

М. В. Салимгареев

АНТИНОМИИ ИДЕАЛА НРАВСТВЕННОГО СОВЕРШЕНСТВА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ СЕНЕКИ

Ключевые слова: стоицизм, стоическая этика, Сенека, концепция мудреца.

В статье рассмотрены некоторые аспекты этических положений Сенеки как наиболее яркого представителя позднеримского стоицизма. Краеугольным камнем нравственно-религиозного учения Сенеки являются представления о мудреце. При всей стройности этических построений Сенеке не удается избежать некоторых антиномий.

Keywords: stoicism, stoical ethics, Seneca, concept of the wise man.

In article some aspects of ethical provisions of Seneca, as brightest representative of the late Roman stoicism are considered. Cornerstone of the moral and religious doctrine of Seneca is the ideal of the wise man. At all symmetry of ethical constructions Seneca doesn't manage to avoid some antinomy.

Востребованность идей стоицизма в эпоху актуализации планетарного мышления определяется их ценностью для моральной рефлексии. В наследии стоицизма присутствует не только актуальный сегодня концепт глобализма [1, С. 226], но и важные моральные искания, востребованные в нестабильных, социальных условиях [2, С. 289].

Философское течение стоицизма возникло в эпоху эллинизма, когда классический полис со своим обозримым и стабильным бытием уходил в прошлое. Завоевания Александра Македонского резко расширили границы мира. Эллинский Запад слился с варварским Востоком в единое целое. Вырванный из привычного мира городской общины или сельского быта человек того времени приблизился «к пониманию значимости своей собственной личности, ее чувств, мнений, переживаний» [3, С. 289]. Стоицизм отразил общее направление движения в философской культуре эпохи эллинизма, когда происходят сдвиги в сторону слияния философских идей греков и ближневосточной традиции [4, С. 104].

Стоическая философия на протяжении всего своего существования, была одной из влиятельных и популярных направлений античной мысли. Пытаясь «предложить современному обществу то, что помогло бы ему обрести равновесие и стойкость, а именно определение истины и добра» [5, С. 30], стоицизм отразил глубокие психологические и идеологические потребности эпохи кризиса полиса. Как мировоззренческое явление стоицизм - сложное интеллектуальное образование, характерной особенностью которого было сочетание элементов материализма и идеализма, атеизма и теизма. За шесть веков существования стоической традиции ее представители выдвинули и разработали вопросы этики, логики, гносеологии, психологии, эстетики, естествознания, выдвинули идеи о свободе, о всеобщем благе и ценности человеческой личности и т. д. В практическом аспекте стоическое учение при всем своем интеллектуализме отличалось доступностью и простотой.

Одной из главных тенденций развития стоицизма является его превращение в этическое учение. Это окончательно произошло в период Поздней Стои, когда стоицизм укоренился в римском созна-

нии. В Древнем Риме в среде верхов общества стоицизм был наиболее распространенным философским учением. Он стал своего рода знаменем духовной оппозиции императорам [7, С. 25]. В этот период в нем окончательно возобладали религиозные, нравственные, политические и гражданские идеи [8, С. 34].

Своеобразие стоической философии состоит в том, что она изначально претендовала на роль широкого духовного течения. Это произошло в силу того, что этическая концепция стоицизма дала человеку и глубочайшее понимание гармонии с природой, и одновременно осмысление моральной независимости от нее. В сознании стоика эти категории были соотнесены друг с другом, поскольку человек, облаченный в «стоические доспехи бесчувствия», ощущал себя в абсолютном равновесии с мирозданием и знал, что никакая внешняя сила не может его нарушить. Именно эти положения наиболее ярко обнаруживаются в трактатах крупнейшего представителя Позднего Стоицизма Люция Аннея Сенеки.

Нам известно, что Сенека появился на свет приблизительно в первых годах I в. н.э. на территории современной Испании в Кордубе. Молодым человеком приехал в Рим, где слушал известных и популярных в то время философов Аттала и Сотиона. Впоследствии на него значительно повлияли Посидоний и Эпикур. В правление императора Клавдия около 41 г. был отправлен в ссылку на остров Корсику, а в 49 г. возвращен из неё. С этого времени ему было поручено воспитание молодого Нерона. Однако богатство и достаток, как это обычно бывает в деспотичных государствах, не гарантировали ему безопасной и долгой жизни. В 65 г. он был обвинен в причастности к заговору Пизона и по приказу Нерона совершил самоубийство.

Из философского наследия Сенеки в полном объеме до нас дошли "Диалоги" - несколько трактатов морально-наставительного содержания ("О промысле", (Ad Lucilium de providentia) [9], "О постоянстве мудреца" (Ad Serenum de constantia sapientis), "О гневе" (Ad Novatum de ira) [10], "О блаженной жизни" (Ad Gallionem de vitae beata) [11], "О спокойствии души" (Ad Serenum de tranquillitate animi) [12], "О скоротечности жизни" (Ad Paulinum de brevitate vitae) [13], и три "Утешения" - к Марции,

(Ad Marciam de consolatione) [14], к Полибии (Ad Polybium de consolatione) [15] и к матери Гельвии (Ad Helviam matrem de consolatione), написанные примерно с 41 по 64 гг. Кроме того его перу принадлежат такие произведения как "О снисхождении" (De dementia) (ок. 55-56), "О благодеяниях" (De beneficiis) (ок. 56-64), "Нравственные письма к Луцилию" («Epistolae ad Lucilium»), (закончены в 64 г.) и трактат "Исследования о природе" (Naturales quaestiones) [16] (63-64 г.). Некоторые сочинения сохранились фрагментарно, например "О браке", "О суеверии" и некоторые другие.

Сенека является ключевой фигурой для так называемого позднего стоицизма. Краеугольным камнем нравственно-религиозного учения Сенеки являются представления о мудреце. Образ идеального мыслителя пронизывает его многие произведения. Один из важнейших вопросов, который пытается разрешить Сенека, связан соотношением внешних, объективных по отношению к человеку явлений и внутренних субъективных сторон их восприятия. С одной стороны философ признает естественность мирового порядка, однако утверждает о необходимости отстранения от внешнего мира. Например, он призывает к полному отречению от так называемых внешних благ (Epist. 22; 23; 31; 41; 44; 56; 67; 70; 72 и др.). Мудрец, по мнению Сенеки, счастлив потому, что он независим от других и не ждет милости ни от судьбы, ни от людей (Epist. 72). Следовательно, все внешнее проявление мира, в том числе и люди, являются далеко не всегда «благом». Внешний порядок вещей, или судьба, согласно учению Сенеки, по всей видимости, представляется чем-то не вполне естественным, поэтому он объявляет открытую борьбу с судьбой: «С нами, говорит Сенека, воюет сама судьба за то, что мы не хотим покориться ее велениям. Но мы не только не согласны подчиниться судьбе, а отвергаем ее, для чего нужна большая храбрость (Epist. 51)».

При этом Сенека изначально убежден в том, что эта борьба человека с судьбой неизбежно должна закончиться полным поражением человека. В этой связи вполне понятно обращение к вопросу о самоубийстве, в нем Сенека видит средство избавления от невзгод земного существования.

Он утверждает, что корень всех бед человека кроется в заблуждениях разума; но разве заблуждения нашего разума не есть недостаток нашей природы, той самой природы, которая, по Сенеке, есть частица Божества? Сенека предвидит этот упрек в самопротиворечии и пытается, следуя принципам стоицизма, отклонить его утверждением, что конечную причину заблуждений мышления является не мышление само по себе, а известная специфическая особенность внешних вещей, то есть их способность вводить наш разум в заблуждение (Epist. 94, 13 и др.). Раз источник нравственного зла, всех наших заблуждений лежит вне человека, во внешних вещах, следовательно, существует объективное зло, источник которого находится не в нашей власти. В нашей власти лишь возможность отражать постоянные атаки злых приманок внешнего мира, искоренить же этот источник наших ошибок, предотвра-

тить самую возможность искушения мы, по учению Сенеки, не в силах: внешний порядок вещей от нас независим и управляется естественными и неизменными законами.

Мы не всегда можем удачно отражать искушения, проистекающие из внешних проявлений мира. Ведь чтобы противостоять им, необходимо, по мысли Сенеки, обладать более или менее сильным и развитым разумом. Это доступно далеко не всем и, прежде всего, недоступно детям. (Epist. 75, 16; 96, 13). В частности, он прямо и категорически заявляет, что по причине отсутствия у детей разума они, подобно растениям и животным, не обладают ни счастьем, ни нравственным совершенством (Epist. 124, 13 ср. Epist. 118, 12). Таким образом, философ вынужден признать положение, в корне подрывающее его представление об изначальной незамутненности, первозданной чистоте человеческой природы.

Сенека заявляет, что «никому не удавалось иметь праведную душу раньше злой; все мы предвосхищены злом: учиться добродетели - значит разучиться пороку (Epist. 50, 7)». Согласно учению Сенеки, влияние на нашу волю окружающих нас дурных людей, пока у нас не окрепнет разум, в высшей степени сильно (Epist. 41, 8; 75, 16; 94, 13; 95, 36 и др.). Поэтому мыслитель вполне логично констатирует всеобщую и постоянную склонность к греху (Epist., 97, 10; Deira, I, 14; II, 20; II, 28; Clem., I, 7-7; I, 24, 2 и др.). Он откровенно признает, что действительный идеал мудреца, т.е. идеал добродетельного человека в принципе едва ли достижим: по крайней мере, он отказывается указать на какую-либо историческую личность, которая бы удовлетворяла этим требованиям (De constant. Sapient, ss. VI-VII).

Метафорически Сенека трудность достижения идеала мудрости выражает в сравнении, говоря, что истинный мудрец, истинно добродетельный человек, встречается так же редко, как феникс: в пятьсот лет один раз (Epist. 42), т.е. почти никогда. Даже относительная мудрость достижима лишь с величайшим трудом: хорошо, если хотя бы к старости удастся достигнуть ее (Epist. 124, 12). Целой жизни едва достаточно для того, чтобы иметь право сказать: я презираю жизнь, т.е. чтобы стать мудрецом (Epist. III, 5; ср. Epist. 88, 33; Clem. I, 6.3 и др.) Правда, в принципе философ, как и все стоики, допускал, что у всякого человека есть шанс перейти от порочной жизни к добродетельной, и это будто бы даже легко достижимо (Deira, II, 13, 2; Epist. 50, 5), стоит только твердо решиться совершить такой переход (Deira, II, 10, 6; Epist. 104, 25 и др.) и познать грех. Ведь начало исправления заключается уже в самом познании греха (Epist. 28, 8; 53, 8 и др.).

Разумеется, можно усомниться в искренности этих утверждений и допущений Сенеки уже потому, что легкость перехода от порочной к праведной жизни не согласуется с концептуальными положениями его философии. А главное, если переход от порока к добродетели так легок, то почему так мало добродетельных людей? Далее: перейти к добродетельной жизни, с точки зрения Сенеки означает совершить радикальный нравственный переворот в

своей жизни. Вслед за другими стоиками он признавал единство всех добродетелей и пороков и принципиальное их «равенство» (Epist. 66, 8 и др.), хотя этот тезис Сенека не всегда проводил вполне последовательно, допуская степени добродетельности и граховности (Deira, I, 19. 5; III, 29. 2; Epist. 85.7; De vitab. 6. 16, 3; Brev. vita 7, 1 и др.). И, наконец, Сенека, считает возможным такое нравственное падение, когда переход к добродетельной жизни уже невозможен, и человек просто органически не способен к необходимому для добродетели интеллектуальному развитию (Epist. 112, 2; ср. 94, 31 и др.). Таким образом, стремление принципиально первоизданную чистоту духовной природы человека, имеющее свой психологический корень в рационалистическом мировоззрении Сенеки, в конечном счете, побудило его перенести источник зла во внешний мир.

Следующим логическим ходом философа является поиск источника зла в природе самого человека, что в свою очередь означает отказ от возможности уничтожить этот источник, поскольку, даже признавая поврежденность человеческой природы, философ не отрекается от своего рационалистического подхода. Поэтому он не считает нужным говорить о возрождении испорченной природы человека, полагая, что одного развития нашего разума достаточно для нравственного совершенствования. Причина всех испытываемых нами в жизни бедствий и дурных поступков заключается в незнании, в ошибках нашего ума, вследствие чего развитие в себе правильных понятий о вещах и явлениях всего мира естественно должно вести к противоположному - к счастью и добродетели и должно делать нас истинно свободными. «Благо заключается в познании вещей» (Quid ergo est bonum? Rerum scientia: Epist. 31).

С точки зрения Сенеки философия как высшая степень всякого познания есть самое верное средство к тому, чтобы мы стали духовно свободными, т.е. добродетельными и счастливыми. «Истинно свободным, говорит Сенека, может считаться одно только занятие, делающее нас свободными, именно, - возвышенное, чистое, высокое занятие философией. Все остальное - ничтожно и мелко». Философия, по учению Сенеки, учит добродетели, а, следовательно, и счастью (Epist. 88). В Epist. 72 он говорит, что «ради занятия философией нужно оставлять все другие дела; для занятия философией никакое время не может считаться слишком долгим, хотя бы наша жизнь продолжалась от детства до крайних пределов человеческого возраста... Всякое время, по Сенеке, удобно для занятия философией. Только мудрец всегда и везде спокоен... Он может испытывать некоторые неудобства, но истинное его счастье прочно (ibid)». «Я хочу, говорит он в Epist. 32, чтобы ты нашел удовлетворение в самом себе и, познав истинные блага, для обладания которыми достаточно одного познания их, не нуждался бы в продолжении своей жизни» (Epist. 17, 44; 50; 54; 91; 98).

Сенека не хочет видеть того, что рационализм сам по себе направлен лишь на познание уже существующего, но он не в силах изменить к лучшему то,

что уже познано. Мыслитель не может определить не только верное средств достижения идеала нравственного совершенства, но даже верного критерия последнего: развитие разума, как средства для достижения этой цели, является чисто формальным принципом, не говорящим ничего конкретного относительно того, как именно должен человек, руководясь этим принципом, поступать в том или ином случае. Сенека предполагает само собою разумеющимся, что развитой разум сам по себе может указать каждому, как ему должно поступать в том или ином случае жизни. В действительности же получается только то, что руководителем человека в жизни - и это, в конце концов, признает и сам Сенека - является не разум с его определенными предписаниями, а личный произвол человека и внешние обстоятельства.

Убедительным доказательством разочарованности Сенеки в силе и значении человеческого разума как руководящего критерия в решении вопроса о том, что должно быть признано в том или ином частном случае хорошим и что дурным служит заметная склонность Сенеки к так называемой моральной казуистике, т. е. к чисто внешним и притом самым детальным предписаниям, долженствующим регулировать нравственное поведение человека.

Таких детальныи внешних правил повседневного общения и поведения человека у Сенеки особенно много приводится в произведениях, где идет речь о поведении человека в его обыденной жизни. Таковы многочисленные рассуждения Сенеки, встречающиеся в его трактате «De beneficiis» об отношении человека к другим людям - друзьям, врагам, родственникам, благодетелям, посторонним и т.п. Таковы и многочисленные наставления Сенеки, изложенные в его трактатах: «Ad Marc.», «Ad Helvet.», «Ad Polib.», а также в некоторых из его писем (особ. BEpist. 94, 108; ср. Epist. 9, 10, 18, 39, 51, 56. 72, 74, 76, 78, 121 и др.) Казуистический характер, в частности, носят наставления относительно так называемой моральной гимнастики, или духовной аскетики. Цель - выработка в себе апатичного отношения к внешним благам (Epist. 10, 56 и др.), телесной гигиене и телесное воздержание (De tranqu., 15. Deira I, 7. II, 12, 18. Epist. 18, 76. 108, 121 и др.) То есть утверждается необходимость для укрепления воли человека - подчинять повседневную жизнь разного рода определенным детальным правилам (De benef. VII, 1. VIII, 2. Epist. 94 и др.).

Среди стоиков были распространены целые сборники подобных детальныи правил-советов внешнего поведения, и Сенека относится к таким сборникам не без сочувствия (ср. Epist. 39; 94). Пристрастие мыслителя к внешним наставлениям находит свое выражение в его склонности давать своим друзьям частные практические советы в различных затруднительных обстоятельствах жизни. Отсюда же - признание Сенекою важности воспитательного воздействия учителя на своих учеников. Само это воздействие у Сенеки чаще всего носит характер детального указания разного рода определенных правил поведения человека (Epist. 2. 4. 5. 6. 120. Deira, II, 21; 22 и др.).

Казуистика, с точки зрения Сенеки, должна человеку в его обыденной жизни давать указания его нравственного поведения. В действительности она не может удовлетворять этой цели, поскольку ни Сенека, ни все стоики, вместе взятые, не могут предвидеть всех частных случаев человеческой жизни, чтобы на каждый из них предложить соответствующее правило поведения. Поэтому Сенека в конце концов должен был прибегнуть к субъективному моральному критерию (собственному индивидуальному разуму), фактическая непригодность которого уже была им осознана.

Этим, решается и вопрос о том, насколько, с точки зрения Сенеки, рационализм является верным и действенным средством достижения счастья и нравственного совершенства: в конце концов, ведь сам Сенека должен был сознаться, что не только в борьбе с внешним, физическим злом рациональный путь оказывается недостаточным для обретения счастья. Относительно нравственного зла Сенека также вынужден с грустью заключить, что «никого из нас нет без вины (Deira, I, 14, ср. II, 27)», все «все мы злы (Deira, III, 26)», «все согрешили» (Daclem., I, 7), и даже нет такого возраста в жизни человека, когда бы он был свободен от греха (Epist. 97). Неудивительно, что Сенека отказывается искать смысл в жизни и возможность успешно бороться с жизненным злом в случае сравнительно обычных жизненных невзгод. Его рвение и энтузиазм легко истощается в борьбе, например, с сильной физической болезнью или в том случае, если бы ему пришлось попасть в рабство и т. п. Вподобного рода обстоятельствах Сенека рекомендует прибегать к самоубийству (см. Epist. 58, 34; 98, 16; Deira, III, 15-16 и др.) Самоубийство, по мнению Сенеки, позволительно во всех тех случаях, когда по каким бы то ни было причинам жизнь становится неприятной (Epist. 70, 15; ср. 91, 15 и др.).»

Сенека, со своей точки зрения, совершенно прав: ведь, разум все равно не в силах уничтожить зло в его корне; теоретический разум лишь познает существующее зло, самый же источник зла, по мнению философа, находится вне воздействия воли человека. К тому же развитие самого разума, с точки зрения Сенеки, подвержено тем же неизменным механическим законам природы: ведь, дети не могут обладать разумом, а по этой причине не могут обладать и благом (Epist. 124, 13; 118, 12 и др.). Точно так же в силу внешних обстоятельств, не всякий взрослый человек в состоянии заниматься философией. Одним словом, по учению Сенеки, человек находится во власти внешних обстоятельств.

Развитие разума как средства для достижения безмятежности, указываемое философом, является чисто формальным принципом, не говорящим ничего определенного относительно того, как именно должен человек, руководясь этим принципом, поступать в том или ином случае. Сенека считает само

собой разумеющимся, что развитый рассудок способен по определению указать каждому, как ему должно поступать в том или ином случае жизни. В действительности же получается, что руководителем человека в жизни - и это, в конце концов, признает сам Сенека - является не разум с его определенными предписаниями, а личный произвол человека и внешние обстоятельства.

Все сказанное служит доказательством того, что в вопросе о возможных средствах достижения человеком нравственного совершенства и о моральном критерии Сенека явно не был последователен, а пессимизм и скептицизм, сквозящие в его философских трактатах, не добавляют стройности его поначалу весьма привлекательной антропологической системе.

Литература

1. Коршунова О.Н. Салимгареев М.В. Духовная и культурная идентичность современного российского общества: к проблеме диспозиций стоических и славянофильских рефлексий // Вестник Казанского технологического университета Федер. Агенство по образованию, Казан. Гос. технолог.ун-т. Казань: КГТУ, 2011. Т. 14, № 23. - С. 224-228.
2. Салимгареев М.В. Приключения стоического наследия в интеллектуальном пространстве Руси-России XI-XVII вв. // Вестник Казанского технологического университета Федер. Агенство по образованию, Казан.гос. технолог. Ун-т. Казань: КГТУ, 2010. № 3.- С.279-286.
3. Жигунин В.Д. Древность и ее место в историческом процессе. Самара, 1996. - 234 с.
4. Жигунин В. Д. Древность и современность: Человечество на пути к синтезу. Казань, 2000. - 89 с.
5. Степанова А. С. Философия Древней Стои.- СПб., 1995.- С. 30.
6. Маринович Л., Кошеленко Г. Эпиктет // Беседы Эпиктета. - М., 1997.- 312 с.
7. Шуленкина Н. В. Моральная философия поздней римской Стои.-М., 1997.- 136 с.
8. О провидении. / Пер. В. Стовика и В. Стейна. - Керчь, 1901. - 28 с.
9. Сенека Луций Анней. О гневе. Пер., вступит, статья и коммент. Т. Ю. Бородай, 1994, № 2, - С. 218 - 236; № 3, - С. 263 - 282; № 4, - С. 223 - 232; 1995, № 1, С. 236 - 249.
10. О счастливой жизни. / Пер. С. Ц. Янушевского. - СПб.: Гермес, 1913. - 35 с.
11. Луций Анней Сенека «О безмятежности духа». // Труды кафедры древних языков. Вып.1. СПб., 2000. - С. 161-200.
12. Сенека. О краткости жизни. / Пер. В. С. Дурова. - СПб.: Глаголь, 1996. - 91 с.
13. Утешение к Марции. // Браш М. Классики философии. I. СПб., 1907. С. 311-330.
14. Сенека. Утешение к Полибию. / Пер. Н. Х. Керасиди. // ВДИ. 1991. № 4.- С. 233-252.
15. Луций Анней Сенека. Философские трактаты. / Пер. Т. Ю. Бородай. (Серия «Античная библиотека». Раздел «Античная философия»). 2-е изд. - СПб.: Алетей, 2001. - 400 с.