (*inexorabili lege fata*), или все устроено богом, как верховным решителем (*arbiter deus universi*), или дела человеческие зависят от случая,—все равно философия должна служить нам защитой (*philosophia nos tueri debet*). Но из трех упомянутых возможностей он тотчас же выбирает вторую, богословски звучащую. Философия внушит нам, что «богу мы должны охотно повиноваться, а судьбе подчиняться поневоле» (*deo libenter, fato contumaciter*); она научит тебя, как следовать во всем богу, как переносить превратности.

Таким образом, Сенека определенно отводит философии роль утешителя, задачу религиозного успокоения человека. Соответственно этой основной цели его философские рассуждения постоянно сбиваются на проповедь, принимают характер богословских поучений. «Мы рождены под единодержавной властью (*in regno*): повиноваться богу—вот в чем свобода наша» (*de vita beata*, 15). Или еще: «Философия научила нас почитать божество, любить людей, верить, что у богов власть, а среди людей тесное сообщество (*penes deos imperium esse et inter homines consortium*, *ad Luc.* ep. 90).

В письме 41 к Луцилию мы встречаем разъяснение о том, как надо молиться, всегда помня, что божество в нас обитает. «Не надо поднимать руки к небесам, не надо упрашивать служителя храма, чтобы он тебя допустил помолиться поближе к образу божества (*simulacrum*) в надежде, что так скорее дойдет твоя мольба. Вот что я тебе скажу, Луцилий,—внутри нас находится дух святой, который следит за нами и направляет нас среди добра и зла (*sacer intra nos spiritus sedet malorum bonorumque observator et custos*); смотря по тому, как мы его лелеем, он блюдет и нас; без бога нельзя стать праведником (*bonus vir sine Deo nemo est*)».

Понятие «святости» Сенека переносит на великих руководителей философской мысли, видя в них как бы основателей вселенской общины, мудрецов-праведников. Он называет их *professores virtutis, praecipitantes generis humani*, но также более специальным теософским термином—*clarissimi sacrorum opinionum conditores*. Главные имена в этих свяцах: *Marcus Cato uterque Laelius sapiens, Socrates cum Platone, Zeno, Cleanthus* (*ad Luc.* ep. 64). В *De vita beata* им посвящены следующие слова: «Доверьтесь тем, кто долго следовал по пути добродетели, кто вам настойчиво внушает, что в ней благо неопределимое, с каждым днем все более возрастающее; преклоняйтесь перед ней, как перед божеством, почитайте ее учителей, как служителей храма, и всякий раз, когда наступает торжественная минута провозглашения святого завета чтения их сочинений, соблюдайте благоговейное молчание» (*quoties mentio sacra litterarum interverit, favete linguae*). *Mentio sacra litterarum* звучит как высший момент богослужения.

Все эти способы выражения соответствуют богоискательской цели философа; все его приемы и аналогии служат основной задаче—найти утешение для чистой души, для мудреца-праведника. Наиболее внимания

в этой *consolatio*, обращенной к себе и к другим, Сенека отдает вопросу о бессмертии духа, об его загробном, бестелесном существовании. Здесь Сенека вступает на новый путь сравнительно со своими предшественниками, греческими стоиками. Но у него еще нет в этой области полной ясности, происходят колебания, высказываются не столько отчетливые решения, сколько догадки, гипотезы, чаяния, надежды.

Свои утешения Сенека начинает со ссылки на краткость земного существования человека — результат бренности его тела. Все в мире непрочно, все рождается на краткий срок, все предназначено к гибели. Такова участь человека. В короткий промежуток времени, данный ему, он должен развить все заложженные в нем прекрасные качества, счастливые дарования и способности, не бояться смерти, умереть честно и достойно, как это совершил Катон. Этот «живой образ добродетели» (*virtutis viva imago*) заслужил в полной мере бессмертия. Но как понимать это бессмертие? «Он живет уже более 100 лет и будет жить века»... в воображении потомства, в памяти его почитателей и подражателей, в умах лучших представителей человечества.

Такого рода вечность есть бессмертие славы, бессмертие героя, исключительной личности, бессмертие не реальное, а лишь мысленное. Это утешение Сенека не считает возможным применять к огромной массе обыкновенных, средних людей, какими бы добродетелями они ни обладали. Сенека и не думал подступаться с такой аргументацией бессмертия к матери, тоскующей по умершем в юных годах сыне. Он пытается утешить ее тем, что мальчик умер еще чистым, непорочным, не испытав ни дурных страстей, ни страданий, не узнав ни злобы, ни подлости человеческой, но он чувствует, что это утешение недостаточно.

И Сенека в *Consolatio ad Marciam* решает на построение новой догадки: «Ты ведь не знала истинного образа своего сына; тело, скелет, окутанный мускулами и закрытый кожей, лицо, движущиеся руки — все это давило, затемняло, отравляло жизнь духа, который все время бился и враждовал с этой плотью (*cum hac carne*). Он теперь устремился туда, откуда был отпущен; там его ждет вечное успокоение, там он испытает, вместо смуты и грубости, одни чистые и светлые видения... Не ходи плакать на могиле сына: тут остались кости и прах, такая же внешняя оболочка, какой была одежда. А он сам, непорочный (*integer*), ничего не оставив на земле, исчез, целиком весь (*totus*) вознесся; недолго побыв над нами, пока не совершилось полное очищение его от телесных пороков, поднялся в высшую сферу; его дух пробегает теперь в рядах блаженных (*inter felices currit animus*), его принимает в свою среду сонм священный (*coetus sacer*) Сципионов и Катонов, которые презрели жизнь и смертью приобрели свободу... Там и отец твой, Марция, встречает внука, вводит его в тайны небесного мира, о которых мы здесь на земле только строим случайные домыслы».

Эти мечтания заставляют Сенеку вспомнить учение греческих стоиков о конце мира в катастрофе всеобщего пожара. Этот традиционный в его школе образ он развивает в картину столкновения светил, разрушения и распада элементов старого мира и перерождения его в новый, светлый град. Новизной в этой картине является участие душ человеческих, вознесшихся на небо. «И мы, души счастливые, предназначенные к вечной жизни, в тот момент, когда Богу угодно будет возобновить свое творение, мы также, среди всеобщего распада, составим небольшую частицу массы перерождающихся элементов... А сын твой, Марция, уже посвящен в эту тайну...»

Мысль о том, что дух умершего, освобожденный из темницы тела, вступает в новый, светлый мир вечности, развивается также в *Consolatio*

ad Polybium, где речь идет о скончавшемся брате вельможи. *Fruitur nunc aperto et libero coelo; ex humili atque depresso in eum emicuit locum quisquis ille est, qui solutas vinculis animas beato recipit sinu* (с. 28). В данном случае оговорка «где бы ни было местопребывание душ блаженных» показывает, что у Сенеки по сравнению с последующими христианскими писателями представление о заоблачном мире смутно.

В *de otio* (с. 32) высказывается такая догадка: «Я спрашиваю, быть может, верно предположение, которое служит иным философам сильнейшим подтверждением божественности природы человека (*hominem divini spiritus esse*) и которое состоит в том, что души суть искорки (*scintillae*), оторвавшиеся от высших святых (*sacra*), упавшие и приставшие на земле к чуждому им элементу».

В письме 65 к Луцилию Сенека признается, что в вопросе о существовании и судьбе души он еще не нашел ясного решения. «Разве я могу остаться при незнании того, откуда я произошел? Суждено ли мне увидеть только одну жизнь или несколько раз родиться (*saepe nascentem*)? Куда мне предстоит пойти дальше? Где найдет успокоение душа моя, освобожденная от закона рабского подчинения человеческого? — Что такое смерть? Конец всему или переход в иной мир?»

Ввиду этих религиозных исканий римского стоика историк может поставить такой вопрос: дала ли самому Сенеке утешение его философия? Оказала ли она ему помощь, защиту в жизненной борьбе? На этот вопрос, несомненно, придется ответить отрицательно. И жизнь, и теория Сенеки обрываются трагически.

В письме 91 к Луцилию он дает своему другу завет быть мужественным: *vivere, mi Lucili, est militare*. Все время утверждал он, что надо жить согласно природе (*secundum naturam*), а природа требует от мудреца-праведника неуклонной героической честности. Но как совместить соблюдение моральной чистоты независимой личности с неумолимым практическим требованием уступать безусловно «сильным» и «могучим»?

Нельзя не поразиться тому противоречию, которое существует между оптимизмом Сенеки в вопросе о строении мира и пессимизмом в вопросе о человеческой и особенно ближайшей римской жизни. В мире нет проявления злого начала, все направлено к благу живых существ. В социальной среде, окружающей мудреца-праведника, напротив, все исковеркано, противно рассудку и чести, нет предела разврату, насилию и обману. Отсюда мрачный вывод, что смерть является великой избавительницей; не только не надо ее бояться, но должно ее приветствовать, призывать всеми силами души.

Пусть *vir sapiens et bonus* вдохновляется примерами великих мучеников. Слава Сократу, осужденному принять отраву: он выпил лекарство бессмертия (*medicamentum immortalitatis, de provid., 3*). Катону несколько мгновений лютой боли дали вечную славу.

Сенека идет еще дальше: он предлагает, как выход на свободу, добровольную смерть (*mortem voluntariam*), он дает апологию самоубийства.

В письме 77 к Луцилию он рассказывает, с любопытными подробностями, о самоубийстве, посредством голодовки, молодого Марцеллина, пораженного тягостной, хотя и не безнадежно неизлечимой болезнью. Сначала он зовет друзей на совещание (*deliberare de morte*); все они, по разным побуждениям, отговаривают его от этого решения. Но Марцеллину «нужен был не советчик, а пособник» (*non opus erat suasore, sed adiutore*). Таковым оказался «друг наш, стоик, человек выдающегося мужества и твердости духа» (*egregius, fortis et strenuus*): он убедил рабов, которые отказывались повиноваться господину в подготовке его смерти, что на них не падет вина в причинении ему смерти, что, напротив, своим отказом

они нарушат его волю; он посоветовал сделать плачущим рабам подарки, как это водится по окончании трапезы, когда одевают всех стоящих кругом, что охотно исполняет Марцеллин, человек благодущный и щедрый (*facilis animi et liberalis*).

Дальше рассказывается о юноше-спартанце, который, будучи захвачен в плен, крикнул на своем мужицком наречии: «не стану я рабом!», после чего при первом же требовании от него рабской услуги, сопряженной с унижением, ударом об стену размоzzил себе голову.

Приведя этот пример, Сенека спрашивает: «Если так близка возможность выйти на свободу, неужели найдется еще человек, который согласится идти в рабство? (*Tam prope libertas est, et serviet quis*). Разве не пожелал бы я, чтобы сын твой погиб таким образом молодым, лучше чем безвольно (*per inertiam*) дожить до старости? Ведь жизнь-то сама будет не чем иным, как рабством, если нет у человека мужества встретить смерть» (*nam vita, si moriendi virtus abest, servitus est*).

Советы свои Сенека заканчивает саркастической насмешкой. «О чем тебе жалеть, что оплакивать? Вкус вина, меда, устриц ты знаешь до пресыщения. Что еще? Жалко покидать друзей, отечество? Да так ли они дороги тебе, чтобы из-за них стоило еще затягивать ужин?»

Религия у Сенеки не воспрещает самоубийства. В *de Providentia*, с. 6 богу вложены в уста такие слова: «Презрите бедность, презрите страдания, презрите смерть, которая либо приканчивает вас, либо переносит в иной мир. Прежде всего я позаботился о том, чтобы никто не удерживал вас против воли: выход открыт (*ante omnia cavi, ne quis vos teneret invitos, patet exitus*). Если не хотите сражаться, вам позволено бежать. Из всего, что я считал нужным предоставить вам, ничто я не облегчил в такой степени, как возможность умереть» (*ex omnibus rebus, quas esse vobis necessaria volui, nihil feci facilius quam mori*). — «Подождите немного, и вы увидите, как краток путь к свободе и какая эта легкая дорога!» «Самый момент, который называется смертью, так краток, что нет даже возможности почувствовать его скороспешность!» «Сдавить ли себе петлей горло, утопиться ли в воде, размоzzить себе голову о каменную скалу, проглотить горящие уголья—все равно, смерть уж тут, она пришла мгновенно». — «Чего вы смущаетесь? Как можете вы так долго бояться того, что совершается так быстро?»

Этим усиленным внушением самоубийства с перечислением отдельных его способов заканчивается трактат «О провидении».

Моральное и религиозное учение Сенеки теснейше связано с социальной средой, в которой оно сложилось и к которой обращены его советы, его наставления и требования. В его сочинениях в блестящей форме, в интересных комбинациях, в чеканенных изречениях собраны и изложены мысли, возникшие в высшем господствующем классе, в обществе людей, пресыщенных богатством, причем богатство это находилось в непрерывной опасности снизу, от подчиненной рабской массы. Проповедь воздержания, чистоты нравов и помыслов, гуманности возникает прежде всего под давлением принудительных мотивов: предохранить, спасти от гибели свою личность, свое достоинство. Заслугой мыслителя-моралиста было то, что к этим чисто практическим побуждениям он сумел присоединить протест во имя человеческой чести и достоинства.

Внесенные им новые мотивы—прославление бедности, совет дружить с рабами—вовсе не составляли, однако, программы социальной реформы. Это были только темы бесед между друзьями; это была своеобразная форма проповеди самовоспитания, самоусовершенствования, без отказа от своего привилегированного социального положения.

Для плебейства, для вольноотпущенных, для рабов моральные советы

и теософские искания Сенеки едва ли могли иметь какую-нибудь притягательную силу: в речах рассудительного, благожелательного работодателя, каким был этот представитель стоической школы, простолюдины, бедняки, носители физического труда слышали лишь очень мало утешительного для себя.

Один момент в теософии Сенеки является особенно показательным для определения социальной основы римского стоицизма его времени: это—превознесение величия духа, приравнение подвига праведника к деяниям богов. Такая моральная гордыня является чертой, характерной для образа мышления римской аристократии. Для плебейства, для широких народных масс, для всей громады нахлынувших в Рим иноплеменных призывы Сенеки к подвижничеству, исходившие от воспоминаний о староримской гордости (Катон—великий мученик!), не могли быть особенно привлекательны, не могли зажечь энтузиазма.

Сенека—философ упадочной римской аристократии. Но он вместе с тем возвеститель предстоящего раскола рабовладельческого общества Римской империи. Ведь он определенно и отчетливо дал клич к отказу от политики, к отречению от имперских забот и интересов, к уходу в неуловимое пространство и невидимые границы великой республики, идеального божьего царства, которое назвали потом вселенской церковью. Этой организации Сенека завещал свою новую для его времени терминологию, дал аргументы для ее оправдания.

Стоицизм и христианство

У христианских отцов церкви Сенека был в большом почете. Тертуллиан называет его *saepe noster*, т. е. часто высказывающим согласные с христианами мысли, примыкающим к христианской школе. Сложилась легенда, что Сенека был знаком с сочинениями апостола Павла, а позднее появилась фальсификация переписки между двумя выдающимися теософами, языческим и христианским.

Для историка наших дней дело обстоит иначе. «Послания апостола Павла» отнесены критической наукой, более или менее согласно, к 30-м гг. II в., т. е. на 70—80 лет позднее литературной деятельности Сенеки. Таким образом, сходство идей «апостола Павла» с идеями Сенеки может быть объяснимо влиянием римского теософа на автора иудео-греческих «Посланий», начитанностью последнего в стоической литературе. Возможно, однако, что сходство является результатом аналогичного развития иудео-греческой и греко-римской теософской мысли.

Так или иначе, при изучении новозаветного христианства, которое представляет соединение иудейского сектантства с греко-римской религиозной мыслью, Сенеку необходимо взять во внимание в качестве важнейшего предшественника христианства. Стоицизм отчасти подготовил христианство, отчасти выступил параллельно, противником христианства, защитником традиций античности против нападений христианства (Марк Аврелий).

Нам важно отметить элементы сходства и расхождения между стоицизмом и иудейским сектантством, поскольку они обнаружилились за сто лет до столкновения двух теософских течений, и провести это сравнение на анализе сочинений Сенеки. Поставим вопрос таким образом: что могло дать религиозное учение Сенеки последующей теософии христианства и в чем последнее решительно разошлось с греко-римским стоицизмом I в. н. э., не вдаваясь в данном случае в изучение тех исторических причин, которые обусловили это различие.

Черты сходства и совпадения между стоицизмом и христианством

1. У Сенеки мы встречаемся со стройно выработанным монотеизмом с идеей *Deus—conditor mundi, rector et custos universi*. Встречаемся и с настойчиво внушаемым представлением о *providentia Dei*, промысле-божием, от которого зависит как направление судеб мира, так и руководство поведением человеческих личностей, воспитание их к добру и истине.

2. Стоицизм на римской почве в лице Сенеки выдвигает космополитическую идею вселенской общины, соединяющей в себе небо и землю, одухотворенные существа святых и праведников прошлого с их последователями в настоящем и будущем. В этом смысле *respublica maior* и *civitas nostra*, о которых говорит Сенека, представляет аналогию или предвосхищение идеи вселенской церкви.

3. Различие природы тела и духа, представление о бренности, порочности тела и о нетленности, бессмертии духа человеческого, представление о том, что тело есть темница, бремя и наказание духа, представление о том, что смерть есть освобождение, переход духа к вечному существованию.

4. Идея «святости», присущей духу праведника, мысль о том, что в человеке обитает или посещает его божественная сила, *spiritus sanctus*,— представление, аналогичное проповеди Христа о том, что «царство божие не вне, а внутри нас», или той мысли, что святой дух вдохновляет пророков и апостолов. Здесь поразительно совпадение терминов: *πνεῦμα ἅγιον* Нового завета—буквальный перевод *spiritus sanctus*.

5. Общий практический совет: уйти от политики, от мирской суеты, отдаться самоусовершенствованию, жизни созерцательной, мысли благой, знать только свое идеальное сообщество, где *omnia communia inter amicos* (*κοινωνία*).

6. Понятие о равенстве людей от природы, признание за всеми людьми независимо от звания и социального положения одинакового человеческого достоинства. Впервые на римской почве, в момент высшего напряжения рабовладельческого права высказывается мысль о том, что и раб—человек, что и рабу открыт путь к совершенствованию и к достижению величия духа (в современном Сенеке «Учении 12 апостолов» упоминается: «Над тобою и рабом твоим один бог»; в Посланиях апостола Павла говорится: «Нет ни иудея, ни эллина, ни свободного, ни раба, а все едины во Христе»).

Черты отличия стоицизма Сенеки от христианства¹

1. Представление об абсолютном господстве в мире доброго и разумного начала. Богу, согласно стоической философии, не противостоит противник в виде иудейского Сатаны или иранского Ангроманью. Богу не приписывается роль грозного, карающего судьи в отношении человека; его провидение содействует человеку в достижении совершенства, в одолении зла, которое ограничивается мелочностью, порочностью, ничтожеством преходящей земной жизни.

Строго проведенный монизм стоиков как нельзя более заметно отличается от уступчивости христианства в отношении дуализма, так сильно выраженного в иранской теософии.

¹ Имея в виду, что христианство принесло с собой иудейско-иранское направление теософии.

2. В стоицизме совершенно не сходное с христианством понятие о природе и назначении человека. У Сенеки нет ни малейшего намека на грехопадение или вообще на элемент греховности в человеке. Встречается глагол *peccare*, но он значит «делать ошибки». Нет понятия о грехе как нарушении заветов божиих, как вине перед божеством. Поступки человеческие различаются как *honesta* и *turpia*: моральный завет требует соблюдения чести, исполнения долга, совершения подвига; человеческая подлость, низость, похотливость рассматриваются как результат неразумия (*stultitia*), недостаточного развития ума и воли.

3. Стоицизму свойственно совершенно иное, чем христианству, понятие об отношении между человеком и богом. Согласно стоическому учению не должно быть страха перед богом, *timor Dei* есть лишь знак неразвитости. Смирению, сознанию своего ничтожества нет места в мыслях мудреца-праведника; напротив, ему внушается подражание божеству, соревнование с божеством, человек должен стремиться к тому, чтобы стать «равным богу». И человек может стать таковым.

У Сенеки это гордое возвеличение духа человеческого доходит до того, что он считает возможным превознести подвиг мудреца-праведника выше морального состояния божества, ввиду того, что богу совершенство, чистота и бескорыстие даны сами собой, тогда как человек достигает их путем героической борьбы («Юпитер не может быть дурным, мудрец не хочет быть таковым»,—*ad Luc. ep. 73*).

В этом прославлении человеческой воли, объявляющем мудреца-праведника равным богу, заключается наиболее резкое отличие стоицизма от христианства; последнее, напротив, главнейшей добродетелью считает смирение, безусловное подчинение неисповедимой, подавляющей воле бога.

К этому тезису расхождения естественно примыкает признание права человека располагать своей жизнью, права на самоубийство—нечто, совершенно недопустимое с точки зрения христианства, которое объявляет самоубийство тяжким грехом, актом отчаяния и отказа от веры в бога и провидение.

Различие и сходство стоицизма и христианства показательны каждое по своему: различие происходит от того, что первое учение возникло в греко-римском, второе в иудео-иранском культурном мире; сходство объясняется тем, что в той и другой среде, прежде чем оба учения встретились в центральных областях империи, вырабатывались аналогичные религиозные течения. В дальнейшем различие проявилось как разница социального схвата: стоицизм остался мировоззрением официальных привилегированных слоев общества, христианство обращалось к широким массам отодвинутых от власти и богатства бедных и презираемых классов общества.

