

Л. Н. Болтовская

Сенека и римская нравственная философия (к проблеме смерти)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_1_186

Аннотация: В статье рассматриваются особенности римской нравственной философии, проявившиеся в книге Сенеки «Письма к Луцилию». Позиции римского стоицизма связываются с греческой философской традицией. Главная тема — религиозная и философская трактовка проблемы смерти — дается в сопоставительном анализе стоического морализма и христианской богословской онтологии. Мир философской мысли Сенеки, представленный его письмами и тематически сосредоточенный вокруг конкретного вопроса, вбирает в себя множество других тем и смыслообразующих категорий, связанных между собой: это прежде всего категория свободы, которая является одной из главных тем его книги. Приводится материал, иллюстрирующий попытку Сенеки решить вопрос о соотношении личной воли и мировой необходимости. В статье определяются целевые установки, к которым ведет наставник-философ своего ученика, анализируется понятие мудрости как высшего идеала стоической философии. Данная тема дается в сравнении с христианским пониманием святости как метафизического, сверхъестественного преобразования личности. В итоге рациональное основание мировоззренческой картины мира Сенеки показывается как трагедия философии.

Ключевые слова: философия, стоицизм, сентенция, фортуна, римский дух, трагедия философии, мудрец, святой, свобода, преображение.

Об авторе: Людмила Николаевна Болтовская

Кандидат филологических наук, доцент кафедры зарубежной литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

E-mail: lnboltovskaja@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6000-9494>

Ссылка на статью: Болтовская Л. Н. Сенека и римская нравственная философия (к проблеме смерти) // Христианское чтение. 2021. № 1. С. 186–195.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2021

Lyudmila N. Boltovskaya

Seneca and Roman Ethics
(toward the Problem of Death)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_1_186

Abstract: The article examines the features of Roman moral philosophy, manifested in the book by Seneca *Letters to Lucilius*. The positions of Roman Stoicism are associated with Greek philosophical tradition. The main theme – the religious and philosophical interpretation of the problem of death – is given in a comparative analysis of Stoic moralism and Christian theological ontology. The world of Seneca’s philosophical thought, represented by his letters and thematically centered around a specific issue, includes many other topics and semantic categories that are related to each other: this is, first of all, the category of freedom, which is one of the main themes of his book. The article presents material illustrating Seneca’s attempt to resolve the issue of the relationship between personal will and world necessity. The article defines the target attitudes towards which the mentor-philosopher leads his student, analyzes the concept of wisdom as the highest ideal of Stoic philosophy. This topic is given in comparison with the Christian understanding of holiness as a metaphysical, supernatural transformation of a person. As a result, the rational foundation of Seneca’s worldview picture of the world is shown as a tragedy of philosophy.

Keywords: philosophy, Stoicism, sentence, fortune, Roman spirit, tragedy of philosophy, sage, saint, freedom, transformation.

About the author: **Lyudmila Nikolaevna Boltovskaya**

Candidate of Sciences in Philology, Associate Professor at the Department of Foreign Literature at Herzen Russian State Pedagogical University, Saint Petersburg.

E-mail: lnboltovskaja@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6000-9494>

Article link: Boltovskaya L. N. Seneca and Roman Ethics (toward the Problem of Death). *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 1, pp. 186–195.

С именем Сенеки (5 до Р. Х. — 65 по Р. Х.) в римской культуре связано создание стоической философии, отразившей в себе самобытные черты национального «римского духа». По природе своего сознания римляне не были склонны к абстрактному мышлению, и, переняв у греков многожанровые формы культуры, остались холодны к классическому греческому философствованию. И только Цицерон, непревзойденный оратор и создатель латинской художественной прозы, решил впервые заняться философским просвещением римлян. Но, исходя из римских вкусов, он рассматривает философию не как систему отвлеченных теоретических взглядов, а как нравственное учение, необходимое человеку для выстраивания собственной жизни. Рассказывая о наиболее знаменитых греческих философах, он услышал в их размышлениях преимущественно этическое звучание и назвал философию «лекарством для жизни». Учение греческих стоиков, оформившееся в поздний, закатный период существования античной культуры, в наибольшей степени соответствовало суровому характеру римлян, видящих свое назначение в гражданском и воинском служении закону их могучего государства. Сенека же стал создателем философии римского стоицизма, основные постулаты которого особенно ярко и последовательно он изложил в своей итоговой книге «Нравственные письма к Луцилию».

Луций Анней Сенека принадлежал к высшему сословию древнеримского государства, отец его был преподавателем риторики и дал своему сыну прекрасное образование. Дар красноречия у Сенеки соединялся с философским складом ума, его выступления в сенате вызвали неизменное восхищение [Тацит, 1970]. Философ Сенека обладал еще и литературным дарованием, его стиль изобилует знаменитыми сентенциями — короткими афоризмами, начиненными сжатым смыслом такой эмоциональной силы, что эти броские фразы, как бы выстреливая, вонзаются в память, поражая душу.

Чему же учил своего ученика Луцилия римский стоик Сенека, написавший ему 124 письма, какова была его цель? Здесь стоит привести ряд выборочных сентенций из его писем, чтобы дать хотя бы общее представление о проблематике его книги.

Наша беда не приходит извне: она в нас, в самой нашей утробе.

Знать свой изъян — первый шаг к здоровью: сам себя выводи на чистую воду, ищи прогив себя улик.

И радость и горе льются через край только у неразумного.

Ты тогда будешь владеть своим благом, когда поймешь, что несчастнее всех счастливы.

Счастье — вещь беспокойная... Каждого оно заставляет за чем-нибудь гнаться.

Самый счастливый — тот, кому не нужно счастье, самый полновластный — тот, кто властвует собою.

Мудрый думает о том, как жить, а не сколько прожить.

Никто не умирает не в свой срок.

На всякий день смотри как на последний. Возраст принадлежит к числу вещей внешних. Зачем спрашивать, долго ли он прожил. Он жил.

Каждый день — это ступень.

Избегайте того, что любит толпа, что подбросил вам случай! Погоня за ними ведет в пропасть.

Как отрадно ничего не требовать, как великолепно не чувствовать ни в чем недостатка и не зависеть от фортуны.

Никакое благо не принесет радости обладателю, если он в душе не готов его утратить.

Первое доказательство спокойствия духа — способность жить оседло и оставаться с самим собою.

Эти мудрые изречения и советы — образец зрелости и глубины этической мысли поздней античности. Можно сказать, что нравственная философия римского

стоицизма подготавливала языческое сознание к восприятию христовой проповеди, особенно на латинском Западе. А. Ф. Лосев, глубокий знаток античной культуры, рассматривает Сенеку в его принадлежности к стоическому платонизму, наиболее близко подходившему к христианству, но речь идет не о совпадении отдельных мыслей и высказываний, а скорее об общей направленности к тому углублению личности, когда система нравственных ценностей переносится во внутренний мир человека, определяя цель и смысл его жизни [Лосев, 1979, 307–333]. В заключительном письме, подводя итоги беседы со своим учеником, Сенека определяет цель человеческой жизни как «обретение блага». В чем оно? «В том, чтобы исправить и очистить душу, которая соперничала бы с богами и поднялась выше человеческих пределов...» [Сенека, 1986, 264]¹. Для римского стоика блаженство определяется способностью человека следовать добру и отвергать зло. Став «мужем добра», он сможет направить свою волю на исполнение самой высокой цели, и каждый увидит в нем человека, «не уstraшенного опасностями, чуждого страстям, счастливого среди бед, спокойного среди бурь» — блаженного человека, то есть мудреца (91). Сенека здесь следует традиции, ведущей свое начало из греческой философии, разработавшей учение о добродетели. Диоген Лаэртский, написавший знаменитую книгу об истории античной философии, возводит это учение к основателю первой философской школы в Греции Пифагору, который определял добродетель как «лад, здоровье, всякое благо и бог», и потому считал, что главное для людей состоит в том, чтобы наставить душу к добру: «Счастлив человек, когда душа у него становится доброю» [Диоген Лаэртский, 1979, 315]. Но абсолютизирует моральное бытие человека в греческой философии Сократ, делая центральным предметом философского размышления вопросы добра и зла, добродетели и порока, блага и пользы. Именно он вносит в разработку нравственной проблематики интеллектуальные критерии, выраженные в формуле «добродетель есть знание». Сократ настаивает на том, что само знание о добре и зле уже достаточно для того, чтобы человек руководствовался в своей жизни нравственными мотивами. Это убеждение позднее как бы кристаллизуется в стоической этике.

Сенека убежден, что вести душу может только совершенный разум, просвещенный философией. Ф. Ф. Зелинский — один из лучших эллинистов дореволюционной России, в числе многих своих исследований написал книгу и о римском стоицизме, знаменательно назвав ее «Соперники христианства». Характеризуя римский дух, он заметил: «Высшим проявлением природы в человеке римская философия признает его разум как ту из его природных сил, которая направляет и укрощает прочие, указывая им их цели и пути. Примат разума — принцип, характерный для римской философии. Но и принцип свободы воли дозволяет человеку отдаваться тому, что разумом признано за лучшее» [Зелинский, 1996, 164]. В своих письмах Сенека называет философию главной наставницей для тех, кто хочет выковать свой дух, и так объясняет Луцилию, зачем надо быть философом: «Философия — не лицедейство, годное на показ толпе, философом надо быть не на словах, а на деле. Она — не для того, чтобы приятно провести день и без скуки убить время, нет, она выковывает и закаляет душу, подчиняет жизнь порядку, управляет поступками, указывает, что следует делать и от чего воздержаться, сидит у руля и направляет среди пучин гонимых волнами. Без нее нет в жизни бесстрашия и уверенности: ведь каждый час случается так много, что нам требуется совет, который можно спросить только у нее. Потому что только в ней — здоровье, без нее больна душа...» (55).

Здесь проявляется еще одна, пожалуй главная, особенность римского мировоззрения, связанного с трактовкой человека и его места в бытийственном пространстве. Ф. Ф. Зелинский выразил ее следующим образом: «Основное настроение античного мира — „величие души“: это настроение человека, который знает себе цену и ставит себя не выше, но и не ниже того места, которого он достоин. Допуская полную

¹ Далее письма Сенеки будут цитироваться по этому изданию с указанием в скобках номеров страниц.

и неограниченную свободу человеческой воли, римская философия рассматривает добродетели человека как его неотъемлемую собственность» [Зелинский, 1996, 166].

Это означает, что человек, возжелавший стать мудрецом, может им стать, опираясь на свою внутреннюю силу. А вот и философское кредо Сенеки, обращенное к Луцилию: «Есть одно благо, и в нем же — источник и залог блаженной жизни: полагаться на себя. <...> Да и стыдно человеку, который одолел самые высокие вершины, обременять богов. Сделай сам себя счастливым! Это тебе по силам, если поймешь одно: благо лишь то, в чем присутствует добродетель, а то, что причастно злу, постыдно. Что же есть благо? Знание. Что есть зло? Незнание. Кто умен и искусен, тот, смотря по обстоятельствам, одно отвергнет, другое выберет» (81). Для языческого философа сокрыта метафизическая тайна зла, он вряд ли поверил бы ап. Павлу, горестно восклицаящему: «Бедный я человек!.. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим 7:14, 15).

Здесь явлен тот сократовский морализирующий интеллектуализм, который доведен до категоричности все усиливающейся секуляризации античного философского мышления. У Диогена Лаэртского об учении стоиков написано так: «Разумение — это знание, что есть зло, что добро, а что — ни то, ни другое. И как добродетели являются знанием некоторых предметов, так пороки представляют собой их незнание» [Диоген Лаэртский, 1979, 275]. Такой подход, исключающий таинственную жизнь души, полностью подчиненной интеллекту, вызвал когда-то возражение даже у Аристотеля, который в IV в. до Р. Х. ввел термин «этика», создавая свою основательно структурированную теорию о добродетели и добродетельной личности: «Он приравнял добродетель к знаниям, но это невозможно: получается, что, отождествляя добродетели с науками, Сократ упраздняет внеразумную часть души, а вместе с нею и страсть... и нрав. Этим его подход к добродетелям неверен» [Аристотель, 1983, 297]. С. Н. Трубецкой, написавший интересное исследование по древнегреческой философии, прокомментировал замечание Аристотеля следующим образом: «...добродетель, несомненно, разумна, но это еще не значит, чтобы она всецело сводилась к деятельности разума; Платон был ближе к истине, признав в душе человека и страстное начало, иррациональную область» [Трубецкой, 2003, 445].

Итак, перед нами обнажается «трагедия философии», стремящейся заместить собой религию, и, уповая на силу человеческого ума, перевести мистический опыт человечества в рациональные, психологические категории. Прот. С. Н. Булгаков выразил суть этой проблемы через архетипический мифологический образ: «История философии — есть трагедия. Это — повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах. <...> Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается. Но почему удел его — падение? Ибо он восхотел системы: другими словами, он захотел создать (логически) мир из себя, из своего собственного принципа — „будете как боги“ — но эта логическая дедукция мира невозможна для человека... разум вовсе не есть единственный, исчерпывающий и всесильный строитель мира, каковым его невольно исповедует всякая философская система, строящая мир» [Булгаков, 1993, 314].

Жизненный опыт самого Сенеки, как учителя и воспитателя императора Нерона, лишь подтвердил непостижимость тайны человеческой души. Нерон, с отрочества много лет проникавший в суть постулатов стоического нравственного учения, с удовольствием выслушивавший философские споры, в итоге проявил себя как «чудовище на троне» и убил своего наставника.

Внутренний драматизм философского сознания Сенеки особенно явно прослеживается в его размышлениях о смерти как центральной проблеме человеческого бытия. Сербский святой прп. Иустин (Попович), соединивший в себе богослова, философа и поэта, обладающий даром художественной образности, так начал свою книгу «Философские пропасти»: «Не есть ли жизнь человека на земле паломничество по безднам? Ведь всякий серьезный вопрос, который человек задает себе или мир — человеку, уводит его мысль в бездну. Вопрос истины разве не есть бездонная проблема?

А проблема справедливости, а проблема добра, а проблема зла — все сплошь пропасти и горные ущелья, паломничества, мучительные и тяжелые, разве нет?» [Иустин Попович, 2005, 13]. Он называет всякого человека, погружающегося в проблемы страдания, истины, добра и зла, — мучеником. «Но существует одна мука, сильнее самых сильных, мука, в которой собраны все остальные муки. Эта величайшая мука — смерть» [Иустин Попович, 2005, 27]. «Полынно-горькую тайну смерти» святой Иустин называет самой страшной скорбью духа человеческого.

И у Сенеки тема смерти присутствует во многих письмах, он подходит к ней с разных сторон и пытается разрешить неразрешимое, приводя рационально убедительные доводы. В смерти нет зла, говорит он, — это непреложный закон природы, нам лишь надо достойно принять его: «Сетующий на чью-либо смерть сетует на то, что умерший был человеком» (212). Для римлянина достойно — значит, мужественно и разумно. У стойка сердце должно быть твердым: слезы — слабость, дань натуре, еще не воспитанной философией. Вот как начинает Сенека 99-е письмо к Луцилию: «Я посылаю тебе письмо, которое написал Марулли, когда он потерял младенца сына и, по слухам, обнаружил при этом слабость. В письме я отступил от своего обыкновенья и не считал нужным мягко говорить с тем, кто заслуживает скорее порицания, чем утешения» (211). Философское наставление, которое он дает ученику, звучит так: «Во-первых, скорбеть излишне, если скорбью ничем не поможешь, и, во-вторых, несправедливо сетовать на то, что с одним случилось, а остальных ожидает. <...> Мы должны быть спокойнее хотя бы потому, что сами идем вслед за теми, кого потеряли. Так есть ли большее безумие, чем оплакивать того, кто раньше прошел дорогу, которую и тебе предстоит измерить?» (212). В этом контексте особенно резко выделяется слово „несправедливо“, но для римской культуры юридическая категория права является основополагающей и проникает в стоическое учение. И опять Сенека предлагает опереться на доводы разума, выстраивая логически безупречную цепочку слов, не способных принести утешения.

С мыслью о смерти всегда связано инстинктивное ощущение страха, и оно для римского стойка унижительно, потому что застигает человека врасплох и подчиняет его себе полностью, отнимая свободу здраво мыслить и действовать: «Покажи мне, кто не раб. Один в рабстве у похоти, другой — у скупости, третий — у честолюбия, и все — у страха» (99). И снова Сенека убеждает нас, что у каждого есть разум, и только он способен смирить «жестокость страхов». Но как это трудно, видно по его письмам: «А ведь это великое дело, Луцилий, и долго ему надо учиться, — когда придет неизбежный срок, уйти со спокойной душой» (78). Такую стойкость духа может явить лишь мудрец, и Сенека рассказывает ученику про старого умирающего философа, которого он часто навещает, чтобы его примером укрепить себя: «Мне хочется знать, найду ли я его и на сей раз прежним, или стойкость духа иссыкает вместе с силами тела» (79). Но находит он в нем неизменную бодрость духа и с благодарностью называет его замечательным стариком и превосходным человеком. В другом письме Сенека говорит о мучительной болезни, которая словно бы приписана к нему, и называет ее словом «дудуше»: «Я прошел через все, что мучит тело и грозит ему опасностью, но ничего тяжелее, по-моему, нет. Почему? Всем остальным, каково бы оно ни было, мы болеем, а тут отдаем душу. Из-за этого врачи и называют такую хворь „подготовкой к смерти“. Ведь однажды дух сделает то, что пытается сделать так часто» (107). В этом же письме Сенека дает безотрадное определение смерти — «это небытие». И как римский стойк, он видит высшую доблесть в том, чтобы не дрогнуть: «Обещаю тебе одно: в последний час я не задрожу — ведь я к нему готов» (107).

И еще одна сквозная тема, связанная с размышлениями о смерти, возникает в книге Сенеки — это тема свободы, имеющая в античной культуре древние традиции. В древнегреческой мифологии миром управляет фатум (в русском переводе «рок» или «судьба»), у этой космической силы абсолютная и непререкаемая власть, ей послушны люди, герои и боги. Все греческое искусство, особенно драматическое, часто центральной темой делает поединок человеческой воли с волей высшей.

Самым знаменитым примером является трагедия Софокла «Эдип-царь» (V в. до Р. X.), в которой трагический конфликт трактуется как величайшее испытание, приводящее героя к катарсису — осознанию своей слепой неправоты и к примирению с небом. Но в более поздний период в античной культуре меняется облик высшего божества: у греков появляется богиня Тюхе, а римляне называют ее Фортуной — это богиня случая и удачи.

В последующие века проблема личной свободы и мировой необходимости станет одной из центральных тем европейского философского дискурса. Особую актуальность она приобретет в Новое время, начиная с эпохи Возрождения, когда совершится антихристианский переворот и культура от теоцентризма устремится к обоснованию человеческого самостояния. К концу XVIII в. категория свободы уже открыто используется как революционная политическая сила, таковой она остается и до сегодняшнего дня.

Но если вернуться в античные времена, то, пожалуй, ни у одного из философов нет такого яростного неприятия верховной власти, стесняющей личную независимость, как у Сенеки. Для стоиков обретение внутренней свободы является конечной целью их волевых усилий: «Мне предложили свободу; ради этой награды я и стараюсь. Ты спросишь, что такое свобода? Не быть рабом ни у обстоятельств, ни у неизбежности, ни у случая» (103). Фортуны он уподобляет «маховому колесу, переворачивающему все человеческое» (209). Сенека прибегает к военной терминологии, ему здесь открывается, пожалуй, главное поприще для сражения: «Фортуна ведет со мной войну; я не буду выполнять ее веленья, не принимаю ее ярма и даже — а для этого нужно еще больше доблести — сбрасываю его» (103). Но силы несоизмеримы — где и в чем же философ ищет опору? Только внутри себя: «Ведь душа сильнее фортуны... Душа прямая и чуждая порчи исправляет зловредность фортуны и знанием смягчает с трудом переносимые тяготы» (208). Сенека уверен, что у него получится низвести фортуны на одну ступень с собой, а для этого «нужно возвести вокруг несокрушимую стену философии, которую фортуна, сколько бы ни была осадными орудиями, не возьмет никогда» (156).

Какая мрачная и тяжкая картина мироздания, какое одиночество. Перед нами — достойнейший человек: у него глубокий и сильный ум, он стремится жить осмысленно, быть человеком добра, он учитель и помощник не только Луцилию и его современникам, его интересно и полезно читать до сегодняшнего дня. Но мы видим, как на исходе античной цивилизации страждет человеческое сердце, и ум взыскует иного смысла, чем может дать языческая религия и культура, исчерпавшая отпущенные ей духовные ресурсы. Особенно очевидно это проявляется в мучительнейших размышлениях о смерти, не приводящих к разрешению этой самой глубокой тайны. Единственное, что может сказать стоик перед грядущей неизбежностью: «Смерть покажет, чего я достиг, ей я и поверю. Кто научился смерти, тот научился быть рабом, он выше всякой власти и уж наверное вне всякой власти». (72). Но в этой фразе — лишь противостояние верховной силе: оно не приносит утешения, если все дело только в обретении гордого бесстрашия.

В соответствии с суровым римским духом Сенека видит в человеке образ героической мужественности. Его стоик непреклонен и бесстрашен, ему нравится испытывать твердость своей души. Он воин, сражающийся с фортуной, и в этой борьбе обретающий «величье духа», способность стойко переносить все превратности случая. В этом ряду неизбежных обстоятельств оказывается и смерть, перед которой должно сохранить достоинство. Но вот слово архиеп. Иоанна Сан-Францисского о разном отношении людей к исходу духа из тела: «*Есть страх перед смертью*; иное отношение — *это покорное принятие смерти*: полное сознание важности, ответственности и даже величия ее мгновения как перехода в высшую область бытия; и наконец последнее отношение — *это ангельская радость пред лицом смерти*. Человек, знающий Царство Божие уже по опыту земной жизни, ждет, с великой надеждой, этого Царства Божия, блаженного упокоения духа своего в Боге, после смерти тела» [Иоанн Сан-Францисский, 1992, 434].

Откуда же рождается эта непонятная, неведомая античной стоической философии радость перед лицом смерти? Вне религии, дарующей человечеству Божественное откровение, рациональная человеческая мысль, опирающаяся на самое себя и потому ограниченная собственными конечными пределами, не способна проникнуть в бытийственные тайны, к которым принадлежит и тайна смерти. А Сенека обделен тем чувством, которое мы называем верой. Его сознание еще выстроено иерархично: миром управляет могущественная фортуна, существуют и боги, к которым испытывается почтение, — они вполне доброжелательны к людям, но обитают в своем далеком пространстве: «Боги не привередливы и не завистливы; они пускают к себе и протягивают руку поднимающимся» (138). Но душа Сенеки не знает любви к Богу, которая и приводит к вере: «Мы верим не для чего-то, а *потому что* — мы любим Бога» [Ельчанинов, 1996, 131] — так говорят христиане. Но само слово «любовь» изгнано из книги Сенеки, его нет в лексиконе римского стоика и по отношению к человеку. В римской культуре самым высоким чувством являлась дружба, которая основывалась на уважении и доверии. Даже брак — это союз равных. О дружбе Сенека говорит много и тепло. А вот о любви к женщине (в том числе и к супруге) не принято было упоминать вовсе: это чувство ассоциировалось со страстью и телесным влечением, для стоика — с похотью: «убегай от наслаждений» — частый совет Сенеки ученику.

Диоген Лаэртский приводит высказывание, принадлежащее греческому философу Зенону, основоположнику стоицизма: «Любовь — это желание, несвойственное взыскующим: это стремление к сближению, вызванное видимостью красоты...» [Диоген Лаэртский, 1979, 282]. А затем Зенон, определяя желание как неразумное возбуждение, перечисляет страсти, приводящие к душевной неустойчивости: «томление, враждебность, упрямство, гнев, любовь, ненависть, ярость» [Диоген Лаэртский, 1979, 279]. Таким образом, любовь попадает в число самых неистовых и разрушительных страстей в поздней языческой культуре. И какой поразительный контраст являет нам текст христианского Нового Завета, где сказано, что Бог хочет от человека именно любви: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим...» (Лк 10:27), и любовь эта взаимна, ибо «Бог есть любовь» (1 Ин 4:18). И вот когда дух человеческий встречается с Духом Божиим во взаимной любви, тогда отступают физические пределы, в свои права вступает вечность, а религия становится верой: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин 4:18). Святой Иустин так говорит о сердце, любящем Бога: «Что есть рай? Рай — это ощущение Бога. Если человек чувствует в себе Бога, то он в раю. Где Бог, там и Царство Божие, там и рай» [Иустин Попович, 2005, 188].

Старец Силуан, до самой смерти проживший на Афоне и стяжавший благодать Божью, оставил молитвы и поучения, глубоко трогающие сердце своей исповедальной глубиной и неповторимой по убедительности интонацией. У него тоже есть размышления о любви, побеждающей смерть: «Душа подобна невесте, а Господь — Жениху; и любят они друг друга, и скучают друг о друге. Господь по любви Своей скучает о душе и печалится, если нет в ней места Духу Святому; а душа, познавшая Господа, скучает по Нему, потому что в Нем жизнь ее и радость» [Силуан Афонский, 1999, 267]. Если бы человеку, продолжает старец, вдруг сказать, что он сейчас умрет, то человек этот смутился бы и затрепетал от страха, но душа, познавшая Господа, «с миром отходит в вечную жизнь и говорит: „Слава Тебе, Господи, что ныне я иду к Тебе и буду вечно в мире и любви зреть лицо Твое. Твой тихий кроткий взор привлек душу мою, и она скучает по Тебе.“» [Силуан Афонский, 1999, 289].

Сенека, желавший победить страх смерти, опираясь на стоические добродетели, к которым принадлежали «разумение, мужество, справедливость, воздержание, упорство, решительность» [Диоген Лаэртский, 1979, 274], а все вместе называлось «доблестью», так и не смог достигнуть этой удивительной просветленности сознания, которая даруется христианской милостью и любовью. И здесь открывается, пожалуй, главное отличие философской культуры стоицизма от того, что было открыто христианскому религиозному опыту.

Стоик признает только собственное, сугубо человеческое совершенствование, и целью всех его усилий является обретение внутреннего блаженства, то есть бестрастия. Такого человека языческая культура называет мудрецом, и главным критерием мудрости является свобода от страстей: «Он один свободен, тогда как дурные люди — рабы, — ибо свобода есть возможность самостоятельного действия, а рабство — его лишение» [Диоген Лаэртский, 1979, 282]. Итак, высшим проявлением человеческой высоты в античной культуре является мудрость, которая достигается при помощи самодовлеющей добродетели: она предпочтительна сама по себе, ее довольно, чтобы быть счастливым. Это идеал, который измеряется человеческим, земным уровнем. Но Сенека очень высоко говорит о человеке, природа которого благородна и божественна: «В человеческое тело заброшены божественные семена» (138). Здесь Сенека следует теми путями, которые проложил Цицерон, перелагая на латынь учение греческих философов о душе: «душа — небожительница, низвергнутая из горней обители и низведенная на землю, — место, не подобающее ее божественной и вечной природе. <...> Я слышал, что Пифагор и пифагорейцы никогда не сомневались в том, что души наши почерпнуты от всеобъемлющего божественного духа» [Цицерон, 1975, 382]. У Сенеки есть емкая, литературно отточенная и предельно афористичная сентенция: «Душа — бог, нашедший приют в человеке». Более развернутым комментарием к ней может служить то письмо, которое он посвящает душе, ибо «душа человека — вещь великая и благородная и не допускает, чтобы ей ставили иные, нежели богам, пределы» (223). Душа томится в «тяжкой земной темнице», а когда наступит последний день и разделит божественное и человеческое, то она оставит тело и вернется к богам. И этот день будет для человека «днем рождения к вечной жизни»: он окажется среди богов, окруженный блеском звездного света. Только к этой встрече надо готовиться, не допуская того, чтобы «в душе угнездились грязь, и низость, и жестокость» (224).

Итак, мы видим, что у Сенеки есть стремление стать «ровней богам», но ему не открыто, что человек собственными силами не может совершить богоуподобления, — это явление сверхъестественное и не сводится только к нравственным усилиям собственной воли. Христианская антропология не моральна, а онтологична, и процесс человеческого обожения предстает как таинственно-мистическое преобразование человеческой природы, совершающееся на путях веры, через таинства и богослужение в Церкви, которая «больше освящает и благословляет, чем учит» [Евдокимов, 2002, 136].

В статье К. С. Льюиса, которая названа им «Просто христианство», есть следующее размышление: «Христианский путь — не просто улучшение человеческой природы, чтобы человек стал хорошим и добродетельным: это сфера нравственности; религия не сводится к нравственности, у нее другое измерение — духовное. Стать преподобным, святым — не быть лучше других людей или быть добродетельным, — а быть другим, иным, быть преображенным Богом; то есть стать существом, которое разделяет силу Бога, Его радость, знание и бессмертие» [Льюис, 1998, 171].

Само понятие святости, а отсюда и священного, понимается в христианском богословии через литургическое священнодействие, когда Бог одухотворяет человека Своими энергиями, наполняет его Своим светом в обоживающем причастии, чтобы он «соделался причастником Божественного естества» (2 Пет 1:4) и освятился, стал бы святым.

Категория внутреннего духовного света отсутствует в мире Сенеки, душа, освободившись от власти тела, видит себя в небесном пространстве в сиянии ярких звезд. Для стоиков именно природа является главной наставницей в воспитании мудрости как высшего идеала, но ап. Павел говорит о том, что открыл христианам Бог Духом Своим: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего... но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор 2:6–8). В античной языческой культуре еще не сформировалось понятие личности, «сокровенный сердца человек» (1 Пет 3:4) придет вместе с христианским монотеизмом, и тогда по-другому станет пониматься и категория свободы, не раз возникающая в письмах Сенеки и трактуемая им как та

личная ценность, которую необходимо отстоять от внешнего насилия, происходящего от людей, общества или фортуны. В христианском богословии свобода — это дар Бога, она есть «печать нашей причастности Божеству», и дана свобода человеку для того, чтобы через нее он мог осуществить свое высочайшее предназначение — обожение, «чтобы человек в устремлении бесконечном, как бесконечен Сам Бог, становился по благодати тем, что Бог есть по Своей природе. Но этот зов требует свободного ответа, Бог хочет, чтобы порыв этот был порывом любви. <...> А любовь предполагает свободу, возможность выбора и отказа» [Лосский, 1991, 298].

В качестве некоего итога представленного материала можно отметить, что хотя язычеству и дано было откровение о разлучении бессмертной души с телом, но это знание не могло примирить человека со смертью, и никакие логические доводы философского ума римского стоика не способны были разрешить саму проблему существования такого безотрадного явления на земле. Ни ветхозаветный шеол, ни мифологический древнегреческий айд, в котором обитали беспмятные души-тени, не давал человеку осмысленной перспективы его бытия. Человечество нуждалось не в мудрых наставниках, а в Спасителе. И лишь в христианстве через великую радость Воскресения явлена человечеству благая весть о победе над смертью: «Я емь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин 11:25–26).

Сознание Сенеки, сформированное суровым римским стоицизмом, вряд ли способно было принять благодать христианства, умиление, любовь, очистительные слезы, но на самом деле всякая страждущая душа нуждается в Божьем о ней попечении. Характеризуя современную эпоху, св. Иустин восклицает: «И ни в одном мире нет более несчастного существа, чем человек, который не верует в воскресение мертвых, ведь ни на небе, ни под небом нет большей бессмыслицы, чем этот мир без воскресения, и нет большего отчаяния, чем эта жизнь без бессмертия» [Иустин Попович, 2005, 145].

Источники и литература

1. Аристотель (1983) — *Аристотель*. Большая этика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: 1983. Т. 4.
2. Булгаков (1993) — *Булгаков С. Н.* Трагедия философии // *Булгаков С. Н.* Сочинения: в 2 т. М., 1993. Т. 1.
3. Диоген (1979) — *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях, изречениях знаменитых философов. М., 1979.
4. Евдокимов (2002) — *Евдокимов П.* Православие. М., 2002.
5. Ельчанинов (1996) — *Ельчанинов А., священник*. Записи. М., 1996.
6. Зелинский (1996) — *Зелинский Ф. Ф.* Соперники христианства. М., 1996.
7. Иоанн Сан-Францисский (1992) — *Иоанн Сан-Францисский, архиеп.* Заметки. Петро-заводск, 1992.
8. Иустин (2005) — *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. М., 2005.
9. Лосский (1991) — *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Киев, 1991.
10. Лосев (1979) — *Лосев А. Ф.* Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н. э. М., 1979. С. 307–333.
11. Льюис (1998) — *Льюис К. С.* Просто христианство // *Льюис К. С.* Сочинения: в 8 т. М., 1998. Т. 1.
12. Сенека (1986) — *Сенека Л. А.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1986.
13. Силуан Афонский (1999) — *Старец Силуан*. Жизнь и поучения. М., 1999.
14. Тацит (1970) — *Тацит К.* Анналы. Малые произведения // *Тацит К.* Сочинения: в 2 т. Л., 1970. Т. 1.
15. Цицерон (1975) — *Цицерон М. Т.* Избранные сочинения. М., 1975.