

Викторъ Фаминскій.



РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННЫЯ

ВОЗРЪНІЯ

Л. АННЕЯ СЕНЕКИ

(ФИЛОСОФА)

И ОТНОШЕНІЕ ИХЪ

ЕСТЬ

ХРИСТІАНСТВУ.



КІЕВЪ.

Тип. И. И. Горбунова, Крещатикъ, д. Дегтерева, № 38-й.
1906.

Печатать дозволяется. 1 сентября 1905 г.
Ректоръ Кіевской Духовной Академіи *Епископъ Платонъ*.

„Разумное Божіе (λογιστὸν Θεοῦ, т. е. что можно знать о Богѣ) явѣ есть въ нихъ (въ язычникахъ). Богъ бо явилъ есть имъ“ (Римл. I, 19).

„Testimonium (est) animae naturaliter christianaе“ (Tertullian. Apol. 17).

„Tamquam verum quaeram adhuc, non sciam et contumaciter quaerem“ (Seneca. Epist. 45, 4).

Оглавление.

	СТР.
Источники и пособия ,	1—3
Введение	1—64
Общій ходъ и направленіе философіи послѣ Сократа (1—2). Философія въ Римѣ и ея направленіе, какъ объективный факторъ, обусловившій моральный характеръ философіи Сенеки (3—10). Личность Сенеки и характеристика его нравственного образа (10—45). Общій характеръ его философіи (эkleктической стоицизмъ и морализмъ (45—56)). Источники для ознакомленія съ его религіозно-нравственными воззрѣніями (57—58). Трудности при изложеніи послѣднихъ (58—60). Планъ сочиненія (61—63)..	

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Религіозно-нравственныя воззрѣнія Сенеки.

ГЛАВА I-Я.

Теологія	65—107
--------------------	--------

Отношеніе Сенеки къ религіознымъ вопросамъ вообще (65—68). Богъ, Его природа и свойства (69—79). Богопочитаніе (79—83). Отношеніе Бога къ міру и человѣку (83—95). Теодицея (95—104). Общій выводъ (104—107).

ГЛАВА II-Я.

Индивидуальная мораль	108—198
---------------------------------	---------

Человѣкъ, какъ моральное существо, его природа и составъ (108—112). Свобода воли, какъ не-

обходимый постулять нравственности (112—113).
 Высшая цѣль жизни человѣка (Summum bonum)
 (114—118). Внѣшнія блага и зло и отношеніе къ
 нимъ человѣка (118—138). Смерть и загробная
 жизнь (138—156). Самоубійство, какъ выраженіе
 высшей свободы (156—165). Ученіе о добродѣте-
 ли и порокѣ (165—171). Аффекты и борьба съ ни-
 ми (171—174). Всеобщая грѣховность и порочность
 (174—179). Средства и моменты нравственнаго воз-
 рожденія и исцѣленія (180—184). Совѣсть, какъ
 руководящее начало въ этомъ дѣлѣ (184—188).
 Высочайшій нравственный идеалъ (стоическій муд-
 рець) (189—198).

ГЛАВА III-Я.

Соціальная мораль 199—236

Общество, какъ „Societas humani generis и отно-
 шеніе его къ отдѣльнымъ государствамъ (199—205).
 Обязанности членовъ его въ отношеніи къ людямъ
 вообще, къ рабамъ и врагамъ (всеобщая любовь и
 равенство: благотворительность) (205—206). Краткое
 замѣчаніе по поводу возрѣвнїи Сенеки на отноше-
 ніе къ государству и семьѣ (226—230). Общій вы-
 водъ изъ первой части и переходъ ко второй (230—
 236).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

**Отношеніе Сенеки и его религіозно-нравственныхъ возрѣ-
 ній къ христіанству.**

Вопросъ объ отношеніи Сенеки къ хри-
 стіанству и его краткая исторія 230—255

ГЛАВА I-Я.

Разборъ данныхъ, приводимыхъ въ пользу
 мысли о знакомствѣ Сенеки съ христіанствомъ.
 Ихъ, частію, несостоятельность, частію недостаточ-
 ность для положительнаго и окончательнаго при-
 знанія или отрицанія этой мысли.

ГЛАВА II-Я.

Принципіальное различіе возрѣній Сенеки и христіанства, какъ неоспоримое доказательство незнакомства Сенеки съ послѣднимъ. 315—400

Примѣры возвышенныхъ идей предшествующей Сенецѣ греко-римской философіи и несомнѣнная зависимость возрѣній Сенеки отъ нихъ, а не отъ христіанства . 401—474

Общій заключительный выводъ . 475 - 479

Источники и пообія.

I. L. Annaei Senecae opera; quae supersunt, recognovit et rerum indicem locupletissimum adjecit. Fr. Haase Lipsiae. 1895 г. Vol I—III.

1) Aubertin Charles. „Sénèque et Saint Paul“. Étude sur les rapports supposés entre la philosophie et l'apôtre (troisième édition). Paris. 1872 г.

2) R. Aubé. „Notice sur Sénèque“ въ изд. „Ad Lucilium Epistolarum morales I—XVI“. Paris. 1893.

3) Baarts „L. A. Seneca de deo“. Marienwender 1848 г.

4) Bähr „Geschichte der Römischen Literatur“ 3 Ausg. 2 Bd. Carlsruhe 1845.

5) Baumgarten. M. „Lucius Annaeus Seneca und das Christenthum in der tief gesunkenen antiken Weltzeit“ Rostock. 1895 г.

6) Chr. Baur. „Seneca und Paulus, das Verhältniss des stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's“ въ „Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältniss zum Christenthum Zeller'a“. Leipzig. 1876 г.

7) E. Caro. „Quid de beata vita senserit Seneca“. Parisiis. 1852.

8) J. Kreyher. „L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum“. Berlin. 1872 г.

9) Moriais. M. „Études philosophiques et religieuses sur les écrivains Latins“. Paris. 1896 г.

10) W. Ribbek. „L. Annaeus Seneca der Philosoph und sein Verhältniss zu Epicur, Plato und dem Christenthum“. Hannover. 1887 г.

11) Teuffel. W. „Geschichte der Römischen Literatur neu bearb. v L. Schwabe 5 Aufl. 2 Bd. Leipzig. 1890 г.

12) Schanz. „Geschichte der Römischen Literatur 2-er Theil, 2 Hälfte 2 Aufl. въ „Handbuch d. klassischen Alterthumswiss“... Iw. Mühler'a VIII Bd. Münch. 1901 г.

13) E. Zeller. „Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung“. 3 Th. 3 Aufl. Leipz. 1880 г.

14) Г. Буассье, „Римская религія отъ Августа до Антониновъ“, перев. Маріи Корсакъ. Мск. 1878 г.

15) К. Мартà „Философы и поэты-моралисты во времена римской имперіи“, перев. Маріи Корсакъ. Мскв. 1879 г.

16) Фарраръ. „Искатели Бога“, перев. Комарскаго. Спб. 1898 г.

17) Невзоровъ. „Мораль стоицизма и христіанское нравоченіе“. Казань. 1892 г.

18) Корелинъ. „Паденіе античнаго міросозерцанія“. Спб. 1895 г.

19) Говоровъ. „Моральная философія стоиковъ въ отношеніи къ христіанству“ („Вѣра и Разумъ 1888 г. № 1—6, 7).

20) Модестовъ. „Лекціи по исторіи Римской литературы“. Спб. 1888 г.

21) Его же. „Философъ Сенека и его письма къ Люцилію“. Кіевъ. 1872 г.

22) Русскій переводъ избранныхъ „Писемъ“ Сенеки въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ 1884—1886 гг.

23) „Избранныя письма къ Люцилію“. Перев. Пл. Краснова, изд. Суворина. Спб. 1893.

25) Русскій переводъ соч. Сенеки „De beneficiis въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ 1889—1897.

III

25) A. Forbiger. „Ausgewählte Schriften des Philosophen Lucius Annaeus Seneca (Uebersetzung). Stgt. 1866 г.

26) Schmeckel. A. „Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange“. Berlin. 1892 г.

27) P. Barth. „Die Stoa“ Stuttgart. 1903.

Остальные пособия будут указаны въ своихъ мѣстахъ.



Введение.

Общій ходъ и направленіе философіи послѣ Сократа (1—3). Философія въ Римѣ и ея направленіе, какъ объективный факторъ, обусловившій моральный характеръ философіи Сенеки (3—10). Личность Сенеки и характеристика его нравственнаго образа (10—63). Общій характеръ его философіи (эклети-ческой стоицизмъ и морализмъ) (63—80). Источники для ознакомленія съ его религіозно-нравственными воззрѣніями (80—81). Трудности при изложеніи послѣднихъ (81—85). Планъ сочиненія (85—88).

„Γνώθι σεαυτόν!“ гласила нѣкогда надпись на вратахъ Дельфійскаго храма. Сократъ первый понялъ всю глубину и значеніе этого краткаго призыва къ самопознанію и, сдѣлавши послѣднее исходнымъ пунктомъ и основнымъ принципомъ философскаго ислѣдованія, поставилъ философію на тотъ истинный и вѣрный путь, котораго она, занятая доселѣ изслѣдованіемъ внѣшней природы, еще не знала. Сосредоточившись теперь всецѣло на внутреннемъ мірѣ чело-вѣка, поставивши своей задачей проникнуть въ сокровеннѣйшія глубины человѣческаго духа, познать его внутреннюю природу и въ этомъ познаніи найти силы и средства къ познанію и природы внѣшней, котораго она доселѣ никакъ не могла достигнуть, философская мысль быстрыми шагами двинулась по пути своего развитія, о чемъ ясно свидѣлствуютъ уже однимъ фактомъ своего явленія слѣдующія одна за другой великія системы Платона и Аристотеля.

Но если для всей прежней философіи, не исклю-чая и философіи Аристотеля, конечной цѣлью изслѣдованія было знаніе, стремленіе познать сущность вещей и ихъ взаимное отношеніе, если, слѣдовательно,

самымъ важнымъ и главнымъ моментомъ философіи былъ тогда моментъ теоретическій, то въ философіи послѣ Аристотелевской центръ философскаго мышленія переносится съ области теоретической на область практическую. Кореннымъ вопросомъ ея теперь становится вопросъ о высшемъ субъективномъ благѣ человѣка, вопросъ, слѣдовательно, практическаго характера. Теоретическія проблемы теперь отодвигаются на задній планъ, и задачей философіи является опредѣлить это высшее благо, рѣшить, въ чемъ оно заключается и какъ человѣкъ можетъ достигнуть его ¹⁾. На такой именно почвѣ и возникаютъ три школы: стоическая, эпикурейская и скептическая, которыя, хотя и разнятся до противоположности въ пониманіи высшаго блага и въ указаніи средствъ достигнуть его, но которыхъ роднитъ между собою самое стремленіе отыскать это благо.

Пересажденная затѣмъ на римскую почву ²⁾, фи-

¹⁾ Zeller „Philosopie d. Griechen“ 3 Th. 3 Aufl. Leipz. 1880 г. s. s. 18—19.

²⁾ Трудно собственно съ точностью указать, когда именно римляне впервые познакомились съ греческой философійю. Вѣроятнѣе всего этотъ моментъ наступилъ послѣ второй Пунической войны (въ половинѣ 2-го в. до Р. Хр), когда Греція сдѣлалась частью обширнаго Римскаго государства и когда начался обмѣнъ культуръ греческой и римской (Schmeckel „Philosopie d. mittleren Stoa“ Berl. 1892 г. s. 439—440). Съ этого времени многіе греческіе ученые живутъ въ Римѣ, даже въ качествѣ домашнихъ людей и воспитателей знатныхъ римлянъ; да и сами римляне теперь предпринимаютъ путешествія въ Грецію, особенно въ Аѣины, для знакомства съ духовными богатствами прославившагося своей культурой покореннаго греческаго народа (Zeller. ib. s. 20—21). Въ частности насадителями въ Римѣ стоицизма были, какъ извѣстно, Панѣтій и ученикъ его Посидоній (См. объ этомъ подробнѣе ниже).

лософія долго не могла приобрѣсть здѣсь тѣхъ правъ гражданства, которыми пользовалась она въ Греціи; практической духъ римлянина не могъ сразу сродниться съ ней, почему на первыхъ порахъ она встрѣчаетъ здѣсь не только пренебреженіе, но даже прямую ненависть ¹⁾). Вполнѣ понятно, поэтому, что сначала она становится достояніемъ лишь немногихъ лицъ, возвысившихся надъ узко-практическимъ міровоззрѣніемъ своего народа и почувствовавшихъ къ ней склонность и расположеніе ²⁾). Но и здѣсь отличительная черта римскаго духа не могла не обнаружиться и не заявить себя. Къ спекулятивной философіи ни одинъ истинный римлянинъ чувствовать себя склоннымъ не могъ. Его могла заинтересовать только философія пракческаго направленія, т. е. такая философія, которая указывала бы прямой путь къ практической дѣятельности человѣка на благо личное и на благо государственное. Только эта практичность и удобоприложимость философіи къ жизни и могла имѣть цѣну въ глазахъ римлянина; только она и была для него критеріемъ истины. Что же касается спекулятивныхъ тонкостей, теоретическихъ различій одной школы отъ другой, то у римлянина не могло

¹⁾ Cicero Tusc. II, 1, 4. Исторія показываетъ даже, что въ одно время философы были изгнаны изъ Рима, какъ люди неблагонадежные политически (Schmeckel cit. op. s. 440)

²⁾ Къ этимъ людямъ, сгруппировавшимся вокругъ Сципіона Младшаго, принадлежали Кв. Фабій Максимъ, Эл. Туберонъ, К. Лелій, Юн. Брутъ, Фурій Филъ, Сп. Муммій, Сектъ Помпей и П. Рупилій; поэтъ Люцилій, Кай Фанній и Муцій Сцевола, младшій Эл. Туберонъ, Рутилій и Вергиній (Всѣ эти имена упоминаются у Цицерона въ „De republ.“ и „Lael.“ с. 27, 101) (Schmeckel. „Die Philosophie d. mittleren Stoa“ s. 440).

явиться желанію разбираться въ нихъ. Если, поэтому, греческая филозофія на римской почвѣ обратилась прямо къ эклектизму, то это можно назвать только явленіемъ естественнымъ и необходимымъ¹⁾. Съ такимъ именно характеромъ римская филозофія выступаетъ уже у первыхъ своихъ отцевъ Панѣтія и Посидонія; такой же видъ она имѣетъ и у Цицерона, этого въ полномъ смыслѣ „римскаго“ филозофа, „который, собственно, и помогъ филозофіи получить право гражданства въ странѣ, гдѣ она считалась до тѣхъ поръ чужеземкой²⁾“. Въ своихъ филозофскихъ трактатахъ онъ не только популяризовалъ идеи греческой филозофіи, но и постарался доказать ея практическое значеніе, убѣдить, что филозофія нужна не для того только, чтобы разсуждать, а чтобы по ея указаніямъ жить (*non disputandi causa, sed ita vivendi*). Съ паденіемъ республики и возникновеніемъ имперіи для развитія римской филозофіи и именно въ чисто національномъ духѣ, настали самыя благопріятныя времена. „Древнія преданія утратились теперь окончательно и народная нравственность оказалась въ большемъ недоумѣніи, такъ что всѣ, по прекрасному выраженію Лукреція, ошупью отыскивали себѣ дорогу“³⁾. Потерявши свои устои, жизнь какъ бы выбилась изъ прямой колеи и пошла по такому пути, который не только обѣщаль мало хорошаго, но и грозилъ опасностью народной нравственности и гибелью политической самостоятельности. На мѣсто прежнихъ строгонаціональныхъ идеаловъ мужества и воздержанія,

1) Zeller „Philos. d. Griech.“ 3 Th. s. 21.

2) Буассье „Римская религія отъ Авг. до Антон.“ перев. Маріи Корсакъ. Мск. 1878 г. 328 стр.

3) Буассье цит. соч. стр. 331.

воцарились мелкіе идеалы роскоши и житейскихъ удобствъ, въ погонѣ за которыми стало ставиться на карту все, чѣмъ прежде каждый честный римлянинъ свято дорожилъ и что всегда хранилъ: и личная честь, и общественная нравственность и государственное благополучіе. Можно бы было надѣяться, что къ строгому образу жизни вернется молодое поколѣніе, что оно 'возстановитъ попоранныя національныя традиціи, но и здѣсь надежда была плоха. Развращеніе своей широкой волной захватило и юношество; порочная и безнравственная общественная атмосфера коснулась и его. Съ грустью рисуетъ это безотрадное состояніе будущаго поколѣнія гражданъ почтенный Риторъ Сенека. „Юношество, говоритъ онъ, коснѣеть въ удивительномъ бездѣйствіи, всѣ души зачерствѣли, ничто великое и почтенное уже не занимаетъ ихъ. Какая-то сонливость и усталость, и, что еще хуже, соревнованіе въ развращенности (*malarum rerum industria*) сравняли всѣхъ. Пѣніе, пляска—вотъ нечистые вкусы, овладѣвшіе этими нѣженками. Взбивать волосы, придавать своему голосу пріятность и тонкость женскаго голоса, соревновать въ нѣжности тѣла съ женщиной, украшать себя неприличными одѣянiями—вотъ въ чемъ состоитъ жизнь нашихъ молодыхъ гражданъ, вотъ въ чемъ—ихъ идеаль¹⁾“. Откуда было взять средствъ для оздоровленія морально разлагавшагося общества, гдѣ было найти помощь въ трудномъ дѣлѣ его перевоспитанія, откуда было почерпнуть разумные и прочные устои для урегулированія выбившейся изъ колеи жизни? Источникъ оставался одинъ—именно философія. Къ ней-то теперь

¹⁾ Controv. I Praef. cp. Cicer. De divin. II, 2.

и обращаютъ свой взоръ всѣ, для кого дороги интересы будущности отечества, и въ ней стараются отыскать жизненные устои и прочную опору дѣятельности. Прежде пренебрегаемая, философія становится теперь властной руководительницей и путеводительницей жизни, ставя себѣ прямыя жизненно-практическія задачи осмыслить жизнь и научить, какъ вести честную жизнь и какъ честно дѣйствовать при всѣхъ превратностяхъ судьбы, которыми такъ чревата стала общественная и политическая жизнь. Теперь на философію смотрятъ не какъ на изящное только удовольствіе, или просто полезное для умственнаго развитія упражненіе, а какъ на исключительный предметъ занятія, необходимый для всѣхъ, кто ревнуётъ о личной и общественной нравственности, заботится о личномъ и общественномъ благѣ. Вотъ почему на первый планъ въ философіи выдвигаются теперь вопросы религіи и нравственности, вопросы о Богѣ, о духовной природѣ человѣка, о его назначеніи, высшемъ благѣ, объ отношеніи къ Богу, къ міру и къ подобнымъ себѣ. Самый характеръ занятія философіей теперь радикально измѣняется. Если прежде она находила пріютъ только въ кабинетахъ государственныхъ мужей, въ часы досуга любившихъ заниматься ею, то теперь она получаетъ общественный характеръ. Философы работаютъ теперь не для себя только, не для удовлетворенія потребностей своего только духа, а, сознавая себя учителями народной нравственности, „педагогами рода человѣческаго“, открыто уже высказываютъ свои убѣжденія, бичуютъ народные пороки, обличаютъ общественные недуги, зовутъ всѣхъ къ нравственному возрожденію, высказываютъ высокія и чистыя нравственныя идеи, возвѣщаютъ возвышенныя

принципы жизни и дѣятельности ¹⁾). Почва для благотворнаго вліянія рѣчей этихъ апостоловъ нравственности подготовлялась какъ бы самой жизнью. Она заключалась въ тѣхъ ужасахъ имперской тиранніи, которые давили человѣческую личность, заставляя ее замыкаться въ свой внутренній міръ и здѣсь искать покоя и отдохновенія отъ удушливой и безотрадной окружающей атмосферы, точки опоры для сохраненія человѣческаго достоинства. Гражданская и политическая нравственность, о которой одной только заботился римлянинъ ранѣе, теперь, съ паденіемъ республики, потеряла свое значеніе, и для римскаго юношества начался періодъ новаго воспитанія, воспитанія моральнаго. До этихъ поръ римское юношество училось на Марсовомъ полѣ и на форумѣ, образовывалось для войны и политики, но теперь „тишина воцарилась на форумѣ и грубая палестра Марсова поля вышла изъ употребленія ²⁾“. Въмѣсто нравственности гражданской и политической на первый планъ выдвигается теперь нравственность индивидуальная, забота о личномъ нравственномъ совершенствованіи, о внутреннемъ мирѣ и довольствѣ. Но этому содѣйствовать могла только философія и къ ней—то сталъ стремиться теперь всякій, у кого не погибло еще чувство человѣческаго достоинства, кого не задавила еще окончательно мертвящая, полная ужасовъ, пороковъ и преступленій среда. И чѣмъ сильнѣе цезарскій деспотизмъ стремился принизить личность, тѣмъ глубже

¹⁾ Такимъ именно характеромъ отличалась школа Секстиевъ (см. о ней у Zeller'a cit. op. ss. 675—682.), изъ которой вышелъ Папирій Фабіанъ, одинъ изъ учителей Сенеки (Nat Quaest. VII, 32, 2; De br. v. 10).

²⁾ Aubertin. „Sénèque et St. Paul.“ Paris. 1872 г. p. 123—124. Здѣсь же pp. 101—134. чит. „о римской философіи, ея характерѣ и представителяхъ“.

она сама въ себя замыкалась и тѣмъ выше поднималась въ своемъ сознаниі, въ сознаниі своей внутренней независимости. Нѣтъ ничего удивительнаго по этому, что /самой распространенной школой въ это время является школа стоическая, не смотря на всю суровость и строгость ея требованій. Отвлекая мысль человѣка отъ всего внѣшняго и возводя ее къ горделивому сознанию силы внутренняго „я“, она какъ нельзя болѣе соотвѣтствовала дѣйствительному положенію вещей и какъ нельзя болѣе отвѣчала тѣмъ требованіямъ, которыя предъявляла къ философіи жизнь. Лучшіе римляне ближайшей къ христіанству эпохи принадлежали къ этой именно школѣ, по крайней мѣрѣ, по основнымъ своимъ воззрѣніямъ. /

Таково было положеніе и таковы были задачи философіи ко времени жизни Люція Аннея Сенеки— философа, къ изложенію религіозно-нравственныхъ воззрѣній котораго мы намѣреваемся приступить. И едва-ли найдется какая-либо другая философская система, которая такъ рельефно отразила бы духъ своего времени, какъ именно его система. Эти постоянныя рѣчи о высшемъ благѣ, о добродѣтели, о счастливой—не внѣшне, а внутренне—жизни, о Богѣ, о Провидѣніи, о нравственной пользѣ страданій, это неустанное стремленіе къ нравственному совершенствованію и самоиспытанію, это сознание и бичеваніе общественныхъ и своихъ собственныхъ пороковъ, слабостей и недостатковъ и т. п., которыя красной нитью проходятъ чрезъ всѣ философскія сочиненія Сенеки, сообщая всей его философіи моральный характеръ, какъ нельзя лучше гармонируютъ съ изображеннымъ нами состояніемъ философіи въ данную эпоху. А это-то и служитъ доказательствомъ, что религіозно-моральный характеръ философіи Сенеки

былъ, такъ сказать, отголоскомъ на запросы жизни; онъ былъ результатомъ всего хода духовной жизни римскаго общества въ предшествующій и данный періодъ, а не представлялъ чего-то новаго и оригинальнаго. Констатируя же это, мы вмѣстѣ и опредѣляемъ тотъ объективный факторъ, подъ влияніемъ котораго философія Сенеки получила религіозно-нравственный колоритъ.

Но одного этого фактора для объясненія указаннаго направленія философіи Сенеки во всякомъ случаѣ недостаточно. Очевидно, здѣсь должны были имѣть важное значеніе также и причины субъективныя, коренящіяся въ духѣ самого Сенеки, въ тѣхъ склонностяхъ и расположеніяхъ его души, которыя ему были присущи. Если же такъ, то для насъ является необходимостью нѣсколько подробнѣе разсмотрѣть личность философа, съ цѣлію отмѣтить ея характеристическія черты, опредѣлить ея нравственный характеръ. Да и было бы странно излагать религіозно-нравственныя воззрѣнія философа-моралиста, не познакомившись съ его индивидуальнымъ, духовнымъ міромъ. Вѣдь, сколько бы ни говорили о противорѣчіяхъ Сенеки между словомъ и дѣломъ, всетаки остается несомнѣннымъ, что большинство его нравственныхъ воззрѣній—не холодныя, безжизненныя построенія разсудка, въ которыхъ философъ упражнялся въ цѣляхъ умственной эквилибристики, а внутреннія, сердечныя убѣжденія, запечатлѣнные благороднымъ чувствомъ, живой фантазіей и глубокимъ знаніемъ какъ своего, такъ и вообще человѣческаго сердца¹⁾. Но чтобы разсужденія наши о личности

¹⁾ Bähr „Geschichte d. Römisch. Litterat.“ Carlsruhe 1845 г. 2 Bd. s. 465.

философа не были беспочвенными, мы должны указать, по крайней мѣрѣ, выдающіеся моменты его жизни ¹⁾). Сынъ извѣстнаго ритора Марка Аннея Сенеки, въ отличіе отъ котораго онъ и называется философомъ, Люцій Анней Сенека родился за годъ или за два до Рождества Христова ²⁾, въ испанскомъ городѣ Кордубѣ ³⁾, гдѣ, кажется, и провелъ первые годы своего дѣтства. Но уже въ молодыхъ лѣтахъ онъ покинулъ свой родной городъ и прожилъ нѣсколько лѣтъ въ Египтѣ у тетки своей, съ которой потомъ и прибылъ въ Римъ ⁴⁾. Объ этой теткѣ Сенека вспоминаетъ съ глубокой благодарностью, и видно, что она имѣла на него вообще довольно сильное вліяніе ⁵⁾. Другой женщиной, имѣвшей несомнѣнное значеніе для образованія характера будущаго моралиста, была его мать Гельвія, судя по всему, весьма почтенная и обладавшая рѣдкими въ то время семейными качествами и добродѣтелями, матрона, къ которой Сенѣка питалъ самыя нѣжныя чувства, что видно изъ всего, адресованнаго къ ней „*Consolatio ad Helviam matrem* ⁶⁾“. Безъ сомнѣнія, эти двѣ женщины воспитали въ

¹⁾ Свѣдѣнія о его жизни можно черпать изъ Тацита, а главнымъ образомъ изъ его собственныхъ сочиненій.

²⁾ По даннымъ *Nat. Quaest.* I, 1, 3; *Epist.* 108, 22.

³⁾ *Tac. Annal.* XIV, 53; *Sen. Fragm.* 88: *cordubenses nostri*. *Epigr.* IX, 3, 13. (у Haase vol. I. p. 263).

⁴⁾ *Ad Helviam.* 19, 2. Въ это время переселился въ Римъ и Маркъ Анней, имѣвшій со столицей связи и раньше.

⁵⁾ *Ibidem.* Здѣсь Сенека вспоминаетъ, какъ тетка привезла его въ Римъ, ухаживала нѣжно во время его болѣзни, которой онъ, какъ юноша слабаго здоровья, былъ подверженъ (*Ep.* 54, 1; 65, 1; 104, 1) и покровительствовала ему при его служебной карьерѣ.

⁶⁾ Болѣе подробную характеристику Гельвіи, равно какъ и другихъ членовъ семьи Сенеки—самого Марка Аннея, стар-

Сенекъ то чуткое и склонное къ нѣжнымъ чувствованіямъ сердце, которымъ онъ отличался въ частной жизни. Какъ велось первоначальное образованіе Сенеки, сказать, за отсутствіемъ прямыхъ данныхъ, трудно, хотя и не безъ основанія можно предполагать, что первымъ учителемъ его былъ самъ Маркъ Анней, подъ вліяніемъ котораго Сенека, вѣроятно, и усвоилъ тотъ напыщенный риторизмъ рѣчи, который составляетъ характерную черту во всѣхъ его сочиненіяхъ. Самъ риторъ, Маркъ Анней сначала и сына своего хотѣлъ видѣть дѣятелемъ на томъ же поприщѣ, но пытливый и любознательный умъ будущаго философа ¹⁾ не могъ долго удовлетворяться безжизненной риторикой, Его душа жаждала высшихъ знаній; его симпатіи склонялись на сторону философіи, которой теперь Сенека и занялся ²⁾, не смотря на всѣ протесты со стороны отца, относившагося къ философіи съ полнымъ презрѣніемъ ³⁾. Да и могла-ли остаться спокойной и равнодушной пылкая и чуткая натура Сенеки, когда кругомъ его кипѣла работа философовъ, апостоловъ нравственности, когда всюду раздавались ихъ громкія рѣчи, призывавшія общество къ возрожденію, къ нравственной работѣ надъ собой, къ борьбѣ съ пороками, къ культурѣ духа? Его воспримчивой душѣ достаточно было хоть однажды услышать кого-нибудь изъ этихъ восторженныхъ проповѣдниковъ, чтобы въ

шаго брата Новата, который извѣстенъ въ исторіи подъ именемъ Галліона (Дѣян. XVIII, 12), такъ какъ былъ усыновленъ другомъ своего отца, носившимъ это имя, и младшаго брата Мелы, отца извѣстнаго своей „Фарсалией“ поэта Лукана см. у Фаррара „Искатели Бога“, перев. Комарскаго. Спб. 1898 г. стр. 28—42.

¹⁾ Epist. 78, 3 ср. ib. 58, 5.

²⁾ Epist. 108, 17.

³⁾ ibid. 108, 22: qui philosophiam oderat.

немъ загорѣлась жажда и самому стать „педагогомъ челоувчества,“ и отъ себя что-нибудь прибавить на алтарь общественнаго блага и общественной нравственности. А вѣдь Сенека слушалъ не одного только какого-нибудь философа, а нѣсколькихъ, принадлежавшихъ къ самымъ разнороднымъ школамъ. Его руководителями и наставниками въ философii были и пифагорецъ изъ Александрии Сотiонъ ¹⁾, и стоикъ Атталъ ²⁾ и ученикъ Секстiа эклектикъ Папирiй Фабианъ ³⁾, о которыхъ Сенека говоритъ съ восхищенiемъ и къ которымъ питаетъ самое глубокое уваженiе и благодарность. Но отецъ, видимо, не хотѣлъ и не могъ помириться съ склонностями своего сына, а во что бы то ни стало желалъ видѣть его адвокатомъ. Сенека не могъ болѣе противодѣйствовать желанiю своего отца и, уступая его просьбамъ, дѣйствительно занялся адвокатурой ⁴⁾, успѣвши въ короткое время создать себѣ на этомъ почетномъ тогда поприщѣ громкую извѣстность и популярность. Зависть къ его славѣ Цезаря, Гая Калигулы, претендовавшаго на краснорѣчiе и едва было не погубившаго будущаго философа ⁵⁾, хотя и помогла было ему бросить адво-

¹⁾ Epist. 49, 2; 108, 17, 20 и др.

²⁾ Epist. 108, 3; 9, 7; 63, 5; 67, 15; 72, 8; 81, 22; 108, 13—15; 110, 14—20; Nat. Quaest. II, 48, 2; 50, 1. Этому стоику Атталу принадлежитъ самая главная роль влiянiя на Сенеку. Благодаря ему-то онъ и усвоилъ суровыя догмы Стои, къ которымъ по своему личному характеру онъ былъ мало склоненъ.

³⁾ De brev. v. X, 1; Epist. XI, 4; 40, 12; 58, 6; 52, 11; 100, 9; Ad. Marc. 23. 5. Nat. Quaest. III, 27. 3 и др.

⁴⁾ Epist. 49, 2.

⁵⁾ Одинъ изъ наперстниковъ Калигулы шепнулъ ему, что нѣтъ нужды убивать челоувка, который и безъ этого въ самомъ непродолжительномъ времени долженъ умереть отъ своей не-

катуру и снова заняться философией, однако, не долго. По настоянию своих близких родных и благодаря вмешательству покровительствовавшей ему тетки, он скоро долженъ былъ начать свою служебную карьеру въ должности квестора¹⁾. При Цезарѣ Клавдіи (въ 41 или 42 г. по Р. Хр.) его постигло тяжелое, хотя и обычное въ то время, несчастье, и его такъ удачно начатая карьера была испорчена. Обвиненный, по проискамъ Мессалины, въ связи съ младшей дочерью Германика, Юліей Ливиллой²⁾, онъ былъ лишень квесторскаго званія и сосланъ на пустынный островъ Корсику³⁾ гдѣ и прожилъ цѣлыхъ восемь лѣтъ,

излѣчимой болѣзни; это-то и спасло Сенеку отъ преждевременной смерти (Schanz. Geschichte d. Römisch. Literat, 2 Th. 2 Hälfte 2 Aufl. въ Handb. d. Class. Alterthumswiss. Iw. Müll. VIII Bd. s.286. Münch. 1901).

¹⁾ Ad Helv. 19. 2.

²⁾ Трудно, конечно, допустить, чтобы это обвиненіе имѣло подъ собою фактическую почву: моральный характеръ Сенеки, его семейное положеніе, теплое, сердечное отношеніе къ своей супругѣ, наконецъ, его довольно почтенный возрастъ не даютъ мѣста и не позволяютъ допускать даже вѣроятность справедливости этого обвиненія. Вѣрнѣе всего, это наглая клевета, изобрѣтенная коварной Мессалиной, не разбиравшей средствъ для достиженія своихъ цѣлей. То довѣріе, которымъ онъ потомъ, по возвращеніи изъ ссылки, былъ облеченъ, можетъ служить нагляднымъ доказательствомъ несправедливости наложеннаго на Сенеку наказанія. Тактичная Агриппина, не смотря на всю свою безнравственность, не выбрала бы въ воспитатели своему сыну челоуѣка, уличеннаго въ прелюбодѣянніи, да при этомъ условіи и Сенека не пользовался бы такой популярностью въ обществѣ; а вѣдь эта-то популярность и была основнымъ побужденіемъ для выбора Агриппины. Очевидно, ссылка только возвысила эту популярность и въ общественномъ мнѣніи Сенека остался не уличеннымъ прелюбодѣемъ, а невиннымъ страдальцемъ.

³⁾ Tac Annal, 13, 42; Sen. Ad. Polyb. 18, 9; Ad. Helv. 15, 2 и др.

пока мать Нерона, Агриппина, преслѣдовавшая свои личныя цѣли, не вернула его обратно въ Римъ (въ 50 г по Р. Хр.). Его честь теперь была возстановлена. Наградивши изгнанника должностію претора, Агриппина вмѣстѣ съ тѣмъ поручила ему воспитаніе готовившагося занять престолъ сына своего Нерона ¹⁾. Когда же послѣдній вступилъ на Цезарскій тронъ, Сенека изъ воспитателя естественно обратился въ перваго министра и главнаго совѣтника еще молодого и неопытнаго императора, именемъ котораго онъ, въ сущности, по крайней мѣрѣ въ первые годы царствованія Нерона, и правилъ великой римской имперіей. Усерднымъ помощникомъ въ этомъ тяжеломъ для Сенеки трудѣ былъ его другъ, преторіанскій префектъ, Бурръ, человекъ въ высшей степени почтенный, какъ рисуется его исторія ²⁾. Однако, тяжелые труды по управленію, постоянныя придворныя интриги, злоба и коварство враговъ, наконецъ, потеря вліянія на императора, давашаго волю своимъ дурнымъ инстинктамъ, сильно тяготили философа и онъ только ждалъ повода удалиться на покой, чтобы всецѣло посвятить себя философіи. Смерть Бурра (61 г.), этого, чуть-ли не единственнаго честнаго человека при дворѣ Нерона, и вѣрнаго друга и помощника Сенеки, окончательно утвердила въ послѣднемъ рѣшеніи покинуть шумный дворъ, и онъ обратился къ Нерону съ просьбой отпустить его на покой и освободить отъ тяжелаго министерскаго поста. Неронъ не прочь былъ бы и самъ избавиться отъ надоѣвшаго ему стараго моралиста и воспитателя, сильно докучавшаго ему сво-

¹⁾ Тас. *Annal.* XII, 8.

²⁾ Тас. *Ann.* XIII, 2, *ср.* *Sen. De clem.* II, 1, 2: *vir egregius.*

ими наставленіями, однако, по разнымъ соображеніямъ и подѣ благовидными предлогами, не только отказалъ ему въ исполненіи просьбы, но даже выказалъ ему вѣроломные знаки своего расположенія, прося его послужить еще на благо государства ¹⁾. Сенека опять принужденъ былъ остаться, но съ этихъ поръ онъ рѣдко уже показывался при дворѣ, проводя подѣ предлогомъ болѣзни тихую и спокойную жизнь въ своемъ семейномъ кругу, въ обществѣ своихъ преданныхъ друзей и любимой жены Паулины ²⁾. Но пока Сенека былъ живъ и пользовался хоть какой-нибудь властью и вліяніемъ, его враги, для которыхъ присутствіе при дворѣ честнаго и нравственнаго философа было прямымъ укоромъ и помѣхой, не могли успокоиться и всѣ усилія употребляли, чтобы отдѣлаться отъ него. Подѣ ихъ, несомнѣнно, вліяніемъ слабохарактерный Неронъ, и самъ теперь желавшій смерти своего воспитателя, сдѣлалъ-было попытку отравить его ядомъ, но попытка не удалась благодаря тому, что Сенека питался одними только овощами и свѣжей водой ³⁾, частію потому, что предвидѣлъ возможность отравленія, а, можетъ быть, просто потому, что этого требовалъ его изнуренный болѣзнью стар-

¹⁾ Tacit. Annal. XIV, 53—56.

²⁾ Это была вторая жена Сенеки. Первая жена его умерла еще до ссылки философа, да о ней Сенека почти и не упоминаетъ. Только въ Epist. 50, 2, гдѣ онъ говоритъ объ оставшейся послѣ ея смерти слѣпой рабынѣ—карлицѣ Гарпастѣ, можно видѣть косвенное указаніе на неѣ. За то о Паулинѣ онъ всюду говоритъ съ любовію и уваженіемъ (Epist. 104, 1, 2, 5; De ira III, 36, 3). Изъ двухъ его сыновей остался въ живыхъ только Маркъ (Ad Helv. 18, 4); другой умеръ въ молодыхъ лѣтахъ (ibid. 2, 5).

³⁾ Tac. Annal. XV, 45.

ческій организмъ. Тѣмъ не менѣе дни престарѣлаго философа были уже сочтены. Въ 65-мъ году онъ былъ ложно обвиненъ, какъ участникъ въ Пизонскомъ заговорѣ, только потому, что Пизонъ былъ его другомъ, и по приказанію Нерона долженъ былъ лишиться себя жизни. Философъ давно уже ждалъ этого приказанія, давно уже приготовлялся къ нему, а потому трибуна, принесшаго ему это приказаніе, встрѣтилъ съ покойной душой¹⁾. Вѣдь, „чтожъ еще (*aliud*), говорилъ онъ окружавшимъ друзьямъ, послѣ убійства матери и брата оставалось сдѣлать Нерону, какъ не присоединить къ нимъ убійство своего наставника и воспитателя?“ , сообщаетъ при этомъ Тацитъ²⁾, описавшій въ высшей степени трогательно и картинно послѣднія минуты великаго римскаго философа³⁾. Выборъ рода смерти былъ предоставленъ самому Сенецѣ и онъ выбралъ тотъ родъ, какой считался тогда самымъ почетнымъ, именно чрезъ открытіе венъ. Передъ смертью Сенека думалъ-было сдѣлать завѣщаніе, чтобы вознаградить своихъ близкихъ и преданныхъ друзей, но Неронъ не позволилъ ему сдѣлать даже этого. Однако, это нисколько не поколебало бодрости духа приговореннаго къ смерти философа. Если Неронъ могъ запретить ему распорядиться богатствомъ внѣшнимъ, то онъ не могъ отнять у него права на его внутреннія достоинства. У него остался неприкосновеннымъ и неподлежащимъ власти тирана образъ его честной жизни и дѣятельности. Этоть-то образъ своей

¹⁾ Tac. Annal. XV, 61, *nulla pavoris signa, nihil triste in verbis ejus aut vultu deprehensum*, сообщилъ трибунъ, донося объ исполненіи приказанія императора.

²⁾ Ibid. XV, 62.

³⁾ Ibid. XV, 63—65.

жизни, это единственное сокровище, которое ему только принадлежало, онъ и завѣщалъ своимъ друзьямъ, окружавшимъ его въ послѣднія минуты его жизни ¹⁾). Насталъ, наконецъ, роковой часъ смерти. Сенека открылъ себѣ вены. Но его организмъ слишкомъ былъ слабъ: продолжительная и тяжкая болѣзнь изнурила его, поэтому кровь медленно текла изъ открытыхъ жилъ на рукахъ и желанная смерть не приходила. Чтобы ускорить мучительный процессъ умирающаго, Сенека приказалъ открыть и ножныя артеріи. Опасаясь, какъ бы его мученія не смутили духа его любимой жены Паулины, которая, не желая пережить дорогого супруга, также открыла себѣ вены ²⁾, Сенека велѣлъ перенести себя въ другую комнату и здѣсь, призвавши писцовъ и диктуя имъ свои предсмертныя мудрыя изреченія, плодъ его многолѣтней, богатой опытомъ жизни, философъ сталъ ждать окончательной развязки своей житейской драмы. Но смерть все не приходила. Сенека принялъ ядъ, но и онъ не подѣйствовалъ. Оставалось послѣднее средство. Философъ вошелъ въ бассейнъ съ теплой водой и, совершивши по обычаю лучшихъ язычниковъ возліаніе „Jovi Liberatori“, испустилъ духъ.

Такова вкратцѣ жизнь философа Сенеки, какую представляется она въ исторіи. На основаніи ея мы и должны теперь охарактеризовать его личность, указать въ ней тѣ черты, которыя способствовали развитію его философіи въ моральномъ направленіи. При-

¹⁾ Tac. Annal. XV, 62.

²⁾ Ibid. XV, 64. Впрочемъ, Неронъ, не имѣвшій причинъ ненавидѣть Паулину и желая избѣжать упрековъ въ излишней жестокости, приказалъ остановить ей кровь, почему она и осталась жива.

знаемъ, однако, что къ этой характеристикѣ мы приступаемъ съ нѣкоторой робостью, опасаясь или стать на сторону неумѣренныхъ панегиристовъ Сенеки, или же включить себя въ число враговъ его, не находящихъ въ его личности ни одной свѣтлой черты. Дѣло въ томъ, что рѣдкая личность найдется въ исторіи, о которой высказывалось бы столько противорѣчивыхъ сужденій, какъ о философѣ Сенекаѣ и его нравственномъ характерѣ ¹⁾. Одни, слѣдуя Суиллію и Діону Кассію, бросаютъ въ него грязью, чернятъ всевозможными средствами, стараясь обвинить его въ безнравственности и полномъ противорѣчій между жизнью и ученіемъ, ставя ему, какъ воспитателю Нерона, въ вину даже порочность и чудовищныя преступленія послѣдняго ²⁾. Другіе, наоборотъ, опираясь на симпатичный въ общемъ отзывъ о Сенекаѣ Тацита ³⁾, пытаются во что бы то ни стало возстановить его честное имя, доказать и полное соотвѣтствіе его жизни съ его ученіемъ, и его нравственную чистоту и безупречность ⁴⁾. И это „осужденіе Сенеки до презрѣ-

¹⁾ См. подробно у Baumgarten'a „Lucius Annaeus Seneca und das Christenthum in der tief gesunkenen antik Weltzeit“. Rostok 1895 г. с. 8—34.

²⁾ См. у Teufel'я „Geschichte d. Römisch. Lit“. 5 Aufl. s. 694 ср. Schanz cit. op. s. 315.

³⁾ Tac. Annal. XIII, 3 et passim.; друг. отзывы о Сенекаѣ, какъ писателѣ и философѣ, см. у Zeller'a „Philos. d. Gr.“ 3 Th. 3 Aufl. s. 694. Anm. I.

⁴⁾ Къ этой второй категоріи принадлежатъ всѣ тѣ изслѣдователи, которые доказываютъ, что Сенека былъ христіаниномъ, или полухристіаниномъ (Флери, Крейеръ и др.). Сюда же, пожалуй, можно отнести и сужденія о Сенекаѣ о. о. Церкви, которые высказывали ихъ, имѣя въ виду только его высокія нравственныя воззрѣнія, а не стараясь глубже проникнуть въ то, каковъ былъ онъ въ жизни.

нія къ нему, съ одной стороны, и защита его чуть не до канонизаціи, съ другой, проходитъ буквально чрезъ всѣ вѣка, образуя два противоположныхъ, другъ друга исключаящихъ полюса 1)“. Высказать сужденіе, чуждое крайностей, при подобнаго рода положеніи— дѣло въ высшей степени не легкое. Мы не можемъ, конечно, да и не имѣемъ права судить о личности, раздѣленной отъ насъ девятнадцатью вѣками, съ точки зрѣнія морали христіанской, такъ какъ это повлекло бы насъ неизбѣжно ко многимъ ошибкамъ. Вотъ почему, единственный путь, какой можетъ быть въ данномъ случаѣ цѣлесообразнымъ, это—путь обстоятельнаго изученія тѣхъ условій и тѣхъ мотивовъ, которые побуждали Сенеку совершать поступки, соблазняющіе теперь его изслѣдователей. И если мы глубже изслѣдуемъ причины тѣхъ преступленій, въ которыхъ Сенека оказался участникомъ, и тѣхъ поступковъ, которые подъ давленіемъ внѣшнихъ обстоятельствъ онъ вынужденъ былъ, вопреки своему желанію, совершить, то мы будемъ въ состояніи многое ему простить и многое въ немъ извинить. Нельзя, конечно, согласиться съ Крейеромъ, что „противорѣчій между жизнью и философіей Сенеки нѣтъ, а, напротивъ, въ основномъ, полное соотвѣтствіе 2)“; при безпристрастномъ отношеніи къ дѣлу этихъ противорѣчій нельзя отрицать. Но здѣсь важенъ не самый фактъ противорѣчій, а важно то, какъ должны мы смотрѣть на нихъ, какъ должны отнестись къ нимъ. Другое дѣло, конечно, если бы мы утверждали, что Сенека принадлежитъ къ великимъ характерамъ, что

1) Baumgarten cit. op. s. 2; cp. 34.

2) Kreyher. „L. A. Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum“ Berl. 1887 г. s. 41.

онъ—герой древности, но этого мы вовсе не намѣрены утверждать. Мы думаемъ только, что это былъ честный, благородный и лучшій римлянинъ своего времени, стоявшій во многихъ отношеніяхъ выше своей мрачной эпохи и, насколько позволяли ему его личныя силы и обстоятельства, боровшійся съ темными силами окружающей его атмосферы. Что изъ этой борьбы онъ не всегда выходилъ побѣдителемъ, что духъ его нерѣдко подавлялся и уклонялся отъ того, чего требовало его естественное нравственное сознание, что иногда онъ дѣлалъ не добро, къ которому стремился всей душой, а зло, котораго не хотѣлъ и отъ котораго другихъ старался отвлекать, во всемъ этомъ для насъ не должно быть ничего удивительнаго. Слишкомъ мрачна была та эпоха, къ которой имѣлъ несчастье принадлежать Сенека, слишкомъ густы были тѣ тучи, которыя сгустились тогда на горизонтѣ нравственной жизни язычества! Но если мы, христіане, положиа руку на сердце, не можемъ сказать, что всегда, безъ всякихъ компромиссовъ, остаемся вѣрными своему нравственному долгу и всегда, при всякихъ обстоятельствахъ жизни, даемъ мѣсто торжеству добра надъ зломъ, то можемъ-ли мы требовать этого отъ язычника, хотя бы и самаго просвѣщеннаго? Очевидно, если мы хотимъ быть справедливыми къ лучшимъ людямъ древности, то, насколько возможно, должны умѣрить свой ригоризмъ и воздержаться отъ излишнихъ упрековъ.

Что въ жизни и дѣятельности римскаго моралиста есть темныя пятна, отрицать этого никто не имѣетъ основаній, такъ какъ тому находятся, къ сожалѣнію, и печальныя доказательства. Сравнимъ, напри- мѣръ, отношеніе Сенеки къ своей ссылкѣ на пустынную Корсику и къ виновнику этого несчастія его

жизни Цезарю Клавдію, по двумъ сочиненіямъ философа, раздѣленнымъ между собою тремя, или четырьмя годами, именно по „Ad Helviam de consolatione“ и по „Ad Polybium“. Въ первомъ Сенека выступаетъ поистинѣ великимъ, послѣдовательнымъ стойкомъ, духъ котораго вполне свободенъ и не подчиненъ внѣшнимъ обстоятельствамъ, для котораго ссылка—не зло, ибо его истинное отечество—весь міръ¹⁾. Философъ, видимо, твердо убѣжденъ, что человѣкъ честный можетъ вездѣ жить одинаково пріятно²⁾, такъ какъ вездѣ онъ можетъ наслаждаться красотами одной и той же природы, всюду, куда бы ни ступила нога его, можетъ поднимать глаза свои къ небу, любуясь ночью блестящими звѣздами и восторгаясь блескомъ луны, а днемъ—свѣтомъ восходящаго и заходящаго солнца, восхищаясь величіемъ всего мірового творенія³⁾. Вѣдь, „что такое ссылка? развѣ не простая перемѣна мѣста? (nempe loci commutatio)“⁴⁾. „Конечно, тяжело лишиться родины. Но взгляните, напримѣръ, на жителей богато населенныхъ городовъ. Развѣ это не тѣ же ссыльные, прибывшіе сюда изъ колоній и со всѣхъ сторонъ земного шара? Однихъ привело сюда честолюбіе, другихъ необходимость общественной обязанности, тѣхъ—порученное посольство, этихъ роскошь, домогающаяся удобнаго и богатаго мѣста, тѣхъ жажда свободныхъ знаній, этихъ—зрѣлища“... „Но скажи, чтобы всѣ они назвали себя по имени и отвѣтили на вопросъ, откуда они,—и ты

¹⁾ Ad Helv. 9, 7: Scires, omnem locum sapienti viro patriam esse; De v. b. 20. 5; De tranqu. an. 4, 4; Epist. 68, 2; 102, 21.

²⁾ Epist. 28, 4: omnis mutatio loci jucunda fiet.

³⁾ Ad Helv. 8, 5—6.

⁴⁾ Ibid. 6, 1.

увидишь, что большая часть ихъ, оставивши собственныя мѣста, пришла, правда въ многолюдный и прекрасный городъ, но не свой“ 1). Пусть, далѣе, съ ссылкой связана бѣдность и разнаго рода лишенія, но развѣ это—зло для философа, который убѣжденъ въ независимости своего счастья отъ чего бы то ни было внѣшняго? Лишенія не страшатъ и не беспокоятъ Сенеку, такъ какъ онъ одинаково можетъ чувствовать себя счастливымъ и въ роскошныхъ палатахъ дворца и въ жалкой, бѣдной хижинѣ, питаюсь однимъ только хлѣбомъ и водой 2). Былъ же Марцеллъ въ Митиленѣ, во время своей ссылки счастливѣе даже, чѣмъ самъ виновникъ этой ссылки Цезарь, хотя послѣдній былъ и на верху своей славы 3). Бодро и спокойно, поэтому, чувствуетъ себя Сенека на пустынномъ островѣ, безъ боли и негодованія подчиняется онъ своей судьбѣ.

Предъ нами здѣсь дѣйствительно стоитъ сильный и мощный духомъ, твердый въ своихъ нравственныхъ принципахъ философъ, готовый на все, равнодушный ко всему, кромѣ своего внутренняго достоинства и внутренняго, независащаго отъ внѣшнихъ обстоятельствъ, счастья. Но проходитъ три года ссылки, и тонъ настроенія философа, какъ это видно изъ другого сочиненія „Ad Polybium“, писаннаго имъ изъ ссылки 4) могуществен-

1) Ad Helv. 6, 2—3.

2) Ibidem. с. X—XIII.

3) Ibid. 9, 4.

4) Изъ этого сочиненія сохранился только отрывокъ,—„но лучше бы для славы Сенеки, говорить Фарраръ („Искатели Бога“, стр. 155), еслибы онъ совсѣмъ не сохранился“, или, по крайней мѣрѣ, не ему принадлежать (Kreyher. cit. op. s. 8). Говорятъ, Сенека не думалъ было опубликовать его, но отъ этого дѣло не-

ному тогда фавориту Цезаря Клавдія, совершенно измѣняется. Видно, что за эти три года ссылка по-дѣйствовала на философа самымъ удручающимъ образомъ, духъ его ослабѣлъ, лишенія даютъ себя чувствовать такъ ошутительно, что онъ рѣшается даже на недостойную философа лесть, лишь бы обратить на себя благосклонное вниманіе царственнаго виновника своей ссылки. На какой высокій, прямо божественный пьедесталъ ставитъ Сенека его, какимъ ореоломъ окружаетъ! Онъ—спаситель погрузившагося во мракъ человѣчества ¹⁾, онъ—путеводная звѣзда и духовный врачъ всего человѣчества при всеобщей его беспомощности, онъ—вершитель человѣческихъ судебъ ²⁾, онъ, наконецъ, утѣшитель всѣхъ скорбящихъ и печальныхъ ³⁾. Самъ Сенека тоже только на его милость надѣется и только отъ него ждетъ избавленія, причемъ для него совершенно безразлично, проститъ-ли императоръ ему, или признаетъ его вину (*sive innocentem me scierit esse, sive voluerit*) ⁴⁾. Видно, что философъ не раздумываетъ уже о нравственной цѣнности употребляемыхъ имъ средствъ, мечтая только

измѣняется. Нѣкоторые, напр. Рункопфъ, изъ уваженія къ Сенека, хотягъ, дѣйствительно, считают его неподлиннымъ, но подлинность его теперь уже доказана; въ ней не сомнѣвается даже Ю. Липсій, извѣстный почитатель Сенеки (*Baumgarten cit. op. s. 108*):

¹⁾ *Ab Polyb. 13, 1.*

²⁾ *Ibid. 12, 3: illo rebus humanis praeside non est periculum... in hoc uno tibi satis praesidii.*

³⁾ *Ibid. 14, 1: publicum omnium hominum solatium. Ibid. 12, 3.*

⁴⁾ *Ibid. 13, 3.* Это равнодушіе нѣкоторые понимаютъ прямо, какъ сознаніе Сенекой своей вины, но этого нельзя допустить. Что ссылка Сенеки есть только результатъ интригъ Мессалины, это не можетъ подлежать сомнѣнію, какъ это мы уже раскрыли.

объ одномъ, какъ бы облегчить и измѣнить на лучшее свое внѣшнее, очевидно, ставшее несноснымъ, положеніе. Пусть подобнаго же рода похвальныя выраженія о Клавдіи Сенека повторяетъ и въ своей похвальной рѣчи ему, написанной уже послѣ смерти Клавдія для его апоѳеоза ¹⁾, но вѣдь и тутъ его нельзя считать искреннимъ. Онъ пишетъ эту рѣчь по порученію Нерона, такъ сказать *ex officio*, между тѣмъ какъ „*Ad Polybium*“ имѣетъ характеръ частнаго письма, въ которомъ оффиціального побужденія къ лести Клавдію никакого не могло быть; къ послѣдней Сенеку ничто, кромѣ его тяжелаго положенія забытаго ссыльнаго, не побуждало. Впрочемъ, подобнаго рода измѣненіе настроенія и даже пожалуй безвредную, въ сущности, лесть оправдать и извинить еще можно, такъ какъ и то и другое явилось результатомъ тяжелаго, безотраднаго положенія философа. Но, къ сожалѣнію, мы имѣемъ отъ Сенеки еще одно произведеніе, въ которомъ дѣйствительныя чувства его къ виновнику своего несчастія выступаютъ въ совершенно иномъ свѣтѣ. Разумѣемъ его „*Ludus de morte Claudii*“, эту ѣдкую и грубую сатиру, въ которой онъ не пожалѣлъ красокъ для осмѣянія такъ много причинившаго ему

Справедливо Баумгартенъ видитъ здѣсь не сознаніе Сенекой своей вины, а только его недовѣріе къ пошатнувшемуся въ государствѣ правосудію. Это вполне понятно, потому что при Клавдіи даже „всадниковъ вели на смерть, какъ стадо барановъ на бойню“, и никто не былъ свободенъ отъ произвола и насилія. (Baumgarten cit. op. s. 105;; Suet. Claud. 34; Sen. De morte Claud. 14, 1).

¹⁾ Tacit. Annal. XIII, 3; Schiller „Geschichte des Römischen Caiserreichs unter der Regierung des Nero“. Berlin 1872 s. 91.

зла тирана ¹⁾, а вѣдь это сочиненіе Сенека писалъ почти одновременно ²⁾ съ похвальной рѣчью. Очевидно, здѣсь опять предъ нами не сильный и мощный духъ, незабывающій обиды ³⁾, а обыкновенный слабый смертный ⁴⁾, который, забывая всѣ свои нравственные принципы, забывая даже великое римское „de mortuis nil nisi bene“, даетъ волю личному чувству къ умершему Цезарю, унижается до грубыхъ издѣвательствъ надъ умершимъ и чернить его имя. Пусть Клавдій дѣйствительно причинилъ ему много зла, пусть Сенека имѣлъ основанія считать его именно причиною своихъ несчастій и смотрѣть на него, какъ на злѣйшаго и перваго своего врага, но отъ моралиста, которому извѣстно было ученіе нѣкоторыхъ стойковъ о благожелательномъ отношеніи даже къ вра-

¹⁾ Это сочиненіе носитъ еще греческое названіе „*Ἀποκολοκύντωσις*“. Многіе почитатели Сенеки отказываются признать подлинность и этого сочиненія, причемъ одни (Гейнрихъ) считаютъ авторомъ этого произведенія самого Нерона, а Сенекаѣ приписываютъ только редакцію его; другіе напр. Штарръ, Ризе, Фарраръ („Искатели Бога“, стр. 180 примѣч.), видятъ здѣсь памфлетъ неизвѣстнаго автора Неронова времени, вполнѣдствіи приписанный Сенекаѣ. Но Діонъ Кассій, которому въ этомъ случаѣ можно вѣрить, называетъ его авторомъ прямо Сенеку: *Συνέθηκε μὲν γὰρ καὶ ὁ Σενέκας σύγγραμμα Ἀποκολοκύντωσιν αὐτῷ ὡς περ τινα ἀποθανάτισιν ὀνομάσας* (Dio Cass. LX, 35, см. Модестовъ. „Лекціи по истор. Римск. литературы“. Спб. 1888 г. стр. 621—623). На русскій языкъ это сочиненіе переведено В. Алекѣевымъ (изд. „Пантеонъ Литературы“). Спб. 1891.

²⁾ Baumgarten „L. A. Seneca und das Christenthum“. s. 110 ср. Словарь Брокгауза и Ефрона, т. XXIX „Сенека“.

³⁾ De ira II, 32, 3: magni animi est injurias despicere.

⁴⁾ Въ данномъ случаѣ къ Сенекаѣ съ удобствомъ могутъ быть приложены стихи Виргилія (Aen. II, 725—728), которыя онъ самъ же приводитъ (Epist. 56, 12).

гамъ ¹⁾), видимо, имъ самимъ одобряемое, можно требовать все же болѣе сдержаннаго отношенія къ умершему врагу. Сколь бы много Цезарь ни причинилъ ему зла, сколь бы ни было тяжело для философа воспоминаніе о пережитыхъ имъ бѣдствіяхъ и лишеніяхъ ссылки, предосудительность поведенія его въ данномъ случаѣ не можетъ быть оправдана даже съ точки зрѣнія морали естественной, не говоря уже о христіанской.

Можно бы указать и другіе примѣры въ жизни Сенеки, которые характеризуютъ его далеко не съ симпатичной стороны и далеко не согласуются съ его нравственными принципами, но мы считаемъ возможнымъ ограничиться этимъ, приведеннымъ нами, тѣмъ болѣе, что ни въ одномъ фактѣ изъ его жизни, какъ именно въ этомъ, не выразилась такъ рельефно та черта его личности, которую слѣдуетъ признать наихарактернѣйшей изъ всѣхъ. Эта черта—какое то странное, доходящее иногда до прямыхъ противорѣчій, двойство его личности. Въ немъ живутъ и дѣйствуютъ какъ бы два человѣка: одинъ, высказывающій высокіе нравственные принципы, склонный къ суровому аскетизму, восхваляющій бѣдность, презирающій богатство и роскошь, врагъ лжи и лести, поборникъ истины, сильный духомъ, твердый волей, способный руководить душами другихъ, возвышать ихъ изъ бездн нравственнаго паденія, имѣющій основнымъ принципомъ своей дѣятельности добродѣтельное и честное, нравственно-доброе и прекрасное, созерцающій высшій нравственный идеалъ для себя въ образѣ стоическаго мудреца съ его безстрастіемъ ко всему внѣш-

1) De otio, I, 4; ср. II ч. 2 гл. нашего соч.

нему, съ его внутренней свободой и сознаниемъ силы и мощи своего внутренняго „Я“, другой, тщеславный, даже льстивый, придворный, пожалуй честолюбець, обладающій несмѣтными богатствами, заурядный, со всѣми человѣческими слабостями, безсильный въ борьбѣ съ пороками и давленіемъ окружающей среды, примѣняющійся къ обстоятельствамъ и поступающій подъ ихъ вліяніемъ не по требованію своего нравственнаго сознанія и убѣжденія, а по требованію простаго житейскаго благоразумія¹⁾. Но можемъ-ли мы всецѣло осуждать Сенеку за это двойство? Можемъ-ли, тѣмъ болѣе, только за это двойство назвать его безнравственнымъ и порочнымъ человѣкомъ? Справедливость требуетъ отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно. Не можемъ же мы требовать невозможнаго, желать, на примѣръ, чтобы человѣкъ, попавшій въ воду, вышелъ изъ нея совершенно сухимъ, оказавшійся среди огня остался совершенно неопаленнымъ. А въ такомъ именно водоворотѣ безнравственности и жилъ и дѣйствовалъ Сенека. Нужно только представить, что такое былъ дворъ Нерона, того Нерона, царствованіе котораго запечатлѣно цѣлой плеядой ужасныхъ, прямо чудовищныхъ преступленій и пороковъ, какъ его собственныхъ, такъ и его окружающихъ, страшными интригами, жертвою которыхъ падали иногда достойные, даже ни въ чемъ неповинные люди, достаточно вспомнить только объ этомъ, чтобы всякое слово осужденія Сенеки замерло на устахъ изслѣдователя, готоваго подъ первымъ впечатлѣніемъ вынести ему обвинительный вердиктъ. Вся придворная сфера тогда, казалось, была пропитана преступными миазмами,

¹⁾ ср. R. Aubé въ „Notice sur Sénèque“ къ изд. „Epist. moral“. Paris. 1893 p. 14.

заражающими собою всякаго, кто волей-неволей соприкасался съ нею, и бороться съ ея вліяніемъ человѣкъ съ естественными силами былъ не въ состояніи ¹⁾). Отъ человѣка, желающаго сохранить свое нравственное достоинство, требовалась чрезвычайная осторожность, умѣлая тактика, и въ этомъ отказать Сенекѣ мы не можемъ. Онъ умѣлъ дѣлать выборъ средствъ при случающихся коллизіяхъ, умѣлъ предпочесть меньшее зло большему... Но какъ бы то ни было, положеніе его при дворѣ было вообще трагично. Судьба какъ бы нарочно, чтобы испытать нравственную твердость философа, или, по крайней мѣрѣ, чтобы воспитать ее, толкнула его на высокій постъ сначала воспитателя, а потомъ совѣтника и министра Нерона. „Она указала ему путь къ почестямъ и могуществу, предлагая его добродѣтели почтенное искушеніе воспитать для счастія міра молодого принца, подававшаго прекрасныя надежды: она приковала его къ этой обязанности честью, благодарностью и стремленіемъ къ общественному благу, затѣмъ, привязавъ его къ этому высокому положенію трудно расторжимыми узами, она понемногу стала открывать предъ нимъ страшный характеръ царственнаго питомца; она омрачила и смутила совѣсть мудреца, поставивъ его между различными обязанностями, налагаемыми, съ одной стороны, философу, а съ другой, политику, и долгое время поддерживая въ немъ надежду побѣдить эту неукротимую натуру посредствомъ болѣе или менѣе благо-

¹⁾ Да не только придворная сфера, а и вся вообще жизнь римскаго общества того времени представляла безотрадное явленіе въ нравственномъ отношеніи (чит. у Sen. „De benefic. III, 16 et passim.; Фарраръ „Искатели Бога“, стр. 61—86; у Tacit. passim. и у др. историковъ)

видныхъ извиненій ея слабостей; она увлекла этого осторожнаго челоуѣка сначала къ дозволеннымъ уступкамъ, а затѣмъ уже и къ преступной снисходительности; наконецъ... она принудила его остаться противъ воли на высотѣ своего почетнаго положенія, бывшаго для него мукой, такъ какъ оно постоянно вынуждало его чаять всѣхъ ужасовъ немилости, не оставляя ему утѣшенія въ ней, отказывала ему въ возможности удалиться въ уединеніе, въ надеждѣ на жизнь и на возможность умереть съ пользою¹⁾. Можетъ быть, дѣйствительно, Сенека сначала и чувствовалъ въ себѣ нравственную силу не только лично противостать развращающему вліянію среды, но даже воздѣйствовать на нее путемъ Нерона. И нельзя сказать, чтобы попытки его, по крайней мѣрѣ, по отношенію къ Нерону, оставались безуспѣшными и бесплодными. Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію тотъ, засвидѣтельствованный историками, фактъ, что въ первые годы своего царствованія Неронъ былъ мудрымъ правителемъ, имя котораго благословлялъ народъ, видѣвшій въ новомъ царствованіи даже возвращеніе золотыхъ временъ республики²⁾. Несомнѣнно,

¹⁾ К. Марта „Философы и поэты-моралисты“, перев. Маріи Корсака. Мскв. 1879 г. стр. 91—92.

²⁾ При своемъ вступленіи на престолъ, какъ извѣстно (Гас. Апп. XIII, 4), Неронъ произнесъ въ сенатѣ рѣчь, въ которой изложилъ, такъ сказать, программу своего царствованія и которая безусловно дышетъ сердечнымъ желаніемъ новаго императора оказать благо своему народу. И многіе изъ обѣщаній его, дѣйствительно, вскорѣ же были осуществлены, конечно, не безъ вліянія и участія Сенеки. Сенека самъ въ „De clem.“ П, 1, 2 сообщаетъ интересный фактъ, показывающій, что тогда Нерону не чужды были гуманность и милосердіе. „Vellem nescirem literas!“ воскликнулъ онъ, когда Бурръ поднесъ ему для подписи

то были плоды вліянiя Сенеки, мудрыхъ совѣтовъ котораго Неронъ тогда еще слушался, почему и былъ сначала въ состоянiи бороться съ проявленiями своей преступной натуры. Видя въ своемъ ученикѣ благодарную почву, приносящую желанный плодъ, Сенека могъ тогда чувствовать себя спокойно, сознавая себя не на словахъ только, но и на самомъ дѣлѣ воспитателемъ человѣчества. Но долго подобное положеніе вещей продолжаться не могло. Преступная, жестокая и кровожадная натура Нерона, о которомъ самъ его отецъ, какъ бы предсказывая и объясняя будущія преступленія своего сына, выразился, что „отъ него и Агриппины можетъ родиться только чудовище на погибель человѣческому обществу“¹⁾, рано уже стала давать себя чувствовать и умный воспитатель не могъ скоро же не разгадать ея²⁾. Говорятъ, что въ кругу своихъ друзей Сенека не разъ высказывался: „какъ только левъ отвѣдаетъ человѣческой крови, къ нему вернется вся его природная жестокость“³⁾. Къ несчастію, Сенека не имѣлъ той твердости воли, которая въ данномъ случаѣ требовалась отъ него, какъ воспитателя, для противодѣйствiя дурнымъ за-

первый смертный приговоръ. Извѣстно, что Траянъ, этотъ одинъ изъ лучшихъ, по мнѣнiю историковъ, императоровъ, отзывался о „*quinquennium*“ Нерона съ восторженной похвалой. Самая, до нѣкоторой степени, геройская смерть Нерона, не гармонировавшая съ его шутовскимъ характеромъ, можетъ считаться отголоскомъ вліянiя стойка—воспитателя (Baumgarten cit. op. s. 9, ср. 92)

¹⁾ Sueton. „Nero VI“.

²⁾ Британикъ, какъ извѣстно, былъ убитъ уже въ пятый мѣсяцъ царствованiя Нерона (Baumgarten cit. op. s. 113 и примѣч).

³⁾ Lipsius ad Tac. *AnnaI.* XII, 8. (*ibid.*).

даткамъ своего питомца ¹⁾, благодаря чему онъ и признужденъ былъ допустить самый ненадежный и опасный въ воспитаніи принципъ уступокъ и компромиссовъ, принципъ дозволенія своему воспитаннику меньшаго зла во избѣжаніе большаго ²⁾. Результаты такой методы, конечно, получились плачевные. Царственный питомецъ, не встрѣчая въ своемъ воспитателѣ сильнаго отпора проявленію своихъ животныхъ инстинктовъ, все болѣе и болѣе сталъ чувствовать свою силу и все болѣе и болѣе забиралъ самостоятельности въ свои руки. Сенека оказался теперь въ тяжеломъ положеніи. На его долю остались только одни совѣты и наставленія, которые, конечно, пролетали мимо вниманія воспитанника, не западая нисколько въ его, уже волнуемое преступными желаніями, сердце, напротивъ, только вызывая въ немъ раздраженіе противъ докучливаго воспитателя. А между тѣмъ, кромѣ обязанности воспитателя на Сенекѣ лежалъ тяжелый долгъ сопровителя и высшаго сановника! Если, скрѣпя сердце, онъ могъ кое-какъ еще помириться съ потерей вліянія на своего питомца, то оставаться бездѣятельнымъ въ другомъ отношеніи онъ не могъ: интересы государства ему, какъ истинному римлянину, были слишкомъ дороги. Что было дѣлать ему? Оставить постъ и удалиться въ сладостный покой философа? Но тогда государству грозила неминуемая гибель: Сенека хорошо чувствовалъ, что его мудрая

¹⁾ Можетъ быть, Сенека и не могъ проявить этой нужной твердости воли, такъ какъ его воспитанникъ все же былъ царственный юноша, а Сенека—его подданный.

²⁾ См. подробно объ этомъ у Фаррара „Искатели Бога“ стр. 191—192.

рука, хотя и именемъ бездѣтельнаго, размѣнивающагося на мелочи императора, все же твердо держала имперію. Да и не такъ-то легко было сдѣлать это безъ опасности для жизни ¹⁾). Какъ ни безпечень былъ Неронъ, но онъ едвали не сознавалъ всего значенія и всей пользы для государства, да и для себя лично, присутствія при дворѣ почтеннаго, любимаго народомъ и уважаемаго въ Сенатѣ философа. Потому-то онъ, можетъ быть, сначала и не отпустилъ его отъ себя, когда тотъ обратился къ своему владыкѣ и питомцу съ этой просьбой. Вопреки собственному желанію, Сенека приходилось оставаться при дворѣ и жить, ежечасно идя на компромиссъ съ внутренними убѣжденіями и слѣдуя лишь принципу житейскаго благо-разумія, становясь въ общественномъ мнѣніи участникомъ, на самомъ дѣлѣ невольнымъ, гнусныхъ преступленій все глубже и глубже падавашаго въ бездну разврата императора ²⁾). Легко понять, что должна

¹⁾ Очевидно, на эту трудность и опасность намекаетъ Сенека, когда въ „*De tranqu. an.*“ 10,6, говоритъ: *multi sunt, quibus necessario haerendum sit, in fastigio suo, ex quo non possunt nisi cadendo descendere*“.

²⁾ Особенно трагично въ этомъ отношеніи положеніе Сенеки въ дѣлѣ матерубійства, задуманнаго и совершеннаго Нерономъ, когда его министръ не только долженъ былъ принять участіе въ совѣтѣ объ этомъ безбожномъ злодѣянніи, но даже въ особой рѣчи оправдывать его потомъ предъ сенатомъ. (*Tacit. Annal. XIV, 1—3*). Что же касается участія Сенеки въ дѣлѣ убійства Британика, то оно едвали можетъ быть названо фактическимъ. Правда, Тацитъ, говоря о народной молвѣ, обвинявшей высшихъ сановниковъ Нерона въ томъ, что они подѣлили виллы и дома убитаго, какъ добычу (*Tac. Ann. XIII, 18*), какъ будто намекаетъ и на Сенеку. Каро, очевидно, такъ и понимаетъ этотъ намекъ, когда, имѣя въ виду слова Сенеки въ

была почувствовать, какія тяжелыя нравственныя мученія испытать чуткая природа философа, находящагося въ такомъ положеніи! Подвигъ, предпринятый имъ, оказался не по силамъ, и онъ постоянно падалъ подъ тяжестью креста, возложеннаго на него судьбой, своимъ паденіемъ подтверждая ту великую и святую истину, что нельзя человѣку служить двумъ Богомъ: „Богу и мамонѣ“, высшимъ принципамъ вѣчной правды и добра, съ одной стороны, и интересамъ и выгодамъ міра сего, съ другой. Очевидно, такимъ образомъ, ему недоставало твердой воли, духа героизма, духа самопожертвованія за торжество правды и добра, той, проявляющейся при всякихъ обстоятельствахъ, нравственной силы духа, которую самъ философъ такъ высоко цѣнитъ въ идеѣ ¹⁾ и которая

„De v. b. 23, 1—2 шлетъ такой упрекъ по адресу его: „развѣ не нужно было тебѣ, Анней, бояться, какъ бы не явилась въ твои, широко раскрытыя двери, тѣнь Британика и, признавши твои богатства за свои, открыто выразила тебѣ порицаніе за то, что ты подѣлилъ имущество несчастнаго съ убійцей (Саго „*Quid de vita beata senserit Seneca*“, Paris, 1852 p. 37). Но мы далеки отъ того, чтобы согласиться съ истиной и безпристрастіемъ этого ѣдкаго и несправедливаго упрека. Мы не знаемъ несомнѣнно, получилъ ли дѣйствительно что-нибудь Сенека отъ Нерона изъ имущества убитаго Британика. Да еслибы это и было, то, во первыхъ, Сенека могъ получить подобнаго рода подарокъ противъ своей воли, такъ какъ не могъ отказаться, а во вторыхъ, это несколько не доказывало бы, что онъ принималъ фактическое участіе въ дѣлѣ убійства молочнаго брата Нерона. Вѣрнѣе и справедливѣе, намъ кажется, думать, что Сенека игралъ здѣсь роль отрицательную, т. е. что, хотя онъ и зналъ о готовящемся преступленіи, но не имѣя ни силъ, ни средствъ предотвратить его, молчалъ и бездѣйствовалъ, испытывая, конечно, не малыя нравственныя мученія отъ этого.

¹⁾ Kreyher cit. op. s. 42.

одна только может воодушевлять человѣка и удерживать отъ колебаній и паденій въ борьбѣ съ развращающимъ вліяніемъ темныхъ противонаправственныхъ силъ. Но можемъ-ли мы это отсутствіе духа геройства, нравственнаго мужества ставить въ вину язычнику, когда даже въ средѣ самихъ христіанъ мы наблюдаемъ ихъ не часто? Очевидно, подобнаго рода отношеніе къ человѣку, который не запятналъ себя ни однимъ преступленіемъ, не сдѣлалъ прямо ни одного безнравственнаго поступка, будетъ излишней строгостью и даже большою несправедливостью. Если и можно что-нибудь поставить въ данномъ случаѣ въ прямой и несомнѣнный упрекъ философу, такъ это только его отношеніе къ Цезарю Клавдію; но этотъ единичный случай въ жизни философа, вѣдь, ничего не доказываетъ и ничуть не свидѣтельствуетъ о порочности и о безнравственности Сенеки.

Еще менѣе, конечно, можно считать справедливыми другія обвиненія и упреки, которыя шлютъ по адресу Сенеки его враги и противники, какъ древніе, такъ и новые. Съ большею частью этихъ обвиненій мы не думаемъ и считаться, такъ какъ тенденціозность и безосновательность ихъ слишкомъ очевидна. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ Сенеку считать, какъ это нѣкоторые дѣлаютъ, виновникомъ тѣхъ ужасныхъ пороковъ и преступленій, которыми запятналъ себя Неронъ. „Они могли бы быть поставлены ему въ упрекъ въ томъ лишь случаѣ, справедливо замѣчаетъ Крейеръ, еслибы онъ имѣлъ возможность предотвратить ихъ“¹⁾. Но сила условій, какъ мы видѣли, была такова, что Сенека не въ состояніи былъ сдѣлать этого,

¹⁾ Kreyher cit. op. s. 42.

почему и долженъ былъ стать невольнымъ участникомъ этихъ преступленій, въ душѣ, быть можетъ, самъ презирая себя за это участіе въ нихъ и внутренно возмущаясь ихъ нравственнымъ безобразіемъ.

Изъ всѣхъ обвиненій, направленныхъ врагами Сенеки противъ него, болѣе или менѣе серьезнаго вниманія, по нашему мнѣнію, заслуживаетъ только то, которое бросаетъ тѣнь подозрѣнія на честность пріобрѣтенія огромнаго богатства Сенеки. Дѣйствительно, богатство Сенеки было велико, но намъ нѣтъ нужды, да и оснований допускать, что онъ пріобрѣлъ это богатство при посредствѣ какихъ-то подозрительныхъ спекуляцій и аферъ, или, что еще невѣроятнѣе, посредствомъ ростовщичества, какъ это предполагали въ свое время Суилій и Діонъ Кассій¹⁾, а за ними и многіе другіе. Богатство Сенеки можно очень просто объяснить и безъ ущерба для нравственнаго достоинства нашего философа. Онъ могъ получить прежде всего большое наслѣдство отъ своего отца, семья котораго была богата, на что можно видѣть нѣкоторое указаніе напр. въ „Ad Helviam“²⁾. Далѣе, его Египетскія имѣнія, вѣроятно, достались ему по наслѣдству отъ тетки, женщины, очевидно, тоже состоятельной. Другія имѣнія могли быть прибавлены къ его собственнымъ въ качествѣ приданнаго за второй женой его, Паулиной, которая, по Діону же Кассію, была тоже очень богата. Если же присоединить, наконецъ, ко всему этому щедрые подарки отъ Нерона, расточительность котораго засвидѣтельствована историками (Светоніемъ, Плиніемъ и др.) и ко-

¹⁾ Объ этихъ обвиненіяхъ чит. у Teuffel'я „Gesch. d. Röm. Lit.“ s. 694.

²⁾ Ad Helviam 5, 4 ср. XIV, 3.

торый не жалѣлъ ничего для своихъ друзей, на что указываетъ и самъ Сенека въ своей рѣчи Нерону ¹⁾, то будетъ излишне допускать еще какія-то нечестныя финансовыя спекуляціи для объясненія богатства философа ²⁾. Но пусть, говорятъ, Сенека приобрѣлъ свои богатства честнымъ путемъ; однако, зачѣмъ ему было этими богатствами пользоваться, если онъ былъ не только самъ убѣжденъ, а и другимъ проповѣдывалъ, что блага земныя вообще и богатства, въ частности, человѣкъ долженъ презирать и относиться къ нимъ равнодушно. Тѣмъ, кто ставитъ такой упрекъ философу, мы порекомендуемъ ознакомиться подробнѣе съ сочиненіемъ Сенеки „De vita beata“ ³⁾, которое и было имъ самимъ написано въ цѣляхъ апологетическихъ. Очевидно, философу еще при жизни своей приходилось считаться съ этимъ упрекомъ. Не нужно въ данномъ случаѣ забывать и того, что фактическое отношеніе Сенеки къ богатству стояло въ связи съ его общественнымъ положеніемъ и тѣмъ ложнымъ, двусмысленнымъ отношеніемъ къ своимъ лучшимъ нравственнымъ стремленіямъ, за которое, какъ мы видѣли, упрекать его никоимъ образомъ нельзя. Вотъ почему какъ только онъ рѣшилъ избавиться отъ этого тяжелаго, двусмысленнаго положенія при дворѣ, то безъ всякаго сожалѣнія предложилъ Нерону взять обратно его богатства, а это-то и доказываетъ, что воззрѣнія Сенеки на богатство и бѣдность и ихъ значеніе для человѣка—не пустыя, блестящія фразы,

¹⁾ Tacit. Ann. XIV, 53—54. Эти подарки Сенека могъ брать противъ своей воли, на что указаніе можно видѣть въ De benef. II, 18, 6.

²⁾ Kreyher cit. op. s. 26—27.

³⁾ Особ. De vita beata с. 21—23.

а его внутреннее, сердечное убѣжденіе, которое практически онъ не осуществлялъ не по своей волѣ, а по волѣ судьбы и обстоятельствъ, что онъ вовсе не корыстолюбецъ, ибо, какъ справедливо замѣчаетъ Крейеръ, „корыстолюбецъ скорѣе откажется отъ своей жизни, чѣмъ отъ своихъ богатствъ“ ¹⁾). Въ послѣдніе годы своей жизни Сенека еще болѣе подтвердилъ это. Принужденный остаться богатымъ, онъ самъ себя сдѣлалъ бѣднякомъ, ведя тотъ же простой и умѣренный образъ жизни ²⁾, который когда-то, еще въ юности велъ подъ вліяніемъ уроковъ Аттала. Съ удовольствіемъ вспоминаетъ Сенека эти молодые годы, эти уроки своего суроваго учителя и выражаетъ какъ бы сожалѣніе, что только небольшое изъ того, что онъ дѣлалъ тогда подъ вліяніемъ этихъ уроковъ, сохранилъ въ своей жизни до старости. „Сначала“, переносится своими воспоминаніями въ далекую юность Сенека въ одномъ изъ писемъ къ Люцилію, „я все принималъ съ большимъ увлеченіемъ, но затѣмъ, возвратившись къ жизни общественной, я сохранилъ лишь немногія изъ этихъ хорошихъ начинаній, именно: съ тѣхъ поръ я на всю жизнь отказался отъ устрицъ и грибовъ, съ тѣхъ поръ мой желудокъ не знаетъ вина, съ тѣхъ поръ, въ продолженіе всей моей жизни я избѣгаю бани... (Даже) въ томъ, воздерживаться отъ чего я пересталъ, я соблюдаю умѣренность, которая ближе всего стоитъ къ воздержанію“ ³⁾. Эта откровенная рѣчь философа о своемъ образѣ жизни какъ нельзя болѣе согласуется съ свидѣтельствомъ Тацита, который говоритъ, что, по удаленіи отъ двора, Сенека питался только овощами и подкрѣ-

¹⁾ Kreyher cit. op. ss. 27—28.

²⁾ Epist. 83, 6, ср. 87, 2—3.

³⁾ Epist. 108, 15—16 (въ сокращеніи).

плялъ себя ключевой водой ¹⁾, чѣмъ и истощилъ свой и безъ того слабый организмъ ²⁾. Доказательствомъ же свободнаго отношенія Сенеки къ своему богатству служить и его щедрость, тѣмъ благодѣянія его разнаго рода несчастнымъ, за которыя съ такой похвалой относится къ нему Ювеналь ³⁾. Ясно, что для Сенеки его богатства были, такъ сказать, внѣшнимъ, неполнѣмъ случайнымъ элементомъ въ жизни, а не составляли чего-то такого, безъ чего онъ не былъ въ состоянii существовать. Если же такъ, то всѣ обвиненія Сенеки въ корыстолюбіи, алчности, а тѣмъ болѣе въ ростовщичествѣ съ цѣлю увеличенія богатствъ должны теперь пасть окончательно сами собой. Эти богатства были частью того тяжелаго креста, который Сенека былъ принужденъ нести во всю свою жизнь и который, конечно, не могъ не отзываться тяжелымъ бременемъ на его духъ, стремившемся къ внутренней свободѣ ⁴⁾. Напрасно, поэтому, лордъ Маколей съ ѣдкой насмѣшкой говорить о Сенека, что „онъ восхвалялъ бѣдность, имѣя два милліона фунтовъ стерлинговъ, розданныхъ подъ проценты, обдумывалъ эпиграммы на зло, происходившее отъ роскоши, въ садахъ, возбуждавшихъ зависть государей“ ⁵⁾. Тотъ, кто границами богатства признаетъ только, съ одной стороны, имѣть необходимое, а съ другой—имѣть это необходимое въ

¹⁾ Tac. Annal. XV, 45.

²⁾ Ibidem XV, 63. Блаженный Иеронимъ, помѣщая Сенеку „in catalogo Sanctorum“, выражается о немъ, какъ о человѣкѣ „continentissimae vitae“ (S. Hieronym de vir. ill. 12).

³⁾ Iuvenal Satir. V, 108—109.

⁴⁾ Это чувство тяжести положенія „богатаго вельможи“ проглядываетъ во всей рѣчи Сенеки Нерону (Tac. Ann. XIV, 53).

⁵⁾ См. у Фаррара „Искатели Бога“ стр. 242.

достаточной мѣрѣ¹⁾, для котораго не тотъ бѣденъ, кто имѣеть мало, а тотъ кто желаетъ большаго²⁾, который, слѣдовательно предпочитаетъ быть бѣднымъ матеріально, лишь бы быть богатымъ духовно,—такой человекъ не заслуживаетъ подобной насмѣшки, коль скоро, при томъ, онъ на самомъ дѣлѣ осуществляетъ свои слова, коль скоро, и живя среди богатствъ, онъ *de facto* остается бѣднякомъ³⁾, а не играетъ только въ бѣдность, какъ многіе изъ его современниковъ, пресытившихся роскошью. Нѣтъ сомнѣнія, что и въ рублищѣ бѣдняка и въ жалкой хижинѣ онъ такъ же бы восторженно говорилъ о бѣдности и такъ же бы каралъ зло, происходящее отъ роскоши, какъ и живя въ своихъ роскошныхъ виллахъ. Едва-ли, вѣдь, можно считать завиднымъ матеріальное положеніе Сенеки на пустынной Корсикѣ и, всетаки, въ сочиненіяхъ, писанныхъ тамъ⁴⁾, звучитъ тоже самое предпочтеніе бѣдности предъ богатствомъ, какъ и въ сочиненіяхъ, написанныхъ Сенекой въ періодъ величія.

Не алчность и корыстолюбіе, слѣдовательно, были причиной богатства Сенеки—(обвинять въ нихъ философа нѣтъ никакихъ основаній), а все та же двусмысленность его общественнаго положенія, которая всюду служила ему препятствіемъ быть послѣдовательнымъ въ своей жизни, побуждала его, искренно

1) Epist. 2, 6 ср. Epist. 119.

2) Ibid. non qui parum habet, sed qui plus capit, pauper est; ср. Ep. 108, 11: is minimo eget mortalis, qui minimum cupit. Quod vult, habet, qui velle, quod satis est, potest.

3) Ср. собственное выраженіе Сенеки: Epist. 20, 10: multum est non corrumpi divitiarum contubernio. magnus ille, qui in divitiis pauper est.

4) Особенно въ „Ad Helviam“.

проповѣдующаго одно, дѣлать другое ¹⁾). Но, вѣдь, Сенека и самъ превосходно сознавалъ въ себѣ это двойство, этотъ невольный разладъ и внутренне осуждалъ себя за него, хотя, повторяемъ, и не имѣлъ силы устранить его и избѣжать, благодаря тѣмъ условіямъ, въ какія онъ былъ поставленъ. А это то сознаніе и доказываетъ, что чувство нравственнаго достоинства у Сенеки было развито сильно, что подтверждается и собственными сообщеніями Сенеки о себѣ и своихъ привычкахъ. Эти постоянныя рѣчи Сенеки о собственномъ ничтожествѣ ²⁾, это откровенное сознаніе философа, что онъ еще не мудрецъ, а только стремящійся къ мудрости, доступный всѣмъ слабостямъ человѣческимъ ³⁾, эти вечернія, внутреннія экскурсіи въ область совѣсти по поводу сдѣланнаго и сказаннаго въ теченіе дня ⁴⁾, эта подкупающая въ свою пользу радость его при всякой даже малѣйшей степени прогресса на пути стремленія къ нравственному совершенству, это скромное желаніе быть хотя бы только лучше дурныхъ ⁵⁾, все это какъ нельзя лучше свидѣтельствуетъ о высокой нравственной природѣ философа и характеризуетъ его, отрѣшеннаго отъ связи съ бурнымъ житейскимъ потокомъ, который противъ воли увлекалъ его, съ безусловно свѣтлой и симпатичной стороны. Слѣдовательно, чтобы понять во всемъ объемѣ и полнотѣ

¹⁾ Сн. собственные слова Сенеки въ Ep. 108, 36; „Nullus autem pejus mereri de omnibus mortalibus judico, quam qui aliter vivunt quam vivendum esse praecipiant; ср. Ep. 114, 1: talis hominibus fuit oratio, qualis vita—(конечно, и обратно).

²⁾ Epist. 101, 1.

³⁾ Ad Helv. 5, 2; De v. b. 17, 3; Epist. 52, 3; 75, 16 и др.

⁴⁾ De ira III, 36. 1—3; Epist. 33, 2.

⁵⁾ De v. b. 17, 3; Epist. 27, 2; 68, 13; 77, 3.

нравственный образъ Сенеки, недостаточно видѣть его только среди дѣлъ и обстоятельствъ общественной и государственной жизни; нужно проникнуть взоромъ въ его частную, личную, сокровенную жизнь, ту жизнь, когда онъ, утомленный тяжелыми заботами государственнаго мужа, оставался на единѣ или съ самимъ собой, или съ своей любимой женой и близкими друзьями, какъ частное лицо, какъ хозяинъ, какъ семьянинъ, отдыхая душой, неволнуемый никакими коллизіями, побуждавшими его противорѣчить во внѣшней жизни внутреннимъ убѣжденіямъ. И если мы сдѣлаемъ это, то нравственный обликъ Сенеки станетъ по истинѣ обаятельнымъ. Предъ нашимъ взоромъ встанетъ тогда образъ философа, погруженнаго въ созерцаніе собственнаго духа и своей внутренней жизни, убѣжденнаго моралиста, всѣ мысли и думы котораго сосредоточены на нравственномъ ничтожествѣ какъ собственномъ, такъ и всѣхъ людей, сердце котораго горитъ жаждой личнаго и общественнаго нравственнаго совершенства, все вниманіе котораго погружено въ изученіе философіи и жизни, ставящее своей цѣлью отысканіе средствъ для пріобрѣтенія спокойствія духа и внутренняго счастья и довольства. „Онъ безпрестанно занятъ моралью: за столомъ съ своими друзьями, на прогулкѣ въ своихъ прекрасныхъ садахъ, даже на постели, гдѣ удерживаетъ его плохое здоровье... Среди свѣта онъ носитъ съ собою какую-нибудь нравственную мысль, которою питается втайнѣ ¹⁾. Онъ живетъ въ присутствіи Бога и въ невидимомъ обществѣ какого-нибудь мудреца древнихъ временъ, нося образъ его въ своемъ сердцѣ и какъ

¹⁾ Epist. 62, 1: quocumque constitui loco, illi cogitationes meas tracto et aliquid in animo salutare converso.

бы освящая имъ свои мысли ¹⁾). Его не могутъ тогда развлекать ни шумъ цирка, по сосѣдству съ его домомъ, ни наслажденія Байи, этого средоточія римской роскоши и изящества ²⁾). При этомъ, онъ занимается не моральными умозрѣнiями а просто старается сдѣлаться лучшимъ, бесѣдуетъ только съ своей душой, увѣщаетъ себя и ободряетъ ³⁾). Если предъ публикой онъ щеголяетъ иногда надменною добродѣтелью, то въ дружескихъ изліяніяхъ онъ открываетъ предъ нами свои слабости. Онъ самъ говоритъ намъ, что принадлежитъ къ классу мудрецовъ, исцѣлившихся отъ своихъ пороковъ, но не отъ своихъ страстей ⁴⁾). И съ каждымъ днемъ онъ дѣлаетъ успѣхи; онъ не исправляется только, а преобразуется ⁵⁾). Каждый вечеръ, когда унесутъ огонь, онъ разбираетъ свою совѣсть, пересматриваетъ весь свой день и прощаетъ себѣ свои ошибки, съ условіемъ не впадать въ нихъ больше“ ⁶⁾). Если же прибавить ко всему этому его, рѣдкую, особенно въ то время, преданность и привязанность къ семейной жизни, его любовь къ своей супругѣ, Паулинѣ, одной мысли о которой было достаточно, чтобы удержать его отъ исполненія рѣшенія покончить съ своей жизнью ⁷⁾), чего не въ состояніи были сдѣлать ни мысль о богатствѣ, ни мысль

1) Ibid. 62, 2: cum optimo quoque sum: ad illos, in quocumque loco, in quocumque saeculo fuerunt, animum meum mitto ср. Ep. 11, 9.

2) Epist. 51, 1; 83, 7.

3) Epist. 61, 1: in hoc unum eunt dies, in hoc noctes, hoc opus meum est, haec cogitatio: imponere veteribus malis finem.

4) Epist. 75, 15.

5) Epist. 6, 1.

6) De ira III, 36, 1—3; Ep. 83, 2. Марта цит. соч. стр. 97—98. Epist. 104, 1—5.

о почестяхъ и славѣ; если, далѣе, принять во вниманіе его глубокую сердечность въ отношеніи къ отцу, изъ любви къ которому, такъ же, какъ и изъ любви къ Паулинѣ, онъ преодолѣлъ мысль о самоубійствѣ, когда невыносимая болѣзнь побуждала его покончить съ собой ¹⁾, его нѣжность по отношенію къ матери Гельвіи, которой изъ ссылки онъ пишетъ трогательное, сердечное утѣшеніе, его рѣдкія отеческія чувства къ своимъ дѣтямъ, его склонность къ теплой, тѣсной дружбѣ ²⁾, его готовность помогать всѣмъ, его, наконецъ, гуманное, почти непонятное въ то время жестокости и насилія, отношеніе къ рабамъ, съ которыми онъ не стыдился не только разговаривать, но и сидѣть за столомъ, какъ съ равными себѣ ³⁾, то его почтенный, нравственный характеръ, рѣзко отличающій его отъ порочной и безнравственной окружающей его атмосферы, выступить столь рельефно, что всѣ упреки его въ безнравственности должны потерять свою силу. Какъ ни велики тѣ темныя общественныя и государственныя тучи, которыя покрываютъ мрачную эпоху Сенеки, бросая нѣкоторую тѣнь и на его личность, все же онѣ не могутъ поглотить и непроглядно закрыть собою высокихъ личныхъ нравственныхъ качествъ философа. Наконецъ, его смерть, которую такъ картинно съ очевиднымъ одобреніемъ описалъ Тацитъ ⁴⁾, и которая навсегда останется вѣнцомъ всѣхъ свѣтлыхъ сторонъ личности философа, украшавшихъ его жизнь, эта смерть всего сильнѣе свидѣтельствуетъ о его внутренней нравственной мощи, которую, хотя

¹⁾ Epist. 78, 2.

²⁾ Epist. 78, 4.

³⁾ Ibid. 47.

⁴⁾ Tacit. Annal. XV, 60—64.

на краю могилы, не преодолѣла враждебная сила. Онъ умеръ, какъ истинный римлянинъ, какъ второй Сократъ съ словами любви ко всему роду человѣческому, о благѣ котораго онъ разсуждалъ въ послѣднія минуты съ своими друзьями, окружавшими его, умеръ, примиренный съ своею совѣстію, вполне готовый къ освобожденію отъ узъ брэннаго тѣла, горестей и невзгодъ житейскихъ ¹⁾), обрадованный самопожертвованіемъ Паулины, не желавшей пережить своего стараго, но дорогого ей мужа. Онъ умеръ, оставляя своимъ друзьямъ „образъ своей жизни“, такъ какъ въ силу запрещенія Нерона не могъ болѣе ничего оставить: и это былъ, конечно, не образъ его общественной и политической дѣятельности, хотя и здѣсь друзья Сенеки могли найти не мало поучительнаго и полезнаго для себя, а, главнымъ образомъ, примѣръ его частной, личной и семейной жизни, который, конечно, хорошо знали и высоко цѣнили его близкіе друзья и который въ ихъ глазахъ могъ имѣть громадную цѣнность, и быть для нихъ желаннымъ предметомъ.

Такимъ образомъ, сколько бы ни увѣряли враги Сенеки, что философъ былъ нечестнымъ и не нравственнымъ человѣкомъ, мы всетаки считаемъ себя въ правѣ думать, что нравственное достоинство внутри

¹⁾ Такой именно смыслъ имѣли, по нашему мнѣнію, его предсмертныя слова: „Jovi Liberatori!“ съ которыми онъ совершилъ возліяніе и въ которыхъ совсѣмъ не кстати защитники христіанства Сенеки, придающіе этому возліянію смыслъ христіанскаго таинства крещенія, видятъ доказательство своей мысли. Подобныя возліянія у Римлянъ были обычны (Примѣръ Катона и Тразена, хотя послѣдній въ этомъ возліяніи, какъ и вообще во всемъ образѣ смерти своей, видимо, подражалъ Сенецѣ). (Чит. Annal. XVII, 34—35).

его существа жило несомнѣнно, блестя, какъ лучъ свѣта среди темноты, хотя оно и не всегда во всемъ блескѣ проявлялось во внѣ, задерживаемое и подавляемое мрачнымъ колоритомъ той эпохи, къ которой имѣлъ несчастіе принадлежать Сенека. Эта-то связь философа съ своей ужасной эпохой и мѣшаетъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ видѣть въ Сенекѣ не только государственнаго мужа, воспитателя Нерона и его совѣтника, котораго судьба сдѣлала невольнымъ участникомъ гнусныхъ преступленій царственнаго питомца, но и рѣдкаго по своимъ нравственнымъ качествамъ человѣка, любящаго сына и преданнаго мужа и друга. Неудивительно, поэтому, что подъ перомъ такихъ изслѣдователей гуманный и нравственный моралистъ обращается въ какого-то нравственнаго уроды, порочнаго самого по себѣ и своею порочностью заразившаго и воспитанника. А между тѣмъ внѣшняя связь Сенеки съ темной эпохой Нерона, по нашему мнѣнію, не обвиняетъ, а скорѣе именно оправдываетъ моралиста, потому что она объясняетъ и извиняетъ въ его жизни и дѣятельности многое изъ того, что кажется на первый взглядъ положительно недостойнымъ нравственнаго человѣка.

Итакъ, и объективныя условія—состояніе и направленіе римской философіи въ эпоху Сенеки, и субъективныя, индивидуальныя основы его личнаго духа, запечатлѣнныя высокимъ нравственнымъ характеромъ, какъ бы нарочно соединились, чтобы опредѣлить религіозно-моральное направленіе великаго римскаго философа, то самое направленіе, въ которомъ такъ нуждалось погрязнувшее въ безднѣ разврата, оставшееся въ невѣдѣніи даже относительно основныхъ принциповъ нравственности, современное Сенекѣ общество и къ которому стремился и собственный духъ Сенеки,

жаждавшій личнаго нравственнаго совершенствованія. Его же блестящій, хотя и не глубокой умъ, послушный влеченію сердца, и его рѣдкая способность къ наблюденію и анализу духовной жизни помогли ему съ честью исполнить великую миссію. Богато надѣленный духовными дарованіями отъ природы, всесторонне образованный, онъ уже въ молодыхъ лѣтахъ чувствуетъ склонность къ философіи. Однако, не та философія привлекаетъ его, которая занимается теоретическими, отвлеченными вопросами о томъ, что такое матерія и причина, можно-ли считать добро тѣломъ, или нѣтъ, и тому подобными тонкостями, совершенно бесполезными для человѣка и измышленными лишь для упражненія ума, а не для врачеванія душъ ¹⁾, а та, которая „формируетъ и образуетъ духъ, упорядочиваетъ жизнь, управляетъ дѣйствіями, указываетъ, что должно дѣлать и чего должно избѣгать“, которая „не въ словахъ, а въ дѣлахъ заключается“ ²⁾, „учить дѣлать, а не говорить только“ ³⁾. Только ту философію признаетъ онъ, которая помогаетъ людямъ исправляться и очищать себя отъ пороковъ ⁴⁾, которая ставитъ своей задачей „научить мужа, какъ онъ долженъ обращаться съ своей женой, отца,—какъ воспитывать своихъ дѣтей, господина, какъ управлять своими рабами“ ⁵⁾, которая стремится наставить, какъ „помогать простирающимъ отовсюду руки несчастнымъ и утѣшать людей, потерпѣвшихъ кораблекру-

¹⁾ De benef. VII, 1, 2.

²⁾ Epist. 16, 3.

³⁾ Epist. 20, 2.

⁴⁾ Epist. 53, 8: ut errores nostros coarguere possimus.

⁵⁾ Epist. 94, 1. 14. 15; Epist. 88, 7: hoc me doce, quomodo patriam amem, quomodo uxorem, quomodo patrem, quomodo ad haec tam honesta vel naufragus navigem.

шеніе, больныхъ, бѣдныхъ и такихъ, у которыхъ надъ головою виситъ топоръ“¹⁾, которая, словомъ, имѣетъ прямое отношеніе къ жизни. Правда, Сенека не прочь иногда и самъ заняться метафизическими тонкостями, удѣляя и имъ не мало мѣста на страницахъ своихъ сочиненій²⁾, но въ такихъ случаяхъ онъ поступаетъ не по влеченію сердца, а лишь въ силу традицій, связывавшихъ его съ предшествующими философами, циниками, особенно стойками и др., въ системахъ которыхъ теоретическія хитросплетенія играли большую роль. Но въ большинствѣ случаевъ Сенека остается вѣренъ себѣ, предпочитая жизненно-практической моментъ сухимъ теоретическимъ разсужденіямъ и имѣя въ виду главнымъ образомъ одно—дать своимъ ученикамъ мудрыя правила жизни и поведенія при измѣнчивыхъ общественныхъ и политическихъ условіяхъ. При этомъ, Сенека заботится не столько о количествѣ этихъ правилъ, сколько именно о томъ, чтобы они были удобоприложимы къ жизни. „Гораздо, вѣдь, больше пользы, говоритъ Сенека словами циника Деметрія, если ты усвоишь хоть и немного правилъ мудрости, но такъ, чтобы они всегда были у тебя наготовѣ, и ты могъ бы воспользоваться ими, чѣмъ, если изучишь ихъ массу, а не будешь имѣть подъ рукой (чтобы всегда прилагать къ дѣлу)“³⁾. Потому-то и въ юности своей Сенека съ такимъ энтузіазмомъ слушалъ уроки своихъ учителей-философовъ, сдѣлавшихъ философію дѣйствительной руко-

¹⁾ Epist. 48, 8; 117, 21.

²⁾ И нужно замѣтить, что у Сенеки это—самыя безынтересныя страницы. Разумѣемъ въ данномъ случаѣ въ особенности рѣшеніе имъ сухихъ и безжизненныхъ стоическихъ парадоксовъ.

³⁾ De benefic. VII, 1, 2.

водительницей жизни, проповѣдывавшихъ высокія нравственныя идеи воздержанія, умѣренности, презрѣнія къ богатству, къ бѣдствіямъ и несчастіямъ житейскимъ, тѣ идеи, которыя шли въ прямой разрѣзъ съ возрѣніями и жизнью развратнаго, безнравственнаго общества. Потому-то и производитъ проповѣдь этихъ апостоловъ нравственности такое обаятельное впечатлѣніе на будущаго моралиста! Ихъ воодушевленныя рѣчи такъ сильно дѣйствуютъ на пылкое сердце юноши, что онъ горитъ страстнымъ желаніемъ тотчасъ же осуществить въ своей жизни эти идеи, казавшіяся ему столь высокими и прекрасными. Проповѣдуетъ, на примѣръ, пользу воздержанія отъ мяса и употребленія пищи растительной пивагореецъ Сотіонъ, и Сенека тотчасъ же спѣшитъ убѣдиться въ справедливости его словъ, дѣйствительно ощущая въ самомъ себѣ какъ физическую, такъ и духовную пользу отъ воздержанія ¹⁾). Громитъ стойкъ Атталъ пороки и дурныя стороны жизни, Сенека сожалеетъ о родѣ человѣческомъ, погрязающемъ въ тинѣ житейскихъ мелочей и въ водовотѣ своихъ страстей. Начинаетъ Сотіонъ восхвалять бѣдность и доказывать, что все то, что выходитъ изъ границъ необходимаго, составляетъ лишнюю тяжесть, и Сенека полонъ самаго искренняго желанія выдти изъ школы нищимъ. Порицаетъ Сотіонъ удовольствія, за которыми гонится общество и восхваляетъ цѣломудріе, Сенека хочетъ отказать въ удовлетвореніи горлу и желудку, избѣжать всѣхъ удовольствій, подтачивающихъ тѣлесный организмъ человѣка и унижающихъ его нравственное достоинство ²⁾). И мы видѣли уже, что всѣ эти рѣшенія—не

¹⁾ Epist. 108, 17.

²⁾ Epist. 108, 13—14.

мимолетныя только, предпринятыя подь первымъ впечатлѣніемъ, а прочныя, глубоко запавшія въ сердце намѣренія, отъ которыхъ Сенека не отказывался до самой смерти. Во всякомъ случаѣ школа этихъ воодушевленныхъ исправителей общественной нравственности и неумолимыхъ обличителей народныхъ пороковъ заложила въ душу Сенеки прочный фундаментъ, обусловившій дальнѣйшее развитіе мысли будущаго философа именно въ этомъ морально-практическомъ направленіи. А житейскія невзгоды, чаще исполненія которыхъ была ссылка на безлюдную и дикую Корсику, окончательно закрѣпили его. Восемь лѣтъ, проведенныхъ въ ссылкѣ, много содѣйствовали тому, чтобы мысль философа работала и именно въ области моральной. Лишенный житейскихъ удобствъ, оторванный отъ любимой семьи и связанныхъ съ ней обязанностей, свободный отъ дѣлъ, заброшенный среди мрачной, неприглядной природы, Сенека теперь естественно долженъ былъ замкнуться въ самого себя и всецѣло углубиться мыслью въ тотъ довольно длинный уже житейскій путь, который онъ успѣлъ пройти, и на которомъ встрѣтилъ не только розы, но и шипы. Изъ своего личнаго, достаточно широкаго, пережитаго на этомъ пути, опыта, на помощь которому шель еще болѣе богатый примѣрами опытъ историческій, онъ, естественно, долженъ былъ вынести сознание глубокой справедливости того общесточескаго положенія, что не внѣшнее довольство, не внѣшнія блага служатъ мѣриломъ счастья человѣка. Какъ бы ни были велики и значительны эти внѣшнія блага, какую бы сумму удовольствій ни приносили они человѣку съ собой, истиннаго счастья они не даютъ, да и дать не могутъ, такъ какъ это—блага только на

одинъ день“ ¹⁾), блага „ложныя и обманчивыя“ ²⁾), въ чемъ онъ убѣдился уже собственнымъ опытомъ. Основанія истиннаго счастія заключаются въ томъ, что есть самаго высшаго въ человѣкѣ, въ его, имѣющемъ божественное происхожденіе, духѣ, въ томъ внутреннемъ спокойствіи его, которое достигается путемъ тяжелой и трудной работы надъ своимъ нравственнымъ совершенствованіемъ, путемъ упражненія въ добродѣтели. Воспитать въ себѣ настроенность къ послѣдней, внѣдрить её не только въ себѣ и своемъ сердцѣ, но и помочь въ этомъ другимъ—вотъ долгъ и высшая обязанность всякаго истиннаго гражданина, ревнующаго о личномъ и общественномъ благѣ и счастіи. Но, вѣдь, воспитать одно только общее настроеніе и направленіе недостаточно; нужно умѣть и имѣть силы всегда и при всякихъ условіяхъ жизни сохранить его, а для этого нужно знать, какъ вести себя въ тѣхъ или иныхъ случаяхъ жизни, какъ, такъ сказать, реализовать это настроеніе въ конкретной дѣйствительности. Но гдѣ жъ можетъ быть иной источникъ знанія добродѣтели и средствъ ея осуществленія помимо философіи, этого „священнаго и почетнаго“ ³⁾ дѣла, которое должно стоять во мнѣніи человека выше всѣхъ свободныхъ наукъ и искусствъ ⁴⁾. Вѣдь только она возводитъ духъ человека отъ земнаго къ небесному ⁵⁾, научаетъ людей не только знать Бога, но и слѣдовать Ему ⁶⁾, только она сообщаетъ

¹⁾ Epist. 74. 4: falsa et adulterina bona sunt.

²⁾ Ib. 95, 43: in diem bona sunt.

³⁾ Epist. 55, 4; ср. 14, 11.

⁴⁾ Epist. 88.

⁵⁾ Ibid. 65, 16.

⁶⁾ Ibid. 90, 34: nec nosse tantum, sed sequi deos docuit.

человѣку познаніе добра и зла ¹⁾ и укрѣпляетъ его духъ въ добродѣтели. И это, конечно, потому, что истинная философія не есть только созерцательное направленіе ума, а есть упражненіе всего духа въ добродѣтели: „*Studium virtutis est, sed per ipsam virtutem*“ ²⁾ Философіи и посвятилъ себя теперь всецѣло нашъ философъ ³⁾, черпая изъ нея уроки житейской мудрости, служашіе для него и опорой въ борьбѣ съ несчастіями, и отрадой и удовольствіемъ въ печальномъ одиночествѣ. Эти, такъ сказать, основныя мысли философіи Сенеки входили въ сознаніе его и закрѣплялись въ душѣ, конечно, постепенно, по мѣрѣ знакомства его съ предшествующей философіей, съ одной стороны, и углубленія въ минувшія судьбы рода человѣческаго и размышленія надъ своей собственной жизнью, съ другой, хотя сильное развитіе ихъ сказывается уже и въ самыхъ раннихъ его сочиненіяхъ, написанныхъ еще до ссылки: въ „утѣшительномъ посланіи къ Марціи“ и въ 3 книгахъ „*De ira*“ ⁴⁾. Однако, тамъ они еще не имѣютъ ни той силы убѣдительности, ни того тона сердечности, который они получаютъ въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Сенеки. Правда, всѣ эти и подобныя мысли, развиваемыя Сенекой въ сочиненіяхъ, не представляли на римской почвѣ чего-нибудь новаго и неизвѣстнаго обществу. Они уже раздавались надъ развратнымъ, потерявшимъ устои нравственности, римскимъ міромъ изъ устъ учителей Сенеки, которые въ свою очередь, какъ увидимъ, черпали ихъ изъ сокровищницы всей

¹⁾ *ibid.* 88, 28.

²⁾ *Ibid.* 89, 8.

³⁾ *Ad Helv.* 5, 2.

⁴⁾ Держимся здѣсь, какъ и вездѣ, хронологіи Шанца; см. Schanz *Geschichte d. Römisch. Litter.* 2 Th. s. 322—323.

греко-римской философіи. Однако, въ устахъ Сенеки и подъ его перомъ, а главное, при тѣхъ тяжелыхъ условіяхъ, въ которыхъ оказалась личность подъ давленіемъ имперскаго деспотизма и тираніи, эти высокія идеи, съ такой убѣжденностью и сердечностью развиваемыя Сенекой, получали непринужденную имъ прелесть новизны и должны были производить на современниковъ сильное впечатлѣніе. Взывая къ попираемому человѣческому достоинству, отвлекая общественную мысль отъ чувственнаго къ духовному, онѣ будили дремавшую нравственность общества и давали прочную опору для жизни и дѣятельности во время тѣхъ ужасовъ тираніи, когда никто не могъ ручаться, „что породитъ належащій день“, когда никто не могъ быть увѣренъ въ своей безопасности¹⁾). Въ этомъ-то значеніи для современной общественной нравственности и заключается прежде всего та почтенная и безусловно высокая роль сочиненій Сенеки и проводимыхъ въ нихъ религіозно-нравственныхъ идей, которая даетъ имъ полное право быть самостоятельнымъ предметомъ изученія и изслѣдованія, помимо уже возвышенности и чистоты многихъ изъ нихъ.

¹⁾ Неудивительно, поэтому, что въ дальнѣйшей исторіи человѣчества сочиненія Сенеки читались съ особеннымъ интересомъ въ тѣ именно эпохи, которыя по характеру были сходны съ эпохой Сенеки. Такъ Авэ въ своемъ соч. „Le christianisme et ses origines“ (т. II, р. 256) приводитъ любопытное мѣсто изъ Гара, гдѣ тотъ рассказываетъ, что прочитавъ Сенеку въ юности, онъ съ трудомъ окончилъ чтеніе, такъ какъ мораль Сенеки казалась ему превышающей человѣческія силы, но, перечитавъ его во время террора, онъ едва могъ оторваться отъ него, потому что тогда она, наоборотъ, производила впечатлѣніе вполне подходящей къ обстоятельствамъ (Буассе „Римск. религія“ стр. 359 примѣч. 64).

Напрасно говорятъ, что мораль, проповѣдуемая Сенекой, не заслуживаетъ даже и того, чтобы придавать ей историческое значеніе, такъ какъ осуществленіе ея будто бы было невозможно и превышало человѣческія силы. Правда, какъ, въ основѣ своей, стоическая, она въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ строга и даже сурова, но если принять во вниманіе всѣ условія тогдашней жизни, а главное, повторяемъ, изучить то двусмысленное, ненормальное положеніе личности, въ которомъ послѣдняя находилась въ отношеніи къ государству, то строгость эта не покажется чрезмѣрной и превышающей человѣческія силы; напротивъ, тогда окажется, что при всей своей, при томъ, болѣе только кажущейся, строгости и суровости мораль Сенеки была, хотя и не всецѣло, удобоприложима къ жизни и весьма полезна для общественной нравственности¹⁾. Пусть этого она достигала путемъ внутреннихъ противорѣчій, что, при эклектическомъ характерѣ философіи Сенеки, было неизбѣжно, путемъ нѣкотораго рода условности, съ точки зрѣнія высшей морали не позволительной, путемъ примѣненія къ положенію лица и обстоятельствъ, но что она могла служить и дѣйствительно служила почвой и опорой для нравственной дѣятельности человѣка въ то время, когда всѣ устои общественной нравственности были распатаны и даже низринуты, отрицать этого нѣтъ основаній. Въ самомъ дѣлѣ. Что можетъ быть полез-

¹⁾ Самъ Сенека по поводу упрека стоикамъ въ томъ, что они требуютъ отъ человѣка больше, чѣмъ въ состояніи вынести человѣческая природа, что мораль ихъ можетъ быть осуществлена только мудрецомъ (*vir*), а не человѣкомъ (*homo*), спокойно заявляетъ: *ipsi* (т. е. говорящіе такъ) *quoque haec possunt facere, sed nolunt*.

нѣе для общества въ такіи эпохи его жизни, когда жизнь каждаго члена зависитъ отъ прихоти тирана, когда на глазахъ всякаго гибнуть жертвой интригъ и насилія безвинные и полезные дѣятели, когда малѣйшая неловкость или нескромность языка влечетъ за собою неминуемую опасность проститься съ жизнью, что можетъ быть для общества въ такіа эпохи полезнѣе той мысли, что смерть не есть зло, а потому къ ней нужно относиться равнодушно и всегда быть готовымъ спокойно встрѣтить ее? А никто въ древности, кажется, съ такой силой и убѣдительною, а главное, сердечностію и при томъ въ такое именно время не проповѣдывалъ этой мысли, какъ Сенека, который и самъ всегда только о томъ и заботился, чтобы быть готовымъ хорошо, т. е. спокойно умереть ¹⁾ и который на самомъ дѣлѣ доказалъ свое равнодушіе и презрѣніе къ смерти. То же самое нужно сказать и вообще о всѣхъ другихъ подобныхъ мысляхъ и воззрѣніяхъ Сенеки: объ отношеніи къ скорбямъ и невгодамъ житейскимъ, о безцѣнности внѣшнихъ благъ, о покорности судьбѣ, о сохраненіи внутренняго спокойствія и т. п. Отрицать пользу ихъ, для нравственнаго состоянія тогдашняго общества далеко не безразличную, ни одинъ безпристрастный судья не можетъ. Правда, въ тѣхъ идеяхъ Сенеки, въ которыхъ онъ выступаетъ чистымъ стоикомъ, нельзя не признать въ однихъ нѣкотораго рода чрезмѣрной суровости, какова, напримѣръ, общестоеическая идея апаѳии и др., въ другихъ—отсутствія опредѣленнаго содержанія, каково, напр., само по себѣ основное правило стоической морали: „жить сообразно съ природою“,

¹⁾ Epist. 61, 2.

„слѣдовать природѣ“ и т. п. Но въ томъ-то и дѣло, что не объ этихъ мысляхъ идетъ рѣчь, когда Сенеку хвалятъ за высоту и чистоту моральныхъ воззрѣній, не ими онъ возбуждаетъ и главный интересъ. Славу великаго римскаго моралиста ¹⁾ Сенека стяжалъ тѣми своими идеями, въ которыхъ онъ является не сухимъ, разсудочнымъ ученикомъ школы, а человѣкомъ сердца, хорошо понимающимъ болѣзнь человѣческаго духа, ревнующимъ объ исцѣленіи отъ нихъ и дѣйствительно умѣющимъ лѣчить ихъ ²⁾. И нужно сказать, что чѣмъ дальше Сенека, вслѣдъ за стоиками-эклектиками II-I в. до Р. Хр. и вмѣстѣ съ ними, уходитъ отъ общестойческой морали ³⁾, чѣмъ болѣе руководствуется влеченіями своего сердца, тѣмъ мораль его становится выше и нравственныя представленія чище. Причина этого удаленія вполне понятна. Пока Сенека разсуждаетъ теоретически, то, какъ адептъ Стои, онъ не находитъ ничего лучшаго, какъ излагать суровое ученіе Зенона, Хризиппа и другихъ столповъ стоицизма, но когда ему приходится перейти отъ теоріи къ жизни, отъ удовлетворенія простой пытливости ума къ лѣченію нравственно-больныхъ душъ, ему яснымъ ста-

¹⁾ Отзывы о морали Сенеки см. у Bähra cit. op. s. 476 Anm. I.

²⁾ Подробно о характерѣ морали Сенеки см. у Буассье cit. соч. 347—364 стр. и у Марта cit. соч. passim.

³⁾ Мы вполне согласны съ Целлеромъ (Philos. d. Griech. 3 Th. ss. 726—728), что это уклоненіе Сенеки отъ морали стоиковъ было не качественнымъ, а только количественнымъ. Изъ сухихъ, безжизненныхъ концепцій стоицизма Сенека умѣлъ извлекать правила, которыя съ удобствомъ могли быть приложимы къ жизни, смягчая подъ вліяніемъ сердца сухость стоическихъ догмъ.

новится, что отвлеченная мораль Стои мало пригодна для этой цѣли. Тогда онъ перестаетъ быть послѣдовательнымъ стойкомъ, дѣлаетъ примѣнительно къ состоянію лица и обстоятельствамъ времени разнообразныя уступки, нерѣдко вступая въ противорѣчіе съ самимъ собой¹⁾. Въ результатъ же всего въ его морали получается въ сущности двѣ доктрины: одна строгая, отрицающая въ человѣкѣ проявленіе всѣхъ человѣческихъ чувствъ, всего естественнаго, не признающая блага ни за чѣмъ, кромѣ добродѣтели, пренебрегающая удовольствіями, дарами счастья и радостями жизни, другая—болѣе мягкая, допускающая естественное, а не принужденное проявленіе человѣческихъ чувствъ, признающая большое значеніе въ жизни человѣка дружбы, соглашающаяся на умѣренныя удовольствія и не совѣмъ отрицающая и дары судьбы и т. п. Въ первой—Сенека только холодный, суровый философъ, во второй—человѣкъ, которому ничто человѣческое не чуждо²⁾.

Такимъ образомъ и въ морали Сенеки, точно такъ же какъ и въ его личности, мы встрѣчаемся съ тѣмъ же характернымъ двойствомъ. И какъ тамъ это

¹⁾ Впрочемъ, въ этомъ отношеніи Сенека не можетъ быть названъ единственнымъ въ ряду другихъ стойковъ. Отсутствие послѣдовательности, смягченіе суровыхъ положеній морали, не посредственно и логически вытекающихъ изъ основныхъ принциповъ системы, и приспособленіе ихъ къ потребностямъ жизни, хотя бы и путемъ противорѣчій, было общимъ явленіемъ въ стоической философіи, получившимъ свое начало еще у Клеанѳа, и особенно усвоеннымъ римскими стоиками-эклектиками, особенно Панэтиемъ и Посидоніемъ (См. подробно у Zeller'a cit. op. s. 257—271).

²⁾ Ср. E. Caro. „Quid de beata vita senserit Seneca“. Paris 1852 г. p. 26.

двойство не мало затрудняло насъ вѣрно и правильно охарактеризовать личность философа, такъ точно и здѣсь оно служить большимъ камнемъ преткновенія при изложеніи его моральныхъ воззрѣній. Изложить послѣднія въ системѣ, тѣмъ болѣе въ связи съ религіозными воззрѣніями—дѣло въ высшей степени нелегкое уже потому одному, что ни въ одномъ изъ своихъ сочиненій правильнаго, логическаго развитія своихъ идей Сенека не сдѣлалъ. Источниками для знакомства съ его религіозно-нравственными воззрѣніями являются главнымъ образомъ его философскія сочиненія: „De providentia“, „De constantia Sapientis“, „De ira“ I—III кн., „Ad Marciam de consolatione“, „De vita beata“, „De otio“, „De tranquillitate animi“, „De brevitae vitae“, „Ad Polybium de consolatione“, „Ad Helviam matrem de consolatione“ ¹⁾, „Ad Neronem Caesarem de clementia libri duo“, „Naturalium Quaestionium“ I—VII кн. и въ особенности „De beneficiis“ I—VI кн. и „Epistularum moralium“ I—XX кн. ²⁾. Этими-то сочиненіями, въ особенности двумя послѣдними, какъ самыми послѣдними и зрѣлыми произведеніями Сенеки, мы и будемъ пользоваться при изложеніи рели-

¹⁾ Эти 10 сочин. Сенеки нѣсколько неточно получили названіе діалоговъ; подобное названіе съ нѣкоторымъ правомъ можетъ быть примѣнено лишь къ „De tranquill. animi“, а не ко всѣмъ десяти трактатамъ. Основательно, поэтому, Шанцъ считаетъ теперешнее собраніе сочиненій Сенеки дѣломъ позднѣйшаго редактора, а не самого Сенеки (Schanz. cit. op. ss. 287—289).

²⁾ Кромѣ этихъ сочиненій съ именемъ Сенеки извѣстны еще десять трагедій, но ими при изложеніи воззрѣній Сенеки мы не пользуемся. О нихъ можно читать у Bähr'a въ „Gesch. d. Röm. Liter. I Bd.

гіозно-нравственныхъ воззрѣній Сенеки, принявши во вниманіе и сохранившіеся въ сочиненіяхъ другихъ писателей ффрагменты изъ утерянныхъ произведеній Сенеки ¹⁾. Но, повторяемъ, ни въ одномъ изъ указанныхъ сочиненій систематическаго развитія своихъ мыслей Сенека не далъ. Онъ вообще врагъ строгой дедукціи и, занятый единственною цѣлью подѣйствовать на сердце читателя, сообщить ему желанную настроенность, раскрываетъ свои мысли слишкомъ непринужденно ²⁾. Его мысль течетъ не по законамъ строгой логики, а управляется случайными ассоціаціями, нерѣдко описывая круги и допуская утомительныя для читателя повторенія. Если прибавить къ этому пышный, богатый риторизмомъ языкъ, который такъ удачно и не безъ остроумія императоръ Клавдій называлъ „*arena sine calce*“ и который, пожалуй, дѣйствительно можетъ вліять на сердце, но затрудняетъ дѣятельность ума, то трудность изложенія религіозно-нравственныхъ воззрѣній славнаго римскаго философа станетъ несомнѣнной и очевидной. Трудность эта увеличивается тѣмъ болѣе, если принять во вниманіе, что философія Сенеки представляетъ не

¹⁾ Мы считаемъ излишнимъ подробно излагать содержаніе всѣхъ перечисленныхъ сочиненій Сенеки, такъ какъ главный интересъ въ этихъ сочиненіяхъ заключается именно въ его религіозно-нравственныхъ воззрѣніяхъ, а ихъ мы будемъ излагать въ слѣдующихъ главахъ. Съ общимъ содержаніемъ сочиненій Сенеки можно познакомиться по Schanz'у cit. op. ss. 290—307; по Bähr'у cit. op. 2 Bd. 454—464 и по Модестову cit. кн. стр. 605—620.

²⁾ По отношенію напр. къ своимъ письмамъ Сенека прямо выражаетъ желаніе, чтобы онѣ скорѣе походили на разговоръ между нимъ и адресатомъ, чѣмъ напоминали высиженные съ усиліемъ рѣчи (Epist. 75, 1).

чистый стоицизмъ, хотя Сенеку, какъ философа, обычно причисляютъ, и не безъ основанія, къ кругу стоиковъ, такъ какъ онъ самъ причисляетъ себя къ нимъ именно. О стоикахъ онъ всегда выражается не иначе, какъ „*nostri Stoici*“, или просто „*nostri*“¹⁾ и всюду къ столпамъ Стои относится съ похвалою и съ глубокимъ уваженіемъ²⁾). Однако, какъ ни велико это уваженіе, оно, всетаки, не связываетъ мысли философа и не заставляетъ его раболѣпно слѣдовать ученію своей школы. √ Онъ оставляетъ за собой право свободнаго сужденія³⁾ и тамъ, гдѣ находитъ это нужнымъ для себя, не стѣсняется противорѣчить стоическимъ основоположеніямъ. Даже болѣе. Усвоивши тотъ взглядъ, что все истинное должно быть и его собственнымъ достояніемъ⁴⁾, какъ человѣка, стремящагося отыскать истину⁵⁾, онъ не считаетъ предосудительнымъ для себя „переходить иногда и въ чужой лагерь“⁶⁾, если только въ этомъ лагерьѣ онъ надѣется обрѣсти истину. √ Вотъ почему, проникнутый уваженіемъ къ столпамъ Стои, онъ не считаетъ преступленіемъ для себя высказывать то же почтеніе и Эпикуру, у котораго не только въ ученіи, но и въ жизни находитъ много такого, что заслуживаетъ вниманія и подражанія⁷⁾. Правомъ свободнаго

¹⁾ Epist. 113, 1; 117, 1. 2; 8. 8; De otio I. 4; Deconst. 2, 1. и др.

²⁾ Ad Helv. 12, 4; Epist. 83, 9; De benef. II, 17, 3 и др.

³⁾ De vita beata 3, 2.

⁴⁾ Epist. 12, 11: quod verum est, meum est.

⁵⁾ Epist. 45, 4.

⁶⁾ Ibid. 2, 5: soleo enim et in aliena catsra transire.

⁷⁾ Epist. 8, 8; 33, 2; 18, 9 и др. Въ послѣднихъ произведеніяхъ Сенеки, особенно въ „Epist. morales“ находится особенно много мыслей, заимствованныхъ Сенекой у Эпикура, мыслей, которыя онъ называетъ „подарками своему адресату“ (Epist

сужденія и „перехода въ чужой лагерь“ Сенека пользуется такъ широко, что иногда, какъ будто, совершенно перестаетъ быть стойкомъ и тогда трудно опредѣлить, какой школѣ онъ слѣдуетъ, потому что и заимствуя, онъ все же остается самъ собой и дѣлаетъ изъ заимствуемаго то именно употребленіе, какое соотвѣтствуетъ его цѣлямъ. Недаромъ же Сенека и совѣтуетъ Люцилію уподобляться въ подобномъ случаѣ, какъ онъ, очевидно, и самъ уподобляется, пчелѣ, которая, собирая сокъ съ различныхъ цвѣтовъ, перерабатываетъ собранное по законамъ собственнаго организма въ медъ ¹⁾. Вся разница здѣсь въ томъ, что если въ результатѣ собиранія соковъ пчелой получается нѣчто цѣлое и единое, то въ результатѣ философской работы Сенеки этого единства нѣтъ. Взятые изъ разныхъ школъ воззрѣнія у него не приведены въ систему, не связаны съ его основными воззрѣніями, а привлечены, такъ сказать, на случай, по отношенію къ извѣстному лицу или событію. Въ концѣ концовъ обнаруживается, что философія Сенеки только въ основѣ своей стоическая; въ общемъ же есть не что иное, какъ эклектическая система, въ которой наряду съ стоическими принципами можно встрѣтить и начала эпикуреизма, платонизма, пифагореизма и другихъ школъ,—начала, притомъ, такія, которыя лишаютъ всю его философскую систему опредѣленности и логической стройности. При такого рода положеніи распредѣленіе частей нашего сочиненія пред-

17, 11), долгомъ (ib. 18, 14), пошлиной, расплатой чужими дньгами (Ep. 23, 9). Это объясняется тѣмъ, что именно, въ это время, подъ конецъ жизни онъ особенно ознакомился съ воззрѣніями Эпикура.

¹⁾ Epist. 84, 5.

ставляется дѣломъ, далеко не легкимъ. Оно по необходимости должно получить характеръ, съ одной стороны, искусственности, такъ какъ отъ насъ требуется систематическое изложеніе такихъ воззрѣній, совокупность которыхъ только имѣетъ видъ системы, а не является ею на самомъ дѣлѣ; съ другой—нѣкоторой дробности, поскольку становится желательнымъ и необходимымъ коснуться не общихъ только пунктовъ религіознаго и моральнаго ученія Сенеки, но и частныхъ. Самымъ лучшимъ дальнѣйшій ходъ нашей работы намъ представляется вести по такому плану. Коснувшись сначала вкратцѣ вопроса объ отношеніи Сенеки къ религіознымъ вопросамъ вообще, мы изложимъ его ученіе о Богѣ, Его природѣ и отношеніи къ міру и человѣку, равно какъ и объ отношеніи къ Нему послѣдняго, т. е. богопочитаніи, словомъ изложимъ теологію Сенеки. Здѣсь мы сосредоточимъ особенное вниманіе на ученіи Сенеки о Провидѣніи и рѣшеніи имъ вопроса о благоденствіи порочныхъ людей и бѣдствіяхъ добрыхъ, что такъ часто наблюдается въ жизни. Это все составитъ у насъ первую главу ¹⁾, сдѣлавши изъ которой общій выводъ, мы перейдемъ ко второй, гдѣ представимъ по возможности полный обзоръ моральныхъ воззрѣній Сенеки. Здѣсь предварительно будетъ изложена его антропологія, т. е. ученіе о человѣкѣ, его составѣ и духовныхъ силахъ, дѣлающихъ его нравственнымъ существомъ, затѣмъ—ученіе о высшемъ благѣ и отноше-

¹⁾ Здѣсь же, въ этой главѣ мы собственно были бы должны изложить ученіе Сенеки и о загробной жизни, но такъ какъ ученіе это у него имѣетъ только моральный интересъ, а не религіозный, то мы считаемъ себя въ правѣ и находимъ для себя удобнѣе говорить о немъ во 2-й главѣ.

ни его къ благамъ внѣшнимъ и тому, что обычно считается зломъ. Въ послѣднемъ случаѣ мы особенно остановимся на ученіи Сенеки о смерти и рѣшеніи имъ связаннаго съ смысломъ о смерти вопроса о загробной жизни, а вмѣстѣ коснемся и его ученія о самоубійствѣ, которое въ морали Сенеки занимаетъ видное мѣсто. Обозрѣвши, далѣе, стоическое ученіе римскаго моралиста о добродѣтели и порокахъ, мы остановимъ свое особенное вниманіе на его мысляхъ о всеобщей порочности и развращенности человѣчества и о тѣхъ средствахъ, при помощи которыхъ человѣкъ, по взгляду Сенеки, можетъ достигнуть нравственнаго исцѣленія и выздоровленія. Здѣсь мы особенно сосредоточимся на ученіи Сенеки о совѣсти и значеніи ея въ нравственной жизни и дѣятельности человѣка. Заключеніемъ къ этой 2-й главѣ будетъ служить рѣчь о высшемъ нравственномъ идеалѣ Сенеки—стоическомъ мудрецѣ и его качествахъ и свойствахъ. Все это и составитъ индивидуальную мораль Сенеки. А такъ какъ человѣкъ не есть только индивидуумъ, а является существомъ, предназначеннымъ жить въ союзѣ съ подобными себѣ, и такъ какъ воззрѣнія Сенеки на эту социальную жизнь человѣка, на его общественныя обязанности и отношенія заслуживаютъ также большаго вниманія, то въ третьей главѣ мы и изложимъ социальную мораль Сенеки. Здѣсь мы будемъ говорить объ обязанностяхъ человѣка по отношенію къ обществу, подъ которымъ стоикъ—космополитъ разумѣетъ весь родъ человѣческій и объ отношеніи его къ отдѣльнымъ членамъ. Сюда войдутъ; ученіе Сенеки объ обязанностяхъ каждаго члена не только не вредить, но и приносить положительную пользу, ученіе о всеобщей любви и равенствѣ, о благотворительности, о гуманномъ отношеніи къ рабамъ,

равно какъ и вопросъ объ отношеніи человѣка къ своему государству и семьѣ, котораго, впрочемъ, мы коснемся кратко, такъ какъ особеннаго значенія и развитія въ системѣ Сенеки онъ не имѣетъ. Въ заключеніе къ этой главѣ, которое вмѣстѣ съ тѣмъ будетъ заключеніемъ и ко всей первой части нашего труда, мы сдѣлаемъ общіе выводы, въ которыхъ констатируемъ фактъ высоты, чистоты и близости къ христіанскимъ многихъ религіозно-нравственныхъ воззрѣній Сенеки, что естественно приведетъ насъ къ вопросу, какимъ образомъ язычникъ, не знавшій истинной религіи, могъ проповѣдывать такія высокія и чистыя идеи, и не есть-ли это результатъ его знакомства съ существовавшимъ тогда уже фактически христіанствомъ. Рѣшеніемъ этого вопроса мы и займемся во второй части своего сочиненія, планъ которой и предложимъ въ своемъ мѣстѣ.

Часть первая.

РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЯ
ВОЗРЪНІЯ

Л. А. СЕНЕКИ (философа).



ГЛАВА I-я.

Религіозныя воззрѣнія Сенеки.

(ТЕОЛОГІЯ),

Отношеніе Сенеки къ религіознымъ вопросамъ вообще. Богъ, Его природа и свойства. Богопочитаніе. Отношеніе Бога къ міру и человѣку. Теодицея. Общій выводъ.

Напрасно стали бы мы искать среди философскихъ трактатовъ Сенеки такого, который бы былъ посвященъ рѣшенію спеціально теологическихъ проблемъ; такого трактата у него не оказывается. Всего естественнѣе было бы встрѣтить такой трактатъ въ его сочиненіи „о Провидѣніи“, судя по самому заглавію его, но и этого, однако, нѣтъ. Хотя здѣсь Сенека дѣйствительно говоритъ объ управляющемъ всею міровою жизнью—Провидѣніи Божества, но собственно этимъ вопросомъ онъ занимается мало. Главнымъ предметомъ здѣсь является мысль о нравственной пользѣ для человѣка страданій, постигающихъ его по волѣ Божества, ихъ неизбѣжности и безразличіи для внутренняго счастія человѣка. Слѣдовательно, центр тяжести здѣсь опять таки зиждется на моральныхъ вопросахъ, а не на теологическихъ. Таково же отношеніе Сенеки къ религіознымъ вопросамъ и во всѣхъ другихъ сочиненіяхъ. Видно, что эти вопросы сами по себѣ его мало интересуютъ, и онъ относится къ

нимъ довольно безразлично ¹⁾, потому-ли, что не сознаетъ ихъ важности, или потому, что не чувствуетъ въ себѣ силъ для ихъ рѣшенія; вѣроятнѣе всего—именно послѣднее. Что сознанія важности религиозныхъ вопросовъ самихъ по себѣ философу не недостаётъ, это видно изъ того, что онъ часто настаиваетъ на необходимости для человѣка заниматься изслѣдованіемъ природы божественныхъ вещей и признаетъ это занятіе самымъ высшимъ и почтеннымъ, какимъ только въ состояніи заниматься человѣкъ. Въ обычное время человѣкъ занятъ житейскими мелочами, онъ весь ими поглощенъ, весь занятъ заботами о насущномъ кускѣ хлѣба; но развѣ жизнь въ этомъ только должна состоять? спрашиваетъ Сенека въ одномъ мѣстѣ. Нѣтъ, „презрѣнное существо—человѣкъ, если онъ не возвышается надъ человѣческимъ“ ²⁾. Не къ временному долженъ быть прикованъ только его взоръ, а къ вѣчному. „Устремимъ свой духъ къ, тому, говоритъ Сенека, что вѣчно, съ удивленіемъ будемъ созерцать первообразъ вещей и бога, въ нихъ сущаго и о нихъ промысляющаго“ ³⁾, ибо „мы, по прекрасному выраженію Аристотеля, ни въ какое другое время не можемъ быть столь скромными, какъ именно тогда, когда разсуждаемъ о богахъ“ ⁴⁾. Вотъ почему, ставя философію выше всѣхъ наукъ и искусствъ, Сенека въ самой философіи наиболѣе вы-

¹⁾ Примѣръ этого безразличія можно видѣть въ ad Helv. 8, 3.

²⁾ Nat. Quaest. I Prol. 4—5; non est vita tanti, ut sudem, ut aestuem. O, quam res est contempta homo, nisi supra humana surrexerit. Epist. 65, 16.

³⁾ Ep. 58, 27.

⁴⁾ Nat. Quaest. VII, 30, 1.

сокой и почтенной считаетъ ту именно часть, которая относится къ богамъ (*ad deos pertinet*), а не ту, которая имѣетъ дѣло съ человѣкомъ и служить человѣку ¹⁾). Даже самая добродѣтель, которая Сенекой всюду трактуется, какъ самая высшая цѣль жизни и дѣятельности человѣка, по его же взгляду, должна быть предметомъ стремленія не потому только, что она сама въ себѣ благо и свободна отъ зла, но главнымъ образомъ потому, что, успокоивая духъ и подготавливая его къ познанію небесныхъ вещей, тому великому дѣлу, которое въ свою очередь приводитъ человѣка къ сознанію ничтожества всего существующаго по сравненію съ Божествомъ, она дѣлаетъ человѣка достойнымъ вступить въ союзъ съ Богами ²⁾). Но какъ бы то ни было, основнымъ моментомъ философіи Сенеки является моментъ не религіозный, а именно этический. Главнымъ предметомъ вниманія и мышленія философа служатъ вопросы моральные, на которыхъ онъ въ особенности и сосредоточивается, желая только одного—изъ своего философствованія извлечь нравственно-практическіе выводы ³⁾, сдѣлать философію дѣйствительнымъ закономъ жизни ⁴⁾). Что же касается религіознаго момента, то онъ введенъ въ философію Сенеки лишь постольку, поскольку этика вообще не мыслима безъ религіозныхъ основъ, если хочетъ быть устойчивой и прочной. Послѣднее Сенека, очевидно, сознаетъ хорошо, почему религіозныхъ вопросовъ онъ совсѣмъ не игнорируетъ, а по мѣстамъ

¹⁾ Nat. Quaest. I Prol. 1: *altior est haec (pars, quae ad deos pertinet) et animosior.*

²⁾ Nat. Quaest. I Prol. 17 и 6.

³⁾ Epist. 58, 26.

⁴⁾ Ibid. 94, 39.

занимается ихъ рѣшеніемъ, насколько это нужно для него, и насколько позволяютъ его собственныя духовныя силы, а это-то и даетъ намъ возможность говорить о религіозныхъ его воззрѣніяхъ отдѣльно. И нужно сказать, что свои задачи, какъ теолога, Сенека понимаетъ превосходно; онъ знаетъ хорошо, какіе вопросы онъ долженъ рѣшить, прежде чѣмъ диктовать правила житейской мудрости. „Какова матерія универса, кто его Первовиновникъ и стражъ“, „кто Творецъ вещей, кто все, погруженное въ безразличное единство и объятое неподвижной матеріей, раздѣлилъ“, кто художникъ міра, приведшій въ гармонию и сдѣлавшій цѣлесообразно существующей всю міровую громаду съ безконечнымъ разнообразіемъ ея явленій, „что такое Богъ, на Себя ли Самого только Онъ простираетъ всю дѣятельность (*totus in se intendat an*), или же иногда и о насъ заботится; постоянно-ли Онъ находится въ дѣйствіи, или же проявилъ Себя въ дѣятельности только однажды; часть ли Онъ міра, или самый міръ“¹⁾—вотъ тѣ многочисленные вопросы, которые естественны для всякаго, желающаго осмыслить свою жизнь и свое положеніе въ мірѣ, и рѣшеніе которыхъ Сенека предоставляетъ, очевидно, философіи²⁾.

¹⁾ Nat. Quaest. I Prol. 3; Epist. 65, 19; ср. Ib. 90, 28.

²⁾ Философъ-систематикъ, поставивши эти вопросы, тотчасъ же приступилъ бы къ ихъ рѣшенію, но Сенека, характеристическую черту философіи котораго мы уже указали именно въ отсутствіи систематичности и логически правильнаго развитія мыслей, поступаетъ иначе. Какъ бы сознавая всю трудность для себя этихъ вопросовъ, онъ колеблется приступить къ ихъ рѣшенію прямо и на время оставляетъ всѣ эти вопросы безъ отвѣтовъ (см. напр. Ep. 16. 6). Но по частямъ, въ различныхъ мѣстахъ

Какъ же философъ рѣшаетъ всѣ эти вопросы?

Первымъ вопросомъ въ ряду всѣхъ теологическихъ проблеммъ естественно долженъ быть вопросъ о бытіи верховной Первопричины, но Сенека этимъ вопросомъ занимается немного. Самый фактъ бытія Божія для него неоспоримъ, какъ фактъ, безъ признанія котораго необъяснимы ни цѣлесообразное гармоническое бытіе вселенной съ безконечнымъ разнообразіемъ ея явленій ¹⁾, въ чемъ Сенека убѣжденъ, ни фактъ существованія у всѣхъ народовъ молитвеннаго культа съ призываніемъ и восхваленіемъ Божества ²⁾. Что Богъ существуетъ, это доказываетъ, по его мнѣнію, уже то одно, что всѣ люди имѣютъ хоть какое-нибудь представленіе о Немъ. „Всѣмъ, говоритъ Сенека ³⁾, врождено понятіе о Божествѣ и нѣтъ народа, настолько удаленнаго отъ законовъ и нравственности (*extra mores projecta*), который бы не вѣрилъ хоть въ какихъ нибудь боговъ“. Вопросъ только въ томъ, какъ представлять это Божество, какъ опредѣлить Его природу и отношеніе къ міру и человѣку?

Относительно природы Божества для Сенеки прежде всего не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію тотъ фактъ, что „Богъ не долженъ быть мыслимъ ни какъ внѣмірный, чистый безтѣлесный духъ только, ни какъ

своихъ сочиненій и по различнымъ ассоціаціямъ, онъ всетаки рѣшаетъ ихъ, хотя рѣшаетъ, какъ увидимъ, не безъ внутреннихъ противорѣчій и не безъ нѣкоторыхъ колебаній.

¹⁾ De provid. I. 2—4.

²⁾ De Benefic. I. IV, с. 4 и 5.

³⁾ Ep. 117, 6. ср. Cicer. Tusc. Disp. I, 13, 30: *nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit insanis, cujus mentem non imbuerit deorum opinio.*

мертвая и безжизненная матеріальная природа“ ¹⁾, что, поѣтому, точка зрѣнія Платона и перипатетика Стратона, изъ которыхъ первый создалъ Бога безъ тѣла, а второй—безъ духа, должна быть отвергнута ²⁾. Чтобы понять правильно природу Божества, ни Бога, ни міръ не должно раздѣлять другъ отъ друга, а нужно мыслить ихъ какъ такія начала, которыя одно безъ другою и существовать не могутъ ³⁾, именно какъ тѣло и духъ. Прямой отвѣтъ на вопросъ, что такое по своей природѣ Богъ, будетъ, слѣдовательно, тотъ, что Богъ есть духъ или душа міра, а міръ есть тѣло Бога ⁴⁾. Нельзя, поѣтому, указать ни одного мѣста въ мірѣ, гдѣ бы не было Бога, но нельзя, съ другой стороны, и ограничить Его бытіе опредѣленнымъ мѣстомъ. „Онъ занимаетъ такое же положеніе въ мірѣ, какъ духъ въ нашемъ тѣлѣ, и то, что для насъ наше тѣло, то для Него—міровая матерія“ ⁵⁾. Онъ распространень по всему міру ⁶⁾ и наполняетъ Собою все Свое твореніе ⁷⁾. но такъ, что всюду пребываетъ

¹⁾ Ribbeck. „L. A. Seneca .d. Philosoph und sein Verhältniss zu Epicur, Plato und dem Christenthum“ Hannover 1887 г. s. 14.

²⁾ N. Q. I Prol. 15; De v. b. 8, 4. Fragm. 32 въ изд. Naase p. 425.

³⁾ De benef. b. IV. c. 8, 2: nec natura sine deo est. nec deus sine natura.

⁴⁾ Nat. Quaest. I Prol. 13: quid est deus? mens universi. quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi reeditur, qua nihil majus excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra, et intra tenet“.

⁵⁾ Ep. 65. 24.

⁶⁾ De v. b. 8, 4: nam mundus quoque cuncta complectens rectorque universi deus in exteriora quidem tendit, sed tamen in totum undique in se redit.

⁷⁾ De Benef. IV, 8, 2: opus suum ipse implet.

весь нераздѣльно и просто, какъ первая и основная причина всего ¹⁾). Такимъ образомъ Богъ и міръ по природѣ своей не отличаются другъ отъ друга, ибо, „Богъ и есть сама природа“ ²⁾); они могутъ быть раздѣляемы только въ мышленіи человѣка. Міровое перво-существо называется Богомъ, когда разсматривается въ своемъ единствѣ, и міромъ, когда созерцается въ разнообразіи своихъ внѣшнихъ обнаруженій ³⁾).

Во всѣхъ этихъ мысляхъ Сенеки ясно выступаетъ та пантеистическая тенденція его религиозныхъ воззрѣній, въ которой онъ пока остается еще вѣренъ принципамъ стоической школы ⁴⁾). Дальнѣйшіе выводы, какіе Сенека дѣлаетъ изъ этихъ мыслей, еще сильнѣе отгѣняютъ эту тенденцію. Такъ какъ Богъ и міръ, какъ два нераздѣльные въ сущности, а отдѣлимые только въ мышленіи, начала, совпадаютъ, то совершенно безразлично, природу ли назвать Богомъ, Бога (ли природой: оба эти названія будутъ только различными именами одного и того же предмета. Вѣдь, „что такое природа, какъ не Богъ и божественный разумъ, присущій какъ всему міру, такъ и его частямъ“ ⁵⁾). Да и вообще, какія бы названія ни прилагать къ Божеству, суть дѣла отъ этого ни-

¹⁾ Epist. 65. 12: prima et generalis causa simplex esse debet.

²⁾ Fragm. 122: deus ipse natura est.

³⁾ Zeller. Philos. d. Griechen 3 Th. 3 Aufl. s. 147 sp. Ribbeck. sit. op. s. 14.

⁴⁾ Это пантеистическое ученіе Стои Виргилій выразилъ въ двухъ стихахъ:

Spiritus intus alit totamque infusa per artes.

Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

(Aen. VI, 726).

⁵⁾ De benef. VI, 7, 1. sp. Cic. De nat. d. II, 13, 34.

сколько не измѣняется: Ему приличны всякія наименованія, лишь бы только они выражали Его силу и дѣйствіе ¹⁾). „Назовешь ли ты Его судьбой, говоритъ Сенека, не [ошибешься, ибо Онъ тотъ, отъ котораго все зависитъ; Онъ—причина всѣхъ причинъ“ ²⁾), тѣсно сплетенная цѣпь которыхъ и есть судьба ³⁾). „Назовешь ли ты Его Провидѣніемъ, и тогда правильно скажешь, ибо Онъ есть тотъ, чѣмъ велѣніемъ (*consilio*) предъуказано міру идти безпрепятственно въ своемъ теченіи и развивать свои дѣйствія (*actus*) ⁴⁾). Онъ—природа, ибо изъ Него все рождено и Его духомъ мы живемъ; Онъ—міръ, потому что Богъ и есть все то, что обнимаетъ взоромъ глазъ человѣческой ⁵⁾). Богъ, міръ, природа, Провидѣніе—„все это имена одного и того же Бога, лишь разнообразно пользуясь своею властью“ ⁶⁾).

Такимъ образомъ, Богъ—это есть та имманентная міру сила, которая образовала міръ, поддерживаетъ и сохраняетъ его бытіе, сила, при томъ простая и единая.

Но есть ли эта сила разумное, личное существо?

Судя по приведеннымъ уже изреченіямъ Сенеки, равно какъ и потому, что цѣлесообразность и гармо-

¹⁾ Ibid. IV, 7, 2.

²⁾ Nat. Quaest. I. П, с. 45, 2; De benef. IV, 7, 2: ille est prima omnium causa. ex qua ceterae pendent.

³⁾ Ibid. П, с. 36.

⁴⁾ Nat. Quaest. I. П, с. 45, 2.

⁵⁾ Nat. Quaest. П, 45, 3.

⁶⁾ De Benef. IV, 8, 3. Здѣсь, между прочимъ, Сенека употребляетъ для доказательства своей мысли такую аналогію: если бы ты получилъ что либо отъ Сенеки и сказалъ бы, что долженъ Аннею, или Люцію, то этимъ ты перемѣнилъ бы только названіе кредитора, а не самого кредитора.

ническое бытіе мірового цѣлаго представляется для философа неоспоримымъ фактомъ, можно заключать, что Сенека приписываетъ Богу атрибуты мышленія ¹⁾, сознанія и даже самосознанія, такъ какъ не можетъ же онъ отрицать того, что цѣлесообразности нельзя найти тамъ, гдѣ отсутствуютъ эти, необходимыя для цѣлесообразныхъ дѣйствій, условія. По крайней мѣрѣ, Сенека самъ порицаетъ эпикурейцевъ, которые, приписывая себѣ разумную душу, считаютъ міръ дѣломъ случая, лишеннымъ всякой разумности, произведеніемъ природы, которая не знаетъ, что дѣлаетъ ²⁾. Для него, слѣдовательно, Богъ—не слѣпая космическая сила, а живое, обладающее разумомъ и сознаніемъ существо—Богъ есть чистый, безтѣлесный разумъ (*incorporalis ratio*) ³⁾, или духъ. „Какое различіе между нашей природой и природой Божіей?“ спрашиваетъ въ одномъ мѣстѣ Сенека и отвѣчаетъ: „у насъ духъ является только лучшей частью (такъ какъ кромѣ духа мы имѣемъ въ своемъ составѣ и тѣло), въ Богѣ же нѣтъ ни одной части кромѣ духа. Онъ—

¹⁾ Epist. 9, 16.

²⁾ Nat. Quaest. I Prol. 15.

³⁾ Ad Helv. 8, 3. Правда, у Сенеки есть одно выраженіе, которое какъ будто служитъ отрицательной инстанціей по отношенію къ его ученію о безтѣлесности божества. Въ „De tr. an.“. 19, 1 онъ ставитъ въ числѣ теологическихъ вопросовъ и слѣдующій: „*quae materia sit dis, quae voluptas, quae conditio, quae forma*“, но нельзя не признать правдоподобной догадку Барта („Die Stoa“ Stuttgart 1903 г. s. 46), что здѣсь у него рѣчь не о единомъ Богѣ, а о звѣздахъ, которыя съ пантеистической точки зрѣнія признаются также божествами. Впрочемъ, и при прямомъ пониманіи данное мѣсто противорѣчитъ ученію Сенеки о безтѣлесности божества не можетъ, потому что самая безтѣлесность эта мыслится у Сенеки, въ сущности, матеріалистически (Zeller s. 703; подробнѣе см. во II ч. 2 главѣ сочин.).

весь разумъ (totus est ratio)¹⁾). Но эта теистическая тенденція какъ-то тонетъ среди общаго мрака его стоическаго пантеизма; она является у него, какъ бы случайною, при томъ находящеюся въ прямомъ противорѣчии съ его основнымъ, всюду выступающимъ взглядомъ на Бога, какъ сливающуюся съ міромъ, имманентную Ему душу, какъ на міровой разумъ. Явленіе ея въ религіозной доктринѣ Сенеки вполне понятно. Пока онъ рассуждаетъ отвлеченно, то, какъ адептъ Стои, онъ повторяетъ даже еще въ болѣе сильныхъ выраженіяхъ пантеистическое ученіе Стои о Богѣ, какъ душѣ міра, а когда изъ этой религіозной доктрины ему приходится сдѣлать практическіе выводы для морали, то онъ прекрасно сознаетъ всю непригодность для этой цѣли мертвыхъ спекуляцій стоицизма. Волей неволей тогда приходится ему надѣлать своего безличнаго Бога и разумомъ и личностью, приписывать ему всѣ лучшія человѣческія свойства и такимъ образомъ не только отступать, но и прямо противорѣчить основамъ всей своей религіозной доктрины. вмѣсто отвлеченнаго понятія міровой души у него выступаетъ тогда понятіе о всеблагомъ, всевѣдущемъ, вездѣсущемъ, премудромъ существѣ, при представленіи котораго такія правила, какъ: „предавать себя Богу“²⁾, „покоряться Его волѣ“³⁾, „слѣдовать Богу“⁴⁾, „подражать“⁵⁾, дѣлать угодное Богу⁶⁾

1) Nat. Quaest. I Prol. 14.

2) Ep. 107, 12: hic est magnus, qui se deo tradidit.

3) Epist. 71, 16: magnus animus deo pareat.

4) De vita beata 15. 5. De Benef. IV, 25, 1; Ep. 90, 34: nec nosse tantum, sed sequi deos;

5) Ep. 90, 50: De Prov. I, 5: aemulator Dei; De ira II, 16, 2; Ep. 124; 23; Ep. 36, 5.

6) Epist. 74. 20: placeat homini, quidquid deo placuit; Ib. 98, 4.

и т. п., съ точки зрѣнія пантеизма безмысленныя, получаютъ дѣйствительный смыслъ и значеніе. Теперь Богъ для Сенеки не простая абстрактная мірообразующая сила, а „дѣйствующій разумъ“ ¹⁾, причина и основаніе бытія котораго въ немъ самомъ заключаются ²⁾, существо, добродѣтельное по самой своей природѣ ³⁾, обладающее всѣми необходимыми благами, слѣдовательно, всеблагое и ни въ чемъ не ощущающее недостатка ⁴⁾, недоступное непосредственному чувству человѣка, а могущее быть воспринятымъ имъ только въ мышленіи ⁵⁾, всевѣдущее, отъ котораго „ничто не скрыто“ ⁶⁾, величіе котораго таково, что выше его ничего нельзя и представить ⁷⁾, которое въ дѣятельности своей опредѣляется не внѣшними мотивами, а единственно хотѣніемъ своей воли ⁸⁾, всегда себѣ равной и неизмѣняемой ⁹⁾, которое, наконецъ, благо и свободно отъ зла по самой своей природѣ, въ

¹⁾ Epist. 65, 12: quaerimus, quae sit causa, ratio scilicet faciens, id est deus. Nat. Quaest. I Prol. 14.

²⁾ Fragm. 15: deus ipse se fecit.

³⁾ Fragm. 122: cui naturalis est virtus; Ep. 95, 36: pars naturae eorum (с. е. deorum) est bonos esse.

⁴⁾ De benef. IV, 3, 2: (dii) locupletes et potentes et reges aliena ope non indigentes; Epist. 95, 48: omnia habentem.

⁵⁾ Nat. Quaest. VII, 30, 3: effugit oculos, cogitatione visendus est. Fragm. 123: in suo cuique consecrandus est pectore. ср. Cicero. Tus. Disp. I, 22, 51: divinum animum corpore liberatum cogitatione complecti possumus.

⁶⁾ Epist. 83, 1: nihil deo clusum est; Fragm. 24, Epist. 102, 29; De Benef. V, 25, 4.

⁷⁾ Nat. Quaest. I, Prol. 13.

⁸⁾ De Benef. VI, 23, 1: non externa cogunt deos, sed sua illis in legem aeterna voluntas est.

⁹⁾ Ibid: (dii) statuerunt quae non mutarent... nec umquam primi consilii deos poenitet.

силу чего оно не можетъ причинить зла и чело-
вѣку ¹⁾, напротивъ, можетъ оказать ему только благо ²⁾,
принести пользу ³⁾. По отношенію къ міру этотъ лич-
ный Богъ является его Творцомъ и художникомъ ⁴⁾,
могущественнѣйшимъ Вседержителемъ ⁵⁾, Перводвига-
телемъ и Управителемъ ⁶⁾, благодаря благодати кото-
раго весь міръ стоитъ непоколебимо ⁷⁾; а по отноше-
нію къ челоѣку—его Создателемъ ⁸⁾, обнаружившимъ
уже съ самага начала особенное о немъ попеченіе ⁹⁾,
Отцемъ ¹⁰⁾, любящимъ его могучею любовью ¹¹⁾, дру-
гомъ, идущимъ къ нему на встрѣчу и даже вселяю-
щимся въ него ¹²⁾, живущимъ въ немъ, сопребываю-

¹⁾ De ira II, 27, 1—2; Epist. 95, 49; Ep. 75; 17.

²⁾ De benef. IV, 25, 1.

³⁾ Ibid. VII, 31, 4.

⁴⁾ Ad Helv. 8, 3: formator; De provid. 5, 9; artifex.

⁵⁾ Epist. 31, 10: deus ille maximus potentissimusque ipse ve-
hit omnia. Ep. 58, 28: haec conservat artifex fragilitatem materiae
vi sua vincens.

⁶⁾ De prov. 5, 8: conditor et rector. Fragm. 26: non intelligis
auctoritatem ac maiestatem iudicis tui, rectoris orbis terrarum coeli-
que. De v. b. 8, 4; Epist. 107, 10: Iovem adloquamur, cujus guber-
naculo moles iste dirigitur.

⁷⁾ De benef. IV, 7, 1: stant beneficio ejus omnia, stator, stabi-
litorque est.

⁸⁾ Fragm. 15: alius nos edidit, alius instruxit; Epist. 44, 1:
omnes a dis sunt.

⁹⁾ De benef. VI, 23, 5—7: cogitavit nos ante natura, quam
fecit, nec tam leve opus sumus, ut ille potuerimus excidere... scies
non esse hominem tumultuarium et incogitatum opus.

¹⁰⁾ Epist. 110, 10: De prov. 1, 5: parens magnificus; De benef.
II, 29, 4: parens noster.

¹¹⁾ De prov. 2, 6: fortiter amat.

¹²⁾ Epist. 73, 15—16: deus ad homines venit, immo, quod est
proprius, in homines venit.

щимъ съ нимъ ¹⁾), воодушевляющимъ и поддерживающимъ его ²⁾), наконецъ неустаннымъ Благодѣтелемъ, обильною рукою изливающимъ на него свои благодѣянiя ³⁾).

Безспорно, всѣ эти идеи—самыя чистыя и возвышенныя среди идей Сенеки, но не онѣ составляютъ душу и основу его религiозныхъ воззрѣнiй; повидимому, идеи эти даже не цѣнятся имъ, такъ какъ онъ охотно жертвуетъ ими въ пользу, очевидно, болѣе симпатичныхъ ему и ближе къ его разуму стоящихъ идей чистаго стоицизма.

Что Сенека признаетъ только единого Бога, что, слѣдовательно, онъ можетъ считаться монотеистомъ, возвысившимся надъ тѣмъ грубымъ политеизмомъ, въ которомъ до него и во время его утопала народная масса—это несомнѣнно. Только его монотеизмъ не теистическiй ⁴⁾). Правда, въ терминологiи онъ не всегда строгiй монотеистъ: на ряду съ „deus“ у него очень часто встрѣчается и „dii“, даже и тогда, когда онъ говоритъ не о богахъ народной религiи, а именно о своемъ единомъ Богѣ. Но это, по нашему мнѣнiю, также мало можетъ служить доказательствомъ его политеизма, какъ и плюралистическая форма еврейскаго אֱלֹהִים, обозначающая не многихъ боговъ, а именно Бога единого ⁵⁾). Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ

¹⁾ Epist. 41, 1: prope est a te deus, tecum est, intus est; Fragm. 123.

²⁾ Ibid. 41, 2: ille dat consilia magnifica et erecta.

³⁾ De beneficiis passim.

⁴⁾ Мысль, брошенная Риббекомъ (s. 14—15), что Сенека не въ состоянiи отрѣшиться отъ политеизма своего народа, по нашему мнѣнiю, простое надоразумѣнiе.

⁵⁾ Kreyher s. 63.

Сенека только пользуется обычнымъ словоупотребленіемъ, но вовсе не соединяетъ съ этимъ мысли о многихъ богахъ. Отсюда, если онъ и называетъ своего Бога иногда именами народной религіи: Юпитеромъ-Громовержцемъ, отцемъ Либеромъ, Геркулесомъ и Меркуріемъ ¹⁾ и т. п., то при этомъ не позабываетъ утверждать, что всѣ эти и подобныя имена суть только различныя названія одного и того же Божества, опредѣляющія ту или другую сторону Его разнообразнаго раскрытія и обнаруженія въ мірѣ. Очевидно, здѣсь Сенека дѣлаетъ нѣкоторую уступку народнымъ вѣрованіямъ, но уступку такого рода, которая не вредитъ его монотеистическому возрѣнію, являясь до нѣкоторой степени даже логическимъ выводомъ изъ его пантеистическаго ученія о Богѣ, какъ душѣ міра. Не противорѣчитъ онъ своему ученію о Богѣ единомъ и не становится политеистомъ даже и тогда, когда видитъ присутствіе божества въ человѣкѣ, въ величественной, хотя и неодушевленной природѣ, въ грандіозныхъ предметахъ, произведенныхъ ея силами ²⁾, когда считаетъ достойными благоговѣйнаго почитанія солнце, луну и т. п. ³⁾. Здѣсь онъ опять остается стойкомъ -- пантеистомъ, нисколько не противорѣчащимъ своему ученію о единомъ Богѣ. Не желая совсѣмъ уклоняться отъ народной вѣры, Сенека не прочь даже допустить бытіе низшихъ боговъ ⁴⁾ и, такъ

1) De benef. l. IV, с. 7 и 8. Здѣсь сказалась стоическая черта отыскивать въ народныхъ преданіяхъ и мифахъ о богахъ натурфилософскія и моральныя идеи (ср. Cic. N. D. II, 24, 63). Zeller s. 322 и дал.

2) Epist. 41.

3) De benef. IV, 23.

4) Fragm. 39.

называемыхъ, геніевъ, приставленныхъ къ каждому человѣку и являющихся покровителями его частной жизни, хотя и выражаетъ сомнѣніе въ томъ, принимаютъ ли на себя боги столько труда, чтобы заботиться объ отдѣльныхъ личностяхъ¹⁾. Но и въ данномъ случаѣ Сенека не перестаетъ быть монотеистомъ, потому что всѣхъ этихъ низшихъ боговъ какъ по началу ихъ бытія, такъ и по дѣйствіямъ, подчиняетъ единому высшему Богу, Богу всѣхъ боговъ, который является виновникомъ ихъ бытія и который посылаетъ ихъ на служеніе Себѣ²⁾. „Такимъ образомъ, эти низшіе боги у Сенеки занимаютъ такое же положеніе въ отношеніи къ Высшему Богу, какъ и у Платона, положеніе при томъ такое, которое соответствуетъ ангеламъ въ персидскомъ, индѣйскомъ и христіанскомъ воззрѣніяхъ“³⁾. И какъ вѣра въ ангеловъ не нарушаетъ чистоты монотеистическихъ воззрѣній напр. іудейства и христіанства, такъ и признаніе Сенекой низшихъ боговъ не дѣлаетъ его политеистомъ.

Но если Сенека относится къ религіознымъ воззрѣніямъ своего народа все таки сдержанно и даже беретъ на себя задачу синтезировать и осмыслить ихъ въ своей религіозной философіи, то, съ другой стороны, онъ не щадитъ жестокихъ словъ и упрековъ даже прямо насмѣшекъ, когда у него заходитъ рѣчь о религіи поэтовъ. Горько и остро смѣется онъ тогда

¹⁾ Epist. 110, 1.

²⁾ Fragm. 16: ministros regni sui deus genuit. Fragm. 26: Богъ—„rector orbis terrarum coelique et deorum omnium deus, a quo ista numina, quae singula odoramus et colimus, suspensa sunt.

³⁾ Ribbeck. cit. op. s. 16, cp. Kreyher cit. op. s. 62.

надъ богами, созданными поэтическимъ вымысломъ и надѣленными всѣми человѣческими свойствами не только лучшими, но и худшими, не только добродѣтелями, но и всевозможными страстями и пороками, надъ богами, заключающими брачныя союзы и рождающими дѣтей ¹⁾). Словъ не находитъ онъ, чтобы въ достаточной степени выразить свое порицаніе тѣмъ, которые „святыхъ безсмертныхъ и неосязуемыхъ боговъ почитаютъ подъ видомъ низшихъ безжизненныхъ предметовъ, даютъ имъ образъ людей, звѣрей, рыбъ“ и т. п., тѣмъ, кто помѣстилъ въ число божествъ какихъ-то странныхъ чудовищъ—полумужчинъ и полуженщинъ, полуженщинъ и полурыбъ, отъ которыхъ ихъ почитатели въ ужасъ убѣжали бы, если бы они явились живыми въ томъ видѣ, въ какомъ имъ поклоняются ²⁾). Являясь олицетвореніемъ всевозможныхъ пороковъ и преступленій, освящая послѣдніе своимъ примѣромъ, эти и подобные боги ничего, кромѣ величайшаго нравственнаго вреда, не могутъ принести человѣку, вѣрящему во всѣ басни поэтовъ и мифологовъ. Вѣра въ такихъ боговъ можетъ убить въ человѣкѣ окончательно всякое опасеніе грѣха (*peccandi pudor*), ибо зачѣмъ опасаться того, чему человѣкъ видитъ примѣръ въ своихъ богахъ? ³⁾). А между тѣмъ, боговъ этихъ почитаютъ посредствомъ жестокихъ, безнравственныхъ и бессмысленныхъ обрядовъ, посредствомъ жертвъ и убійствъ, посредствомъ жестокихъ самобичеваній и самоискалѣчиваній, какихъ ни одинъ тиранъ никогда не совершалъ надъ кѣмъ-либо, посредствомъ разы-

¹⁾ Fragm. 39; 119; 36.

²⁾ Fragm. 31.

³⁾ De vita beata 26, 6; De brevit. vitae. 16, 5.

грыванія глупѣйшихъ комедій и оказыванія ненужныхъ и бессмысленнѣйшихъ услугъ. И если бы такъ поступали только нѣкоторые, то ихъ сочли бы за сумасшедшихъ, а такъ какъ это сумасшествіе—общее, то оно считается благочестіемъ. Особенно жестко смѣется Сенека надъ сумасбродствами, совершающимися въ Капитоліи и въ храмахъ восточныхъ культовъ, иронизируя, въ особенности, надъ жрецами Изиды, которые проповѣдуютъ свои измышленія, потрясая систрами, и надъ жрецами Беллоны и Цибелы, воображающими, что надо почитать боговъ, разсѣкая себѣ плечи и руки ¹⁾).

Въ своихъ протестахъ противъ антропоморфизма миѳологіи Сенека идетъ иногда такъ далеко, что готовъ отрицать въ религіи все, что носитъ на себѣ хотя бы слабую печать этого антропоморфизма, отвергнуть все, что составляетъ такъ называемый внѣшній культъ. Онъ—врагъ, прежде всего, какихъ-бы то ни было внѣшнихъ изображеній боговъ и всѣхъ тѣхъ молитвенныхъ церемоній, какія предъ ними совершаются ²⁾). Вѣдь изъ золота и серебра нельзя сдѣлать образа, подобнаго Богу ³⁾), равно какъ нельзя создать изъ мертвой матеріи такого храма, который бы былъ достоинъ Божества, такъ какъ единственный храмъ,

¹⁾ Фрагменты изъ утеряннаго сочиненія Сенеки, „De superstitione“ у Блаж. Август. въ „De civ. Dei“ (l. VI с. 10 и 11) въ изложеніи Н. Дроздова „Гр. К. Д. Ак. 1881 г. № 10“ „Очерки религіи и философіи римлянъ стр. 207—208. См. тоже у Morlais „Études philophiques et religieuses sur les écrivains latins“. Paris 1896 г. р. 256—259 и у Буассье cit. op. 394 стр.

²⁾ Fragm. 120; 31; Nat. Quaest. VII. 30, 3.

³⁾ Epist. 31, 11: non potest... imago dei exprimi similis.

достойный Его величія—это только весь міръ¹⁾. Нѣтъ, посему, для человѣка надобности простирать руки къ небу и добиваться у жреца (aedituus) разрѣшенія приблизить губы къ самому уху кумира, какъ бы для того, чтобы быть лучше услышаннымъ. Богъ находится вблизи каждаго изъ насъ, онъ съ нами обитаетъ и каждый изъ насъ носитъ Его въ себѣ²⁾. Зачѣмъ же строить Ему храмы изъ каменной массы, когда достаточно выстроить Ему жертвенникъ въ своемъ сердцѣ³⁾? Зачѣмъ чтить Его массой жертвъ и обильнымъ пролитіемъ крови невинныхъ животныхъ⁴⁾, когда Онъ въ этомъ вовсе не нуждается?⁵⁾ Не достаточно ли и не болѣе-ли соотвѣтствуетъ Его природѣ и величію то почитаніе, которое каждый внутренно можетъ воздавать Ему чистымъ сердцемъ, добрымъ и честнымъ расположеніемъ духа⁶⁾, святой и праведной настроенностью воли⁷⁾. Вѣрить въ Бога, стараться постичь Его разумомъ, воздавать должное Его величію и милосердію, быть добрымъ, наконецъ подражать Ему—вотъ истинный и единственно достойный Божества культъ⁸⁾. „Ты хочешь заслужить расположеніе боговъ“? спрашиваетъ Сенека. „Будь добръ, ибо достойно почитаетъ ихъ тотъ, кто подражаетъ

¹⁾ De benef. VI, 7, 3.

²⁾ Epist. 41, 1: prope est a te deus, tecum est, intus est.

³⁾ Fragm. 123: in suo cuique consecrandus est pectore.

⁴⁾ Epist. 115, 5.

⁵⁾ Ibid. 115, 5; 95, 47.

⁶⁾ Fragm. 123: mente pura, bono. honestoque proposito.

⁷⁾ Epist. 95, 5: colitur... pia et recta voluntate; De ben. I, 6, 3; Ep. 87, 21: animus nisi purus et sanctus est Deum non capit.

⁸⁾ Epist. 95, 50; ср. Ep. 124, 23; Cicer. De N. D. II, 28, 70: eos (deos) semper pura, integra, incorrupta et mente, et voce vengeremur,

имъ“¹⁾. Почитать же Его богослуженіемъ, наполненнымъ всевозможными суевѣріями, не значить ли, въ сущности, отрицать Его? ²⁾. Такъ, по крайней мѣрѣ въ идеѣ, Сенека возвышается надъ той бездной религіозныхъ суевѣрій, въ которыхъ погрязало современное ему общество ³⁾.

Но, ограничивая религію только внутренней стороной и отрицая въ ней все внѣшнее, Сенека, очевидно, впадаетъ въ другую крайность—именно въ мистицизмъ, являющійся по существу отрицаніемъ всякой положительной религіи. А между тѣмъ, здѣсь онъ болѣе, чѣмъ гдѣ либо выступаетъ стойкомъ съ его пантеистической тенденціей⁴⁾, особенно,

¹⁾ Ер. 95, 50.

²⁾ Ер. 123, 16.

³⁾ Но на практикѣ дѣло у него обстоитъ совершенно иначе. Онъ рекомендуетъ своему мудрецу участвовать во всѣхъ религіозныхъ обрядахъ, но не забывать, что это дѣлается только по привычкѣ, а не по убѣжденію; мудрецъ долженъ исполнять все, что предписываютъ ему законы, слѣдовательно и признавать государственный культъ, хотя бы внутренно онъ былъ и убѣжденъ, что это негодно Богу. (Fragm. 38). Справедливо по этому поводу Блажен. Августинъ дѣлаетъ такой отзывъ о Сенекѣ, что на словахъ онъ былъ свободнѣе, чѣмъ Варронъ, но въ жизни ему этой свободы не доставало, почему онъ и не рѣшается всецѣло отрѣшиться отъ того, что онъ критикуетъ, исполняетъ то, что осуждаетъ и боготворитъ то, что порицаетъ. И все это потому, что онъ былъ сенаторъ Римскаго народа. (Fragm. 31) у Блаж. Авг. въ „De civ. Dei l. VI, с. 10 и 11 см. въ изд. Naase p. 424—427).

⁴⁾ Имѣя въ виду это свободное отношеніе Сенеки къ внѣшнему культу религіи, Целлеръ, между прочимъ, замѣчаетъ, что здѣсь Сенека является достойнымъ адептомъ Римскаго стоицизма, въ которомъ чистый и свободный взглядъ на религію былъ внѣдренъ уже Панэтиемъ при его возникновеніи и въ которомъ

если принять во вниманіе его ученіе объ отношеніи Бога къ міру и человѣку, ученіе о міроуправляющемъ Провидѣніи. Это послѣднее въ системахъ стоиковъ составляло одинъ изъ важныхъ пунктовъ. Какъ послѣдователь Стои, Сенека въ существованіи Провидѣнія тоже нисколько не сомнѣвается: для него оно—неоспоримый фактъ, одинъ изъ тѣхъ многочисленныхъ атрибутовъ, который принадлежитъ къ числу существенныхъ признаковъ Божества ¹⁾). Принципъ разумности, господствующій всюду въ мірѣ и находящій свое осуществленіе въ художественности и красотѣ мірового цѣлаго и его частей ²⁾, въ гармоніи его, при всемъ разнообразіи, доходящемъ до безконечности его явленій и предметовъ ³⁾, въ цѣлесообразномъ устройствѣ организмовъ ⁴⁾ и т. п.—все это для Сенеки служитъ реальнымъ доказательствомъ того, что міръ управляется Богомъ ⁵⁾). Вопросъ только въ томъ, какъ мыслить это управленіе?—Прямого и положительнаго отвѣта на это Сенека, однако, нигдѣ не даетъ, да точнаго и яснаго представленія объ этомъ предметѣ у него нѣтъ, очевидно, и у самаго, такъ какъ нигдѣ онъ не высказываетъ столько колебаній, нигдѣ не доходитъ до такихъ очевидныхъ противорѣчій, какъ именно въ этомъ пунктѣ; вопросъ о Провидѣніи для

этотъ взглядъ всегда сохранялся, какъ доказываютъ примѣры Сцеволы, Варрона и Цицерона. Zeller. cit. op. s. 723 ср. 340, 1; 566. 2; 666 ss. Ср. Zeller 313—314.

¹⁾ Nat. Quaest. II, 45.

²⁾ De prov. I, 2—4.

³⁾ Epist. 113, 15—16.

⁴⁾ Epist. 121, 24.

⁵⁾ Эти мысли—общія мѣста стоицизма. Ср. Cic. De n. d. II, 32 ff. см. у Zeller. s 171.

него, какъ и вообще для стойковъ, былъ, очевидно, слишкомъ труденъ; отказаться же отъ его рѣшенія онъ не могъ въ виду особенной его важности для морали.

Вполнѣ естественнымъ выводомъ изъ его теологическихъ воззрѣнй является у него только тотъ взглядъ, по которому Провидѣнiе мыслится имъ, какъ абсолютная необходимость, господствующая въ мирѣ и обуславливающая собою явленiе причинъ и слѣдствй. Въ этомъ смыслѣ Провидѣнiе Сенеки можетъ быть отождествлено съ его „судьбой (fatum), такъ какъ для него судьба и есть та именно, возникающая по закону абсолютной необходимости, тѣсная цѣпь причинъ и слѣдствй, разрушить которую не можетъ никакая сила ¹⁾. Такимъ образомъ, понятiе судьбы, или Провидѣнiя совпадаетъ съ понятiемъ греческаго рока (ἔμπαρμένη), но это понятiе у Сенеки все таки видоизмѣняется. Для грековъ рокъ представлялся какой-то темной, космической силой, отъ власти которой не свободны даже и боги. По отношенiю къ послѣднимъ она является, слѣдовательно, чѣмъ-то внѣшнимъ, но такимъ, чему они должны подчиняться. Фатумъ, или Провидѣнiе Сенеки имѣетъ болѣе возвышенный характеръ; то и другое мыслится имъ, какъ актъ божественной воли, разъ навсегда положенный и не подвергающйся уже измѣненiю. Судьба, слѣдовательно, не есть что-то внѣшнее по отношенiю къ Божеству, чему оно подчиняется противъ своей воли, а есть именно то, въ чемъ выражается согласiе Его съ самимъ собою. Если, поэтому, „судьба и связала боговъ такой же необходимостью, какъ и людей“ и если пути бо-

¹⁾ Nat. Quaest. I. II, с. 36; De benef. IV, 7, 2.

жескіе и пути человѣческіе она ведетъ одинаково непреложно“, то это нисколько не ограничиваетъ Божества, потому что „Творецъ и Правитель (міра) Самъ же предписалъ ее“ и, какъ вѣрный Себѣ ¹⁾, „Самъ же ей и слѣдуетъ: повелѣлъ однажды, а повинуется (этому своему же повелѣнію) всегда“ ²⁾. По непреложнымъ законамъ течетъ, поэтому, міровая жизнь и ничто, никакая сила не можетъ измѣнить ея теченія. Еслибы это измѣненіе было возможно, то достоинство утвердившаго судьбу Божества было бы сомнительнымъ, чего, конечно, быть не можетъ. Богъ, Которому отъ вѣчности извѣстны всѣ причины и слѣдствія, напередъ долженъ былъ знать, какой строй міра и теченіе жизни будутъ самыми лучшими: такой порядокъ Онъ долженъ былъ и утвердить, такъ какъ только этотъ лучшій строй и порядокъ и можетъ соотвѣтствовать природѣ Божества, которая можетъ желать только лучшаго ³⁾.

Но если все течетъ по неизмѣннымъ законамъ, дѣйствіе которыхъ ничто отворотить и измѣнить не можетъ, если, далѣе, человѣкъ, какъ часть мірового цѣлага, подлежитъ той же самой необходимости во всѣхъ путяхъ своей жизни, то ему ничего не остается, какъ безропотно подчиниться судьбѣ. И Сенека послѣдователенъ, когда на вопросъ: „какое главное качество нравственно-добраго человѣка?“—отвѣчаетъ „повиноваться судьбѣ“ ⁴⁾.

¹⁾ De benef. VI, 23, 1; N. Q. II, 36: quanto magis dei? (non posse mutari).

²⁾ De provid. 5, 8; Nat. Quaest. II, 45, 2; De benef. VI, 23, 1.

³⁾ Nat. Quaest. I Prol. 3; Ibid. II, с. 36; ср. Cic. De n. d. II, 30. 76, особ. II, 14, 37—38: perfectus, undique est.

⁴⁾ De prov. 5, 8: quid est boni viri? praebere se fato.

Съ этой точки зрѣнія самое „Sequere Deum“¹⁾, такъ часто предписываемое моралью Сенеки и „graeberere se fato“ становятся тождественными формулами и требуютъ отъ человѣка только одного: подчиненія неизбѣжнымъ и непреложнымъ законамъ универса по примѣру его Виновника. Ни о какомъ другомъ отношеніи къ Богу не можетъ быть и рѣчи. Оставь, поэтому, человѣкъ всякія молитвы, съ которыми ты привыкъ обращаться къ Богу! „Что за нужда тебѣ въ молитвахъ? Самъ сдѣлай себя счастливымъ“²⁾. „Судьба непреложно блюдетъ свое право и никакими просьбами не умилоствивляется: она не смягчается жалостью и не знаетъ милости“³⁾. Оставь внѣшнее поклоненіе Богу, не воздвигай Ему храмовъ, не приноси жертвъ⁴⁾, „не надѣйся молитвой смягчить судебъ непреклонность“ (Aeneid VI, v. 375)⁵⁾—все это никакой перемѣны не произведетъ въ твоей жизни, а что судьба

1) De vita beata 15, 5; De benefic. IV, 25, 1; Epist. 16, 5 и др. Эта формула принадлежитъ собственно Платону и самъ Сенека называетъ ее „vetus praeceptum“.

2) Epist. 31, 5; Quid votis opus est, fac te ipse felicem. ср. наоборотъ. Epist. 60, 2: roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde tunc corporis... audacter deum roga; Idem, Epist. 31, 2: si esse vis felix, deos ora; Ep. 117, 24: deos vitam et salutem roga.

3) Nat. Quaest. II, 35, 2.

4) Ibid. II, 36; I. 1, 4. Впрочемъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ Сенека не только рекомендуетъ молитву (см. выше прим. 2). а и защищаетъ пользу ея для человѣка. Однако, не желая, видимо, противорѣчить своему ученію о непреклонности воли Провидѣнія, на вѣки утвердившаго свой законъ, Сенека и самую молитву включаетъ въ область предъопредѣленнаго: futurum hoc est, говоритъ онъ, sed si vota suscepta fuerint“ (N. Q. II. 37, 3; ср. наоборотъ. De benef. V, 25, 4.

5) Epist. 77. 12.

повелѣла, то съ тобой и случится. Отрицаніе всякаго внѣшняго посредства съ Богомъ, стремленіе къ которому выражается въ культѣ, является у Сенеки такимъ образомъ логическимъ выводомъ изъ его ученія о Провидѣніи.

Но Сенека, видимо, чувствуетъ, какія невыгодныя для человѣческой нравственности послѣдствія влекутъ за собою подобнаго рода воззрѣнія. Онъ сознаетъ, что, ставя человѣка въ безусловную зависимость отъ судьбы, онъ лишаетъ его тѣмъ самымъ одного изъ главныхъ условій нравственной дѣятельности—его свободы, на которой Сенека самъ же всюду настаиваетъ ¹⁾. Начинается, поэтому, цѣлый рядъ уступокъ и ослабленій суроваго ученія Стои о Провидѣніи, дѣлаются всевозможныя попытки примиренія его съ мыслью о свободѣ человѣка. Но какъ бы то ни было, въ результатѣ все же оказывается, что человѣку Сенека вручаетъ только иллюзію свободы, а не дѣйствительную свободу. Нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, признать человѣка дѣйствительно свободнымъ когда, предвидя что-нибудь неизбежное для себя, онъ говоритъ: „я подчиняюсь этому добровольно“. А такъ именно и рекомендуетъ разсуждать Сенека, когда ставитъ въ примѣръ самого себя и говоритъ: „я не рабски повинуюсь Богу“, когда меня постигаетъ не-

¹⁾ „На этомъ пунктѣ, говоритъ Целлеръ, стоики впадали въ то затрудненіе. которое всегда сопровождаетъ детерминистическій взглядъ, именно—затрудненіе оправдать нравственное требованіе и защитить возможность нравственнаго вмѣненія, а это затрудненіе для нихъ было тѣмъ ощутительнѣе, чѣмъ выше эти требованія они ставили“ (Zeller cit. op. s. 164). Какъ стоики (въ частности Хризиппъ) старались обойти эту трудность и отстаивать свободу, см. Ib. и дал.

счастье, „а выражаю Ему на то свое согласіе; я слѣдую Ему добровольно (ex animo), а вовсе не потому, что это необходимо“ ¹⁾, или когда съ видимымъ чувствомъ одобренія и согласія приводитъ слова циника Деметрія: „я ни въ чемъ не принуждаюсь, ничего не терплю противъ воли! я не раболѣпствую предъ Богомъ, а изъясляю Ему свое согласіе, тѣмъ болѣе, что я сознаю, что все (въ мірѣ) течетъ по извѣстному, навѣки положенному закону“ ²⁾. „И ты, поэтому, заповѣдуетъ Сенека, чтобы ни случилось съ тобой, такъ переноси, какъ будто бы ты желалъ, чтобы съ тобой это случилось; вѣдь ты долженъ дѣйствительно желать этого, коль скоро знаешь, что все совершается по божественному закону“ ³⁾, такъ какъ „для чело-вѣка должно быть предметомъ желанія то именно, что угодно Богу“ ⁴⁾. Да и что чело-вѣку за смыслъ противоборствовать судьбѣ, когда *volens nolens* онъ долженъ подчиняться ей. Вѣдь „основаній вещей измѣнить мы не въ силахъ“ ⁵⁾. Такъ лучше уже подчиняться добровольно, чѣмъ насильно: „*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*“, говоритъ Сенека словами Клеанеа ⁶⁾. Вѣдь то, „что будетъ необходимостью для сопротивляющагося (судьбѣ), для желающаго не будетъ уже ею“, ибо, кто добровольно принимаетъ приказанія, тотъ избѣгаетъ самой тяжелой стороны

¹⁾ Epist. 96, 2.

²⁾ De prov. 5, 6. Epist. 37, 3. *effugere non potes necessitates, potes vincere.*

³⁾ Nat. Quaest. III Praef. 12; Epist. 76, 23; cp. 107, 9: *deum, quo auctore cuncta proveniunt murmuratione comitari.*

⁴⁾ Epist. 74, 20: *placeat homini, quidquid deo placuit.*

⁵⁾ Epist. 107, 7.

⁶⁾ Ibid. 107, 11.

рабства — дѣлать то, чего онъ не желаетъ: несчастенъ не тотъ, кто дѣлаетъ что-либо по приказанію, а тотъ, кто противъ воли своей дѣлаетъ“ ¹⁾). Для того, чтобы сильнѣе отгнать эту мысль о свободномъ подчиненіи судьбѣ, Сенека употребляетъ даже сравненія, взятая изъ жизни: онъ сравниваетъ опредѣленія судьбы съ приказаніями полководца, котораго каждый солдатъ долженъ непрекословно исполнять ²⁾), и съ законами, безъ существованія которыхъ немислимо никакое благоустроенное государство и которые обязаны исполнять всякій носящій имя гражданина его ³⁾). „И мы, имѣя въ виду свою аналогію, рассуждаетъ Сенека, рождены въ царствѣ и какъ бы присягой обязаны переносить все смертное и не бояться того, избѣгнуть чего не въ нашей власти; повиноваться Богу—вотъ въ чемъ свобода“ ⁴⁾). „Пусть же судьба встрѣтитъ насъ готовыми и дѣятельными. Тотъ великъ (*magnus animus*), кто себя Богу предалъ. Наоборотъ, неразуменъ и ничтоженъ тотъ, кто сопротивляется (Ему), кто дурно мыслить о міровомъ порядкѣ и скорѣе желаетъ, какъ будто, исправить боговъ, чѣмъ себя самого“ ⁵⁾).

¹⁾ Epist. 61, 3.

²⁾ Epist. 107, 9; 65, 18; 96, 5; 120, 12; De vita beata 15, 5.

³⁾ Epist. 91, 15.

⁴⁾ De v. b. 15, 7; Невольно вспоминается при этихъ словахъ римскаго философа знаменитое изреченіе Блаж. Августина: „*servitus dei est summa libertas*“; то и другое очевидно соотвѣтствуютъ другъ другу; но какая громадная разница въ тѣхъ основахъ, на которыхъ то и другое покоится! Основаніемъ подчиненія волѣ Божіей для Отца Церкви служитъ вѣра въ Премудрость и благость правящаго міромъ Божественнаго Провидѣнія, а у римскаго философа—мысль о неизбѣжности судьбы. Ribbeck cit. op. s. 26.

⁵⁾ Epist. 107, 12.

Но если возможно какое бы то ни было свободное подчинение судьбѣ, то, очевидно, возможно и противодѣйствіе ей. И дѣйствительно, несмотря на всю несообразность этой мысли съ основнымъ взглядомъ Сенеки на Провидѣніе, какъ на неизбѣжный и неизмѣнный міровой законъ, она у него есть и встрѣчается довольно часто. Борются съ судьбой, побѣждать судьбу, возвышаться надъ нею — обычные выраженія Сенеки. Самыя черты, которыми онъ характеризуетъ своего мудреца, являющагося въ его моральной системѣ высшимъ нравственнымъ идеаломъ: полная свобода, вѣра въ свое „я“ и свои силы, желаніе быть союзникомъ, а не просителемъ Бога, сознание превосходства надъ Богомъ и т. п. ¹⁾ — всѣ эти черты основаніемъ своимъ, очевидно, имѣютъ ту именно мысль, что человѣкъ способенъ стать выше судьбы, бороться съ нею и противодѣйствовать ей.

Уже всѣ эти мысли являются у Сенеки замѣтнымъ ослабленіемъ суроваго ученія Стои о Провидѣніи, но Сенека этимъ не ограничивается, а доходитъ въ этомъ ослабленіи даже до полного отрицанія и радикальнаго измѣненія своего основнаго взгляда, когда Провидѣніе мыслится имъ не какъ отвлеченный законъ міровой необходимости, а какъ премудрый Воспитатель человѣчества, преслѣдующій въ своемъ промышленіи о мірѣ и человѣкѣ высшія нравственныя цѣли. Здѣсь, такимъ образомъ, снова выступаетъ та же высокая теистическая тенденція, которую мы видѣли уже и въ ученіи Сенеки о природѣ Божества, при чемъ причина привнесенія ея здѣсь такова же, какъ и тамъ. Какъ ни сильны рѣчи Сенеки о

¹⁾ Подробнѣе объ см. ниже въ I ч. во 2-й главѣ.

свободномъ подчиненіи судьбѣ, онъ понимаетъ, очевидно, что одной мысли о неизбѣжности и всеобщности всего происходящаго недостаточно для внутренняго успокоенія человѣка, для того духовнаго довольства, отыскать средства къ достиженію котораго онъ поставляетъ конечной цѣлью своей философіи. Къ этой мысли должна еще присоединиться мысль о разумности, цѣлесообразности и нравственной пользѣ всего того, что приходится переносить человѣку въ жизни; но основаніемъ этой послѣдней можетъ служить не иное что, какъ убѣжденіе, что воля всѣмъ правящаго Провидѣнія, сама по себѣ—благая, и цѣлью своего проявленія во внѣ имѣетъ только благо міра и его частей. а этой мысли Сенека, какъ мы видѣли, не чуждѣ, коль скоро онъ допустилъ мысль, что боги по природѣ своей благи и не могутъ приносить вреда кому бы то ни было ¹⁾. Съ этой точки зрѣнія самый уже фактъ бытія нашего можетъ быть разсматриваемъ, какъ выраженіе благожелательнаго отношенія къ намъ Божества ²⁾. Если прибавить къ этому то высокое положеніе, которое мы занимаемъ среди всѣхъ живыхъ существъ міра ³⁾, тѣ высокія преимущества, которыми мы владѣемъ по сравненію съ животными и вѣнцомъ которыхъ служить нашъ разумъ и стремленіе къ сообществу ⁴⁾; наконецъ, нашу способность и склонность къ философіи, чрезъ которую мы можемъ сдѣлаться равными самому Богу ⁵⁾,

¹⁾ Epist. 95, 36, 49; De ira II, 27, 1.

²⁾ Ep. 90, 1: deorum immortalium donum est, quod vivimus De Ben. II, 30, 1.

³⁾ De benef. II, 29, 6; carissimos nos habuerunt di immortales habentque ab ipsis proxime collocaverunt.

⁴⁾ De benef. l. IV, c. 4; Ibid. 18. 2—3.

⁵⁾ Epist. 48, 11,

то заботы Провидѣнія о насъ, направленныя къ нашему благу, станутъ несомнѣнными. Вообще говоря, все, что исходитъ отъ Божества къ человѣку, все благо, все направлено къ нашему благополучію¹⁾. Если же эти дары божественные иногда и служатъ намъ ко вреду, то это онъ насъ же самихъ зависить, такъ какъ мы не умѣемъ пользоваться предлагаемыми намъ благами²⁾. Всѣ эти блага Богъ изливаетъ, по крайней мѣрѣ при рожденіи, одинаково на всѣхъ людей и „нѣтъ такого несчастливца... который бы никогда не ощутилъ этихъ божественныхъ щедротъ“³⁾; даже люди, не чувствительные къ этимъ дарамъ божественной благодати, неблагодарные за нихъ, даже люди недостойные, люди сомнѣвающіеся въ Самомъ Виновникѣ, подающемъ эти блага⁴⁾, не лишены ихъ. Вѣдь, „и для преступниковъ восходитъ солнце и пиратамъ открыты моря“⁵⁾. Но „мы сами попираемъ эти божественныя щедроты (*beneficia ejus corrumpimus*) и дѣлаемъ то, что они становятся противоположными для насъ (т. е. зломъ), а потому жаловаться на виновника ихъ, нашего Бога, мы не можемъ“⁶⁾.

Но если Богъ одинаково щедрою рукою разсыпаетъ свои благодѣянія всѣмъ безъ различія ихъ нравственнаго состоянія, какъ добрымъ, такъ и злымъ, то не нарушается ли этимъ принципъ высшей спра-

¹⁾ De ira II, 27, 1, 2: nihil ergo horum in nostram injuriam fit, immo contra nihil non ad salutem.

²⁾ Nat Quaest. V, 18. 4—5: ff. Non ideo non sunt ista natura bona, si vitio male utentium nocent.

³⁾ De benef. IV, 4, 3.

⁴⁾ De benef. VII, 31, 2. 4: Ibid. I, 11; IV, 28, 1.

⁵⁾ De benef. IV, 26, 1.

⁶⁾ Nat. Quaest. V, 18, 13 и дал.

ведливости? Нисколько, отвѣчаетъ Сенека, если глубже проникнуть въ суть дѣла, хотя для поверхностнаго взгляда это и кажется такъ. Прежде всего, это равномерное распредѣленіе благъ относится къ благамъ внѣшнимъ ¹⁾, слѣдовательно, для нравственнаго состоянія безразличнымъ, притомъ такимъ, которыя такъ всеобщы, что Богъ и не можетъ изъять изъ пользованія ими кого бы то ни было, почему ими должны пользоваться какъ добрые, такъ и злые ²⁾. Всѣ эти блага, говоритъ Сенека, боги предуготовили собственно для добрыхъ, но ими пользуются (contingunt) и дурные, потому что они не могутъ быть выдѣлены (изъ этого пользованія). Вѣдь лучше оказывать пользу дурнымъ ради добрыхъ, чѣмъ (лишать) ея добрыхъ изъ-за дурныхъ“. Вотъ почему нѣкоторыя блага Богъ и даровалъ всему роду человѣческому, не дѣлая никакихъ исключеній между добрыми и злыми. Вѣдь не могло же въ самомъ дѣлѣ быть такъ, чтобы напр. вѣтеръ—добрымъ былъ благопріятель, а злымъ наоборотъ (вреденъ), чтобы дождь орошалъ поля только добрыхъ, минуя поля, принадлежащія дурнымъ и безчестнымъ людямъ ³⁾. Справедливость, такимъ образомъ, здѣсь нисколько не страдаетъ и правда ничуть не нарушается. Нельзя забывать при томъ и того, что къ добродѣтельнымъ людямъ помимо, такъ сказать, общаго для всѣхъ существъ отношенія, выражающагося въ подаваніи имъ внѣшнихъ благъ, Богъ имѣетъ еще особое, внутреннее отношеніе, которое связываетъ Его съ человѣкомъ и

¹⁾ De benef. l. IV, с. 5 и 6 ср. Cicer De nat. deor. 2, 2.

²⁾ De benef. IV, 28; Ad. Marc. 16, 8.

³⁾ De benef. IV, 28, 1—3.

человѣка съ Нимъ въ тѣсный дружественный и даже родственныи союзъ, непремѣннымъ условіемъ котораго со стороны человѣка является его добродѣтель. „Между Богомъ и добрыми людьми, говоритъ Сенека, возникаетъ при посредствѣ добродѣтели дружба; да что я говорю—дружба? Болѣе—родство и подобіе, потому что добрый—Его ученикъ, соревнователь и истинный первенецъ“ ¹⁾, котораго Богъ любитъ пылкою любовью ²⁾).

Но если такъ, то какъ же примирить съ любовію и правдою Божіей тотъ несомнѣнный въ мірѣ фактъ, что благоденствіе порочныхъ и дурныхъ людей встрѣчается въ жизни чаще, чѣмъ благоденствіе добрыхъ что въ то время, какъ первые наслаждаются жизнью и ея удовольствіями, послѣдніе терпятъ невзгоды и переносятъ страданія ³⁾? Очевидно, основаніе свое этотъ, несомнѣнный для всякаго, фактъ имѣетъ все въ той же цѣлесообразно дѣйствующей волѣ Божіей, которая посылаетъ добродѣтельнымъ людямъ страданія и несчастія съ высшими нравственно-воспитательными цѣлями, для укрѣпленія ихъ духа въ добродѣтели и для возвышенія его надъ всѣмъ внѣшнимъ и случайнымъ ⁴⁾. Правда, разсуждаетъ Сенека, Богъ любитъ добрыхъ людей горячо, но эта любовь Бога къ добрымъ есть, по существу, любовь суроваго отца, который воспитываетъ своихъ дѣтей суровыми мѣрами и держитъ ихъ строже, чѣмъ рабовъ ⁵⁾. Однако, это

¹⁾ De prov 1, 5.

²⁾ Ibid. 2, 6.

³⁾ Epist. 74, 10: multa incommoda justis viris accidunt.

⁴⁾ De prov. 1. 6: bonum virum in deliciis non habet: experitur, indurat, sibi illum parat. Ibid. 4, 6.

⁵⁾ De provid. 1, 5: parens ille magnificus; virtutum non lenis exactor, sicut severi patres durius educat. Ib. 1, 6; 4, 7.

отношеніе ничуть не унижаетъ нравственнаго достоинства добрыхъ,—напротивъ, оно способствуетъ его возвышенію. Вѣдь высшее счастье человѣка не въ пользованіи внѣшними благами заключается, а создается внутри собственнаго духа человѣка: высшее, истинное счастье въ томъ состоитъ, чтобы „не нуждаться въ счастіи“, томъ ефемерномъ, скоропреходящемъ, а потому ненадежномъ счастіи, которое дурные люди хотятъ найти во внѣшнихъ благахъ. „Непрочно и ненадежно это (последнее) счастье; это только внѣшняя оболочка, да и (оболочка-то) тонкая“¹⁾, которая покидаетъ человѣка при первыхъ же ударахъ судьбы. Стоитъ ли, поэтому, доброму мужу беспокоиться при потерѣ этихъ скоропреходящихъ благъ, когда внутри его существа заложены Богомъ блага истинныя, вѣрныя и надежныя? Не гораздо ли полезнѣе и не болѣе-ли соотвѣтствуетъ его нравственному достоинству мужественно встрѣтить и съ твердой душой перенести всѣ эти бѣдствія, лишаящія человѣка внѣшнихъ благъ? Вѣдь зла и вреда доброму мужу причинить они не могутъ и несчастія съ собою не принесутъ. Перенося же ихъ мужественно, добрый возвысится надъ ними и этимъ можетъ превзойти даже самого Бога: вѣдь „Богъ—только внѣ бѣдствій, а добрый—выше ихъ“. Такъ, влагая свои разсужденія въ уста Бога, вѣщаетъ Сенека²⁾, убѣждая добродѣтельныхъ людей не смущаться постигающими ихъ бѣдствіями и несчастьями, а терпѣливо переносить ихъ. Мало того, сомнѣвающихся въ нравственной цѣнности страданій Сенека хочетъ увѣрить, что эти

¹⁾ De prov. VI, 3: non est ista solida, et sincera felicitas.

²⁾ De prov. 6, 5—6.

страданія нужны какъ для тѣхъ, кто ихъ терпитъ, такъ и для всего міра. „То, что называется несчастіемъ, говоритъ онъ, происходитъ прежде всего ради добрыхъ, а потомъ и ради всего міра, о которомъ боги заботятся болѣе, чѣмъ объ отдѣльныхъ единицахъ“ ¹⁾. Вотъ почему всякій, кто глубже вдумается въ непонятный, повидимому, фактъ противорѣчія между нравственнымъ достоинствомъ добраго, съ одной стороны, и его бѣдственнымъ внѣшнимъ положеніемъ, съ другой, кто постарается понять истинный смыслъ его, повидимому, несправедливыхъ страданій, тотъ никогда не будетъ жалѣть о добродѣтельномъ человѣкѣ, „впавшемъ въ бѣдствія“, ибо это значило бы дурно думать о Провидѣніи ²⁾. „Вѣдь добрый можетъ заслужить только названіе несчастнаго, но быть несчастнымъ на самомъ дѣлѣ никогда не можетъ“ ³⁾. Страданія не понижаютъ его духовной жизнедѣятельности, напротивъ, возвышаютъ ее, помогая развитію и укрѣпленію всѣхъ его таящихся въ глубинѣ души нравственныхъ силъ. и сообщая всей его жизни цѣль и полный смыслъ. Какъ бы ни высока была въ нравственномъ отношеніи жизнь добраго, внѣ страданій она не получила бы такой цѣнности: жизнь безъ страданій— „это мертвое море“, какъ справедливо назвалъ ее циникъ Деметрій ⁴⁾. „Ты, можетъ быть, великій человѣкъ, говоритъ Сенека, но откуда я знаю (это), если судьба не даетъ тебѣ повода (facultatem) обнаружить (свою) добродѣтель“ ⁵⁾. „Не смущайтесь

¹⁾ De prov. III, 1; Epist. 74, 20: ad conservationem universi pertinere.

²⁾ Epist. 74, 10.

³⁾ De Prov. III: 1: potest miser dici, non potest esse. ср. Epist. 92, 16.

⁴⁾ Epist. 67, 14.

⁵⁾ De prov. IV, 1.

же, утѣшаетъ добрыхъ Сенека, если безсмертные боги посылаютъ вамъ испытанія: вѣдь бѣдствіе—это поводъ для добродѣтели“¹⁾, это—горнило, чрезъ которое духъ добраго, какъ золото чрезъ огонь, испытывается и является въ своей истинной цѣнности и доброкачественности²⁾. Сами же по себѣ бѣдствія и страданія—ни благо, ни зло. Благомъ земныя бѣдствія и страданія были бы въ томъ случаѣ, если бы ихъ терпѣли только добрые, а зломъ, если бы они постигали только дурныхъ³⁾. Но такъ какъ они одинаково случаются и съ тѣми и съ другими, то ихъ справедливѣе назвать безразличными для человѣка, во всякомъ случаѣ такими явленіями, жаловаться и сѣтовать на которыя человѣкъ не имѣетъ права и основанія. Солдату не можетъ и не имѣетъ права сѣтовать на своего полководца, если послѣдній посылаетъ его на опасныя военныя развѣдки; такъ не можетъ сѣтовать на Бога и добрый, находясь среди бѣдствій жизни⁴⁾, напротивъ, онъ долженъ радоваться въ несчастіи⁵⁾. Вѣдь „жизнь есть та же война“⁶⁾. Конечно, съ точки зрѣнія человѣческой несоотвѣтствіе внѣшняго счастья съ нравственнымъ состояніемъ человѣка можетъ казаться великою несправедливостью, но что же изъ этого? Развѣ не несправедливо, на примѣръ, честному и храброму воину переносить всѣ тяжести войны и кровью своей защищать отечество въ то время,

¹⁾ De prov. IV, 6.

²⁾ De prov. V, 9.

³⁾ De prov. V, I: adparebunt autem bona esse, si illa non nisi bonis viris tribuerit et mala esse, si tantum malis inrogaverit.

⁴⁾ De prov. IV, 8; Epist. 107, 10.

⁵⁾ Ibid. IV, 4; Epist. 4, 23,

⁶⁾ Epist. 96, 5; atqui vivere militare est.

какъ бездѣльники пользуются спокойной жизнью въ городѣ? Развѣ, далѣе, не несправедливо, чтобы почтеннѣйшія матроны поднимались ночью съ своего ложа для совершенія обычныхъ жертвоприношеній, а развратныя въ тоже самое время наслаждались глубочайшимъ сномъ? ¹⁾ А вѣдь эти и подобныя явленія мы наблюдаемъ въ жизни на каждомъ шагу, и они насъ нисколько не возмущаютъ и кажутся нормальными. Сенатъ, наиримѣръ, иногда цѣлые дни продолжаетъ свои совѣщанія о благѣ гражданъ, между тѣмъ какъ большая часть этихъ гражданъ или наслаждается покоемъ на полѣ, или скрывается въ трактирѣ, или же убиваетъ время въ какомъ-нибудь кружкѣ ²⁾. Однако, эти честные труженники государства нисколько не тяготятся своими трудами, а честно и неукоснительно исполняютъ свое дѣло. То же самое должно быть и въ великомъ общечеловѣческомъ государствѣ, истинными членами котораго являются добрые и мудрые. Какъ бы ни тяжка была ихъ участь, какія бы внѣшнія бѣдствія ни постигали ихъ, они не должны сѣтовать и видѣть здѣсь несправедливость. Они должны разсуждать въ данномъ случаѣ такъ, какъ разсуждалъ въ подобномъ состояніи циникъ Деметрій, который смѣло говорилъ богамъ, посылающимъ ему бѣдствія: „вы хотите отнять у меня дѣтей?—Я для васъ ихъ воспиталъ (sustuli). Вы хотите отнять у меня какую-либо часть тѣла?—Берите! не великую вещь теряю я; скоро, вѣдь, я и все тѣло оставлю. Вы хотите взять мой духъ? Я нисколько не замедлю (отдать его)! Вѣдь вы берете у меня назадъ

¹⁾ De prov. V, 3.

²⁾ Ibid. V, 4.

только то, что вы сами же мнѣ дали“ ¹⁾). Вы лучше знаете, что дѣлать ²⁾).

Такимъ образомъ, для истиннаго мудреца, ясно понимающаго сокрытый отъ другихъ смыслъ жизни, внѣшнія бѣдствія и страданія не только не кажутся несправедливостью, а, напротивъ, онъ даже желаетъ ихъ, какъ такихъ вещей, которыя не только помогаютъ ему обнаружить, развить и укрѣпить свои нравственныя силы, но даже стать предметомъ созерцанія для самого Бога ³⁾). Но хотя страданія и бѣдствія добродѣтельныхъ и имѣютъ цѣлью благо послѣднихъ и благо всего міра, однако Сенека, во всякомъ случаѣ, не можетъ отрицать, что, съ одной стороны, благо можетъ быть достигнуто и помимо страданій, и для добродѣтельныхъ было бы лучше, если бы у нихъ страданія и бѣдствія совсѣмъ отсутствовали; съ другой—подобное положеніе дѣлъ болѣе соответствовало бы благому и любящему благо Провидѣнію. Слѣдовательно, если страданія все же въ нѣкоторомъ смыслѣ суть зло, и если они все таки добродѣтельныхъ постигаютъ, то это можетъ быть потому только, что существованіе ихъ въ мірѣ не отъ Бога зависитъ, а обусловливается самой консистенціей міра, именно матеріальной стороною послѣдняго. И дѣйствительно, не смотря на все противорѣчіе этого дуалистическаго вывода основному монистическому ученію Сенеки, послѣдній все-таки его дѣлаетъ. „Я не могъ, говорить его Богъ добрымъ, освободить васъ отъ печалей и страданій; въ Моей власти было только вооружить

¹⁾ De prov. V, 5.

²⁾ Epist. 98, 5.

³⁾ De prov. 2, 9.

ваши души противъ несчастій, что Я и сдѣлалъ“ 1).— Здѣсь еще не указывается причины, почему именно Богъ „не могъ“ этого сдѣлать. Въ другомъ же мѣстѣ 2) Сенека прямо говоритъ, что дѣятельность Божества въ данномъ случаѣ ограничивается и встрѣчаетъ непреодолимое для себя препятствіе въ матеріи, благодаря чему человѣческія страданія, равно какъ и самый законъ смерти, являются совершенно независимыми отъ Бога 3) и положительно неизбѣжными для человѣка. Снова выступаетъ, такимъ образомъ, мысль о неизбѣжности и всеобщности судьбы, та мысль, на которую, въ сущности, только и можетъ указать Сенека, какъ на основаніе для мужественной борьбы добрыхъ съ постигающими ихъ бѣдствіями и несчастіями, и привнесеніе которой всего лучше свидѣтельствуется о безсиліи Сенеки рѣшить труднѣйшій, но необходимый для него вопросъ о страданіяхъ людей добродѣтельныхъ и о благоденствіи порочныхъ. Возвысившись при рѣшеніи этого вопроса до чистой и высокой идеи Провидѣнія, какъ нравственнаго и мудраго Воспитателя и Руководителя, онъ, оказывается, не въ состояніи овладѣть ею всецѣло, не въ силахъ проникнуть въ глубочайшій ея смыслъ, не въ силахъ сдѣлать изъ нея вполне правильные морально-практическіе выводы, которые могли бы освѣтить истиннымъ свѣтомъ всю міровую жизнь и разрѣшить ея темныя загадки; для этого ему недостаетъ слишкомъ многихъ, необходимыхъ посылокъ. Вотъ почему

1) De provid. 6, 6.

2) Epist. 58, 27: deus. . immortalia facere non potuit, quia materia prohibebat; De prov. V, 9: non potest artifex mutare materiam: hoc passa est.

3) De ira II, 28. 4.

онъ принужденъ снова возвратиться къ стоическому ученію о судьбѣ, какъ законъ міровой необходимости, и проблески чистаго и возвышеннаго ученія своего о премудромъ и благомъ Провидѣніи затемнить странной и уже совершенно беспочвенной въ его системѣ дуалистической тенденціей. Въ концѣ концовъ оказывается, что единственнымъ основаніемъ и утѣшеніемъ при перенесеніи ударовъ судьбы у него служитъ мысль о неизбѣжности и всеобщности ея: „не я одинъ только подчиненъ владычеству судьбы, по волѣ которой я терплю страданія“, можетъ утѣшать себя добрый, „а все въ мірѣ; всѣ люди, даже самъ Богъ, хотя послѣдній и добровольно“¹⁾.—Вотъ тотъ послѣдній выводъ, который религія Сенеки только и можетъ предложить добродѣтельному человѣку для успокоенія и утѣшенія его духа въ борьбѣ съ житейскими невзгодами.

Гораздо послѣдовательнѣе и основательнѣе Сенека разсуждаетъ и тверже стоитъ на почвѣ чистаго теизма, когда хочетъ объяснить благоденствіе порочныхъ, такъ, повидимому, противорѣчащее принципу справедливости. Его мысль течетъ въ данномъ случаѣ такимъ путемъ. Высшая цѣль жизни человѣка—это его личное счастье, но не внѣшнее, а внутреннее, заключающееся въ душевномъ покоѣ и спокойствіи совѣсти и нисколько не зависящее отъ внѣшнихъ благъ. Если, поэтому, порочные люди иногда внѣшне и облагодѣтельствованы, наслаждаются житейскими благами, то это еще далеко не доказательство, что они счастливы. „На тѣхъ, кого обычно считаютъ сча-

¹⁾ De prov. 5. 8: Ad Polyb. I, 3—4; II, 3—4; Epist. 91. 15; 107, 6 и др.

стливыми, нужно смотрѣть не съ показной, внѣшней стороны, а съ внутренней, сокровенной¹⁾. Съ этой же стороны они могутъ оказаться жалкими, гадкими и блестящими только снаружи, какъ вызолоченныя и выбѣленные стѣны ихъ домовъ²⁾. Правда, и въ томъ внѣшнемъ счастіи порочныхъ можно усматривать щедрую, благодѣтельную всѣмъ людямъ безъ различія руку Божию, но другомъ и отцомъ порочныхъ Богъ названъ быть не можетъ³⁾. По отношенію къ нимъ Онъ можетъ быть названъ только Судьей, который ни одного преступленія, даже такого, которое съ точки зрѣнія обычныхъ законовъ не можетъ быть и судимо, какъ не проявляющееся вовнѣ, а остающееся внутреннимъ настроеніемъ, не оставляетъ безъ наказанія и суда, причемъ судъ этотъ происходитъ не по обычнымъ человѣческимъ законамъ⁴⁾, а по законамъ, свойственнымъ и соответствующимъ природѣ Самого Божества. Но мы, конечно, не можемъ проникнуть въ глубину божественныхъ плановъ, ибо наше сужденіе слишкомъ узко и ограничено, почему мы можемъ считать несправедливымъ то, что въ очахъ Бога, этого всевѣдущаго существа⁵⁾, для котораго ясны всѣ слѣдствія и причины явленій, для котораго нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, а одно настоящее⁶⁾, можетъ быть выраженіемъ высшей справедливости⁷⁾. Такъ и въ данномъ случаѣ. Нашъ

¹⁾ De provid. 6. 4; Epist. 9, 22.

²⁾ De provid. 6, 4; Epist. 9, 22.

³⁾ Epist. 110, 2.

⁴⁾ De benef. III, 6, 2.

⁵⁾ De benef. V, 25, 4: Deos quorum notitiam nulla res effugit.

git.

⁶⁾ Nat. Quaest. II, 36.

⁷⁾ De benef IV, 32, 1,

поверхностный взгляд считает несправедливымъ благоденствіе нѣкоторыхъ дурныхъ людей, потому что мы судимъ, такъ сказать, только ad hoc, а между тѣмъ, по плану Божественнаго Провидѣнія, оно можетъ имѣть разумное и доброе основаніе: чрезъ него или награждаются заслуги добродѣтельныхъ предковъ, или же выражается божественное попеченіе о грядущихъ добродѣтельныхъ потомкахъ¹⁾. Вѣдь справедливѣе для Бога и „лучше оказывать пользу дурнымъ ради добродѣтельныхъ, чѣмъ, наоборотъ, лишать ея добрыхъ ради дурныхъ“²⁾. Слѣдовательно, принципъ божественной справедливости остается во всей силѣ даже и тогда, когда Богъ осыпаетъ земными благами и порочныхъ людей, такъ какъ у Бога никогда ни порокъ не остается безъ наказанія, ни добродѣтель—безъ награды. „Я знаю, заставляеть говорить своего Бога Сенека, кому и что долженъ; только однимъ Я уплачиваю долгъ спустя долгое время, другимъ—заранѣе“³⁾.

Таково ученіе Сенеки о Богѣ, Его природѣ и отношеніи къ міру и человѣку. Если бы мы пожелали теперь сдѣлать краткое резюме его, то это стоило бы намъ не малаго труда, потому что, говоря по существу, точнаго, опредѣленнаго и устойчиваго понятія о Богѣ Сенека, очевидно, не имѣеть. Вопросы себѣ, какъ теологу, онъ умѣеть, какъ мы видѣли, ставить хорошо, но давать опредѣленные отвѣты на нихъ, рѣшать ихъ прямолинейно,—безъ колебаній и противорѣчій—онъ не всегда въ силахъ. Въ результатѣ обнаружи-

¹⁾ Ibidem. l. IV, с. 30—32.

²⁾ De benef. IV, 28, 1.

³⁾ De benef. IV, 32, 4.

вается, что въ его религіозной доктринѣ получаютъ мѣсто самыя противоположныя воззрѣнія на Божество. Съ одной стороны, нашъ философъ чистый пантеистъ, трактующій въ духѣ стоической философіи о Богѣ или какъ объ имманентной и всюду въ мірѣ разлитой душѣ его, или какъ о самомъ мірѣ, взятомъ во всей совокупности частей послѣдняго, во всемъ разнообразіи его явленій, во всякомъ случаѣ, существѣ, не владѣющемъ отдѣльной отъ міра личностью. Но этотъ пантеистическій взглядъ нисколько не мѣшаетъ Сенека въвести въ свою теологію, съ другой стороны, и теистическое воззрѣніе, съ первымъ, конечно, непримиримое и исключющее его. По этому воззрѣнію, Богъ для него уже не безличное существо, не слѣпая мірообразующая сила, не простой космическій принципъ, а личное существо, обладающее абсолютными совершенствами и проявляющее ихъ въ своихъ дѣйствіяхъ въ мірѣ, поддерживающее и сохраняющее бытіе послѣдняго, заботящееся о его благѣ. Въ серединѣ же между этими двумя, діаметрально противоположными, воззрѣніями находитъ свое мѣсто и дуалистическій взглядъ, склонный признать самостоятельность Бога и матеріи и ихъ независимость. Правда, этотъ взглядъ у Сенеки не получаетъ особеннаго развитія, даже въ концѣ концовъ его дуализмъ сводится къ монизму, но уже одинъ фактъ привнесенія его въ религіозную доктрину служитъ нагляднымъ доказательствомъ того безразличія, съ какимъ Сенека относится къ рѣшенію самихъ по себѣ теологическихъ проблеммъ, поставленныхъ имъ такъ умѣло и съ пониманіемъ дѣла.

Что касается, далѣе, вопроса объ отношеніи Божества къ міру и человѣку, то Сенека, какъ мы видѣли, ~~является~~, съ одной стороны, детерминистомъ

и фаталистомъ, признающимъ господствующій во всемъ мірѣ законъ абсолютной необходимости и отрицающимъ всякую мысль о свободѣ, а съ другой -- провиденціалистомъ, возвышающимся до чистой и высокой идеи божественнаго Провидѣнія, какъ Премудраго нравственнаго Руководителя, преслѣдующаго въ своихъ дѣйствіяхъ въ мірѣ благо міра и частей его. Но ни то ни другое возрѣніе нисколько не препятствуетъ Сенекѣ ввести въ свою систему и деистическую ¹⁾ тенденцію, по которой міровая жизнь представляется текущей по своимъ собственнымъ законамъ, даннымъ міру его Творцомъ, уже безъ всякаго вмѣшательства послѣдняго.

Свести къ единству и примирить всѣ эти, радикально противоположныя возрѣнія, находящія мѣсто въ религіозной доктринѣ Сенеки, конечно, никоимъ образомъ нельзя. Если что и можно сдѣлать въ данномъ случаѣ, такъ это — констатировать тотъ несомнѣнный фактъ, что, не смотря на привнесеніе въ свою систему теистической точки зрѣнія, Сенека въ большинствѣ случаевъ остается пантеистомъ, ревностно пропагандирующимъ возрѣнія Стои на Бога, какъ душу міра, и на судьбу, какъ неизбѣжную и неизмѣняемую цѣпь причинъ и слѣдствій, вытекающихъ по закону абсолютной необходимости. Покидаетъ же онъ свою основную точку зрѣнія только тогда, когда изъ области метафизики ему приходится переходить въ область практическую, въ область житейской морали, для которой въ отвлеченныхъ спеку-

¹⁾ Указаніе на деистическую точку зрѣнія можно видѣть въ Nat. Quaest. I. II, с. 46, etiamsi Jupiter illa (i. e. fulmina) non facit nunc, Jupiter fecit, ut fierent. singulis non adest et tamen vim et causam et manum omnibus dedit. De prov. 5, 8.

ляціяхъ стоицизма онъ не всегда можетъ найти почву. Своимъ пантеизмомъ онъ тогда охотно жертвуетъ и готовъ перейти въ какой угодно лагерь, лишь бы осуществитъ главную задачу своего философованія—руководительство больными отъ недуговъ времени душами и указаніе путей и средствъ для достиженія истиннаго счастья, заключающагося во внутреннемъ спокойствіи духа, въ чемъ такъ много нуждалось современное Сенека общество.

Но коль скоро человекъ жертвуетъ однимъ въ пользу другого, то это значитъ, что послѣднее онъ ставитъ выше перваго. Если, поэтому, Сенека охотно поступаетъ своими религіозными воззрѣніями, лишь бы отыскать почву для своего моральнаго ученія, то ясно, что мораль онъ предпочитаетъ религіи, что только въ ней онъ видитъ спасеніе погибающаго въ безднѣ разврата и преступленій человечества. Если же такъ, то можно ожидать, что здѣсь именно Сенека сосредоточитъ всѣ свои духовныя силы и на моральной почвѣ разовьетъ всѣ свои философскія способности. Такъ дѣйствительно дѣло и обстоитъ. Уже въ религіозныхъ воззрѣніяхъ все лучшее, чистое и высокое создано Сенекой, какъ мы замѣтили, именно на почвѣ этики; въ самой же этикѣ подобныя, возвышенныя, звучація прямо по христіански, идеи находятся въ еще большемъ количествѣ. Правда, и въ моральныхъ воззрѣніяхъ Сенеки мы встрѣчаемся съ той же неопредѣленностью, отсутствіемъ точности, даже съ такими, если еще не большими, противорѣчїями, но, какъ бы ни объяснять эти противорѣчїя въ области морали, ни малѣйшему сомнѣнію, кажется, не можетъ подлежать тотъ фактъ, что моралистъ въ Сенека — неизмѣримо выше теолога, и въ этой роли во всей классической древности онъ не знаетъ себѣ равнаго.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Индивидуальная мораль.

Человѣкъ, какъ моральное существо, его природа и составъ. Свобода воли какъ необходимый постулатъ нравственности. Высшая цѣль жизни человѣка (*summum bonum*). Внѣшнія блага и зло и отношеніе къ нимъ человѣка. Смерть и загробная жизнь. Самоубійство, какъ выраженіе высшей свободы. Ученіе о добродѣтели и порокахъ. Аффекты и борьба съ ними. Всеобщая грѣховность и порочность. Средство и моменты нравственнаго возрожденія и исцѣленія. Совѣсть, какъ руководящее начало въ этомъ дѣлѣ. Высочайшій нравственный идеаль (стоическій мудрецъ).

Въ своемъ ученіи о человѣкѣ и въ рѣшеніи всѣхъ тѣхъ вопросовъ, которые можно назвать предварительными по отношенію къ этикѣ, словомъ, въ своей антропологіи Сенека остается болѣе, чѣмъ гдѣ либо, вѣрнымъ послѣдователемъ стоицизма со всѣми его достоинствами и недостатками на этой почвѣ.

Человѣкъ для него, какъ и для всѣхъ стойковъ, есть высшее звено въ ряду всѣхъ существъ міра, стоящее неизмѣримо выше всѣхъ ихъ и занимающее непосредственно второе и ближайшее мѣсто послѣ божества ¹⁾). Правда, въ мірѣ есть и такія существа, которыя, повидимому, превосходятъ человѣка своими внѣшними качествами, отличаясь или большей физической силой и большей грандіозностью, или большей

¹⁾ De benefic. II, 29, 3, 6.

остротой чувствъ. Такъ, напримѣръ, слоны по сравненію съ человѣкомъ величественнѣе и грандіознѣе, олени—гораздо быстрѣе, а птицы—легче въ передвиженіи, быки сильнѣе, собаки обладаютъ болѣе тонкимъ чувствомъ обонянія, орлы—болѣе острымъ зрѣніемъ ¹⁾ и т. д. Кромѣ того, у человѣка вообще много свойствъ, общихъ съ животными ²⁾. Но ни то, ни другое не исключаетъ его превосходства надъ всѣми другими существами ³⁾, и нисколько не умаляетъ достоинствъ его, какъ царя природы. Власть и значеніе человѣка не во внѣшнихъ его силахъ заключается и не на физическомъ господствѣ надъ природой зиждется, а покоится на тѣхъ внутреннихъ, ему только одному изъ всѣхъ живыхъ существъ присущихъ свойствахъ, вѣнцомъ которыхъ является его разумная душа. Эта душа есть самая высшая и благороднѣйшая часть его природы ⁴⁾, потому что разумъ, составляющій ея отличительную принадлежность ⁵⁾, имѣетъ божественное происхожденіе. Онъ есть не что иное, какъ часть міровой души, истеченіе божественнаго разума ⁶⁾, даже

¹⁾ Ibid. II, 29, 1.

²⁾ Epist. 123. 16; Epist. 73, 9.

³⁾ Ep. 53, 11: omnes mortales vita antecedes.

⁴⁾ Nat. Quaest. I Prol. 14: nostri melior pars animus est. Epist. 76, 9: in homine optimum quid est?—ratio: hac antecedit animalia, deos sequitur. Ср. Ep. 104, 23; 114, 23, rex noster est animus.

⁵⁾ Epist. 76. 9. 10.

⁶⁾ Epist. 66. 12: ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. Epist. 92, 1; 120, 14; 41, 5; Ad Helv. 11, 6; Nat. Quaest. I Prol. 12 ср. Cicer. Cato M. 21, 77: deos immortales sparsisse animos in corpora humana. De finib. 5. 13.

самъ Богъ, обитающій въ человѣческомъ тѣлѣ¹⁾. Онъ—та господствующая въ человѣкѣ сила, при посредствѣ которой человѣкъ соединяется съ Богомъ и божественной природой Универса²⁾. Онъ, наконецъ, то могущественное орудіе, при помощи котораго, въ соединеніи съ способностью къ сообществу, человѣкъ, самъ по себѣ слабый и ничтожный³⁾, становится обладателемъ міра и владыкой вселенной⁴⁾. „Посмотри, пишетъ Сенека⁵⁾, какимъ дерзновеніемъ (*quantum audeant*) обладаетъ духъ человѣческій, какъ онъ одинъ только познаетъ боговъ или ищетъ ихъ и разумомъ, обращеннымъ къ горнему (*in altum*), сопутствуетъ божествамъ. Узнай же, что человѣкъ—не случайное и не необдуманное твореніе“. Но разумная душа не составляетъ человѣка во всей совокупности; кромѣ нея составной частью его природы, по сравненію съ разумомъ, низшею является тѣло, съ которымъ душа такъ же тѣсно связана, какъ Богъ съ матеріальной природой, ибо „что для Бога—матерія, то для насъ—наше тѣло“⁶⁾. Выходя изъ этой послѣдней точки зрѣнія, Сенека долженъ бы былъ придти къ мысли о тождествѣ духа и тѣла,—мысли, не допускающей различія ихъ по существу. Но хотя зачатки этой мысли, общей съ стоицизмомъ, у него и есть⁷⁾, но

1) Epist. 31, 11: *quid aliud voces hunc (animum), quam deum in humano corpore hospitantem?* Ad Helv. 6, 7.

2) Epist. 76, 25; 124, 14, 21, 23: Epist. 92, 27.

3) Ad Marc. 11, 3.

4) De benefic. IV, 18, 2

5) De benefic. VI, 23. 6,

6) Epist. 65, 24.

7) Epist. 106, 3—4; 57, 8; 117, 2. Эту мысль о матеріальности души Сенека долженъ былъ допустить уже потому од-

онъ не настаиваетъ на ней сильно. Наоборотъ, гораздо сильнѣе у него выступаетъ мысль о противоположности этихъ двухъ составныхъ частей природы человѣка, которую онъ опредѣляетъ, какъ противоположность разумнаго и неразумнаго началъ. Насколько, поэтому, разумный духъ онъ ставитъ высоко, настолько о тѣлѣ выражается презрительно. Онъ называетъ послѣднее „тяжелымъ бременемъ“, и „оковами“ ¹⁾, которые стѣсняютъ свободу духа ²⁾ и препятствуютъ человѣку въ достиженіи высшихъ цѣлей своего бытія. Правда, допускаетъ Сенека, тѣло—необходимая часть человѣка ³⁾ и даже, пожалуй, достойно почтенія ради богоподобнаго духа ⁴⁾, внѣшней оболочкой котораго оно является ⁵⁾, но какъ бы то ни было, оно не постоянное, а лишь случайное жилище духа и духъ никогда не будетъ чувствовать въ немъ себя какъ дома; тѣло—это только временное, притомъ соединенное съ громадными неудобствами, мѣсто остановки ⁶⁾, это—темница духа ⁷⁾, изъ которой послѣдній стремится вырваться на свободу.

ному, что безъ признанія ея ему казалось невозможнымъ объяснить вліяніе духа на тѣло и тѣла на духъ (Ep. 106, 8; 117, 7) Zeller. s. 708.

¹⁾ Ad Marc. 24, 5: vincula et tenebrae; Epist. 92, 33; 24, 17; 65, 16; 102, 26; Nat. Quaest. Prol. I, 12.

²⁾ Epist. 65, 21.

³⁾ Epist. 23, 6.

⁴⁾ Epist. 92, 1: corpus in honorem animi coli.

⁵⁾ Epist. 92. 13.

⁶⁾ Epist. 120, 14: nec domum esse hoc corpus, sed hospitium et quidem breve hospitium. Cp. Cic. Tusc. I, 22, 51.

⁷⁾ Ad Helv. 11, 7: corpusculum hoc custodia et vinculum animi. Epist. 65. 17.

Но если тѣло такъ ничтожно, а духъ такъ высокъ, то неразумно требовать, чтобы послѣдній служилъ первому; наоборотъ, задача жизни духа въ томъ и заключается, чтобы дѣпутемъ упорной и постоянной борьбы ¹⁾ освобождаться отъ узъ тѣла ²⁾ потому что только по мѣрѣ этого освобожденія духъ человѣка будетъ въ состояніи постигать свое божественное происхожденіе, равно какъ и познавать истинную природу вещей, чему тѣло всегда будетъ оказывать сильное продиводѣйствіе ³⁾. Правда, отъ рабства тѣлу человѣкъ вполнѣ никогда не можетъ освободиться, а слѣдовательно, и никогда не можетъ достигнуть познанія абсолютной истины, такъ какъ послѣднее возможно только послѣ окончательнаго совлеченія тѣлесной оболочки ⁴⁾, но это не значитъ, что онъ долженъ покориться тѣлу и вступить къ нему въ служеніе. Борьба съ тѣломъ, равно какъ и съ неразумной частью души ⁵⁾, для духа необходима и возможна, насколько человѣкъ, даже и въ связи съ тѣломъ существуя, остается существомъ, обладающимъ свободной волей ⁶⁾. Какъ ни противорѣчитъ признаніе этой послѣдней общей пантеистической основѣ воззрѣній Сенеки, тѣмъ не менѣе онъ допускаетъ ее и трактуетъ

¹⁾ Ad Marc. 24, 5: omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat.

²⁾ Epist. 65, 17, 22; 78, 10; 15, 2.

³⁾ Ad Marc. 24, 5; ad Helv. 11, 6.

⁴⁾ Ad Marc. 24. 5; 23, 1—2.

⁵⁾ Слѣдуя вмѣстѣ съ Посидоніемъ (Zeller cit. op. III, 579. s.) Платону, Сенека признаетъ душу состоящею изъ 2-хъ частей: разумной и неразумной, изъ которыхъ послѣдняя раздѣляется на мужество и страстное желаніе. Epist. 92, 1. Zeller cit. op. s. 711.

⁶⁾ Epist. 66, 3.

о ней, какъ несомнѣнномъ фактѣ, являющемся *conditio sine qua non* всей его моральной системы. Это доказываютъ уже тѣ многочисленныя выраженія Сенеки, въ которыхъ достиженіе человѣкомъ высшихъ цѣлей жизни и бытія ставится имъ въ зависимость исключительно отъ самого человѣка и которыя безъ предположенія свободной воли послѣдняго теряютъ всякій смыслъ и значеніе. Въ самомъ дѣлѣ. Коль скоро философъ говоритъ, что „каждый самъ себя можетъ сдѣлать счастливымъ“ ¹⁾, что единственнымъ условіемъ стать нравственно-добрымъ служить только желаніе - человѣка ²⁾, что, хотя человѣкъ и „не въ состояніи избѣжать необходимости, но можетъ побѣдить ее“ ³⁾,—то этимъ самымъ онъ высказываетъ, очевидно, то положеніе, что человѣкъ въ себѣ самомъ, въ лучшей части своего существа владѣетъ силой, еспособной побѣдоносно выйти изъ борьбы со всѣми, идущими отъ него препятствіями на пути достиженія имъ высшихъ цѣлей своего бытія и прежде всего съ тѣми препятствіями, которыя проистекаютъ отъ тѣла, этого обременительнаго, хотя и неизбѣжнаго, союзника и спутника въ этой жизни. А такой силой только и можетъ быть свободная воля ⁴⁾.

¹⁾ Ad Helv. 5, 1; Epist. 31, 5: *fac te ipse felicem.*

²⁾ Epist. 80, 4; *quid tibi opus est, ut sis bonus? velle!*

³⁾ Epist. 37, 3: *ср. 95, 57.*

⁴⁾ Наряду съ признаніемъ свободной воли въ человѣкѣ у Сенеки есть и другой взглядъ, отрицающій ее и являющійся вполне логическимъ выводомъ изъ его пантеизма. „*Nihil volumus*“, говоритъ онъ въ Ep. 52, 1, „*nihil absolute, nihil semper*“. Тоже въ De provid. 5, 7: „*fata nos ducunt... causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit*“. Здѣсь всякая мысль о свободѣ исключается.

Очевидно, такимъ образомъ, Сенека очень высоко мнѣнія о человѣческомъ достоинствѣ и тѣхъ духовныхъ силахъ, при помощи которыхъ человѣкъ можетъ достигать вышей цѣли своего бытія.

Что цѣль эта должна быть и есть, Сенека въ этомъ нисколько не сомнѣвается. Какъ для плавающего по морю нужна звѣзда, указывающая ему путь, по какому онъ долженъ плыть, такъ и для плавающихъ въ этомъ бурномъ морѣ житейскомъ должна быть конечная цѣль, къ которой были бы направлены всѣ ихъ дѣла и слова ¹⁾.—Но какова же эта цѣль и какъ ее опредѣлить? Вмѣстѣ со всею древностию Сенека опредѣляетъ ее, какъ высшее благо, то summum bonum, къ которому одному человѣкъ долженъ стремиться во всей своей жизни и дѣятельности, если хочетъ достигнуть счастья. Вопросъ теперь въ томъ, что должно служить и служить для человѣка этимъ благомъ? Вопросъ этотъ Сенека рѣшаетъ въ духѣ чистаго стоицизма. Столпы Стои—Зенонъ, Клеанъ и Хризиппъ опредѣляли высшее благо, какъ жизнь, согласную и сообразную съ природой ²⁾. Такъ же точно опредѣляетъ высшее благо и Сенека ³⁾, для котораго жизнь, „согласная съ природой“, есть та именно жизнь, которой требуетъ отъ человѣка его разумъ ⁴⁾. А такъ какъ разумъ человѣческій есть часть разума мірового, то жизнь, согласная съ при-

¹⁾ Epist. 95, 45; ср. 23, 8.

²⁾ Zeller. „Philos. d. Griech.“ III, s. 211 Anm. 1.

³⁾ Epist. 5, 4: nempe propositum nostrum est secundum naturam vivere.

⁴⁾ De v. b. 3, 3; Epist. 66, 39: „quid est ratio? naturae imitatio“. „quod est summum hominis bonum? ex naturae voluntate se gerere. Epist. 41. 9; 121, 14 и дал.

родой, или, что тоже, съ требованіями человѣческаго разума есть въ тоже время жизнь, согласная съ разумомъ міровымъ, есть не что иное, какъ подчиненіе всеобщему закону, царящему въ мірѣ. Слѣдовательно, человѣкъ можетъ достигать своего высшаго блага, обусловливающаго ему счастливую жизнь, лишь постольку, поскольку онъ въ своей жизни поступаетъ согласно съ всеобщимъ разумнымъ міропорядкомъ. Это-то согласіе, эта разумность жизни и есть добродѣтель ¹⁾, или то, что выражается синонимичнымъ понятію *virtus* (греч. ἀρετή), латинскимъ терминомъ „*honestum*“, переводимымъ не вполне соответствующимъ ему русскимъ „честное“ ²⁾. „Высшее благо, пишетъ Сенека Люцилію, есть то, что честно и чему ты удивисься еще болѣе, единственное благо въ томъ только, что честно“ ³⁾. Всѣ прочія блага „ложны и обманчивы“ ⁴⁾, такъ какъ они суть внѣшнія по отношенію къ человѣку. Истинно же счастливъ можетъ быть только тотъ, „кто благо свое ограничилъ добродѣтелью, кто „счастливъ внутри самого себя“ ⁵⁾, кто „все свое въ самомъ себѣ собралъ“, а потому во внѣшнемъ ни въ чемъ не нуждается ⁶⁾. Такимъ образомъ, добродѣтель или честное есть та высшая цѣль, къ

¹⁾ Epist. 50, 8: *virtus secundum naturam est.*

²⁾ Такимъ же синонимомъ для Сенеки, какъ и вообще для стоиковъ, является и „*ratio recta*“ или „*ratio perfecta*“, поскольку они стоятъ на точкѣ зрѣнія Сократа, что добродѣтель есть знаніе. Epist. 76, 10. Ср. Cicer. Tusc. Disp. IV, 15, 34: *ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest.*

³⁾ Epist. 71, 4; 118, 10; 76, 16: *haec vocatur virtus, hoc est honestum, et unicum hominis bonum.*

⁴⁾ Ibid. 120, 3; Ibid. 95, 43; *cetera in diem bona sunt.*

⁵⁾ Epist. 74, 1; 119, 11: *beatus introrsum est, ср. lb. 66, 47.*

⁶⁾ De vita beata 16, 3.

которой неуклонно долженъ стремиться человѣкъ¹⁾, если хочетъ, чтобы его жизнь имѣла смыслъ и была отлична отъ жизни животныхъ, такъ какъ изъ всѣхъ существъ въ мірѣ добродѣтель только человѣку можетъ быть свойственна²⁾, только она у него обща съ богами, только черезъ нее онъ вступаетъ въ дружбу и родство съ ними³⁾.

Но Сенека не ограничивается однимъ только догматическимъ изложеніемъ ученія Стои о высшемъ благѣ человѣка, а старается обосновать и доказать его истину путемъ критическимъ. Онъ полемизируетъ съ эпикурейцами, полагающими высшее благо человѣка въ удовольствіи и раскрываетъ ихъ несостоятельность въ данномъ случаѣ. Чувственное удовольствіе, доказываетъ Сенека, не можетъ быть высшимъ благомъ уже потому одному, что человѣкъ есть прежде всего духовное существо, а потому и высшей цѣлью его бытія не можетъ быть цѣль чувственная, каково удовольствіе⁴⁾. Благомъ оно можетъ быть только для неразумныхъ животныхъ⁵⁾. Вѣдь если бы удовольствіе было благомъ для человѣка, то какой смыслъ былъ бы намъ отвращаться отъ него⁶⁾, тѣмъ болѣе порицать тѣхъ, кто не въ мѣру предается ему!⁷⁾. А между тѣмъ, это порицаніе исходитъ отъ насъ, иногда даже невольно. И понятно почему. Кто чрез-

1) Epist. 23, 8.

2) Epist. 74, 14—15.

3) De prov. I, 5.

4) Epist. 124, 2.

5) Epist. 123, 16.

6) Epist. 124, 2.

7) Ibid. 124, 3.

мѣрно предается удовольствію, тотъ ставитъ на тронѣ это послѣднее, низводя, такимъ образомъ, добродѣтель, это истинное и единственное благо человѣка, на степень рабыни, между тѣмъ какъ она должна занимать всегда первенствующее мѣсто во всѣхъ мысляхъ и дѣйствіяхъ человѣка (*summo loco stare*), должна управлять ими и повелѣвать ¹⁾). Да и сама природа, наказывающая тѣхъ, кто пресыщается чувственными удовольствіями, разрушеніемъ силъ и пониженіемъ жизнѣдѣтельности, этимъ самымъ ясно утверждаетъ, что удовольствіе не есть истинное благо, ибо истинное благо источникомъ вреда для человѣка быть никогда не можетъ ²⁾). Правда, удовольствіе связывается и съ добродѣтелью ³⁾, но во-первыхъ—это удовольствіе не чувственное, а духовно-нравственное, а во вторыхъ, оно не составляетъ существеннаго элемента и, тѣмъ болѣе, цѣли добродѣтели, а есть только слѣдствіе ея ⁴⁾, служащее лишь нѣкоторымъ утѣшеніемъ для добродѣтельнаго человѣка ⁵⁾. Совмѣщать добродѣтель и чувственное удовольствіе, эти двѣ различныя вещи, во едино нельзя ⁶⁾, потому что всегда въ жизни можно встрѣтить много пріятнаго, но не честнаго и, наоборотъ, честнѣйшее можетъ быть осуществлено при посредствѣ скорбей и страданій. „Прибавь къ этому, говоритъ Сенека, и то, что удовольствія доступны и позорной жизни, добродѣтель же

¹⁾ De benef. II, 21, 1—2.

²⁾ De v. b. 7. 4; Epist. 83, 27 ср. Ibid. 87, 29.

³⁾ De ira II, 6, 2; Epist. 27, 3; 59, 2, ср. De Benef. IV, 2, 3—4.

⁴⁾ De vita b. IV, 5.

⁵⁾ Epist. 116, 3.

⁶⁾ De vita beata 7, 1.

съ дурной жизнью несоединима“. (Словомъ, добродѣтель есть нѣчто высокое, великое, царственное, непобѣдимое и неистощимое, а удовольствіе—нѣчто низкое, рабское, слабое и безсильное.) Высшее благо безсмертно и никогда не можетъ погибнуть, а удовольствіе мимолетно и скоропреходяще: оно такъ же быстро уходитъ, какъ и приходитъ, въ самомъ себѣ, нося свой конецъ“¹⁾. Ясно, что высшимъ благомъ удовольствіе быть никогда не можетъ. Имъ только и можетъ быть добродѣтель, потому что только она одна имѣетъ цѣну сама въ себѣ²⁾, одна соотвѣтствуетъ высокому достоинству человѣка, какъ разумнаго существа, и одна достаточна для счастья³⁾. Чувственное удовольствіе съ ней несоединимо, но она сама въ себѣ заключаетъ и истинное удовольствіе и истинную радость⁴⁾.

Но если добродѣтель есть не только благо, но и благо единственное, то все остальное, что обычно считается благомъ, не можетъ быть таковымъ. Отсюда вытекаетъ прежде всего (отрицаніе Сенекой) всякаго значенія для человѣка за, такъ называемыми, внѣшними благами. Вѣдь, главнымъ побужденіемъ къ достиженію и приобрѣтенію ихъ служитъ для человѣка обыкновенно то удовольствіе, которое они доставляютъ, но удовольствіе не можетъ составлять цѣли дѣятельности разумнаго существа, высшимъ благомъ котораго является добродѣтель. Значеніе истинныхъ благъ можно бы признать за внѣшними

¹⁾ De vita beata 7, 1—4.

²⁾ Ibidem. 9, 4: ipsa (virtus) pretium sui: Ep. 81, 19. ср. то же о порокахъ Ep. 87, 24: maximum scelerum supplicium in ipsis est.

³⁾ Ibidem: 16, 3: virtus ad beate vivendum sufficit. Epist. 74, 11, 11

⁴⁾ Epist. 27, 3: sola virtus praestat gaudium perpetuum, securum. Ep. 23, 3—5. De ira II, 6. 2.

благами только тогда, если бы они могли что-нибудь прибавить къ счастью человѣка, обладающаго имъ въ добродѣтели; но этого не можетъ быть, ибо кто обладаетъ добродѣтелью, тотъ счастливъ совершенно и счастье его ничѣмъ увеличено быть не можетъ ¹⁾! Допускать, что внѣшнія блага могутъ что-нибудь прибавить къ счастью такого человѣка, какъ это дѣлали академики и одинъ изъ стоиковъ, Антипатръ, все равно, что говорить, будто солнечный свѣтъ можно усилить свѣтомъ отъ маленькой лампочки ²⁾). Нужно принять во вниманіе и то, что Богъ не имѣетъ этихъ благъ и не нуждается въ нихъ. Но если бы дѣйствительно онѣ были истинными благами и доставляли счастье, то человѣкъ, пользующійся ими, оказался бы счастливѣе самого Бога, лишеннаго ихъ. Этого, однако, допустить нельзя. Скорѣе отсюда нужно заключить, что— не благо то, чего нѣтъ въ Богѣ ³⁾). Не истинныя блага, а только кажущіяся, эти блага и потому, что они допускаютъ возможность дурного пользованія ими ⁴⁾, могутъ служить источникомъ прямого вреда для владѣльца ихъ ⁵⁾ и даже въ состояніи сдѣлать послѣдняго дурнымъ ⁶⁾, и, наконецъ, потому, что они въ одинаковой мѣрѣ доступны какъ добрымъ, такъ и злымъ ⁷⁾, послѣднимъ часто даже въ большемъ

¹⁾ Ep. 74, 27: quod rectum est, nec magnitudine aestimatur, nec numero, nec tempore; Ep. 93, 6: De ben. V, 17, 6. ср. Cic. De fin. III. 14, 45.

²⁾ Epist. 92, 4—5.

³⁾ Epist. 74, 14.

⁴⁾ Ibid. 120, 3.

⁵⁾ Ibid. 87, 36.

⁶⁾ De vita beata 24, 5.

⁷⁾ Ibidem.

количествѣ, чѣмъ первымъ. (Самое же главное доказательство того, что внѣшнія блага суть блага ложныя, заключается въ томъ, что они составляютъ нѣчто внѣшнее по отношенію къ духу человѣка и не отъ него зависятъ, а отъ власти судьбы¹⁾, между тѣмъ какъ истинное благо, т. е. добродѣтель, принадлежитъ самому человѣку, въ немъ самомъ находится и при томъ, въ лучшей части его существа²⁾).

Итакъ, только добродѣтель есть высшее и единственно-истинное благо; всѣ же прочія блага, хотя и считаются таковыми, на самомъ дѣлѣ суть блага ложныя и къ счастію человѣка ни прибавить, ни убавить отъ него что-нибудь не могутъ.

Но если внѣшнія блага не суть блага, то какъ же человѣкъ долженъ къ нимъ относиться? Въ идеѣ Сенека, очевидно, готовъ вмѣстѣ со всѣми стоиками и циниками допустить полнѣйшее отрицаніе ихъ и возможность для человѣка обходиться въ жизни безъ нихъ: онъ готовъ отрицать въ своемъ мудрецѣ все, что выходитъ за предѣлы необходимаго, готовъ даже вмѣстѣ съ Атталомъ, своимъ учителемъ, требовать отъ стоическаго мудреца ограниченія себя даже въ необходимомъ³⁾. Но переходя отъ теоріи къ жизни, принужденный давать практическіе совѣты для жизни, Сенека ослабляетъ строгое ученіе стоицизма и старается сдѣлать его удобоприложимымъ къ жизни. Теперь тѣ безразличныя вещи, которыя для человѣка добродѣтельнаго не имѣютъ абсолютно никакого значенія, какъ внѣшнія и не отъ него зависящія, обращаются

¹⁾ Epist. 74, 1.

²⁾ Epist. 23, 6.

³⁾ Epist. 110, 18; 17, 9.

у Сенеки въ предметы, достойныя желанія, и мудрецу рекомендуется искать ихъ, какъ вещей, сообразныхъ съ природою¹⁾. Единственное, что требуется отъ него въ данномъ случаѣ, это-чтобы онъ дѣлалъ строгій и разумный выборъ между ними и пользовался ими спокойно, такъ какъ только такое владѣніе можетъ содѣйствовать успѣху его добродѣтели²⁾. Такимъ образомъ, оказывается, что хотя внѣшнія блага и не могутъ быть названы „bona“, чего Сенека не допускаетъ, не желая хоть здѣсь противорѣчить себѣ, но они, во всякомъ случаѣ, могутъ быть опредѣлены, какъ „commoda“ или „producta“ (греч. προηγμένα), даже если и какъ „блага“, то лишь въ несобственномъ смыслѣ этого слова³⁾. Какъ бы то ни было, суровое ученіе Стои этимъ ослабляется и становится болѣе близкимъ сердцу человѣческому, болѣе понятнымъ и удобоисполнимымъ⁴⁾. Особенно это ослабленіе строгости ученія Стои замѣтно у Сенеки въ рѣчахъ объ отношеніи человѣка къ богатству, тѣмъ болѣе, что для него лично, какъ мы видѣли, это ослабленіе имѣло и апологетическій интересъ въ виду тѣхъ обвиненій, которыя ввозили на него завистливые враги.

Сначала, слѣдуя общестойческому ученію о значеніи для человѣка внѣшнихъ благъ, Сенека, какъ и подобаетъ послѣдовательному философу, отрицаетъ

¹⁾ De vita beata 21, 4: sapiens non amat divitias, sed mavult Ep. 92, 11.

²⁾ De v. b. 21, 4.

³⁾ Epist. 74, 14—17, 22: Epist. 87, 36—37; De vita beata 24, 5; Epist. 124, 13—14; ср. Cic. De fin. III, 15, 51.

⁴⁾ Впрочемъ, это ослабленіе строгости стоическаго ученія у Сенеки обще со всѣми ново-стойками. См. Zeller cit. op. s. 262, Anm. 3.

значеніе богатства, какъ блага, и безусловное предпочтеніе отдаеть бѣдности. „Презирай богатство, рекомендуетъ онъ, цитируя изреченіе Овидія, и чрезъ это сдѣлай себя достойнымъ Бога“, ибо „никто такъ не достоинъ Его, какъ именно тотъ, кто презираеть богатство“ ¹⁾. Вѣдь богатство, овладѣвая душою человѣка, порабощаетъ ее и лишаетъ той свободы, которая необходима человѣку всегда, а особенно при занятіяхъ философіей; между тѣмъ бѣдность этимъ занятіямъ философіей не только не препятствуетъ, а, наоборотъ, даже располагаетъ къ нимъ. „Если, посему, ты хочешь быть свободенъ духомъ, то или будь бѣднякомъ (т. е. откажись отъ богатства совсѣмъ), или (если ты сдѣлать этого не въ состояніи, по крайней мѣрѣ старайся быть)“ похожимъ на бѣднаго“ ²⁾, говоритъ Сенека, самъ на себѣ испытавшій бремя богатства и благодѣтельные плоды упражненія въ бѣдности. Съ искреннимъ воодушевленіемъ, поэтому, даже въ старости Сенека вспоминаеть слова Аттала, котораго когда-то слышалъ въ юности! „Я презираю богатство не потому, что оно излишне, говорилъ его суровый учитель, а потому, что оно ничтожно; оно одинаково бесполезно какъ для тѣхъ, кто владѣеть имъ, такъ и для тѣхъ, кто смотритъ на него.. Научись довольствоваться малымъ и съ величіемъ и мужествомъ воскликни: у меня есть вода, есть хлѣбъ и я готовъ поспорить въ счастіи съ самимъ Юпитеромъ! Поспоримъ, увѣряю тебя, даже если и этого нѣтъ, усиливая свою рѣчь, восклицаетъ съ Атталомъ Сенека; вѣдь если постыдно полагать счастливую

¹⁾ Epist. 18, 12—13.

²⁾ Epist. 17, 4.

жизнь въ золотѣ и серебрѣ, то равно постыдно полагать ее въ водѣ и хлѣбѣ“¹⁾). Съ видимымъ чувствомъ восхищенія Сенека упоминаетъ и о Діогенѣ, презиравшемъ всякія житейскія удобства и не владѣвшемъ ничѣмъ, и прибавляетъ, что, если бы кто сталъ сомнѣваться въ его счастіи, тотъ могъ бы сомнѣваться и въ счастіи безсмертныхъ боговъ, которые не владѣютъ ни однимъ изъ этихъ житейскихъ удобствъ, хотя и даютъ все и всѣмъ²⁾). Но потомъ оказывается, что, отрицая богатство и выражаясь о немъ презрительно, Сенека вовсе не думаетъ лишить окончательно человѣка права на владѣніе имъ и пользованіе, что онъ — врагъ только пристрастія къ богатству, а не самого владѣнія и пользованія имъ, потому что не самое богатство, а только слѣпая, неразумная привязанность къ нему души унижаетъ нравственное достоинство человѣка. Вотъ почему на прямой вопросъ, какъ же долженъ человѣкъ относиться къ богатству, Сенека отвѣчаетъ: „я не запрещаю тебѣ владѣть богатствомъ, пишетъ онъ Люцилію, но хочу только сдѣлать то, чтобы ты владѣлъ имъ безъ всякаго опасенія (intrepide) (потерять его). А этого можно достигнуть только въ томъ случаѣ, если ты убѣдишь себя, что и безъ него ты будешь жить счастливо, если будешь смотрѣть на него, какъ на нѣчто такое, что (рано или поздно) должно прекратить свое существованіе“³⁾)). Если, поэтому, мудрецъ и утверждаетъ, пишетъ въ свою защиту Сенека, что должно презирать богатство, то это не значитъ, что

1) Epist. 108, 14—18; 25, 4; 119, 3—13.

2) De tranqu. an. 8, 2—5.

3) Epist. 18. 13.

онъ не можетъ и не долженъ владѣть имъ. Владѣть имъ мудрецъ можетъ, лишь бы онъ внутренно не прилѣплялся къ нему, имѣлъ его только въ домѣ, а не въ душѣ своей и не страшился бы возможности потерять его. Хотя онъ и не долженъ любить богатство, но все же долженъ предпочесть его бѣдности, такъ какъ богатство представляетъ ему болѣе случаевъ для упражненія въ добродѣтели ²⁾. Бѣдность имѣетъ для послѣдней лишь отрицательное значеніе, давая человѣку возможность не склоняться подъ ударами судьбы, а богатство доставляетъ человѣку почву и средство для развитія и положительныхъ добродѣтелей: умеренности, щедрости и великодушія ³⁾. Важно здѣсь только то, чтобы это богатство было приобрѣтено честно (*sine sordidis quaestibus*), безъ насилія, безъ обиды ближняго, и не было обогрено кровію, чтобы, отворяя двери своего дома согражданамъ, мудрецъ съ гордостью и увѣренностью, что этого не случится, могъ сказать имъ: „если кто изъ васъ признаетъ здѣсь что-нибудь за свое, пусть возьметъ“ ⁴⁾. Но богатство должно быть не только честно приобрѣтено, но и честно употреблено; сдѣлать же это лучше мудреца никто не можетъ ⁵⁾, такъ какъ у другихъ богатство владѣетъ человѣкомъ и держитъ въ рабствѣ и служеніи себѣ, а мудрецъ, свободный отъ него, хотя и владѣющій имъ, распоряжается имъ сообразно своимъ высокимъ цѣлямъ и намѣреніямъ ⁶⁾, самому

¹⁾ De vita beata 21, 2.

²⁾ De vita beata 21, 4.

³⁾ Epist. 5, 1—6.

⁴⁾ De vita beata 23, 1—2.

⁵⁾ De vita beata c. 22.

⁶⁾ Ibid. 22, 5: divitiae meae sunt, tu divitiarum es.

богатству не придавая ни малѣйшаго значенія. Такимъ образомъ, и владѣя богатствомъ, мудрецъ въ сущности остается бѣднякомъ, и въ этомъ—его истинное величїе¹⁾. Пусть онъ не отрекается отъ богатства совсѣмъ, но за то упражняетъ себя въ этомъ отреченіи постоянно, что, съ точки зрѣнїя укрѣпленїа воли въ добродѣтели, должно быть поставлено выше. Такъ, онъ питается скудной и невкусной пищей, носитъ простую и грубую одежду и спитъ на жесткой постели²⁾ и этимъ приготовляетъ и обезпечиваетъ себѣ заранѣе то спокойствїе духа, которое такъ необходимо ему, если судьба отниметъ у него это богатство. Вотъ истинное отношенїе къ богатству и самое лучшее пользованїе имъ! Тотъ лучше всего пользуется богатствомъ, заключаетъ Сенека изреченїемъ Эпикура, кто менѣе всего нуждается въ немъ³⁾. Мудрецъ не нуждается въ богатствѣ, а потому ему нѣтъ нужды и отказываться отъ него, если судьба посылаетъ его. Вѣдь только слабый и безсильный духъ не въ состоянїи переносить богатство⁴⁾, мощный же духомъ мудрецъ можетъ и презирать его и въ тоже время, не подвергаясь тѣмъ опасностямъ, которыми оно грозитъ обычнымъ смертнымъ, владѣть имъ и пользоваться⁵⁾.

Такъ постепенно въ ученїи о богатствѣ Сенека отрѣшается отъ суровыхъ, безжизненныхъ тенденцій стоицизма и становится на почву такого здраваго и

¹⁾ Epist. 20. 10: magnus ille, qui in divitiis pauper est.

²⁾ Ep. 18, 5.

³⁾ Ep. 14, 17:

⁴⁾ Ep. 5, 6: infirmi animi est pati non posse divitias.

⁵⁾ Epist. 87, 26.

нормальнаго ученія, примѣръ которому развѣ только и можно указать въ христіанской морали. Тоже самое мы видимъ и въ ученіи Сенеки объ отношеніи человѣка къ другимъ внѣшнимъ благамъ, къ которымъ кромѣ богатства принадлежатъ: здоровье, красота, слава, честь, даже самая жизнь и вообще все, въ чемъ люди думаютъ найти счастье. Отрицая безусловно ихъ значеніе для мудреца, какъ послѣдовательный стоикъ, для котораго въ добродѣтели заключены всѣ данныя для счастья, Сенека признаетъ, съ другой стороны, право мудреца на стремленіе къ нимъ и на обладаніе ими, какъ человѣкъ, снисходящій съ высоты стоической метафизики и признающій право удовлетворенія потребностей не только за разумомъ, но и за сердцемъ. Интересно, на примѣръ, его ученіе объ отношеніи человѣка къ славѣ.

Какъ для стоика, слава или громкая извѣстность для Сенеки представляется чѣмъ-то суетнымъ, ничтожнымъ, измѣнчивымъ и скоропреходящимъ, какъ вѣтеръ¹⁾, во всякомъ случаѣ такимъ, что для человѣка, владѣющаго въ добродѣтели твердымъ и неизмѣннымъ благомъ, никогда не можетъ служить цѣлью его дѣйствій. Зачѣмъ добродѣтельному человѣку домогаться и искать славы и извѣстности, когда даже самъ Богъ не ищетъ ея? вѣдь Его никто не знаетъ, многіе даже дурно думаютъ о Немъ, имѣя ложныя представленія²⁾. Но рядомъ съ этимъ отрицаніемъ Сенека говоритъ иногда о славѣ такъ, что она не только можетъ, но и должна служить желанной цѣлью даже добродѣтельнаго человѣка. Правда, онъ разли-

¹⁾ Epist. 123, 16: De brev. vitae 7, 1,

²⁾ Epist. 31. 10.

часть иногда отъ „gloria“, какъ общественнаго мнѣнія, слагающагося изъ сужденій многихъ, „claritas“¹⁾), какъ истинную славу, которой удостоивается только мудрецъ, и доказываетъ, что только такая слава есть благо, но дѣло отъ этого не измѣняется, тѣмъ болѣе, что Сенека не всегда держится этого различія. Въ концѣ же концовъ по отношенію къ славѣ у него рельефно выступаетъ тотъ взглядъ, что она есть благо. Сенека даже опровергаетъ возраженія противъ этого своего утвержденія: Могутъ возразить, допускаетъ онъ, что какова бы ни была слава, она не можетъ быть благомъ уже потому, что слагается изъ мнѣнія многихъ, а по стоическому ученію, благо едино не номинально, только (каково, напр., единство стада, войска и т. п.), но и реально,—однако это возраженіе будетъ несостоятельнымъ. Истинная слава, говоритъ онъ, можетъ основываться на сужденіи и одного только лица, потому что „если обо мнѣ добраго мнѣнія человѣкъ добра, то я нахожусь въ такомъ же положеніи, какъ если бы обо мнѣ думали такъ всѣ добрые“²⁾. Истинная слава—это „тѣнь добродѣтели“, за которой она всегда будетъ слѣдовать, хотя бы и противъ воли обладающаго ею³⁾. „Никакая добродѣтель, говоритъ Сенека⁴⁾, не остается скрытой“. Если иногда это и случается, то только на время. Рано или поздно, но наступитъ день, который всенародно объявитъ о ней, хотя бы ее, повидимому, и подавило и даже уничтожило зло времени и людская зависть и злоба. Рано или поздно, но найдется человѣкъ, который

¹⁾ Epist. 102, 17.

²⁾ Epist. 102, 3—19.

³⁾ Epist. 79, 13.

⁴⁾ Epist. 79, 17 и дал.

выскажстѣ о ней безпристрастное мнѣніе и отзовется съ похвалою. Вѣдь если слава есть награда добродѣтели ¹⁾, то невозможно, чтобы послѣдняя лишилась ея. Пусть мы сами ничего уже не получимъ отъ похвалы потомковъ, но для насъ дорого одно уже сознание, что хоть и не чувствуящіе, мы всетаки будемъ въ почитаніи у нихъ, и они будутъ собираться у нашихъ могилъ ²⁾. Если бы мудрецъ былъ и этого лишенъ, если бы даже и имя его не сохранилось въ памяти у потомства, то это было бы вѣрной и истинной смертью для него ³⁾, Но этого не можетъ быть, такъ какъ мудрецъ чрезъ свои дѣла всегда будетъ жить въ потомствѣ ⁴⁾; его дѣятельность, вѣдь, простирается на неограниченный кругъ времени, и развѣ только погибель рода человѣческаго можетъ положить ей предѣлъ ⁵⁾. Вполнѣ понятно, поѣтому, что философъ, такъ часто утверждавшій, что добродѣтель сама въ себѣ носить награду ⁶⁾, ставитъ высоко и ту славу, которая сопровождаетъ ее. Хотя она и совнѣ къ человѣку приходитъ, но, очевидно, не только можетъ нѣчто прибавить къ счастію человѣка, въ силу чего она становится не безразличнымъ, а желаннымъ для человѣка благомъ, но до нѣкоторой степени служить даже наградой добродѣтельной жизни мудреца ⁷⁾.

¹⁾ Ср. наоб. De vita beata 9, 4.

²⁾ Epist. 79. 17.

³⁾ Ad Marc. 1, 2 и дал. Здѣсь Сенека хвалитъ Марцію за то, что она сохранила отъ погибели сочиненія своего отца Кремуція Корда, чѣмъ спасла его отъ истинной смерти. см. Ad Pol. 2, 5.

⁴⁾ Ad Polyb. 2, 5.

⁵⁾ De brev. v. 15, 5.

⁶⁾ Loc. cit.

⁷⁾ Epist. 13, 14: примѣръ Сократа и Катона. De tr. a. 16, 4.

Тоже самое двойство моральной доктрины Сенеки сказывается и въ рѣшеніи имъ вопроса объ отноше-
 нии человѣка къ своему тѣлу, той бренной плоти,
 презрительныя выраженія Сенеки о которой мы при-
 вели уже выше. Уже эти выраженія показываютъ,
 что тѣлесное здоровье въ идеѣ имъ не цѣнится и
 условіемъ счастливой жизни не считается, что онъ
 даже далекъ отъ мысли рекомендовать заботу о немъ
 въ качествѣ обязанности человѣка, и въ устахъ по-
 клонника Деметрія, этого, презиравшаго и пренебре-
 гавшаго всѣми тѣлесными потребностями, циника,
 подобное отношеніе къ тѣлу вполне понятно. Въ осно-
 ваніи этого взгляда лежитъ не иная мысль, какъ та,
 что тѣлесное здоровье не только не можетъ служить
 источникомъ истиннаго счастья ¹⁾, но, напротивъ, мо-
 жетъ даже препятствовать его достиженію, поскольку
 тѣло является той необходимой частью человѣческаго
 существа, чрезъ которую свободный самъ въ себѣ
 духъ можетъ подвергаться вліянію внѣшняго міра и
 испытывать мученія и етраданія ²⁾. Нѣтъ, поэтому,
 особеннаго смысла заботиться о развитіи тѣлесныхъ
 силъ. Вѣдь сколько бы ты, говоритъ Сенека, ни разви-
 валъ своихъ силъ, какъ бы много ни упражнялъ
 своихъ мускуловъ, ты ни вѣсомъ, ни мощью никогда
 не сравнишься съ тучнымъ быкомъ. А между тѣмъ,
 духу ты можешь принести этимъ большой вредъ.
 „Вѣдь, чѣмъ больше тяжесть тѣла, тѣмъ духъ болѣе
 подавляется и становится менѣе подвижнымъ, а
 потому, вполне логично рекомендуетъ Люцилію Се-

1) Epist. 74, 16: non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda.

2) Epist. 65, 21: quidquid in me potest injuriam pati, hoc est. in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat.

нека, „насколько можешь, ограничивай свое тѣло и предоставляй болѣе простора своему духу“ ¹⁾. Такимъ образомъ, презрѣніе тѣла и пренебреженіе его потребностями—вотъ самое лучшее отношеніе къ нему и самый вѣрный путь къ свободѣ, ибо „въ самомъ этомъ презрѣніи и заключается истинная свобода“ ²⁾. Однако, Сенека не всегда остается вѣренъ этому взгляду. Сознавая, видимо, всю жесткость и противорѣчіе его съ врожденной любовью человѣка къ своему тѣлу, онъ дѣлаетъ попытки смягчить свое суровое ученіе. Неудивительно, поэтому, что на ряду съ пренебрежительными выраженіями и даже, пожалуй, чаще, чѣмъ эти послѣднія, мы встрѣчаемъ у него и такія выраженія, которыя показываютъ, что тѣлесное здоровье далеко не такая безразличная вещь, чтобы человѣкъ всецѣло пренебрегалъ имъ. Онъ предписываетъ по отношенію къ тѣлу разумныя обязанности, рекомендуетъ тщательно заботиться о немъ ³⁾, хотя и не чрезмѣрно, а лишь столько, сколько это нужно для здоровья ⁴⁾; совѣтуетъ укрѣплять его физическимъ трудомъ и прогулками на свѣжемъ воздухѣ, пользу которыхъ онъ самъ на себѣ испыталъ ⁵⁾. „Я не отрицаю, говоритъ онъ, что нужно заботиться о тѣлѣ; я говорю только, что мы не должны служить ему“ ⁶⁾, ибо „кто служитъ тѣлу, тотъ не обладаетъ свободой“ ⁷⁾

¹⁾ Ep. 15, 2.

²⁾ Ep. 65, 22 ср. 92, 33.

³⁾ Ep. 14, 2: agatur ejus (i. e. corporis) diligentissime cura.

⁴⁾ Ibid. и Ep. 8, 5. Эти предписанія по отношенію къ тѣлу высказывались въ противорѣчіе стоическимъ принципамъ еще Хризиппомъ. Zel., s. 263.

⁵⁾ Ep. 84, 1.

⁶⁾ Epist. 14, 1.

⁷⁾ Ep. 92, 33: nemo liber est, qui corpori servit.

и „для кого слишкомъ дорого оно (тѣло), для того добродѣтель малоцѣнна“. Поэтому, говоритъ Сенека, „мы должны вести себя по отношенію къ тѣлу не такъ, какъ будто бы мы живемъ только ради него, а такъ, какъ будто мы не можемъ жить безъ него“ ¹⁾). Такимъ образомъ, оказывается, Сенека—врагъ только чрезмѣрной заботы и слишкомъ мелочной любви къ тѣлу, но противъ разумнаго отношенія къ нему онъ ничего не имѣетъ, поскольку тѣло является хотя и не главной, но все же необходимой частью человѣческаго существа ²⁾) и служебной по отношенію къ богоподобному духу.

Но каково бы ни было ученіе Сенеки объ отношеніи человѣка къ такъ называемымъ внѣшнимъ благамъ, суть ли они съ его точки зрѣнія „bona“, хотя и въ несобственномъ смыслѣ, или только „commoda“ и „producta“, отъ своего основного взгляда, что истинное, высшее и единственное благо заключается только въ добродѣтели, и что обычное, не философское мнѣніе, полагающее счастье во владѣніи только внѣшними благами и считающее ихъ истинными благами, слишкомъ заблуждается,—отъ этого взгляда онъ нигдѣ не отказывается; напротивъ, самая уступка, его, выражающаяся въ признаніи нѣкотораго значенія внѣшнихъ благъ для человѣка, дѣлается имъ на почвѣ того именно убѣжденія, что главнымъ условіемъ счастья человѣка служитъ всетаки добродѣтель ³⁾).

Но если обычное мнѣніе ошибается въ томъ отношеніи, что внѣшнія блага считаетъ истинными и

¹⁾ Epist. 14, 2.

²⁾ Epist. 23, 6.

³⁾ Epist. 67, 5: nullum sine virtute bonum est.

достаточными для счастья человѣка, то, можетъ быть, оно право въ другомъ,—именно, когда на внѣшнія бѣдствія и несчастія смотритъ какъ на зло, препятствующее и даже лишшающее человѣка счастья?

Съ точки зрѣнія довлѣемости одной только добродѣтели для счастья Сенека отрицаетъ и признаетъ несостоятельнымъ и этотъ взглядъ, при чемъ развитіе его мыслей идетъ здѣсь тѣмъ же путемъ, какъ и при рѣшеніи вопроса о значеніи внѣшнихъ благъ и объ отношеніи къ нимъ человѣка. Истинное и непоколебимое счастье есть то только, источникомъ котораго является разумный духъ человѣка, и которое доставляется обладаніемъ добродѣтелью. Все же, что внѣ духа находится и не имѣетъ прямого отношенія къ добродѣтели, то ни убавить, ни прибавить чего-либо къ этому счастью не можетъ. Поэтому, какъ богатство, слава, здоровье и проч. могутъ лишь въ несобственномъ смыслѣ быть названы благами, на самомъ же дѣлѣ суть безразличныя вещи (*ἀδιάφορα*), такъ точно и страданія, болѣзни, житейскія невзгоды и даже самая смерть не могутъ быть названы зломъ, а лишь только имѣющими видъ зла ¹⁾. Сдѣлать несчастнымъ добродѣтельнаго человѣка они не только не могутъ, хотя впрочемъ, и могутъ заслужить ему названіе ²⁾ несчастнаго отъ людей, превратно понимающихъ идею человѣческаго счастья, но даже наоборотъ. Способствуя выработкѣ твердости духа и внутренняго спокойствія и давая добродѣтели поводъ обнаружить себя во всемъ блескѣ, они вмѣстѣ съ тѣмъ доставляютъ чело-

¹⁾ Epist. 85, 26, 28.

²⁾ De prov. 3. 1: potest enim miser dici, non potest esse.

вѣку радость ¹⁾, какъ результатъ сознанія свой нравственной силы и могущества и дѣлаютъ счастье добродѣтельнаго еще болѣе прочнымъ и несокрушимымъ. Не тотъ человѣкъ, поэтому, несчастливъ, кто подвергается бѣдствіямъ и несчастіямъ, а тотъ, кто никогда не находился въ нихъ, кто никогда не испыталъ ударовъ судьбы, кто никогда не страдалъ, не переносилъ тяжелыхъ потерь и лишеній ²⁾, чья жизнь, по выраженію циника Деметрія, была какъ „мертвое море“ ³⁾. Наоборотъ, счастливѣйшій изъ всѣхъ не тотъ, кто въ своей жизни свободенъ отъ бѣдствій и страданій, а тотъ кто и при нихъ сумѣлъ сохранить постоянное спокойствіе духа, у котораго и среди нихъ добродѣтель не только не поколебалась, но еще сильнѣе окрѣпла и обнаружилась во всемъ блескѣ. Какъ облака закрываютъ иногда свѣтъ солнца, не уменьшая этимъ нисколько его силы, такъ и добродѣтель остается невредимой, хотя бы бѣдствія и несчастія со всѣхъ сторонъ окружали обладающаго ею ⁴⁾. Правда, много силъ требуется для сохраненія ея отъ человѣка, много духовнаго труда долженъ положить онъ, чтобы выдти побѣдителемъ изъ борьбы съ отвнѣ идущими и, въ особенности, въ тѣлѣ его источникъ имѣющими страданіями, но, хотя это и трудно, но не невозможно. Вѣдь, если человѣкъ не въ силахъ избѣжать внѣшнихъ золъ, такъ какъ они не отъ него зависятъ, а обуславливаются дѣйствующимъ въ мірѣ закономъ абсолютной необходимости, то во всякомъ случаѣ отъ

¹⁾ De prov. 4, 4: gaudent magni viri in rebus adversis.

²⁾ Ibid 3, 3: nihil mihi, говоритъ циникъ Деметрій, videtur infelicus eo, cui nihil umquam evenit adversi. Ibid. 4, 3: miserum te judico, quod numquam fuisti miser.

³⁾ Epist. 67, 14.

⁴⁾ Epist. 92, 14—18.

его воли зависить всегда стать выше ихъ, превозмочь ихъ и этимъ побѣдить судьбу, сохранивши свою добродѣтель и обезпечивши себѣ то постоянное, внутреннее спокойствіе духа („perpetua tranquillitas“), которое является необходимѣйшимъ условіемъ счастья.— Таковъ общій ходъ разсужденій Сенеки о значеніи для человѣка того, что обыкновенно считается „зломъ“.

По прямому смыслу всѣхъ этихъ разсужденій, нравственная задача человѣка въ отношеніи къ страданіямъ и бѣдствіямъ заключается въ выработкѣ полнѣйшаго безчувствія и абсолютной невозмутимости духа, въ достиженіи того, что на языкѣ стоиковъ носить суровое названіе *απαθία* (*апатѣіа*) и что, какъ увидимъ, составляетъ самую характерную черту идеальнаго мудреца. Презирать бѣдствія и несчастья, какъ сами по себѣ безразличныя вещи для человѣка, мужественно и твердо переносить ихъ, подавляя всѣ вызываемыя ими и волнующія душу чувства—вотъ долгъ всякаго, кто хочетъ обладать прочнымъ и неизмѣннымъ счастьемъ, кто жаждетъ внутренняго спокойствія. Для этого же человѣку нужно уничтожить прежде всего тотъ субъективный элементъ, который выражается въ чувствѣ страха предъ всѣмъ, что считается обычно зломъ. Не бойся, человѣкъ, будущихъ страданій, не тревожь душу воспоминаніями о прошедшихъ, не волнуйся настоящими, и ты сохранишь спокойствіе духа и будешь счастливъ; вѣдь, прошедшія страданія и бѣдствія уже минули, настоящія тебѣ зла не принесутъ, если ты съумѣешь превозмочь ихъ, а будущія—еще не наступили, а можетъ быть и не наступятъ: такъ что ни тѣхъ, ни другихъ бояться тебѣ нечего ¹⁾). Напротивъ, ты долженъ желать ихъ,

¹⁾ Epist. 78, 14.

такъ какъ они дадутъ тебѣ благодарный поводъ развить и укрѣпить въ себѣ тѣ добродѣтели мужества, терпѣнія и стойкости духа, которыя одни для тебя должны служить благомъ. Не разумно было бы желать ихъ лишь въ томъ случаѣ, если бы они не сопровождались пользой для духа, а этого нѣтъ. Да, при томъ, и не во власти человѣка избѣжать ихъ, такъ какъ они не отъ воли его зависятъ, а отъ судьбы; на долю человѣка остается только одно желаніе—переносить ихъ мужественно, твердо и бодро ¹⁾). Какъ, напримѣръ, человѣкъ можетъ избѣжать болѣзней и соединенныхъ съ ними физическихъ болей, коль скоро они тѣсно связаны съ той тѣлесной частью его природы, которая сама по себѣ подвержена всевозможнымъ страданіямъ? ²⁾). Однако, если человѣкъ достигнетъ сознанія того, что эти страданія присущи только низшей части нашего существа, являющейся внѣшней оболочкой, временнымъ пристанищемъ духа ³⁾, а потому безразличны для послѣдняго и вреда ему никакого принести не могутъ; то, убѣдившись въ этомъ, человѣкъ всегда возвысится надъ ними и найдетъ въ себѣ силы мужественно перенести ихъ. Слишкомъ, вѣдь, маловажно и презрѣнно все то, что вызываетъ въ насъ болѣзненные вздохи, нечеловѣческіе крики и т. п., и только наша субъективная настроенность, наша непростительная боязнь предъ этими кажущимися страданіями дѣлаетъ насъ малодушными и боли наши нестерпимыми. Благодаря этой-то боязни „одно насъ устрашаетъ болѣе, чѣмъ должно, другое,—ранѣе,

¹⁾ Epist. 67, 3—4.

²⁾ Ad Helv. 11, 7.

³⁾ Loc. cit.

чѣмъ должно, а третье—когда и совѣмъ не должно. Но кто освободится отъ этой боязни страданій, тотъ будетъ способенъ смѣяться даже и среди бичеваній, а кто—рабъ ея, тотъ и при легкомъ ударѣ въ щеку прольетъ обильныя слезы“¹⁾). Конечно, нельзя отрицать, что физическая боль и соединенныя съ нею страданія, противны природѣ, такъ что если бы человѣку представился выборъ между удовольствіемъ и болью, между радостью и скорбью, то онъ долженъ всегда предпочесть первое, коль скоро не видитъ въ этомъ нравственнаго ущерба себѣ²⁾); но это вовсе не значитъ, что физическія страданія суть сами въ себѣ зло, какъ думаютъ перипатетики. Имъ они были бы въ томъ случаѣ, если бы человѣка они дѣлали худшимъ³⁾); этого же сдѣлать они не только не могутъ, а даже, наоборотъ: давая собою поводъ обнаружить мудрецу твердость своего духа, они развиваютъ и укрѣпляютъ его добродѣтель, а слѣдовательно, „дѣлаютъ не худшимъ, а лучшимъ“⁴⁾). Уменьшить счастье человѣка, а тѣмъ болѣе, отнять его у послѣдняго совѣмъ, они никогда не могутъ, а потому и бояться ихъ нѣтъ основаній. Сама природа, не допускающая того, чтобы физическія страданія обуревали человѣка постоянно, и дѣлающая, напротивъ, то, что они приходятъ чрезъ большіе промежутки, можетъ способствовать и помогать человѣку въ освобожденіи отъ этой боязни. Вѣдь, физическая „боль—легка“, рассуждаетъ Се-

1) Epist. 13, 4—5.

2) Epist. 66, 18—19, 33.

3) Epist. 85, 30: quod malum est nocet; quod nocet, deteriorem facit; dolor et paupertas deteriorem non faciunt, ergo mala non sunt. Epist. 71, 26, 29.

4) Epist. 85. 30—41.

нека, „если я въ состояніи перенести ее; если же нѣтъ, то она не продолжительна“ ¹⁾, такъ какъ сильная боль не можетъ продолжаться долго ²⁾. Она или сама скоро прекратится, или, прекращая жизнь, полагаетъ вмѣстѣ конецъ и самой себѣ. Только люди, слабые духомъ, непривыкшіе довольствоваться духовной стороною и слишкомъ привязанные къ тѣлу, могутъ чувствовать себя несчастными при страданіяхъ; человѣкъ же, способный отвлечь душу свою отъ тѣла, сильный и мощный своимъ духомъ, никакого ущерба для своего счастья не ощутитъ въ нихъ ³⁾.

Но если вообще физическія страданія не суть зло, то не могутъ быть зломъ и всѣ тѣ болѣзни, которыя переживаетъ нашъ организмъ, такъ какъ физическія страданія суть одно изъ главныхъ условій, дѣлающихъ болѣзнь тяжелою на ряду съ страхомъ смерти и лишеніемъ удовольствій ⁴⁾. Сенека разсуждаетъ въ данномъ случаѣ такъ: болѣзнь можетъ быть или продолжительна, или коротка. Но въ первомъ случаѣ боли будутъ слѣдовать черезъ промежутки, то усиливаясь, то ослабѣвая, а иногда совершенно прекращаясь, такъ что даже и при продолжительной болѣзни человѣкъ можетъ находить пріятное чувство отдыха; во второмъ же случаѣ результатомъ ея является одно изъ двухъ: или быстрое выздоровленіе, или окончательная смерть; но то и другое полагаетъ конецъ страданію ⁵⁾. Правда, болѣзнь овладѣваетъ иногда человѣкомъ, повидимому, такъ сильно, что не позво-

¹⁾ Epist. 24, 14; Ibid. 78, 7.

²⁾ Epist. 30, 14.

³⁾ Epist. 78, 10.

⁴⁾ Epist. 78, 6.

⁵⁾ Epist. 78, 17.

ляетъ заниматься никакими дѣлами, но это только повидимому. Вѣдь „болѣзнь держитъ въ своей власти только тѣло, духъ же остается свободнымъ, и не теряетъ своей способности упражняться въ добродѣтели даже и на одрѣ болѣзни“ ¹⁾, а это—самая первая и главная обязанность человѣка. Да и не всѣхъ удовольствій лишаетъ болѣзнь человѣка. Больному доступны какъ чувственныя удовольствія, даже такія, какихъ не можетъ испытать и здоровый ²⁾, такъ и духовныя. Послѣднихъ ни одинъ врачъ запретить ему не можетъ и никакая болѣзнь не можетъ воспрепятствовать имъ ³⁾.

И такъ, ни физическія страданія вообще, ни болѣзнь, въ частности, не суть зло и никакого ущерба счастью обладающаго добродѣтелью они не только принести не могутъ, но даже способствуютъ укрѣпленію его, закаляя человѣческій духъ, вырабатывая въ немъ твердость, мужество и терпѣніе и вселяя вѣру въ самого себя и свои духовныя силы, ту вѣру, которая влечетъ за собой спокойствіе духа и служитъ вѣрной причиной и прочнымъ залогомъ счастливой жизни ⁴⁾.

Единственное, что можетъ страшить человѣка въ болѣзни и волновать его душу, это то, что, разрушая организмъ, она приводитъ человѣка къ смерти,

¹⁾ Epist. 78, 20—21: est mihi crede, virtuti etiam in lectulo locus.

²⁾ Ibid. Такъ напр. соблюдая воздержаніе въ пищѣ и питьѣ, больной съ тѣмъ большимъ удовольствіемъ будетъ вкушать то и другое.

³⁾ Epist. 78, 22.

⁴⁾ Epist. 31, 3: unum bonum est, quod beata vitae causa et firmamentum est—sibi fidere.

этому, повидимому, страшнѣйшему и неотвратимѣй-
 шему злу въ мірѣ. Но если гдѣ, такъ именно здѣсь
 то Сенека и развиваетъ всѣ свои умственные силы
 для доказательства того, что смерть вовсе не зло, и
 что бояться ея нѣтъ нужды и основаній. И, кажется,
 нѣтъ ни одной мысли, которую бы Сенека съ такой
 силой защищалъ и доказывалъ, какъ именно эту.
 Смерть, съ его точки зрѣнія, не зло уже потому од-
 ному, что она полагаетъ конецъ нашему существова-
 нію и освобождаетъ отъ той жизни, которая сама по
 себѣ, полная тревогъ, печалей и мученій, есть не что
 иное, какъ наказаніе ¹⁾, жестокая пытка ²⁾ и достойна
 оплакиванія ³⁾. Смерть же и дѣлаетъ то, что жизнь
 перестаетъ быть наказаніемъ ⁴⁾. (Не зло смерть, далѣе,
 и потому, что въ ней нѣтъ ничего несправедливаго,
 такъ какъ первое условіе справедливости—это равен-
 ство ⁵⁾, передъ смертью же всѣ равны, потому что
 изъ ея власти никто не изъять ⁶⁾). Составляя общій
 удѣлъ всего рода человѣческаго ⁷⁾, она является
 вмѣстѣ съ тѣмъ единственно справедливымъ и об-
 щимъ для всѣхъ закономъ ⁸⁾, одинаковой и неотвра-

1) Ad Polyb. 9, 6: omnis vita supplicium est.

2) Nat. Quaest. V, 18, 15: cui vita non tormentum est.

3) Ad Marc. 11, 1: tota flebilis vita est.

4) Ibidem. 20, 2: mors efficit, ut nasci non sit suppluium.

5) Epist. 30, 11: prima autem pars est aequitatis aequalitas.

6) Ibidem; N. O. II, 59, 4: mors omnes aequae vocat. Ibid.
 8; Epist. 99, 9: intervallis distinguimur, exitu aequamur; Ep. 91, 16:
 inpaes nascimur, paes morimur; Epist. 66, 43.

7) Ad Polyb. 1, 4; 11, 3; N. Q. II, 59, 6, 8; Epist. 77, 12.
 99, 6—7.

8) Epist. 123, 16: mors malum non est. quid sit quaeris? sola
 jus aequum generis humani. Nat. Qu. VI, 32, 12: mors naturae
 lex est.

тимой для всѣхъ необходимою ¹⁾). Зачѣмъ же бояться плакать и сѣтовать на то, на что указываетъ намъ уже самый жребій рожденія? ²⁾ вѣдь, самая жизнь дается намъ не иначе, какъ подѣ условіемъ смерти ³⁾). Неравносильна ли эта боязнь смерти, это сѣтованіе на нее нежеланію жить ⁴⁾, и не одинакова ли жалоба на смерть кого бы то ни было съ жалобой на то, что умершій былъ человѣкомъ? ⁵⁾ Да и какой смыслъ беспокоиться объ единицахъ, когда все въ мірѣ идетъ однимъ и тѣмъ же путемъ: сначала родится, потомъ развивается и возрастаетъ и, наконецъ, умираетъ? ⁶⁾. И самый міръ, во всей своей совокупности, не изъять изъ этого: по истеченіи извѣстнаго періода онъ долженъ погибнуть и погрузиться въ прежній хаосъ и мракъ ⁷⁾. „Ничто не останется, говоритъ Сенека, въ томъ положеніи, въ какомъ оно находится теперь. Все сравниваетъ, все увлечетъ съ собою время (*vetustas*)... Оно поглотитъ моря, обратитъ въ другую сторону (*avertet*) рѣки и, сокрушивши соотношеніе людей, разорветъ союзъ рода человѣческаго, низринетъ города

¹⁾ Epist. 30, 11: mors necessitatem habet aequam et invictam.

²⁾ Ad Polyb. 11, 2: ego, cum genui, tum moriturum scivi; Iliad. 3: huic rei sustuli... quisquis ad vitam editur, ad mortem destinatur. Ad Marc. 10, 5: mors enim illi denunciata nascenti est in hanc legem natus; Ep. 77, 12; 4, 9; Ep. 99, 8: omnis eadem conditio devinxit: cui nasci contigit, mori restat.

³⁾ Ep. 30, 10: vita enim cum exceptione mortis data est; Ad Marc. 20, 7: mors sub ipsa vitae nomine latet.

⁴⁾ Ibid. vivere noluit, qui mori non vult.

⁵⁾ Epist. 99, 8: quisquis aliquem quaeritum mortuum esse, quaeritur, hominem fuisse. Ab Marc. 19, 5: si mortuorum aliquis miseretur, et non natorum miseretur.

⁶⁾ Epist. 71, 13; 36, 10—11; Nat. Quaest. VI, 2, 6.

⁷⁾ Ad Polyb. 1, 2.

въ зіяющія пропасти, поколеблетъ землетрясеніями и изведетъ изъ пропастей зловредное дыханіе, все живущее покроетъ наводненіями и, погрузивши (подъ ними) землю, умертвить все живое, изсушить и сожжетъ опустошительнымъ огнемъ все смертное... Звѣзды столкнутся съ звѣздами и все, что теперь блеститъ порядкомъ, сгоритъ отъ огненной массы“¹⁾).

Нельзя, конечно, отрицать, что любовь къ жизни, инстинктъ самосохраненія внѣдренъ природой въ самое существо наше²⁾, въ силу чего страхъ предъ смертью есть нѣчто естественное; но такъ какъ ничто не служитъ такимъ сильнымъ источникомъ обильныхъ тревогъ и волненій душевныхъ, нарушающихъ спокойствіе духа, какъ именно этотъ „жалкій и все дѣлающій жалкимъ страхъ предъ смертью“³⁾, то долгъ человѣка — подавить его въ себѣ, или, по крайней мѣрѣ, закалить свой духъ противъ него⁴⁾, а для этого не нужно особенно привязываться къ жизни. („Любовь къ жизни, говоритъ Сенека, — это та цѣпь, которая держитъ насъ связанными: ее нужно или разорвать совсѣмъ, или ослабить“⁵⁾). Если человѣкъ не сдѣлаетъ этого, то онъ вѣчно будетъ бояться смерти, вѣчно

¹⁾ Ad Marc. 26, 6. Epist. 71. 1 2. Здѣсь Сенека, очевидно, картинно излагаетъ общестойческое учене о міровой катастрофѣ; о томъ всемірномъ пожарѣ, который уничтожитъ вселенную по истеченіи извѣстнаго періода времени, чтобы дать возможность возродиться новому міру. Подробно см. у Zeller'a cit. op. s. 152—155; Cic. Acad. II, 37, 119: omnis hic mundus ardore deflagret.

²⁾ Epist. 36. 8: quos in amorem sui natura formavit... sicut feruntur omnes ad conservationem sui. •

³⁾ Epist. 101, 10.

⁴⁾ Epist. 26, 10.

⁵⁾ Ibidem.

будеть трепетать предъ нею въ своемъ сердцѣ ¹⁾. Правда, трудно достигнуть окончательнаго подавленія любви къ жизни и страха передъ смертью, но не невозможно. Не боятся же смерти дѣти и сумашедшіе! Такъ неужели путемъ упражненія въ философіи разумный человѣкъ не достигнетъ того, что доступно, притомъ, безъ всякихъ усилій воли, неразумію? ²⁾. Путемъ развитія своей мысли онъ легко можетъ возвыситься до убѣжденія, что, во первыхъ, смерть неизбѣжна, а во вторыхъ, что она—не зло ³⁾. Кто же достигъ этого убѣжденія, тотъ уже легко побѣдитъ страхъ предъ смертью, а кто побѣдитъ этотъ страхъ, тотъ побѣдитъ судьбу и выйдетъ изъ-подъ ея власти ⁴⁾. Ему не страшны будутъ тогда ни потопы, ни землетрясенія, ни укушенія звѣрей, ни паденія горъ, ни кораблекрушенія, ни болѣзни,—словомъ ничто изъ того, что приноситъ людямъ смерть и чего они всегда такъ боятся ⁵⁾. Презирай смерть!—вотъ вѣрнѣйшее средство пріобрѣтенія спокойствія духа и надежнѣйшее лекарство отъ всѣхъ невзгодъ и печалей житейскихъ ⁶⁾. Смотри на свой послѣдній день не какъ на казнь, а какъ на законъ пригоды, и изъ груди твоей изгонится страхъ смерти, а тогда въ нее не проникнетъ уже никакая скорбь ⁷⁾.

¹⁾ Epist. 74, 3.

²⁾ Epist. 36, 12.

³⁾ Epist. 82, 9—24; 75, 17.

⁴⁾ Ep. 91, 21: non sumus in ullius potestate, cum mors in nostra potestate est.

⁵⁾ Nat. Quaest. II, 59, 3; Ibid. IV, 32, 4.

⁶⁾ Epist. 78, 5: contemne mortem. nihil triste est, cum hujus metum effugimus.

⁷⁾ Ad Helv. 13, 2; Nat. Quaest. II, 59, 3.

Страхъ предъ смертью получалъ бы смыслъ въ томъ лишь случаѣ, если бы онъ имѣлъ подъ собою какую-нибудь реальную, объективную почву. А между тѣмъ, этого нѣтъ. Всѣ тѣ, кто боится смерти, еще не знаетъ ея, не знаютъ, что она такое; они судятъ не на основаніи опыта, а на основаніи субъективнаго представленія о ней, на основаніи собственнаго воображенія, благодаря чему оказывается, „что мы боимся не самой смерти, а только мысли о ней“ ¹⁾). Въ этомъ отношеніи не было бы ничего важнѣе и благодѣтельнѣе для человѣчества, если бы кто изъ умершихъ снова ожилъ и, какъ извѣдавшій на опытѣ, повѣдалъ бы, что въ смерти, дѣйствительно, нѣтъ никакого зла ²⁾). Но это, очевидно, невозможно. Человѣку доступно только сознаніе того, что рано или поздно смерть должна его постигнуть, что это неизбѣжный законъ для него, но и этого достаточно, чтобы спокойно ждать смерти и не страшиться ея. Страшнаго, вѣдь, она въ себѣ ничего не заключаетъ, хотя обычно о ней и говорятъ, какъ о чемъ-то страшномъ ³⁾), полномъ мученій и страданій. Вѣдь для того, чтобы эти страданія были ощутительны, нуженъ чувствующій ихъ субъектъ; но пока человѣкъ въ состояніи ощущать ихъ, т. е. пока онъ еще существуетъ, смерти еще нѣтъ, ибо не можетъ быть еще смерти тамъ, гдѣ, хотя и слабо, обнаруживаетъ себя жизнь; а когда наступаетъ смерть, субъектъ прекращаетъ свое суще-

¹⁾ Epist. 30, 17.

²⁾ Epist. 30, 9: plus, ut puto, fidei haberet apud te, plus ponderis, si quis revixisset et in morte nihil mali esse narraret expertus. Здѣсь, очевидно, высказывается то „*pium desiderium*“ язычества, которое нашло свое исполненіе только въ христіанствѣ.

³⁾ Epist. 91, 19.

ствование и перестаетъ чувствовать что-либо ¹⁾). Вотъ почему, „въ самой смерти столь же мало тягостнаго, какъ и послѣ нея“ ²⁾, а потому и бояться ея нечего. Но пусть скажутъ, смерть—не зло и не страшна, когда постигаетъ человѣка, достигшаго уже преклонныхъ лѣтъ, прошедшаго уже свой жизненный путь и исполнившаго всѣ свои обязанности. Но ужели можно смотрѣть равнодушно, ужели можно не сѣтовать на судьбу, когда она, неумолимая, не знающая жалости, похищаетъ чрезъ смерть и уноситъ изъ жизни молодая существа, только что достигшія, а иногда совсѣмъ еще не достигшія расцвѣта силъ, полагая, такимъ образомъ, въ самомъ началѣ предѣлъ духовному развитію человѣка и осуществленію имъ высшихъ цѣлей и обязанностей земного бытія? Безумецъ, скажетъ Сенека разсуждающему такъ; развѣ временемъ измѣряется жизнь, когда идетъ рѣчь о нравственномъ достоинствѣ и цѣнности ея? Не временемъ, а поступками ³⁾, потому что жизнь не сама по себѣ—благо, а только хорошая жизнь ⁴⁾, поскольку она выражается въ добрыхъ дѣйствіяхъ и поступкахъ. Съ этой же точки зрѣнія никакая жизнь не можетъ быть названа несовершенной, если только она была посвящена добродѣтели. „Путь—не оконченъ, если остановишься по срединѣ, не достигши желанной цѣли, говорить Сенека, но жизнь можетъ быть вполнѣ законченной, (гдѣ бы она ни остановилась), если только она про-

¹⁾ Epist. 4, 3.

²⁾ Epist. 30, 5.

³⁾ Epist. 93, 4: actu illam metiamur, non tempore. Ср. Прем. Солом. IV. 8: „старость честна, не многолѣтна, ниже въ числѣ лѣтъ исчисляется“.

⁴⁾ Epist. 70, 4: non enim vivere bonum est, sed bene vivere. Ib. 101, 15.

ведена честно“¹⁾. Жизнь вѣдь—своего рода арена, на которой люди—актеры играютъ житейскую драму и, какъ въ драмѣ важно не то, какъ долго продолжается игра, а то, насколько хорошо она сыграна, такъ и въ жизни²⁾. Не о продолжительности послѣдней должень, поэтому, заботиться человѣкъ, а о ея достоинствѣ, потому что только оно отъ насъ самихъ зависитъ,— первое же всецѣло отъ судьбы³⁾. Что за важность, если человѣкъ умеръ въ восьмидесятилѣтнемъ возрастѣ; онъ и въ такое долгое время могъ не жить, а только влачить свое существованіе, какъ растенія, какъ животныя? другой, и въ молодыхъ лѣтахъ умерши, могъ съ честью пройти уже свой кратковременный путь и, не смотря на кратковременность его, осуществить обязанности честнаго гражданина, добраго друга и сына⁴⁾. Послѣдній „и послѣ смерти продолжаетъ свое существованіе (въ памяти живущихъ которымъ жизнь его была полезна), а первый уже до смерти погибъ“⁵⁾. Не отъ смерти, слѣдовательно, зависитъ благо одного и зло другого, а отъ нихъ самихъ, отъ ихъ собственной духовной дѣятельности, въ которой они упражняли себя въ теченіи жизни,— кратковременной-ли, долгой ли—это совершенно безразлично. Да и какой смыслъ оцѣнивать жизнь человѣка съ точки зрѣнія продолжительности или кратковременности, когда самыя понятія эти имѣютъ характеръ относительный? Вѣдь, если сравнить нашу жизнь съ продолжительностью жизни природы, то какъ бы

1) Epist. 77, 4.

2) Epist. 77, 20.

3) Epist. 93, 2.

4) Epist. 93, 3—4.

5) Ibid.

ни долга была она съ нашей точки зрѣнія, по сравненію съ послѣдней она окажется короткой ¹⁾. Поэтому, „кто сталь бы печалиться и плакать о человѣкѣ, похищенномъ въ раннемъ возрастѣ, тому можно сказать вотъ что: мы всѣ—и старцы и юноши—равны въ отношеніи кратковременности жизни, если произвести сравненіе со вселенной: ибо для насъ лично изъ всего періода временъ выпадаетъ часть, меньшая даже, чѣмъ самая малая часть; вѣдь и самая малая часть—все же часть; то же время, въ которое мы живемъ, по продолжительности своей равняется почти нулю“ (nihilum) ²⁾. Не нужно забывать при оцѣнкѣ жизни и смерти и того, что повсюду въ мірѣ царитъ законъ абсолютной необходимости, что все, что ни совершается въ немъ, происходитъ по заранѣе и разъ навсегда опредѣленному плану, измѣнить который ничто не въ состояніи ³⁾. Всякій умираетъ, поэтому, не иначе, какъ своей, ему только предназначенной, смертью и въ свое же, опять-таки, только ему опредѣленное, время; умирая, онъ нисколько не теряетъ изъ своего собственнаго времени, потому что все остальное время не ему уже принадлежитъ, а другому ⁴⁾. Рано или поздно, слѣдовательно, умираетъ человѣкъ—жаловаться на это безразсудно и неосновательно; рано—только съ нашей точки зрѣнія; съ точки же зрѣнія осуществленія вѣчныхъ и неизмѣнныхъ законовъ природы, всякая смерть совершается въ свое время. „Неумолимая необходимость рока опредѣлила намъ предѣлъ, но никто изъ насъ не знаетъ, насколько близокъ онъ къ

¹⁾ Epist. 77, 20.

²⁾ Epist. 99, 31.

³⁾ См. выше въ 1-й главѣ.

⁴⁾ Epist. 69, 6.

намъ“¹⁾. Намъ неизвѣстно, когда этотъ предѣлъ, который является смерть, наступить, а потому, долгъ нашъ—всегда памятовать о ней и всегда, каждый моментъ, быть готовымъ къ ней²⁾. Мы никогда не должны позабывать о ней и опускать ее изъ виду, потому что каждое мгновеніе она можетъ постигнуть насъ. Она всегда вблизи насъ³⁾, и мы нигдѣ не избѣжимъ ея⁴⁾. Каждое мгновеніе, каждый часъ приближаетъ насъ къ ней⁵⁾. „Мы ежедневно умираемъ, потому что ежедневно отнимается нѣкоторая часть нашей жизни; послѣдняя уменьшается даже тогда, когда совершается самое развитіе наше (*cum crescimus*). Вотъ мы прожили уже младенчество, потомъ—дѣтство, наконецъ—юность: но вѣдь все то время, которое прошло до вчерашняго дня, уже погибло для насъ, да и сегодняшній день мы раздѣляемъ со смертью“⁶⁾. Мы заблуждаемся, поэтому, ожидая смерть только впереди: большая часть ея уже минула, такъ какъ все то время, которое позади насъ осталось, находится уже въ ея власти⁷⁾. Слѣдовательно, насъ постигаетъ не одна только смерть; а безчисленное количество; та же смерть, которая уноситъ насъ изъ этой жизни окончательно, есть только послѣдняя⁸⁾, и разъ пришла она, то никогда уже не возвратится⁹⁾.

¹⁾ Epist. 101, 7.

²⁾ Epist. 70, 18: *nullius rei meditatio tam necessaria est.*

³⁾ Epist. 49, 11; *Nat. Quaest. VI. 2, 6.*

⁴⁾ *Nat. Quaest. II, 59, 9; Ad Marc. II, 3 -- 5.*

⁵⁾ Epist. 120, 17. Epist. 101, 1.

⁶⁾ Epist. 24, 19—20.

⁷⁾ Epist. 1, 2.

⁸⁾ Epist. 24, 21.

⁹⁾ Epist. 94, 7: *saepe in morte, quam pati lex est, magnum esse solatium, quod ad neminem redit.*

Самое лучшее, по всему этому, для человѣка, желающаго внутренняго спокойствія и непоколебимаго счастья—не бояться смерти, а только всегда думать о ней ¹⁾, на всякомъ мѣстѣ ожидая ея ²⁾, смотря на каждый день жизни, какъ на послѣдній ³⁾, ибо „ничто не можетъ принести болѣе пользы, какъ именно размышленіе о смертности“ ⁴⁾. Польза этого размышленія и постояннаго памятованія о смерти не въ томъ только заключается, что, приучая человѣка къ мысли о смерти, она постепенно снимаетъ съ нея тотъ покровъ страшнаго и ужаснаго, который наложила на нее человѣческая безпечность и неразуміе, а, главнымъ образомъ, въ нравственно-воспитательномъ значеніи его. Сосредоточивая все вниманіе человѣка на мысли, что рано или поздно ему придется расчитаться съ жизнью и со всѣми земными благами, это постоянное памятованіе о смерти сдѣлаетъ его равнодушнымъ къ нимъ и поможетъ ему приобрести и сохранять умѣренность во всемъ ⁵⁾. Она приучитъ человѣка довольствоваться настоящимъ и не строить грандіозныхъ плановъ относительно будущаго ⁶⁾, порождающихъ въ человѣкѣ столько безпокойствъ и душевныхъ волненій. —Итакъ, смерть вовсе не зло ⁷⁾, хотя и имѣетъ

¹⁾ Ep. 114, 27: quidquid facies, respice ad mortem: Ib. 30, 18: tu tamen mortem ut numquam timeas, semper cogita; ср. Сурак. XLI. 5.

²⁾ Ep. 26, 7.

³⁾ De moribus 10. (въ изд. Нааза III, p. 462).

⁴⁾ De ira III, 42, 2; Ep. 101. 1.

⁵⁾ Epist. 114, 27.

⁶⁾ Epist. 101. 5—6, 10.

⁷⁾ Ad Marc. 19. 4—20, 3.

видъ зла ¹⁾, а скорѣе величайшее благодѣяніе ²⁾, такъ какъ она сама—конецъ всѣхъ тѣхъ золъ, которыми полна наша жизнь ³⁾. Вѣдь наша жизнь—это бурное, полное опасностей и тревоженій, бросающее насъ то туда, то сюда по своимъ волнамъ, море, по которому мы, постоянно борясь съ препятствіями, совершаемъ свое опасное плаваніе, пока не достигнемъ тихой пристани. Смерть же и есть эта тихая, для всѣхъ плавающихъ по житейскому морю долженствующая быть желанной, пристань ⁴⁾, приводящая насъ снова „въ тотъ покой, которымъ мы наслаждались еще до рожденія“ ⁵⁾.

Вопросъ только въ томъ, дѣйствительно-ли смерть доставляетъ этотъ покой и освобожденіе отъ всѣхъ золъ? И, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, Сенека, естественно, долженъ былъ коснуться другого, внутренне связаннаго съ нимъ, вопроса о загробной жизни и состояніи человѣка по смерти. (Но какъ ни важенъ для него этотъ послѣдній вопросъ, какъ ни желательно ему проникнуть въ сокровенную отъ взора

¹⁾ Ep. 82, 10—17.

²⁾ Epist. 101, 14: *nega nunc magnum beneficium esse naturae, quod necesse est mori.* Ib 24, 11. Съ этой точки зрѣнія Сенека даже смертную казнь считаетъ дѣломъ милости, а не жестокаго наказанія. *De ira* I, 13, 3; *optimum misericordiae genus est occidere*; *De ben.* II, 5, 3.

³⁾ *Ad Marc.* 10, 5: *mors dolorum omnium exolutio et finis.* Epist. 91, 21: *Ad Marc.* с. 20. Здѣсь содержится прямо цѣлый панегирикъ смерти, какъ избавительницѣ отъ всѣхъ золъ. *De ben.* VII, 1, 7.

⁴⁾ Epist. 70, 3; *Ad Polyb.* 9. 7.

⁵⁾ *Ad Marc.* 19, 5: *in illam tranquillitatem, in qua antequam nasceremur jacuimus, reponit*; *Ad Polyb.* IX, 2.

человѣческаго тайну загробнаго бытія, рѣшить его точно, безъ противорѣчій и колебаній, онъ не въ силахъ. [Двойственность его міровоззрѣнія въ рѣшеніи этого вопроса сказывается съ такой же, если еще не большей, силой, какъ и въ рѣшеніи всѣхъ основныхъ и важнѣйшихъ вопросовъ человѣческаго духа, почему и оказывается, что загробную жизнь онъ-то отрицаетъ, то допускаетъ. „Что такое смерть?“ спрашиваетъ онъ въ одномъ изъ „Писемъ къ Люцилію“, и отвѣчаетъ: „она или конецъ (бытія человѣка), или переходъ“ ¹⁾ въ иную жизнь, во всякомъ случаѣ лучшую, а не худшую. Но уже самая постановка этой дилеммы, принадлежащей собственно Сократу ²⁾, показываетъ, что Сенека находится въ сильномъ сомнѣніи, есть ли смерть погруженіе въ небытіе, или она—мостъ, переводящій въ иной міръ; продолжаетъ душа свое существованіе по смерти тѣла, или не переживаетъ его и погибаетъ вмѣстѣ съ нимъ. То же самое сомнѣніе наглядно выступаетъ у Сенеки и тогда, когда, призывая Люцилія съ радостью вспоминать объ умершихъ друзьяхъ, а не печалиться о нихъ, онъ пишетъ ему: „будемъ размышлять о томъ, что и намъ, быть можетъ, скоро придется идти туда, куда ушелъ тотъ, о которомъ мы скорбимъ. А быть можетъ, прибавляетъ Сенека, если только мнѣніе мудрецовъ истинно, и насъ восприметъ какое-либо мѣсто,—тотъ же, кого мы считаемъ погибшимъ, только посланъ впереди насъ“ ³⁾.

¹⁾ Epist. 65, 24: mors quid est? aut finis, aut transitus; De prov. 6, 6.

²⁾ Apol. Socr. p. 40.

³⁾ Epist. 63, 16: 71, 16: animus, . . . aut meliorem emittitur vitam... aut revertetur in totum; Epist. 24, 18: mors nos aut consumit, aut exiit.

Хотѣлось бы Сенека вѣрить этому мнѣнію мудрецовъ, но какъ „ни пріятно ему размышлять о безсмертіи души и даже вѣрить ему“¹⁾, однако эта вѣра еще не исключаетъ сильнаго сомнѣнія, безсмертна ли на самомъ дѣлѣ душа и остается ли что-нибудь отъ человѣка по смерти²⁾. Сомнѣніе его, однако, разрѣшается въ сторону окончательнаго и рѣшительнаго отрицанія безсмертія и даже вообще загробнаго бытія, когда объ умершемъ онъ выражается, какъ о человѣкѣ, прекратившемъ свое индивидуальное существованіе всецѣло и обратившемся въ ничтожество (*nullus*)³⁾ или, когда онъ говоритъ, что „послѣ смерти все прекращается“⁴⁾. Съ этой точки зрѣнія, смерть онъ называетъ уже прямо переходомъ въ небытіе, погруженіемъ въ абсолютный покой (*alta securitas*), ограничивающій жизнь съ обѣихъ сторонъ, со стороны начала и со стороны конца. „Я давно уже испыталъ смерть“⁵⁾ пишетъ Сенека Люцилію, объясняя причины бодрости своего духа даже во время тяжелой болѣзни. „Ты спросишь, можетъ быть, когда же это (я испыталъ смерть)?— Да прежде чѣмъ я родился. Вѣдь смерть есть небытіе. А что такое это послѣднее,—я уже знаю. Послѣ меня будетъ то же, что было и раньше меня“⁶⁾.

¹⁾ Epist. 102, 1.

²⁾ Ep. 93, 10. Здѣсь Сенека приводитъ мысли Метронакса, которымъ, видимо, самъ сочувствуетъ.

³⁾ Ad Marc. 19, 5: *nec potest miser esse, qui nullus est*. Ep. 99, 30; *nulla res eum laedit, qui nullus est*. Ep. 36, 9: *mors nullum habet incommodum: esse enim aliquis, cujus sit incommodum*. Ib. 77, 11.

⁴⁾ Fragm. 28: *post mortem omnia finiuntur, etiam ipsa*.

⁵⁾ Epist. 54, 4: *mors est non esse. id quale sit, iam scio. hoc erit post me, quod ante me fuit*.

А потому, если и есть въ смерти что-нибудь мучительное, то оно, очевидно, было уже раньше, чѣмъ мы явились на свѣтъ. Но, вѣдь, тогда мы не чувствовали никакого мученія. Я спрошу тебя, продолжаетъ Сенека, не назовешь ли ты неразумнѣйшимъ того человѣка, который думалъ бы, что свѣтильнику хуже бываетъ тогда, когда онъ погашенъ, чѣмъ тогда, когда онъ еще не зажженъ (*antequam accenditur*). А вѣдь и мы точно также и воспламеняемся и гаснемъ. Въ промежуткѣ этого времени (т. е. въ настоящей жизни) мы дѣйствительно нѣчто испытываемъ. Но за то по обѣ стороны (жизни) царитъ глубокой покой... (*utrimque vero alta securitas est*) *небытіе*¹⁾. Въ устахъ послѣдователя стоицизма съ его материалистической метафизикой это отрицаніе личнаго бытія духа по разлученіи его съ тѣломъ, вполне понятно. Такъ какъ духъ человѣка есть не что иное, какъ часть одинаго мірового первосущества, одно изъ проявленій божественной сущности, то, по разлученіи съ тѣломъ, онъ долженъ въ нее же возвратиться и, слившись съ ней, потерять свою индивидуальность. Но если уже римскіе стоики прежняго времени, вполне понимая безотрадность для человѣка и опасность для морали этого логическаго вывода изъ своей метафизики, сдѣлали здѣсь уступку въ томъ отношеніи, что допустили личное существованіе души по смерти по крайней мѣрѣ до конца каждаго изъ міровыхъ періодовъ, то только для мудрецовъ, какъ Хризиппъ, то даже для всѣхъ, какъ Клеанѣ²⁾, то тѣмъ болѣе

¹⁾ Epist. 54, 4—5.

²⁾ Zeller „Philos. d. Griech“. 3 th. 3 Aufl. ss. 200—203; Diog. VII, 157.

легко могъ возвратиться къ этой платоновской точкѣ зрѣнія Сенека, который, какъ мы видѣли, къ основнымъ принципамъ Стои относится въ высшей степени свободно. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому, что, проповѣдуя, съ одной стороны, воззрѣніе на смерть, какъ на погруженіе въ небытіе, онъ, съ другой стороны, учитъ и о продолженіи жизни души по смерти, высказывая при этомъ самыя возвышенныя и чистыя созерцанія.

Когда онъ погружается въ размышленія о конечной участи духа человѣческаго, его сердце возмущается мыслью о прекращеніи по смерти его бытія; тогда онъ хочетъ видѣть его безсмертнымъ, и думы объ этомъ безсмертіи ему кажутся сладкимъ, полнымъ прелести и пріятности сномъ, въ созерцаніи котораго онъ находитъ внутреннее удовлетвореніе и покой ¹⁾. Вся земная жизнь представляется ему тогда только прелюдіей къ другой, лучшей жизни, болѣе продолжительной и болѣе высокой,—тѣмъ, простирающимся отъ дѣтства до старости, періодомъ, въ теченіи котораго мы зрѣемъ для другого, новаго рожденія и новаго порядка (*in alius maturescimus partum, alia origo nos expectat, alius rerum status*) ²⁾, а день смерти, этотъ предметъ всеобщаго человѣческаго страха—днемъ рожденія для вѣчнаго бытія ³⁾. Когда же онъ старается конкретно представить детали своего сладостнаго сна и желаетъ проникнуть въ нихъ своимъ духовнымъ взоромъ, какая дивная, чудная картина

¹⁾ Epist. 102.

²⁾ Epist. 102, 22—23.

³⁾ Ep. 102, 26: *dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est.*

предносится ему! Вотъ духъ, освободившись отъ своихъ оковъ, „переступилъ предѣлы своего рабства (*intra quos servitur*), и глубокой вѣчный покой воспринялъ его“. Ни страхомъ бѣдности, ни заботой о богатствѣ, ни жаломъ обуревающей души чувственности не волнуется онъ. Онъ, наконецъ, утвердился тамъ, откуда его уже ничто не изгонитъ, гдѣ ничто не устрашитъ ¹⁾. Теперь онъ свободенъ, безопасенъ, безсмертенъ ²⁾. Пройдя состояніе очищенія (*dum exurgatur*) отъ недостатковъ и суеты земной и послѣ этого подъятый въ высшія сферы, онъ вселяется среди блаженныхъ душъ и сонмъ святыхъ (*coetus sacer*) воспринимаетъ его. Здѣсь — Сципіоны, Катоны и всѣ другіе, презрѣвшіе жизнь и благодѣяніемъ смерти достигшіе свободы ³⁾. Посвященные сами во всѣ сокровенныя тайны природы. они открываютъ ихъ и всякому, вновь вступающему въ число членовъ ихъ общества, въ которомъ „всѣ находятся въ родствѣ между собою“ — Не догадки и предположенія сообщаютъ они новому члену, а положительное знаніе истинной природы вещей ⁴⁾. Но коль скоро человѣку открыты тайны природы, всякій мракъ тогда долженъ разсѣяться и отовсюду заблестѣтъ яркій свѣтъ. „Представь себѣ, восхищается внутренно созерцаемой имъ картиной Сенека, какъ великъ будетъ этотъ свѣтъ, когда такое множество звѣздъ сольютъ во едино свое сіяніе! Ни одна тѣнь не омрачитъ этого лучезарнаго свѣта и весь небосклонъ будетъ блестѣтъ одинаково

¹⁾ Ad Marc. 19, 5.

²⁾ Ad Polyb. 9, 7: *quiescit tandem liber, tandem tutus, tandem aeternus est.*

³⁾ Ad Marc. 25, 1.

⁴⁾ Ad Marc. 25, 2.

(всегда и вездѣ): вѣдь перемѣны дня и ночи свойственны только низшимъ слоямъ атмосферы“¹⁾. Тогда, слѣдовательно, начинается новая, высшая жизнь духа, а потому смерть, служащая переходнымъ моментомъ къ ней, не прекращаетъ жизнь, а только какъ бы на время пресѣкаетъ²⁾).

Такимъ образомъ, о загробной участи человѣка Сенека высказываетъ два совершенно противоположныхъ воззрѣнія, нисколько не стѣсняясь ихъ внутреннимъ противорѣчіемъ и не стараясь даже избѣгать его. И это вполне понятно. Точнаго и опредѣленнаго отвѣта на вопросъ о жизни посмертной онъ дать не можетъ, но рѣшить этотъ вопросъ такъ или иначе ему необходимо. Разумъ стойка побуждаетъ его допустить въ смерти прекращеніе индивидуальнаго бытія, а сердце человѣка протестуетъ противъ этой мысли и хочетъ видѣть человѣка безсмертнымъ. И колеблется постоянно Сенека между этими двумя противоположностями: то утверждаетъ первое, то всей душой хочетъ вѣрить послѣднему. Собственно говоря, на положительное рѣшеніе этого вопроса Сенека нигдѣ и не претендуетъ. Во всѣхъ своихъ разсужденіяхъ объ этомъ предметѣ онъ имѣетъ только одну цѣль: утѣшить скорбящихъ и печалющихся о потерѣ дорогихъ и близкихъ людей, доказавши, что смерть — не зло, а этой цѣли онъ безусловно достигаетъ. (Приводитъ ли смерть въ небытіе, переводитъ ли она въ иной, лучшій міръ—практическій выводъ долженъ

¹⁾ Epist. 102, 28.

²⁾ Epist. 36, 10. Подробный сводъ цитатъ изъ сочиненій Сенеки о загробной жизни см: въ „Вѣр. и Р. 1898 г. № 22“. ст.: „Мысли Сенеки о смерти и безсмертіи“, хотя здѣсь переводъ не вездѣ точенъ.

быть одинъ: плакать и сожалѣть объ умершемъ нѣтъ основаній, равно какъ нечего и бояться и представлять смерть чѣмъ то страшнымъ и ужаснымъ. Загробный міръ, если только онъ дѣйствительно есть, можетъ быть именно только лучшимъ. а не худшимъ, такъ такъ нигдѣ человѣкъ не въ состояніи влачить такой жалкой жизни, какую влачить здѣсь, въ этомъ подлунномъ мірѣ ¹⁾, {

Уже на основаніи всѣхъ вышеприведенныхъ возрѣній на смерть можно судить, къ какимъ крайнимъ выводамъ приведутъ они философа, такъ настойчиво проповѣдующаго ихъ. Вѣдь если жизнь сама по себѣ не имѣетъ абсолютно никакой цѣнности, а смерть—желанна, то что препятствуетъ человѣку, обладающему свободной волей и владѣющему силой бороться съ судьбой, самому порвать нить жизни, вмѣсто того, чтобы дожидаться, пока судьба сдѣлаетъ это?.. Коль скоро на лицо основанія для этого, то препятствій, очевидно, не можетъ быть никакихъ. Прямымъ выводомъ изъ ученія о смерти у Сенеки является, такимъ образомъ, ученіе о самоубійствѣ, не только возможности и позволительности, но даже законности его для человѣка. Хотя это ученіе обще всѣмъ стоикамъ ²⁾, но никто изъ нихъ такъ подробно не развилъ его и съ такой силой не старался доказать дозволенности самоубійства, какъ именно Сенека. |

Для насъ „совершенно безразлично, сама ли смерть къ намъ приходитъ, или мы идемъ къ ней“ ³⁾,

¹⁾ Epist. 65, 24: nusquam tam anguste ero.

²⁾ Краткую исторію ученія о самоубійствѣ см. у Ribbecka „L. Anneus Seneca d. Philosoph und sein. Verhältnis zu Epic. Plato und Christenthums s. 80.

³⁾ Epist. 69. 6.

говорить Сенека, дѣлая вполне логичный выводъ изъ той мысли. что смерть—ранняя, или поздняя не есть зло. Правда, „ты найдешь, пишетъ онъ въ другомъ мѣстѣ ¹⁾, даже мудрецовъ ²⁾, которые отрицаютъ (право человѣка) дѣлать насиліе надъ своею жизнью и считаютъ безбожнымъ самоубійство; нужно, говорятъ они, ожидать конца, который опредѣлила природа. Но кто говоритъ это, тотъ не замѣчаетъ, что черезъ это самое онъ преграждаетъ путь къ свободѣ. На вѣки положенный законъ ничего лучшаго не сдѣлалъ, какъ давши входъ въ жизнь только одинъ, а выходовъ много. Къ чему мнѣ ждаться жестокости болѣзни, или человѣка, когда я самъ могу удалиться отъ мученій и прекратить несчастія? ³⁾. Одно только и есть, за что мы не можемъ пожаловаться на жизнь, это—то, что она никого не удерживаетъ... Угодно тебѣ—живи! Не угодно—можешь снова вернуться туда, откуда ты пришелъ“ ⁴⁾. Вѣдь со всѣхъ сторонъ представляется такая масса легкихъ и краткихъ путей къ свободѣ! „Возблагодаримъ же Бога за то, что никто не можетъ быть удержанъ въ жизни (противъ воли), за то, что человѣку представляется возможность поправить даже самую необходимость рока“ ⁵⁾. „Оглядитесь кругомъ, и вы увидите, говоритъ Сенека отъ лица Бога ⁶⁾, какой короткій и удобный путь ведетъ къ свободѣ!“ „Видишь ты ту отвѣсную скалу?

¹⁾ Epist. 70, 14—15.

²⁾ Къ этимъ мудрецамъ принадлежали Платонъ и Цицеронъ (Tusc. I, 30, 74). Aubertin. „Sénèque et Saint Paul“ p. 265.

³⁾ Сн. De tranqu. an. 5, 5.

⁴⁾ Epist. 70, 14—15.

⁵⁾ Epist. 12, 10.

⁶⁾ De provid. 6, 7 и дал.

Внизъ съ нея идетъ путь къ свободѣ. Видишь то море, ту рѣку, тотъ ключъ? Тамъ, на днѣ ихъ обитаетъ свобода. Видишь ты то низкое, засохшее, бесплодное дерево? На немъ виситъ твоя свобода. Видишь ты свою гортань, свое горло, свое сердце? Все это—убѣжища противъ рабства. Можетъ быть я тебѣ показываю слишкомъ затруднительные выходы, требующіе много мужества и силы? а ты всетаки спрашиваешь, какой же путь къ свободѣ? Да какая угодно вена въ твоёмъ тѣлѣ!“¹⁾ отвѣчу я тебѣ, жестко и сурово заканчивая свою рѣчь, говоритъ Сенека. Какой бы родъ смерти ты ни избралъ, къ какому бы способу самоубійства ты ни прибѣгнулъ, онъ одинаково будетъ хорошъ, ибо результатъ его будетъ всегда желанный—это, именно, свобода отъ узъ рабства²⁾, сохраненіе которой въ жизни составляетъ нравственную обязанность человѣка. Пути къ этой свободѣ всеѣмъ открыты, такъ что не одни только сильные духомъ Катоны способны достигнуть ея, но всеѣ, даже люди самыхъ низшихъ классовъ³⁾. Вопросъ только въ томъ, при всякихъ ли обстоятельствахъ позволительно человѣку налагать руку на свою жизнь, или для этого должны быть особыя основанія? Выходя изъ той точки зрѣнія, что умершій счастливѣе, чѣмъ живущій, Сенека, съ одной стороны, признаетъ, что для самоубійства достаточно и самыхъ маловажныхъ мотивовъ⁴⁾. Къ нему можно прибѣгать тотчасъ же, какъ только жизнь хоть немного начинаетъ безпокоить; даже если это безпокойство только еще

1) De ira III, 15, 4 сн. Epist. 117, 23.

2) Epist 70, 12.

3) Epist. 70, 19 и дал.

4) Epist. 77, 4.

предвидится ¹⁾). Съ похвалою, поэтому, Сенека отзывается о Марцеллинѣ, убившемъ себя потому только, что онъ страдалъ хотя и излѣчимою, но продолжительной и тяжелой болѣзнью, и съ видимымъ одобреніемъ приводитъ тѣ доводы, которыми убѣждалъ его нѣкій стоикъ, доказывавшій, что „невеликая вещь—жить, что и рабы и даже всѣ животныя также живутъ“, что важно только умереть честно, разумно и мужественно ²⁾). Ни мысль о друзьяхъ, ни память объ отечествѣ, ни сознание какихъ бы то ни было обязанностей не можетъ удержать человѣка въ жизни, коль скоро онъ рѣшился осуществить первѣйшую и главнѣйшую обязанность свою, т. е. умереть ³⁾). Но желая быть точнымъ, Сенека иногда пытается указать и болѣе подробно основанія для самоубійства. Этими основаніями, по нему, могутъ быть прежде всего основанія физическія: мучительная и неизлѣчимая болѣзнь, бессильная, дряхлая, полная страданій и сама по себѣ уже близкая къ смерти, старость и т. п. ⁴⁾). Кромѣ этихъ основаній къ самоубійству могутъ заставить прибѣгнуть и другого рода мотивы—нравственнаго характера, когда, на примѣръ, волею судьбы мы поставляемся въ такое положеніе, въ силу котораго намъ предстоитъ сдѣлать поступокъ, съ нашей точки зрѣнія безнравственный и недостойный, а иногда и прямо порочный. Для сохраненія нравственнаго достоинства и своей нравственной свободы, самое лучшее тогда лишить себя жизни. Сенека, поэтому, хвалитъ спартанскаго мальчика ⁵⁾, который, не желая нести

¹⁾ Epist. 104, 21.

²⁾ Epist. 77, 5—6.

³⁾ Epist. 77, 17, 19.

⁴⁾ Epist. 58, 35—37.

⁵⁾ Epist. 77, 14.

позорное служеніе, разбилъ себѣ объ стѣну голову; восторгается Метелломъ Сципіономъ, который, видя себя окруженнымъ врагами, пронзилъ мечемъ свою грудь и на вопросъ: „гдѣ полководецъ?“ отвѣтилъ: „полководцу хорошо!“¹⁾ и словъ не находитъ выразить свое восхищеніе предъ насильственной смертью Катона, этого его постоянного образца твердости и независимости духа, геройскаго мужества, терпѣнія и высшей нравственной свободы²⁾.

Но Сенека, видимо, прекрасно понимаетъ, какое опасное оружіе даетъ онъ въ руки человѣку, признавая всякое самоубійство дозволеннымъ. Поэтому, онъ старается, съ другой стороны, ограничить право человѣка самовольно лишать себя жизни и въ противорѣчіе себѣ признаетъ, что иногда „прибѣгать къ смерти такъ же постыдно, какъ и избѣгать ея“³⁾. Какъ членъ великаго человѣческаго общества, каждый человѣкъ не свое только личное счастье долженъ имѣть въ виду, но и общественную пользу, а потому онъ не можетъ рѣшиться лишиться себя жизни, прежде чѣмъ не разрѣшитъ вопроса, полезнѣе ли челоуѣчеству его жизнь, или смерть⁴⁾. Зачѣмъ человѣку уходить изъ жизни, если его смерть никому не можетъ принести пользы⁵⁾, если ничего, кромѣ скорби близкихъ и родныхъ, не дастъ она? Самъ философъ въ этомъ случаѣ служитъ прекраснымъ примѣромъ. Въ одномъ

¹⁾ Epist. 24, 9.

²⁾ Epist. 24, 6—8; 82, 12; 104, 30; De const. sap. c. 2 и др.

³⁾ Epist. 98, 16: Ep. 117, 22: nihil mihi videtur turpius, quam optare mortem.

⁴⁾ Epist. 98, 15.

⁵⁾ Epist. 98, 16: quidni exeat, si nemo jam uti eo poterit.
Ep. 104, 3.

изъ „писемъ къ Люцилію“ ¹⁾ онъ сообщаетъ, какъ въ молодости, страдая неизлѣчимой болѣзнью (астмой), онъ рѣшилъ было умертвить себя и какъ отъ этого удержала его мысль о старомъ отцѣ, который не въ состояніи былъ бы перенести смерти своего любимаго сына. То же самое повторилось съ нимъ и въ старости, гдѣ причиной, удержавшей его отъ самоубійства, явилась его нѣжная привязанность къ своей второй супругѣ, добродѣтельной Паулинѣ ²⁾. Вполнѣ понятно, почему философъ, позволявшій ранѣе самоубійство и по маловажнымъ мотивамъ, теперь говоритъ: „если разсудокъ и убѣждаетъ покончить съ жизнью, то стремиться къ этому не нужно поспѣшно и легкомысленно“ ³⁾. Понятно и то, почему онъ также осуждаетъ и порицаетъ то самоубійство, которое совершается по легкомысленнымъ мотивамъ. Такъ, лишеніе себя жизни, вытекающее изъ пресыщенія ею, онъ считаетъ прямо позорнымъ „Смѣшно, говоритъ онъ словами Эпикура, изъ-за отвращенія къ жизни бѣжать къ смерти, когда ты самъ. образомъ своей жизни дѣло поставилъ такъ, что долженъ теперь бѣжать къ смерти“ ⁴⁾. Съ той же точки зрѣнія Сенека не одобряетъ также такъ часто повторявшагося въ его время самоубійства изъ страха предъ гнѣвомъ императора или его фаворитовъ. Вѣдь, если ты осужденъ на казнь, разсуждаетъ онъ, и все-таки хочешь самъ умертвить себя, то разница (времени смерти) будетъ въ какихъ-нибудь двухъ-трехъ

¹⁾ Epist. 78, 2.

²⁾ Epist. 104, 1—5,

³⁾ Epist. 24, 24.

⁴⁾ Epist. 24, 22 и дал. до конца—картинное описаніе душевнаго состоянія пресытившихся жизнью.

дняхъ. Зачѣмъ же тебѣ спѣшить? „Жди! тотъ, который долженъ убить тебя, самъ придетъ. Или, можетъ быть, ты завидуешь своему палачу или жалѣешь его?“ ¹⁾ Какъ бы то ни было, въ концѣ концовъ остается все же несомнѣннымъ, что самовольное лишеніе жизни, съ точки зрѣнія Сенеки, есть безусловный подвигъ, есть та славная смерть, которая обезпечиваетъ внутреннюю свободу человѣка и, давая ему возможность „избѣжать опасности дурно жить“ ²⁾, сохраняетъ его нравственное достоинство. Слѣдовательно, если бы въ жизни человѣка и получили мѣсто такіе случаи, которые грозили бы человѣку, достигшему чрезъ добродѣтель своего счастья, отнять у него послѣднее, то въ смерти онъ всегда найдетъ вѣрное оружіе, чтобы отстоять его и сдѣлать безсильнымъ идущее отъ него зло ³⁾. Вѣдь, что еще можетъ нанести ущербъ счастью человѣка, обладающаго добродѣтелью, коль скоро ни страданія, ни скорби, ни матеріальныя потери, приносящія бѣдность и лишенія, ни даже самая смерть, это, повидимому, самое сильное изъ всѣхъ несчастій, имѣющихъ видъ зла ⁴⁾, не въ состояніи не только лишитъ, но даже поколебать того прочнаго, незыблемаго блага, которымъ добродѣтельный человѣкъ внутри себя обладаетъ? Ссылка? Но что ссылка не зло для человѣка, отечество котораго—весь міръ, это для Сенеки, какъ мы видѣли ⁵⁾, неоспоримая и неопровержимая истина, которую съ особенной силою и воодушевленіемъ онъ развиваетъ въ

¹⁾ Epist. 70, 8.

²⁾ Epist. 70, 6.

³⁾ Epist. 117, 22: cum voles (mors) in tua manu est.

⁴⁾ Epist. 82, 10—17; Ad Marc. 19, 5.

⁵⁾ См. „Введеніе“ къ нашему сочиненію. 21—22 стр.

утѣшительномъ посланіи къ своей матери, Гельвіи.— Но можетъ быть свободѣ внутренней, этому главнѣйшему условію счастья добродѣтельнаго человѣка, можетъ препятствовать и даже исключать ее отсутствіе свободы внѣшней, неразрывно связанное съ состояніемъ рабства? Но и этого не можетъ быть. Добродѣтель одинаково достижима какъ въ свободномъ, такъ и въ рабскомъ состояніи, потому что и въ рабахъ и въ свободныхъ обитаетъ одинъ и тотъ же духъ, имѣющій одно и тоже божественное происхожденіе и дѣлающій всѣхъ людей равными между собою по существу ¹⁾, а духъ, вѣдь, и есть то начало, которое дѣлаетъ человѣка способнымъ къ добродѣтели и независимымъ отъ всего внѣшняго. Собственно говоря, мы всѣ—рабы, если принять во вниманіе, что всѣ находимся одинаково подъ властью судьбы ²⁾. Однако, какъ отъ свободнорожденнаго, такъ и отъ раба не отнята возможность возвышаться надъ ней ³⁾. Рабъ можетъ быть внутренне свободнѣе, а потому даже счастливѣе, чѣмъ называющій себя свободнымъ, потому что его рабство—во первыхъ, принудительно, во вторыхъ—оно не только не мѣшаетъ, а, напротивъ, помогаетъ ему освободиться отъ духовнаго рабства многому, предъ чѣмъ раболѣпствуютъ свободные. А вѣдь послѣднее, внутреннее, подчиняющее не только тѣло, но и душу человѣка владычеству всевозможныхъ страстей, желаній и пороковъ, притомъ—добровольное рабство гораздо позорнѣе, чѣмъ рабство при-

¹⁾ Epist. 44, 1; *ibid.* 31, 11.

²⁾ Ad Polyb. 11, 3, 4.

³⁾ Epist. 44, 5: *animus facit nobilem, cui exquacumque conditione supra fortunam licet surgere.*

нудительное ¹⁾). Слѣдовательно, внѣшнее положеніе, каково бы оно ни было, для счастья или несчастья человѣка не имѣютъ абсолютно никакого значенія. Еще менѣе могутъ оказывать какое-либо вліяніе на счастье человѣка такія маловажныя вещи, какъ красивое или безобразное тѣло, потому что какъ въ послѣднемъ можетъ обитать великій и прекрасный духъ, такъ, наоборотъ, первое можетъ быть только красивой оболочкой духа низкаго и порочнаго. Душа не можетъ, вѣдь, стать безобразной и лишиться добродѣтели потому только, что заключена въ некрасивомъ и уродливомъ тѣлѣ; наоборотъ, она можетъ сама облагородить и самое некрасивое и безобразное тѣло. „Миѣ кажется, говорить Сенека, для того природа и произвела ихъ (т. е. людей, обладающихъ некрасивымъ тѣломъ, но высокой душой) на свѣтъ такими, чтобы показать, что добродѣтель можетъ обнаружиться во всякомъ мѣстѣ (omni loco nasci)“ ²⁾. Добродѣтель одинаково почтенна и высока, связана ли она съ красивымъ или безобразнымъ тѣломъ: для человѣческаго духа это послѣднее слишкомъ безразличная вещь.

Итакъ, резюмируемъ мы изложеніе ученія Сенеки о высшемъ благѣ человѣка и отношеніи его къ внѣшнимъ благамъ и злу,—только добродѣтель есть истинное, зависящее отъ самого человѣка, внутри его, а не внѣ находящееся, благо, такъ какъ только добродѣтель болѣе всего сообразна съ природой; только она одна соотвѣтствуетъ божественному происхожденію духа, доставляетъ истинную свободу и незыблемое основаніе для счастья. Всѣ же остальные блага,

¹⁾ Epist. 47, 1—6. 17.

²⁾ Epist. 66, 2—4.

какъ внѣшнія по отношенію къ духу человѣка и не отъ него, а отъ судьбы зависящія—не суть истинныя блага. Если они и могутъ быть названы благами, то лишь въ несобственномъ смыслѣ и опять таки подъ условіемъ обладанія добродѣтелью. Внѣ ея они не имѣютъ абсолютно никакого значенія и обращаются въ совершенно безразличныя вещи. Ни болѣзни, ни страданія, ни даже сама смерть, не говоря уже о внѣшнихъ различіяхъ—не могутъ лишить человѣка этого высшаго блага, отнять неразрывно связанное съ нимъ внутреннее счастье. Если бы грозила опасность этого, что Сенека, какъ мы видѣли, допускаетъ, хотя и въ противорѣчіе себѣ, то въ рукахъ человѣка находится всесильное орудіе сохранить за собой свободу обладанія этимъ высшимъ благомъ. Орудіе это—есть право человѣка на самовольное прекращеніе жизни, право вполне законнаго и даже похвальнаго, съ точки зрѣнія Сенеки, самоубійства.

Но что же такое эта добродѣтель? Въ чемъ она заключается и выражается? Какими, наконецъ, средствами пріобрѣтается?

На всѣ эти вопросы Сенека отвѣчаетъ общестои-ческимъ ученіемъ, кстати сказать, страшно туман-нымъ и сухимъ, сильно высокопарнымъ и слишкомъ мало говорящимъ сердцу человѣка. Стоя на точкѣ зрѣнія Сократа, Сенека, вмѣстѣ со всѣми стоиками, усвоетъ добродѣтели интеллектуальный характеръ, говоря, что „добродѣтелью, или, что то же, честнымъ, называется доведенный до усовершенствованія разумъ“¹⁾, при помощи котораго человѣкъ различаетъ

¹⁾ Epist. 76, 10; 120, 2.

какъ благо, такъ и зло ¹⁾, и познаетъ божеское и человѣческое, безъ чего не можетъ быть никогда достигнута гармонія жизни ²⁾). Если же такъ, то добродѣтель съ положительной стороны, можетъ быть опредѣлена, какъ знаніе блага и зла. Однако, природа не дала человѣку этого знанія въ полномъ и готовомъ видѣ. Она дала намъ только основанія и сѣмена добродѣтелей ³⁾, которыя и заложила въ самую природу нашего богоподобнаго духа, предоставивши намъ право и вмѣнивши въ прямую обязанность самимъ развивать эти сѣмена, возвращать ихъ и совершенствовать. Путь этого развитія и совершенствованія въ добродѣтели, очевидно, можетъ быть только одинъ, именно тотъ, какимъ идетъ развитіе всякаго вообще знанія, т. е. путь постепеннаго приобрѣтенія и наученія. Вотъ почему Сенека говоритъ, что „добродѣтели нужно научиться“ ⁴⁾. Но, будучи сходной съ обычнымъ знаніемъ въ этомъ отношеніи, добродѣтель существенно отличается отъ него тѣмъ, что разъ приобрѣтенная, она уже не можетъ быть потеряна, такъ что, научившись ей, человѣкъ не можетъ уже разучиться ⁵⁾. Такъ какъ, далѣе, добродѣтель есть не что иное, какъ правильно развитый и усовершенствованный разумъ, а разумъ человѣческій, какъ изліяніе единаго, міроваго разума, всюду одинъ и

¹⁾ Epist. 66, 35: ratio ergo arbitra est bonorum et malorum; см. Epist. 31, 6.

²⁾ Ep. 31, 8: ars, per quam humana ac divina noscantur.

³⁾ Epist. 108, 8; 94, 29: ср. Ep. 120, 4: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. ср. Cic. Tusc. III, 1. 2.

⁴⁾ Epist. 123, 16: discenda virtus est.

⁵⁾ Epist. 50, 8: non dediscitur virtus; Epist. 113, 8: desinere virtutes non possunt.

тожественъ ¹⁾ по существу, хотя и разнообразно проявляется, то и добродѣтель по существу своему одина, хотя виды ея и различны. Слѣдую Платону, Сенека вмѣстѣ со всѣми стоиками признаетъ четыре основныхъ вида добродѣтели: мудрость (*prudentia*), какъ знаніе того, что должно и что не должно дѣлать; умѣренность, или воздержаніе (*temperantia*), какъ знаніе того, какія потребности и стремленія и насколько именно слѣдуетъ удовлетворять; мужество (*fortitudo*), или знаніе того, чего должно и чего не должно бояться и, наконецъ, справедливость (*justitia*) или знаніе достоинства людей и умѣнье воздавать каждому свое (*suum cuique*) по его достоинству и заслугамъ ²⁾. Кромѣ этихъ основныхъ видовъ Сенека различаетъ еще подвиды или второстепенныя добродѣтели, напимѣръ: вѣрность (*fides*), это священнѣйшее благо человѣческаго сердца, которое не позволить человѣку никакою необходимостью вынудиться къ обману и быть подкупленнымъ мздой; гуманность (*humanitas*), или человѣколюбіе, запрещающее человѣку быть гордымъ и корыстолюбивымъ по отношенію къ ближнимъ, а повелѣвающее, напротивъ, быть привѣтливымъ товарищемъ и доступнымъ для всѣхъ, требующее отъ человѣка любить свое благо лишь постольку, поскольку оно можетъ послужить благу другого, простота (*simplicitas*), скромность (*modestia*), умѣренность въ жизни (*frugalitas*), бережливость (*parsimonia*) ³⁾ и друг.—Но сколько бы ни было этихъ

¹⁾ Epist. 66. 11: una enim est ratio recta simplexque.

²⁾ Epist. 120, 11: oportebat cupiditates refrenari, metus comprimere, facienda provideri, reddenda distribui: comprehendimus temperantiam, fortitudinem, prudentiam, justitiam et suum cuique dedimus officium. Ср. Cicero. De offic. I, 28.

³⁾ Epist. 88, 29—30.

частныхъ видовъ единой по существу добродѣтели, всѣ они тѣсно связаны между собою, такъ что нельзя имѣть одну добродѣтель, не владея другой, и проявлять одну—безъ проявленія другой. Такъ, напримеръ, мужественно переносящій мученія, повидимому, проявляетъ только одну добродѣтель—терпѣнiе. Но „здѣсь же заключается и мужество, по отношенiю къ которому способности терпѣть (*patientia*), переносить (*perpassio*) и выдерживать (*tolerantia*) являются отдѣльными его отраслями; здѣсь и мудрость, безъ которой не можетъ состояться никакое рѣшенiе и которая убѣждаетъ какъ можно мужественнѣе переносить то, чего нельзя избѣжать; здѣсь и постоянство, которое не можетъ быть исторгнуто изъ своего мѣста, никакой силой быть принуждено отступить отъ своего намѣренiя—словомъ, здѣсь весь нераздѣльный союзъ (*comitatus*) добродѣтелей“¹⁾. „Кто, слѣдовательно, имѣетъ одну добродѣтель, тотъ имѣетъ и всѣ (*unam qui habet virtutem, omnes habet*)“. Съ этой же точки зрѣнiя всѣ добродѣтели равны между собою, точно такъ же, какъ и равны всѣ тѣ люди, которые обладаютъ ими; различiе между ними можетъ быть только внѣшнее, къ нравственному состоянiю лица не имѣющее никакого отношенiя²⁾.

Но если добродѣтель, это высшее и единственное благо человѣка, есть не что иное, какъ „самъ себя опредѣляющiй и теоретически и практически разумъ (*recta ratio*)“, то въ противоположность ей

¹⁾ Epist. 67, 10; Ep. 90, 3; 113, 14: omnes virtutes simul sunt.

²⁾ Epist. 66, 33—34. ср. Epist. 71, 7. honestum in omnibus par est.

порокъ—это зло въ собственномъ смыслѣ, есть не что иное, какъ неразуміе, „insania“ ¹⁾, „regum im-
peritia“ ²⁾, какъ говоритъ Сенека. Изъ этой основной противоположности добродѣтели и порока вытекаютъ и всѣ другія различія ихъ. Насколько добродѣтель сообразна съ природой, настолько порокъ противенъ ей ³⁾. Результатомъ первой является гармонія всей душевной жизни, слѣдствіемъ второго—полнѣйшее разстройство ея ⁴⁾, уничтоженіе равновѣсія между силами и способностями души. Какъ добродѣтель по существу едина, хотя и проявляется разнообразно, такъ единъ по своей сущности и порокъ, хотя виды его также различны. Благодаря этому, неразумный человѣкъ, обладая однимъ порокомъ, не лишень уже никакого порока, а имѣетъ ихъ всѣ ⁵⁾. Вопросъ теперь въ томъ, гдѣ искать основаній пороковъ, съ такой силой противоборствующихъ въ человѣкѣ его добродѣтели? Такъ какъ порокъ и есть зло въ собственномъ смыслѣ, то, очевидно, основанія его не могутъ находиться, внѣ человѣка, ибо все, что внѣ человѣка, то—ни благо, ни зло. Слѣдовательно, основаній этихъ нужно искать въ самомъ же человѣкѣ, въ его внутренней, духовной природѣ. „Зло наше не внѣ насъ находится, говоритъ Сенека: оно —внутри насъ; оно коренится въ самыхъ нѣдрахъ нашего внутренняго существа (in visceribus ipsis sedet)“ ⁶⁾.

¹⁾ Epist. 41, 9.

²⁾ Epist. 31, 6; De benef. IV. 26, 2; stultus etiam malus est.

³⁾ Epist. 122, 5: omnia vitia contra naturam pugnant.

⁴⁾ Ibidem.

⁵⁾ De benefic. IV, 26. 2, stultus etiam malus est, quia malus est, nullo vitio caret. De benef. V, 15, 1: qui habet vitium unum omnia habet.

⁶⁾ Epist. 50, 4; Epist. 97, 1: hominum sunt ista (vitia), non temporum.

Но какимъ образомъ духъ человѣка, родственннй богамъ ¹⁾, не имѣющій, повидимому, въ своей природѣ абсолютно никакой почвы для порока ²⁾, можетъ въ одно и тоже время служить источникомъ добродѣтели и порока? Вѣдь природа произвела насъ не съ пороками, а свободными отъ нихъ, „она родила насъ безъ страстей (*sine cupiditatibus*), безъ страха, безъ суетвѣрій, безъ вѣроломства, словомъ безъ всѣхъ тѣхъ (внутреннихъ) язвъ“, которыми мы теперь страдаемъ и благодаря которымъ „мы умираемъ худшими, чѣмъ рождаемся“ ³⁾. Очевидно, заблужденіемъ является та мысль, что пороки рождаются вмѣстѣ съ нами. Нѣтъ! возражаетъ Сенека. Они приходятъ въ нашу душу уже потомъ ⁴⁾. Вѣдь, какъ послѣ всемірной катастрофы „изъ цѣлаго родится .. и дастся землѣ человѣкъ, не знающій преступленій и рожденный при самыхъ лучшихъ предзнаменованіяхъ“ ⁵⁾, такъ, очевидно, бываетъ и при явленіи человѣка на землю во всякій періодъ міровой исторіи. Но если, такимъ образомъ, мы только для праваго ⁶⁾ и высшаго ⁷⁾ рождены, т. е. для добродѣтели, выше и почтеннѣе которой нѣтъ ничего ⁸⁾, то, очевидно, основанийъ для пороковъ въ нашемъ духѣ, по крайней мѣрѣ въ той его части, которая родственна съ богами, нѣтъ и не можетъ быть.

¹⁾ Ad Helv. 11, 7.

²⁾ Epist. 95, 36; Nat. Quaest. I Prol. 3.

³⁾ Epist. 22, 15; 94, 56: *illa integros ac liberos genuit.*

⁴⁾ Ibid. 94, 55, *erras enim, si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt.*

⁵⁾ Nat. Quaest. III, 30, 8.

⁶⁾ De ira II, 13, 1: *ipsaque nos in rectum genitos natura.* Epist. 108, 8.

⁷⁾ Epist. 65, 21: *major sum et ad majora genitus.*

⁸⁾ Ep. 76, 16: *nihil est virtute praestantius, nihil pulchrius.*

Они могут имѣть и дѣйствительно имѣютъ свою почву въ той лишь части природы нашего существа, которая у человѣка обща съ животными, именно въ неразумной. Изъ нея-то и возникаютъ страсти, или аффекты, какъ ихъ называетъ общестоическимъ терминомъ Сенека, которые волнуютъ душу человѣка и, овладѣвая его разумомъ, вводятъ въ заблужденіе и дѣлаютъ порочнымъ ¹⁾. Правда, какъ имѣющіе свое основаніе въ природѣ человѣка, хотя и въ неразумной ея части, аффекты возникаютъ изъ нѣкотораго, такъ сказать, естественнаго начала ²⁾ и поскольку они происходятъ безсознательно, помимо согласія съ ними разума (*sine adsensu mentis*) и участія воли ³⁾, до нѣкоторой степени позволительны и большой опасности для нравственнаго состоянія въ себѣ еще не заключаютъ. Естественна, напр., печаль по дорогому умершему, вызывающая обильныя слезы на глазахъ ⁴⁾, и предосудительна сама въ себѣ ничего не имѣетъ. Но если она охватываетъ душу человѣка всецѣло, изъ простаго естественнаго волненія обращается въ страсть, то она уже опасна, даже постыдна, и долгъ человѣка, заботящагося о своей добродѣтели, изгнать ее отъ себя. Позволительна и естественна, на примѣръ, забота о тѣлѣ, но если она простирается до того, что мы потворствуемъ его слабостямъ, то она уже порокъ ⁵⁾ и должна быть исторгнута. Тоже самое нуж-

¹⁾ De ira I. II, 3.

²⁾ Epist. I. 16, 3.

³⁾ De ira II, 3, 4.

⁴⁾ Epist. 99, 16. Въ Epist. 63, 14 Сенека сознается, что въ свое время онъ самъ неутѣшно оплакивалъ смерть друга своего Серена, хотя потомъ и осуждаетъ себя за это.

⁵⁾ Epist. 116, 3.

но сказать и о всѣхъ чувствахъ — чувствѣ радости, удовольствія, въ особенности страха и гнѣва. Нужно, поэтому, всегда стоять бдительно на стражѣ и никогда не допускать, чтобы аффекты овладѣвали душой, чтобы начало разумное подчинялось неразумному. Разумъ долженъ господствовать надъ чувствами, а не подчиняться имъ ¹⁾. Всякій порокъ въ началѣ малъ и ничтоженъ и легко можетъ быть исторгнуть, но если онъ ускользаетъ отъ бдительности человѣка, то глубже внѣдряется въ душу, и тогда борьба съ нимъ трудна. Самое лучшее, поэтому, не допускать душу совсѣмъ испытывать какія бы то ни были волненія, а для этого слѣдуетъ подавлять даже и всѣ естественныя влеченія. Вѣдь только совершенный мудрецъ, вѣчно бодрствующій надъ собой, обладаетъ такой силой воли, что можетъ сдержать свои слезы и свои порывы (*voluptates*), когда это нужно и угодно ему; людямъ же, несовершеннымъ въ мудрости, не имѣющимъ силы возвращаться назадъ, когда слѣдуетъ, не легко это сдѣлать, а поэтому имъ лучше совсѣмъ не заходить далеко въ волненіяхъ ²⁾. Отсюда добродѣтель, опредѣляемая Сенекой съ положительной стороны, какъ дѣйствующій сообразно съ природой разумъ, съ отрицательной есть не что иное, какъ полная свобода отъ аффектовъ, то безстрастное состояніе духа ³⁾, которое для стойка является конечнымъ результатомъ нравственной работы надъ собой и своимъ совершенствованіемъ. Всякое проявленіе человѣческаго чувства, всякое волненіе душевное, хотя бы оно происходило по самымъ возвышеннымъ моти-

¹⁾ Epist. 66, 32.

²⁾ Epist. 116.

³⁾ Epist. 9, 2.

вамъ--все это, конечно, путемъ упорной борьбы съ природой, должно быть удалено отъ человека, цѣль котораго чрезъ добродѣтель воспитать въ себѣ внутреннюю свободу отъ всего внѣшняго, внѣдрить внутреннее, ничѣмъ не нарушаемое спокойствіе духа и благодаря этому достигнуть счастья. Нѣтъ ничего удивительнаго, поэтому, что даже такое возвышенное чувство, какъ состраданіе, для Сенеки кажется не чѣмъ инымъ, какъ душевнымъ порокомъ, душевной болѣзнью, которой человекъ долженъ избѣгать ¹⁾. Отсюда, если онъ и позволяетъ своему мудрецу идти на помощь плачущему, то вмѣстѣ съ этимъ требуетъ отъ него, чтобы это дѣлалось съ спокойной душой, чтобы при этомъ ни одна черта лица мудреца не измѣнилась выраженіемъ чувства состраданія ²⁾. Неудивительно, поэтому, также и то, что достойнѣйшимъ образцомъ для подражанія въ этомъ отношеніи для Сенеки является такъ восхваляемый имъ Стильбонъ Мегарскій, этотъ ужасный, черствый и безсердечный старикъ, у котораго ни одинъ мускулъ въ лицѣ не дрогнулъ, ни одинъ фибръ душевный не шевельнулся при пожарѣ родного города и при потерѣ своихъ дочерей, судьба которыхъ для него, гордаго своей независимостью отъ всего внѣшняго, совершенно безразлична. „ Я ничего не потерялъ; все мое при мнѣ

¹⁾ De clement. II, 4, 4: plerique misericordiam ut virtutem laudant et bonum hominem vocant misericordem. Et haec vitium animi est. Ib. 5, 1; est vitium pusilli animi: Ib. 5, 4; misericordia est aegritudo animi.

²⁾ De clem. II, 6, 2: succuret (sapiens) alienis lacrimis, non accedet... donabit lacrimis maternis filium et catenas solvi jubebit... sed faciet ista tranquilla mente, voltu suo. Ib. 3: ergo non miserebitur sapiens, sed succurret, sed proderit...

осталось“, говоритъ онъ, не считая даже родныхъ своихъ дочерей принадлежащими себѣ ¹⁾). Стоицизмъ Сенеки въ восхищеніи предъ этимъ нравственнымъ чудовищемъ находить свое полное выраженіе ²⁾)

Но борьба съ потребностями и влеченіями неразумной природы возможна только въ томъ случаѣ, если человѣкъ обладаетъ цѣльной и неповрежденной нравственной природой, если его нравственныя силы настолько крѣпки, что въ состояніи выдержать напоръ идущихъ отовсюду искушеній, возбуждающихъ страсти, волнующихъ душу и нарушающихъ гармонію ея жизни. Есть ли это на самомъ дѣлѣ?

Бросая взглядъ на эмпирическое состояніе человѣчества въ нравственномъ отношеніи, Сенека, въ идеѣ, какъ мы видѣли, признающій величіе и высоту нравственныхъ силъ человѣка, теперь принужденъ утвердить, какъ несомнѣнный, фактъ ничтожества человѣчества и его всеобщую порочность и развращенность. И нужно сказать, что ни у одного изъ моралистовъ древности это сознаніе всеобщности развращенія человѣческаго общества не достигаетъ такой интенсивности и не выступаетъ съ такой силой, какъ именно у Сенеки. Куда ни обращается взоръ философа, на какую сторону жизни ни направляется, онъ всюду встрѣчаетъ господство пороковъ и преступленій, съ одной стороны, и поправленіе добродѣтели, съ другой. Да и будущее человѣчества ему представляется такимъ же. „Всѣ мы дурны и, будучи дурными сами, живемъ среди дурныхъ“ (*omnes mali sumus... mali inter malos vivimus* ³⁾); „мы дурны были,

¹⁾ De const. sap. 5, 6.

²⁾ Epist. 9, 18—19; De const. sap. 5, 6—7; 6, 1—7.

³⁾ De ira III, 26, 4; Epist. 75, 15.

дурны и теперь, такими, по необходимости, и будемъ“ ¹⁾, говорить Сенека, сливая себя съ великой единицей человѣчества. „Мы всѣ грѣшимъ (omnes peccavimus), сознается Сенека въ другомъ мѣстѣ, одни тяжело, другіе — болѣе легко, одни — намѣренно, другіе — случайно, увлеченные чужою порочностью; всѣ слишкомъ мало укрѣпились въ добрыхъ намѣреніяхъ и невольно или съ упорствомъ потеряли свою невинность“ ²⁾. всевозможные пороки царятъ въ насъ, хотя и не всѣ въ каждомъ въ отдѣльности проявляются: одного природа побуждаетъ къ любостыжанію, другой преданъ вину, третій — плотской страсти (libidini); если же этого нѣтъ, то онъ такъ настроенъ, что невольно уже стремится къ этому ³⁾. Широкомъ потокомъ разлито зло вокругъ насъ, и нѣтъ такого преступленія, для котораго не нашлось бы примѣра (nullum sit nefas sine exemplo). Испорченность идетъ быстрыми шагами и преступленія совершаются, какъ въ частной, такъ и общественной жизни ⁴⁾. Добродѣтель теперь уже никто почти не защищаетъ; за то пороки въ большомъ почетѣ ⁵⁾. Стремленіе къ добродѣтели замѣчается теперь лишь тамъ, гдѣ есть надежда на прибыль, но оно легко переходитъ въ противоположную сторону, если преступленіе обѣщаетъ большее вознагражденіе; словомъ, „ad mercedem pii sumus, ad mercedem impii“, съ горечью говоритъ моралистъ ⁶⁾. „Если, поэтому, призываетъ всѣхъ къ сознанію Сенека, мы хотимъ

¹⁾ De benef. I, 10, 3.

²⁾ De clem. I, 6, 3; Ep. 97, 1: nulla aetas vacavit a culpa.

³⁾ De benefic. IV. 27, 3; Ib. V, 17, 3.

⁴⁾ Epist. 90, 15.

⁵⁾ De ira II, 13, 2

⁶⁾ Epist. 115, 10.

быть справедливыми во всѣхъ отношеніяхъ (aequorum omnium iudices), то прежде всего должны убѣдить себя въ томъ, что мужду нами нѣтъ никого невиннаго (neminem nostrum esse sine culpa)⁴. Это сознаніе, конечно, не для всякаго пріятно и можетъ возбудить недовольство. „Я ни въ чемъ не согрѣшилъ, я ничего (преступнаго) не сдѣлалъ!“ скажетъ всякій. „Конечно, отвѣчаетъ такому философъ, ты ни въ чемъ не сознаешься. Мы, вѣдь, вообще негодуемъ, когда насъ хотятъ исправить убѣжденіемъ, или наказаніемъ, а между тѣмъ въ это же самое время грѣшимъ, присоединяя къ дурнымъ поступкамъ своимъ еще дерзость и своеволие. Но кто найдется среди насъ такой, чтобы призналъ себя невиннымъ по отношенію ко всѣмъ законамъ? Если бы это даже и случилось, то слишкомъ, вѣдь, ограниченна невинность (требующая) быть добрымъ по закону! Не гораздо ли шире область обязанностей (предписываемыхъ именемъ человѣка), чѣмъ область постановленій закона? Какъ много, вѣдь, изъ того, чего нѣтъ въ гражданскихъ законахъ (extra publicas tabulas sunt), требуетъ благочестіе, человѣколюбіе, свобода, справедливость и вѣрность?“¹). Слѣдовательно, если бы и нашелся непорочный предъ внѣшнимъ закономъ, то съ точки зрѣнія закона внутренняго, закона неписаннаго, никто не можетъ быть изъятъ изъ наказанія²), потому что предъ внутренними очами, предъ своею совѣстью никто не остается чистымъ³). И дѣйствительно, если обратить вниманіе на внутреннюю, сокровенную сторону души, то окажется, что, хотя грѣхъ въ чело-

¹) De ira, II, 28, 1—2,

²) De ira II, 31, 8.

³) Epist. 94, 70: nemo oculis suis lautus est.

вѣкъ иногда и не выступаетъ открыто, то существуетъ уже въ немъ, какъ возможность, какъ внутреннее расположеніе. Ты жалуешься, спрашиваетъ въ одномъ мѣстѣ философъ, что „тотъ уже принесъ тебѣ вредъ, тогда какъ ты ему еще нѣтъ. Но можетъ быть ты кого-нибудь (другого) оскорбилъ? Можетъ быть еще и оскорбишь? Не думай, что непременно въ этотъ день, или въ этотъ часъ. Обращай вниманіе на все направленіе (*habitus*) твоего ума! хоть ты еще ничего дурного не сдѣлалъ, но за то *можешь* сдѣлать“ ¹⁾. Такимъ образомъ, грѣховность и порочность коренится уже въ самой душѣ нашей, но мы не только не сознаемъ ее, но даже явныхъ пороковъ своихъ въ себѣ не видимъ. „Чужіе пороки мы имѣемъ всегда предъ глазами, а свои носимъ за спиной“ ²⁾. Правда, пороки и преступленія были во всѣ времена ³⁾ и, какъ предки наши жаловались на нихъ, такъ будутъ жаловаться и потомки. Они лишь подвергаются незначительнымъ измѣненіямъ; въ одну эпоху преобладающимъ является одинъ порокъ, въ другую—другой. Однако, во всѣ времена, какъ были, такъ и будутъ: убійцы, тираны, воры, прелюбодѣи, грабители, святотатцы и предатели ⁴⁾. Тѣмъ не менѣе не подлежитъ сомнѣнію, что ростъ пороковъ и ихъ интенсивность усиливаются все болѣе и болѣе ⁵⁾. Въ прежнее время въ тотъ золотой вѣкъ, когда люди были ближе къ природѣ и богамъ, они были добродѣтельнѣе ⁶⁾, если только,

¹⁾ De ira III, 26, 5.

²⁾ De ira II, 28, 8.

³⁾ Epist. 97. 1.

⁴⁾ De benef. I, 10, 1—4.

⁵⁾ Nat. Quaest VII, 31, 1: adhuc in processu vitia sunt.

⁶⁾ Epist. 90. 4.

конечно, можно назвать добродѣтелью такую, которая покоится скорѣе на незнаніи порока, чѣмъ на знаніи блага ¹⁾: вѣдь, не зная грѣха и зная не желать его— это двѣ вещи, совершенно различныя. Но чѣмъ болѣе человѣчество удалялось отъ природы, чѣмъ болѣе развивалась культура со всѣми ея искушающими и развращающими духъ человѣческой удобствами, тѣмъ болѣе усиливались страсти, зрѣли пороки, являлись преступленія, такъ что теперь „все полно ими“ ²⁾. Распространеніе пороковъ, это всеобщее неразуміе (*communis insania*), теперь такъ велико, что даже та самая легкая вещь, какою является исполненіе требованія „жить сообразно съ природой“, стала теперь самой трудной ³⁾. Путемъ примѣра и соблазна пороки распространяются отъ одного человѣка къ другому, отъ поколѣнія переходятъ къ поколѣнію, изъ рода въ родъ, изъ вѣка въ вѣкъ. Жизнь теперь— это война ⁴⁾, и какъ на войнѣ никто не падаетъ безъ того, чтобы не увлечь съ собой другого, такъ стало въ жизни ⁵⁾. Одинъ другого толкаемъ мы на путь пороковъ ⁶⁾ и, погрязая въ безуміи сами, распространяемъ его и на ближайшихъ къ намъ людей, не встрѣчая съ ихъ стороны никакого противодѣйствія ⁷⁾. Въ концѣ концовъ можно проникнуться ненавистью ко всему роду человѣческому, если подумать, какъ рѣдка теперь простота, какъ безъизвѣстна невинность

¹⁾ Epist. 90, 46.

²⁾ De ira II, 9, 1 и дал.

³⁾ Epist. 41, 9.

⁴⁾ Epist. 96, 5: *atqui vivere—militare est.*

⁵⁾ De vita beata I, 4—5.

⁶⁾ Epist. 41, 9: *in vitia alter alterum trudimus.*

⁷⁾ Epist. 94, 54; De v. b. loc. cit.

и какъ подкупна даже вѣрность, наблюдаемая лишь тамъ, гдѣ представляется выгода. Подавленный всей массой пороковъ, духъ погрузился въ ночной мракъ, и послѣ того какъ добродѣтели, которыхъ теперь уже и ждать нельзя, низвергнуты, воцарилась мрачная, непроглядная (нравственная) темь ¹⁾). Напрасно, поэтому, стали бы мы негодовать и гнѣваться на порочность отдѣльныхъ личностей: намъ пришлось бы вѣчно въ гнѣвѣ и негодованіи жить ²⁾; не гнѣваться, а снизить къ человѣческимъ грѣхамъ и простить ихъ людямъ нужно; вѣдь, они по безумію своему грѣшатъ ³⁾. „Если гнѣваться на стариковъ и юношей за то, что они грѣшатъ, то тогда нельзя не гнѣваться и на дѣтей, вѣдь и они будутъ грѣшить, но кто же станетъ гнѣваться на дѣтей, возрастъ которыхъ еще не позволяетъ имъ дѣлать различіе между вещами (т. е. различать благо и зло)? Быть же человѣкомъ—служить еще большимъ и болѣе основательнымъ извиненіемъ (въ грѣхѣ), чѣмъ быть младенцемъ“ ⁴⁾).

Гдѣ же искать средствъ противъ этого всеобщаго развращенія нравовъ? Какими путями достигнуть спасенія и избавленія отъ той развращающей атмосферы, которою человѣкъ отовсюду окруженъ, подняться изъ бездны пороковъ и преступленій, въ которыхъ погрязло все человѣчество?

¹⁾ De tr. a. 15, 1.

²⁾ De ira II, 9, 1: numquam irasci desinet sapiens, si semel coeperit: omnia sceleribus ac vitiis plena sunt.

³⁾ De benef. V, 17, 3: sed non est, quod irascaris. ignosce illis: omnes insaniunt.

⁴⁾ De ira II, 10, 2.

Путь, очевидно, можетъ быть только одинъ—это путь трудной и тяжелой борьбы съ грѣхомъ, путь постоянной и напряженной борьбы съ собственными страстями и пороками. Мы, вѣдь, вообще, доходимъ до сознанія Сенека, движемся впередъ не иначе, какъ черезъ борьбу съ препятствіями ¹⁾. Но напрасно бы надѣялся побѣдоносно вести эту борьбу человѣкъ самъ, одними только своими силами; одинъ онъ не въ состояніи сдѣлать этого. Развращающій духъ атмосферы такъ великъ, такъ мощно стремится захватить своей широкой волною и такое сильное вліяніе оказываетъ на отдѣльныя единицы, что самъ собой никто не въ состояніи подняться изъ той глубокой бездны грѣха, изъ того состоянія полного нравственнаго безсилія, въ которое всѣ погрузились. „Нужно, чтобы кто-нибудь другой простеръ ему руку и извлекъ его изъ мрака“ ²⁾, нужна, слѣдовательно, посторонняя помощь для спасенія погрязающаго въ безднѣ грѣха человѣка. Но, съ другой стороны, и самъ человѣкъ не настолько еще палъ и не настолько разстроилъ грѣхомъ свои нравственныя силы, чтобы не былъ въ состояніи пойти на встрѣчу этой посторонней помощи,

¹⁾ Epist. 52, 7: *imus per obstantia.*

²⁾ Epist. 52, 2: *nemo per se satis valet ut emergat, oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat.* Ближайшій смыслъ этого мѣста въ связи съ контекстомъ рѣчи можетъ быть тотъ, что человѣку, слабому волей, необходима помощь другого человѣка, болѣе сильнаго духомъ и болѣе нравственнаго, который бы являлся для него образцомъ подражанія. Здѣсь, слѣдовательно, можно видѣть указаніе на необходимость нравственнаго руководительства въ дѣлѣ исправленія со стороны другого человѣка. Но въ дальнѣйшемъ здѣсь можно усматривать выраженіе языческаго сознанія необходимости божественной помощи для спасенія и искупленія человѣчества.

не былъ въ состояніи и самъ нѣчто вложить въ дѣло своего исправленія. Правда, человѣкъ чувствуетъ слабость своей воли, онъ не вѣритъ, что можетъ еще исправиться и нравственно уллучиться, но это потому, что онъ слишкомъ привязанъ къ своимъ порокамъ и болѣе легкимъ считаетъ защищать и извинять ихъ, чѣмъ удалять отъ себя. Слѣдовательно, главная причина слабости воли человѣка заключается вовсе не въ томъ, что онъ „не можетъ“, а лишь въ томъ, что онъ „не желаетъ“ бороться съ пороками; невозможность это—пустая отговорка ¹⁾). Но разъ желаніе исправленія возбуждено, хотя бы и при посторонней помощи, нравственная работа надъ собственнымъ совершенствованіемъ можетъ начаться уже легко и быть плодотворной. Первымъ моментомъ исправленія нужно считать тотъ, въ который возникаетъ сознаніе грѣха, ибо „сознаніе грѣха и есть начало нравственнаго выздоровленія“ ²⁾), говоритъ Сенека словами Эпикура. Вѣдь, пока человѣкъ не созналъ, что онъ боленъ, онъ не станетъ заботиться о своемъ выздоровленіи и не прибѣгнетъ къ помощи врача. То же самое и въ дѣлѣ выздоровленія отъ грѣха и пороковъ. Это сознаніе, однако, должно быть не простымъ только констатированіемъ существованія порока въ себѣ, а должно сопровождаться убѣжденіемъ въ его ненормальности и признаніемъ самого себя въ его виновности, тѣмъ сознаніемъ, что порокъ или зло не есть внѣшнее что либо по отношенію къ намъ и не отънѣ получаетъ свою причину, а есть порожденіе нашего

¹⁾ Epist. 116, 8: nolle in causa est, non posse, praetenditur.

²⁾ Epist. 28, 9: initium est salutis notitia peccati. Ib. 6, 1: hoc ipsum argumentum est in melius translati animi, quod vitia sua, quae adhuc ignorabat, videt.

внутренняго существа ¹⁾. Но коль скоро возникло сознание грѣха и его ненормальности, то дальнѣйшимъ шагомъ на пути нравственнаго совершенствованія должно быть стремленіе освободиться отъ него, какъ отъ самаго опаснаго и незримаго чувственными очами врага; „если же (отъ пороковъ) нельзя освободиться, то нужно самое сердце вырвать вмѣстѣ съ нимъ“, рекомендуетъ Сенека ²⁾. Неустанно и бдительно тогда нужно слѣдить за собой, не давая себѣ въ этой борьбѣ съ пороками ни малѣйшаго отдыха и покоя, преслѣдуя ихъ безъ конца и безъ мѣры ³⁾, потому что только „непрестанная бдительность и неослабное напряженіе воли (*intentia*) всякое дѣло доводитъ до совершенства“ ⁴⁾. Но для того, чтобы вся эта работа надъ собственнымъ нравственнымъ совершенствованіемъ имѣла подъ собою болѣе твердую почву и была болѣе плодотворной, необходимо, чтобы человѣкъ предъ глазами своими имѣлъ какой-нибудь живой образецъ, наглядный примѣръ, который являлся бы для него желаннымъ идеаломъ, олицетвореніемъ нравственнаго совершенства. Самое лучшее, конечно, отыскать этотъ образецъ для подражанія вблизи самого себя; но если взоръ не отыщетъ такого образца среди современниковъ, то можно поискать его и въ прошедшемъ. Во всякомъ случаѣ „руководителемъ изъбери такого, рекомендуетъ Сенека, которому ты удивляешься болѣе тогда, когда видишь его (дѣла),

¹⁾ Epist. 50, 1, 4.

²⁾ Epist. 51, 13: *proiice quaecumque cor tuum laniant, quae si aliter extrahi nequirent, cor ipsum cum illis revellendum erat.*

³⁾ Epist. 51. 13: *oro te persecuere (i. e. vitia) sine modo, sine fine.*

⁴⁾ Epist. 69, 5.

чѣмъ — когда слышишь его (слова)“¹⁾. Одни наставленія, если, тѣмъ болѣе, они не осуществляются въ жизни самимъ наставникомъ, имѣютъ здѣсь мало значенія и „не въ состояніи преодолѣть и извлечь господствующихъ въ насъ ложныхъ мнѣній о благѣ и злѣ“²⁾. Примѣръ можетъ дѣйствовать гораздо болѣе плодотворно, чѣмъ тысяча наставленій³⁾. Какъ бы то ни было, „мы должны избрать какого-нибудь добродѣтельнаго мужа и имѣть его всегда передъ глазами, чтобы жить такъ, какъ будто онъ смотритъ на насъ, и такъ дѣйствовать, какъ будто онъ видитъ насъ“. „Пусть духъ (предъ очами своими) имѣетъ образъ того, къ которому онъ относился бы съ почтеніемъ, и авторитетомъ котораго освящаль бы даже свое внутреннее сокровенное существо... Вѣдь, кто въ состояніи почитать такъ кого-нибудь другого, тотъ самъ, скоро сдѣлается достойнымъ почтенія“. Суровый ли Катонъ, мягкосердечный ли Лелій будетъ этимъ образцомъ — это не важно. Важно, чтобы и жизнь и слова этого лица производили чарующее впечатлѣніе на челоуѣка и вызывали въ немъ жажду подражанія и соревнованія. Намъ нуженъ только кто-нибудь, по примѣру котораго мы исправляли бы свои нравы: иначе какъ по линейкѣ кривого, вѣдь, не выпрямишь (*nisi ad regulam prava non corriges*)“⁴⁾.

Но такъ какъ этотъ созерцаемый душой идеаль можетъ имѣть только руководящее значеніе въ дѣлѣ исправленія, такъ какъ онъ можетъ служить намъ

¹⁾ Epist. 52, 9.

²⁾ Epist. 94, 21.

³⁾ Epist. 6, 5: *longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla.*

⁴⁾ Epist. 11, 8—10:

лишь указаніемъ того, что мы должны дѣлать, но не въ состояніи дать намъ силъ къ осуществленію этого „должнаго“, то мы должны снова сами къ себѣ возвратиться, чтобы въ себѣ самихъ найти побужденія къ благу и тѣ силы и средства, которыя служатъ къ нашему дальнѣйшему нравственному прогрессу. Вотъ почему ни на одномъ пунктѣ Сенека такъ не настаиваетъ, какъ именно на этомъ возвращеніи человѣка въ самого себя¹⁾, на этомъ углубленіи въ свой внутренній міръ,—въ тотъ міръ, гдѣ грознымъ судьей зла и бдительнымъ стражемъ добра является совѣсть (*conscientia*) человѣка. Во всей классической древности нѣтъ ни одного моралиста, который бы съ такой силой и такой выразительностью, какъ Сенека, указывалъ на нравственную силу этого внутренняго свидѣтеля нашихъ добрыхъ и злыхъ дѣйствій и мыслей и, какъ на главное субъективное начало, руководящее нравственной дѣятельностью человѣка вообще, дѣломъ исправленія и возрожденія его—въ частности.

Совѣсть, съ точки зрѣнія Сенеки, это—масштабъ, по которому даже противъ воли нашей оцѣниваются всѣ наши поступки, это-та внутренняя, божественная сила, которая живетъ въ груди cadaго изъ насъ, которая контролируетъ всѣ наши дѣйствія и поступки и контроль которой всегда вѣренъ и никогда не обманывается²⁾. „Внутри насъ, говоритъ Сенека, обитаетъ Святой духъ, зритель и стражъ всего добраго и злаго въ насъ. Смотря по тому, какъ мы къ нему

¹⁾ Baur. „Seneca und Paulus“ s. 414.

²⁾ De brev. v. 10, 3: nemo, nisi a quo acta sunt sub censura sua, quae numquam fallitur, libenter se in praeteritum retorquet.

относимся, такъ относится и онъ къ намъ“ ¹⁾. Если мы дѣлаемъ доброе, то незримый свидѣтель своимъ молчаніемъ выражаетъ намъ одобреніе и тогда въ душѣ нашей царить покой; но если мы влечемся на зло, то ощущаемъ внутреннее безпокойство, тотъ душевный разладъ, который служитъ вѣрнѣйшимъ показателемъ, что наше дѣйствіе осуждается совѣстью, какъ противное нравственности ²⁾. Напрасно, поэтому, люди стараются скрывать свои дурные поступки отъ другихъ, избѣгаютъ внѣшнихъ свидѣтелей: отъ своей совѣсти они никуда не уйдутъ. „Что ты... скрываешь? спрашиваетъ Сенека такихъ людей; твой стражъ сопутствуетъ тебѣ... отъ него ты никогда не можешь освободиться. Что жъ—ты ищешь свидѣтелей? Ты думаешь уже, что скрылся отъ глазъ всѣхъ? Безумецъ! Что за польза тебѣ не имѣть свидѣтеля (*consciūm*), когда ты имѣешь уже совѣсть (этого неизмѣннаго свидѣтеля всѣхъ твоихъ дѣлъ)?“ ³⁾. „Если хорошо то, что ты дѣлаешь, то пусть всѣ знаютъ; если же зло (*turpia*), то что за важность для тебя въ томъ, что никто не знаетъ объ этомъ, коль скоро ты самъ знаешь?“ ⁴⁾ „Что за польза таиться и избѣгать тебѣ людскихъ глазъ и ушей? Добрая совѣсть готова звать

¹⁾ Epist. 41, 2: sacer intra nos spiritus sedet malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Выраженіе „sacer spiritus“ мы понимаемъ въ смыслѣ указанія именно на совѣсть, голосъ которой чувствовался всею языческою древностью. Дальнѣйшія слова Сенеки, приводимыя въ текстѣ, намъ кажется, подтверждаютъ это наше пониманіе.

²⁾ Epist. 56, 6. ср. Cicer., Pro Mil^o 23; „De fin.“ 2. 16; „Ad Herenn.“ 2. 5.

³⁾ Fragm. 14. въ изд. Haase. p. 421.

⁴⁾ Epist. 43, 5.

цѣлую толпу свидѣтей (и всетаки оставаться спокойной), а злая — и въ одиночествѣ безпокойна и боязлива“¹⁾).

Но если голосъ совѣсти такъ всеобщъ, такъ силенъ и принудителенъ, то долгъ всякаго, ревнующаго о своемъ нравственномъ исцѣленіи—прислушаться къ нему и подчиняться его суду. Для этого нужно ежедневно призывать себя къ этому суду внутренняго своего судьи и подъ его руководствомъ и мощнымъ голосомъ испытывать все совершенное и пережитое, съ цѣлью выясненія тѣхъ успѣховъ, какіе сдѣлала душа на пути нравственнаго совершенствованія. „Ежедневно, говоритъ Сенека, должно призывать душу къ тому, чтобы она отдала отчетъ (въ сдѣланномъ и сказанномъ въ теченіе дня)“²⁾. Съ восторгомъ, поэтому, Сенека отзывается о прекрасномъ обыкновеніи Секстія испытывать ежедневно свою совѣсть и произносить судъ надъ своими поступками. „По прошествіи дня, прежде чѣмъ предаться ночному покою“, сообщаетъ о Секстіи Сенека, „онъ спрашивалъ свою душу: отъ какого зла исцѣлилась ты сегодня? какому пороку оказала противодѣйствіе? въ какой степени (qua parte) ты стала лучше?“ „Что можетъ быть прекраснѣе этого обыкновенія—ежедневно въ подробности изслѣдовать весь (проведенный день)“? прибавляетъ Сенека. „Какой сонъ наступаетъ вслѣдъ за этимъ припоминаніемъ (сдѣланнаго и сказаннаго)! Какой легкій, глубокій и спокойный (libêr) становится онъ, когда душа или одобрена (за хоро-

¹⁾ Epist. 43. 4—5; 97, 12.

²⁾ De ira III, 36. 1: cotidie ad rationem reddendam vocandus est.

шіе поступки), или предупреждена (въ дурныхъ), и когда стражъ и тайный судія человѣка знаетъ о своемъ нравственномъ состояніи (*de moribus suis!*“ Сенека самъ на себѣ испыталъ благодѣтельные плоды подражанія этому прекрасному примѣру своего учителя; подобное же подражаніе рекомендуетъ онъ и всѣмъ, какъ лучшее и вѣрнѣйшее средство для нравственнаго исправленія ¹⁾). Вѣдь по неволѣ осмотрительнѣе и осторожнѣе въ своихъ словахъ и дѣйствіяхъ станетъ тотъ, кто знаетъ, что сегодня же (*cotidie*) онъ долженъ предстать предъ судьей и дать полный отчетъ во всемъ ²⁾).

Сознавши, такимъ образомъ, свою нравственную болѣзнь, свои грѣхи и пороки, горя желаніемъ освободиться отъ нихъ, имѣя въ избранномъ образцѣ желанный идеалъ для подражанія, а въ совѣсти надежнаго руководителя при оцѣнкѣ поступковъ и дѣйствій, человѣкъ смѣло и побѣдоносно можетъ вести борьбу съ своими страстями и пороками. Борьба эта тѣмъ легче, чѣмъ порокъ менѣе сильно овладѣлъ нашей душой, чѣмъ онъ, такъ сказать, свѣжѣе (*recens*). Врачу, вѣдь, меньше работы, когда онъ застаеть болѣзнь въ самомъ началѣ ея проявленія. Вотъ почему работу совершенствованія лучше всего начинать „прежде, чѣмъ отвердѣла испорченность души“, потому что „никто съ такимъ трудомъ снова не возвращается къ природѣ, какъ тотъ, кто отпалъ отъ нея“, говоритъ Сенека, видя, въ духѣ стоицизма, въ порокѣ уклоненіе человѣка отъ высшей цѣли своей — „жить сообразно съ природой“. Но и „относи-

¹⁾ De ira III, 36, 1—3.

²⁾ Ibid.

тельно того, что окрѣпло уже въ душѣ, выражаетъ свое убѣжденіе Сенека, я не отчаяваюсь: нѣтъ, вѣдь, ничего, что не побѣдила бы упорная дѣятельность и напряженное, усердное стараніе“¹⁾. Усилиемъ своей воли человѣкъ, слѣдовательно, всегда можетъ достигнуть освобожденія отъ порока и, хотя съ задержками, медленно, но все же подвигаться по пути нравственнаго совершенствованія. Конечной же цѣлью всего этого процесса, всей этой внутренней работы надъ собой должно служить то именно состояніе, которое Сенека опредѣляетъ латинскимъ терминомъ „transfigurari“²⁾ и которое есть не что иное, какъ внутреннее превращеніе (mutatio)³⁾, обновленіе всего духовнаго существа человѣка, отбросившаго силою своей воли всѣ пороки и твердо ставшаго на путь добродѣтели. Порождая въ человѣкѣ внутренній міръ, обусловливаемый полнымъ спокойствіемъ совѣсти, это превращеніе дѣлаетъ человѣка уже не врагомъ самого себя, воюющимъ съ своими страстями и пороками, а другомъ, да не только другомъ самого себя, а и всѣхъ людей, ибо „другъ себѣ, замѣчаетъ Сенека, есть уже другъ всѣмъ“⁴⁾. Смѣло тогда человѣкъ можетъ сказать о себѣ, что онъ, если не достигъ вполне, то, во всякомъ случаѣ, насколько позволительно это при человѣческой слабости, приблизился къ тому высшему идеалу, къ которому онъ стремился во всей своей нравственной дѣятельности и который всегда созерцалъ своими духовными очами.

¹⁾ Epist. 50, 4—6.

²⁾ Epist. 6, 1; 94, 48.

³⁾ Epist. 6, 2.

⁴⁾ Epist. 6, 7.

Такъ какъ идеаломъ этимъ въ моральной системѣ Сенеки, какъ и вообще всѣхъ стоиковъ¹⁾, служить образъ мудреца, къ которому, какъ радіусы къ центру, направляются всѣ разсужденія философа моралиста, то, хотя вкратцѣ, мы считаемъ нужнымъ коснуться ученія о немъ Сенеки, тѣмъ болѣе, что это будетъ отчасти и суммированіемъ всего того, что мы доселѣ изложили.

Какъ высочайшій нравственный идеалъ, мудрецъ въ этикѣ Сенеки, какъ и вообще стоической, мыслится обладающимъ полнотою всѣхъ нравственныхъ совершенствъ. *Еo ipso* въ немъ мы должны искать всѣхъ тѣхъ качествъ, которыя Сенека желаетъ видѣть въ каждомъ добродѣтельномъ человѣкѣ. Такъ какъ высшее благо человѣка, доставляющее ему истинное счастье, заключается въ добродѣтели, а добродѣтель есть достигшій совершеннаго знанія разумъ (*ratio perfecta*), то мудрецъ прежде всего обладаетъ полнотою вѣдѣнія. Но это вѣдѣніе относится не ко всей необъятной области человѣческаго знанія,—въ этомъ отношеніи „мудрецъ не знаетъ всего“²⁾, а лишь къ той, которая имѣетъ непосредственное значеніе для нравственной дѣятельности человѣка. Оно выражается прежде всего въ ясномъ и отчетливомъ знаніи истиннаго блага и истиннаго зла. А такъ какъ разумъ человѣческій есть сила не только теоретическая, но и прак-

¹⁾ Виндельбандъ „Ист. древн. философіи“. Стр. 263. Исторію развитія ученія о мудрецѣ, какъ нравственномъ идеалѣ см. Barth „Die Stoa“ Stuttgart 1903 г. s. 158—159; ср. Schmekel „Philos. d. mittl. Stoa“ s. 362—363.

²⁾ Epist. 109, 5: non omnia sapiens scit. Въ этомъ же смыслѣ Сенека выражается въ Ep. 88, 32: potest sapiens esse, qui litteras nescit.

тическая ¹⁾, то, руководясь имъ въ своей жизни и дѣятельности, мудрецъ всегда стремится къ осуществленію блага и подавленію зла. Его дѣйствія, по этому, „всегда правильны (recta); его рѣшенія—неизмѣнны“ ²⁾. Опираясь только на свой собственный разумъ, полагая счастье свое только внутри самого себя, мудрецъ, далѣе, независимъ отъ всего внѣшняго и обладаетъ истинной свободой, которая и состоитъ въ томъ, чтобы „не быть рабомъ никакой вещи, не зависѣть ни отъ какой необходимости, ни отъ какой случайности—сравниться даже съ самой судьбой“ ³⁾. Никакому закону онъ не подчиненъ; онъ „самъ себѣ изрекаетъ законъ, какой хочетъ, и что изрекаетъ, то и исполняетъ“ ⁴⁾. „Противъ же воли своей онъ ничего не дѣлаетъ“ ⁵⁾, почему у него никогда не можетъ быть и раскаянія въ своихъ поступкахъ ⁶⁾. Хотя онъ и подчиняется судьбѣ, но подчиняется добровольно, выражая ея велѣніямъ лишь свое согласіе ⁷⁾. Внутренно же онъ не зависитъ отъ нея. Она имѣетъ власть только надъ тѣми, кто во внѣшнихъ благахъ полагаетъ свое счастье. Мудрецъ же „все свое въ себѣ сохраняетъ“ ⁸⁾; „своимъ благомъ онъ владѣетъ прочно (in solido)“, удовлетворяясь одною добродѣтелью, „онъ ни въ чемъ не нуждается“ ⁹⁾,

¹⁾ Epist. 66, 33: qualis ratio, tales et actiones.

²⁾ De benefic. IV, 34, 4: non mutat sapiens consilium. N. Q. I. П. с. 36.

³⁾ Epist. 51. 9.

⁴⁾ De benef. II, 18, 4.

⁵⁾ Epist. 54, 7; nihil invitus facit sapiens; 61, 3.

⁶⁾ De benef. IV, 34, 4.

⁷⁾ Loc. cit. см. въ I-й главѣ нашего сочиненія.

⁸⁾ De const. sap. 5, 4.

⁹⁾ Epist. 9. 14: sapientem nulla re egere.

говорить Сенека словами Хризиппа. Отнять у него судьба ничего не можетъ, такъ какъ это онъ можетъ сдѣлать только по отношенію къ тому, что она сама же дала, „добродѣтель же“, которой одной и дорожилъ лишь мудрецъ, „она ему не даетъ, а потому и отнять не можетъ“ ¹⁾. Если она и имѣетъ надъ чѣмъ либо власть по отношенію къ мудрецу, такъ это только надъ внѣшними благами, дарованными ему; но лишеніе ихъ не можетъ сдѣлать его несчастнымъ, такъ какъ онъ не привязывается къ нимъ душой, а владѣетъ ими всегда съ мыслью о возможности потерять ихъ, съ сознаниемъ, что они только „commoda“, а не „bona“ ²⁾, Бѣдствія, несчастія, страданія для него не имѣютъ ровно никакого значенія и нисколько не могутъ поколебать его счастья. Хотя бы его жгли и въ раскаленной печи Фалариса, говоритъ Сенека словами Эпикура, онъ и тогда сталъ бы восклицать: „это меня нисколько не тревожитъ; мнѣ приятно!“ ³⁾. Онъ, конечно, чувствуетъ при страданіяхъ боль, такъ какъ добродѣтель не отнимаетъ у него ни одного изъ человѣческихъ чувствъ, но онъ превозмогаетъ ее силою воли и не допускаетъ волновать и беспокоить свою душу ⁴⁾. То, что считается всѣми зломъ, для мудреца есть нѣчто безразличное; оно

¹⁾ De const. sap. 5, 4.

²⁾ Loc. cit: см. II-ю главу нашего сочиненія.

³⁾ Epist. 66, 18: De benef. IV. 21. 6.

⁴⁾ Epist. 85, 29: dolet. sensum enim hominis nulla exiit virtus, sed non timet; ср. De ira I, 16, 7. Здѣсь—различіе между стоическимъ мудрецомъ, съ одной стороны, и эпикурейскимъ и циническимъ, съ другой. У эпикурейцевъ и циниковъ мудрецъ даже и боли не чувствуетъ. По этому поводу Сенека замѣчаетъ: „нечувствительность къ скорби я никогда не назову благомъ:

не только не вредить ему, не колеблеть и не подавляетъ его духа ¹⁾, но даже даетъ поводъ упражнять и укрѣплять себя въ добродѣтели ²⁾). Даже смерть теряетъ предъ нимъ свой ужасающій характеръ, потому что и самая жизнь для него безразлична. Онъ знаетъ, что рано или поздно онъ долженъ умереть, но когда это случится, сама-ли смерть придетъ къ нему, или онъ самъ поспѣшитъ ей на встрѣчу— это для него не имѣетъ значенія ³⁾. Заботясь при жизни исключительно о томъ, чтобы честно и хорошо жить, а предъ смертью—чтобы хорошо умереть, онъ не задумается наложить на себя руки, если наступятъ такого рода обстоятельства, въ силу которыхъ его душевному покою будетъ грозить опасность нарушенія, а нравственному достоинству—униженія. „Мудрецъ, говоритъ Сенека, не замедлитъ (тогда) пойти къ смерти вѣрнымъ шагомъ“ ⁴⁾. Вѣдь, онъ „живетъ не столько, сколько можетъ жить, а столько, сколько долженъ“ ⁵⁾. Продолжительность жизни для него не имѣетъ ровно никакого значенія ⁶⁾, потому что и въ короткій жизненный періодъ онъ можетъ вполнѣ обнаружить свои добродѣтели. Свободный отъ всего внѣшняго, возвышаясь надъ всѣми земными отношеніями ⁷⁾,

вѣдь ею обладаютъ и стрекоза и блоха. Не назову благомъ я и покоя, ибо что покойнѣе червяка?“ (Epist. 87, 19; ср. Epist. 9, 3. см. Zeller cit. op. ss. 267—268).

¹⁾ Epist. 71, 26: Stat (sapiens) rectus sub quolibet pondere.

²⁾ Epist. 85, 39.

³⁾ Loc. cit. см. выше въ этой же главѣ.

⁴⁾ De brev. vitae. 11, 2.

⁵⁾ Epist. 70, 4.

⁶⁾ Epist. 92, 24—25.

⁷⁾ Epist. 111, 4.

не зная ни страха, ни надежды¹⁾, мудрецъ свободенъ и отъ всякихъ душевныхъ волненій. Его чело никогда не омрачится печалью, а черты лица—не исказятся гнѣвомъ²⁾ и не измѣнятся отъ состраданія³⁾. Зная, что истинное благо въ добродѣтели, а зло—въ подчиненіи разума неразумной части души, въ рабствѣ его страстямъ, мудрецъ совершенно свободенъ отъ нихъ⁴⁾. Какъ солнца не можетъ достать ни одна стрѣла⁵⁾, такъ и мудреца не можетъ уязвить ничто внѣшнее. Ни обида, ни оскорбленіе не возмутятъ его духа⁶⁾, ибо ни тому, ни другому подлежать онъ не можетъ⁷⁾. Получая, на примѣръ, ударъ по щекѣ, онъ дѣлаетъ то же, что сдѣлалъ въ подобномъ положеніи Катонъ⁸⁾. Онъ не гнѣвается и не мститъ, даже не прощаетъ, а просто не обращаетъ никакого вниманія, не замѣчаетъ случившагося. Его душу, такимъ образомъ, не можетъ ничто взволновать, почему въ ней всегда царитъ тотъ сладостный покой⁹⁾ и та душевная гармонія, которые могутъ быть свойственны человѣку, обладающему въ добродѣтели

¹⁾ De const. sap. 9, 2: nescit nec in spem nec in metum vivere. De benef. VII, 2, 4: nihil sperat aut cupit. Ib. 3, 3.

²⁾ De const. sap. 9, 3; De ira II, с. 4—6.

³⁾ De clem. II, 5, 6.

⁴⁾ Epist. 85, 5: non diminutionem malorum in bono viro intellego, sed vacationem.

⁵⁾ De const. 4, 2.

⁶⁾ De const. sap. 5, 3: injuria ad sapientem non pervenit; Ib. 8, 1; 10, 3. et passim.

⁷⁾ De const. sap. 7, 2: non potest laedi sapiens; cp. Ib. II, 3.

⁸⁾ Ibid. 14, 3: Cato (percussus) non excanduit, non vindicavit injuriam, ne remisit quidem; sed factam negavit, majore animo non agnovit, quam ignovisset.

⁹⁾ De tranqu. an. 2, 4.

высшимъ благомъ, „ибо высшее благо и заключается въ гармоніи духа“¹⁾). Душевное настроеніе его—всегда радостное, свѣтлое и безмятежное²⁾); „его духъ таковъ, какъ надлунный міръ, гдѣ всегда ясно“³⁾). Внутреннее состояніе его есть, слѣдовательно, полная и совершенная апаеія⁴⁾). Единственное, что могло бы возмущать спокойную душу мудреца—это сознание всеобщей человѣческой грѣховности и развращенности. Но и здѣсь мудрецъ находитъ возможность сохранять свое спокойствіе. „Онъ не разгнѣвается на согрѣшающихъ, ибо онъ знаетъ, что никто не рождается мудрецомъ, а становится имъ... Поэтому то къ грѣхамъ другихъ онъ остается снисходительнымъ и равнодушнымъ. Вѣдь онъ не врагъ, а исправитель грѣшниковъ“. Онъ не будетъ, правда, закрывать глазъ на всеобщіе пороки и „его духовному взору всегда будетъ предноситься мысль: „много вокругъ меня (*occurrent mihi*) людей, преданныхъ вину, поработившихъ себя страсти (*libidinosi*), неблагодарныхъ, жадныхъ, возбуждаемыхъ жаломъ честолюбія“. Но на все это онъ будетъ смотрѣть такъ же снисходительно (*propitius*), какъ врачъ на болѣзни и язвы своихъ пациентовъ⁵⁾): безъ всякаго гнѣва и даже просто душевнаго волненія.

Обладая всѣми этими качествами, мудрецъ не можетъ не обладать и прочнымъ и несокрушимымъ счастьемъ, ибо счастливая жизнь есть та, которая

¹⁾ De vita beata. 8, 6: summum bonum esse animi concordiam.

²⁾ Epist. 59, 14: sapiens ille plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus. Ibid. 72, 4, 7, 8; De const. 9, 3.

³⁾ Epist. 59, 16.

⁴⁾ Ep. 9, 16.

⁵⁾ De ira II, 10, 6—7.

сообразна съ природой ¹⁾); жизнь же мудреца, обладающаго полнотою добродѣтелей, такова и есть. Счастье его такъ велико, что въ немъ мудрецъ можетъ не только сравняться съ самимъ Богомъ, но и превзойти его. Вѣдь за исключеніемъ смертности онъ во всемъ „подобенъ Богу“ и ни въ чемъ не уступаетъ Ему ²⁾); въ нѣкоторыхъ же отношеніяхъ стоитъ даже выше Его. Правда, „Юпитеръ. повторяетъ Сенека слова Секстія, владѣетъ бѣльшимъ, чѣмъ сколько онъ даруетъ людямъ, но изъ двухъ добрыхъ тотъ, который богаче, не есть, поэтому, только и лучшей .. Чѣмъ Юпитеръ превосходитъ добраго мужа? (Тѣмъ, что) онъ добръ только болѣе продолжительное время (*diutius bonus est*). Но мудрецъ нисколько не считаетъ себя ниже вслѣдствіе того только, что его добродѣтель ограничивается болѣе краткимъ промежуткомъ времени“. Добродѣтель и счастье, вѣдь, отъ продолжительности не зависятъ. Какъ Богъ, такъ и мудрецъ ни отъ чего внѣшняго не зависятъ и относятся къ нему равнодушно, но мудрецъ—выше Бога въ томъ отношеніи, что Юпитеръ *не можетъ* пользоваться (внѣшними благами), а мудрецъ *не желаетъ*“ ³⁾). Какъ тотъ, такъ и другой не ощущаютъ, далѣе, никакого страха, но мудрецъ побѣдилъ страхъ силою своей воли, а въ Богѣ—отсутствіе страха является даромъ природы ⁴⁾). Богъ свободенъ отъ страданій, „Онъ внѣ ихъ“ опять таки по благодѣянію природы, а мудрецъ возвышается

¹⁾ De vita beata 3, 3—4.

²⁾ De const. sap. 8, 2.

³⁾ Epist. 73, 12—14.

⁴⁾ Epist. 53, 11: Est aliquid, quo sapiens antecedit deum: ille beneficio naturae timet, suo sapiens.

надъ ними силою своей воли ¹⁾). Но такъ какъ при сравненіи, съ точки зрѣнія нравственнаго блага, самопріобрѣтенное и собственными усиліями воли достигнутое должно имѣть больше цѣнности, чѣмъ дарованное „туне“, то здѣсь лежитъ новое основаніе преимуществва мудреца предъ Богомъ. Даже болѣе. Твердо и непоколебимо, во всемъ своемъ нравственномъ величіи, встрѣчая и перенося несчастья и страданія, мудрецъ самъ становится предметомъ восхищенія божества, прекраснѣйшимъ зрѣлищемъ, которое Богъ созерцаетъ на землѣ ²⁾).

Обладая такими неимовѣрными силами, мудрецъ можетъ не нуждаться въ помощи не только человѣческой, но даже и Божіей. Какъ достигшій блага и связаннаго неразлучно съ нимъ непоколебимаго счастья, онъ уже „не проситель боговъ“ (supplex),— ибо „что за нужда ему въ молитвахъ?“ ³⁾),—а ихъ союзникъ ⁴⁾). Такъ какъ, наконецъ, всѣхъ своихъ качествъ, которыми онъ можетъ сравняться даже съ самимъ Богомъ, мудрецъ достигъ благодаря самому себѣ, своимъ собственнымъ силамъ, то умирая онъ смѣло и гордо можетъ сказать Богу: „прими мою душу лучшей, чѣмъ какою ты далъ мнѣ ее“ ⁵⁾). Незачѣмъ, поэтому, мудрецу бояться Бога; страхъ предъ

¹⁾ De prov. 6, 6: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam.

²⁾ De prov. 2, 9: ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna, mala compositus.

³⁾ Epist. 31, 5.

⁴⁾ Epist. 31, 8.

⁵⁾ De tranqu. an. 11, 3.

Нимъ—свойство лишь глупца, который ждетъ отъ Него подачекъ, а для мудреца это—недостатокъ, котораго онъ всячески избѣгаетъ¹⁾).

Таковъ образъ стоическаго мудреца, являющійся въ моральной системѣ Сенеки тѣмъ высшимъ нравственнымъ идеаломъ, къ осуществленію котораго въ жизни Сенека стремится самъ и къ подражанію которому онъ зоветъ всѣхъ, сознающихъ свою нравственную немощь и жаждущихъ нравственнаго исцѣленія и возрожденія²⁾). Ученіемъ Сенеки о немъ мы

¹⁾ Epist. 17, 6.

²⁾ Что касается вопроса о достижимости этого идеала, съ точки зрѣнія Сенеки, то прямого отвѣта у него на этотъ вопросъ нѣтъ. Онъ иногда, повидимому, допускаетъ возможность осуществленія своего идеала. Такъ, въ Epist. 42, 1 онъ выражаетъ мысль, что его мудрецъ является такъ же рѣдко, какъ птица фениксъ, раждающаяся чрезъ каждые 500 лѣтъ. Слѣдовательно, здѣсь онъ допускаетъ возможность явленія его какъ въ прошедшемъ, такъ и будущемъ. Катона, напр., онъ прямо причисляетъ къ мудрецамъ (De const. sap. c. II), (Ср. De const. sap. 7, 1: raro forsitan magnisque aetatum intervallis unum). Но иногда онъ сомнѣвается, можно ли найти того, кого всѣ стоики ищутъ столько лѣтъ (De tranquillit. animi 7, 4: ubi enim istum invenies, quem tot seculis quaerimus?). Подобная нерѣшительность его объясняется тѣмъ, что въ разное время онъ сдѣловалъ различнымъ авторитетамъ, то древнимъ стоикамъ, допускавшимъ возможность полнаго достиженія и осуществленія этого идеала, то новымъ, особенно Посидонію, сомнѣвавшимся сильно въ этой возможности (Ср. Невзоровъ „Мораль стоицизма“... Казань 1892 г. стр. 70; ср. Schmekel „Die Philosophie d. mittieren Stoa“. Berlin 1892 г. 213—214). Новымъ же стоикамъ Сенека слѣдуетъ и тогда, когда допускаетъ между мудрецомъ и глупцомъ ступень совершенствующихся (Ep. 75), на что съ строго стоической точки зрѣнія онъ не имѣетъ основаній (Zeller „Philos. d. Griechen“. Ih. 3 s. 255).

и закончимъ изложеніе индивидуальной морали философа, переходя теперь къ воззрѣніямъ Сенеки на обязанности человѣка, какъ существа, предназначеннаго жить среди себѣ подобныхъ,—другими словами—къ изложенію морали соціальной.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Соціальная мораль.

Общество, какъ „*societas humani generis*“ и отношеніе его къ отдѣльнымъ государствамъ. Обязанности членовъ его въ отношеніи къ людямъ вообще, къ рабамъ и врагамъ (всеобщая любовь и равенство; благотворительность). Краткое замѣчаніе по поводу воззрѣній Сенеки на отношеніе къ государству и семьѣ. Общій выводъ изъ первой части и переходъ ко второй.

Индивидуальная мораль разсматриваетъ человѣка только въ его собственномъ внутреннемъ существѣ, оно имѣетъ дѣло съ нимъ, какъ индивидуумомъ, представляющимъ отдѣльное и исключительное явленіе въ ряду всѣхъ другихъ живыхъ существъ міра, она нормируетъ только его личную индивидуальную жизнь. Но, вѣдь, человѣкъ—не только индивидуумъ, но и „*ζῶον πολιτικόν*“, какъ это картинно высказалъ еще Аристотель, „*animal sociale*“¹⁾; онъ не одинокимъ поставленъ въ мірѣ, а предназначенъ осуществлять высшія цѣли своего бытія въ кругу существъ, подобныхъ себѣ и въ тѣсной связи съ личной жизнью и дѣятельностью cadaго изъ нихъ. Поэтому, кромѣ обязанностей по отношенію къ самому себѣ человѣкъ долженъ имѣть еще обязанности и по отношенію къ другимъ людямъ. Игнорировать

¹⁾ De benef. l. VII, c. I, 7.

этихъ обязанностей онъ не можетъ. Инстинктъ общест-
венности, прирожденный человѣку и составляющій,
наравнѣ съ разумомъ, ему только присущій и отли-
чающій его отъ неразумныхъ животныхъ даръ, за-
являетъ себя съ такой же силой, какъ и всѣ другія
требованія его разумной природы, и заглушить го-
лосъ этого инстинкта никто не въ состояніи. Да если
бы кто и попытался подавить въ себѣ это требова-
ніе природы, ограничивши всѣ запросы своего духа
узкимъ кругомъ запросовъ жизни личной, индиви-
дуальной, общество своимъ вліяніемъ на жизнь инди-
видуума доказало бы всю пагубность подобной по-
пытки, и существованіе такого человѣка стало бы
несноснымъ. Сенека прекрасно все это сознаетъ. Онъ
понимаетъ хорошо, какую важную роль играетъ об-
щество въ жизни индивидуума, а потому въ своихъ
моральныхъ разсужденіяхъ онъ часто возвращается
къ вопросу объ обязанностяхъ человѣка по отноше-
нію къ подобнымъ себѣ, чтó и даетъ намъ право
говорить о соціальной морали философа ¹⁾.

На общество Сенека смотритъ не только какъ на
естественно и подъ воздѣйствіемъ историческихъ усло-
вій возникшій въ родѣ человѣческомъ институтъ, а
какъ на божественное учрежденіе, *raison d'être* кото-
раго покоится не на требованіи только природы, не
на физической только необходимости, но и на пря-

¹⁾ Собственно говоря, съ строго стоической точки зрѣнія
Сенеки ни о какихъ другихъ обязанностяхъ къ обществу кро-
мѣ равнодушія и индифферентности не можетъ быть и рѣчи,
такъ какъ стоическій мудрецъ для своего счастья ни въ чемъ
внѣшнемъ не нуждается. Общество же по отношенію къ чело-
вѣку есть всетаки нѣчто внѣшнее, а потому для нравственности
мудреца безразличное.

момъ велѣніи воли Божіей. Оно, съ точки зрѣнія Сенеки, есть тотъ великій даръ Бога человѣку, котрымъ, такъ же какъ и разумомъ, человѣкъ выдѣленъ въ ряду всѣхъ другихъ міровыхъ существъ, и благодаря которому онъ сталъ вѣнцомъ всѣхъ твореній, царемъ и обладателемъ внѣшней природы. „Богъ, говоритъ Сенека, далъ намъ двѣ вещи, которыя слабаго человѣка дѣлаютъ сильнѣйшимъ (въ ряду всѣхъ другихъ существъ): это—разумъ и общество“. „Общество дало ему власть надъ всѣми животными; его, рожденнаго для земли (terris), онъ ввело во владѣніе иною природою и повелѣло господствовать даже на морѣ; оно сдерживаетъ напоры болѣзней, предъупотвѣляетъ поддержку старости и даетъ утѣшеніе въ скорбяхъ“... ¹⁾).

Но если общество имѣетъ такое важное значеніе для человѣка, то долгъ cadaго члена его — заботиться о его поддержаніи, сохраненіи и совершенствованіи, что можетъ быть осуществлено тогда, когда каждый изъ этихъ членовъ будетъ честно и свято нести обязанности, налагаемыя на него принадлежностью къ этому обществу. А такъ какъ частныя обязанности человѣка, какъ члена общества, вытекаютъ изъ общаго понятія объ обществѣ, то естественно возникаетъ вопросъ, какъ именно понимать это общество и что подъ именемъ его разумѣть.

Платонъ и Аристотель, строя на началахъ своей метафизики образъ идеальнаго государства, не въ состояніи были возвыситься надъ предразсудками своего времени относительно варваровъ, почему и замкнули свою республику въ узкія рамки націонализма. Націо-

¹⁾ De benefic. IV, 18, 2—3.

нализмъ и партикуляризмъ—вотъ характеристическая черта ихъ соціальныхъ воззрѣній. Не то уже въ этомъ отношеніи представляютъ воззрѣнія стоиковъ, которымъ должна быть всецѣло приписана честь созданія идеи мірового, универсальнаго государства, обнимающаго собою людей всѣхъ странъ и народовъ. Правда, и циники не были чужды этой идеи космополитизма—даже, говорятъ, самое слово „космополитъ“ впервые было произнесено однимъ изъ видныхъ представителей цинической школы—Диогеномъ Синопскимъ¹⁾, но эту идею они понимали болѣе въ отрицательномъ смыслѣ назависимости философа отъ отечества и родины, чѣмъ въ положительномъ смыслѣ родства всѣхъ людей между собою²⁾. Ученіе объ этомъ родствѣ развито именно у стоиковъ и среди нихъ въ этомъ отношеніи Сенека занимаетъ самое видное мѣсто. Правда, нельзя утверждать, что „партикуляризмъ“ и аристократическій характеръ соціальной этики, заявлявшій себя даже и въ позднѣйшей исторіи римской морали, исчезъ у Сенеки совершенно, но одно несомнѣнно, что здѣсь онъ пошелъ далѣе, чѣмъ кто-нибудь изъ древняго міра, и болѣе, чѣмъ гдѣ либо приблизился къ универсальному духу христіанства³⁾.

Выходя изъ мысли о единствѣ разумной природы всѣхъ людей, Сенека смотритъ на все человѣчество, какъ на единый, великій организмъ, какъ на

1) Diog. Laert. VI, 63. Ἐρωτιθῆς πόθεν ἐστὶ „κοσμοπολίτης“ ἐφη.

2) Zeller „Philosophie d. Griechen“. 3 Th. 3 Aufl. s. 298.

3) Baur. „Seneca und Paulus“ (въ „Drei Abhandlungen“,..) Leipz. 1876 s. 420.

единое тѣло, по отношенію къ которому отдѣльныя единицы являются составными частями и членами. „Все то, что ты видишь, пишетъ онъ Люцилію, чѣмъ обнимается все божеское и человѣческое—все это едино; мы же члены этого великаго тѣла. Произведши всѣхъ изъ одной матеріи, природа сдѣлала насъ родственниками (*natura nos cognatos edidit*). Она внѣдрила въ насъ взаимную любовь и сдѣлала способными къ сообществу“ ¹⁾). Но если у всѣхъ людей одно и тоже происхождение отъ божественной природы Универса, если у всѣхъ ихъ одинъ и тотъ же отецъ—міръ ²⁾), то этотъ міръ, взятый во всей совокупности своей, и есть истинное отечество человѣка; весь же человѣческій родъ и есть то общество, къ которому принадле-
~~житъ, какъ и по праву своего человѣческаго досто-~~
 инства. „Я знаю, говоритъ Сенека, что отечество мое—міръ“ ³⁾), такъ какъ великій по своему происхожденію и началу духъ человѣческій не можетъ признать за свое отечество что-либо ничтожное: Эфесъ—ли то, или Александрію, или какое-нибудь другое богато населенное мѣсто... Отчизна его—это то все, обнимающее своею окружностью пространство,... въ которомъ лежатъ моря и суши ⁴⁾),—это, слѣдовательно, все міровое цѣлое. Вѣдь, духъ нашъ предназначенъ для упражненія и совершенствованія въ добродѣтели; для послѣдней же нужно болѣе широкое поле дѣятель-

¹⁾ Epist. 95, 52; 90. 3: inter homines consortium; Epist. 9, 17: hominem homini natura conciliat; De ira. I, 5, 2: homo in adiutorium mutuum genitus est.

²⁾ De benefic. III, 28, 2: unus omnium parens mundus est.

³⁾ De vita beata 20. 5; 15, 7: in regno nati sumus.

⁴⁾ Epist. 102, 21.

ности, чѣмъ то, которое ограничивается стѣнами одного города ¹⁾. Отсюда, отдѣльныя государства, членами которыхъ обычно считаютъ себя люди, по сравненію съ общимъ отечествомъ всѣхъ людей, являются лишь меньшими, входящими въ общее цѣлое частями, во всякомъ случаѣ, слишкомъ узкими для универсальной дѣятельности духа. Для послѣдней единственно достойное государство—это весь міръ. Каждый человѣкъ совмѣщаетъ, такимъ образомъ, въ себѣ званіе члена двухъ государствъ. „Мы обнимаемъ духомъ два государства, говоритъ Сенека, одно великое, по истинѣ „*res publicam*“, которое не ограничивается опредѣленнымъ пространствомъ, а распространяется такъ же широко, какъ солнечный свѣтъ, и ~~другое, на которое указываетъ жребій рожденія.~~ ²⁾ Последнее имѣетъ отношеніе къ извѣстнымъ (гражданамъ) Аѳинскимъ, или Карфагенскимъ, или какого либо иного города“ ²⁾. Не это, однако, малое и случайное для духа человѣческаго государство имѣетъ предъ глазами философъ—моралистъ, когда изображаетъ обязанности человѣка, а то именно великое общество, то „*societas humani generis*“, къ которому принадлежитъ всякій, носящій имя человѣка. Въ идеѣ этого великаго общества всякая противоположность національностей, всякое различіе сословій и профессій уничтожается и „политическое обращается въ общечеловѣческое“ ³⁾. Истинный мудрецъ съ этой точки зрѣнія тотъ, кто сумѣлъ встать выше всякихъ національныхъ и сословныхъ предразсудковъ, кто созналъ, что „единственно достойное его государство—весь

¹⁾ De tr. a. 4, 4.

²⁾ De otio 4, 1.

³⁾ Zeller „Philos. d. Griechen“. 3 Th. 3 Aufl. s. 724.

мірѣ ¹⁾, все человѣческое общество, для кого на первомъ планѣ стоятъ интересы этого универсальнаго государства, границы котораго совпадаютъ съ границами міра, а не того ограниченнаго и въ кругѣ своихъ членовъ и въ своемъ времени и пространствѣ. Еслибы, ревнуя объ интересахъ своего истиннаго отечества и сознавая невозможность для себя безъ нарушенія ихъ соблюдать интересы меньшаго государства, такой человѣкъ и вышелъ изъ этого послѣдняго, пересталъ быть членомъ его, то онъ не потерялъ бы гражданства и не былъ бы внѣ государства ²⁾. Лишившись по своей волѣ званія гражданина афинскаго или кареагенскаго и т. п., онъ сохранить все-таки, даже еще съ большимъ достоинствомъ для себя, званіе гражданина міроваго государства, то званіе, которое долженъ всякій цѣнить преимущественно предъ всѣми званіями.

Итакъ, то общество, которое имѣетъ въ виду Сенека, предписывая нравственныя обязанности по отношенію къ нему—есть родъ человѣческой, взятый во всей его совокупности, внѣ раздѣленія его на отдѣльныя государства, на отдѣльныя націи и племена.

Какія же обязанности налагаетъ на человѣка принадлежность къ этому обществу?

Благосостояніе каждаго общества обусловливается прежде всего сохраненіемъ его единства. Послѣднее же достигается тогда, когда каждый изъ членовъ его по мѣрѣ своихъ силъ заботится о поддержаніи и сохраненіи цѣлаго общества, жертвуя въ пользу его

¹⁾ Epist. 68, 2.

²⁾ Ibidem.

интересовъ даже личными ¹⁾). Отсюда, съ отрицательной стороны, вытекаетъ основная обязанность каждаго члена—воздерживаться отъ всякаго вреда кому бы то ни было изъ членовъ общества, а съ положительной—требованіе отъ каждаго члена служенія на пользу и благо какъ цѣлаго общества, такъ и частей его. То же самое, съ точки зрѣнія Сенеки, нужно сказать и о всемъ человѣческомъ обществѣ.

Все человѣческое общество, какъ организмъ, живетъ одною жизнью; всѣ члены его такъ тѣсно связаны другъ съ другомъ и съ цѣлымъ, что вредъ одного приноситъ вредъ всѣмъ людямъ и польза одного влечетъ за собой увеличеніе блага всѣхъ. „Какъ грѣшно, поэтому, вредить отечеству, говоритъ Сенека, такъ грѣшно вредить и отдѣльному гражданину его: вѣдь, онъ составляетъ часть отечества. Если же цѣлое достойно почтенія, то должны быть священными и части его. Безбожно, поэтому, дѣлаетъ философъ выводъ, наносить вредъ человѣку, такъ какъ онъ—гражданинъ въ этомъ великомъ государствѣ. Вѣдь, что было бы, если бы руки задумали вредить ногамъ или глаза рукамъ?“ ²⁾). Безъ сомнѣнія, результатомъ этого было бы разстройство жизни всего организма и даже уничтоженіе его. Тоже самое должно бы было произойти и съ человѣческимъ обществомъ, если бы члены стали враждовать одинъ противъ другого. Такъ какъ единство человѣческаго рода, поддерживающее жизнь цѣлаго, чрезъ это было бы разрушено, то великій человѣческій организмъ долженъ бы былъ

¹⁾ De Ben. VII, 16, 2: in omni quaestione propositum sit nobis bonum publicum.

²⁾ De ira II, 31, 7.

прекратить свое существованіе ¹⁾). Поэтому, „какъ (въ тѣлѣ), продолжаетъ развивать свою аналогію Сенека, всѣ члены находятся между собой въ полномъ согласіи (consentiunt), такъ какъ сохраненіе частей лежитъ въ интересахъ (interest) цѣлаго, такъ пусть и люди заботятся (parcent) объ отдѣльныхъ единицахъ, ибо они рождены для сообщества. Нормальное же общество (salva societas) безъ взаимной охраны и любви частей существовать не можетъ“ ²⁾). Отсюда—любовная забота о другихъ, принесеніе пользы ближнему изъ любви къ нему, какъ части единого цѣлаго -- составляетъ долгъ и обязанность каждого человека, желающаго достойно носить званіе гражданина вселенной. Какъ камни въ сводѣ, взаимно поддерживая другъ друга, не позволяютъ ему рушиться, такъ точно и всѣ, составляющіе человѣческое общество, должны помогать одинъ другому, если хотятъ прочности и долговѣчности общественнаго союза ³⁾, съ одной стороны, и осмысленности жизни—съ другой. Вѣдь „только тотъ живетъ (разумѣется истинною человѣческою жизнью), кто для многихъ полезенъ, кто пользуется своими силами (во благо другимъ). А кто скрывается и застываетъ въ неподвижности (torpent), тотъ въ своемъ домѣ, какъ въ гробницѣ“... На домѣ такихъ людей можно сдѣлать надпись: „они предупредили свою смерть“ ⁴⁾). Съ этой точки зрѣнія, ограничиваться одной только отрицательной ролью члена человѣческаго общества, однимъ только воздержаніемъ отъ нанесенія вреда кому бы то ни было—не доста-

¹⁾ De benefic. IV, 18, 7.

²⁾ De ira II, 31, 7.

³⁾ Epist. 95, 53.

⁴⁾ Epist. 60, 4.

точно; „это воздержаніе можетъ достигаться и государственнымъ правопринужденіемъ“ ¹⁾. Но „насколько шире область обязанностей (предписываемыхъ мировымъ гражданствомъ), чѣмъ область постановленій закона“ ²⁾? Если же такъ, то, кромѣ воздержанія отъ зла, отъ человѣка требуется еще забота о принесеніи и положительной пользы ³⁾, тѣмъ болѣе, что польза общественная и польза личная, въ существѣ дѣла, неразлучны. Принося пользу отдѣльному члену общества, а чрезъ него и всему обществу, человѣкъ приноситъ ее, до нѣкоторой степени, и себѣ ⁴⁾, въ силу тѣсной органической связи между всѣми членами. Вполнѣ понятно, поэтому, моральное предписание Сенеки: „для другихъ ты долженъ жить, если хочешь жить для самого себя“ ⁵⁾. Даже болѣе. Человѣкъ и не можетъ жить иначе, какъ только для другихъ, если хочетъ своего счастья. Вѣдь, только какъ членъ человѣческаго общества, онъ становится царемъ и владыкой природы, взятый же въ отдѣльности, внѣ связи съ обществомъ, онъ—слабое и безсильное существо ⁶⁾, хрупкій, отъ всякаго удара сокрушаемый сосудъ; слабое, хрупкое тѣло, беззащитное и нуждающееся въ посторонней помощи по самой своей природѣ ⁷⁾. На бѣдствія и несчастія, поэтому, обреченъ тотъ, кто руководствуется въ жизни только эгоисти-

¹⁾ Barth. „Die Stoa“ Stuttgart 1903 г. s. 130.

²⁾ De ira II, 28, 2.

³⁾ De otio I, 4, De v. b. 24, 3; De clement. II, 6, 3; Epist. 95, 51.

⁴⁾ Epist. 81, 19: nemo non, cum alteri prodest, sibi profuit.

⁵⁾ Epist. 48, 2: ср. Hecaton въ Ep. 9, 6.

⁶⁾ De Benef. IV, 18, 3; Epist. 58, 24: fluvida materia et caeduca, et omnibus obnoxia causis.

⁷⁾ Ad Marc. 11, 2.

ческими побужденіями, кто себя только знаетъ, а о другихъ не желаетъ и заботиться, потому что „не можетъ жить счастливо человѣкъ, который себя только имѣетъ въ виду и все въ свою личную только пользу обращаетъ“ ¹⁾. „Любить себя, беречь и для себя приобрѣтать—не великое дѣло“ ²⁾. А такъ какъ всякое принесеніе пользы человѣку, проистекающее изъ любви къ нему и желанія оказать ему безкорыстную помощь, есть не что иное, какъ благодѣяніе, то, очевидно, на этомъ пунктѣ Сенека возвышается до великой идеи, столь рѣдкой въ классическомъ мірѣ—идеи благотворительности ³⁾. Эта идея берется имъ въ самомъ широкомъ объемѣ. Подъ понятіе „благодѣянія“ (*beneficium*) онъ подводитъ всѣ виды пользы, приносимой однимъ человѣкомъ другому, будетъ ли то польза матеріальная или духовная—лишь бы она проистекала изъ душевнаго расположенія къ лицу, которому приносится ⁴⁾. Прекрасно понимая все значеніе благодѣянія для развитія человѣческаго содружества и солидарности, Сенека посвящаетъ развитію и раскрытію идеи благотворительности даже особое сочиненіе: „*De beneficiis*“ ⁵⁾, которое является однимъ

¹⁾ Epist. 48, 2. Здѣсь, очевидно, Сенека противорѣчитъ своему ученію о добродѣтели, какъ единственномъ условіи счастья человѣка. Отъ внѣшняго, вѣдь, зависитъ уже счастье, если оно зависитъ отъ общества.

²⁾ De ben. IV, 14, 4: *quid magnifici est se amare, sibi parcere, sibi. aquirere*; ср. Epist. 55, 4: *non continuo sibi vivit, qui nemini.*

³⁾ Прямыми предшественниками въ данномъ случаѣ ему могутъ быть указаны лишь Цицеронъ, новостойки и М. Сенека (см. ниже).

⁴⁾ De benefic. V, 19, 6.

⁵⁾ Дополненіемъ къ нему можетъ служить Epist. 81, посвященное тому же вопросу.

изъ лучшихъ его сочиненій и самымъ сильнымъ доказательствомъ высоты многихъ его моральныхъ воззрѣній. Идея благотворительности исчерпывается здѣсь со всѣхъ возможныхъ сторонъ: рѣшаются всѣ не только важнѣйшіе по отношенію къ благодѣянію вопросы, на примѣръ: что такое благодѣяніе, кому, когда и какимъ образомъ оно должно быть оказываемо и какъ принимаемо, но даже и мелочные, въ родѣ, на примѣръ, такихъ: можно ли принимать благодѣяніе и, если можно, то какимъ образомъ, отъ человѣка, завѣдомо порочнаго ¹⁾, или: можно ли самому себѣ оказывать благодѣяніе? ²⁾ оказывается ли чрезъ благодѣяніе сыну благодѣяніе отцу и наоборотъ? долженъ ли быть благодарнымъ отецъ за благодѣяніе, оказанное его сыну? ³⁾, могутъ ли дѣти вообще оказывать благодѣянія родителямъ? ⁴⁾. Но какъ бы то ни было, тонкость психологическаго анализа, знаніе изгибовъ человѣческаго сердца и нравственная чуткость автора, выступающая почти на каждой страницѣ этого сочиненія, дѣлають его не безынтереснымъ даже теперь ⁵⁾. Въ виду важности основныхъ принципѣвъ, раскрываемыхъ здѣсь, считаемъ не лишнимъ вкратцѣ коснуться ихъ.

Подъ именемъ благодѣянія, этого главнаго, связующаго начала человѣческаго общества ⁶⁾, Сенека

¹⁾ Ibid. l. II, c. 21.

²⁾ Ibid. l. V. c. 7—11.

³⁾ Ibid. c. 19.

⁴⁾ Ib. l. III, 29 и дал.

⁵⁾ Дидро, говорятъ, читалъ его всегда со слезами на глазахъ (Baumgarten. cit. op. s. 94).

⁶⁾ De benefic. I, 4, 2: res, quae maxime humanum societatem adligat; De Benef. VI, 12, 2: beneficium commune vinculum est.

разумѣть такое дѣйствіе, которое, исходя отъ доброй воли ¹⁾ и принося радость другимъ, даруетъ такую же радость и оказывающему его, которое, далѣе, совершается съ готовностью, охотно, добровольно ²⁾, безъ хвастовства, гордости и тщеславія ³⁾, а главное съ любовью, такъ какъ „недостаточно оказать благодѣяніе, а нужно еще любить“ ⁴⁾. Благодѣяніе, сопровождаемое грубыми словами и надменнымъ видомъ, можетъ возбудить въ душѣ принимающаго его только ненависть, а не благодарность ⁵⁾. Оно, по словамъ Фабія Веррукоза, подобно зачерствѣлому, какъ камень, хлѣбу, который голодающему человѣку принять необходимо, а ѣсть тяжело ⁶⁾. „Важно, вѣдь, не то, говорить Сенека, чтó дѣлается или дается,— это только матерія благодѣянія ⁷⁾,—но съ какимъ расположеніемъ (mente), ибо въ этомъ-то душевномъ расположеніи и состоитъ благодѣяніе“ ⁸⁾. „То же, чтó мы видимъ глазами, не само благодѣяніе, а лишь внѣшніе слѣды и знаки его“ ⁹⁾. „Самого благодѣянія нельзя осязать руками, говоритъ Сенека: оно въ душѣ заключается (geritur).“ Только „люди неопытные замѣчаютъ то, чтó бросается въ глаза, чтó передается и становится

¹⁾ De benefic. I, 9, 3.

²⁾ De benefic. I, 6, 1: quid est beneficium? benevola actio, tribuens gaudium capiēns tribuendo; in id quod facit prona et sponte sua parata ср. II, 31, 2: qui beneficium dat, quid proponit? prodesse ei cui dat et voluptati sibi esse.

³⁾ De benefic. II, 11, 6.

⁴⁾ Ibid. II, 11, 5: non tantum des oportet beneficia, sed ames.

⁵⁾ Ibid. II, 4, 1.

⁶⁾ Ibid. II, 7, 1.

⁷⁾ Ibid. I, 5, 2.

⁸⁾ Ibid. I, 6, 1; 5, 2; ср. Ep. 87, 6.

⁹⁾ Ibid. I, 5, 6.

предметомъ обладанія, тогда какъ, напротивъ, тому, что на самомъ дѣлѣ дорого и цѣнно, придаютъ мало значенія. (А между тѣмъ) все то, чѣмъ мы владѣемъ, къ чему приковывается вниманіе наше (*adspicimus*), къ чему привязывается желаніе наше—преходяще (*caduca sunt*); и судьба и (людская) неправда могутъ отнять его у насъ; благодѣяніе же пребываетъ (*durat*) даже и послѣ потери того (предмета), посредствомъ котораго оно оказано¹⁾. Однако, благодѣяній нельзя расточать необдуманно и неразборчиво. „Есть вещи, говоритъ Сенека, которыя могутъ принести вредъ тѣмъ, кто проситъ ихъ. Въ этихъ случаяхъ не дать, а отказать (въ просьбѣ)—вотъ что будетъ благодѣяніемъ²⁾. Что касается, далѣе, способа, какимъ должно оказывать благодѣяніе, то мѣриломъ его долженъ служить нашъ собственный личный опытъ, внутреннее чувство: „мы должны оказывать благодѣяніе такъ, говоритъ Сенека, какъ желали бы получать его; прежде всего—охотно, скоро и безъ всякаго колебанія“³⁾. „Это, замѣчаетъ моралистъ, самый удобнѣйшій путь (*expeditissima via*) благодѣянія“⁴⁾. Когда же Сенека рѣшаетъ вопросъ о томъ, кому мы должны оказывать благодѣяніе, то здѣсь на помощь ему идетъ основная точка зрѣнія космополитизма. Всѣ люди имѣютъ одно и тоже происхожденіе—отъ природы, всѣ обладаютъ однимъ и тѣмъ же разумомъ, имѣющимъ одинаково у всѣхъ божественное происхожденіе⁵⁾, слѣ-

¹⁾ De benefic. I, 5, 2—3.

²⁾ De benef. II, 14, 1; Ibid. 14, 4: *exorari in perniciem rogantium saeva bonitas est.*

³⁾ Ibid. II, 1, 1.

⁴⁾ Ibidem.

⁵⁾ De benet. III, 28, 1—2.

довательно, всѣ они—братья между собою. Если же такъ, то уже одно имя „человѣка“ даетъ право одному идти на помощь другому. „Природа, говоритъ Сенека, повелѣваетъ мнѣ быть полезнымъ людямъ; рабы они, или свободные, свободнорожденные, или вольноотпущенники... что за важность? гдѣ человѣкъ, тамъ и мѣсто благодѣянію“ ¹⁾. „Человѣкъ—эта священная вещь для человѣка“ ²⁾—долженъ быть „дорогъ мнѣ уже по самому имени человѣка“ ³⁾. Нѣтъ надобности, посему, смотрѣть при оказываніи благодѣянія на внѣшнія отличія людей, на тѣ условныя и изобрѣтенныя людскимъ честолюбіемъ разности, которыя раздѣляютъ людей на классы и сословія, ибо „что такое римскій всадникъ, вольноотпущенный и рабъ?—это имена, получившія свое начало на почвѣ честолюбія и несправедливости“ ⁴⁾. Если же обратить вниманіе на первоначальное происхожденіе всѣхъ людей, то окажется, что всѣ люди одинаково отъ боговъ происходятъ ⁵⁾. И какъ боги, неустанно благодѣтельствующіе, расточающіе свои благодѣянія всѣмъ безъ различія, позволяющіе солнцу всходить даже надъ порочными людьми, очевидно, не обращаютъ вниманія не только на внѣшнія, но и на внутреннія отличія людей, такъ должны дѣлать и люди въ подражаніе имъ ⁶⁾. „Никого, поэтому, не презирай, говоритъ Се-

¹⁾ De vita beata 24, 3.

²⁾ Epist. 95, 33: homo, sacra res homini.

³⁾ De clement. I, 3: (quisque) hominis nomine apud me gratus est.

⁴⁾ Epist. 31, 11.

⁵⁾ Epist. 44, 1: De Ben. III, 28, 1: eadem omnibus principio, eademque origo.

⁶⁾ De benef. IV, 26, 1; lb. III, 15, 4: qui dat beneficia deos imitatur.

нека, хотя бы вокругъ него были простые и не слишкомъ обильно облагодѣтельствованные фортуной люди, будутъ ли то (*ante vos habentur*) вольноотпущенники, или рабы, или иноземнаго происхожденія люди“¹⁾. Здѣсь, такимъ образомъ, Сенека подходитъ къ разрѣшенію того, всегда бывшаго Гордіевымъ узломъ для моралистовъ древности, вопроса о рабствѣ и отношеніи къ рабамъ, котораго не въ состояніи были разрѣшить даже такіе великіе философы, какъ Платонъ и Аристотель, не признававшіе за рабами всецѣло человѣческаго достоинства²⁾. Платонъ, напримѣръ, говорилъ: „Если гражданинъ убьетъ своего раба, законъ признаетъ убійцу свободнымъ отъ наказанія, только бы онъ для очищенія своего принесъ жертву; но если рабъ убьетъ своего господина, его надобно подвергнуть всѣмъ казнямъ, какія только признаютъ нужнымъ, съ тѣмъ, чтобы не оставить его живымъ³⁾. Аристотель, если бы возможно было, зашелъ бы еще дальше въ своей теоріи о рабствѣ: мало различія между услугами, оказываемыми человѣку рабомъ и животнымъ. Сама природа такъ распоряжается, потому что тѣла людей свободныхъ она производитъ иначе, чѣмъ тѣла рабовъ: одни—надѣляетъ силою, соотвѣтствующею ихъ назначенію, а другія—стройнымъ и высокимъ ростомъ. И затѣмъ знаменитый философъ дѣлаетъ такое заключеніе: „очевидно, говоритъ онъ, что одни по природѣ свободны, а другіе, по природѣ, рабы, и рабство въ отношеніи этихъ послѣднихъ столько же полезно, сколько и справед-

¹⁾ Ibid. III. 28, 3.

²⁾ Barth. cit. op. s. 164.

³⁾ De legib. I. IX,

ливо“¹⁾). Подобные взгляды были достояніемъ почти всей до—христіанской древности. Только немногіе изъ умовъ возвысились надъ ними и усмотрѣли за чернымъ тѣломъ раба такую же душу, какъ и у всѣхъ свободныхъ людей и къ числу этихъ гуманныхъ умовъ Сенека долженъ быть отнесенъ по преимуществу. „За нимъ, по справедливому отзыву Риббека, навсегда останется честь измѣненія (грубаго и несправедливаго) воззрѣнія древности на рабовъ, хотя здѣсь онъ и не безъ предшественниковъ²⁾, а раздѣляетъ заслугу измѣненія воззрѣнія на рабство со всѣми стойками“.

Какъ въ идеѣ, такъ и на практикѣ³⁾, къ рабству Сенека относится отрицательно, причемъ исходной точкой этого отношенія служить то же равенство людей предъ природой и добродѣтелью⁴⁾. Коль скоро „добродѣтель ни для кого не закрыта, а, наоборотъ, всѣмъ открыта, всѣхъ допускаетъ къ себѣ и всѣхъ призываетъ: свободнорожденныхъ, вольноотпущенниковъ, рабовъ, царей и изгнанниковъ“, коль скоро „она не избираетъ ни дома, ни имущественнаго ценза, а довольствуется просто человѣкомъ“, то, значить, и за рабомъ должно быть признано человѣческое право (*ius humanum*)⁵⁾, дѣлающее его способнымъ къ добро-

¹⁾ Троплонъ у Огюста Николя „Филос. размышл. о бож. религ. христ.“ т. I, стр. 268—269. Тамбовъ 1866 г.

²⁾ Ribbeck. s. 62. Ближе всего Сенека соприкасается здѣсь съ Цицерономъ и особенно съ Сенекой-Риторомъ, въ „контroversіяхъ“ котораго находится не мало возвышенныхъ идей по данному вопросу (См. ниже въ II ч. 2 гл.).

³⁾ Epist. 47.

⁴⁾ Epist. 66, 10; Ep. 108, 8: omnes ad omnia ista nati sumus.

⁵⁾ De benef. III, 18. 2.

дѣтели. А такъ какъ благотворительность есть одна изъ важнѣйшихъ добродѣтелей человѣческаго духа ¹⁾, то, слѣдовательно, она можетъ быть осуществлена и рабомъ. „Если рабъ можетъ быть справедливымъ, говорить Сенека, можетъ быть мужественнымъ, можетъ быть великодушнымъ, то, слѣдовательно, онъ можетъ и оказывать благодѣяніе, такъ какъ оно также свойственно добродѣтели“ ²⁾. Дѣйствительно, рабское состояніе нисколько не мѣшаетъ человѣку быть благожелательнымъ ко всѣмъ и всѣмъ оказывать благодѣяніе. „Заблуждается тотъ, говоритъ гуманный моралистъ, кто думаетъ, что порабощеніе простирается на всего человѣка; лучшая часть его изъята изъ рабства; подвластно и закономъ присуждено господамъ только тѣло, духъ же остается господиномъ самого себя (sui juris)... Только тѣло, слѣдовательно, есть то, что судьба передала во [власть господину; только оно покупается, и продается, внутренняя же часть продажъ на рынкѣ подлежать не можетъ. Все то, что исходитъ изъ нея—свободно. Вѣдь мы не все можемъ приказать рабамъ, да и эти послѣдніе не могутъ быть принуждены во всемъ повиноваться намъ. Они не исполняютъ, напримѣръ, нашихъ приказаній, направленныхъ противъ государства, и ни въ какомъ преступленіи не примутъ участія“ ³⁾. Если же та часть, которая одна только и дѣлаетъ человѣка гражданиномъ міра и способнымъ къ добродѣтели, свободна, то, ясное дѣло, рабъ не только можетъ оказывать благодѣяніе, но даже болѣе; благодѣяніе его должно быть гораздо

¹⁾ De benef. I, 15, 2: quam enim virtutem magis veneramur?

²⁾ De benef. III, 18, 3.

³⁾ De benefic. III, 20, 1, 2.

цѣннѣе, чѣмъ благодѣяніе свободнаго человѣка, если принять во вниманіе его стѣсненное внѣшнее положеніе ¹⁾). Не это рабство, которое держитъ во власти тѣло, лишаетъ человѣка способности къ благодѣянію, а то внутреннее рабство страстямъ и порокамъ, которое закрѣпощаетъ душу человѣка и дѣлаетъ его врагомъ человѣческаго общества ²⁾). „Служить самому себѣ (т. е. своимъ страстямъ)—вотъ самое тягчайшее рабство“ ³⁾). „Это—рабство вѣчное, рабство неразрываемое, день и ночь одинаково, непрерывно и безпрестанно гнетущее (*premens sine intervallo, sine com-
meatu*)“ ⁴⁾). И кто избѣгъ этого рабства себѣ, тотъ (только истинно) и свободенъ ⁵⁾, хотя бы и носилъ въ общественномъ строѣ имя раба. „Вотъ этотъ человѣкъ—рабъ, говоритъ Сенека, но въ душѣ онъ можетъ быть свободенъ. Онъ рабъ! но что же для него тутъ предосудительнаго (*hoc illi posebit*)? Укажи, кто не бываетъ такимъ! Одинъ раболѣпствуетъ страсти, другой—любостыжанію, третій честолюбивому иска-
тельству, и всѣ рабствуютъ чувству страха. А вѣдь нѣтъ позорнѣе рабства, какъ добровольное!“ ⁶⁾.

Возрѣніе на рабство, такимъ образомъ, у Сенеки измѣняется радикально. Колько скоро рабъ принадле-
жить господину только тѣломъ, а духомъ свободенъ, коль скоро, поэтому, онъ способенъ быть дѣятель-

¹⁾ Ibid. с. 19, 4. Въ I. III, с. 23—27 Сенека приводитъ примѣры благодѣяній, оказанныхъ рабами.

²⁾ Ibid. III, 28, 4—5: *servum tu quemquam vocas libidinis et gulae servus et adulterae.*

³⁾ *Nat. Quaest.* III, praef. 17.

⁴⁾ Ibid. 16.

⁵⁾ Ibid.

⁶⁾ *Epist.* 47, 17.

нымъ членомъ человѣческаго общества и влагать своими благодѣянiями долю своего участiя на пользу и благо послѣдняго, то, значить, онъ не вещь, а личность, достойная такого же почтенiя и уваженiя, какъ и всѣ люди. И самъ гражданскiй законъ, требуя отъ господина кормить рабовъ и снабжать ихъ одеждою ¹⁾, равно какъ, ограждая послѣднихъ отъ насилiя господъ назначенiемъ особаго чиновника для разслѣдованiя обидъ, причиненныхъ господами рабамъ ²⁾ и, дозволяя искать защиты въ особо указанныхъ храмахъ у изображенiй боговъ, не чуждъ признанiя въ идеѣ за рабами человѣческихъ правъ и человѣческаго достоинства, такъ какъ о насилiи вещи не можетъ быть и рѣчи; только это признанiе не сознается людьми всецѣло, почему на практикѣ и возможно безчеловѣчное обращенiе съ рабами.

Но если измѣняется воззрѣнiе на самую сущность рабства, то тоже должно произойти и съ житейскимъ отношенiемъ къ нему. Если рабъ въ идеѣ изъ вещи обращается въ личное существо, обладающее человѣческимъ достоинствомъ, то и отношенiе къ нему на практикѣ должно соотвѣтствовать этому достоинству, такъ какъ всякiй „человѣкъ—священная вещь для человѣка“. „Вѣдь подумай, говоритъ Сенека, что тотъ, кого ты называешь рабомъ, произошелъ изъ того же источника (ex iisdem seminibus), какъ и ты; подъ однимъ и тѣмъ же небомъ онъ дышетъ однимъ и тѣмъ же воздухомъ; такъ же, какъ и ты, живетъ и умираетъ. Ты его съ такимъ же правомъ

¹⁾ De benetic. III, 21, 2.

²⁾ De benefic. III, 22, 3. Учрежденiе должности этого чиновника, называвшагося „praefectus urbis“ (Suet. Aug. 37), приписывается Августу. См. примѣч. къ русск. перев. „Вѣра и Р.“ 1890 г. № 9.

можешь считать свободнымъ, какъ и онъ тебя ра-ромъ“ ¹⁾). Но если рабы по существу ничѣмъ не отличаются отъ людей свободныхъ, то похвально обходиться съ ними кротко и снисходительно (*moderate*). Нельзя, конечно, оставлять безъ наказанія такіе поступки раба, которые причиняютъ владѣльцу неприя-тность и вредъ, но нужно подумать и о его человѣче-скомъ достоинствѣ, снисходя къ нему столько, сколько требуетъ того право и справедливость, дарованная человѣку природой, которая даже съ плѣнными и купленными за деньги повелѣваетъ обходиться съ пощадой. „Хотя по отношенію къ рабу (какъ рабу) и все позволено, но есть нѣчто, чтó общечеловѣческое право запрещаетъ по отношенію къ нему, какъ чело-вѣку“ ²⁾). Сюда, прежде всего, должны быть отне-сены оскорбляющія человѣческое достоинство тѣлес-ныя наказанія и пытки, которыхъ въ отношеніи къ рабамъ безусловно должно избѣгать. Побоями можно дѣлать напоминаніе только безсловеснымъ живот-нымъ ³⁾, по отношенію же къ рабу хорошаго ими достигнуть ничего нельзя. Они могутъ, конечно, дер-жать раба въ страхѣ, но страхъ—ненадежная мѣра для достиженія привязанности раба къ господину и исполненія имъ своихъ обязанностей. „Пусть лучше тебя слуги болѣе почитаютъ, чѣмъ боятся“ ⁴⁾, вполне резонно замѣчаетъ Сенека.

Правда, рабъ по табели о рангахъ есть низшее по сравненію съ нами существо, но вѣдь и мы имѣемъ надъ собою высшихъ насъ, такъ что въ этомъ отно-

¹⁾ Epist. 47, 10.

²⁾ De clem. I, 18, 1, 2.

³⁾ Epist. 47, 19.

⁴⁾ Epist. 47, 17.

шеніи находимся въ одинаковомъ положеніи и не владѣемъ особыми преимуществами. Если, поэтому, мы желаемъ быть справедливыми, то „съ (рабами), ниже насъ стоящими, мы должны обращаться въ жизни такъ, какъ хотѣли бы, чтобы съ нами обращались высшіе насъ“ ¹⁾). Гуманнаго обращенія съ рабами требуетъ уже самое значеніе, которое получаетъ личность раба въ домѣ господина. Вступая въ домъ, онъ, хотя и купленный цѣною металла, становится членомъ семьи своего господина, его домочадцемъ, что прекрасно выразили предки, называя слугъ именемъ „familiares“, а господина—„pater familiae“ и отнимая этимъ поводъ къ недоброжелательству (*invidia*) рабовъ относительно господъ и къ уничижительному отношенію послѣднихъ къ первымъ ²⁾). Нѣтъ ничего предосудительнаго, поэтому, если господинъ свое гуманное отношеніе простретъ даже до той , что позволить имъ участвовать вмѣстѣ съ собой въ трапезѣ и вмѣстѣ сидѣть за столомъ. Вѣдь, „хотя они и рабы, но все же люди; рабы—но въ тоже время наши сожителіи (*contubernales*); они—даже покорные наши друзья, а если подумать, что всѣ мы одинаково подчинены судьбѣ, то—и наши сотоварищи по рабству (*conservi*)“ ³⁾). А найдется ли такой, кто сталъ бы причинять насиліе личности своего друга и товарища, кто сталъ бы жестоко обращаться съ нимъ, пользуясь его слабостью и безотвѣтностью? Если бы даже и нашелся такой, то чувство гуманности ⁴⁾, за-

¹⁾ Epist. 47, 11. Sic cum inferiore vivas, quaemadmodum tecum superiorem velis vivere. Cp. Cicer. De offic. I, 13, 41.

²⁾ Epist. 47, 14; De ira III, 35, 1.

³⁾ Epist. 47, 1—2.

⁴⁾ Epist. 88, 30.

прещающее быть гордымъ и неприятнымъ по отноше-
нію къ союзникамъ, безусловно осудить его. Напрасно,
поэтому, сталъ бы жаловаться на потерю свободы въ
государствѣ тотъ, кто не сумѣлъ сохранить ее въ
четыре-хъ стѣнахъ своего дома, кто деспотизмъ свой
простираетъ до того, что отнимаетъ у рабовъ даже
право свободного слова. „Ты негодуешь, говорить
Сенека, когда рабъ, или вольноотпущенный, или
кліентъ говорить съ тобой. Наоборотъ, если спрошен-
ный, онъ молчитъ, ты называешь это упорствомъ.
Зачѣмъ же ты сѣтуешь, что въ государствѣ уничто-
жена свобода, когда ты въ своемъ домѣ попраля ея“ ¹⁾).

Итакъ, признаніе за рабомъ человѣческихъ правъ
и соотвѣтственное съ его человѣческимъ достоинст-
вомъ кроткое и гуманное обращеніе съ нимъ—вотъ
истинное отношеніе къ тому, кто, хотя и низшій, но
все же членъ единой великой республики, гражданинъ
универсальнаго государства. Этого требуетъ принципъ
справедливости, съ одной стороны, и любви къ нему,
какъ родственному намъ по духу существу, съ дру-
гой,—тѣ принципы, которые должны лежать въ осно-
вѣ всякихъ общественныхъ отношеній вообще, и от-
ношеній между членами великаго и единаго человѣ-
ческаго общества—въ особенности.

Но если человѣкъ, какого бы званія и состоянія
онъ ни былъ, есть священная вещь для человѣка, а,
слѣдовательно, и для всего человѣческаго общества,
то жизнь его должна имѣть безусловную цѣнность
въ глазахъ послѣдняго; всякое посягательство на нее
есть уже преступленіе противъ общества. Стоя на
этой точкѣ зрѣнія, Сенека возмущается получившими въ

¹⁾ De ira II, 35, 1.

его время особенное развитіе такъ называемыми гладиаторскими зрѣлищами, гдѣ кровь рабовъ лилась рѣкой на потѣху бездѣльной, празднои толпы, гдѣ „человѣкъ—эта священная вещь для человѣка, безоружный и обнаженный выводился на арену и убивался для потѣхи и забавы“ ¹⁾. Эти зрѣлища, съ его точки зрѣнія, доставляютъ обществу двоякій вредъ: съ одной стороны—они лишаютъ общество полезныхъ его членовъ, а съ другой—еще болѣе развращаютъ его, и безъ того уже развратное, видомъ крови человѣческой разжигая страсти необузданной толпы. Если самъ философъ сознается, что съ этихъ зрѣлищъ онъ возвращается болѣе жестокимъ и безчеловѣчнымъ ²⁾, то чтó уже тогда говорить о толпѣ, искавшей въ этихъ зрѣлищахъ только удовольствія? Вотъ почему Сенека настаиваетъ на принятіи противъ этого застарѣлаго зла самыхъ энергичныхъ и сильныхъ мѣръ, начиная съ предписаній и кончая убѣжденіями и увѣщаніями ³⁾. Жизнь всякаго человѣка для Сенеки такъ дорога, что онъ, римлянинъ до глубины души, не задумывается осудить, какъ безбожное дѣло даже то, благодаря чему стало великимъ его собственное отечество—именно: войну съ ея безчисленными человѣческими жертвами. „Неужели, восклицаетъ онъ, людямъ, этимъ (по природѣ) самымъ мягкосердечнымъ (*mitissimum genus*) существамъ, не стыдно не только самимъ радоваться (пролитію) чужой крови, но и дѣтямъ еще заповѣдывать вести войны, когда

¹⁾ Epist. 95, 33; De clement. I, 25. Съ этой точки зрѣнія Сенека порицаетъ Помпея, который первый ввелъ въ Римѣ варварскій обычай цирковой борьбы со слонами (De br. v. 13, 6)

²⁾ Epist. 7, 3.

³⁾ Epist. 95, 34.

даже у животныхъ и звѣрей царить (est) между собой миръ“¹⁾). Съ этой точки зрѣнія, всѣ великіе завоеватели, особенно Александръ Македонскій, для котораго Сенека не щадитъ самыхъ жесткихъ и оскорбительныхъ словъ, всѣ они—самые недостойные и безнравственные люди²⁾).

До такихъ высокихъ и чистыхъ идей возвышается моралистъ, выходя изъ основного понятія своего объ обществѣ, какъ включающей въ себя все, въ полномъ составѣ своемъ, человѣчество, человѣческой единицы.

Эта высота будетъ для насъ еще яснѣе, если обратить вниманіе на то, что для общаго благожелательнаго отношенія людей между собою Сенека не видитъ препятствія не только во внѣшнемъ состояніи лицъ, оказывающихъ и принимающихъ благодѣяніе, но даже и во внутреннемъ ихъ отношеніи. Любовь человѣка къ человѣку, признаніе за нимъ права на оказываніе и принятіе помощи, благожелательное отношеніе къ нему должны возвышаться надъ всѣми личными мотивами, почему благодѣяніе должно быть оказано всякому человѣку, въ какомъ бы отношеніи къ намъ лично онъ ни находился. Пусть мы знаемъ, напр., что этотъ человѣкъ неблагодарный, что, слѣдовательно, если и мы окажемъ ему благодѣяніе, то не можемъ рассчитывать на его признательность. Богъ

¹⁾ Epist. 95, 31. ср. Epist. 103, 2: (ferae) aut fame, aut timore coguntur ad pugnam, homini perdere hominem libet. De ira П, 8, 2—3. Здѣсь Сенека, очевидно, ошибается, такъ какъ каннибализмъ существуетъ и у животныхъ (см. у Брема „Жизнь животныхъ“).

²⁾ Напр. De benef. I. 13. Ibid. 16, et passim.

ему судья¹⁾! Суду человѣческому неблагодарность не подлежитъ, ибо прямого, положительнаго закона, запрещающаго быть неблагодарнымъ, нѣтъ. Если же такъ, то и неблагодарному благодареніе должно быть одинаково оказано и съ тѣмъ же кроткимъ, и великодушнымъ настроеніемъ и расположеніемъ²⁾, какъ и всѣмъ. Даже врагъ не можетъ быть исключенъ изъ числа лицъ, имѣющихъ право на благодареніе. Правда, взгляды языческой древности въ этомъ отношеніи были тотъ, что благодарствовать нужно однимъ только друзьямъ, и извѣстное изреченіе „Меморабилій“ Ксенофонта³⁾, принадлежащее, кажется, Сократу, что „друга нужно предупреждать въ благодареніи, а врага—въ злодѣяніи“, служитъ краснорѣчивымъ выраженіемъ этого взгляда. Но уже Платонъ причиненіе зла врагу считаетъ нарушеніемъ закона справедливости и преступленіемъ противъ человѣческаго достоинства⁴⁾. Сенека идетъ въ развитіи идеи благотворительности еще дальше. Злобное отношеніе къ врагу онъ считаетъ прямо безчеловѣчіемъ и высшею несправедливостью. „Вѣдь если, рассуждаетъ онъ, одинъ изъ признаковъ совершенной добродѣтели есть благосклонность къ друзьямъ и сдержанность по отношенію къ врагамъ⁵⁾, то слова „мечь и возмездіе“ недостойны человѣка: это—безчеловѣчныя слова, лишенные справедливости“⁶⁾. Ихъ дѣйствию и вліянію можетъ поддаваться развѣ лишь слабосильный и мало-

¹⁾ De Benef. III, 6, 2.

²⁾ De Benef. VII, 26, 1: placido animo, mansueto, magno.

³⁾ Memorab. II, 3, 14.

⁴⁾ Barth. cit. op. s. 128.

⁵⁾ Epist. 129, 10; De vita beata. 20. 5.

⁶⁾ De ira II, 32, 1.

душный человекъ. Сильный же духомъ всегда сѣумѣетъ возвыситься надъ ними, ибо главное свойство человекъа, обладающаго сильнымъ духомъ, въ томъ и заключается, чтобы „презирать обиды“¹⁾. Онъ никогда не воздастъ обидой за обиду и всегда воздержится отъ нанесенія обидчику вреда. А такъ какъ воздержаніе отъ вреда есть только отрицательная сторона обязанности члена человекъческаго общества и такъ какъ на ряду съ воздержаніемъ отъ вреда отъ человекъа требуется и принесеніе положительной пользы, то, коль скоро допущено первое, должно войти въ силу и второе. Если же такъ, то и врагъ не можетъ быть исключенъ изъ числа тѣхъ, кому мы должны оказывать благодѣянія, и ему вмѣстѣ съ другими мы должны протянуть руку помощи, если онъ будетъ нуждаться въ ней²⁾. Словомъ, какое бы кто званіе ни носилъ, въ какомъ бы отношеніи къ намъ ни стоялъ, но разъ онъ носитъ одинаковое съ нами имя „человекъа“—нашъ долгъ предъ всѣмъ человекъскимъ обществомъ помочь ему и оказать благодѣяніе: потерпитъ онъ кораблекрушеніе—протянуть ему спасающую руку; заблудится—показать ему путь; будетъ голодать—раздѣлить съ нимъ свой хлѣбъ³⁾. Равенство, братство и любовь, выраженіемъ которыхъ является не дѣлающее различія неустанное благодѣяніе—вотъ тѣ начала, на которыхъ мо-

¹⁾ De ira II, 32. 3: magni animi est injurias despiciere.

²⁾ De otio I, 4: non desinemus adjuvare singulis, opem ferre etiam inimicis senili (no Fickart'y eniti) manu.

³⁾ Epist. 95, 51: praecipiemus, ut naufrago manum porrigat; erranti—viam monstraret, cum esuriente panem suum dividat; Epist. 48, 8.

жетъ созидаться благосостояніе рода человѣческаго, какъ великаго общественнаго союза разумныхъ существъ.

Слѣдовало бы ожидать, что, изложивши свои воззрѣнія на общія обязанности человѣка въ отношеніи къ подобнымъ себѣ вообще, и къ рабамъ и врагамъ, въ частности, Сенека въ своей соціальной морали разовьетъ воззрѣнія и на другія частныя обязанности: на отношеніе мужей къ своимъ женамъ и женъ къ мужьямъ, отцовъ къ дѣтямъ и, наоборотъ, на отношеніе къ государству и властямъ, вообще на всѣ тѣ обязанности, безъ исполненія которыхъ немыслимо правильно и цѣлесообразно организованное общество. Но этого однако нѣтъ. По отношенію къ этимъ обязанностямъ у него можно находить лишь бѣглыя замѣчанія, на которыхъ нѣтъ нужды и останавливаться ¹⁾. О бракѣ, какъ свидѣтельствуется Бл. Иеронимъ ²⁾, Сенека написалъ особое сочиненіе подъ заглавіемъ „de matrimonio“, но оно не сохранилось до насъ ³⁾. Однако, судя по личнымъ отношеніямъ Сенеки, въ особенности ко второй женѣ Паулинѣ, равно какъ и по нѣкоторымъ его выраженіямъ, можно думать, что брачную жизнь и сопряженныя съ ней супружескія обязанности онъ ставилъ и цѣнилъ очень высоко. Въ бракѣ онъ, видимо, цѣнитъ не столько сторону физическую, сколько сторону духовную и условіемъ

¹⁾ Интересно болѣе или менѣе его ученіе о дружбѣ и важномъ значеніи ея въ жизни человѣка (Epist. 3; 6; 9; 55 и др. см. Zeller. ss. 289—290), хотя оно и стоитъ въ противорѣчьи съ ученіемъ о самодовольствѣ мудреца.

²⁾ Hieronymus „Adv. Iovinian“ I. I с. 30.

³⁾ Фрагменты его изъ Блаж. Иеронима приведены въ изданіи Гаазэ, pp. 433—431.

семеинаго счастья считаетъ взаимную любовь и содружество. „Что можетъ быть пріятнѣе, говорить онъ, указывая на свои личныя отношенія къ Паулинѣ, какъ быть любезнымъ для своей супруги такъ, чтобы черезъ это стать дороже и самому себѣ? ¹⁾). Самымъ цѣннымъ и высшимъ качествомъ въ женщинѣ Сенека считаетъ не внѣшнія достоинства ея, а духовныя, вѣнцомъ которыхъ является цѣломудріе—это лучшее украшеніе женщины ²⁾). Никакая красота, никакія богатая одежды и головные уборы сравнятся съ этимъ вѣнцомъ женскихъ добродѣтелей не могутъ. Какъ самое цѣнное сокровище, женщина должна хранить свою чистоту, не нарушая ея ни тѣломъ, ни душой ³⁾), воздерживаясь не только отъ преступныхъ и фактически нарушающихъ чистоту ея дѣяній, но даже отъ дурныхъ помысловъ. Только это соединеніе внѣшней чистоты съ внутренней и даетъ женщинѣ почетное названіе цѣломудренной. „Женщины же, которая оттолкнула своего любовника только для того, чтобы сильнѣе воспламенить его, я, говоритъ Сенека, не назову цѣломудренной. Не отдавшись (фактически) ему только изъ боязни предъ закономъ или предъ супругомъ, она (въ сущности) отдалась ему душой. „Quae, quia non licuit, non dedit, illa dedit“, справедливо сказалъ еще Овидій (Ovid. Amor. III, 4, 4) ⁴⁾).

Что касается, наконецъ, вопроса объ обязанностяхъ челоѣка въ отношеніи къ государству, то онъ

¹⁾ Epist. 104, 5.

²⁾ Ad Helv. 16, 4.

³⁾ Ep. 88. 8: doce me, quid sit puditia et quantum in ea bonum, in corpore an in animo posita sit.

⁴⁾ De Benef. IV, 14, 1.

затронуть въ его сочиненіяхъ слишкомъ слабо. Это, конечно, объясняется тѣмъ, что, какъ стоикъ—космополитъ, „къ государственной жизни онъ не питаетъ особеннаго сочувствія, какъ это ни странно въ его положеніи“ ¹⁾. Отдѣльныя государства по сравненію съ великимъ общечеловѣческимъ, міровымъ государствомъ кажутся ему слишкомъ ничтожными, а обязанности государственнаго дѣятеля въ сравненіи съ обязанностью „педагога рода человѣческаго“ ²⁾ слишкомъ малыми, чтобы сосредоточить только на нихъ свое вниманіе и ограничиться ими ³⁾. Желаннымъ ему представляется не та бурная и полная тревоженій дѣятельность на государственномъ посту среди развращеннаго общества, а тотъ сладостный покой, который, сосредоточивая всѣ силы его духа на моральной области, чрезъ занятіе философіей даетъ ему всѣ средства къ веденію великаго дѣла нравственнаго воспитанія человѣчества... Вѣдь, что можетъ быть болѣе приличнымъ добродѣтельному человѣку, чѣмъ тотъ покой, благодаря которому мудрецъ упорядочиваетъ будущіе вѣка и обращается съ словами не къ немногимъ отдѣльнымъ единицамъ, а къ людямъ всѣхъ націй, какія существуютъ и будутъ существовать“ ⁴⁾. Вотъ почему, съ его точки зрѣнія „Зенонъ и Хризиппъ (ограничившіе себя по отношенію къ государству ролью частныхъ лицъ и всецѣло посвятившіе себя философіи), сдѣлали гораздо больше, чѣмъ, если бы предводительствовали войсками, несли почетныя должности и издавали законы. Законы эти они издали не для одного государ-

¹⁾ Zeller. „Philos. d. Griech.“ III Th. s. 724.

²⁾ Epist. 89, 13.

³⁾ Zeller. Ibid.

⁴⁾ De otio c. VI, 4.

ства, а для всего рода человѣческаго“¹⁾. Но Сенека все-таки, не врагъ государственнаго строя и къ властямъ вообще относится съ уваженіемъ. Онъ даже беретъ на себя задачу оправдать и защитить философовъ противъ обвиненія въ томъ, что они—враги государства, противники всего его строя. „Мнѣ кажется, говорить онъ, заблуждаются тѣ, кто людей, беззавѣтно предавшихъ себя философіи, считаетъ строптивыми и своенравными презрителями начальствъ (magistratum) и государственныхъ властей (regum), равно какъ и всѣхъ тѣхъ, чрезъ кого ведется общественное управление“²⁾. Это, по крайней мѣрѣ, по отношенію къ стойкамъ, несправедливо. Напротивъ, нѣтъ людей, болѣе миролюбивыхъ, болѣе любящихъ человѣчество и болѣе желающихъ блага ему, чѣмъ эти послѣдніе. Правда, болѣе желаннымъ они считаютъ удаленіе отъ государственныхъ дѣлъ, жаждутъ покоя (otium), почему ко всякому, кто даруетъ имъ его, они будутъ преисполнены чувствомъ глубокой благодарности³⁾. Но, съ другой стороны, они не враги государственной жизни и если необходимость заставить ихъ, тѣмъ болѣе, если не будетъ препятствія къ этому, они не откажутся отъ участія въ ней. Препятствіе же это можетъ явиться тогда, когда отъ участія философа въ общественной жизни будутъ страдать интересы того великаго общечеловѣческаго государства, которое у него всегда стоитъ на первомъ планѣ. Если, поэтому, государство не слишкомъ еще нравственно распатано, такъ что есть еще надежда помочь

1) Ibidem.

2) Epist. 73, 1.

3) De clem. II, 5, 2.

ему, философъ останется въ немъ; если же нравственно оно окончательно пало, онъ своимъ долгомъ сочтетъ выйти изъ него ¹⁾). Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ онъ будетъ заботиться не о себѣ самомъ только, но, главнымъ образомъ, о благѣ всего человѣчества ²⁾).

Таковы моральныя возрѣнія Сенеки на общество, на обязанности членовъ, составляющихъ его, и на отношеніе ихъ между собою.

Если бросить теперь общій взглядъ на всю религіозно-нравственную доктрину Сенеки и постараться подвести итоги всему, изложенному нами доселѣ, то легко можно убѣдиться, какъ справедливы всѣ тѣ изслѣдователи, которые отводятъ Сенеку самое почтенное и почетное мѣсто среди всѣхъ моралистовъ и теологовъ классической древности. Не тѣ, конечно, сухія и отвлеченныя возрѣнія на Божество, какъ на міровую душу, и на Провидѣніе, какъ неумолимый и дѣйствующій по закону абсолютной необходимости фатумъ—въ религіи; не тѣ высокопарныя и горделивыя рѣчи его о добродѣтели, о добродѣтельной жизни, какъ жизни, согласной съ разумной природой, о самодовольствѣ и автономіи мудреца съ его вѣрой въ себя, съ его претензіей на превосходство предъ Богомъ, съ его правомъ на свою жизнь и смерть,— въ морали—словомъ, не то все, въ чемъ Сенека остается вѣрнымъ послѣдователемъ Стои, проводникомъ основныхъ принциповъ стоической философіи,

¹⁾ De otio с. 3. Здѣсь Сенека примиряетъ взгляды на этотъ предметъ Эпикура и Зенона.

²⁾ Ученіе Сенеки объ отношеніи къ государству см. подробно у Ribbeck'a cit. op. ss. 64—72.

даетъ ему право занять это почетное мѣсто среди моралистовъ. Если бы въ его философской системѣ кромѣ этихъ стоическихъ доктринъ ничего другого не было, то особеннаго интереса его воззрѣнія не возбуждали бы, и мѣсто его ученію было бы только въ общемъ изложеніи ученія стоиковъ, на страницахъ курсовъ исторіи философіи. А между тѣмъ о Сенекѣ и его воззрѣніяхъ существуетъ специальная литература, особенно на Западѣ, что служитъ уже явнымъ доказательствомъ того интереса, которое его личность и ученіе всегда возбуждали не только въ древности, но и въ новѣйшее время. Не догматы стоицизма, очевидно, играютъ тутъ роль. Не ихъ, конечно, имѣли въ виду и пастыри Церкви среднихъ вѣковъ, когда рекомендовали читать для нравственнаго назиданія сочиненія Сенеки на ряду съ твореніями Святыхъ Отцевъ, и не они, эти отвлеченныя, разсудочныя построенія ученика Стои, побуждали гуманистовъ XVIII-го вѣка: Эразма, Мурета, Липсія, Лабрюйера и др. расточать похвалы римскому философу¹⁾, а проповѣдниковъ (напр. Боссюэта; изъ нашихъ — Петра Могилу, Стефана Яворскаго, и др.) цитировать его въ своихъ проповѣдяхъ. Въ заслугу Сенекѣ всегда ставились и ставятся тѣ именно высокія и чистыя его религіозно-нравственныя воззрѣнія, тѣ его жизненныя нравственно-практическія сентенціи, въ которыхъ онъ уклонялся отъ общестоическаго ученія и чрезъ которыя онъ, отрѣшаясь отъ метафизики, соприкасался съ живой дѣйствительностью. Правда, не Сенека первый началъ пользоваться этимъ противорѣчіемъ

¹⁾ Модестовъ. „Философъ Сеенка и его „Письма къ Люцилію“ (актовая рѣчь). Кіевъ. 1872 г. стр. 10—12.

школьной догмѣ для соотвѣтствія своего ученія дѣйствительной жизни, — черты этого ослабленія основныхъ принциповъ школы и приспособленія къ потребностямъ жизни замѣтны уже у древнихъ стойковъ и особенно у новостойковъ Боэція, Панэтія и Посидонія. Но такъ свободно съ основными принципами не обращался, и такъ, потому, близко къ жизни не стоялъ ни одинъ изъ предшественниковъ Сенеки. Вотъ почему, ни у одного изъ этихъ предшественниковъ мы не встрѣчаемъ и такого количества возвышенныхъ идей, какъ именно у Сенеки. А благодаря этимъ то идеямъ Сенека всегда съ интересомъ и читался и благодаря же имъ, какъ увидимъ, онъ сталъ, предметомъ острой полемики, породившей собою цѣлую литературу. Намъ нѣтъ нужды здѣсь снова перечислять всѣ безъ исключенія эти высокія и чистыя идеи, высота которыхъ иногда дѣйствительно такова, что невольно вызываетъ въ читателѣ сочиненій Сенеки желаніе поставить ихъ (т. е. идеи) въ параллель съ христіанскими идеями; насколько возможно, мы старались отгнать ихъ уже въ своемъ изложеніи. Но мы не можемъ въ заключеніе изложенія всей религіозно-нравственной доктрины Сенеки не остановить своего вниманія на тѣхъ изъ этихъ идей, которыя среди возрѣній Сенеки выдѣляются по своей высотѣ въ особенности. Сюда прежде всего мы должны отнести его теистическую тенденцію въ религіозныхъ возрѣніяхъ: его ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ, Создателѣ и благомъ Отцѣ всѣхъ людей, любящемъ ихъ пылкою любовію и промышляющемъ о нихъ своимъ божественнымъ, премудрымъ Провидѣніемъ, — хотя и посылающемъ добрымъ несчастія, но имѣющимъ въ виду ихъ же собственную пользу. Въ морали къ этимъ прекраснымъ элементамъ возрѣній Сенеки мы должны

причислить: его постоянныя указанія на добродѣтель, какъ высшее благо человѣка, и на порокъ, какъ на зло въ собственномъ смыслѣ, безъ отношенія къ тому, что онъ полагаетъ сущностью того и другого, его глубокое сознаніе слабости, граничащей съ полнымъ безсиліемъ, нравственныхъ силъ человѣка, распатанныхъ всеобщей порочностью, сознаніе, вызывающее въ немъ представленіе о необходимости реального, въ живой конкретности даннаго нравственнаго идеала; его, наконецъ, постоянныя призывы къ самоиспытанію, какъ средству нравственнаго исправленія и къ повинновенію голосу совѣсти, какъ руководящаго начала въ дѣлѣ этого исправленія. Къ возвышеннымъ же воззрѣніямъ Сенеки, далѣе, принадлежитъ его взглядъ на загробную жизнь, когда, отрѣшаясь отъ мысли объ уничтоженіи духа и погруженіи его въ небытіе, онъ созерцаетъ его, хотя относительно безсмертнымъ, во всякомъ случаѣ продолжающимъ свое бытіе и за гробомъ. Въ концѣ же всѣхъ его лучшихъ воззрѣній навсегда, наконецъ, останется то, что всѣхъ людей безъ различія онъ объявляетъ родственными членами единого великаго общества и въ основу человѣческихъ отношеній кладетъ то животворное начало любви и содружества, съ точки зрѣнія котораго даже въ рабѣ, этомъ, всегда трактовавшемся вещью, членѣ общества, онъ видитъ человѣка со всѣми человѣческими правами и требуетъ гуманнаго, чуждаго жестокости и насилія, обхожденія съ нимъ. А такъ какъ не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію тотъ фактъ, что многія изъ этихъ высокихъ идей, если не всѣ, встрѣчаются уже въ системахъ предшествующихъ философовъ различныхъ школъ, то намъ теперь ничего не оставалось бы, какъ только принять на себя трудъ детально прослѣдить отраженіе высокихъ идей пред-

шествующей философіи въ системѣ Сенеки, послѣ чего мы могли бы считать вопросъ о Сенека и его религиозно-нравственныхъ воззрѣніяхъ исчерпаннымъ. Однако, сдѣлать это мы пока не можемъ и не имѣемъ права. Мы должны прежде этого вовлечь себя въ сложный и доселѣ, собственно говоря, не смотря на всю обширную литературу о немъ, остающійся открытымъ вопросъ объ отношеніи Сенеки къ христіанству, — тотъ вопросъ, который, дѣйствительно, невольно напрашивается на умъ при знакомствѣ съ личностью, жизнью и сочиненіями Сенеки. Дѣло въ томъ, что жизнь нашего философа падаетъ какъ разъ на то именно время, когда голосъ любви Божественнаго Учителя изъ Назарета раздался уже надъ погрязшимъ въ безднѣ невѣрія и безнравственности язычествомъ, когда Его ревностные ученики, „облеченные силою свыше“, побѣдоносно уже распространяли свѣтъ Христова ученія по землѣ, не исключая и самой столицы міра — Рима, гдѣ на царскомъ тронѣ сидѣлъ чудовищный Неронъ, главнымъ министромъ и совѣтникомъ котораго былъ философъ Сенека. Всѣ обстоятельства, при томъ, сопровождавшія проповѣдь Апостола Павла въ Римѣ, складываются, по видимому, такъ, что невольно возникаетъ вопросъ: да не слышалъ-ли Сенека апостола Павла, или ближайшихъ учениковъ его; по крайней мѣрѣ, не былъ ли онъ въ состояніи познакомиться съ великими идеями христіанства? Если такъ, то не лучше ли изъ этого прямого источника объяснить высокія идеи римскаго философа, чѣмъ искать ихъ по крупницамъ въ предстующей философіи? И находятся, дѣйствительно, изслѣдователи, которые рѣшаютъ этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ знакомства Сенеки съ христіанствомъ, относя, такимъ образомъ, все лучшее, что есть въ его воззрѣніяхъ, на счетъ этого источника,

а на долю Сенеки оставляя лишь сухіе догматы стоицизма. На встрѣчу этому направленію идетъ другое, обратное, представителемъ котораго является въ особенности Бруно Бауэръ. Въ своемъ сочиненіи „Christus und Caesaren“ онъ не отрицаетъ связи между христіанскимъ ученіемъ и воззрѣніями Сенеки, но полагаетъ, что не Сенека заимствовалъ свои воззрѣнія у христіанства, а, наоборотъ, что евангелисты и особенно апостоль Павелъ знали Сенеку и подражали ему ¹⁾. Среди этихъ двухъ крайнихъ теорій находить свое мѣсто третья, имѣющая на своей сторонѣ самое большее количество изслѣдователей. По этой теоріи, христіанство и ученіе Сенеки, равно какъ и стоицизмъ вообще—суть два совершенно самостоятельныхъ, другъ отъ друга не зависящихъ, явленія. Одно (ученіе Сенеки)—продуктъ работы естественныхъ умственныхъ силъ человѣка, естественнаго развитія религіозно-нравственнаго сознанія язычества, въ своемъ исканіи

¹⁾ Kreyher. s. 98. Подобный же взглядъ проводитъ, по Крейеру, и французскій критикъ Буилле. Такъ какъ эта теорія приорность высокихъ идей приписываетъ все же Сенеку, то вопросъ о связи его съ предшествующей философіей остается въ прежней силѣ. Въ виду этого мы и не считаемъ нужнымъ считаться съ этой теоріей, которая сама по себѣ, по справедливому замѣчанію Крейера, представляетъ не болѣе, какъ „curiosum“. „Помимо того, резонно разсуждаетъ Крейеръ, что библейское богословіе есть органическое и послѣдовательное цѣлое, гдѣ идеи, о которыхъ идетъ споръ, суть необходимые члены, которые не могутъ быть взяты откуда-нибудь со стороны,—помимо того, что восточные новозавѣтные писатели не были учеными людьми, не которые имѣли бы охоту и были бы въ состояніи украшать свои произведенія заимствованиями изъ классиковъ, да притомъ латинскихъ,—слѣдовало бы (съ указанной точки зрѣнія) находить нашихъ философовъ также и въ Вѣтхомъ Завѣтѣ и тѣмъ приводить въ изумленіе даже прогрессивнѣйшую критику“ (Ibid.)

истины приблизившагося къ ней, хотя и не бывшаго въ состояніи овладѣть ею всецѣло, другое (ученіе христіанское)—дѣло Божественнаго откровенія, возвѣстившаго людямъ незыблемую и непререкаемую истину во всей ея чистотѣ и полнотѣ. Какъ и въ большинствѣ случаевъ, справедливость, намъ кажется, должна быть признана за этимъ среднимъ мнѣніемъ, которое мы и принимаемъ, ставя своей задачей обосновать его, что мы и сдѣлаемъ во второй части нашего сочиненія. Она, естественно, распадется у насъ на двѣ половины. Въ первой къ доказательству своей мысли мы будемъ идти путемъ отрицательнымъ, путемъ разбора данныхъ, приводимыхъ защитниками теоріи знакомства Сенеки съ христіанствомъ; во второй—къ той же цѣли мы пойдемъ путемъ положительнымъ, путемъ указанія принципиальнаго различія религіозно-нравственной доктрины Сенеки и христіанства, съ одной стороны, и выясненія связи его возрѣній съ возрѣніями, выработанными предшествующей фѣлософіей—съ другой. Предварительно же считаемъ нужнымъ хотя вкратцѣ коснуться исторіи вопроса объ отношеніи Сенеки къ христіанству.

Часть вторая.

Отношеніе Сенеки и его религіозно-
нравственныхъ воззрѣній къ христі-
анству.



Вопросъ объ отношеніи Сенеки къ христіанству и его краткая исторія.

Уваженіе къ Сенека́, какъ самому видному и выдающемуся моралисту среди языческихъ мыслителей, идетъ изъ самой глубокой христіанской древности. Но до IV-го вѣка, именно до временъ блаж. Иеронима, мы не имѣемъ положительно никакихъ слѣдовъ преданія не только о христіанствѣ Сенеки, но даже и о какомъ бы то ни было знакомствѣ философа съ ученіемъ христіанскимъ. У церковныхъ писателей первыхъ трехъ вѣковъ никакихъ намековъ на личныя сношенія Сенеки съ ап. Павломъ, въ связь съ которымъ преданіе потомъ поставило его, мы не находимъ. Правда, его высокія мысли иногда цитируются ими, но цитируются, какъ мысли язычника, естественнымъ образомъ возвысившагося до нихъ, хотя и не просвѣщеннаго свѣтомъ истины. Христіанскіе церковные писатели выражаютъ только удивленіе предъ близостью нѣкоторыхъ мыслей его съ христіанскими, но они далеки еще до мысли объявить его христіаниномъ. Такъ, если Тертуллианъ говоритъ о немъ: „Сенека часто бываетъ нашимъ“ ¹⁾, то этимъ

1) Tertull. „De anima“ с. 20: Seneca saepe noster. Здѣсь, очевидно, та же мысль, какъ и въ словахъ, которыя позднѣе высказывалъ блаж. Иеронимъ о стоикахъ вообще: „Stoici nostro dogmati in plerisque concordant“.

онъ, очевидно, выражаетъ лишь мысль о согласіи его воззрѣній съ христіанскими¹⁾. Лактанцій относится къ согласію Сенеки съ христіанствомъ съ меньшимъ удивленіемъ. „Какъ часто, говоритъ онъ въ своихъ „Божественныхъ Наставленіяхъ“²⁾, Анней Сенека, этотъ самый проникательный изъ римскихъ стоиковъ (*qui ex Romanis vel acerrimus stoicus fuit*), относится съ должной похвалой къ Высочайшему Богу (*merita laude prosequitur*)“. Приведши далѣе въ доказательство этой своей мысли цитату изъ Сенеки, Лактанцій продолжаетъ: „какъ много и другого, весьма сходнаго съ нашими (воззрѣніями), говорилъ онъ о Богѣ!“ Но въ тоже время онъ нисколько не колеблется признать его язычникомъ, незнакомымъ съ свѣтомъ истинной Христовой религіи и замѣтитъ по поводу того же высокаго ученія Сенеки о Богѣ: „что можетъ быть сказано болѣе истиннаго (человѣкомъ), знающимъ Бога, чѣмъ то, что сказано этимъ незнающимъ истинной религіи человѣкомъ?“³⁾. Ясно, что для Лактанція Сенека—язычникъ, незнакомый съ христіанствомъ. Лактанцій выражаетъ даже свое сожалѣніе по этому поводу. „Если бы кто научилъ его (*monstrasset*), говоритъ Лактанцій о Сенекаѣ, то онъ былъ бы истиннымъ почитателемъ Бога; онъ отвергъ бы Зенона и Сотіона, если бы имѣлъ руководителя къ истинной мудрости“⁴⁾. Ни Тертуллианъ, ни Лак-

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ св. Іустинъ (*Apol. II, 8 и 10*) называетъ христіанами Гераклита и Сократа. (Буассье „Римск. рел.“ стр. 365).

²⁾ *Lact. „Div. Inst. I, 5. 25* (въ изд. Haase *Fragm. 26*).

³⁾ *Lact. „Div. Inst.“ VI, 24: quid verius dici potest ab eo, qui Deum nosset, quam dictum est ab homine verae religionis ignaro?“*

⁴⁾ *Lact. „Div. Inst.“ VI, 24: potuit esse verus dei cultor, si quis illi monstrasset.*

танцій, слѣдовательно, не знаютъ о христіанствѣ Сенеки и его сношеніяхъ съ ап. Павломъ, что служить яснымъ доказательствомъ, что никакого преданія объ этихъ сношеніяхъ въ ихъ время еще не существовало. Не говорятъ о Сенекаѣ и его отношеніяхъ къ ап. Павлу и другіе церковные писатели и отцы: напр., Климентъ Александрійскій, Оригенъ, Амвросій Медиоланскій и др., а между тѣмъ поводы къ этому, если бы преданіе объ этихъ отношеніяхъ существовало тогда, могли быть. Вѣдь нельзя отрицать, что „Тертуллианъ, Арнобій, Кипріанъ, всѣ учителя церкви Латинской читали и раздумывали надъ Сенекой, сочиненія котораго привлекали юношество; моральная красота его сентенцій, его энтузіазмъ, которымъ проникнуты „письма къ Люцилію“, не могли пройти безслѣдно для ихъ сердца, но ни одинъ изъ нихъ подражанія священнымъ книгамъ здѣсь не видѣлъ“... А между тѣмъ, „въ пылу спора, который вели (первые апологеты) съ учеными представителями язычества, съ философами, ораторами и жрецами, какой лучшей отвѣтъ могли бы они преподнести гордости вѣка, сказавши: „вотъ одинъ изъ васъ, самый краснорѣчивый изъ вашихъ философовъ, наставникъ и министръ Нерона, даже онъ подражалъ нашему ученію и любилъ нашихъ апостоловъ“¹⁾. Имѣлъ бы поводъ упомянуть о Сенекаѣ, какъ другѣ ап. Павла, или, по крайней мѣрѣ, благосклонно относившемся къ христіанству философъ и Оригенъ въ своей полемикѣ съ Цельсомъ, который доказывалъ, что христіанство—только религія простецовъ²⁾. Не преминулъ бы упомянуть о Сенекаѣ и I. Златоустъ,

¹⁾ Aubertin p. 376.

²⁾ Aubertin p. 377.

который въ своихъ гомиліяхъ также нерѣдко касается обвиненія противниковъ христіанства въ томъ, что эту новую религію возвѣстили міру и первоначально содержали только люди простые и невѣжественные ¹⁾. Амвросій Медиоланскій въ своихъ комментаріяхъ на посланіе къ филиппійцамъ въ числѣ „иже отъ Кесарева дома“ (IV, 22) имѣлъ также превосходный случай поставить имя знаменитаго философа, чего однако онъ не сдѣлалъ... „Если бы преданіе о сношеніяхъ Сенеки съ св. Павломъ установилось въ это время, резонно разсуждаетъ Морле ²⁾, то первые Отцы Церкви не преминули бы приложить къ министру императора то, что сказано о людяхъ его дома. Если же они не сдѣлали этого, то отсюда слѣдуетъ заключить, что въ первые три вѣка въ существованіе дружбы и переписки философа съ апостоломъ не вѣрили“. Замѣчательно, что даже св. Іустинъ Мученикъ ничего не говоритъ не только о знакомствѣ Сенеки съ христіанствомъ, но даже о немъ самомъ не упоминаетъ, хотя вообще о стойкахъ онъ говоритъ много и относится къ ихъ нравственному ученію съ похвалой. А между тѣмъ, лучшаго доказательства своей мысли, что языческая философія есть тоже откровеніе Логоса, какъ указать на Сенеку, онъ не могъ и найти, такъ какъ Сенека все же составлялъ гордость римской философіи и былъ любимымъ мыслителемъ. Очевидно, въ его время не только не существовало еще преданія о христіанствѣ Сенеки, но не было еще обращено и вниманія на близость его воззрѣній съ христіанскими.

¹⁾ См. напр. *Homil.* 26 на Дѣян.; 33 *Homil.* на Римл.; на II Тимое. и др. (*Ibid.*).

²⁾ Morlais „*Etudes phil. et relig. sur les ecrivains latins*“ р. 280.

Совершенно иную постановку вопросъ объ отноше­ ніи Сенеки къ христіанству получаетъ со времени Блаж. Іеронима. Онъ уже не только поражается со­ гласіемъ Сенеки съ христіанствомъ, но даже вноситъ его имя въ списокъ христіанскихъ писателей, хотя, впрочемъ, съ нѣкоторой оговоркой. Вотъ его подлин­ ные слова: „Люцій Анней Сенека, родомъ изъ Кор­ дубы (Cordubensis), ученикъ стоика Сотіона и дядя поэта Лукана, былъ человѣкъ весьма воздержной жиз­ ни“. „Но я не помѣстилъ бы его въ спискъ церков­ ныхъ писателей (in catalogo sanctorum), если бы меня не побудили къ этому письма (epistolae) Павла къ Се­ некѣ и Сенеки къ Павлу, которыя читаются весьма многими“. „Хотя онъ былъ учителемъ (magister) Не­ рона и самымъ могущественнымъ лицомъ того вре­ мени, но въ этихъ письмахъ онъ говоритъ, что же­ лалъ бы имѣть такое же значеніе среди своихъ (apud suos), какое Павелъ имѣетъ среди христіанъ“¹⁾. Ана­ лизируя это свидѣтельство Іеронима, мы видимъ, что основаніемъ внести имя Сенеки въ списокъ христіан­ скихъ писателей служить не личное убѣжденіе Блаж. Отца въ христіанствѣ Сенеки, а объективный фактъ существованія распространенной въ его время „пере­ писки Сенеки съ ап. Павломъ“²⁾. Знаетъ эту пере­

¹⁾ Hieronym. „De viris illustribus“ с. 12. (привед. у Haase vol III, p. 476).

²⁾ Самый фактъ помѣщенія Іеронимомъ имени Сенеки „in catalogo sanctorum“ не служитъ еще, конечно, доказательствомъ того, что Блаж. Іеронимъ признаетъ переписку Сенеки съ Пав­ ломъ подлинной и причисляетъ его къ христіанамъ. Въ этомъ же „catalogus sanctorum“ мы встрѣчаемъ имена Филона и историка Юсифа Флавія, Татіана и др. Если Іеронимъ (Adv. Iov. с. 30); Fragm. 81 у Haase p. 433) называетъ Сенеку „noster Seneca“, то этимъ онъ хочетъ указать только на принадлежность его къ

писку и Блаж. Августинъ, хотя отъ прямого сужденія о ней, равно какъ и объ отношеніи Сенеки къ христіанству вообще, онъ также удерживается, какъ и Бл. Иеронимъ. Въ „письмѣ къ Македонію“, приводя выраженіе Сенеки: „кто ненавидитъ злыхъ, тотъ ненавидитъ всѣхъ“¹⁾, онъ замѣчаетъ, что это слова Сенеки, коего нѣкоторыя письма къ Павлу Апостолу читаются и теперь“²⁾. Между тѣмъ, въ другомъ мѣстѣ, именно въ „De civitate Dei“³⁾, отдавая Сенецкѣ предпочтеніе предъ Варрономъ за свободное и отрицательное отношеніе къ суевѣріямъ національнаго культа, онъ не дѣлаетъ никакого намека ни на переписку Сенеки съ Павломъ, ни вообще на возможность знакомства Сенеки съ христіанствомъ, того знакомства, которое онъ могъ бы считать источникомъ восхваляемой имъ свободы философа. Да и объ этой свободѣ Сенеки Августинъ замѣчаетъ прямо, что источникъ ея—въ философіи (*quem philosophia quasi liberum fecerat*) и что обладалъ ею Сенека только теоретически, въ своихъ сочиненіяхъ, но въ жизни ея не осуществлялъ (*libertas., adfuit scribenti, defuit viventi*),

латинскимъ писателямъ, какъ видно изъ сопоставленія его съ именами Аристотеля и Плутарха: „*Scripserunt Aristoteles, Plutarchus et noster Seneca*“: *noster* = латинскій философъ Сенека (въ противоположность греческимъ), а не нашъ христіанскій философъ въ противоположность языческимъ.

¹⁾ Въ подлинныхъ, дошедшихъ до насъ, сочиненіяхъ Сенеки этого выраженія мы не находимъ.

²⁾ August. Epist. 153. Ad Maced. 14: Merito ait Seneca, qui temporibus Apostolorum fuit, cujus etiam quaedam ad Paulum Apostolum leguntur epistolae.

³⁾ De civ. Dei. l. VI, с. 10 и 11. Весь этотъ интересный фрагментъ изъ сочиненія Сенеки „de superstitione“ приведенъ у Хааса въ vol. III, р. 423—427.

такъ какъ онъ былъ знатнымъ сенаторомъ Римскаго народа, почему и почиталъ въ жизни то, что на словахъ порицалъ. Есть только одно мѣсто въ томъ же сочиненіи „De civitate Dei“, гдѣ можно видѣть слабое указаніе на то, что Августинъ, повидимому, раздѣляетъ мнѣніе о знакомствѣ Сенеки съ христіанствомъ и о благосклонномъ его отношеніи къ послѣднему. „О христіанахъ, говоритъ онъ ¹⁾, тогда находившихся во враждѣ съ іудеями, Сенека не осмѣливается упоминать ни въ ту, ни въ другую сторону, или чтобы не похвалить ихъ, вопреки древнимъ обычаямъ своего отечества, или, *можетъ быть*, чтобы не высказать имъ порицанія, вопреки собственному къ нимъ расположенію“. Но одно уже выраженіе „*можетъ быть*“ (forsitan) служитъ доказательствомъ того, что это лишь личное предположеніе Блаж. Отца, не имѣющее подъ собою фактическихъ основаній ²⁾.

Есть еще одно свидѣтельство, на которое защитники знакомства Сенеки съ христіанствомъ указываютъ съ особенною силою. Оно находится въ такъ называемыхъ актахъ Псевдо-Лина („De passione Petri et Pauli). Здѣсь, въ отдѣлѣ о пребываніи ап. Павла въ Римѣ, говорится, что къ нему приходили лица „изъ дому Кесарева“ и что даже самъ „воспитатель

¹⁾ Ibidem. Fragm. 41.

²⁾ Справедливо и основательно авторъ ст. „О перепискѣ Ап. Павла съ Сенекой (Прав. Об. 1883 г. № 1) дѣлаетъ предположеніе, что когда Августинъ писалъ письмо къ Македонію, онъ о перепискѣ зналъ только по слухамъ, а когда писалъ VI кн. „De civ. Dei“, то, *можетъ быть*, видѣлъ уже своими глазами и нашелъ ее незаслуживающей особеннаго вниманія. Крейеръ, впрочемъ, эту мысль оспариваетъ, хотя и безъ особеннаго основанія (s. 171, cit. op.).

(institutor) императора связанъ былъ дружбою съ Павломъ, такъ какъ видѣлъ въ немъ божественное вѣдѣніе. Этотъ воспитатель едва могъ обходиться безъ общенія съ нимъ, такъ что, если онъ не могъ бесѣдовать съ нимъ лично, то писалъ ему многочисленныя письма и самъ получалъ отъ него... Онъ (Павелъ) диспутировалъ съ многими философами и поражалъ ихъ и нѣкій учитель (magister) императора читалъ послѣднему его сочиненія и считалъ его во всѣхъ отношеніяхъ достойнымъ удивленія человекомъ¹⁾. Но, хотя здѣсь подъ личностью императорскаго воспитателя и учителя и можно видѣть Сенеку, однако ссылка защитниковъ знакомства Сенеки съ христіанствомъ на этотъ памятникъ не можетъ быть признана основательной и вѣсской. Дѣло въ томъ, что во 1-хъ) хронологическая дата самого памятника спорна. Такъ, одни относятъ это сочиненіе ко временамъ до Іеронима (какъ Крейеръ), другіе ко времени позднѣйшему, даже къ IX вѣку, на томъ основаніи, что здѣсь есть цитаты уже изъ Іеронимовой Вульгаты. Если, во вторыхъ, и признать мнѣніе Крейера, опирающагося въ данномъ случаѣ на изслѣдованіе Липсіуса²⁾, что данный памятникъ относится къ временамъ ближайшимъ къ описываемымъ событіямъ, то и тогда свидѣтельство „о перепискѣ учителя и воспитателя Нерона“ мы должны счесть позднѣйшей вставкой и на слѣдующихъ основаніяхъ. Прежде всего оно нарушаетъ цѣльность всего разказа и его естественный ходъ. Далѣе. Авторъ называетъ Сенеку учителемъ и воспитателемъ Нерона, между тѣмъ какъ

¹⁾ Подробное содержаніе этого памятника см. у Kreyher'a ss. 161—165.

²⁾ Kreyher ss. 166—169.

по ходу разсказа и времени описываемаго событія гораздо естественнѣе было бы назвать его министромъ, что служить доказательствомъ, что авторъ не былъ современникомъ Сенеки, какъ предполагаетъ Крейеръ, и что основаніемъ этой вставки служило уже свидѣтельство Иеронима, у котораго Сенека называется именемъ „magister“. Содержаніе ея взято изъ той же „переписки“, на которую ссылается и Блаж. Иеронимъ¹⁾).

Какъ бы то ни было, но изъ всѣхъ свято-отеческихъ свидѣтельствъ можно сдѣлать одно только заключеніе. Если во времена Тертуллиана и Лактанція Сенека въ возрѣвнїи христіанъ оставался только благочестивымъ язычникомъ, о христіанствѣ котораго, даже просто о знакомствѣ съ нимъ, не было и рѣчи, то ко времени Иеронима и Августина преданіе объ этомъ знакомствѣ уже существовало, имѣя опорой своей фактически существующую „переписку“ его съ ап. Павломъ.

Вопросъ теперь въ томъ, что это за переписка?

До насъ дошли, дѣйствительно, четырнадцать писемъ Сенеки и Павла другъ къ другу²⁾, но достаточно быть немного знакомымъ съ латинскимъ языкомъ вообще, и языкомъ Сенеки въ частности, чтобы убѣдиться въ неподлинности этого памятника, тѣмъ болѣе, если принять во вниманіе его содержаніе. Оно такъ мелочно, наивно и скрупулезно, такъ

¹⁾ Подробно см. объ этомъ въ „Вѣрѣ и Раз.“ 1895 г. № 2 стр. 74—81 въ ст. „Преданіе о перепискѣ филос. Сенеки съ ап. Павломъ“.

²⁾ Латинскій текстъ этихъ писемъ см. въ изд. Naase р. 476—481, а русскій переводъ ихъ въ „Прав. Об. 1883 г. № 1“ въ приложеніи къ цитир. статьѣ.

мало общаго имѣетъ съ личностью этихъ двухъ великихъ людей языческаго и христіанскаго міра, что теперь не найдется никого, кто серьезно сталъ бы защищать подлинность писемъ. Подлинность эту не осмѣливаются доказывать даже самые упорные защитники мысли о знакомствѣ Сенеки съ христіанствомъ и только важность для нихъ лежащаго въ основѣ переписки преданія объ отношеніяхъ Сенеки къ Павлу заставляеть ихъ прибѣгать къ разнаго рода предположеніямъ, въ родѣ того, что дошедшая до насъ переписка ничего общаго не имѣетъ съ той, которая была извѣстна Іерониму. Послѣдняя, говорятъ они, теперь утеряна, за исключеніемъ нѣкоторой части, которую можно находить и въ дошедшей до насъ перепискѣ. Съ этой цѣлью существующая теперь переписка подвергается анатомированію, разчленяется на группы древнѣйшія и позднѣйшія, при чемъ рѣшаются вопросы о такъ называемой „Urbriefwechsel“¹⁾ и т. п. Но каковы бы ни были результаты этого анатомированія, несомнѣннымъ фактомъ должно остаться то, что, во 1-хъ, происхожденіе переписки ранѣе времени Бл. Іеронима возведено быть не можетъ и, что, во 2-хъ, христіанская древность хотя и относится къ Сенекѣ съ полнымъ уваженіемъ, но о перепискѣ его съ ап. Павломъ ничего не знаетъ. Слѣдовательно, въ томъ или другомъ видѣ она—фальсификація, не имѣющая права претендовать на подлинность²⁾. На

¹⁾ См. у Westerbürg'a и Kreyher'a (ss. 178—134).

²⁾ Мы не останавливаемся особенно подробно на вопросѣ объ этой перепискѣ по многимъ соображеніямъ: во первыхъ—вопросъ этотъ обстоятельно разработанъ и въ нашей русской литературѣ (особенно въ указанной ст. въ Вѣрѣ и Раз. въ 1895 г. № 1 и 2), такъ что мы только можемъ воспользоваться конеч-

какой бы почвѣ, далѣе, переписка эта ни возникла— есть ли она произведеніе враговъ Павла—эвіонитовъ, съ цѣлью унизить его связью съ языческимъ философомъ, какъ думаетъ Вестербургъ ¹⁾, или же она трудъ благочестивой, дружественной Павлу руки христіанина, желавшаго зачисленіемъ Сенеки въ ряды христіанъ возвысить христіанство въ глазахъ тѣхъ, кто считалъ ее религіей простецовъ и бѣдняковъ, какъ думаетъ Буассье ²⁾, вызвано ли, наконецъ, появленіе ея направленіемъ апологіи со временъ св. Іустина, какъ полагаетъ авторъ указанной нами статьи въ „Вѣрѣ и Разумъ“—для насъ все это вопросы въ сущности второстепенные, на которыхъ мы не считаемъ нужнымъ и останавливаться ³⁾. Мы обратимъ здѣсь вниманіе только на то обстоятельство, что еслибы переписка между Сенекой и Павломъ дѣйствительно когда нибудь существовала, то ни одинъ изъ христіанскихъ писателей не обошелъ бы ея молчаніемъ уже потому одному, что авторомъ половины этихъ писемъ былъ богопросвѣщенный апостоль, письма котораго Церковью всегда свято хранились и оберегались отъ еретиковъ, а тѣмъ болѣе отъ потери. Не можетъ служить возраженіемъ противъ этой мысли то, что пись-

ными выводами изслѣдователей, а во 2-хъ, прямого отношенія къ нашему вопросу вопросъ о перепискѣ не имѣетъ, такъ какъ неподлинность переписки не подлежитъ сомнѣнію.

¹⁾ Westerburg. „Der. Ursprung d. Sage, dass Seneca Christ geves. sein“ Berlin. 1881 г. s. 22—23.

²⁾ Буассье. „Римск. религія“ стр. 366—368.

³⁾ Aubertin доказываетъ, что переписка произошла въ I-й половинѣ IV вѣка, мѣстомъ ея происхожденія былъ Римъ, цѣлью—слава христіанской церкви, авторомъ—христіанскій наставникъ императора изъ недавно обратившихся въ христіанство (Aubertin p. 421—423).

ма, о которыхъ идетъ рѣчь, писались апостоломъ частному лицу, а потому могли быть и не обнародованы. Вѣдь посланіе къ Филимону было писано апостоломъ тоже къ частному лицу и тоже по частному поводу; тѣмъ не менѣе оно вошло даже въ канонъ. Сохранились же и такъ же вошли въ канонъ и писанія Луки къ Теофилу, — а вѣдь Крейеръ, напримѣръ, предполагаетъ, что Теофилъ есть не кто иной, какъ Сенека ¹⁾). Странно бы было допустить, что писанія ученика Павлова Сенекѣ были тотчасъ же обнародованы, а писанія самого апостола три вѣка оставались гдѣ-то подъ спудомъ, не будучи извѣстны даже представителямъ Церкви. Но если быть потерянными и даже неизвѣстными они не могли, а отцы Церкви до Иеронима ни слова не говорятъ о нихъ, ни однимъ словомъ не давая понять, что имъ извѣстно преданіе о перепискѣ, то очевидно, что подлинной переписки между ап. Павломъ и Сенекой никогда не существовало. А между тѣмъ переписка эта сыграла въ исторіи вопроса о Сенекѣ вообще и объ отношеніи его къ христіанству, въ частности, довольно видную роль. Тотъ авторитетъ, которымъ пользовался Сенека въ особенности въ средніе вѣка ²⁾), основаніемъ своимъ имѣлъ эту именно переписку и во многомъ обязанъ ей. Она тогда считалась, очевидно, подлинною; по крайней мѣрѣ, сомнѣнія въ истинности лежащей въ основѣ ея фавулы не возникало до самаго почти послѣдняго времени. Критическій духъ новаго времени не могъ принять эту фавулу на вѣру и долженъ былъ коснуться ея.

¹⁾ Kreyher. s. 151.

²⁾ Schanz. „Gesch. d. Rom. Liter“. 2 Theil 2 Hälfte s. 319—

Неподлинность переписки сразу же была разоблачена, а вмѣстѣ съ тѣмъ подверглась сильному сомнѣнію и даже полному отрицанію и самая фѣбула о сношеніяхъ Сенеки съ Павломъ. Нашлись, однако, защитники ея, загорѣлась полемика и образовалась цѣлая литература ¹⁾. Но хотя часть ореола, которымъ личность Сенеки была окружена въ средніе вѣка, мало по малу исчезла, однако и доселѣ еще находятся голоса, которые, признавая неподлинность переписки, всетаки бѣльшаго или меньшаго знакомства Сенеки съ христіанствомъ не отрицаютъ. Въ 1853 году появилось сочиненіе А. Флери: „Saint Paul et Sènèque“, въ которомъ трудолюбивый авторъ собралъ все, что только можно было сказать въ защиту мысли о знакомствѣ Сенеки съ христіанствомъ, загромоздивши, притомъ, слабо провѣренный критически матеріалъ собственными гипотезами и догадками ²⁾. Его противникомъ выступилъ Обертэнъ, который въ своемъ трудѣ: „Sènèque et Saint Paul“, не имѣя, впрочемъ, въ виду самого Флери, аргументы защитниковъ знакомства Сенеки съ христіанствомъ подвергъ серьезной критикѣ стараясь доказать связь Сенеки съ предшествующей философіей, на основаніи изученія которой Сенека могъ, легко придти къ своимъ высокимъ идеямъ помимо какого бы то ни было вліянія на него христіанства. Но удѣляя слишкомъ много вниманія, съ одной стороны, вопросу о личномъ знакомствѣ Сенеки съ ап. Павломъ ³⁾, а съ другой стороны, указанію возвышенныхъ идей предшествующей философіи, о которыхъ

¹⁾ См. у Morlais cit. op. p. 271. и Baumgart cit. op. ss. 8—34.

²⁾ Morlais p. 271.

³⁾ Біографіи ап. Павла и Сенеки и хронологическому анализу ихъ произведеній Обертэнъ посвящаетъ 180 стр. изъ 427.

не всегда съ увѣренностью можно сказать, что Сенека ихъ несомнѣнно зналъ, Обертэнъ слишкомъ мало занимается вопросомъ о принципиальномъ различіи воззрѣній Сенеки и христіанства. А между тѣмъ, рѣшеніе этого-то вопроса, главнымъ образомъ, и можетъ привести къ правильнымъ выводамъ. Самый вопросъ о связи Сенеки съ предшествующей философіей только на почвѣ рѣшенія этого вопроса получаетъ свою силу. Вообще, самымъ сильнымъ аргументомъ Обертэнъ, повидимому, считаетъ тотъ, что и до Сенеки въ философіи были возвышенныя идеи, при чемъ авторъ, дѣйствительно, указалъ ихъ не мало ¹⁾. Но вѣдь это не главное доказательство, а только одно изъ доказательствъ, дѣлающихъ высоту воззрѣній Сенеки, помимо христіанскаго вліянія, лишь *вѣроятной*. Гораздо цѣннѣе въ этомъ отношеніи трудъ Хр. Баура, который въ своемъ сочиненіи „Seneca und Paulus“ ²⁾ отмѣчаетъ не только точки соприкосновенія воззрѣній Сенеки и вообще стоицизма съ христіанствомъ, но и констатируетъ фактъ ихъ принципиальнаго различія, что даетъ ему право отвергнуть мысль о вліяніи на Сенеку христіанства, а согласіе его съ послѣднимъ объяснить вообще изъ началъ стоицизма, этой, всего ближе подошедшей къ христіанству, философской, шко-

¹⁾ Къ сожалѣнію, цѣнность многихъ выдержекъ изъ сочиній философовъ, мыслителей и поэтовъ у Обертэна теряется благодаря частію неточной, а частію совсѣмъ глухой цитации.

²⁾ Это сочиненіе Бауръ было напечатано сначала въ журналѣ Гильгенфельда „Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie“ (1858 г.), а потомъ издано Целлеромъ въ „Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christenthum“ (Leipzig 1878). Этимъ послѣднимъ издан. мы и пользовались.

лы. На той же почвѣ стоять и Гастонъ Буассье, касающийся въ своемъ сочиненіи „Римская религія отъ Августа до Антониновъ“ вопроса о религіозныхъ воззрѣніяхъ Сенеки и отношеніи ихъ къ христіанству довольно подробно ¹⁾. Вопросъ этотъ онъ рѣшаетъ въ смыслѣ самостоятельности и независимости Сенеки отъ христіанства и прямой связи его съ предшествующей философіей, особенно съ философіей Платона и Цицерона. Не мало для рѣшенія даннаго вопроса въ томъ же направленіи сдѣлалъ и Мартá, изслѣдовавшій въ своемъ сочиненіи „Les moralistes sous l'empire romain“ Сенеку, какъ самаго выдающагося нравственнаго руководителя древности и сопоставившій его съ христіанскими руководителями.—Но не смотря на все обиліе литературы, не смотря на всю добросовѣстность изслѣдователей, вопросъ объ отношеніи Сенеки къ христіанству не былъ еще рѣшенъ съ аподиктической достовѣрностью, и многіе изъ аргументовъ Флѣри за отсутствіемъ данныхъ оставались безъ опроверженія, почему Крейеру представлялась возможность не только возобновить попытку Флѣри, воспользовавшись его аргументами, но и вложить еще и съ своей стороны нѣчто самостоятельное. Въ своемъ сочиненіи „L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum“ ко всѣмъ уже извѣстнымъ аргументамъ онъ присоединилъ результаты и своихъ научныхъ изысканій по данному вопросу, дополняя ихъ шаткостью своими гипотезами и догадками. Строго критическій характеръ этого сочиненія, безусловная его научность, отсутствіе въ немъ слишкомъ притязательной тенденціоз-

¹⁾ Онъ посвящаетъ Сенеку въ 2-й книгѣ цѣлыхъ 2 главы (340—393 стр.)

ности вмѣстѣ съ простымъ, столь рѣдкимъ у нѣмецкихъ ученыхъ, и даже, по мѣстамъ, живымъ языкомъ, наконецъ, сравнительная его новизна—дѣлаютъ трудъ Крейера среди другихъ сочиненій того же направленія заслуживающимъ особеннаго вниманія, почему въ нашей полемикѣ по вопросу объ отношеніи Сенеки къ христіанству главнымъ образомъ его мы и будемъ имѣть въ виду. Сочиненіе Крейера, очевидно, знаетъ уже и Риббекъ, такъ какъ въ своемъ сочиненіи „L. Annaeus Seneca der Philosoph und sein Verhältniss zu Epicur, Plato und dem Christenthum“ (1887 г.) онъ въ примѣчаніяхъ указываетъ на него, хотя въ прямую полемику съ нимъ, какъ и вообще съ доказательствами изслѣдователей противоположнаго лагеря, онъ не вступаетъ. Его задача, очевидно, болѣе положительная: насколько возможно подробнѣе и обстоятельнѣе изложить религіозно-нравственныя воззрѣнія Сенеки, выбравши изъ его сочиненій по возможности все, что относится къ этому предмету, и указавши попутно и бѣгло точки соприкосновенія ихъ съ идеями предшествовавшей философіи и идеями христіанства. Судя по заглавію книги, можно было, однако, ожидать, что на послѣднемъ вопросѣ Риббекъ остановится болѣе подробно, но этого нѣтъ, что впрочемъ не удивительно для сочиненія, занимающаго всего 93 страницы¹⁾ А между тѣмъ, подобная постановка дѣла является единственно желательной въ данномъ случаѣ и единствен-

¹⁾ Мы не упоминаемъ здѣсь въ числѣ новѣйшихъ сочиненій о бывшемъ у насъ подъ руками сочин. Baumgarten'a „L. A. Seneca und das Christenthum“, такъ какъ, всецѣло занятое нравственной личностью Сенеки и значеніемъ ея въ языческомъ мірѣ, для нашего вопроса оно ничего не даетъ. Независимость Сенеки и христіанства здѣсь предполагается какъ уже доказанная.

но цѣлесообразной. Пока не будетъ сдѣлано точнаго и обстоятельнаго изслѣдованія историческаго генезиса тѣхъ высокихъ идей, обиліе которыхъ у Сенеки даетъ почву для мысли о знакомствѣ его съ христіанствомъ, пока, затѣмъ, не будутъ указаны истинныя причины его коренныхъ противорѣчій въ ученіи, и не будетъ наконецъ, дано болѣе или менѣе основательнаго объясненія не только матеріальнаго, но иногда и формальнаго сходства многихъ его воззрѣній съ христіанскими,—до тѣхъ поръ всякому рѣшившемуся заняться изслѣдованіемъ вопроса объ отношеніи Сенеки къ христіанству въ концѣ концовъ придется признать этотъ вопросъ открытымъ, какъ бы близко ни подошелъ онъ къ его рѣшенію.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Разборъ данныхъ. приводимыхъ въ пользу мысли о знакомствѣ Сенеки съ христіанствомъ. Ихъ, частью, несостоятельность, частью недостаточность для положительнаго и окончательнаго признанія или отрицанія этой мысли.

Ни въ одномъ изъ своихъ сочиненій Сенека не сдѣлалъ не только никакого намека на свое знакомство съ христіанствомъ, но даже ни однимъ словомъ не обмолвился, что онъ, по крайней мѣрѣ, знаетъ о явленіи въ мірѣ новой религіи. Не сказалъ онъ ни слова и объ ап. Павлѣ, равно какъ и послѣдній нигдѣ не назвалъ даже его имени, не говоря уже о цитированіи его сочиненій. Христіанскіе же писатели, какъ мы видѣли, хотя къ Сенека относятся и съ уваженіемъ, хотя и приводятъ его высокія мысли въ своихъ сочиненіяхъ, но тоже, по крайней мѣрѣ, до IV вѣка, не даютъ никакихъ основаній предполагать, что они знаютъ что-нибудь о знакомствѣ Сенеки съ христіанствомъ. Вполнѣ понятно, поэтому, что, не имѣя въ своихъ рукахъ прямыхъ данныхъ, защитники этого знакомства стараются добыть ихъ хотя косвеннымъ путемъ. Съ этою цѣлью они обращаются прежде всего къ новозавѣтнымъ книгамъ и, ссылаясь на различныя мѣста, допускающія разнообразное пониманіе, придаютъ имъ тотъ смыслъ, какой имъ нуженъ. Такъ, указывая, на примѣръ, на благосклонное отношеніе римскихъ властей къ ап. Павлу во время его процесса и на его благопріятное положеніе „въ узахъ“,

они видятъ здѣсь результатъ покровительства ему перваго министра—Сенеки. Разсуждаютъ они въ данномъ случаѣ такъ. Прибытіе Павла въ Римъ для суда кесарева, по Крейеру, хотя, впрочемъ, онъ высказываетъ самъ это только предположительно, можно относить къ 57 или 58 году по Р. Хр. ¹⁾, т. е. къ тому самому году, который былъ первымъ или вторымъ годомъ консульства Сенеки. Во всякомъ случаѣ, соглашается, съ другой стороны, тотъ же Крейеръ, *terminus ad quem* прибытія ап. Павла въ Римъ не можетъ быть указанъ позднѣе 61-го года. А такъ какъ Сенека могъ быть уже ранѣе извѣщенъ о прибытіи великаго узника въ Римъ своимъ братомъ Галліономъ, проконсуломъ Ахаіи, уже оказавшимъ апостолу покровительство и защитившимъ его отъ ненависти іудеевъ ²⁾, то нѣтъ ничего невозможнаго, что по прибытіи Павла въ Римъ министръ—философъ пожелалъ съ нимъ познакомиться, бесѣдовалъ съ нимъ и даже вошелъ въ дружбу. Въ результатѣ же этого явилось облегченіе участи узника и предоставленіе ему возможной свободы. Ему позволено было жить въ наемномъ частномъ домѣ, гдѣ онъ свободно могъ принимать къ себѣ всякаго, желавшаго послушать его ученія и искавшаго видѣть его, и гдѣ онъ могъ даже устраивать формальныя собранія. Это облегченіе участи Павла „въ узахъ“ ³⁾ будетъ тѣмъ болѣе понятно, если принять во вниманіе, что тотчасъ же по прибытіи въ Римъ апостоль былъ отправленъ къ преторіанскому префекту, а имъ въ это время былъ

¹⁾ Kreyher. s. 127.

²⁾ Дѣян. XVIII, 12. 17.

³⁾ Дѣян. XXVIII, 16, 30, 31.

не кто иной, какъ Бурръ, благородный другъ Сенеки и его вѣрный товарищъ, который безъ вліянія своего друга—философа едва ли бы могъ облегчить участь узника ¹⁾). Что Павелъ „въ узахъ“ пользовался правомъ свободной проповѣди, это, по Крейеру, можно видѣть, кромѣ кн. Дѣяній, и изъ посланій самого ап. Павла. Такъ, апостоль пишетъ Филиппійцамъ, что его узы „сдѣлались извѣстными всей преторіи“ (*ἐν ἔλω τῆ πρατωρίῳ*) ²⁾). Заключение же посланія ³⁾) прямо свидѣтельствуетъ, что христіанство проникло въ самый домъ императора и имѣло здѣсь своихъ, если не представителей, то, во всякомъ случаѣ, людей, благоклонно къ нему относившихся. Отъ имени этихъ-то представителей христіанства, или просто покровителей его въ домѣ Цезаря, Павелъ и шлетъ Филиппійцамъ привѣтствіе, говоря: „привѣтствуютъ васъ всѣ святыя, а наипаче изъ Кесарева дома“ (*μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς καίσαρος οἰκίας*). Первые узы, разсуждаетъ далѣе Крейеръ, кончились для Павла благополучно, конечно, не безъ участія того же Сенеки. Освобожденный отъ нихъ, апостоль отправляется съ проповѣдью христіанства въ Испанію, послѣ чего его постигаютъ вторыя узы, которыя и являются для него уже роковыми и послѣдними. Положеніе апостола теперь совершенно иное, чѣмъ во время первыхъ узъ. Если тогда состояніе Павла было не только сноснымъ, но даже въ нѣкоторомъ смыслѣ благопріятнымъ, то теперь оно сильно измѣняется къ худшему, Апостоль, какъ сообщаетъ онъ самъ во 2 Посл. къ Тимоѳею, страдаетъ

¹⁾ Kreyher. ss. 131—134.

²⁾ Филип. I, 12—13.

³⁾ Филип. IV. 22.

⁴⁾ Kreyher. ss. 135—139.

теперь какъ злодѣй ¹⁾), покинутый всѣми ²⁾), и ничего не ждетъ уже кромѣ смерти ³⁾). Онъ уже не пользуется ничѣй защитой на судѣ, а возлагаетъ надежду только на Бога. Это все понятно, думаетъ Крейеръ, если принять во вниманіе, что Сенека, бывшій теперь не у дѣлъ и самъ ждавшій со дня на день смерти, находился въ самыхъ затруднительныхъ обстоятельствахъ и не могъ уже оказать покровительства апостолу ⁴⁾).

Такова, въ общихъ чертахъ, аргументація Крейера въ защиту мысли о личномъ знакомствѣ Сенеки съ ап. Павломъ. Съ перваго взгляда аргументація эта поражаетъ своей стройностью, прочностью и логичностью своихъ выводовъ. Но если разобраться въ ней поглубже, то окажется, что доводы и выводы Крейера далеко не такъ прочны, чтобы признать ихъ стоящими выше всякаго сомнѣнія. Было бы, конечно, не благоразумно съ нашей стороны стараться опровергнуть каждый тезисъ изложенной аргументаціи. Подобнаго рода отношеніе къ ней вовлекло бы насъ въ пространную и въ тоже время бесплодную и бесполезную полемику, которая едва ли бы помогла сколько-нибудь для положительнаго рѣшенія нашего вопроса. Что бы высказать о ней мнѣніе, говорящее далеко не въ ея пользу, достаточно остано-вить вниманіе лишь на тѣхъ пунктахъ ея, которые претендуютъ на особенную рѣшительность и безапелляціонность, не смотря на всю шаткость и сомнительность своихъ посылокъ.

Исходнымъ пунктомъ знакомства Сенеки съ ап. Павломъ Крейеръ и др. считаютъ извѣщеніе его объ

¹⁾ 2 Тимое. II, 9.

²⁾ Ib. I, 15.

³⁾ Ib. IV, 6.

⁴⁾ Kreyher. ss. 147—150.

имѣющемъ прибыть въ Римъ узникѣ Галліономъ, братомъ его, проконсуломъ Ахаіи, который имѣлъ случай уже лично видѣть знаменитаго провозвѣстника новой религіи и близко узнать его. Но дѣйствительно ли разсказъ кн. Дѣяній Апостольскихъ о судѣ Галліона надъ Павломъ таковъ, что онъ допускаетъ только такой, а не иной выводъ? Если мы анализируемъ этотъ разсказъ и глубже проникнемъ въ психологію Галліона, отказавшагося судить Павла, то окажется, что мотивы поступка его могли быть, а, можетъ быть, дѣйствительно и были, совершенно иного характера, во всякомъ случаѣ такого, который къ самому Павлу лично не имѣлъ совершенно никакого отношенія. Іудеи изъ ненависти къ Павлу приводятъ его къ Галліону, обвиняя его въ томъ, что онъ учитъ людей чтить Бога не по закону. Павелъ, какъ и во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, съ своей стороны хочетъ защищаться и опровергнуть это обвиненіе. Но не успѣваетъ онъ открыть устъ своихъ для защиты, какъ Галліонъ прерываетъ его и обращается къ іудеямъ съ презрительной рѣчью. „Іудеи! говоритъ онъ, еслибы какая нибудь была обида, или злой умыселъ, то я имѣлъ бы причину выслушать васъ; но когда идетъ споръ объ ученіи и объ именахъ и о законѣ вашемъ, то разбирайте сами: я не хочу быть судьей въ этомъ. И прогналъ ихъ отъ судилища“. Не трудно видѣть при безпристрастномъ анализѣ всего разсказа, что Галліонъ дѣйствуетъ здѣсь просто, какъ благоразумный римскій судья, а не какъ какой-то покровитель Павла ¹⁾. До личности узника ему, оче-

¹⁾ Нельзя не согласиться въ данномъ случаѣ съ Обертномъ, который въ словахъ Галліона видитъ параллель словамъ Пилата: „сами судите“ (Матѣ. XXVII, 24). Римскій законъ

видно, въ сущности, нѣтъ никакого дѣла. Онъ имѣетъ дѣло только съ фактомъ, судъ о которомъ онъ хочетъ во что бы то ни стало отклонить отъ себя, какъ нѣчто нарушающее его спокойствіе и непріятное ему. Обвиненіе Павла въ религиозномъ, а не политическомъ преступленіи служить для проконсула, обязаннаго слѣдить лишь только за исполненіемъ государственныхъ законовъ, но вполнѣ индифферентнаго къ религиознымъ вопросамъ, достаточнымъ поводомъ отказать истцамъ въ судѣ, что онъ и дѣлаетъ. Ни о какомъ уваженіи Галліона къ Павлу, даже о какомъ бы то ни было знакомствѣ его съ апостоломъ, въ данномъ случаѣ и говорить нельзя. Напротивъ, судя по тому, что онъ даже слова не далъ выговорить узнику, здѣсь можно трактовать не объ уваженіи, а скорѣе о пренебреженіи. Подобное объясненіе факта намъ кажется болѣе естественнымъ, чѣмъ то, какое предлагаетъ Крейеръ¹⁾. Если же такъ, то нѣтъ основаній предполагать и то, что Галліонъ могъ извѣстить своего брата о Павлѣ, а Сенека—имѣлъ поводъ познакомиться съ нимъ по прибытіи его въ Римъ. Прежде всего, точная дата этого прибытія не можетъ быть

вообще позволялъ евреямъ свободное исповѣдываніе своей религіи и часто защищалъ какъ ихъ, такъ и представителей другихъ въ тройсповѣданій противъ ухищреній и нападокъ язычниковъ (ср. Ioseph „Antiqu“. I. XIV, с. 17; I. XVI. с. V. 10; I. XIX, с. V), но если дѣло касалось религиозныхъ споровъ, то римскіе правители воздерживались отъ вмѣшательства въ нихъ и подъ разными предлогами уклонялись отъ рѣшенія (Aubert. cit. op. p. 66).

¹⁾ Наше объясненіе находитъ свое подтвержденіе и въ томъ, что мы знаемъ о личномъ характерѣ Галліона, этого гордаго, относящагося ко всему презрительно, хотя въ сущности и сердечнаго, римлянина, изъ сочиненій самого Сенеки (см. Nat. Quaest. Praef. IV, 10 и дал.).

установлена, хотя, по мнѣнію большинства изслѣдователей, эта дата ранѣ весны шестьдесятъ перваго года указана быть не можетъ ¹⁾. Если Крейеръ хочетъ отнести ее къ 57 или 58 году, чтобы сдѣлать болѣе правдоподобной мысль о „вторыхъ узахъ“ Павла, то это можетъ быть сдѣлано и при датѣ 61-го года. Для этого достаточно, какъ это обычно дѣлается экзегетами, допускающими вторыя узы—*terminus ad quem* смерти Павла отнести на 67-й годъ ²⁾. Если, далѣе, положеніе апостола въ эти „ вторыя узы “ дѣйствительно далеко не такъ благопріятно, какъ въ первыя, то это можетъ быть легко объяснено и безъ всякой мысли о Сенекѣ—силою измѣнившихся теперь обстоятельствъ и новаго направленія взглядовъ правительства и народа на христіанъ послѣ Неронова гоненія (64 г.). Да и самое благосклонное отношеніе римскихъ властей къ Павлу и его благопріятное положеніе въ первыя узы, намъ кажется, можно объяснить болѣе естественнымъ и болѣе вѣроятнымъ путемъ, не прибѣгая къ предположенію въ высшей степени сомнительнаго покровительства Сенеки. Перенесемъ свой взоръ въ ту отдаленную отъ насъ 19-ю вѣками эпоху, когда только что родившееся христіанство мощно пускало свои корни въ среду язычества, освѣщая свѣтомъ своимъ по преимуществу низшія сферы, находившія въ немъ успокоеніе и утѣшеніе духа. Вотъ оно уже и въ Римѣ, гдѣ образуется цѣлая, хотя и небольшая сначала, община, находящаяся—

¹⁾ Фарраръ „Жизнь и тр. Св. Ап. Павла“, пер. Лопух. СПб. 1893 г. стр. 695.

²⁾ Aubert. cit. op. p. 75; ср. Kurtz „Lehrbuch d. Kirschengesch.“ s. 35. Leipz. 1899. Тоже Hergenröther „Handbuch d. allgem. Kirschengesch.“ s. 105.

ся въ самыхъ тѣсныхъ сношеніяхъ съ другими христіанскими общинами, но еще робкая и боязливая, какъ содержащая „*religionem illicitam*“, какъ живущая подѣ страхомъ наказанія за нарушеніе государственныхъ законовъ. Она растеть, но растеть главнымъ образомъ на счетъ опять таки низшихъ классовъ, слабо проникая въ высшіе. Она, эта малая община, и спѣшитъ прежде всего увидѣть давно желавшаго лично познакомиться съ нею апостола языковъ¹⁾, едва только его нога ступила на землю вѣчнаго города²⁾. Кому какое дѣло въ громадной и шумной столицѣ міра до этого безобиднаго, невзрачнаго на видѣ, идущаго въ оковахъ узника, кромѣ римской общины, знающей о немъ уже изъ полученнаго посланія и видящей въ немъ человѣка, облеченнаго „силою свыше“, дѣлающаго великое дѣло Христова благовѣстія? Кому, кромѣ нея, да тѣхъ конвойныхъ солдатъ, которые подѣ предводительствомъ центуріона Юлія ведутъ его, чтобы представить префекту Бурру, вмѣстѣ съ письмами іудейскаго прокуратора—интересенъ онъ? Узнавъ изъ этихъ писемъ, что узникъ не повиненъ въ какомъ-либо серьезномъ преступленіи, а желаетъ только воспользоваться своимъ правомъ римскаго гражданина, чтобы обратиться къ суду кесаря для защиты противъ разъяренныхъ единовѣрцевъ, получивши, быть можетъ, и отъ центуріона Юлія благопріятныя для узника свѣдѣнія о его жизни и исторіи и вынесши собственное хорошее впечатлѣніе отъ благороднаго и открытаго лица Павла—Бурръ не считаетъ нарушеніемъ дисциплины оказать снисхож-

¹⁾ Рим. XV, 24.

²⁾ Дѣян. XXVIII, 15.

деніе этому слабому, беспомощному старцу. Къ чему примѣнять къ нему всѣ строгости содержанія узниковъ, когда для надзора надъ нимъ достаточно одного солдата, прикованнаго къ его рукѣ? ¹⁾ Дѣло его можетъ протянуться долго, потому что слишкомъ много лицъ, желающихъ суда Кесарева! Зачѣмъ же увеличивать число узниковъ, содержащихся на общественныя суммы? Ему съ удобствомъ можетъ быть разрѣшено жить и въ нанятой на свои средства квартирѣ! И вотъ апостоль помѣщается въ отдѣльномъ домѣ, гдѣ живетъ въ продолженіе двухъ лѣтъ, принимая всѣхъ, кто желалъ видѣть его, и „невозбранно“ проповѣдуя слово Божіе ²⁾. Думается, что подобное объясненіе благопріятнаго положенія Павла „въ первыхъ узахъ“ можетъ считаться не менѣе правдоподобнымъ, чѣмъ объясненіе Крейера, нуждающееся въ еще большихъ предпосылкахъ и предположеніяхъ.

Нельзя при этомъ не замѣтить, что, говоря о благопріятномъ положеніи Павла въ „узахъ“, защитники мысли о знакомствѣ съ нимъ Сенеки, намѣренно пре-

¹⁾ Это была та „custodia militaris“, которая извѣстна подъ названіемъ „observatio“ (военнаго надзора) (Aubert. cit. op. p. 76. Фарраръ „Жизнь“ и Тр. ап. Павла“ стр. 696; Иннок. Еп. Херсонск. т. IX стр. 448). Къ сожалѣнію, мы не можемъ категорически утверждать, что ап. Павелъ былъ подвергнутъ именно этого рода стражѣ. Никто изъ тѣхъ ученыхъ, у кого мы беремъ это свидѣтельство, не подкрѣпляетъ его документальными данными, чѣмъ цѣнность его сильно ослабляется. Только еп. Иннокентій ссылается на „Witsii. Melet. Leyden. p. 155, но мы не имѣемъ возможности убѣдиться въ правильности этой ссылки. А между тѣмъ если бы это было доказано съ несомнѣнностью, то въ нашихъ рукахъ имѣлось бы очень вѣское основаніе отрицать возможность знакомства Сенеки и ап. Павла.

²⁾ Дѣян. XXVIII, 31.

увеличиваютъ это положеніе, почему нѣкоторые изъ нихъ считаютъ возможнымъ допустить, что ап. Павелъ въ „узахъ“ пользовался такой свободой, которая позволяла ему выходить изъ своего дома, являться въ общественныхъ садахъ, собирать толпу на перекресткахъ, посѣщать частные дома и всюду проповѣдывать вдохновенное христіанское ученіе ¹⁾). Для такихъ предположеній нѣтъ положительно никакихъ основаній. Свободно ходить съ проповѣдью о Христѣ ап. Павелъ не могъ уже потому, что онъ былъ все же узникъ, содержащійся подъ стражей, которая могла быть только облегчена, но не уничтожена. Еще менѣе основаній допустить, какъ дѣлаютъ нѣкоторые, что и въ Римѣ Павелъ выступалъ съ такой же рѣчью въ сенатѣ, съ какою онъ являлся въ аѳинскомъ ареопагѣ ²⁾). Тамъ онъ могъ выступить съ рѣчью, во первыхъ, потому, что его привели въ ареопагъ „нѣкоторые изъ эпикурійскихъ и стоическихъ философовъ“, а во вторыхъ, потому, что „аѳиняне и живущіе у нихъ иностранцы ни въ чемъ охотнѣе не проводили время, какъ въ томъ, чтобы говорить или слушать что-нибудь новое“ ³⁾). О римлянахъ и римскомъ сенатѣ сказать этого нельзя: изъ одного желанія послушать проповѣдь новаго апостола звать его сюда не стали бы, а самъ, по своему желанію, явиться предъ сенатомъ онъ не могъ. Другое дѣло, если бы Павелъ былъ какимъ-нибудь знатнымъ римскимъ патриціемъ; тогда его процессъ былъ бы дѣйствительно громкимъ и ему могли бы дать право защиты своихъ

¹⁾ Aubert. cit. op. p. 87.

²⁾ Дѣян. XVII, 18—32.

³⁾ Ibid. 21.

религіозныхъ убѣжденій въ присутствіи сената. Но развѣ могъ привлечь вниманіе сенаторовъ простой еврей изъ Тарса, никому неизвѣстный, даже не природный римлянинъ, а только носящій званіе римскаго гражданина? У кого изъ этихъ гордыхъ патриціевъ могло явиться желаніе поближе познакомиться съ его личностью? Кто изъ нихъ могъ подать голосъ и предложить сенату призвать узника и изъ его собственныхъ устъ получить подробныя свѣдѣнія о томъ, что привело его въ узы? Да и какой приѣмъ могла бы встрѣтить защита христіанства предъ сенатомъ въ царствованіе Нерона, когда извѣстно, что даже въ царствованіе Коммода сенаторъ Аполлоній былъ осужденъ на смерть за то, что защищалъ предъ своими коллегами христіанство? ¹⁾). При всемъ томъ, если бы Павелъ дѣйствительно являлся предъ сенатомъ, то исторія едва-ли бы обошла этотъ фактъ молчаніемъ; по крайней мѣрѣ книга „Дѣяній Апостольскихъ“ о немъ упомянула бы, какъ это она сдѣлала по отношенію къ аналогичному факту въ Аѳинахъ. Но ни въ „Дѣяніяхъ“, ни въ „посланіяхъ апостольскихъ“ никакихъ намековъ на это нѣтъ. На основаніи свидѣтельствъ Св. Писанія можно только сказать, что и въ узахъ ап. Павелъ продолжалъ дѣло благовѣстія, но чтобы съ проповѣдью онъ свободнó ходилъ по городу и даже выступалъ съ своими рѣчами о Христѣ публично въ такихъ мѣстахъ, какъ сенатъ, это ни откуда не видно. Напротивъ, судя по тому, что книга Дѣяній очень настойчиво говоритъ о посѣщеніяхъ Павла другими во время узъ, можно съ увѣренностью заключить, что апостолъ въ теченіе

¹⁾ Aubert. cit. op. p. 97.

двухъ лѣтъ не покидалъ своего жилища, или, по крайней мѣрѣ, не распространялъ христіанство внѣ его. Если въ посланіи къ Филиппійцамъ ап. Павелъ и говоритъ, что его узы прославляются во всей преторіи (ἐν ὅλῃ τῇ πραιτωρίῳ) и во всемъ городѣ, то эта слава въ городѣ можетъ быть легко объяснена молвой о его проповѣди, распространенной лицами, приходившими видѣть и слышать узника. Что же касается славы въ преторіи, то вопросъ весьма спорный, что именно апостоль разумѣетъ подѣ „πραιτώριον“. Правда, древніе экзегеты, начиная съ св. І. Златоуста, единогласно разумѣютъ подѣ „πραιτώριον“ царскій дворецъ въ Римѣ, но въ новое время это толкованіе принимается весьма немногими экзегетами ¹⁾. Обыкновенно же подѣ „πραιτώριον“ разумѣютъ или „castra praetorianorum“, которые находились предѣ „Porta Viminalis“ ²⁾, или преторіанскую гвардію, понимая „πραιτώριον“, какъ коллективное обозначеніе преторіанцевъ ³⁾. Но ни то, ни другое толкованіе нисколько не противорѣчитъ нашему пониманію состоянія ап. Павла въ узахъ и не предполагаетъ съ необходимостью, чтобы апостоль покидалъ свое жилище для распространенія благовѣстія въ преторіи. Если въ „πραιτώριον“ видѣть „castra praetorianorum“, то слава узъ Павла „въ преторіи“ можетъ быть легко объяснена и при нашемъ взглядѣ. Виновниками этой славы могли быть тѣ самые солдаты, которые, находясь

¹⁾ Bengel Gnomon t. II, ed. 3, Tubingae 1773 p. 935: „aula Caesaris“. цит. въ соч. проф. Богдашевскаго: „Посланіе Св. ап. Павла къ Ефесьянамъ“ Кіев. 1904 г. стр. 2—.

²⁾ Meyer. Wiesinger, Braune, Lipsius, Weiss и др. см. Ibid.

³⁾ Hoffman, Haupert, Zahn цит. ibid. ср. Иннокентій т. IX, 449 стр.

по очереди при апостолѣ въ качествѣ стражи, дѣлались невольными слушателями его необыкновенной проповѣди. Нѣтъ ничего невозможнаго, что впечатлѣніями отъ этой удивительной для нихъ проповѣди они дѣлились и со своими коллегами. Но и первое толкованіе ничуть не предполагаетъ того, чтобы апостолъ лично являлся съ проповѣдью во дворцѣ Кесаря. Молва о немъ могла быть распространена здѣсь тѣми посѣщавшими его на квартирѣ слушателями, между которыми были вѣроятно и живущіе въ домѣ Кесаря рабы, какъ это можно видѣть изъ IV главы 22-го стиха того же посланія къ Филиппійцамъ. Какъ бы то ни было, свободно, по собственной волѣ распоряжаться своею личностью Павелъ не могъ и оставался все-таки узникомъ, содержащимся подъ стражей.

Если же такъ, то нужно слишкомъ большое насиліе мысли, чтобы согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ, кто допускаетъ возможность знакомства Сенеки съ Павломъ. Гдѣ и какъ при подобныхъ обстоятельствахъ могли познакомиться они? Другое дѣло, если бы Павелъ проповѣдывалъ публично, тогда Сенека имѣлъ бы возможность встрѣтиться съ нимъ и слушать его. Но чтобы онъ самъ пошелъ къ плѣнному іудею съ цѣлью послушать его, въ качествѣ ученика, — допустить это не только трудно, но даже невозможно¹⁾. Слишкомъ велика та разница въ общественномъ положеніи, которая раздѣляла знатнаго, богатаго вельможу и перваго сановника Неронова двора отъ бѣднаго, да къ тому же подъ стражей содержащагося, еврея. Слишкомъ много трудностей преодолѣть, слишкомъ много препятствій устранить долженъ былъ первый,

¹⁾ Morlais cit. op. pp. 275—276.

чтобы оказать столь великую честь и вниманіе послѣднему. Пусть не указываютъ на отсутствіе въ Сенекаѣ сословной гордости, на его гуманное отношеніе къ рабамъ, позволявшее ему вступать съ ними даже въ разговоръ ¹⁾). Вѣдь онъ бесѣдовалъ съ ними, такъ сказать, снисходя къ нимъ, но при томъ, вѣроятно, самымъ тономъ голоса показывая, что онъ господинъ, а они рабы, да и бесѣдовалъ, можетъ быть, только о дѣлахъ житейскихъ. Трудно допустить, вѣдь, чтобы министр-философъ дѣлалъ своихъ рабовъ участниками бесѣдъ и на философскія и религіозныя темы. При томъ, самая бесѣда съ рабами возможна была для Сенеки, конечно, потому, что происходила въ четырехъ стѣнахъ его же собственнаго дома. Вообще же, Сенека слишкомъ дорожилъ своей репутаціей и никогда не рѣшился бы запятнать ее сношеніемъ съ находящимся подъ стражей евреемъ ²⁾). Отношеніе его къ ап. Павлу, каково бы оно ни было, не могло остаться тайной и укрыться отъ глазъ многочисленныхъ враговъ, зорко слѣдившихъ за поступками ненавистнаго имъ министра. Они не преминули бы сообщить Нерону объ этихъ посѣщеніяхъ Сенекой узника—еврея, о его долгихъ бесѣдахъ съ нимъ, а Неронъ не задумался бы надъ обвиненіемъ и не преминулъ бы воспользоваться имъ, чтобы отдѣлаться отъ надоѣвшаго ему моралиста—наставника. Зачѣмъ потомъ было бы искать ему основаній для смерти Сенеки, если бы связь его съ апостоломъ христіанскимъ была фактомъ, о которомъ онъ, во всякомъ

¹⁾ Epist. 47.

²⁾ Не нужно въ данномъ случаѣ забывать и того презрительнаго отношенія къ еврейской націи, которое Сенека питалъ къ ней, какъ „*scleratissimae genti*“ (см. подробно ниже).

случаѣ, зналъ бы? Вѣдь, если въ 64-мъ году имя христіанина отправляло многихъ на костры и жестокія мученія, то сношенія Сенеки съ апостоломъ-христіаниномъ—въ 65-мъ году могли бы быть такимъ поводомъ лишить его жизни, лучше котораго и представить нельзя. А между тѣмъ, для этого Нерону потребовалось ложное обвиненіе Сенеки въ Пизонскомъ заговорѣ! Силу этого послѣдняго аргумента Крейеръ видимо сознаетъ, почему и старается ослабить его. „Этотъ аргументъ, говоритъ онъ, доказываетъ только то, что Сенека открыто никогда не объявлялъ себя христіаниномъ. Но мы и не хотимъ утверждать даже и того, что онъ былъ тайнымъ христіаниномъ. Намъ кажется несомнѣннымъ только то, что онъ зналъ христіанство, до извѣстной степени приближался къ христіанскимъ мыслямъ, стоялъ съ представителями его, на примѣръ съ ап. Павломъ, въ дружественныхъ отношеніяхъ, которыя никогда не были такъ общеизвѣстны, чтобы компрометировать его“¹⁾. Но, во первыхъ, повторяемъ, трудно допустить, чтобы эти отношенія удалось Сенекѣ сохранить въ тайнѣ, а во вторыхъ, неизбѣжно является вопросъ: если дружественныя отношенія между Сенекой и ап. Павломъ существовали, то въ чемъ онѣ выражались? Очевидно, если они были, то естественнымъ ихъ результатомъ были взаимныя бесѣды о вопросахъ нравственности. Но если Сенека вступалъ съ апостоломъ или другими представителями христіанства въ пренія, то онъ неизбѣжно долженъ былъ почувствовать, какъ ничтожны по сравненію съ полнымъ глубины, жизненности и внутренней красоты Евангельскимъ ученіемъ

¹⁾ Kreyher s. 159.

его собственныя религіозно-нравственныя воззрѣнія. Но неужели же бы тогда не воспламенилась огнемъ вѣры его чуткая, ищущая истины душа, неужели бы сила благодатнаго Евангельскаго ученія, приводившая и приводящая въ лоно Христовой Церкви простецовъ и закоснѣлыхъ грѣшниковъ, не возродила всего внутренняго существа этого лучшаго изъ язычниковъ, жаждавшаго нравственнаго возрожденія и собственными усиліями воли старавшагося достигнуть его? Если бы это было такъ, то Сенека безъ всякихъ колебаній, презирая все, что привязывало его къ языческому міру, перешелъ бы открыто въ ряды членовъ христіанства, или, по крайней мѣрѣ, сдѣлался бы тайнымъ послѣдователемъ его. Крейеръ вполне справедливо это отрицаетъ. Но въ такомъ случаѣ что же давали ему эти бесѣды съ ап. Павломъ? Неужели съ этихъ бесѣдъ Сенека возвращался только съ простымъ сознаниемъ, что онъ нашелъ человѣка, вполне солидарнаго съ нимъ въ воззрѣніяхъ, и всѣ плоды ап. Павла ограничивались нѣсколькими мыслями, которыя онъ потомъ развивалъ въ своихъ сочиненіяхъ? Нѣтъ, слушатели Павла не съ такимъ ничтожнымъ и сомнительнымъ по своимъ плодамъ нравственнымъ балластомъ уходили отъ него! Очевидно, Крейеръ, проводя свой взглядъ на отношенія Сенеки и Павла, остановился на той же полудорогѣ, какъ и извѣстный англійскій моралистъ Лекки, по адресу котораго Крейеръ самъ же посылаетъ упрекъ. Лекки допускаетъ, что „Сенека слышалъ нѣкоторыя отрывочныя мысли изъ христіанскаго ученія“, но не желаетъ утверждать, „что его нравственная система создавалась въ какой-нибудь степени по образцу или подъ влияніемъ христіанской; (утверждать это)—значитъ быть слѣпымъ къ характеристическимъ признакамъ христіанства и

стоицизма“¹⁾. Но „если, резонно по этому поводу рассуждает Крейеръ, Сенека дѣйствительно пользовался христіанскими выраженіями и мыслями, то этимъ „нѣкоторая степень“ вліянія на него христіанства уже констатируется. Чтобы это вліяніе было лишь косвенное, чтобы Сенека пользовался выраженіями, не зная ничего о томъ источникѣ, изъ котораго они произошли,—это невозможно“²⁾. Но если, скажемъ мы отъ себя противъ Крейера, невозможно, чтобы Сенека употреблялъ христіанскія выраженія, не зная ихъ источника, то одинаково невозможно, чтобы Сенека, узнавши этотъ источникъ, остался внѣ его, чтобы онъ взялъ изъ него только нѣсколько капель, которыми и оживилъ свою, мертвую саму по себѣ, стоическую доктрину, пренебрегши христіанствомъ, какъ религіей искупленія и спасенія. Вообще, въ вопросѣ объ отношеніи Сенеки къ христіанству и, въ частности, къ ап. Павлу, вполне логически возможна, намъ кажется, такая дилемма: Сенека или зналъ ап. Павла, а слѣдовательно, и христіанство, какъ новую, божественную религію и въ такомъ случаѣ былъ тайнымъ христіаниномъ, или не зналъ его и не находился подъ его вліяніемъ совершенно; тогда всякій вопросъ объ отношеніи его къ христіанству—излишенъ. Какое бы то ни было третье „или“,—то ли, какое допускаетъ Крейеръ, или же то, къ какому прибѣгаетъ Лекки, спорнаго вопроса нисколько не уясняетъ, а затемняетъ его еще болѣе. Вотъ почему тѣ изслѣдователи, которые прямо признаютъ Сенеку христіаниномъ, хотя

1) Sittengeschichte Europa's von Augustus bis auf Karl d. Gr. I. s. 303 ff. Цит. у Kreyher. s. 98.

2) Kreyher. s. 99.

бы и тайнымъ, рѣшаютъ вопросъ болѣе логично и болѣе послѣдовательно, чѣмъ Лекки и Крейеръ, и этого не допускающіе, и отъ мысли о вліяніи на Сенеку христіанства вообще не желающіе отказаться.

Итакъ, заключимъ мы рѣчь объ отношеніи Сенеки къ ап. Павлу, если взглянуть на дѣло безпристрастно и разобрать всѣ указываемыя въ пользу дѣйствительности этихъ отношеній мѣста св. Писанія безъ предвзятыхъ мыслей, то окажется, что гораздо больше данныхъ въ пользу того мнѣнія, что Сенека не видѣлъ и не зналъ ап. Павла, чѣмъ того, какое защищаетъ Крейеръ. Правда, безъ разнаго рода предположеній и догадокъ при рѣшеніи этого вопроса не въ состояніи обойтись и мы, но, во первыхъ, иной постановки этотъ вопросъ, за отсутствіемъ какихъ бы то ни было прямыхъ данныхъ объ отношеніи Сенеки и Павла, и не можетъ имѣть по самому существу дѣла, а во вторыхъ, и самъ Крейеръ опирается въ данномъ случаѣ не на чемъ иномъ, какъ на основаніяхъ, созданныхъ своими же собственными догадками.

Что касается, далѣе, другихъ мѣстъ изъ Новозавѣтныхъ книгъ, указываемыхъ защитниками знакомства Сенеки съ ап. Павломъ, то о нихъ мы прежде всего должны сказать, что всѣ они принадлежатъ къ числу такихъ, по отношенію къ которымъ установить опредѣленное и точное пониманіе нѣтъ никакой возможности и изъ которыхъ гораздо съ большимъ правомъ можно сдѣлать совершенно иные выводы, нисколько не говорящіе въ пользу теоріи Крейера. Таково, на примѣръ, мѣсто въ посланіи къ Филиппійцамъ въ IV, 22 ст., гдѣ въ словахъ: „οὐ ἐκ τῆς καίσαρος οὐκίας“ Крейеръ хочетъ видѣть указаніе на

Сенеку. Трудно допустить, чтобы въ числѣ этихъ „людей отъ кесарева дому“ разумѣлъ апостоль и Сенеку. „Подобное выраженіе, скажемъ мы словами Буассье, служило въ Римѣ для означенія прислуги важныхъ лицъ ¹⁾ и не могло быть примѣнено къ сенатору и консуляру, какимъ былъ Сенека. Только въ концѣ имперіи придумали превратить въ государственныя службы разныя должности по домашнему управленію дворца, и съ тѣхъ поръ знатныя лица считали за честь называться начальниками надъ слугами или министрами священной палаты. Въ первомъ же вѣкѣ на подобные титулы смотрѣли бы какъ на оскорбленіе: „людьми дома Цезаря“ въ то время могли быть только бесчисленные рабы и вольноотпущенники, наполнявшіе императорскіе дворцы. Во времена Нерона въ числѣ ихъ было много евреевъ по происхожденію, или по вѣрѣ ²⁾, между которыми, можно предполагать, были и христіане. Ихъ то, вѣрнѣе всего, и разумѣетъ Павелъ, посылая привѣтствіе Филиппійцамъ ³⁾, но отсюда „еще далекій шагъ къ высшему штату Цезаря, въ которомъ находился Сенека“ ⁴⁾. Думать, что апостоль намѣренно скрываетъ имя перваго министра въ общемъ выраженіи „изъ кесарева дома“, шадя его репутацію—положительно никакихъ основаній нѣтъ. Правда, Павелъ усиливаетъ свое привѣтствіе отъ людей изъ „Кесарева дома“ словомъ *μάλιστα*, обращая будто вниманіе Филиппійцевъ на знатность и высокое положеніе лица, скрывающагося

¹⁾ Momms. Inscr. Neap. 6912: ex domo Caesarum libertorum et servorum etc.

²⁾ Буассье „Римск. Религія отъ Авг. до Ант.“ стр. 371—372.

³⁾ Проф. Богдашевскій цит. соч. стр. 26 сн. 28.

⁴⁾ Baur. „Seneca und Paulus“ s. 382.

подъ общимъ названіемъ, но это усиленіе можетъ быть понято и въ другомъ смыслѣ. Отъ людей Кесарева дома Павелъ могъ послать привѣтствіе „наипаче“ или потому, что они болѣе другихъ полюбили Филиппійцевъ за ихъ доброе отношеніе къ Павлу, или потому, что больше, чѣмъ другіе, слышали отъ апостола похвалъ имъ, почему и настойчивѣе выразили свое желаніе привѣтствовать Филиппійцевъ и наиболѣе тепло изъявили къ нимъ свое благорасположеніе ¹⁾).

Конечно, разъ Крейеръ рѣшилъ, что онъ нашелъ ключъ къ пониманію многихъ темныхъ мѣстъ Новаго Завѣта, то можно ждать, что онъ будетъ пользоваться имъ для своихъ цѣлей гдѣ только можно. Нѣтъ ничего удивительнаго, поэтому, что того же Сенеку онъ видитъ и въ адресатѣ Евангелія Луки и Дѣяній Апостольскихъ Теофилъ ²⁾) и даже въ „ὁ κατέχων“ — томъ „удерживающемъ“ открытіе антихриста, о которомъ апостоль Павелъ говоритъ въ 2 Θεсс. II, 6—7, при чемъ въ антихристѣ онъ видитъ Нерона, какъ типъ антихристіанской силы ³⁾). Но какъ ни подробно и обстоятельно аргументируетъ Крейеръ свою первую мысль, какъ ни добросовѣстно относится онъ къ предмету своего изслѣдованія, въ концѣ концовъ приходится только удивиться его трудолюбію и въ тоже время пожалѣть о его бесплодности. Дѣло въ томъ, что всѣ тѣ черты, которыя получаетъ Крейеръ путемъ самага подробнаго анализа содержанія книгъ Луки, съ одинаковымъ правомъ могутъ быть отнесены и приложены къ другому лицу, кромѣ Сенеки,—

¹⁾ Еп. Теофанъ толков. на „Фил. IV, 22“.

²⁾ Kreyher. ss. 151—158.

³⁾ Ibidem. ss. 140—147.

если даже въ Теофилѣ и видѣтъ историческую личность. Сущствующее преданіе считаетъ Теофила прямо христіаниномъ изъ язычниковъ и гражданиномъ города Антиохіи, родины Евангелиста Луки. Изъ того, что Лука не дѣлаетъ никакихъ поясненій мѣстностей Италіи, упоминаемыхъ въ Дѣянїяхъ ¹⁾, а мѣстности палестинскія и греческія объясняетъ ²⁾, можно заключать только одно, что онъ не жилъ въ Палестинѣ и Греціи, а съ Италіею былъ знакомъ хорошо. Но изъ этого не слѣдуетъ еще, что адресатъ этотъ есть не кто иной, какъ Сенека. Такимъ лицомъ могъ быть какой нибудь начальникъ въ Антиохіи, присланный изъ Рима по заведенному тогда порядку Римскаго правленія на востокъ, почему ему и дается титулъ „державный (*κράτιστος*) ³⁾. Вся аргументація Крейера по отношенію къ Теофилу—Сенекѣ значеніе свое имѣла бы и могла бы быть принята въ серьезное вниманіе въ томъ лишь случаѣ, если бы она опиралась на несомнѣнный фактъ знакомства Сенеки съ христіанствомъ, но несомнѣнности этой Крейеръ не доказалъ, да по самому существу дѣла и доказать не могъ.—Что же касается второго мѣста (2 Фесс. II, 6—7), гдѣ подъ антихристомъ Крейеръ разумѣетъ Нерона, а подъ „удерживающимъ“ Сенеку, то достаточно вспомнить всю ту массу разнообразныхъ комментарій на всю эту, безспорно одну изъ труднѣйшихъ для экзегетовъ, часть посланій Павловыхъ ⁴⁾,

¹⁾ Дѣян. XXVIII, 12—13, 15.

²⁾ Ibidem. I, 12; XVI, 12; XXVII, 8, 12 ср. Ев. Лк. I, 26: IV, 31 и др.

³⁾ Барсовъ. „Сборникъ статей по истолков. и назид. чт. Дѣяній Ап. и Апокалипс.“ Симбирскъ 1894 г. стр. 27.

⁴⁾ Сводъ ихъ см. у Bornemann'a „Die Thessalonicherbriefe“ „Gotting. 1894 ss. 401—459.

на что указываетъ и самъ Крейеръ ¹⁾),—чтобы понять, какъ трудно рѣшить вопросъ, для котораго представляется столь обширное поле гаданій и толкованій. Нельзя, правда, не сознаться, что доказательства Крейера, находящаго антихристіанскія черты въ личности Нерона, довольно вѣски и подкупаютъ въ свою пользу ²⁾; но если вмѣстѣ съ нимъ и можно видѣть въ Неронѣ не полную реализацію антихриста, а лишь „нѣкоторыя черты его“, которыя повторялись и будутъ повторяться въ дальнѣйшихъ эпохахъ, то отсюда далеко еще не слѣдуетъ, что апостоль, характеризуя антихриста, имѣлъ предъ своими глазами дѣйствительно образъ Нерона, а въ „ὁ κατέχων“—видѣлъ Сенеку. Дѣло въ томъ, во первыхъ, что въ то время, когда писано было второе посланіе къ Фессалоникійцамъ (52 или 53 г.) ³⁾—это, одно изъ самыхъ первыхъ посланій Павла,—Неронъ еще не былъ императоромъ; во вторыхъ, ранѣ своего прибытія въ Римъ Павелъ не могъ знать Сенеки—если даже и допустить ихъ знакомство; а этотъ фактъ и самъ Крейеръ относитъ, какъ мы видѣли, самое раннее—къ 57-му году. Выводъ же изъ всего этого будетъ тотъ, что при начертаніи образа антихриста Павелъ въ виду специально Нерона не имѣлъ и подъ „ὁ κατέχων“ Сенеку не разумѣлъ. Крейеръ сознаетъ, очевидно, всю прочность этого вывода, опирающагося на датъ ранняго происхожденія посланія. Поэтому, ему не остается въ данномъ случаѣ ничего иного, какъ отступить отъ принятой хронологіи и отнести происхожденіе

¹⁾ Kreyher s. 144.

²⁾ Крейеръ. ss. 142—143.

³⁾ Bornemann. cit. op. ss. 17—18.

указаннаго посланія къ позднѣйшему времени, что онъ и дѣлаеть, пользуясь данными Баура, Шрадера и др. ¹⁾). Насколько убѣдительны его доводы и убѣдительны-ли сколько-нибудь, предоставимъ судить экзегетамъ: вступать же сами въ подробный разборъ ихъ мы не считаемъ нужнымъ, опасаясь отклониться отъ своей прямой цѣли. Гораздо важнѣе для насъ обратить вниманіе на то, можетъ ли Сенека быть названъ „удерживающимъ“. Нерона вообще въ какомъ либо смыслѣ? Если мы вспомнимъ, какъ рано проявилась чудовищная натура Нерона, какъ безсиленъ былъ въ данномъ случаѣ Сенека съ своими моральными наставленіями, принужденный съ самаго начала потворствовать своему царственному питомцу,—если далѣе не опустимъ изъ виду и того обстоятельства, что даже хваленый „*quinqüennium*“ Нерона обогреть кровью двухъ близкихъ къ нему людей—молочнаго брата и родной матери, то на поставленный вопросъ мы, кажется, будемъ въ правѣ отвѣтить скорѣе въ отрицательномъ, чѣмъ въ положительномъ, смыслѣ. Такъ какъ указанія Крейера всѣми, разобранными нами, мѣстами и ограничиваются, то изъ всего доселѣ сказаннаго мы уполномачиваемъ себя сдѣлать тотъ выводъ, что ни въ посланіяхъ Павловыхъ, ни вообще въ книгахъ Новаго Завѣта, нѣтъ ни одного мѣста, на основаніи котораго можно бы было съ несомнѣнностью заключить, что Сенека зналъ ап. Павла и находился съ нимъ въ личныхъ сношеніяхъ.

Крейеръ, конечно, хорошо понимаетъ, что одного личнаго знакомства съ Павломъ недостаточно для объясненія христіанскихъ идей въ сочиненіяхъ Сенеки.

¹⁾ Kreyher ss. 144—147.

Вѣдь несомнѣнный фактъ, что идеи эти встрѣчаются не только въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ римскаго философа, но и въ самыхъ раннихъ. А между тѣмъ даты прибытія Павла въ Римъ указать ранѣе 57-го года Крейеръ не рѣшается. Для него, отсюда, является настоятельная необходимость опредѣлить и другіе факторы вліянія христіанства на Сенеку помимо личныхъ сношеній его съ Павломъ, что Крейеръ и дѣлаетъ, предварительно подвергая для своей цѣли всѣ сочиненія Сенеки подробному хронологическому анализу¹⁾. Въ результатъ его изслѣдованія получается, „что только пять сочиненій Сенеки, именно: „Ad Polybium“, „Ad Helviam matrem“, книги „De ira“, „De clementia“ и „Ludus de morte Claudii“ несомнѣнно написаны ранѣе, чѣмъ возможно его знакомство съ ап. Павломъ“²⁾. Такъ какъ, разсуждаетъ послѣ этого Крейеръ, высокія идеи, встрѣчающіяся въ этихъ сочиненіяхъ не выше и не шире, чѣмъ въ ветхозавѣтныхъ книгахъ, то явленіе ихъ у Сенеки можно объяснить вліяніемъ этихъ послѣднихъ, особенно псалмовъ Давида. Исключеніе могутъ составить лишь книги „De clementia“, гдѣ гуманистическія идеи, выражающіяся въ признаніи раба личностью, а не вещью, въ требованіи усвоенія ему всѣхъ правъ человѣка и человѣческаго достоинства, въ требованіи милосердія и т. п.—стоятъ выше ветхозавѣтныхъ. Но въ этихъ идеяхъ, по Крейеру, можно видѣть результатъ распространеннаго уже тогда среди христіанъ евангельскаго преданія, которое могло быть сообщено Сенекаго же собственными рабами—христіанами. Въ его

¹⁾ Kreyher. ss. 116—123.

²⁾ Ibid. s. 128.

многочисленномъ служебномъ штатѣ послѣдніе несомнѣнно были; нѣкоторые же изъ нихъ во время гоненія Нерона даже пострадали мученически ¹⁾.—Такимъ образомъ, ветхозавѣтныя книги, съ одной стороны, и евангельское преданіе, сообщенное Сенекѣ его рабами—христіанами, съ другой—вотъ тѣ, по Крейеру, факторы, вліяніемъ которыхъ и можно объяснить присутствіе христіанскихъ идей въ сочиненіяхъ Сенеки, написанныхъ до знакомства его съ ап. Павломъ.

Не беремъ подробно разсматривать хронологическій распорядокъ сочиненій Сенеки, предлагаемый Крейеромъ, тѣмъ болѣе, что, въ общемъ, онъ согласенъ съ распорядкомъ и другихъ изслѣдователей ²⁾, за немногими лишь исключеніями. Такъ, по хронологіи, напримѣръ, Шанца и Тейфеля ³⁾, къ раннимъ же произведеніямъ Сенеки должно быть причислено еще „Ad Marciam“. Мы обратимъ здѣсь вниманіе на то лишь обстоятельство, что кругъ мыслей въ этихъ раннихъ сочиненіяхъ по существу своему ничѣмъ не отличается отъ круга мыслей въ позднѣйшихъ произведеніяхъ Сенеки; ученіе его, по сущности своей, остается однимъ и тѣмъ же во всѣхъ его произведеніяхъ. Если въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ религіозно-нравственныя идеи получаютъ большую степень высоты и чистоты и увеличиваются даже въ количествѣ по сравненію съ прежнимъ, то это можетъ быть легко объяснено и помимо сомнительнаго вліянія

¹⁾ Ibid. s. 129.

²⁾ Schanz. „Geschich. d. Rom. lit.“ ss. 322—323 сн. s. 294,

³⁾ Teufel „Gesch. d. Rom. lit.“ 5 Aufl. 2 т. s. 696.

ветхозавѣтныхъ книгъ—естественнымъ ходомъ развитія философа, можетъ быть понято, какъ результатъ обогащенія его житейскаго опыта, бѣльшей сосредоточности и вдумчивости въ явленія жизни и бѣлье глубокаго проникновенія въ дебри предшествующей философи.

Нѣтъ сомнѣнйя, конечно, что съ религiей iудейской, по крайней мѣрѣ съ ея обрядовой стороной, онъ былъ знакомъ и познакомился, дѣйствительно, очень рано, можетъ быть еще во время пребыванія своего въ Египтѣ,—въ чемъ можно согласиться и съ Крейеромъ ¹⁾). Нѣтъ ничего невозможнаго допустить, что это знакомство съ обрядовой стороной Iудейства онъ приобрѣлъ уже и въ Римѣ, гдѣ обычаи еврейскiе хорошо были извѣстны и даже распространены среди язычниковъ. Такъ, не говоря уже о постѣ и омовенiяхъ въ рѣчныхъ водахъ ²⁾), практиковавшихся низшими классами язычниковъ въ Римѣ и Греции, здѣсь былъ распространенъ и обычай субботняго покоя, какъ о томъ свидѣтельствуетъ Юсифъ Флавiй ³⁾), подтверждаемый въ данномъ случаѣ Персiемъ ⁴⁾) и самимъ Се-

¹⁾ Kreyher. s. 48. Обертэнъ, напр., настойчиво доказываетъ, что Сенека Iерусалима не посѣщаль, какъ думаютъ нѣкоторые, а познакомился съ iудействомъ въ Александрии, гдѣ евреевъ было много и гдѣ они имѣли свой храмъ, который могъ соперничать даже съ храмомъ Iерусалимскимъ. (Aubertin cit. op. pp. 150—151).

²⁾ Horat. Sat. III 1, II v. 290.

³⁾ I. Phlav. „Contr. Apion“ I. II с. IX, cit. Aubertin p. 46.

⁴⁾ Sat. V. v. 180:

Herodis venere dies, unctaque fenestra

Dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae...

Labra moves tacitus, recutitaque sabbata pulles.

некой ¹⁾. Но какъ бы то ни было, тѣ презрительныя выраженія, которыя Сенека употребляетъ по отноше- нію къ еврейской религіозной обрядности и даже къ самой націи, едва ли могутъ давать мѣсто той мысли, что въ еврейской религіи стоическій философъ видѣлъ что-нибудь бѣльшее, чѣмъ суевѣрное обрядовѣріе. Правда, одно выраженіе его показываетъ, что въ отноше- ніи культа онъ, какъ будто, отдаетъ предпочте- ніе евреямъ предъ римскимъ народомъ ²⁾, на что ссы- лается и Крейеръ въ доказательство своей мысли ³⁾. „Евреи, говоритъ Сенека, знаютъ причины своихъ религіозныхъ обрядовъ; бѣльшая же часть народа (хотя и) отправляетъ (религіозные обряды), но поче- му она это дѣлаетъ, не вѣдаетъ“. Но едва ли можно предполагать, что въ данномъ случаѣ Сенека имѣетъ въ виду возвышенность лежащихъ въ основѣ іудей- скаго культа идей. По всей вѣроятности, предпочте- ніе еврейскому культу предъ національнымъ онъ от- даетъ или въ томъ отноше- ніи, что культъ этотъ у евреевъ тѣсно связанъ съ народной исторіей, чего у Римлянъ нѣтъ, или въ томъ, что еврейскій культъ лишень того характера чувственности, и даже безнравственности, который, какъ мы видѣли, особен- но возмущаетъ его въ культѣ государственномъ и по отноше- нію къ которому онъ не шадитъ самыхъ ѣд- кихъ насмѣшекъ и самыхъ сильныхъ порицаній. Но отсюда до пониманія и усвоенія высокихъ религіоз- ныхъ идей откровенной ветхозавѣтной религіи еще

¹⁾ Sen. у Блаж. Август. „ De civ. Dei.“ l. VI, c. 11. (У Haase Fragm. 43).

²⁾ Ibid; „Illi causas ritus sui noverunt. maior pars populi fa- cit, quod cur faciat, ignorat.

³⁾ Kreyher. s. 48.

далеко. Да притомъ, внѣшняя сторона религіи, что мы уже видѣли, вовсе не интересуется моралиста; къ ней онъ съ своей точки зрѣнія относится отрицательно, сосредоточивая свой взоръ всецѣло на моральной области. Еще болѣе трудно предположить, чтобы Сенека самъ исполнялъ іудейскіе обряды въ своей жизни, былъ, такъ сказать, тайнымъ прозелитомъ, какъ это допускаютъ нѣкоторые. Ни во внѣшнихъ свидѣтельствахъ, ни въ сочиненіяхъ Сенеки нѣтъ положительно никакихъ данныхъ для такого предположенія. Правда, какъ на доказательство принадлежности Сенеки къ тайнымъ прозелитамъ, ссылаются, напримѣръ, на его воздержаніе отъ мяса нѣкоторыхъ животныхъ, на его вообще аскетическій характеръ образа жизни, равно какъ и на его обычай ежедневно испытывать свою совѣсть, но при этомъ позабываютъ, что Сенека самъ же указываетъ источникъ этихъ своихъ обычаевъ въ ученіи и примѣрѣ Секстія, стоика Аттала и пифагорейца Сотіона ¹⁾.

Всѣ эти заключенія наши получаютъ тѣмъ болѣешую правдоподобность, если мы ближе посмотримъ, какихъ взглядовъ держится Сенека на іудейство вообще, и его религіозный культъ, въ частности. Въ одномъ изъ „писемъ“ ²⁾ мы читаемъ слѣдующее сообщеніе его къ Люцилію по поводу вопроса послѣдняго, почему онъ пересталъ воздерживаться отъ мясной пищи, что подъ вліяніемъ уроковъ Сотіона дѣ-

¹⁾ Нельзя опускать здѣсь изъ виду и вліянія на Сенеку циника Деметрія, этого полунагого старика, общество котораго Сенека любилъ, и который нравился ему, очевидно, контрастомъ своей суровой и простой жизни съ утонченной и развратной жизнью римскаго общества.

²⁾ Epist. 108, 22.

лалъ въ продолженіе цѣлаго года. „Ты спрашиваешь, пишетъ Сенека, почему я оставилъ это? (А вотъ, почему). Время моей юности падало на правленіе Кесаря Тиверія. Въ то время началось движеніе противъ иноземныхъ культовъ ¹⁾, и въ числѣ признаковъ суевѣрія считалось воздержаніе отъ (мяса) нѣкоторыхъ животныхъ. Поэтому, по просьбѣ отца, который собственно не доноса боялся, а ненавидѣлъ философію, я и возвратился къ прежнему образу жизни“. Здѣсь, такимъ образомъ, Сенека называетъ еврейскую религію, запрещающую употреблять въ пищу напр. свиное мясо, прямо „суевѣріемъ“. Въ другомъ мѣстѣ онъ съ насмѣшкой говоритъ о торжественномъ празднованіи евреями субботы: „запретимъ“, пишетъ онъ Люцилію, излагая свой взглядъ на истинное богопочитаніе, „кому бы то ни было зажигать лампы въ субботу: вѣдь боги не нуждаются въ свѣтѣ, да и людямъ нѣтъ особеннаго удовольствія отъ копоти!“ ²⁾. Въ своемъ же сочиненіи „De superstitione“, фрагменты котораго сохранились у Бл. Августина, запрещеніе работы въ субботу Сенека прямо порицаетъ какъ установленіе, исполненіе котораго влечетъ за собою только потерю времени ³⁾. Ясно, что къ религіи Іудейской Сенека относится съ пренебреженіемъ и духа ея не понимаетъ ⁴⁾. Напрасно Крейеръ дѣлаетъ предположеніе,

¹⁾ Это было въ 19 году по Р. Хр., когда евреи были изгнаны изъ Рима. Tac. Ann. II, 85.

²⁾ Epist. 95, 47.

³⁾ August. De civ. Dei l. VI, c. 11. см. Fragm. 41 (у Haase).

⁴⁾ Въ этомъ отношеніи Сенека держится, очевидно, того же взгляда, какъ и Тацитъ, для котораго „Iudeorum mos absurdus sordidusque“ (Tacit. Hist. V, 5), а самая нація (gens) „superstitioni obnoxia, religionibus adversa (ibid. c. XIII); ср. ibid. c. V „caetera instituta sinistra foeda, pravitate valere“.

что Сенека вооружается только противъ фарисейскаго празднованія субботы ¹⁾, — различеніе фарисейскаго и истиннаго исполненія обрядовъ евреями для язычника, исполняющаго въ качествѣ министра императорскаго всѣ обряды государственнаго культа — слишкомъ трудно допустимо. Пусть Крейеръ не ссылается также и на то, что по отношенію къ евреямъ даже и самъ ап. Павелъ употребляетъ не менѣе оокорбительныя выраженія, называя ихъ псами, ненавистниками Бога и всѣхъ людей, презрѣннымъ народомъ, съ которымъ онъ не хочетъ имѣть ничего общаго (Фил. III, 2; 1 Сол. II, 15 и др.) ²⁾ и также требуетъ упраздненія субботы (Гал. IV, 10; Кол. II, 16 и др.). Въ устахъ Павла какъ первое, такъ и второе, конечно, имѣло свой особый смыслъ и проистекало совершенно изъ иныхъ мотивовъ, чѣмъ у Сенеки. Упраздненія субботы онъ требуетъ потому же, почему настаиваетъ на уничтоженіи вообще закона обрядоваго, который съ пришествіемъ благодати долженъ, естественно, потерять свое значеніе. Но, съ другой стороны, апостоль не забываетъ говорить и объ истинномъ субботствованіи ³⁾. Называя же евреевъ презрительными именами, Павелъ разумѣетъ не весь богоизбранный народъ, къ которому онъ самъ считаетъ честью принадлежать ⁴⁾. Онъ всюду молится о его спасеніи ⁵⁾ и вообще относится къ нему съ абсолютнымъ уваженіемъ, какъ народу, „ему же ввѣрена была словеса

¹⁾ Kreyher s. 40.

²⁾ Ibid. s. 57—58,

³⁾ Евр. IV гл.

⁴⁾ 2 Кор. XI, 22.

⁵⁾ Римл. X, 1; XI, 14.

Божія“¹⁾, какъ къ истинной благородной маслинѣ, къ которой, какъ дикая маслина, должно привиться язычество, просвѣщенное свѣтомъ Христова ученія²⁾. Подъ „псами“, „ненавистниками“ и т. п. онъ разумѣетъ іудеевъ—прямыхъ противниковъ христіанства, людей, не только ни духа откровенной религіи не понявшихъ, ни новой религіи не уразумѣвшихъ, а оказывающихъ даже ощутительное противодѣйствіе успѣхамъ благовѣстія христіанскаго. Апостоль, слѣдовательно, имѣетъ въ виду лишь небольшой кругъ фанатиковъ изъ іудеевъ, для Сенеки же—вся еврейская нація „*sceleratissima gens*“, а это, конечно, разница не маловажная.

Едва ли послѣ всего этого можно будетъ допустить, чтобы Сенека могъ взять что-либо изъ того источника, къ которому онъ самъ относится съ такимъ пренебреженіемъ. Вѣдь, если Эпикура онъ беретъ подъ свою защиту предъ общественнымъ мнѣніемъ только потому, что находитъ у него обиліе прекрасныхъ мыслей, которыми самъ же онъ пользуется, то почему бы не сдѣлать ему этого при свободномъ отношеніи его ко всякимъ авторитетамъ по отношенію къ іудейству? Почему бы не отмѣтить въ немъ чертъ, достойныхъ вниманія, если бы онъ самъ, дѣйствительно, находилъ эти черты? Этого, однако, Сенека нигдѣ не сдѣлалъ, да и сдѣлать не могъ и по очень простой причинѣ: хотя іудейство онъ зналъ, но внутренняго духа его не понималъ. Въ отношеніи къ нему онъ нисколько не возвышался надъ толпою,

¹⁾ Ibid. III, 2.

²⁾ Ibid. XI, 16—27.

клеймившей весь богоизбранный народ позорными именами и относившейся къ нему съ ненавистью и презрѣніемъ.

Если же такъ, то изъ всѣхъ факторовъ, вліяніемъ которыхъ Крейеръ хочетъ объяснить у Сенеки присутствіе христіанскихъ идей, остается только одинъ— это, именно, его непосредственное знакомство съ христіанствомъ, хотя бы даже чрезъ своихъ рабовъ— христіанъ.

Не отрицаемъ, что въ ряду многочисленныхъ рабовъ Сенеки могли быть и христіане, но вопросъ въ томъ, есть ли какія-либо данныя для утверженія той мысли, что Сенека зналъ о существованіи новой религіи, отличалъ ее отъ іудейства и интересовался ею помимо предполагаемыхъ, но, какъ мы видѣли, трудно допустимыхъ личныхъ сношеній съ ап. Павломъ? Крейеръ пытается эти данныя указать, ссылаясь, прежде всего, на процессъ Помпоніи Грецины (въ 58 г.), жены Авла Плавта, которая была обвинена въ принадлежности къ иноземному суевѣрію потому только, что она всегда ходила въ трауръ и удалялась отъ свѣта, но по суду своего супруга была оправдана. Признавая неосновательными причины, указываемыя въ объясненіе ея постоянного траура ¹⁾, Крейеръ считаетъ ее христіанкой и въ благопріятномъ исходѣ суда надъ ней видитъ результатъ вліянія Сенеки, относившагося къ христіанамъ съ благосклонностью ²⁾. Но не трудно видѣть всю шаткость этой quasi-фактической аргументаціи нѣмецкаго изслѣдо-

¹⁾ Смерть подруги ея—Юліи, дочери Друза, умерщвленной Мессалиной.

²⁾ Kreyher ss. 50—51.

вателя. Здѣсь одно предположеніе покоится на другомъ: съ одной стороны, предполагается, что Помпонія была христіанка, а съ другой, что благопріятный исходъ суда зависѣлъ отъ Сенеки. Но первое еще не доказано; да и самъ Крейеръ ссылается только на догадку Ренана, а второго могло и не быть, если же и было, то благопріятный исходъ суда могъ зависѣть отъ другихъ, совершенно естественныхъ причинъ, а не тѣхъ, какія указываетъ Крейеръ. Почтенная матрона могла быть оправдана своимъ супругомъ, самимъ-ли лично, или при воздѣйствіи Сенеки, просто въ силу провѣреннаго убѣжденія того и другого въ отсутствіи ея вины.

Гораздо основательнѣе, повидимому, разсуждаетъ Крейеръ, когда благсклонное отношеніе къ христіанамъ Сенеки видитъ въ самомъ фактѣ удаленія его отъ дѣлъ правленія, какъ разъ предъ началомъ гоненія на христіанъ. Обычно, вслѣдъ за Тацитомъ, причиной этого удаленія философа считается святотатство Нерона, грабившаго храмы на возобновленіе спаленнаго знаменитымъ пожаромъ—Рима. Но Крейеръ, ссылаясь на отрицательное отношеніе Сенеки къ внѣшнему культу, считаетъ эту причину не основательной и недостаточной. Въ удаленіи Сенеки отъ дѣлъ онъ хочетъ видѣть желаніе его избѣжать участія въ жестокомъ гоненіи на христіанъ, которыхъ онъ зналъ, какъ людей, неспособныхъ на то, въ чемъ ихъ обвиняли и которымъ онъ въ тайнѣ сочувствовалъ ¹⁾).

Но если, скажемъ мы по поводу этого, и не святотатство Нерона было дѣйствительной причиной удале-

¹⁾ Kreyher ss. 52—54.

нія Сенеки, то во всякомъ случаѣ оно могло послужить для него желаннымъ предлогомъ вернуться къ тому покою, котораго онъ такъ давно жаждалъ, но котораго никакъ не могъ получить отъ Нерона. Психологія Сенеки въ данномъ случаѣ будетъ совершенно понятна, если обратить вниманіе на тѣ условія, въ которыхъ теперь оказался престарѣлый министръ. Бурръ, его неизмѣнный другъ и товарищъ и его помощникъ въ дѣлѣ противодѣйствія кровавой натурѣ Нерона, уже умеръ (въ 62 г.). Развратность Нерона достигла своего апогея и никакіе совѣты, никакія наставленія стараго воспитателя не могли уже удержать его. Безнравственный воспитанникъ не скрывалъ уже своего презрѣнія къ недоѣвшему наставнику. При дворѣ воцарилась лезть и распущенность. Роль Сенеки оказалась съигранной, и ему ничего не оставалось, какъ сойти со сцены¹⁾. Къ чему же здѣсь примѣшивать еще христіанство и гоненія на христіанъ?

Допустимъ, что Сенека могъ знать объ этомъ гоненіи, знать даже въ подробностяхъ; пусть даже онъ сожалѣлъ и сочувствовалъ этимъ несчастнымъ жертвамъ цезарскаго деспотизма; но едва-ли можно предполагать, что онъ старался доискиваться, кого и за что жгутъ на кострахъ и подвергаютъ пыткамъ. Онъ могъ видѣть здѣсь только страдающую невинность и пользоваться даннымъ фактомъ, какъ почвой для своихъ моральныхъ разсужденій. Если, поэтому, въ четырнадцатомъ и двадцать четвертомъ

¹⁾ Въ этомъ случаѣ Сенека является вѣрнымъ послѣдователемъ Зенона (De otio c. 3) ср. Tac. Annal. XIV c. 52; ср. Ribbeck cit. op. s. 70.

письмахъ къ Люцилію онъ даже подробно и перечисляетъ всѣ орудія пытки, то нѣтъ особенной необходимости видѣть здѣсь непременно указаніе только на гоненіе христіанъ. Пытки, перечисляемыя здѣсь, были обычнымъ явленіемъ у римлянъ и по отношенію къ христіанамъ онѣ не примѣнялись въ какомъ-нибудь особенномъ видѣ. Это можно видѣть уже изъ того, что подобное же перечисленіе казней и орудій казни, даже болѣе ужасныхъ и многочисленныхъ, Сенека даетъ и въ „De ira“ ¹⁾ и въ „Ad Marciam“ ²⁾, сочиненіяхъ, написанныхъ несомнѣнно ранѣе 64 г. Но пусть, согласимся съ Крейеромъ, въ 24 и 14 Письмахъ философъ имѣетъ въ виду, дѣйствительно, гоненіе на христіанъ. Однако, отсюда еще ни чуть не слѣдуетъ, что онъ знаетъ, кто эти христіане и за что ихъ преслѣдуютъ ³⁾. Для него, очевидно, важенъ только самый фактъ, которымъ онъ и пользуется для подкрѣпленія своихъ философско-моральныхъ воззрѣній.

Это будетъ правдоподобно, если мы обратимъ вниманіе на концепцію мыслей въ этихъ двухъ письмахъ, Здѣсь Сенека хочетъ доказать ту мысль, что то, чего обычно боятся люди, на самомъ дѣлѣ не заслуживаетъ этого страха. Три вещи особенно страшными обыкновенно представляются человѣку: это—бѣдность, болѣзнь и то, что влечетъ за собой деспотизмъ владыки, и что выражается во всѣхъ тѣхъ ужасныхъ родахъ пытки и истязаній, одинъ взглядъ на которыхъ леденитъ жилы и холодитъ кровь. Но что за смыслъ бояться бѣдности и болѣзни, если даже это

¹⁾ De ira III, 3, 6; 32, 2.

²⁾ XX, 3.

³⁾ Kreyher s. 55.

послѣднее, всѣ эти страшныя, повидимому, истязанія, на которыя такъ изобрѣтательна человѣческая жестокость, въ концѣ концовъ приносятъ только желанную смерть, освобождающую человѣка отъ полной бѣдствій и дѣстойной плача жизни? Почему нужно бояться смерти отъ этихъ страшныхъ орудій пытки, когда смерти вообще не нужно бояться, когда нужно презирать ее, въ какомъ бы видѣ она ни приходила къ намъ? „Вѣдь это и есть та самая смерть, къ которой недавно съ презрѣніемъ отнеслись мой рабъ и моя рабыня“¹⁾—добавляетъ Сенека.

Таковъ общій ходъ мыслей въ 14 и 24 письмахъ. Если даже и допустить, что эти мысли навѣяны на философа свѣжимъ, совершившимся на его глазахъ фактомъ, а не имѣютъ въ виду вообще обычныя въ то время жестокия казни рабовъ и преступниковъ, то и тогда еще нельзя думать, что Сенека знаетъ, кто эти, подвергающіеся пыткамъ, несчастные. Онъ видитъ только фактъ голыя несправедливости, фактъ огульнаго избіенія толпы по обвиненію, пущенному къмъ-то, и этого для него достаточно—признать всѣхъ этихъ мучениковъ невинными. Проникать же глубже въ причины факта ему нѣтъ нужды: хорошо извѣстная ему, какъ воспитателю, жестокость Нерона

¹⁾ Epist. 24, 14. Это мѣсто, повидимому, дѣйствительно показываетъ, что въ числѣ рабовъ Сенеки были христіане, пострадавшіе при Неронѣ мученически. Но нѣтъ ничего невозможнаго, даже и при гуманномъ отношеніи Сенеки къ рабамъ, допустить, что здѣсь имѣется въ виду казнь раба и рабыни, въ чемъ нибудь жестоко провинившихся (что впрочемъ Крейеръ не допускаетъ), хотя при этомъ пониманіи и трудно объяснить ту храбрость и стойкость ихъ, на которую въ данномъ случаѣ Сенека указываетъ.

объясняетъ ему все. Если же такъ, то ссылка Крейера на всѣ эти мѣста для доказательства своей мысли, по крайней мѣрѣ, не имѣетъ подъ собою твердой почвы.

Крейеръ, однако, идетъ далѣе. Онъ хочетъ найти въ сочиненіяхъ Сенеки указанія не только на христіанскихъ мучениковъ, но и намекъ на ихъ Распятаго Учителя. Послѣдній онъ видитъ въ тѣхъ выраженіяхъ, которыми Сенека характеризуетъ своего идеальнаго мудреца ¹⁾, того „великаго (magnus), имѣющаго совершенную душу“ человѣка, созерцаніе котораго достигаетъ у него особенной высоты въ 120-мъ „Письмѣ“ ²⁾. Нельзя не сознаться, что образъ этого „великаго“, рисуемый въ данномъ мѣстѣ Сенекой, имѣетъ точки соприкосновенія съ личностью Христа, и нѣтъ ничего удивительнаго, что защитники знакомства Сенеки съ христіанствомъ на это мѣсто всегда съ особенной силой ссылались и ссылаются ³⁾; но вопросъ въ томъ, есть ли основаніе утверждать, что Сенека здѣсь имѣетъ въ виду опредѣленную, реальную, историческую личность? Если мы возьмемъ то мѣсто, на которое ссылаются Флѣри и Крейеръ въ особенности ⁴⁾, въ связи съ ходомъ мысли всего письма, то, кажется, получимъ право отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно. Въ указанномъ письмѣ Сенека хочетъ дать отвѣтъ Люцилію на вопросъ, какимъ образомъ человѣкъ достигаетъ познанія нравственно добраго и прекраснаго, если природа, вложившая въ

¹⁾ Kreyher ss. 68—70.

²⁾ Epist. 120, 12—14; 41, 5 .

³⁾ Flöry у Baur'a „Seneca und Paulus“ s. 459.

⁴⁾ Epist. 120, 13.

насъ только зародышъ (semina) знанія, не могла дать намъ самага знанія во всей его полнотѣ? ¹⁾). Нельзя думать, отвѣчаетъ Сенека, что къ этому сознанию приходимъ мы какъ-нибудь случайно. Его основъ и источника мы должны искать въ разсмотрѣннн и сравненн частныхъ случаевъ, въ заключенн по аналогн. Такъ, напримѣръ, „мы узнали здоровье тѣла; отсюда заключаемъ, что есть и нѣкоторое здоровье духа, узнали силы тѣла, заключаемъ, что есть и силы духа; насъ удивили нѣкоторыя благодѣтельные поступки, человѣколюбивыя дѣйствія, проявленн храбрости,—мы начинаемъ удивляться совершенству вообще. Историческіе факты въ дѣятельности благородныхъ людей, напр.: Фабриція, Горація, Коклеса и др., являютъ намъ примѣры отдѣльныхъ добродѣтелей. Мы созерцаемъ ихъ и, абстрагируя и синтезируя, получаемъ тотъ критерій, съ точки зрѣнн котораго мы можемъ уже оцѣнивать поступки людей и ихъ нравственную настроенность, восхвалять отдѣльные поступки, какъ добродѣтельные, не обращая вниманія на самага совершающаго ихъ. Въ концѣ концовъ у насъ создается такой образъ человѣка, обладающаго совершенной добродѣтелью: онъ не только благожелателенъ къ друзьямъ, но и снисходителенъ даже къ врагамъ; какъ частныя, такъ и общественныя обязанности онъ исполняетъ свято и добросовѣстно; у него нѣтъ недостатка ни въ терпѣнн для перенесенія страданій, ни въ благоразумн—для дѣятельности; онъ всегда и вездѣ и во всякомъ дѣйствн одинъ и тотъ же—самъ себѣ равенъ; онъ не въ мысляхъ своихъ только добръ (bonus), но и столь-нравственно со-

¹⁾ Ср. Epist. 90, 46 ср. Cicer. De fin. 5, 21.

вершенъ, что не только „можетъ“ поступать правильно (recte), но иначе, какъ такъ поступать, и не въ состояніи: будучи совершеннымъ и достигши добродѣтели, онъ никогда не злословитъ судьбу и никогда съ печальнымъ лицомъ не встрѣчаетъ случайностей ея; считая себя гражданиномъ и воиномъ универсума, онъ несетъ свой трудъ такъ, какъ будто это ему приказано; чтó бы ни случилось съ нимъ, онъ не пренебрегаетъ, какъ зломъ или чѣмъ либо такимъ, чтó случайно къ нему пришло, а смотритъ на все, какъ на обязательство, которое онъ долженъ исполнить, какъ бы это ни было трудно, такъ какъ на это самое онъ и рожденъ. Прилагая этотъ возникшій у насъ образъ къ отдѣльнымъ историческимъ личностямъ, мы должны назвать „великимъ“ того, кто никогда не вздыхалъ отъ зла, кто не жаловался на свой жребій, кто, какъ кроткій и скромный, всегда равный и въ божескихъ и человѣческихъ вещахъ, обращалъ къ себѣ души всѣхъ и какъ свѣтъ во тьмѣ блестѣлъ¹⁾).

Таковъ образъ нравственно совершеннаго чловека, возникающій предъ взоромъ Сенеки, когда онъ, созерцая отдѣльныя добродѣтели въ жизни историческихъ личностей, абстрагируетъ ихъ и соединяетъ въ одномъ, конкретно мыслимомъ имъ лицѣ. И едва ли можно сомнѣваться, что основой этого, мысленно созерцаемаго образа, служить не одна какая-либо историческая личность, которой нигдѣ и никогда въ прошедшей исторіи Сенека не видѣлъ и видѣть не могъ, а цѣлый сонмъ великихъ людей, прославившихся своими добродѣтелями: тѣ Фабриціи, Катоны, Сципіоны, Леліи и др, которыми такъ богата римская

¹⁾ Epist. 120, 1—13.

исторія. Дѣйствительно, если бы постараться подробнѣ проанализировать этотъ образъ, то ббльшую часть элементовъ, входящихъ въ его составъ, легко можно бы было указать въ жизни и личности: Сократа, Циника Деметрія и Катона ¹⁾, къ которымъ Сенека вездѣ и всюду относится съ величайшимъ почтеніемъ и уваженіемъ. О Катонѣ Сенека замѣчаетъ даже, что онъ превзошолъ этотъ идеалъ ²⁾. Но едва ли бы Сенека сталъ обращаться къ личности и жизни всѣхъ этихъ великихъ историческихъ людей, если бы предъ его взоромъ стоялъ образъ Христа, Его неизмѣримо возвышающаяся надъ всѣми историческими дѣятелями личность, это—поистинѣ „чудо исторіи“, какъ справедливо и глубоко опредѣляетъ ее Филиппъ Шафферъ. При всемъ томъ, черты идеальнаго стоическаго мудреца выступаютъ въ этомъ образѣ „великаго“ такъ ясно, что мы даже не имѣемъ нужды и доискиваться, не личность-ли Христа, дѣйствительно, Сенека имѣетъ въ виду, рисуя этотъ образъ. Отдѣльныя историческія личности, указываемыя Сенекой, могутъ считаться болѣе, чѣмъ достаточнымъ поводомъ для его возникновенія. То же самое нужно сказать и объ Ер. 115, на которое Крейеръ также ссылается. Здѣсь, въ Ер. 115, Сенека даетъ олицетворенный образъ добродѣтели, представленной въ конкретныхъ чертахъ. „Если бы, говорить Сенека, намъ можно было проникнуть взо-

¹⁾ Ribbeck. cit. op. s. 74, Anm. 2.

²⁾ De const. 7, 1. Между тѣмъ въ „De tranqu. an. 7, 4 Сенека, какъ мы видѣли, отчаявается найти того, кого стоики ищутъ столько вѣковъ. Да это и невозможно, по мысли Сенеки,—такъ какъ въ дѣйствительности мы можемъ найти только относительно совершенное, а не абсолютно. Въ дѣйствительности можетъ быть найденъ только „*minime malus pro optimo*“.

ромъ въ душу добродѣтельнаго человѣка, то какой прекрасный, внушающій священное почтеніе и сіяющій величіемъ и кротостью образъ узрѣли бы мы, освѣщенные (лучами) справедливости, мужества, воздержанія и благоразумія! Блескъ этого видѣнія увеличили бы еще болѣе—умѣренность, терпѣливость, ласковое обращеніе и, кто повѣритъ? столь рѣдкая въ человѣкѣ гуманность... Взирая на этотъ высокій и блестящій образъ, не остановится ли человѣкъ, какъ окаменѣлый, какъ будто при встрѣчѣ съ божествомъ, и не вознесетъ ли предъ нимъ молчаливую мольбу, да будетъ позволено ему лицезрѣть его... и не выскажется ли онъ, проникнутый чувствомъ почтенія и благовѣйнаго страха (*verens atque adtonitus*) словами Виргилія:

Какъ назову тебя, я, о дѣва! Не смертнаго
образъ

Ты представляешь и гласъ твой звучитъ не
какъ гласъ человѣка.

Кто ты ни есть, къ намъ доброю будь и
умаль нашу нужду ¹⁾).

„И она, продолжаетъ Сенека, придетъ и облегчитъ нашу нужду, если только мы пожелаемъ воздать почтеніе ей. Только она почитается не закланіемъ тучныхъ воловъ, не подвѣшиваніемъ золотыхъ и серебрянныхъ вещей, не вкладомъ драгоценностей, но благочестивымъ и праведнымъ настроеніемъ воли... Однако, съ отгѣнкомъ грусти сознаетъ Сенека, теперь многое препятствуетъ нашему зрѣнію. Но если бы мы освободили око души нашей отъ препятствій, отъ препонъ, то могли бы узрѣть *добродѣтель*, хотя бы

¹⁾ Aen. I, v. 327 ff и дал.

она была скрыта въ тѣлѣ, заслонена бѣдностью, уничиженіемъ и безславіемъ. Мы узримъ ея красоту, хотя бы она была и въ грязи сокрыта“¹⁾.. Не трудно убѣдиться изъ контекста, что здѣсь Сенека созерцаетъ не опредѣленную историческую личность, а лишь абстрактно рисуется образъ совершеннаго человѣка со всѣми тѣми добродѣтелями, какія желалъ видѣть стоицизмъ въ своемъ мудрецѣ. Ничего такого, что выходило бы за кругъ стоическаго міровоззрѣнія, здѣсь положительно нѣтъ, и нужно запастись предвзятой идеей, чтобы подразумѣвать что нибудь большее. При томъ, идеи разобранныхъ писемъ не представляютъ чего либо оригинальнаго и исключительнаго въ ряду другихъ идей Сенеки; образъ „великаго“, рисуемый въ этихъ письмахъ, по частямъ можно находить во всѣхъ сочиненіяхъ Сенеки, не исключая и самыхъ раннихъ. Въ 120 же и 115 письмахъ, вообще въ самыхъ послѣднихъ его произведеніяхъ, образъ этотъ выступаетъ предъ духовнымъ взоромъ Сенеки только съ особенной ясностью и отчетливостью. Если, по всему этому, и можно въ этомъ образѣ видѣть что-нибудь особенное, такъ самое большее, то, что здѣсь выражается сознание язычникомъ, возвысившимся надъ бездной нравственнаго паденія человѣчества, необходимости для нравственнаго исцѣленія послѣдняго такой исторической личности, которая соединяла бы въ себѣ всѣ совершенства и была сама чужда пороковъ и преступленій, снѣдающихъ человѣчество. Но мы уже имѣли случай указать, какая истинная основа этого сознанія необходимости, именно: глубокое убѣжденіе во всеобщей

¹⁾ Ер. 115, 3—4. 7.

нравственной немощи, отъ которой человекъ самъ не можетъ исцѣлиться и подняться, если другой не протянетъ ему руки¹⁾).

Если, далѣе, Сенека указываетъ на поступокъ Катона, съ пренебреженіемъ отнесшагося къ удару по щекѣ²⁾, въ чемъ Крейеръ видитъ указаніе на аналогичный фактъ изъ жизни Христа³⁾, то, очевидно, философъ имѣетъ въ данномъ случаѣ въ виду только именно Катона. Указанія на Христа здѣсь нельзя видѣть уже потому одному, что, не смотря на внѣшнее сходство, эти два факта изъ жизни Катона и Христа имѣютъ то же внутреннее различіе, какое лежитъ между христіанскимъ незлобіемъ и стоической апаѳіей, смиреніемъ и покорностью, съ одной стороны, и гордой, презрительной независимостью отъ всего внѣшняго—съ другой.

Что же касается другихъ мѣстъ, на которыя ссылается Крейеръ⁴⁾, то они или совсѣмъ не подтверждаютъ его мысли, если брать ихъ въ контекстѣ, или же указываютъ лишь отдѣльныя черты того же самаго образа, самое ясное и отчетливое созерцаніе котораго мы видимъ въ 120-мъ Письмѣ. Если, поэтому, Крейеръ и хочетъ убѣдить, что при этомъ созерцаніи Сенека имѣлъ въ виду историческую личность Христа, то мы, съ своей стороны, на основаніи сдѣланнаго нами анализа хода мыслей философа, утверждаемъ, что исторія въ данномъ случаѣ является у

1) Epist. 52, 2.

2) De Const. sap. 14, 4. ср. Іоан. XVIII. 22—23.

3) Kreyher s. 70.

4) Epist. 41, 3; Fragm. 124; De v. b. 5, 3; 19, 3—Kreyher ss. 70—71.

него лишь почвой, на основѣ которой возникаетъ идеальный образъ его праведника. Исторія даетъ лишь элементы его; въ цѣломъ же видѣ, весь образъ „праведника“ есть не что иное, какъ абстракція.

Не опустимъ изъ виду также и того, что созерцаніе подобнаго образа въ исторіи философской мысли у Сенеки не единственное. Подобный же образъ Праведника мы находимъ и у Платона, и хотя Баумгартенъ и считаетъ ихъ независимыми другъ отъ друга ¹⁾, но съ этимъ едва-ли можно согласиться въ виду уже того одного, что Сенека вообще находился подъ сильнымъ вліяніемъ Платоновскихъ идеѣ. Мы можемъ утвердить даже бѣльшее, именно, что, по сравненію съ платоновскимъ, ученіе Сенеки о Праведникѣ прямо меркнетъ,—настолько послѣднее возвышенно. „Платонъ описываетъ „праведника“, какъ такого чловѣка, который не дѣлаетъ ничего несправедливаго, и однако имѣетъ видъ величайшей неправды. Всю свою справедливость этотъ Праведникъ доказываетъ до самой смерти твердымъ терпѣніемъ, не смотря ни на какія клеветы и злословія. Въ „de Republica“ Платонъ говоритъ: „когда такой праведникъ явится на землѣ, его будутъ бичевать, мучить, свяжутъ, лишатъ зрѣнія и, послѣ претерпѣнія всевозможныхъ поруганій, онъ будетъ пригвожденъ на столбѣ (τελευτῶν πάντα κακὰ παθῶν ἀνασχινδουλεύθησεται) ²⁾. Это воззрѣніен а-

¹⁾ Baumgarten cit. op. s. 252.

²⁾ De republ. l. П р. 361—362. Здѣсь же можно привести греческій мифъ о Прометееѣ; египетскій—объ Изидѣ и Тифонѣ: 4-го эклогу Виргилія и др. Всѣ эти и другія преданія собраны у Огюста Николя „Философск. разсужденія о божественности религіи христіанской“. т. I; 265—394 стр. (перев. съ фр. Тамбовъ 1866 г.).

столько возвышенно, что даже Отцы Церкви всегда изумлялись ему и видѣли здѣсь поразительную параллель 53 главѣ кн. пророка Исаи, считая это воззрѣніе не чѣмъ инымъ, какъ бессознательнымъ предсказаніемъ языческаго мудреца о страданіяхъ Христа. Даже Руссо удивлялся этому прозрѣнію языческаго философа¹⁾. Чтожъ удивительнаго, если подобное же воззрѣніе мы встрѣчаемъ и у Сенеки? Неужели какъ тамъ, такъ и здѣсь предполагать вліяніе, — тамъ — ветхозавѣтнаго еврейства, а здѣсь — христіанства? Намъ кажется, это будетъ слишкомъ безосновательно и притязательно къ лучшимъ представителямъ философской мысли, возвысившимся до величественныхъ созерцаній путемъ естественнаго своего мышленія²⁾.

Едва ли послѣ всего этого можно считать серьезнымъ то доказательство знакомства Сенеки съ христіанствомъ, которое приводятъ иногда защитники этого знакомства, основываясь на „Ad Helv. VIII, 3“³⁾. Въ трехъ эпитетахъ, прилагаемыхъ здѣсь къ творцу міра (*formator universi*): „*deus*“, „*ratio*“ и „*spiritus*“ они видятъ указаніе на то, что Сенокъ было извѣстно ученіе о Троицѣ. А такъ какъ у другихъ философовъ

1) Въ своемъ „Emil“ онъ говоритъ между прочимъ: „quand Platon, peint son Juste imaginaire couvert de tout l'opprobre du crime et digne de tous les prix de la vertu, il peint trait pour trait Jésus—Christ: la ressemblance est si frappante, que tous les pères l'ont sentée, et qu'il n'est pas possible de s'y tromper“. См. у Шаффа „Чудо ист.“ стр. 126, 43 прим.

2) ср. Aubertin cit. op. p. 243.

3) Ad Helv. VIII, 3: id actum est mihi crede, ab illo, quisquis formator universi tuit, sive ille *deus* est potens omnium, sive incorporabilis *ratio* ingentium operum artifex, sive divinus *spiritus* per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, sive factum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series.

на подобное учение нѣтъ даже и намековъ, то присутствіе его въ ученіи Сенеки можетъ быть объяснено, говорятъ, только вліяніемъ на него христіанства. То правда, скажемъ мы противъ этого доказательства, что тайна св. Троицы была неизвѣстна до—христіанскому міру, но нѣтъ никакихъ основаній видѣть намекъ на эту тайну и въ прилагаемыхъ Сенекой къ Творцу міра трехъ эпитетахъ. Стоическій и пантеистическій смыслъ ихъ не можетъ, кажется, подлежать ни малѣйшему сомнѣнію ¹⁾). Правда, защитники оспариваемаго нами мнѣнія поступаютъ въ данномъ случаѣ довольно искусно. Они берутъ изъ даннаго мѣста только три термина и говорятъ: deus—это Богъ Отецъ, ratio—Богъ Сынъ, Божественное Слово, spiritus—Духъ Святой, ставя въ параллель Іоанн. I, 1: „Вся тѣмъ быша и безъ Него ничто же бысть“ и Іоил. II, 28: „излію отъ Духа Моего на всяку плоть“, равно какъ Ис. XLIV, 3 и Дѣян, II, 33. Но, во-первыхъ, Ев. Іоанна написано только въ концѣ перваго вѣка, такъ что Сенека знать его не могъ, а во вторыхъ, въ Ветхомъ Завѣтѣ тайна св. Троицы оставалась прикровенной даже для самихъ евреевъ, не говоря уже о язычникахъ, такъ что изъ ветхозавѣтныхъ книгъ Сенека узнать догматъ св. Троицы не могъ, если даже и допустить, что онъ читалъ эти книги ²⁾). Въ третьихъ, наконецъ, что особенно важно, въ разбираемомъ мѣстѣ у Сенеки одинаковое значеніе имѣетъ и четвертый терминъ — „fatum“, намѣренно опускаемый защитниками оспариваемаго нами мнѣнія. А этотъ терминъ и обличаетъ все ихъ хитросплетеніе, обнаруживая

¹⁾ Aubertin cit. op. p. 233.

²⁾ Aubert. p. 179—180.

чисто стоическій смыслъ и первыхъ трехъ терминовъ, такъ какъ у Сенеки, какъ мы видѣли, „*fatum*“ вмѣстѣ съ „*natura*“ и „*providentia*“ является такимъ же предикатомъ божества, какъ и первые три ¹⁾). Если, далѣе, обычаю испытанія совѣсти, сохраняемому Сенекой и рекомендуемому имъ другимъ, нѣкоторые изъ защитниковъ знакомства философа съ христіанствомъ придаютъ смыслъ христіанскаго таинства покаянія, то этотъ взглядъ можно назвать, по меньшей мѣрѣ, страннымъ ²⁾). Вѣдь, Сенека самъ говоритъ, что обычай самоиспытанія онъ взялъ у философа Секстія, да и исторически извѣстно, что обычай этотъ былъ извѣстенъ уже Пифагору и рекомендовался имъ ³⁾, а у индійскихъ философовъ онъ имѣлъ даже и болѣе возвышенную форму. Правда, видяшіе въ обычаѣ самоиспытанія Сенеки христіанское таинство покаянія обосновываютъ свою мысль ссылкой на другія мѣста изъ сочиненій Сенеки, съ которыми обычай философа испытывать свою совѣсть и ставятъ въ связь, но сила убѣдительности и доказательности ихъ мнѣнія отъ этого нисколько не увеличивается. Такъ, они ссылаются на „*De benef.*“ VII, 1—7“, гдѣ Сенека говоритъ, что „мудрецъ всегда открываетъ совѣсть свою

¹⁾ Если и искать у древнихъ философовъ какого-нибудь, хотя слабого, подобія христіанскому ученію о Троицѣ, то сюда нужно привлечь не данное мѣсто изъ сочиненія Сенеки, а скорѣе уже ученіе Платона о трехъ высшихъ идеяхъ—блага, истины и красоты, не забывая, конечно, о той глубокой разницѣ, которая лежитъ между этой философски-отвлеченной тріадой, съ одной стороны, и идеей живого, тріединого Бога, съ другой.

²⁾ Aubertin. p. 249—253.

³⁾ Ibid. ср. Zeller. s. 681.

богамъ“ и на „De ira I, 14, 3“, гдѣ содержится та мысль, что „никто не найдется такой, кто самъ себѣ могъ бы дать разрѣшеніе“ (*nemo invenietur, qui se possit absolvere*). Соединяя эти два мѣста, получаютъ такую мысль: „такъ какъ никто не въ состояніи разрѣшить самъ себя отъ грѣховъ, то всякій и долженъ открывать свою совѣсть предъ Богомъ, т. е. исповѣдываться Ему въ своихъ прегрѣшеніяхъ“. Сенека съ своимъ обычаемъ самоиспытанія и осуществляетъ эту исповѣдь на самомъ дѣлѣ. Конечно, съ такого рода аргументаціей можно пойти далеко! Но не трудно убѣдиться, какъ шатка и какъ искусственна она. Не говоря уже о томъ, что 3 книги „De ira“ написаны еще до 41-го года, когда христіанскія догмы уже положительно не могли быть извѣстны Сенека, оба эти мѣста имѣютъ свой особый, специфически-стоическій смыслъ, открывающійся легко, если взять ихъ въ контекстѣ. Въ первомъ мѣстѣ Сенека вкратцѣ суммируетъ всѣ стоическіе догматы и перечисляетъ всѣ тѣ качества, которыми долженъ обладать человѣкъ, заботящійся о своемъ счастьи. „Все, что можетъ сдѣлать насъ лучшими и счастливыми, говоритъ здѣсь Сенека, природа сдѣлала доступнымъ (*in aperto*) и близкимъ (*in proximo*) для насъ“. И если духъ человѣка презрѣлъ все случайное, сталъ выше страха, не во внѣшнихъ богатствахъ ищетъ сокровищъ своихъ, а въ себѣ самомъ, если онъ, отбросивъ отъ себя страхъ предъ Богомъ и людьми, презираетъ все, что, украшая жизнь, причиняетъ въ тоже время страданія, если достигъ сознанія, что смерть не зло, а напротивъ сама есть прекращеніе многихъ золъ, если онъ посвящаетъ себя на служеніе добродѣтели и, будучи существомъ, предназначеннымъ для сообщества (*animal sociale*), рассматриваетъ міръ, какъ единое

жилище всѣхъ людей, открываетъ совѣсть свою богамъ и всегда живетъ такъ, какъ будто онъ находится на виду у всѣхъ—такой духъ будетъ при всѣхъ несчастяхъ жизни стоять твердо и непоколебимо, а слѣдовательно и будетъ счастливъ¹⁾. Гдѣ же здѣсь, среди общестойческаго ученія, найти мѣсто идеѣ христіанскаго таинства покаянія, которую будто бы Сенека вложилъ въ слова: „*conscientiam suam dis aperuit*“. Еще менѣе можно видѣть эту идею во второмъ изъ указанныхъ мѣстъ, гдѣ Сенека, сообразно съ основной идеей всѣхъ 3-хъ книгъ „о гнѣвѣ“, рѣшаетъ вопросъ, можно ли гнѣваться на согрѣшающихъ, и отвѣчаетъ, что по отношенію къ такимъ нужно не гнѣваться, а постараться съ спокойной душой вернуть ихъ на путь правый. Вѣдь, если по отношенію къ своему нравственному состоянію мы не можемъ быть справедливыми судьями, то тѣмъ болѣе по отношенію къ состоянію другихъ. Самъ собой, одними своими силами никто не въ состояніи избавиться отъ власти грѣха, ему нужна помощь другого, болѣе сильнаго и болѣе нравственнаго. Указаніемъ пути праваго, а не гнѣвомъ мы можемъ оказать эту помощь. Здѣсь, такимъ образомъ, содержится та же мысль о необходимости нравственнаго руководства въ дѣлѣ исправленія, какъ и въ *Epist.* 52, 2, о смыслѣ котораго мы уже говорили. Но какъ здѣсь, такъ и тамъ положительно нѣтъ ничего, что стояло бы внѣ круга стоическаго міровоззрѣнія Сенеки и нуждалось бы въ признаніи новаго источника. Далѣе указываютъ, что ученіе о всеобщей порочности человѣчества навѣяно на Сенеку чтеніемъ посланія ап. Павла къ Римля-

¹⁾ De Benef. VII, 1, 6—7.

намъ, гдѣ апостоль между прочимъ говорить: „всѣ согрѣшили“¹⁾). Въ соотвѣтствіе этому, говорятъ, и Сенека раскрываетъ свой взглядъ на состояніе человѣчества, начиная съ сознанія „omnes pessavimus“. Но вѣдь чувство нравственной немощи и порочности въ той или иной степени было присуще, по крайней мѣрѣ, большинству философскихъ умовъ: въ этомъ отношеніи никто изъ нихъ не могъ заблуждаться²⁾). Смотрѣть сквозь розовые очки на нравственное состояніе человѣчества не могъ вѣдь ни одинъ философъ³⁾). Даже болѣе. Можно указать и источникъ, откуда Сенека беретъ самую формулу „omnes pessavimus“. Она находится въ сочиненіяхъ его отца Ритора—Сенеки, откуда, вѣроятно, Сенека философъ ее и заимствовалъ. „Nemo sine vitio est, говоритъ Сенека Риторъ, omnes pessavimus“⁴⁾). У ритора же Сенеки находимъ и тѣ презрительныя выраженія о тѣлѣ, которыя обычно ставятъ въ параллель съ подобными же выраженіями ап. Павла. Тѣло онъ опредѣляетъ, какъ „corpus fragilitatis caducae, morbis obnoxium, casibus expositum, proscriptionibus objectum“. Только эти, „тягостныя для души оковы“ во время смерти и погибаютъ, между тѣмъ, какъ „духъ, имѣющій божественное происхождение, для котораго нѣтъ ни страсти, ни смерти, осво-

¹⁾ Римл. 3, 28.

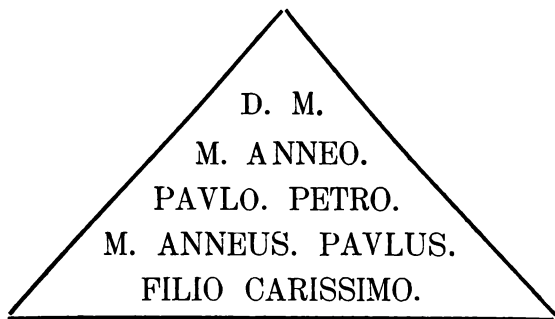
²⁾ Это утверждаетъ даже Крейеръ. s. 128.

³⁾ Особенно, какъ увидимъ, чувство этой нравственной немощности человѣчества развито у Платона. Изъ стойковъ на всеобщую развращенность жаловался уже Клеанѣ (См. въ гимнѣ и Sext. Math. IX, 90, см. у Zeller'a ss. 252—253).

⁴⁾ M. Seneca „Controversiae II, 12. ср. Idem. Controvers. IV, 25.

бодившись отъ этихъ тяжелыхъ оковъ тѣла, возвращается въ свои обители (ad sedes suas) и къ родственнымъ (себѣ) созвѣздіямъ“¹⁾.

Не будучи въ состояніи указать несомнѣнныхъ слѣдовъ знакомства Сенеки съ христіанствомъ ни въ сочиненіяхъ Сенеки, ни въ книгахъ св. Писанія, ни въ твореніяхъ первыхъ христіанскихъ писателей, защитники этого знакомства обращаются къ археологіи и въ ея открытіяхъ стараются найти указаніе на то, что уже въ первые вѣка христіанства преданіе о связи Сенеки съ ап. Павломъ существовало. Въ 1867-мъ году Висконти при раскопкахъ вблизи Остіи нашель надгробную эпитафію, происхождение которой де-Росси отнесъ ко второму или къ началу третьяго вѣка по Р. Христовомъ. Вотъ эта эпитафія:



Благодаря своимъ особенностямъ, надпись эта скоро же обратила на себя вниманіе, а защитники знакомства Сенеки съ христіанствомъ не преминули восполь-

¹⁾ M. Seneca. „Suasoria“ VI. Nihil aliud intercidet, quam corpus fragilitatis caducae, morbis obnoxium, casibus expositum, proscriptionibus objectum. Animus vero divina origine haustus, cui nec senectus ulla, nec mors, onerosi corporis vinculis exsolutus ad sedes suas et cognata sidera recurret.

зоваться ею. Одинъ изъ изслѣдователей ея сдѣлалъ о ней такое заключеніе: „Имя Петра, говоритъ онъ ¹⁾, не встрѣчается на языческихъ памятникахъ, но оно не употребляется въ связи съ именемъ Павла и въ христіанскихъ надписяхъ перваго вѣка. Здѣсь первый примѣръ, гдѣ имена двухъ апостоловъ выступаютъ, какъ „cognomina“. Что здѣсь мы имѣемъ дѣло именно съ христіанскимъ памятникомъ, это несомнѣнно, и противъ этого не говоритъ даже Д. М. (*diis manibus*), находящееся въ заголовкѣ надписи, такъ какъ то же самое встрѣчаемъ и во многихъ христіанскихъ надгробныхъ памятникахъ. Тотъ фактъ, что М. Анней Павелъ ставитъ памятникъ (*Denkstein*) своему сыну М. Аннею Павлу—Петру долженъ естественно приводить къ мысли, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ потомками, или вольноотпущенниками изъ рода Аннеевъ, которые въ воспоминаніе отношеній философа Сенеки къ Павлу приняли имя апостола“. „Мы добавимъ, присовокупляетъ отъ себя Крейеръ ²⁾, приводя эти заключенія Крауса, что Сенека самъ имѣлъ сына Марка, который въ 43 году былъ еще маленькимъ мальчикомъ (*blandissimum puerum*) ³⁾, а потому вполне возможно, что во второмъ вѣкѣ онъ поставилъ своему сыну памятникъ“.

То правда, скажемъ мы на это, что однимъ изъ родовыхъ именъ Сенеки философа было „*Annaeus*“, но фамилія эта была очень распространена и заключать, что тѣ два лица изъ рода Аннеевъ, о которыхъ

¹⁾ Kraus. „Briefwechsel Pauli mit Seneca (Theologische Quartalschrift, Tübingen. 1867 г. s. 621.

²⁾ Kreyher. cit. op. s. 60.

³⁾ Ad Helviam. 18, 4.

идеть рѣчь въ надписи, непремѣнно были родственниками Сенеки, нѣтъ достаточныхъ основаній. Пусть, согласимся мы, открытая эпитафія—памятникъ христіанскій, въ чемъ сомнѣваться нѣтъ данныхъ, но почему этихъ двухъ лицъ мы непремѣнно должны поставить въ родственную связь съ нашимъ философомъ, отдѣленнымъ отъ нихъ тремя или, по крайней мѣрѣ, двумя вѣками? На основаніи этой надписи можно только сказать, что въ третьемъ вѣкѣ два христіанина носили фамилію Аннеевъ съ обычнымъ, въ то время, прибавленіемъ именъ, по преимуществу чтимыхъ и уважаемыхъ апостоловъ Петра и Павла. Кто они были такіе и стояли-ли въ какомъ-нибудь отношеніи къ философу, утверждать чтонибудь на основаніи надписи съ положительностью—нельзя. Можно, пожалуй, вмѣстѣ съ де-Росси ¹⁾ допустить, что здѣсь идетъ рѣчь о христіанинѣ-вольнотпущеникѣ изъ дома Аннеевъ, такъ какъ вольнотпущеники удерживали фамилію своихъ господъ. Но дѣлать отсюда какіе-нибудь положительные выводы, подтверждающіе связь философа съ верховнымъ апостоломъ, значитъ то же, что доказывать, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые, будто Сенека былъ одинъ изъ числа семидесяти апостоловъ, такъ какъ имя Люція, бывшее его „praepositen'омъ“, встрѣчается въ книгѣ Дѣяній.

Сколько бы, вообще, Крейеръ и др. ни указывали намъ мѣстъ, свидѣтельствующихъ о знакомствѣ Сенеки съ христіанствомъ, на какія бы данныя въ доказательство своей мысли они ни ссылались, мы все-таки спросимъ, есть ли основанія допускать, что

¹⁾ Aubertin cit. op. p. 386.

христіанство, еще такъ недавно возникнувшее, имѣвшее сравнительно съ послѣдователями государственной религіи небольшое число послѣдователей, во времена Сенеки уже настолько было извѣстно въ высшихъ кругахъ, чтобы его существенные признаки были уже для всѣхъ такъ ясны, что оно отличалось отъ іудейства, фракціей котораго на первыхъ порахъ его считали? Крейеръ ссылается на гоненіе Нерона, какъ на основаніе отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно ¹⁾. Но кто хорошо знаетъ случайныя причины этого гоненія, тотъ едва ли станетъ утверждать, что при Неронѣ христіанъ преслѣдовали именно какъ христіанъ. Мы утверждаемъ, что имя христіанъ стало болѣе понятнымъ римскому обществу только именно со времени этого гоненія, что главнымъ образомъ съ этого времени римляне начинаютъ интересоваться христіанствомъ и изучать его; доселѣ же римляне или совсѣмъ не знали его, или смотрѣли на него, какъ на іудейскую секту. Почему же Сенека долженъ быть исключеніемъ въ данномъ случаѣ? Если даже Тацитъ, жившій послѣ Сенеки, не смотря на всѣ свои достоинства, какъ историка, не видитъ въ христіанствѣ ничего болѣе, кромѣ преступнаго суевѣрія ²⁾, то нѣтъ ничего удивительнаго то же самое отношеніе къ новой религіи встрѣтить и въ Сенекѣ. Крейеръ указываетъ, между прочимъ, на то объясненіе, которое даетъ факту умолчанія Сенекой о христіанахъ Блаж. Августинъ. Но едва ли отъ этого суть дѣла сколько нибудь измѣняется. Мы имѣли уже случай говорить объ этомъ свидѣтельствѣ. Оно есть не что

¹⁾ Kreyher. s. 110.

²⁾ Tac. *Annal.* XV, 44. см. выше loc. cit. *Hist. l. V, c. 5, 13.*

иное, какъ простая догадка самого Блаж. Августина, для котораго фактъ существованія переписки между Сенекой и апостоломъ Павломъ, съ одной стороны, и фактъ молчанія его о христіанахъ, съ другой, является непонятнымъ. Для объясненія этого факта Августинъ и предполагаетъ, что Сенека молчитъ о христіанахъ или потому, „чтобы не похвалить ихъ вопреки древнему обычаю своего народа, или, можетъ быть, не высказать имъ порицаніе вопреки собственному къ нимъ расположенію“. Номогъ, вѣдь, онъ не дѣлать ни того, ни другого, а просто сказать о христіанахъ объективно, какъ говоритъ онъ о многомъ въ своихъ сочиненіяхъ. Да и странно указывать на боязнь преступить древніе обычаи, какъ на причину скрыть свое истинное отношеніе къ христіанству, въ томъ, кто самъ же такъ смѣло порицаетъ и даже прямо отрицаетъ государственный культъ, кто не стѣсняется поносить даже обожествленнаго императора. Если Августинъ хвалитъ свободу Сенеки по крайней мѣрѣ на словахъ, а не на дѣлѣ, то почему бы этой свободы Сенека не проявить, хотя бы тоже на словахъ, и по отношенію къ христіанству, если, въ силу своего положенія, онъ не могъ сдѣлать этого на дѣлѣ? Неужели и здѣсь видѣть только простую осторожность Сенеки, тактъ государственнаго человѣка? Но гдѣжь тогда плоды той внутренней силы христіанства, которая окрыляла первыхъ его провозвѣстниковъ и вызывала ихъ на открытую и безбоязненную проповѣдь Евангелія, гдѣ жъ, хотя слабое, подобіе той восторженности и искренности, съ какими шли первые глашатаи свѣта Христова ученія на встрѣчу враждѣ и и злобѣ міра сего, съ какими побѣдили они язычество, разогнали тьму лжевѣрія? Пусть въ теченіе жизни отдаться всецѣло новой религіи Сенека пре-

пятствовало общественное положеніе, пусть оно вызывало его на компромиссъ съ своимъ новымъ расположеніемъ и преданностью новой религіи, но неужели на смертномъ одрѣ, когда всѣ счеты его съ земной жизнью были уже окончены, когда онъ смѣло и бодро смотрѣлъ въ глаза своей вынужденной смерти, презрѣніемъ наказывая своего воспитанника — убійцу, неужели и тогда у него не хватило духу объявить и высказать открыто то, что онъ зналъ о явившейся въ мірѣ истинѣ? Вѣдь, скрывать свои убѣжденія теперь у него уже не было основанія. Ужели онъ такъ заботился о своей посмертной репутаціи, что ради нея умолчалъ объ истинѣ, тайну знанія которой онъ такъ и унесъ съ собой въ могилу? Его смерть, по истинѣ достойная великаго языческаго мудреца, думать такъ не даетъ никакихъ основаній. Пусть, наконецъ, Сенека знаетъ христіанство, хотя и нигдѣ не говоритъ о немъ. Но неужели знакомство съ возвышеннѣйшими и чистѣйшими воззрѣніями его могло пройти такъ безслѣдно, чтобы нигдѣ не отразилось въ сочиненіяхъ моралиста, по крайней мѣрѣ не произвело никакого вліянія на образъ его мысли? А это именно такъ и есть. Сколько бы ни старались мы провести грани между сочиненіями, написанными до знакомства Сенеки съ христіанствомъ и послѣ него, сдѣлать этого мы никогда бы не были въ состояніи. Образъ мыслей его во всѣхъ сочиненіяхъ по существу своему одинъ и тотъ же; вездѣ одни и тѣ же стоическіе принципы, та же эклектическая непоследовательность, то же присутствіе противорѣчій ¹⁾. Словомъ, „христіанство, заключимъ мы свой разборъ теоріи

¹⁾ Baumgarten. s. 7.

Крейера словами Баура, могло существовать подлѣ Сенеки и даже быть извѣстнымъ ему, и все же онъ могъ оставаться чуждымъ и равнодушнымъ къ нему, какъ и многіе, даже самъ Тацитъ, питавшіе къ іудейству извѣстное римское презрѣніе и не видѣвшіе въ христіанствѣ ничего болѣе того, что обычно видѣли въ іудействѣ“¹⁾.

Какіе же выводы сдѣлаемъ мы теперь изъ всего разбора данныхъ, которыми защитники мысли о знакомствѣ Сенеки съ христіанствомъ аргументируютъ свою мысль?

Очевидно, эти выводы могутъ быть не иными, какъ противоположными тѣмъ, какіе дѣлаетъ Крейеръ, хотя, съ другой стороны, утвердить этой противоположности съ несомнѣнностью, не допускающек никакихъ возраженій, мы не можемъ, да при данномъ положеніи дѣла не имѣемъ даже и права. Мы можемъ сказать только, что ни въ твореніяхъ отцевъ и учителей церкви, ни въ книгахъ Священнаго Писанія Новаго завѣта, ни даже въ сочиненіяхъ самого Сенеки нѣтъ прямыхъ данныхъ, которыя съ несомнѣнностью говорили бы о знакомствѣ римскаго философа съ христіанствомъ. Если данныя эти и указываются утверждающими эту послѣднюю мысль, то всѣ они не такого рода, чтобы допускали одинъ только выводъ и не оставляли мѣста, если не противоположному пониманію ихъ, то во всякомъ случаѣ сомнѣнію въ основательности и прочности дѣлаемыхъ изъ нихъ заключеній. Логическая погрѣшность Крейера и подобныхъ ему въ данномъ случаѣ состоитъ въ томъ, что въ заключеніи они предлагаютъ болѣе, чѣмъ дано въ посылкахъ, дополняя недостающее за-

¹⁾ Baur. s. 464.

ранѣе предвзятой мыслью, сопровождаемой непреодолимымъ желаніемъ взять во что бы то ни стало отъ исторіи то, о чемъ сама она упорно молчитъ.

Этого пока для насъ и достаточно, такъ какъ центръ тяжести нашего вопроса лежитъ вовсе не въ томъ, былъ ли Сенека знакомъ—лично-ли съ ап. Павломъ, съ христіанствомъ ли вообще—это вопросъ, такъ сказать, предварительный, а въ томъ, отразились ли слѣды этого знакомства на его воззрѣніяхъ и можно ли въ его религіозно-нравственной доктринѣ найти положительные элементы христіанства, т. е. такіе, которые иначе, какъ изъ этого только источника, и не могутъ быть объяснены. Къ этому-то вопросу, являющемуся для насъ и окончательнымъ, мы теперь и перейдемъ, задаваясь цѣлью рѣшить его путемъ сравненія воззрѣній Сенеки съ христіанскими. Вопросъ теперь въ томъ только, какимъ путемъ вести это сравненіе? тѣмъ-ли, какимъ идутъ, напримѣръ, Крейеръ и Флѣри, выдергивающіе отдѣльныя мѣста изъ сочиненій Сенеки и поставляющіе ихъ въ параллель съ мѣстами изъ книгъ Священнаго Писанія ¹⁾, или же, признавши этотъ путь непригоднымъ, избрать какой-либо другой. Мы въ данномъ случаѣ вполне согласны съ мнѣніемъ Невзорова, что „при сравненіи тѣхъ, или другихъ религіозныхъ, или философскихъ системъ между собою нужно обращать вниманіе не на частныя заповѣди и предписанія, а на общій духъ и характеръ системы, на основные принципы ея, такъ

¹⁾ Kreyher ss. 72—96. На этихъ страницахъ приведены параллели изъ соч. Сенеки и ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ книгъ. Эти параллели взяты Крейеромъ частью у Флѣри, частью выдвинуты впервые имъ самимъ.

какъ только эти послѣдніе открываютъ предъ нами истинный смыслъ того и другого“¹⁾. Внѣшнимъ сходствомъ, сходствомъ отдѣльныхъ выраженій поражаться нечего, ибо „сходство въ терминахъ не всегда предполагаетъ согласіе въ основныхъ идеяхъ“, а эти то послѣднія главнымъ образомъ и важны. Вотъ почему и въ нашемъ положеніи мы избираемъ именно этотъ послѣдній путь, какъ единственно вѣрный, надежный и достаточный для того, чтобы привести къ желанной цѣли. Путь избранный Крейеромъ,—другимъ онъ, впрочемъ, и не могъ идти,—мало того, что бесплоденъ, но и опасенъ, такъ какъ легко можетъ привести къ ложнымъ и преувеличеннымъ выводамъ, что мы и видимъ на примѣрѣ самого же Крейера.

¹⁾ Невзоровъ. „Мораль стоицизма и христіанское нравоученіе“ стр. 170.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Принципіальное различіе воззрѣній Сенеки и христіанства, какъ неоспоримое доказательство незнакомства Сенеки съ послѣднимъ. Примѣры возвышенныхъ идей предшествующей Сенека греко-римской философіи и несомнѣнная зависимость воззрѣній Сенеки отъ нихъ, а не отъ христіанства. Заключение.

Доселѣ мы вращались въ области однихъ только догадокъ и предположеній, почему и не могли высказать своего мнѣнія по вопросу объ отношеніи Сенеки къ христіанству со всею рѣшительностью и положительностью. Но теперь, переходя къ сравненію основныхъ принциповъ теологіи и этики Сенеки съ основными принципами христіанства, мы выходимъ уже изъ области предположеній и ступаемъ на твердую почву, которая дастъ намъ полную возможность придти уже къ положительнымъ и рѣшительнымъ выводамъ.

Сколько бы ни говорили о сходствѣ воззрѣній Сенеки съ христіанскими, сколько бы ни указывали въ его сочиненіяхъ мѣста, которыя могутъ быть съ удобствомъ поставлены въ параллель со многими мѣстами Св. Писанія, ни малѣйшему сомнѣнію не можетъ подлежать тотъ фактъ, что при этомъ сходствѣ между воззрѣніями Сенеки и христіанства лежитъ и большое различіе. И если первое, т. е. сходство относится лишь къ отдѣльнымъ мыслямъ, то

второе (различіе) касается самыхъ основъ и принциповъ обѣихъ доктринъ. Оно сказывается уже въ ихъ общемъ характерѣ.

Въ то время, какъ въ христіанствѣ религіозно-нравственное ученіе представляетъ единую, гармонически стройную систему, въ которой всѣ части такъ тѣсно связаны одна съ другой, такъ близко примыкаютъ другъ къ другу, что одна другую предполагаетъ, одна другой обусловливается, въ религіозно-нравственныхъ воззрѣніяхъ Сенеки, какъ мы имѣли случай убѣдиться, этого гармоническаго единства нѣтъ. Его ученіе—не система, по законамъ и требованіямъ логики построенная и единствомъ принципа освѣщенная, а простой агрегатъ сентенцій и положеній, нерѣдко другъ другу противоположныхъ и другъ друга взаимно исключаящихъ. Правда, могутъ возразить, что это-то отсутствіе въ ученіи Сенеки единства и гармоничности и служитъ доказательствомъ того, что Сенека находился, съ одной стороны, подъ вліяніемъ языческой философіи, а съ другой—подъ вліяніемъ христіанскихъ идей. Но это возраженіе можно бы было счесть за серьезное въ томъ лишь случаѣ, если бы, во первыхъ, отсутствіе единства міросозерцанія въ религіозно-нравственныхъ воззрѣніяхъ Сенеки обусловливалось только наличностью „христіанскихъ“ идей, а не касалось всей его язычески-философской доктрины и, во вторыхъ, если бы защитники знакомства римскаго философа съ христіанствомъ доказали свою мысль на основаніи самыхъ сочиненій Сенеки, проведя рѣзкую грань между сочиненіями, написанными до знакомства Сенеки съ христіанствомъ и послѣ него. Но этого они не только не сдѣлали, а и сдѣлать не могли, потому что присутствіе „христіанскихъ“ идей на ряду съ основнымъ

стоическимъ, языческимъ міросозерцаніемъ находится, какъ мы видѣли, какъ въ самыхъ раннихъ, такъ и въ самыхъ послѣднихъ сочиненіяхъ Сенеки. Далѣе Тогда какъ христіанство сообщаетъ человѣку полную незыблемую и непоколебимую истину, чуждую всякихъ противорѣчій и колебаній, доктрина Сенеки полна послѣдними. Его ученіе даже объ основныхъ вопросахъ духа человѣческаго колеблется между самыми противоположными направленіями; оно сбивчиво, неопредѣленно и неустойчиво; „какъ истинное въ стремленіи и полуистинное въ осуществленіи, оно движется неуверенно, какъ бы ошупью, выражаясь болѣе въ вопросахъ и постулятахъ“¹⁾, чѣмъ въ положительныхъ рѣшеніяхъ, а потому оно еще не обладаніе истиной, а лишь стремленіе къ ней²⁾. Сенека, очевидно, самъ хорошо чувствуетъ это и потому откровенно сознается, что хотъ и давно занятъ онъ исканіемъ истины, хотъ упорно и настойчиво стремится овладѣть ею, но онъ еще не знаетъ ея³⁾. Пусть въ этомъ исканіи истины онъ подходитъ къ ней иногда очень близко, но онъ не обладаетъ ею всецѣло. Въ этомъ мы легко убѣдимся, если отъ общаго сравненія его ученія съ христіанскимъ перейдемъ къ частностямъ, начиная сопоставленіемъ его теологіи съ чистымъ и возвышеннымъ ученіемъ о Богѣ христіанства.

1) А. Введенскій. „Религіозное сознание язычества“ Мск. 1902 ч. I. стр. 12.

2) Нельзя не согласиться съ этой точки зрѣнія съ тѣмъ глубокимъ названіемъ, какое даетъ Сенека Фарраръ, помѣщая его среди выдающихся „искателей Бога“ на ряду съ М. Аврелиемъ и Эпиктетомъ.

3) Epist. 45, 4: „tamquam verum quaeram adhuc, non sciam et contumaciter quaeram“. Не сказалъ бы этого Сенека, этотъ

Не отрицаемъ, что среди теологическихъ воззрѣній Сенеки не мало такихъ, которыя по своей возвышенности соприкасаются съ христіанскими воззрѣніями, но для насъ въ интересахъ открытія истины важны не эти частныя воззрѣнія, а теологическіе принципы Сенеки вообще; важно не то, какъ въ тѣхъ или иныхъ случаяхъ учить Сенека о Богѣ, а то, какое положеніе занимаетъ идея Бога среди всѣхъ воззрѣній философа, въ какомъ отношеніи находится она ко всей его религіозно-нравственной доктринѣ. Въ христіанствѣ идея личнаго Бога является центромъ, изъ котораго исходятъ, въ которомъ получаютъ свое послѣднее основаніе и къ которому снова же возвращаются всѣ частныя религіозно-нравственныя идеи. Но можно-ли сказать, что эта идея занимаетъ такое же мѣсто и имѣетъ такое же значеніе и въ религіозно-нравственныхъ воззрѣніяхъ Сенеки, когда мы знаемъ, что ученіе его о Богѣ, если разсматривать его во всей совокупности, страдаетъ полной неопредѣленностью? Крейеръ, даже и тотъ, сознается, что „понятіе Сенеки о Богѣ неопредѣленно“ ¹⁾, и тѣ выводы, какіе мы сдѣлали послѣ изложенія религіозныхъ воззрѣній философа, не оставляютъ въ этомъ ни малѣйшаго сомнѣнія. Если бы спросить прямо, какъ учить Сенека о Богѣ, то отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ бы въ высшей степени затруднителенъ. Безъ всевозможныхъ „или“, „съ одной стороны“ и „съ другой стороны“ обойтись здѣсь было бы невысказимо, такъ

„asertimus Stoicus“, этотъ философъ, съ такимъ развитымъ и чуткимъ религіозно-нравственнымъ сознаниемъ, если бы истины христіанскія были извѣстны ему. *Ср. Nat. Quaest. VII, 32, 3—4.*

¹⁾ Kreyher. cit. op. s. 104.

какъ прямого, положительнаго ученія о Богѣ у Сенеки дѣйствительно нѣтъ ¹⁾). Богъ для него или имманентная міру первосила и первопричина, безличное начало, отвлеченный космическій принципъ, слѣпая мірообразующая сила, или разумное, одухотворяющее образованный своею творческою силою міръ существо, міроизждительное и міроуправляющее Провидѣніе. Богъ для Сенеки, далѣе,—или вся въ совокупности матеріальная природа, имя которой есть Его синонимъ, которая тождественна съ Нимъ, или начало, отличное отъ матеріи, хотя и ограничиваемое ею. Но которое изъ всѣхъ этихъ „или“, другъ друга исключаящихъ, есть истинное опредѣленіе природы Божества, соотвѣтствуетъ объективному бытію, Сенека не только не знаетъ, но и не дѣлаетъ даже попытокъ рѣшить этого вопроса. Правда, онъ часто называетъ Бога Создателемъ, Промыслителемъ и даже Отцемъ, но нужно слишкомъ много натяжекъ, чтобы доказать христіанскій смыслъ всѣхъ этихъ и подобныхъ названій. Даже и того нельзя сказать, что къ этимъ опредѣленіямъ, выражающимъ чистое, теистическое понятіе о Богѣ, онъ прибѣгаетъ попреимуществу, что онъ цѣнитъ ихъ и дорожитъ ими, какъ перлами своей доктрины. Наоборотъ, его теоретическая мысль видимо склоняется болѣе къ пантеистическому пониманію и созерцанію Божества и мы нисколько не погрѣшимъ противъ истины, если это пониманіе назовемъ основ-

¹⁾ Примѣръ этихъ „или“ можно видѣть въ „Ad. Helviam“ VIII, 3. *Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator universi fuit, sive ille deus est potens omnium, sive incorporalis ratio ingenitum operum artifex, sive divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, sive fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series.*

нымъ въ его ученіи о Богѣ. По крайней мѣрѣ къ пантеистическимъ идеямъ Сенека прибѣгаетъ болѣе часто и столь охотно въ пользу ихъ жертвуетъ идеями теистическими, что невольно возникаетъ вопросъ: можетъ быть и самыя теистическія воззрѣнія въ теологіи Сенеки имѣютъ не тотъ смыслъ, который мы придаемъ имъ съ своей точки зрѣнія, а именно тотъ же пантеистическій? И мы считаемъ себя въ правѣ отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно, не видя въ этомъ никакой погрѣшности. Вѣдь, если Бога своего Сенека называетъ Отцемъ, то это вовсе не значитъ, что онъ хочетъ этимъ названіемъ констатировать идею христіанскаго богосыновства и право человѣка на него,—этой идеи онъ совершенно чуждъ. Названіемъ Бога „Отцемъ“ онъ хочетъ опредѣлить только творческую, производшую человѣка причину, которая сконцентрировала въ немъ свои лучшія силы такъ, что онъ сталъ вѣнцомъ всѣхъ твореній. Доказательствомъ такого, а не иного пониманія даннаго выраженія можетъ служить то, что то же самое названіе „отца“ Сенека прилагаетъ и къ міру въ его цѣломъ ¹⁾, и не можетъ быть сомнѣнія, что эта именно точка зрѣнія у него и есть основная, такъ какъ для него, какъ стойка, Богъ и міръ, Богъ и природа—одно и тоже: одно безъ другого невысказано ²⁾. Нѣтъ, поэтому, основаній не соглашаться съ Целлеромъ, который утверждаетъ, что самую духовность Божества Сенека допускаетъ скорѣе въ пантеистически-стоическомъ смыслѣ, чѣмъ въ теистическомъ.

¹⁾ De benefic. III, 28, 2: unus omnium parens mundus est.

²⁾ De benefic. IV, 8, 2: nec natura sine deo est, nec deus sine natura.

„Божество (съ точки зрѣнія Сенеки), говоритъ онъ, есть духъ, но не какъ безтѣлесное существо, а какъ „Spiritus“, (πνεῦμα), распространенный по всему міру пространственно и матеріально“ ¹⁾. „Если, поэтому, въ „ad Helviam“ ²⁾, Сенека ставитъ рядомъ и Платоновское понятіе о Богѣ, какъ безтѣлесномъ разумѣ, и стоическое, по которому Богъ мыслится, какъ всюду распространенный „Spiritus“, то его собственному воззрѣнію отвѣчаетъ только второе“ ³⁾. Но если здѣсь, въ ученіи объ основномъ атрибутѣ Божества, Сенека является пантеистомъ, то мы имѣемъ полное право предположить, что та же пантеистическая подкладка заключается и въ большинствѣ его выраженій о Богѣ, носящихъ, повидимому, смыслъ теистическій. Такъ, онъ, на примѣръ, говоритъ: „отъ Бога ничто не скрыто“ ⁴⁾, приписывая этимъ Богу, какъ будто, христіанское свойство всевѣденія. Но если глубже вдуматься въ ту концепцію мыслей, которая приводитъ его къ этому положенію, то пантеистическій смыслъ послѣдняго легко разоблачится. Такъ какъ Богъ для Сенеки—это весь міръ, или, точнѣе, разлитая по всему міру разумная душа его, то все, происходящее въ мірѣ, въ Богѣ происходитъ. Но какъ душа человѣка не можетъ не знать всего, чему сама же она даетъ бытіе и въ чемъ сама же проявляется, такъ и Богъ, присутствуя во всѣхъ частяхъ міра и проявляясь въ немъ, не можетъ быть въ безъизвѣстности относительно того, въ чемъ Его же природа осуществляется. А такъ какъ внѣ міра нѣтъ ничего, все же про-

¹⁾ Zeller cit. op. s. 702—703.

²⁾ Ad. Helv. VIII. 3.

³⁾ Zeller cit. op. s. 703. Anm. 1.

⁴⁾ Epist. 83, 1: nihil deo clusum est.

исходящее въ немъ Богъ знаетъ, то онъ, слѣдовательно, и всевѣдущъ. Такимъ же путемъ могутъ быть объяснены и раскрыты въ истинномъ смыслѣ и многія другія изъ тѣхъ свойствъ, которыми Сенека, по видимому, въ противорѣчіе своему основному пантеистическому принципу, надѣляетъ своего Бога—душу міра. Вѣдь, если однимъ изъ существенныхъ атрибутовъ Божества Сенека объявляетъ міроуправляющее Провидѣніе, то мы видѣли уже, чѣмъ въ концѣ концовъ ученіе объ этомъ Провидѣніи у него разрѣшается. Въ послѣдней стадіи, какъ и въ первой, его Провидѣніе есть не что иное, какъ господствующій въ мірѣ законъ абсолютной необходимости, тотъ самый фатумъ, признаніе котораго было общимъ для всей классической древности. Вотъ почему и самая цѣлесообразность, которую замѣчаетъ Сенека въ мірѣ и на основаніи которой надѣляетъ своего безличнаго Бога свойствами разумно-свободнаго существа, дѣйствующаго по цѣлямъ, въ сущности есть не что иное, какъ законосообразность, но никто не станетъ доказывать, что эти два понятія абсолютно тождественны между собою. Потому-то и теодицея его не идетъ далѣе признанія зла физическаго и даже нравственнаго необходимымъ элементомъ въ жизни міра, обусловливаемымъ самой консистенціей міра, элементомъ при томъ такимъ, уничтоженіе котораго не во власти Бога, ограничиваемаго въ данномъ случаѣ матеріальнымъ принципомъ міра.

Нѣтъ нужды, кажется, и доказывать, какъ во всемъ этомъ ученіи Сенеки о Богѣ и отношеніи Его къ міру не только мало христіанскаго, но, и напротивъ, слишкомъ много принципиально-противоположнаго ему. Для доказательства этого достаточно обратить вниманіе уже на одно то, что теистическая тенденція въ

христіанскомъ ученіи проводится съ строжайшею послѣдовательностью, проникая и одухотворяя собою все міровоззрѣніе. Съ точки зрѣнія христіанства, Богъ чуждъ не только какой-либо внѣшней, но и внутренней необходимости, такъ какъ основаніемъ всѣхъ Его проявленій служитъ всеблагая и премудрая воля: „Онъ совершаетъ все по изволенію воли своей“ ¹⁾. Зло, далѣе, по христіанскому ученію, не есть необходимый міровой элементъ, а есть нѣчто случайно привнесенное въ міръ, вышедшій изъ рукъ Творца совершеннымъ ²⁾. Оно вошло въ міръ и обнаружило свое дѣятельное участіе уже въ грѣхѣ и черезъ грѣхъ человѣческій, который и есть въ собственномъ смыслѣ величайшее зло, породившее собою и всѣ другіе виды зла какъ физическаго, такъ и нравственнаго. Причина зла, слѣдовательно, по христіанскому ученію, — не въ Богѣ, а въ употребленной человѣкомъ во зло его свободѣ. Правда, и Богъ Сенеки слагаетъ съ себя вину за зло, когда ссылается на то, что Онъ не могъ избавить людей отъ зла, такъ какъ въ этомъ Ему препятствовала матерія. Но здѣсь основаніемъ существованія зла является, въ сущности, безсиліе Бога, который не былъ въ состояніи преодолѣть противодѣйствія Ему принципа зла—матеріи; между тѣмъ какъ въ христіанствѣ этимъ основаніемъ служитъ вѣрность Божія, Его неизмѣняемость, въ силу которой Онъ не могъ и не хотѣлъ лишить человѣка того величайшаго дара, какимъ Онъ самъ же его надѣлилъ, даровавши свободную волю.

¹⁾ Ефес. I, 11.

²⁾ Быт. I, 31.

Такимъ образомъ, уже въ рѣшеніи основного вопроса чловѣческаго духа—вопроса о Богѣ, Его свойствахъ и отношеніи къ міру Сенека принципиально расходится съ христіанствомъ. Его ученіе, если имѣтъ въ виду основные принципы, столь же діаметрально противоположно христіанскому, какъ противоположенъ пантеизмъ чистому и возвышенному теизму.

Правда, мы не можемъ отрицать, что у Сенеки есть и такія выраженія о Богѣ, которыхъ уже никоимъ образомъ нельзя объяснить съ точки зрѣнія пантеизма, но, во первыхъ, уже отсюда слѣдуетъ, что эти выраженія по отношенію къ основному міровоззрѣнію Сенеки стоятъ во внутреннемъ противорѣчii, почему при сравненіи принциповъ ставиться въ счетъ не должны; а во вторыхъ, отрицательной инстанціей по отношенію къ нашему взгляду на отношеніе воззрѣній Сенеки къ христіанству они могли бы служить въ томъ только случаѣ, если бы предшествующая Сенека философія не представляла намъ примѣровъ даже болѣе возвышенныхъ выраженій, если бы, слѣдовательно, Сенека былъ здѣсь единственнымъ въ своемъ родѣ. Но если пересмотрѣтъ сочиненія однихъ только греческихъ и римскихъ стоиковъ, въ школахъ которыхъ было выработано немало возвышенныхъ воззрѣній на Божество, то едва ли будутъ какія-либо основанія удивляться присутствію подобныхъ же воззрѣній у Сенеки. Гимнъ Клеанѳа, въ которомъ этотъ философъ, жившій на два съ половиной вѣка раньше Сенеки (ум. 251 г. до Р. Хр.) ¹⁾, усвояетъ Боже-ству, какъ высшей первосилѣ и первопричинѣ бытія, атрибуты вѣчности, всемогущества, благости, спра-

¹⁾ Zell. cit. op. t. III. s. 34, Anm. 2.

ведливости, святости и др. ¹⁾), для насъ болѣ удивительное явленіе въ исторіи религіозной мысли чело-вѣчества, чѣмъ отдѣльныя возвышенныя выраженія о Богѣ Сенеки, жившемъ уже въ то время, когда философія подводила, такъ сказать, итоги своего много-вѣкового существованія. Гимнъ этотъ, намъ кажется, заслуживаетъ того, чтобы привести его здѣсь сполна. „Поклоняюсь тебѣ, восклицаетъ Клеанѣ, славный Царь безсмертныхъ, прославляемый подъ различными именами, вѣчно всемогущій, Творецъ природы, управляющій міромъ по своимъ законамъ! Всѣмъ намъ смертнымъ дано призывать Тебя, ибо мы твои дѣти, твой образъ и какъ бы слабое эхо Твоего гласа, мы, минутно живущіе и пресмыкающіеся по землѣ. Всегда буду тебя прославлять, всегда буду восхвалять Твою власть. Тебѣ повинуется вся вселенная, какъ покорный подданный. Ты управляешь вообще всѣмъ порядкомъ, проникаешь и оплодотворяешь все существующее. Верховный Царь, ничто не совершается безъ Тебя ни на землѣ, ни на небѣ, ни въ глубинахъ морскихъ, кромѣ зла, допускаемаго неразумными смертными. Соглашая противоположныя начала, назначая каждому предѣлы, совмѣстно допуская жить и добрымъ и злымъ, Ты поддерживаешь стройный порядокъ цѣлаго; изъ столь различныхъ частей Ты устрояешь одно цѣлое, подчиненное постоянному порядку, который возмущаютъ жалкіе и преступные люди своими неразумными желаніями. Они отвращаютъ свои взоры и мысли отъ закона Божія, закона

¹⁾ Stob. Eclog. I, 30. Этотъ гимнъ приведенъ у „Uberweg'a въ „Grundriss der Geschichte Philosophie des Alterthums“. Berl. 1886 г. ss. 258—259. Сн. Stob. Eclog. I, 58.

всеобщаго, направляющаго сообразно съ разумомъ и дѣлающаго блаженною жизнь тѣхъ, кто повинуется ему. Но бросаясь, по произволу страстей своихъ, на противоположные пути, одни гоняются за славою, другіе—за богатствомъ, или за низкими удовольствіями, которыя своими обѣщаніями обманываютъ ихъ. Творецъ всего добраго, Отецъ человѣковъ, освободи ихъ отъ этого жалкаго невѣжества, разгони мракъ ихъ души, дай имъ познать вѣчную премудрость, чрезъ которую Ты управляешь міромъ, дабы мы почитали Тебя и непрестанно прославляли Твои дѣла, какъ прилично смертнымъ“ ¹⁾. Не забудемъ въ данномъ случаѣ и того, что ближайшимъ предшественникомъ Сенеки былъ Цицеронъ, религіозно-нравственная возрѣнія котораго вообще, и ученіе о Богѣ (не смотря даже на его религіозный скепсисъ), въ частности, служили и дѣйствительно должны служить предметомъ удивленія во всѣ вѣка христіанства. Не даромъ, напримѣръ, Петрарка говоритъ, что при чтеніи многихъ мѣстъ у Цицерона невольно „думаешь, будто говоритъ не языческій философъ, а (христіанскій) апостоль“ ²⁾. Понятное дѣло, ни Клеанѳа, ни Цицерона, ни кого бы то ни было изъ другихъ философовъ и поэтовъ, предшественниковъ Сенеки, изъ сочиненій которыхъ можно привести длинный рядъ свидѣтельствъ той высоты и чистоты, до какихъ

¹⁾ Переводъ въ соч. Огюста Николя „Философскія размышленія о божественности религіи христіанской“ (перев. съ франц.). Том. I, 148--149 стр. Тамбовъ 1866 г., ср. отрывокъ у Senec. Ep. 107, 11.

²⁾ См. „Цицеронъ“ въ изложеніи Лукаса Коллинза. стр. 239. СПб. 1876 г.

иногда доходила религиозная мысль язычников¹⁾, подозревать никоим образом нельзя во влиянии на них христианства. Сколько бы, поэтому, ни указывали въ сочиненіяхъ Сенеки такихъ воззрѣній на Божество, которыя не мирятся съ его пантеистическимъ стоицизмомъ, мы всетаки утверждаемъ, что въ общемъ своемъ ученіи о Богѣ, въ принципахъ своей теологіи Сенека расходится съ христианствомъ діаметрально, хотя въ отдѣльныхъ выраженіяхъ иногда близко соприкасается съ нимъ.

Въ такомъ же точно отношеніи къ христианству стоитъ и ученіе Сенеки о человѣческомъ духѣ и его конечной участи. Правда, Сенека учитъ о немъ иногда очень возвышенно, приписываетъ ему происхожденіе божественное, въ силу чего отдаетъ ему предпочтеніе предъ тѣломъ безусловное, какъ началу болѣе благородному и высшему, обладающему разумомъ и свободой, хотя свобода эта при пантеистическомъ міровоззрѣніи Сенеки оказывается въ сущности иллюзорной, а не дѣйствительной, но на прямой вопросъ о природѣ духа, его происхожденіи и конечной судьбѣ, онъ можетъ сказать только одно: „что мы имѣемъ духъ, это мы знаемъ, но что такое онъ, гдѣ онъ, каковъ и откуда—этого мы не знаемъ“²⁾. Не знаетъ опредѣленно Сенека и того, какова конечная участь духа человѣческаго, что ожидаетъ его по разлученіи съ тѣломъ, почему и здѣсь, такъ же какъ и въ ученіи о Богѣ, мы встрѣчаемся съ тою же неопредѣленностью, шаткостью и спутанностью представленій, которыя налагаютъ на ученіе Сенеки рѣзкую печать

¹⁾ Объ этомъ будетъ сказано ниже.

²⁾ Epist. 121, 12.

отличія отъ положительнаго и точнаго возрѣнія на душу человѣческую и ея конечную судьбу въ христіанствѣ. Чтобы отвѣтить на прямой вопросъ, какъ учить Сенека о конечной судьбѣ духа человѣческаго, мы должны, такъ же какъ и въ ученіи о Богѣ, прибѣгнуть къ тѣмъ же „или“—„или“, „съ одной стороны“ и „съ другой стороны“, такъ какъ мы видѣли, что, съ одной стороны, безсмертіе духа онъ отрицаетъ, склоняясь симпатіями на сторону мысли о прекращеніи со смертію, по крайней мѣрѣ, индивидуальнаго бытія человѣка, а съ другой—говоритъ о немъ очень выразительно и, видимо, желаетъ его всей душой. И, чтó особенно для насъ важно, „къ этой альтернативѣ своей—признанію вѣчной жизни или уничтоженія (духа) послѣ смерти, онъ прибѣгаетъ одинаково, какъ въ послѣднихъ „Письмахъ“ къ Люцилію, такъ и въ раннихъ—„ad Polybium“ и „ad Marciam“¹⁾. Понятное дѣло, что при такого рода возрѣніяхъ истинное понятіе о мздовоздаяніи въ религіозной системѣ Сенеки не могло найти мѣста. Если даже и видѣть его тамъ, гдѣ онъ говоритъ о блаженной жизни добродѣтельныхъ за гробомъ, то этимъ признается только одна половина—это награда за добродѣтель. Наказанія же зла Сенека не признаетъ, такъ какъ рассказы поэтовъ объ адскихъ мученіяхъ для него представляются безсмысленными²⁾. Правда, у Сенеки есть выраженія, которыя какъ будто показываютъ, что Сенека вѣритъ даже въ судъ Божій надъ дѣлами и поступками человѣка. Такъ, о преступныхъ намѣреніяхъ человѣка, не проявившихся

¹⁾ Morlais cit. op. p. 291.

²⁾ Epist. 24, 18.

во внѣ и на дѣлѣ не осуществленныхъ, онъ выражается, что эти намѣренія съ точки зрѣнія суда человѣческаго судимы быть не могутъ, почему мы и оставляемъ ихъ, говоритъ онъ, въ числѣ того, что подлежить суду безсмертныхъ боговъ¹⁾. Но когда происходитъ этотъ судъ, въ чемъ онъ заключается и какія послѣдствія для человѣка за собой влечетъ, Сенека положительно нигдѣ объ этомъ не говоритъ. Самое большее, что можно бы было видѣть здѣсь, такъ это мысль о частномъ, индивидуальномъ судѣ, который постигаетъ человѣка по смерти. Но если даже и такъ, то стоитъ-ли эту брошенную, такъ сказать, мимоходомъ мысль принимать въ серьезное вниманіе, когда у другихъ философовъ, особенно у Платона въ его „Горгіи“ мы находимъ даже цѣлую и полную картину этого суда, ожидающаго человѣка? Однако, мы не видимъ основаній признать въ данномъ мѣстѣ у Сенеки даже и этой мысли Платона о частномъ судѣ, такъ какъ идея этого суда стояла бы въ противорѣчій съ его основными принципами и между другими идеями не находила бы мѣста. Единственный судъ, который можетъ признавать и, повидимому, дѣйствительно признаетъ Сенека—это только судъ совѣсти, тотъ внутренній судъ богоподобнаго „я“ человѣческаго, результаты котораго выражаются въ спокойствіи духа при добродѣтели и безпокойствѣ и внутреннихъ мученіяхъ его при порокахъ. Очевидно, наказаніе, налагаемое этимъ судомъ, разумѣетъ Сенека, когда говоритъ, что „самое сильное наказаніе

¹⁾ De Benet. III, 6, 2: inter ea reliquimus, quae ad iudices deos mitimus. ср. Fragm. 26. Здѣсь находится названіе Бога судію (iudicis tui). Ср. Epist. 26, 4—7 и объясненіе этого мѣста у Baur'a cit. op. s. 441.

за преступленія заключается въ нихъ самихъ“ 1). О какомъ бы то ни было другомъ судѣ, награждающемъ добродѣтель и карающемъ порокъ, съ точки зрѣнія основныхъ принциповъ теологіи Сенеки, не можетъ быть и рѣчи 2).

Такимъ образомъ, изъ всѣхъ основныхъ пунктовъ теологіи Сенеки и его ученія о человѣческомъ духѣ мы не можемъ указать ни одного, въ которомъ можно бы было встрѣтить христіанскій смыслъ, увидѣть ту положительность, ту догматичность, какую запечатлѣны религіозныя истины христіанства. Между основными принципами теологіи Сенеки и христіанства мы видимъ полную, внутреннюю противоположность, коренное различіе.

Но если у Сенеки нѣтъ принципиальнаго согласія съ христіанствомъ въ теологіи, то трудно ожидать найти это согласіе и въ области морали, не смотря на то, что моральное ученіе Сенеки, какъ мы уже говорили, есть самое высшее, до какого могъ только возвыситься естественный человѣкъ. И дѣйствительно, если даже бросить общій взглядъ на мораль Сенеки и христіанства, то легко убѣдиться, какъ далеко отстоятъ они другъ отъ друга и какъ много недостаетъ морали Сенеки, чтобы сравняться съ христіанскою.

Мораль христіанская, по самому существу своему, есть мораль религіозная. Съ религіей она тѣсно свя-

1) Epist. 87, 24—25 ср. 81, 22; De ira II, 30. 2: iam sibi dedit (poenas), qui peccavit.

2) Не забудемъ и того, что терминъ „судія“, прилагаемый къ Богу, есть и у Цицерона (De n. d. II, 17. 45).

зывается, на ней прочно зиждется и ею, какъ бы выше, санкціонуется. Глубочайшимъ основаніемъ ея служить идея личнаго Единаго Бога, Творца, Промыслителя, Нравственнаго Законодателя и Праведнаго Судіи. Ея основнымъ стимуломъ является любовь къ Богу, какъ всеблагому Отцу, смиренная покорность Его волѣ и желаніе полного осуществленія послѣдней. Ея конечная цѣль—общеніе съ Нимъ черезъ уподобленіе Ему, какъ высочайшему идеалу. „Богъ въ христіанской морали, скажемъ словами Блекки,—центральное солнце всей системы, освѣщающее все наше существованіе и составляющее источникъ всякаго совершенства. Индивидуальныя добродѣтели христіанина суть только плодъ живого растенія, котораго корнемъ служитъ богословіе, а живительнымъ сокомъ—набожность, сообщающая цвѣту и плоду весь авторитетъ, ароматъ и вкусъ“¹⁾. Христіанская нравственность, такимъ образомъ, по самому существу своему, является высочайшимъ служеніемъ Богу, подчиненіемъ нашей ограниченной воли волѣ Абсолютнаго, въ силу чего она всегда осуществляется съ мыслью о внѣ—мірномъ, божественномъ бытіи. Но едва ли найдется кто-нибудь, кто сталъ бы утверждать, что всѣ эти свойства и качества можно приписать и морали Сенеки. Правда, ей нельзя отказать въ томъ достоинствѣ, что и она запечатлѣна религіознымъ колоритомъ, такъ какъ Сенека очень часто и настойчиво указываетъ на Бога, какъ предметъ подражанія для человѣка въ его нравственной дѣятельности. Но, во первыхъ, колоритъ этотъ достигается у него при средствѣ внутреннихъ против-

¹⁾ Блекки „Четыре фазиса нравственности“. Москва 1878 г. стр. 147.

рѣчій, которыя были неизбѣжны для моралиста уже въ силу того, что самая идея Бога, долженствующая быть душой религіозной морали, въ его ученіи страдаетъ явной неопредѣленностью; а во вторыхъ, религіозный характеръ морали Сенеки не столь исключительное уже явленіе, тѣмъ болѣе не единственное въ исторіи религіозно-философской мысли, чтобы отсюда можно было дѣлать какіе либо положительные выводы о вліяніи на римскаго философа христіанства. Не говоря уже о морали Платона, которой религіозный колоритъ долженъ быть приписанъ по преимуществу, онъ не былъ безызвѣстенъ и философамъ — моралистамъ другихъ школъ. Въ стоической же школѣ, особенно въ школѣ новостойковъ, съ которыми Сенека долженъ быть поставляемъ въ непосредственную связь, религіозный характеръ морали былъ общимъ явленіемъ, присутствіе котораго требовалось у нихъ уже въ силу стремленія ихъ къ популяризаціи философско-моральныхъ идей и предписаній. „Ни одна изъ прежнихъ системъ, говоритъ по этому поводу Целлеръ, не была такъ тѣсно связана съ религіей, какъ именно стоическая. Все ея міровоззрѣніе выходитъ изъ созерцанія божественнаго существа, которое изъ себя производитъ и въ себѣ заключаетъ все конечныя существа, проникаетъ ихъ своею силою, управляетъ неизмѣннымъ закономъ... И едвали можно указать въ стоической системѣ какое-либо опредѣленіе, которое не стояло бы въ связи съ ея теологіей. Подобно тому, какъ физика стойковъ обнимается возникновеніемъ вещей изъ (природы) божества и ихъ возвращеніемъ въ божество, какъ начальный и конечный пунктъ міробытія, такъ точно и этика ихъ начинается мыслью о божественномъ законѣ, который предписываетъ человѣку Вѣчный Разумъ и

оканчивается требованіемъ подчиненія вѣчной волѣ. Благодаря этому, всѣ нравственныя обязанности у стоиковъ получаютъ религіозное обоснованіе, всѣ добродѣтельныя дѣйствія являются исполненіемъ божественной воли и закона. Словомъ, заключаетъ Целлеръ, стоицизмъ—не только философская, но вмѣстѣ и религіозная система, и такую она является уже у своихъ первыхъ представителей, какъ это видно изъ фрагмента (гимна) Клеанѳа¹⁾. Если у Сенеки религіозный колоритъ его моральныхъ воззрѣній выступаетъ сильнѣе, чѣмъ у прежнихъ стоиковъ, то какого-нибудь матеріальнаго уклоненія отъ основныхъ пунктовъ ученія Стои здѣсь видѣть нельзя. Бѣльшая по сравненію съ прежними стоиками сила религіознаго чувства у него можетъ быть легко объяснена, съ одной стороны, практически-популярнымъ характеромъ его философіи, которымъ послѣдняя обладаетъ преимущественно предъ всѣми стоиками, а съ другой, присутствіемъ у него живого чувства человѣческой слабости и несовершенства, которое „должно было заставлятъ его чаще и сильнѣе указывать на ту опору, какою нравственная жизнь находитъ въ вѣрѣ въ Бога и въ Его управленіе міромъ и человѣческимъ духомъ“²⁾.

Но утверждая, что мораль Сенеки отличается религіознымъ характеромъ, мы, однако, далеки отъ того, чтобы отождествлять эту религіозность съ тою, какою запечатлѣна христіанская мораль. Сходство здѣсь между моралью Сенеки и моралью христіанства только внѣшнее, покоящееся только на сходствѣ тер-

¹⁾ Zeller cit. op. 3 th. ss. 309—310.

²⁾ Ibid. ss. 727—728.

миновъ, обусловливающихъ религіозный характеръ моральныхъ доктринъ, такъ какъ и Сенека и христіанство говорятъ одинаково, что Богъ долженъ быть предметомъ подражанія для человѣка. Но, вѣдь, дѣло здѣсь не въ этой мысли, а въ томъ, какіе принципы служатъ основаніемъ ея, каковы тѣ основныя начала, на которыхъ она покоится. А если раскрыть эти начала, то при религіозномъ направленіи между моралью христіанства и моралью Сенеки обнаружится та принципиальная разница, которая и должна быть между моралью, покоящейся на идеѣ чистаго теизма, и моралью, въ основѣ своей имѣющей пантеистическое воззрѣніе на Божество. Прямымъ послѣдствіемъ, а вмѣстѣ и осязательнымъ доказательствомъ этой разницы, можетъ служить уже то, что основной идеей въ морали Сенеки служить не одна только идея абсолютнаго, высочайшаго существа, но и идея чистаго, человѣческаго по бытію, хотя и божественнаго по происхожденію отъ единой міровой сущности, „я“, съ точки зрѣнія которой не только могутъ, но даже и должны быть объяснены многія изъ тѣхъ выраженій Сенеки, которыя запечатлѣны дѣйствительно религіознымъ колоритомъ. Какую важную роль играетъ въ морали Сенеки человѣческое „я“, это видно уже изъ того, какъ много возлагаетъ Сенека надеждъ на человѣка и какъ много приписываетъ онъ ему въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго совершенствованія. Являясь, съ точки зрѣнія Сенеки, вѣнцомъ всѣхъ твореній, одинъ только изъ всѣхъ существъ міра одаренный разумомъ и волей, составляющими его душу, эту часть божественной природы, обитающую въ его груди, человѣкъ мыслится въ моральной системѣ Сенеки абсолютнымъ субъектомъ, который не только можетъ быть равенъ Богу, но при помощи собственныхъ ду-

ховныхъ силъ даже возвыситься надъ Нимъ, превзойти Его. Человѣкъ, если разсуждать съ точки зрѣнія основныхъ принциповъ Сенеки, не нуждается ни въ комъ и ни въ чемъ для осуществленія своей нравственности, ибо все нужное и необходимое для этого, начиная съ желанія быть добрымъ, онъ въ себѣ самомъ имѣеть ¹⁾. Его разумъ—вотъ его Богъ, внутри его обитающій; въ сердцѣ—Его алтарь; благочестивая настроенность воли—единственная жертва Ему, вѣра въ свое „я“ единственный культъ, достойный Его ²⁾. Это крайне преувеличенное мнѣнiе о человѣческомъ „я“ и его нравственныхъ силахъ, это гордое сознанiе его автономности и независимости проходитъ красной нитью чрезъ всю мораль Сенеки, противорѣча ея вообще религiозному характеру и этимъ существенно отличая ее отъ морали христіанской, проникнутой чувствомъ глубокаго смиренiя и сознанiя духовныхъ немощей человѣка.

¹⁾ Если, поэтому, въ Epist. 41, 2 Сенека и говоритъ, что „безъ Бога никто не можетъ быть добрымъ“, то намъ кажется, что это выраженiе должно понимать въ томъ же смыслѣ, какъ и выраженiе „Богъ внутри каждаго изъ насъ“; т. е. что подъ Богомъ здѣсь разумѣется не что-либо абсолютное, внѣ человѣка находящееся, а тотъ же самый божественный духъ, живущій и обитающій въ груди каждаго человѣка; это—то же, слѣдовательно, обоженное человѣческое „я“, понимаемое въ его внутреннѣйшемъ, сокровеннѣйшемъ существѣ. Ср. Cic. Tusc. I, 26, 65: *animus ut ego dico, divinus, ut Euripides dicere audeat, deus est.*

²⁾ Такой смыслъ, по нашему мнѣнiю, имѣютъ тѣ выраженiя Сенеки о ненужности культа, которыя обычно ставятъ въ параллель съ выраженiями Св. Писанiя о духовности христіанскаго богопочитанiя.

Но если уже въ основныхъ пунктахъ теологіи, а въ связи съ этимъ и въ общемъ характерѣ морали Сенека расходится съ христіанствомъ принципиально, то въ другихъ пунктахъ трудно уже ожидать согласія. Вѣдь, если Богомъ для Сенеки, въ сущности, является обожествленное человѣческое „я“, богоподобный духъ, о существѣ и конечной участи котораго Сенека, какъ мы влѣдѣли, яснаго и отчетливаго понятія не имѣетъ, то, очевидно, иныхъ цѣлей, кромѣ цѣлей земного бытія съ положительной точки зрѣнія, мораль Сенеки проповѣдывать и не могла. Пусть цѣли эти она указываетъ самыя возвышенныя, до какихъ могъ только дойти естественный человѣкъ въ рѣшеніи вопроса о смыслѣ жизни, но все же это—цѣли земныя. „Summum bonum“, возвѣщаемое ею, въ человѣкѣ и съ человѣкомъ начинается, въ немъ самомъ и съ нимъ же оно и оканчивается, за предѣлы его земной жизни не выступая, почему и цѣлится должно человѣкомъ лишь по столько, по сколько оно доставляетъ ему земное счастье, стремленіе къ которому въ концѣ концовъ въ морали Сенеки и признается основнымъ стремленіемъ человѣческаго духа. Пусть, поэтому, Сенека поетъ добродѣтели самыя восторженные гимны, говоря, что искать ея нужно ради нея самой, такъ какъ она сама въ себѣ носитъ награду;—въ основѣ всѣхъ этихъ выраженій лежитъ одна мысль, что добродѣтель должна быть возжелѣнна человѣку, какъ *conditio sine qua non* его земного счастья, по отношенію къ которому она, слѣдовательно, имѣетъ лишь служебное значеніе. Безъ добродѣтели счастье недостижимо, а потому недостижимо и основное стремленіе человѣческаго духа, главнѣйшая цѣль его бытія. Въ силу этого вся мораль Сенеки, ставящая задачей не иное что, какъ помочь человѣку

въ достиженіи имъ земного счастья, выступаетъ какъ мораль, обладающая при своей эвдемонистической тенденціи узко-практическимъ, ограниченнымъ характеромъ, рѣзко отличающимъ ее отъ той идеальности, которой проникнута мораль христіанская, продолжающая нравственную дѣятельность человѣка выше условныхъ формъ его земного бытія. Правда, и Сенека, какъ мы видѣли, говоритъ иногда о временномъ существованіи, по крайней мѣрѣ добродѣтельныхъ душъ, по смерти, но эта мысль нигдѣ у него не кладется въ основу морали ¹⁾, въ силу чего послѣдняя является у него лишенной той прочной опоры, того ободряющаго духа, которымъ обладаетъ христіанская мораль, проповѣдующая вѣру и надежду на личное безсмертіе. Разсматривая человѣка, какъ богоподобное существо, лишь временно обитающее на землѣ, послѣднія же и высшія цѣли своего бытія имѣющее въ мірѣ загробномъ, смотря на земную жизнь, какъ на подготовительную къ жизни небесной, мораль христіанская возводитъ думы и чувства христіанина отъ земного къ небесному, отъ житейскаго къ горнему. Она не запрещаетъ земного и не презираетъ его; не запрещаетъ она человѣку заботиться и о земномъ счастіи. Она говоритъ только ему, чтобы въ погонѣ за этимъ счастіемъ онъ не забывалъ своихъ высшихъ цѣлей, того, что „едино есть на потребу“ ²⁾. И это, конечно, потому, что не стремленіе къ земному

¹⁾ Если и можно указать въ его сочиненіяхъ подобное мѣсто, то только въ Epist. 102, 29; „haec cogitatio nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele“ Но здѣсь нѣтъ основаній видѣть что-либо большее того, что Сенека говоритъ о нравственной пользѣ размышленія вообще о смерти.

²⁾ Лк. X, 42

счастію, каково бы оно ни было, считаетъ она основнымъ стремленіемъ духа человѣческаго, а влеченіе его къ своему Первообразу, стремленіе къ богоуподобленію путемъ развитія въ себѣ нравственныхъ силъ, заботу о вѣчномъ спасеніи души. Благодаря всему этому мораль христіанская вся запечатлѣна супранатуральнымъ, трансцедентнымъ характеромъ, мораль же Сенеки по существу своему есть мораль натуралистическая.

Полагая, далѣе, сущность природы человѣческой въ разумѣ, а сущность добродѣтели въ знаніи, и приписывая послѣднему силу, опредѣляющую волю безусловно, мораль Сенеки принимаетъ тотъ рационалистическій характеръ, который составляетъ новую отличительную черту ея отъ морали христіанской. Съ точки зрѣнія Сенеки, какъ и Сократа, какъ мы видѣли, знаніе и добродѣтель тождественны; знаніе добра влечетъ за собой неизбѣжно и осуществленіе его; мудрецъ уже въ силу одного своего названія долженъ считаться и быть и добродѣтельнымъ человѣкомъ. Между тѣмъ, христіанская мораль строго различаетъ знаніе добра отъ осуществленія его, оставляя на собственную волю человѣка свести ихъ къ единству и тождеству или оставить знаніе не осуществленнымъ. Различіе это вполне понятно. Въ то время, какъ мораль христіанская покоится на признаніи объективныхъ нормъ, данныхъ человѣку въ откровеніи и „апеллирующихъ не просто къ разуму, а къ свободной волѣ“ ¹⁾, во власти которой—осуществлять ихъ въ жизни, или нѣтъ, мораль Сенеки никакихъ

¹⁾ Лютардъ „Апологія христіанства“. перев. Лопухина СПб-1892 г. 388 стр.

внѣшнихъ нормъ не знаетъ и ни отъ какого посторонняго высшаго авторитета не зависитъ. Вся она — продуктъ чистаго разума. Къ нему только она и направляется, согласія съ нимъ только и требуетъ, игнорируя естественную поврежденность человѣческой воли. А между тѣмъ сознанія этой поврежденности, сознанія разлада между знаніемъ требованій нравственнаго долга и жизнью, Сенекѣ, какъ мы видѣли, не недостаетъ. Въ одномъ изъ писемъ къ Люцилію онъ, напимѣръ, прямо высказываетъ мысль о борьбѣ въ каждомъ человѣкѣ двухъ началъ добраго и злого. „Что это за сила (*quid est hoc*), спрашиваетъ онъ, которая влечетъ насъ въ одну сторону, въ то время какъ мы стремимся въ другую (*alio tendentes*), которая толкаетъ насъ именно туда, откуда мы жаждемъ уйти? Что такое противоборствуетъ духу нашему и не позволяетъ намъ желать всегда одного и того же?“¹⁾ И еслибы Сенека ближе къ сердцу принялъ это сознаніе, обратилъ на него болѣе серьезное вниманіе, глубже поразмыслилъ надъ нимъ, то онъ не такъ бы много надеждъ возложилъ на человѣческій разумъ и не такъ бы много ему приписывалъ. Постепенно восходя отъ этого сознанія поврежденности человѣческой природы, Сенека могъ бы легко придти къ мысли о необходимости объективныхъ нормъ нравственности, запечатлѣнныхъ высшимъ божественнымъ авторитетомъ, благодаря чему его мораль получила бы по крайней мѣрѣ объективный критерій для оцѣнки нравственныхъ дѣйствій, котораго она безъ этого не имѣетъ, да, какъ рационалистическая, и имѣть не можетъ. Единственнымъ критеріемъ

¹⁾ Epist. 52, 1; Epist. 45, 6.

при оцѣнкѣ нравственныхъ дѣйствій въ морали Сенеки является тотъ же разумъ, который трактуется здѣсь и какъ нравственный законодатель.

Отсюда вытекаетъ и другое, тоже существенное, различіе морали Сенеки и христіанства. Въ то время, какъ въ христіанской морали всѣ дѣйствія человѣка оцѣниваются съ точки зрѣнія объективныхъ нормъ отвиѣ даннаго человѣку нравственнаго закона, требованія котораго, какъ требованія закона Божія, закона, Богомъ даннаго, абсолютны, въ морали Сенеки объ абсолютномъ критеріи не можетъ быть и рѣчи. Оцѣнивая всѣ поступки человѣка только съ точки зрѣнія согласія ихъ съ личнымъ разумомъ каждаго, мораль Сенеки вноситъ въ эту оцѣнку неизбѣжный элементъ субъективности, а въ силу этого условности и ограниченности. Вполнѣ понятна, поэтому, та казуистика, къ которой Сенека прибѣгаетъ всякій разъ, когда чувствуетъ потребность оправдать дѣйствія не совсѣмъ нравственнаго характера, а иногда даже и такія, отъ которыхъ отвращается и естественное нравственное чувство ¹⁾).

Лишенная объективной опоры, основываясь лишь на субъективныхъ нормахъ человѣческаго разума, рационалистическая по своему общему характеру и узко-практическая, ограниченная въ отношеніи конечныхъ цѣлей, мораль Сенеки, естественно, не можетъ указать и истинныхъ побужденій къ осуществленію человѣкомъ нравственныхъ требованій ея въ жизни,

¹⁾ Напр. въ *De tranqu. an.* 17, 8—9, гдѣ Сенека, желая исцѣлить одного меланхолика, совѣтуетъ ему получше наѣдаться и топить тоску въ винѣ „*usque ad ebrietatem veniendum*“, ссылаясь на примѣръ самого Катона.

въ силу чего она не имѣетъ и тѣхъ данныхъ, которыя могли бы гарантировать ея практическое осуществленіе. Пусть многія ея правила высоки, прекрасны и въ высшей степени нравственны, но ничто не могло воспрепятствовать имъ оставаться только правилами безъ всякаго выполненія ихъ человѣкомъ. „Зачѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, могъ, словами одного ученаго, говорить всякій, къ кому мораль Сенеки направляла свои требованія, я долженъ показывать самоотреченіе, препобѣждая самъ себя, отказываться отъ удовольствія и наслажденія, которыми, хотя бы они были и непозволительны, я могъ бы услаждать себя? Зачѣмъ я долженъ творить добро и избѣгать зла? Во имя чего я долженъ прощать оскорбленія, быть дружелюбнымъ и мирнымъ по отношенію къ тому, кто ненавидитъ меня, хотя бы мое внутреннее расположеніе и возмущалось, возставало противъ этого? Зачѣмъ я долженъ отдавать жизнь свою за истину, право и справедливость безъ признанія другими жертвы, которую я приношу“? ¹⁾ Высшихъ мотивовъ къ всѣмъ этимъ и подобнымъ нравственнымъ поступкамъ мораль Сенеки указать не можетъ, хотя всюду требованіе этихъ поступковъ предписываетъ. Единственнымъ основаніемъ для нихъ, съ точки зрѣнія Сенеки, очевидно можетъ служить только субъективно понимаемая идея личнаго, при томъ лишь земнаго счастья. Но развѣ эта идея можетъ представлять истинные мотивы нравственности, развѣ заключаетъ она

¹⁾ Dr. Mach. „Die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes nachgewiesen aus Geschichte und Vernunft. s. 143. цит. у Говорова „Мораль стоицизма въ отношеніи къ христіанству („Вѣра и Разумъ» 1888 г. № 2).

въ себѣ данныя, необходимо обусловливающія практическое осуществленіе нравственныхъ предписаній? Пусть въ нѣкоторыхъ случаяхъ нравственные поступки дѣйствительно увеличиваютъ сумму земного счастья, но развѣ много такихъ случаевъ? Не случается-ли гораздо болѣе часто въ жизни такъ, что человѣку приходится жертвовать своимъ счастьемъ, лишь бы нравственный поступокъ былъ совершенъ и добродѣтель восторжествовала? Побудить въ такихъ случаяхъ волю человеческую на жертву, склонить её отказаться отъ цѣлей эгоистическихъ во имя высшихъ требованій нравственнаго долга мораль Сенеки не можетъ, потому что другого высшаго мотива, парализующаго мотивъ личнаго счастья, она не знаетъ. Какъ бы ни поступалъ человѣкъ, каковы бы ни были по своему достоинству его дѣйствія, на обличеніе въ нечестивости онъ можетъ отвѣтить съ точки зрѣнія самого же Сенеки въ свое оправданіе такъ: „этого требовалъ мой разумъ, а мой разумъ въ своихъ требованіяхъ солидаренъ съ разумомъ божественнымъ; поэтому, мой поступокъ не можетъ считаться безнравственнымъ“, или такъ: „жизнь течетъ по неизмѣннымъ законамъ, развѣ навсегда положеннымъ; мой поступокъ—результатъ непреложнаго дѣйствія этихъ законовъ; онъ тѣсно вплетенъ въ ту цѣпь, которой никакая сила разрушить не можетъ, а потому нѣтъ основаній вмѣнять мнѣ его, какъ нечестивый.“ А между тѣмъ прямымъ мотивомъ этого нечестиваго поступка можетъ быть только тотъ, что чрезъ него увеличивается сумма личнаго счастья совершающаго поступокъ. Что же можетъ быть здѣсь общаго въ морали Сенеки съ моралью христіанской, которая провозглашаетъ основнымъ мотивомъ всякаго нравственнаго дѣйствія любовь къ Богу, какъ высочайшему

нравственному Первообразу, какъ Абсолютному Благу и Добру, желаніе согласовать свою волю съ Его абсолютной волей? „Если любите Меня, возвѣщаетъ Самъ Иисусъ Христосъ своимъ послѣдователямъ, соблюдайте Мои заповѣди“ ¹⁾). Найдёмъ-ли мы что-нибудь подобное этому изреченію въ морали Сенеки? Правда, о любви къ Богу, какъ мы видѣли, говорить и Сенека, но, во первыхъ, эта мысль у него стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ основными началами его теологіи, а во вторыхъ, въ качествѣ высшаго мотива нравственныхъ дѣйствій она въ морали Сенеки нигдѣ не ставится; мысль эта остается у него именно простою мыслью, значеніе моральнаго принципа нигдѣ не получая, да, добавимъ, и не имѣя данныхъ получить его. Нѣтъ нужды говорить уже о томъ, что конечной наградой нравственной дѣятельности христіанская мораль провозглашаетъ вѣчное блаженство въ общеніи съ Богомъ, вѣчную блаженную жизнь ²⁾, а преступившимъ волю Божию угрожаетъ вѣчнымъ наказаніемъ ³⁾). Все это, во всякомъ случаѣ, такіе дѣйствительные и высокіе мотивы, которые съ мотивами морали Сенеки не имѣютъ ничего общаго и ей совершенно чужды.

Отличаясь существенно по своему характеру, цѣли и основаніямъ, мораль Сенеки отличается отъ христіанской и по тѣмъ средствамъ, какія предлагаетъ она человѣку для осуществленія своихъ требованій. Христіанская мораль нравственную дѣятельность человѣка ставитъ всецѣло подъ руководство и

¹⁾ Иоанн. XIV, 15, 23.

²⁾ Мѡ. XIII, 43; Римл. II, 6—7; I Тим. IV, 8; Мѡ. XXV, 34.

³⁾ Мѡ. XIII, 40—42; XXV, 41—46.

помощь благодати Божіей, приписывая Богу не только начало, но и укрѣпленіе нравственной настроенности ¹⁾). Мораль Сенеки не только не знаетъ, но и не хочетъ знать этой божественной помощи въ дѣлѣ исполненія нравственныхъ требованій. Въ этомъ отношеніи она предоставляетъ человѣка собственнымъ естественнымъ силамъ, возлагая всю надежду только на разумъ и философію, эту единственную руководительницу въ нравственной жизни и дѣятельности человѣка, подъ водительствомъ которой человѣкъ въ состояніи возвыситься даже на степень равенства Богу ²⁾). Всякая посторонняя сверхъ-естественная помощь здѣсь игнорируется. Съ точки зрѣнія морали Сенеки, увѣренность мудреца въ своихъ силахъ, горделивое сознаніе могущества своего „я“, своей внутренней свободы и независимости отъ кого-бы то ни было и чего бы то ни было—вотъ тѣ средства, при помощи которыхъ мудрецъ можетъ достигнуть высшихъ нравственныхъ цѣлей своего бытія. Въ то время, какъ христіанская мораль желаетъ, чтобы человѣкъ во смиреніи своемъ содѣловалъ спасеніе свое, взирая на высочайшій образъ смиренія въ лицѣ Искупителя своего ³⁾), мораль Сенеки рекомендуетъ своему мудрецу въ гордости и самомнѣніи искать основъ своего счастья. Такимъ образомъ, то, что въ христіанской морали осуждается, какъ безнравственное, противное и неудобное Богу ⁴⁾), т. е. гордость и самомнѣніе, въ морали Сенеки возводится въ прямую и выс-

¹⁾ Филип. II, 13; Ефес. II, 8; Иоан. XV, 5.

²⁾ Epist. 48. 11: hoc enim est, quod philosophia mihi promittit, ut parem deo faciat.

³⁾ Филип. II, 5—11.

⁴⁾ Iак. IV, 6.

шую нравственную обязанность. Вполнѣ понятенъ, отсюда, тотъ странный, повидимому, оттѣнокъ неблагочестія, который принимаетъ религіозно-нравственная мысль Сенеки, когда, выясняя плоды нравственной работы мудреца надъ своимъ совершенствованіемъ, онъ ставитъ его (т. е. мудреца) не только наравнѣ съ Богомъ, но въ нѣкоторомъ отношеніи даже выше Его. Нужно-ли говорить, какъ далека отъ этой идеи не только нравственного возвышенія надъ Богомъ, но и просто богоравенства мораль христіанская? Вѣдь, для того, чтобы подобная идея получила мѣсто въ моральной доктринѣ, необходимо допустить, что человѣкъ въ состояніи не только достигнуть конечнаго пункта нравственнаго совершенства, но даже и перейти его. Сенека, видимо, допускаетъ это; иначе бы онъ не ставилъ своего мудреца выше Юпитера. И съ точки зрѣнія основныхъ идей сдѣлать это онъ имѣлъ полное основаніе. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно посмотрѣть, какое нравственное состояніе считаетъ онъ самымъ высшимъ. Этимъ состояніемъ въ морали Сенеки считается состояніе внутренняго, ничѣмъ невозмутимаго спокойствія, которое достигается сознаніемъ независимости человѣка отъ всего внѣшняго, сознаніемъ своей нравственной свободы. Всецѣло свободный отъ душевныхъ волненій, чуждый страстей, не волнуемый аффектами, возвышающійся надъ всѣмъ внѣшнимъ и все свое счастье заключающій внутри самого себя—вотъ, по ученію Сенеки, человѣкъ, достигшій полнаго осуществленія нравственныхъ задачъ своихъ¹⁾! Достигнуть этого состоянія—и значить „преобразиться“ (*transfigurari*), испытать внутреннее обновленіе, придти въ состояніе

¹⁾ De Benefic. VП, 1, 6—7.

желанной апаеіи съ ея гордымъ сознаниемъ внутренней свободы и независимости. Цѣль эта, съ точки зрѣнія Сенеки, вполне можетъ быть осуществима. Стоитъ только на стремленіи къ ней сосредоточить всѣ свои духовныя силы, напечь волю и закалить духъ. Если же такъ, то человѣкъ можетъ дерзать не только сравняться съ Богомъ, но и превзойти Его. Вѣдь то состояніе божественной апаеіи, которымъ Богъ обладаетъ, Ему самой природой дано; то же, которое человѣкъ въ себѣ созидаетъ, пріобрѣтается напряженными усиліями его собственной воли, почему и ставится въ нравственномъ отношеніи должно несравненно выше. Могутъ-ли находить какое-нибудь мѣсто подобныя мысли въ морали христіанской?—Очевидно, никакого. „По примѣру призвавшаго васъ Святого и сами будьте святы во всѣхъ поступкахъ“ ¹⁾, гласитъ она устами св. Апостола, объявляя, такимъ образомъ, высшимъ нравственнымъ состояніемъ состояніе святости и богоподобія. Но истинный христіанинъ никогда не будетъ лелѣять въ себѣ надежду когда-нибудь достигнуть этого состоянія. Какъ безконечный и высочайшій идеаль, оно будетъ стоять предъ его духовнымъ взоромъ ежечасно и ежеминутно, возбуждая въ душѣ его не горделивое сознание своихъ достигнутыхъ успѣховъ на пути нравственнаго совершенствованія, а смиренную мысль о томъ, какъ много нужно ему еще нравственно возрастать и укрѣпляться, чтобы хотя нѣсколько приблизиться къ своему Первообразу. Да и достигнутыхъ успѣховъ въ дѣлѣ нравственности истинный христіанинъ никогда не станетъ приписывать себѣ самому и своимъ собствен-

¹⁾ 1 Петр. I, 15.

нымъ силамъ. Напротивъ, свое собственное участіе въ дѣлѣ спасенія своего онъ будетъ считать самымъ ничтожнымъ, въ смиреніи своемъ все доброе въ себѣ приписывая Самому Богу, сила Котораго въ его немощи совершается и отъ благодати и милости Котораго зависитъ вмѣнить ему въ заслугу его добрыя дѣла. И чѣмъ выше будетъ онъ нравственно восходить по пути совершенствованія, тѣмъ глубже будетъ сознавать немощи свои, тѣмъ ниже будетъ опускаться глава его предъ милосердіемъ Божиимъ и тѣмъ пламеннѣе будетъ молитва его къ Отцу небесному о исполненіи ему божественной помощи для дальнѣйшихъ нравственныхъ подвиговъ.

Такимъ образомъ, между моралью Сенеки и моралью христіанства здѣсь оказывается такая же глубочайшая пропасть, какъ между вражескимъ: „будите, яко бози, вѣдаяще доброе и лукавое ¹⁾ и Христовымъ: „блажени нищїи духомъ, яко тѣхъ есть царствїе небесное“ ²⁾.

Послѣ всего сказаннаго нѣтъ нужды останавливаться много на томъ характерномъ двойствѣ, которое проходитъ чрезъ всю мораль Сенеки, лишая ее цѣльности, и единства, и сообщая ей видъ системы, сотканной изъ внутреннихъ противорѣчій. Съ одной стороны, здѣсь горделивое превозношеніе человѣческаго „я“ и его нравственныхъ силъ, съ другой—сознаніе полной развращенности всего человѣчества, съ одной стороны—предписаніе подчиняться закону міровой необходимости, при чемъ всякая мысль о свободѣ исключается и нравственное вмѣненіе представляется

¹⁾ Быт. III, 5.

²⁾ Мѡ. V, 3.

безсмысленнымъ, съ другой—требованіе борьбы съ судьбой, признаніе свободы и положительныя рѣчи о нравственномъ вмѣненіи; то, съ одной стороны, высокопарныя рацеи о самодовольствѣ мудреца и его независимости отъ всего внѣшняго, то, съ другой, признаніе необходимости для него друзей, общества и т. п., то названіе всѣхъ людей, за исключеніемъ мудрецовъ, глупцами, то требованіе благожелательнаго отношенія къ нимъ во имя единства разумной природы ихъ. Нечего уже и говорить, что подобнаго двойства мораль христіанская, характеристической чертой которой является именно цѣлостность и гармоничность, совершенно чужда.

Такимъ образомъ, на какую бы сторону ни обратиться вниманіе въ морали Сенеки, взглянуть-ли на общій характеръ ея, посмотрѣть-ли на ея цѣли и задачи, принять-ли въ соображеніе ея основанія, мотивы и средства осуществленія, повсюду, на ряду съ внѣшнимъ сходствомъ ея съ христіанской моралью въ отдѣльныхъ мысляхъ, можно встрѣтить внутреннее, принципиальное различіе, которое, во всякомъ случаѣ, служить вѣрнымъ доказательствомъ отсутствія въ воззрѣніяхъ Сенеки положительныхъ элементовъ христіанства.

Въ этомъ мы убѣдимся еще болѣе, если отъ общаго сравненія перейдемъ къ частному, къ сравненію отдѣльныхъ пунктовъ моральнаго ученія Сенеки съ соотвѣтствующими пунктами ученія христіанскаго.

Исходнымъ пунктомъ моральныхъ воззрѣній Сенеки является его ученіе о высшемъ благѣ (*summum bonum*) челоувѣка. А такъ какъ вопросъ этотъ по самому существу своему тѣсно и внутренне связанъ съ вопросомъ о Богѣ, то естественно, недостатки теологіи

Сенеки должны были отразиться и на рѣшеніи имъ вопроса о высшемъ благѣ. Вполнѣ понятно, поэтому, что и здѣсь мы встрѣчаемся съ тою же неопредѣленностью, какая характеризуетъ и его теологію. При своей пантеистической точкѣ зрѣнія на Божество высшимъ благомъ человѣка Сенека долженъ былъ объявить не иное что, какъ именно жизнь, согласную съ природой, такъ какъ для него, какъ стоика-пантеиста, „*nec natura sine deo est, nec deus sine natura*“¹⁾. Но моралистъ, очевидно, прекрасно понимаетъ, что сама по себѣ формула „*vivere secundum naturam*“ безжизненна, даже бессмысленна и служить опорой жизни и нравственной дѣятельности человѣка не можетъ. Чтобы быть пригодной для этого, она должна получить болѣе частное и опредѣленное содержаніе. И Сенека, дѣйствительно, старается дать ей это содержаніе. Анализируя стоическую формулу высшаго блага, онъ приходитъ къ тому выводу, что „жить сообразно съ природой“ для человѣка значитъ—осуществлять въ своей жизни тотъ основной законъ, который господствуетъ во всей природѣ. А такъ какъ этимъ основнымъ закономъ является законъ абсолютной необходимости, то, очевидно, согласованіе жизни съ этой міровой необходимостью, подчиненіе ей и есть *summum bonum* человѣка. Но гдѣ-жъ критерій, при помощи котораго человѣкъ можетъ узнавать, когда его жизнь согласуется съ міровой необходимостью и когда нѣтъ? Да и какъ человѣку частнѣе опредѣлить, въ чемъ именно должно выражаться это согласіе? Очевидно, отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ получиться только изъ одного источника—это именно изъ собственнаго

¹⁾ De Beneficiis, IV, 8, 2.

разума человѣка. Вѣдь, законъ абсолютной необходимости, царствующій въ мірѣ—есть дѣло разума мірового, на вѣки положившаго этотъ законъ для міра. По отношенію же къ разуму міровому индивидуальный разумъ человѣческой есть не что иное, какъ часть и отраженіе; въ своихъ идеальныхъ требованіяхъ тотъ и другой должны быть тождественны. Что предписываетъ человѣку послѣдній, то eo ipso должно быть согласно съ требованіями перваго. Если же такъ, то въ концѣ концовъ, по ученію Сенеки, вышшимъ благомъ оказывается не что иное, какъ согласіе воли и всей жизни съ требованіями разума самого же человѣка, съ его собственной разумной природой, что и есть добродѣтель. Въ силу этого весь центръ жизни и дѣятельности человѣка переносится въ его собственное существо и въ немъ самомъ заключается, такъ что требованіе свободы и независимости отъ всего внѣшняго по отношенію къ человѣку является въ морали Сенеки только логическимъ выводомъ изъ ученія о высшемъ благѣ. Эта-то полная внутренняя свобода отъ всего, что внѣ человѣка находится и что отъ него къ нему приходитъ, и есть, по морали Сенеки, въ собственномъ и послѣднемъ смыслѣ „*summum bonum*“ человѣка. Всѣ же остальные опредѣленія этого блага: и „*secundum naturam vivere*“, и „согласіе съ закономъ абсолютной необходимости, и съ міровымъ разумомъ“ оказываются нужными въ воззрѣніяхъ Сенеки лишь постольку, поскольку они являются теоретическими предпосылками для нравственно-практическаго вывода и поскольку они выражаютъ связь этого вывода съ общестойческимъ ученіемъ философа.

Что общаго въ этихъ темныхъ, смутныхъ и безжизненныхъ общестойческихъ разсужденіяхъ Сенеки о высшемъ благѣ съ возвышеннымъ, полнымъ жизнен-

ности и ясности учениемъ о томъ же предметѣ морали христіанской? Очевидно, здѣсь нѣтъ ни малѣйшаго соприкосновенія. Помѣщая въ центрѣ всѣхъ религіозно-нравственныхъ идей идею Тріединаго Бога Творца, Промыслителя, Искупителя и Мздовоздаятеля, взирая, при томъ, на Высочайшаго Виновника міровой и человѣческой жизни, какъ на свободно-разумную, безконечно возвышающуюся надъ всѣмъ условнымъ и ограниченнымъ и обладающую полнотою нравственныхъ совершенствъ, Абсолютную и всеблаженную личность, христіанская мораль провозглашаетъ высшимъ благомъ человѣка стремленіе къ своему Первообразу и реальное общеніе съ Нимъ. „Пребываніе съ Богомъ и единеніе съ Нимъ“—вотъ, по словамъ св. Василія Великаго ¹⁾, „высшее и преимущественное благо души человѣческой“, ибо „Богъ „создалъ ее такую, чтобы содѣлаться ей невѣстою и сообщницею Его, чтобы и Ему быть въ единеніи съ нею и ей быть съ Нимъ въ единый духъ, какъ сказано: „прилѣпляйся Господеви, единъ духъ есть съ Господомъ“ (1 Кор. 5, 17) ²⁾. Правда, и у Сенеки „Богъ является (иногда) не только объектомъ чисто теоретическаго созерцанія, но съ понятіемъ Его связывается и истинно-религіозное чувство зависимости, которое отношеніе къ Богу ставитъ для человѣка задачей опредѣленнаго практическаго поведенія“ ³⁾. Но, во первыхъ, это отношеніе къ Богу римскій философъ нигдѣ не выставляетъ въ качествѣ высшаго блага человѣка, а, во вторыхъ, самое воззрѣніе его на это

¹⁾ Тв. Св. О. о. Вас. вел. т. IV, стр. 154.

²⁾ Преп. Макарій Египетскій „Бес. 46-я“. § 6. (Въ перев. и изд. Московск. Дух. Академіи Св. Тр. Серг. Лавра 1904 г. стр, 296.

³⁾ Baur. „Seneca und Paulus“ s. 388.

отношеніе человѣка къ Богу таково, что сравнивать его съ возвышеннымъ ученіемъ христіанства никоимъ образомъ нельзя. Въ третьихъ, наконецъ, что́ особенно важно, по христіанской морали человѣкъ долженъ стремиться къ своему Первообразу и желать общенія съ Нимъ не въ силу одной только зависимости отъ Него, а въ силу чистой и безкорыстной любви къ Нему, какъ „Благу“ въ высшемъ и совершеннѣйшемъ смыслѣ, Благу въ чистой и полной его реальности. Въ приобщеніи къ этому Благу въ Себѣ и источнику всякаго блага, „въ живомъ, внутреннемъ непосредственномъ общеніи Бога съ человѣкомъ и человѣка съ Богомъ и есть его послѣдняя цѣль“ ¹⁾, осуществить которую онъ можетъ путемъ нравственнаго совершенствованія, путемъ богоуподобленія, путемъ согласія своей ограниченной воли съ требованіями Воли Абсолютнаго.

Такимъ образомъ, по морали Сенеки, человѣкъ въ своей дѣятельности долженъ сообразоваться только съ своимъ собственнымъ разумомъ, по требованію морали христіанской—съ разумомъ и волей Божественной. Первая во имя своего „*summum bonum*“ требуетъ отъ человѣка свободы и независимости, вторая—предписываетъ добровольное подчиненіе себя Богу, принесеніе души своей въ жертву Ему; тамъ центръ дѣятельности, слѣдовательно, въ человѣкѣ, здѣсь—въ Богѣ; тамъ—стремленіе къ богоравенству, къ самообожанію, здѣсь—только къ богоподобію; здѣсь—любовь къ Богу, какъ основа всѣхъ отношеній къ Нему, смиренное чувство ограниченности, духовной слабости

¹⁾ Еп. Теофанъ „Начертаніе христ. нравовч.“ Мск. 1891 г. стр. 34.

и немощи человѣческой: тамъ,—въ морали Сенеки, горделивое сознание и превозношение человѣческаго „я“.

Дальнѣйшее сравненіе моральныхъ принциповъ Сенеки и христіанства можетъ только подтвердить всѣ эти выводы. Вѣдь, вопросъ о высшемъ благѣ является основнымъ, исходнымъ вопросомъ во всякой морали, вопросомъ, отъ того или иного рѣшенія котораго зависитъ весь строй и все направленіе моральной доктрины. Но если между христіанствомъ и моралью Сенеки нѣтъ принципиальнаго согласія здѣсь, то его не можетъ быть и при рѣшеніи другихъ моральныхъ вопросовъ, съ опредѣленіемъ высшаго блага тѣсно связанныхъ. Сюда долженъ быть отнесенъ прежде всего вопросъ объ отношеніи человѣка къ благамъ внѣшнимъ, благамъ „міра сего“. Считая высшимъ благомъ человѣка согласіе его дѣятельности съ требованіями личнаго разума или, что одно и то же, по терминологіи Сенеки, добродѣтель и приписывая абсолютное и единственное значеніе блага только этой послѣдней, Сенека вполне логично и послѣдовательно все внѣшнее считаетъ совершенно безразличнымъ для человѣка, не имѣющимъ права даже на названіе блага. Здоровье, богатство, слава, даже самая жизнь для него, убѣжденнаго въ долговѣчности одной только добродѣтели для счастья,—просто безразличныя вещи (*res bona, res mala sunt*), существованіе которыхъ ни къ чему обязывать человѣка не можетъ. Если и можно говорить о какомъ бы то ни было отношеніи къ нимъ, то лишь объ отношеніи равнодушія, отрицанія и даже презрѣнія. Духъ стоика, самъ въ себѣ заключенный и все нужное для полнаго осуществленія своихъ высшихъ цѣлей въ себѣ самомъ, внутри своего существа обрѣтающій, во

внѣшнихъ благахъ совершенно не нуждается и цѣны имъ никакой не приписываетъ, а потому онъ не радуется, получая ихъ, и не скорбитъ, даже не испытываетъ ни малѣйшаго волненія, лишаясь ихъ. Скорбь, печаль и т. п. волненія суть страсти, душевныя болѣзни, отъ которыхъ духъ мудреца, полагающаго высшимъ идеаломъ своимъ апаеію, долженъ быть свободенъ вполнѣ и всецѣло.

Конечно, и христіанство не придаетъ внѣшнимъ благамъ абсолютнаго значенія и не въ обладаніи ими указываетъ высшее счастье человѣка, но названіе блага за внѣшними вещами оно не отрицаетъ и презрительнаго отношенія къ нимъ не проповѣдуетъ. „Не смотря на всю свою высоту, на свой духовный, небесный характеръ, оно не проповѣдуетъ отвращенія и презрѣнія ни къ чему земному и видимому, ни къ чему истинно человѣческому, точно такъ же какъ и самъ Божественный Учитель, пришедшій съ неба, но называвшій себя Сыномъ Человѣческимъ, не осудилъ ничего истинно человѣческаго, но всему въ нашей временной жизни указалъ высшую цѣль и цѣну, все хотѣлъ возвысить и освятить“¹⁾. На внѣшнія земныя блага христіанская мораль заповѣдуетъ смотрѣть прямо какъ на даръ, „сходящій свыше отъ Отца свѣтовъ“²⁾, даръ, къ которому человѣкъ не презрительно и высокомѣрно долженъ относиться, а принимать съ благодарностью, ибо „всякое твореніе хорошо и ничто не предосудительно, если принимается съ благодарностью“³⁾. Если же такъ, то хри-

¹⁾ Еп. Хрисанеъ. „Религіи древн. міра“. СПб. 1878 т. Ш, стр. 388.

²⁾ Іак. I, 17.

³⁾ 1 Тимое. IV, 4.

стіанинъ не можетъ не радоваться духомъ, получая внѣшніе дары, какъ символъ Божія благоволенія къ себѣ и не можетъ не сокрушаться, лишаясь ихъ, видя въ этомъ лишеніи выраженіе гнѣва Божія за грѣхи и беззаконія. Только радость эта при полученіи благъ и скорбь при ихъ лишеніи должна, съ христіанскою точки зрѣнія, обуславливаться мыслью не объ удовольствіяхъ, съ которыми обладаніе этими благами связано, и не объ удобствахъ, которыя они доставляютъ, а мыслью о благодати и любви Творца, ниспосылающаго эти блага человѣку, какъ помощь въ дѣлѣ осуществленія высшихъ цѣлей земного бытія, или мыслью о Его правосудіи, въ силу котораго человѣкъ оказывается недостойнымъ Его щедротъ. Слѣдовательно, отношеніе къ земнымъ благамъ, равно какъ и къ злостраданіямъ этой жизни должно всегда сопровождаться, по требованію христіанской морали, съ вѣрой въ Божественное Провидѣніе, посылающее человѣку или благо или зло съ высшими нравственно-воспитательными цѣлями, имѣющее въ виду, слѣдовательно, то же благо человѣка. Эта-то вѣра и не позволяетъ христіанину относиться къ внѣшнимъ вещамъ презрительно и даже индифферентно, побуждая его возводить свой взоръ отъ внѣшняго къ внутреннему, отъ плотскаго къ духовному, отъ земнаго къ небесному, отъ временнаго къ вѣчному. Правда, и Сенека, какъ мы знаемъ, не только признаетъ Божественное Провидѣніе, но и говоритъ о нравственной пользѣ посылаемыхъ Богомъ человѣку страданій. Однако, овладѣвъ великою и глубокою идеей Провидѣнія, перешагнуть этотъ камень преткновенія для всѣхъ, кто смотритъ на Бога пантеистически, римскій философъ—не въ состояніи. Вотъ почему ему ничего иного не остается, какъ провозгла-

ситъ внѣшнія блага зависящими отъ прихоти судьбы и требовать по отношенію къ нимъ полнаго отрицанія и презрѣнія¹⁾). Нельзя, конечно, отрицать, что тамъ, гдѣ этотъ суровый выводъ объ отношеніи чело­вѣка къ внѣшнимъ благамъ у Сенеки смягчается и ослабляется, сходство и точки соприкосновенія съ христіанствомъ въ морали языческаго философа выступаютъ довольно ясно. Но если раскрыть тѣ основныя начала, изъ которыхъ въ данномъ случаѣ выходятъ ученіе Сенеки и ученіе христіанское, то едва ли этому сходству внѣшнему можно будетъ придать серьезное значеніе. Правда, и христіанство и Сенека одинаково осуждаютъ пристрастіе чело­вѣка къ земнымъ благамъ, увлеченіе ими до забвенія высшей цѣли своего бытія. Не служите тѣлу и его потребностямъ, не гонитесь за богатствомъ, не ищите славы! все это—выраженія, одинаково возможные, какъ съ точки зрѣнія христіанства, такъ и Сенеки. Но если къ каждому изъ этихъ выраженій поставить вопросъ—почему? то въ отвѣтъ на этотъ вопросъ христіанство и Сенека разойдутся до противоположности. Христіанство. отвѣтитъ: „не заботьтесь для души вашей, что вамъ ѣсть и что пить, ни для тѣла вашего, во что одѣться. Душа не больше ли пищи и тѣло—одежды?“²⁾

¹⁾ Если Сенека и говоритъ о наградахъ добродѣтельныхъ и наказаніяхъ порочныхъ при помощи внѣшнихъ благъ, то подобныя выраженія въ его системѣ не имѣютъ абсолютно никакой почвы, а вызваны лишь желаніемъ и необходимостью разрѣшить какимъ бы то ни было образомъ, хотя бы путемъ внутреннихъ противорѣчій, труднѣйшій, но неизбѣжный вопросъ о наблюдаемомъ въ мірѣ несоотвѣтствіи счастья съ нравственнымъ достоинствомъ чело­вѣка.

²⁾ Мѡ. VI. 25; Лк. XII, 22—23.

Не заботьтесь о приобретении сокровищъ, ибо „какая польза человѣку, если онъ приобрететъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ?“ ¹⁾). Лучше „приготовляйте себѣ влагалища неветшающія, сокровище неоскудѣвающее на небесѣхъ, куда воръ не приближается и гдѣ моль не съѣдаетъ“ ²⁾). Не ищите славы своей, ибо слава человѣческая—это тѣнь преходящая, которая къ нравственному достоинству человѣка и заслугамъ его ничего не можетъ прибавить, но отъ которой всегда грозитъ опасность развращенія души. Не къ своей славѣ, а къ славѣ Божіей устремляйте духъ свой, ибо вы призваны прославить Бога не только „въ душахъ вашихъ, но и въ тѣлесѣхъ вашихъ, яже суть Божія“ ³⁾). Только объ этой славѣ Бога своего и заботьтесь во всѣхъ дѣлахъ и дѣяніяхъ вашихъ. „Бдите-ли, пѣте-ли, или иное что дѣлаете, все дѣлайте въ славу Божію“ ⁴⁾). „Такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли отца Небеснаго“. „Ищите прежде (всего) Царства Божія и правды Его и это все (т. е. земныя блага) приложатся вамъ“ ⁵⁾). Всѣ эти христіанскія правила не то, конечно, означаютъ, что христіанинъ долженъ оставить всякую заботу о благахъ внѣшнихъ, всякую мысль о пользованіи ими ⁶⁾), а только то, чтобы

¹⁾ Мѣ. XVI, 26.

²⁾ Лк. XII, 33.

³⁾ I Кор. VI, 20.

⁴⁾ I Кор. X, 31.

⁵⁾ Мѣ. VI, 33.

⁶⁾ Это воззрѣніе, правда, лежитъ въ основѣ христіанскаго аскетизма, но объ осуществленіи его на практикѣ можно сказать только одно: „могій вмѣстити, да вмѣститъ“ (Мартенсенъ. т. II, стр. 360).

христіанинъ въ погонѣ за ними не забывалъ о душѣ своей и не дѣлалъ ее рабой своихъ желаній. „Все мнѣ позволительно, но не все полезно; все мнѣ позволительно, но ничто не должно обладать мною“¹⁾— вотъ то мудрое правило, которымъ всякій христіанинъ долженъ пользоваться въ своемъ отношеніи къ внѣшнимъ вещамъ и земнымъ благамъ, предохраняя душу свою отъ забвенія высшихъ цѣлей земного бытія. Эти-ли, или, по крайней мѣрѣ, такіе-ли высокіе религіозно-нравственные мотивы лежатъ въ основѣ воззрѣній Сенеки на отношеніе къ внѣшнимъ благамъ? Далекѣ нѣтъ. Вѣдь почему, напр., онъ требуетъ отъ своего мудреца разумнаго пользованія богатствомъ, внушаетъ ему, чтобы богатство это онъ имѣлъ „только въ домѣ своемъ, а не въ душѣ“, чтобы богатство принадлежало ему, а не онъ богатству? Да, очевидно, потому, что обратное отношеніе къ богатству должно неизбѣжно сопровождаться жаждой новыхъ пріобрѣтеній, опасеніемъ и страхомъ за ихъ сохранность и скорбью въ случаѣ ихъ лишенія, т. е. тѣми самыми страстями и аффектами, которые лишаютъ мудреца его свободы, вѣры въ себя, внутренняго покоя и безстрастнаго состоянія, словомъ того, что одно только и можетъ быть для него высшимъ благомъ. Но ни къ какой благодарности кому бы то ни было за владѣніе внѣшними благами Сенека своего мудреца не обязываетъ, никакой мысли о славѣ своего Бога не требуетъ.

Такимъ образомъ, „подвижничество“ въ борьбѣ съ искушеніями, идущими отъ внѣшнихъ благъ, по

¹⁾ I Кор. VI, 12; X, 23,

христіанскої морали, цѣлю и основаніемъ своимъ должно имѣть „полученіе вѣнца нетлѣннаго“, а по морали Сенеки—„вѣнца тлѣннаго“¹⁾, которымъ для мудреца служить гордая и презрительная свобода и самозаключенность. Между тѣмъ христіанская мораль этому послѣднему состоянію и направленію души не только не придаетъ никакой нравственной цѣнности, а, напротивъ, всячески предостерегаетъ отъ него человѣка, видя въ этомъ состояніи корень и источникъ начала грѣха, этого зла въ собственномъ и прямомъ смыслѣ, породившаго всѣ виды зла нравственнаго и физическаго. „Начало грѣха, гласитъ она устами Іисуса сына Сирахова,—гордыня, начало гордыни человѣку отступленіе отъ Бога“²⁾. „Богъ, говоритъ св. І. Златоустъ, ничего такъ не отвращаетъ, какъ гордости, ибо первый человѣкъ палъ въ грѣхъ отъ гордости, возжелавъ быть равнымъ Богу“³⁾, и съ момента этого паденія зло, имѣя прототипъ свой въ исконномъ врагѣ рода человѣческаго діаволѣ, широкою волной разлилось въ мірѣ, такъ что теперь „весь міръ во злѣ лежитъ“⁴⁾. Слѣдовательно, по ученію христіанскому зло не есть необходимое и неизбежное явленіе въ мірѣ, а есть явленіе случайное, получившее свое начало въ свободной волѣ человѣка, увлекшагося гордостью и поставившаго на мѣсто требованій воли Абсолютнаго свою эгоистически настроенную волю. Отсюда и борьба съ этимъ зломъ должна

¹⁾ І. Кор. IX, 25.

²⁾ Сирах. X, 15. 14.

³⁾ Твор. Св. І. Златоуст. Мк. 1859 г. ч. III, стр. 129 „Бес. на Мѣ. LXV“.

⁴⁾ І Іоан. V, 19.

быть не пассивной, а дѣятельной. Она всецѣло должна быть направлена на подавленіе требованій эгоистической воли человѣка, на отверженіе въ самомъ себѣ грѣховнаго начала. „Иже хошетъ по Мнѣ ити, говоритъ Христось, да отвержется себе“ ¹⁾, т. е. пусть откажется отъ всякой горделивой мечты о себѣ и своихъ нравственныхъ достоинствахъ и заслугахъ, ибо „Богъ гордымъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать“ ²⁾. Не пассивно, поэтому, человѣкъ долженъ относиться къ злу въ самомъ себѣ и разлитому вокругъ себя, а дѣятельно бороться съ нимъ, заботясь не только о побѣдѣ надъ нимъ, а и о положительномъ водвореніи въ жизни и въ мірѣ добра, правды и истины, о созиданіи „царствія Божія и правды Его“; словомъ, христіанину нужно не только „совлещися ветхаго человѣка“, т. е. подавить въ себѣ принципъ зла, „но и облещися въ новаго“ ³⁾, т. е. внѣдрить въ себѣ и въ мірѣ положительное добро.

Такъ ли учить о началѣ происхожденія зла и объ отношеніи къ нему человѣка мораль Сенеки? Далеко не такъ, хотя нельзя отрицать, что и въ этомъ пунктѣ внѣшнихъ точекъ соприкосновенія съ христіанской моралью у Сенеки найдется не мало. Такъ, онъ учить, повидимому, вполне похристіански, что въ собственномъ смыслѣ зло есть порокъ человѣчeskій, причина котораго не во внѣшнихъ вещахъ заключается, а коренится въ самыхъ нѣдрахъ внутренняго существа человѣка (*in visceribus ipsis sedet*) ⁴⁾;

¹⁾ Мрк. VIII, 34.

²⁾ Іак. IV, 6,

³⁾ Ефес. IV, 24.

⁴⁾ Epist. 50, 4.

видя въ порокѣ уклоненіе отъ природы, Сенека требуетъ постоянной борьбы съ нимъ до полного его уничтоженія; употребляетъ даже терминъ „грѣхъ“ (reccatum, error), „грѣшитъ“ и т. п. Но если раскрыты принципиальныя предпосылки всѣхъ этихъ возрѣній Сенеки, то истинный смыслъ ихъ будетъ ясенъ и съ христіанскими возрѣніями на зло окажется въ сущности не имѣющимъ ничего общаго. Христіанскій смыслъ ученію Сенеки о злѣ нельзя приписывать уже потому, что, съ его пантеистической точки зрѣнія, зло является не случайнымъ явленіемъ въ мірѣ, а необходимымъ элементомъ, бытіе котораго обусловливается самой консистенціей міра (quia materia prohibebat), его матеріальной стороною. Слѣдовательно, о злѣ объективномъ, въ сущности, у него не можетъ быть и рѣчи. Онъ допускаетъ только одно зло, зло субъективное, которое возникаетъ въ самомъ человѣкѣ, какъ результатъ неправильнаго употребленія имъ разума, ложнаго сужденія о вещахъ, какъ неразуміе (insania), преобладаніе чувствъ надъ разумомъ. Это неразуміе и есть въ собственномъ смыслѣ „viti-um“ и „reccatum“, нарушающіе гармонію человѣческаго духа и препятствующіе ему въ достиженіи высшаго блага. Отсюда, бороться съ порокомъ, побѣждать грѣхъ, съ точки зрѣнія Сенеки, значитъ стараться всѣ силы души привести въ такое уравновѣшенное состояніе, при которомъ разумъ являлся бы силой господствующей, неуклонно дѣйствовалъ бы на пути укрѣпленія въ добродѣтели (ибо добродѣтель и есть не что иное, какъ „ratio recta“, „ratio perfecta“¹⁾),

¹⁾ Epist. 76, 10.

и вѣрно шелъ къ своей конечной цѣли ¹⁾). А такъ какъ этой конечной цѣлью нравственной дѣятельности духа является, по ученію Сенеки, какъ мы видѣли, апатія съ ея свободой отъ страстей и всего внѣшняго, состояніе, слѣдовательно, отрицательное, то въ силу этого всѣ императивы морали Сенеки въ вопросѣ объ отношеніи человѣка къ злу субъективному получаютъ въ сущности тоже только отрицательный характеръ, ничего не говоря о положительномъ внѣдреніи добра въ сердцѣ и осуществленіи его въ жизни. Такимъ образомъ, „transfigurari“ Сенеки и новозавѣтное требованіе „совлещися ветхаго человѣка, тлѣющаго въ похотѣхъ прелестныхъ и облещися въ новаго, созданнаго по Богу въ правдѣ и въ преподобіи истины“ ²⁾), между собою не имѣютъ ничего общаго. И это, конечно, потому, что самыя основы и принципы, изъ которыхъ въ ученіи о злѣ выходятъ Сенека и христіанство, не только не имѣютъ между собою ничего общаго, а прямо расходятся до противоположности. Для римскаго моралиста зло, порокъ, грѣхъ суть не что иное, какъ неразуміе, результатъ ложнаго сужденія о вещахъ; для христіанскаго нравственнаго сознанія порокъ и грѣхъ есть порожденіе эгоистической воли человѣка, сознательное противленіе воли человѣческой волѣ Божіей, прямое нарушеніе ея требованій, „беззаконіе“ ³⁾). Тамъ, слѣдовательно, источникъ зла

¹⁾ Что касается зла внѣшняго, объективнаго, то хотя Сенека теоретически его и не признаетъ, однако практически онъ съ нимъ считается. Но по отношенію къ этому злу Сенека предоставляетъ человѣку ограничиться лишь пассивнымъ подчиненіемъ.

²⁾ Ефес. IV, 22. 24.

³⁾ 1 Иоанн. III, 4.

и грѣха—въ неправильномъ употребленіи разума, въ уклоненіи отъ природы, здѣсь, въ христіанской морали, грѣхъ есть сознательное направленіе воли ко злу; тамъ начало грѣха есть нѣчто необходимое, коренящееся въ самой природѣ души человѣческой, въ неразумной ея части, здѣсь—начало это коренится въ свободной волѣ человѣка, въ злоупотребленіи ею, въ увлеченіи гордостью и эгизмомъ: въ христіанствѣ идея грѣха и порока соединяется съ мыслью о Богѣ и Его законѣ, нарушеніемъ котораго грѣхъ и порокъ являются, у Сенеки—полнѣйшее отсутствіе этой мысли; если и можетъ быть здѣсь рѣчь о какомъ либо нарушеніи, то лишь о нарушеніи законовъ разума, требованій разумной природы самого же человѣка. Если, по этому, съ одной стороны, и нельзя не удивляться всей глубинѣ нравственнаго сознанія Сенеки, когда онъ изображаетъ всеобщую порочность и грѣховность человѣчества; если и нельзя не цѣнить ту скорбь философа, которая сопровождаетъ это сознаніе всеобщаго развращенія нравовъ, то, съ другой стороны, нельзя этому сознанію и придавать смыслъ христіанскій, видѣть здѣсь полную параллель съ подобнымъ же сознаніемъ апостола Павла ¹⁾. Чтобы имѣть на это право, нужно сначала доказать, что Сенека не только употребляетъ терминъ грѣхъ, но и влагаетъ въ него христіанскій смыслъ, сопровождая идею его сознаніемъ виновности за него человѣка предъ Богомъ. А этого то сознанія, какъ мы видѣли, Сенека, трактуящему грѣхъ, какъ простое неразуміе (*insania*), приписать и нельзя. „Чего главнымъ образомъ стои-

¹⁾ Римл. I, 21—22; III, 23.

ческому понятію Сенеки о грѣхѣ по сравненію его съ христіанскимъ и недостаетъ, такъ это отношенія къ идеѣ Бога всего того, что Сенекой разсматривается въ человѣкѣ, какъ грѣхъ“¹⁾). Вотъ почему и тотъ путь, который указываетъ Сенека для возрожденія человѣка, для осуществленія добродѣтели при всеобщемъ господствѣ нравственнаго зла, отъ того пути, которымъ, сообразно своимъ возрѣніямъ на сущность грѣха, предлагаетъ человѣку идти мораль христіанская, разнится также существенно. Согласіе Сенеки, да и то, какъ мы видѣли, собственно не его, а Эпикура, съ христіанской моралью заключается лишь въ томъ, что первымъ моментомъ возрожденія онъ считаетъ сознаніе грѣха, но и только. Но уже и это, требуемое имъ сознаніе грѣха, совершенно разнится отъ того, какого ждетъ отъ начинающаго трудную работу нравственнаго оздоровленія христіанская мораль. Сознаніе грѣха (*notitia peccati*) въ морали Сенеки есть только простое констатированіе человѣкомъ существованія въ себѣ порока, сопровождаемое сознаніемъ себя самого виновникомъ и причиной его—(*malum nostrum intra nos est. in visceribus ipsis sedet*). Между тѣмъ христіанская мораль требуетъ въ данномъ случаѣ не только констатированія въ себѣ факта грѣха, не только того, что опредѣляется глубокимъ евангельскимъ „въ себе пришедъ“, но и полнаго, внутренняго сердечнаго раскаянія, сознанія вины своей предъ Богомъ, словомъ того, что выражено въ евангельской притчѣ о блудномъ сынѣ еще болѣе глубокимъ, искренне-сердечнымъ и смиреннымъ воплицианіемъ: „Отче, я

¹⁾ Chr. Baur, „Seneca und Paulus“. s. 406—407.

согрѣшилъ противъ неба и предъ Тобою и уже недостойнъ называться сыномъ Твоимъ“ ¹⁾). Разница, очевидно, глубочайшая. Сознавшій свои грѣхи и пороки человѣкъ въ морали Сенеки предоставляется далѣе, въ сущности, только собственнымъ силамъ, такъ какъ, хотя Сенека и говоритъ о помощи ему, но, какъ мы видѣли, помощь эта есть не что иное, какъ помощь философіи, или помощь идеально созерцаемаго образца, или конкретно данной добродѣтельной исторической личности. Во всякомъ случаѣ, помощь эта есть нѣчто внѣшнее по отношенію къ человѣку, она есть начало руководящее и направляющее, но и только. А гдѣ человѣку взять силъ для слѣдованія образцу по пути нравственнаго исправленія и преуспѣянія, для подражанія ему, Сенека объ этомъ ничего не говоритъ, предполагая, очевидно, что силы эти коренятся опять таки въ собственной природѣ человѣка. И дѣйствительно, въ одномъ изъ писемъ къ Люцилію онъ прямо утверждаетъ, что все дѣло нравственнаго возрожденія зависитъ отъ собственной воли и желанія человѣка; было бы только послѣднее, а въ силахъ недостатка не будетъ. „Природа, говоритъ онъ, дала намъ достаточно крѣпости, лишь бы мы пользовались ею и собирали всѣ силы, напрягали бы ихъ на благо себѣ, а не противъ себя“ ²⁾). Если же такъ, то въ дѣлѣ нравственнаго совершенствованія все, слѣдовательно, зависитъ отъ субъективной настроенности человѣка, отъ одного желанія, которое можетъ быть и не быть, чего, конечно, въ такомъ важномъ дѣлѣ недостаточно. Вотъ почему Сенека принужденъ указать на болѣе сильный, до нѣкоторой степени

¹⁾ Лк. XV, 21.

²⁾ Epist. 116, 8.

объективный, если принять во вниманіе его принудительность, факторъ въ дѣлѣ нравственнаго возрожденія, это именно на обитающую въ каждомъ человѣкѣ совѣсть, признаніе мощнаго и непобѣдимаго голоса которой было обще для всей классической древности. „Но хотя совѣсть требуетъ добраго и судить злое, глубоко справедливо разсуждаетъ Лютардъ, тѣмъ не менѣе она не можетъ избавить насъ отъ силы грѣха и отъ нравственнаго противорѣчія въ нашемъ существѣ. Она представляетъ намъ нравственный идеаль, но не даетъ нравственной силы для его исполненія; она раскрываетъ предъ нами грѣхъ, но не освобождаетъ насъ отъ него; она показываетъ намъ внутренній разладъ, въ которомъ мы находимся, но не возвышаетъ насъ надъ нимъ, она можетъ пробуждать въ насъ стремленіе къ свободѣ, къ истинной и нравственной свободѣ, но не удовлетворяетъ этого стремленія и не приводитъ насъ къ цѣли нашего бытія. Она есть остатокъ истиннаго творенія, но не есть средство избавленія“ ¹⁾. Ясно, что мораль Сенеки требуетъ только нравственнаго пробужденія, желанія борьбы съ грѣхомъ и порокомъ, но дѣйствительныхъ и достаточныхъ средствъ для этой борьбы, для твердаго слѣдованія по пути нравственнаго совершенствованія, для осуществленія положительной добродѣтели она не даетъ, да, какъ, по существу своему, мораль натуралистическая и дать не можетъ; эти средства ей неизвѣстны.

Не то мы видимъ въ христіанской морали. По ея ученію, человѣкъ, сознавши свою вину предъ Богомъ, проникнувшись чувствомъ глубокаго раская-

¹⁾ Лютардъ „Апологія христіанства“ стр. 416.

ніа, сознаеть вмѣстѣ съ тѣмъ и свое духовное безсиліе подняться изъ глубины паденія и уничтожить внутренній, мучительный разладъ, который царить въ его душѣ, знающей добро и жаждущей его, но дѣлающей зло, а вмѣстѣ съ этимъ сознаеть и нужду божественной помощи, которая укрѣпила бы его силы на пути борьбы съ грѣхомъ и на пути положительнаго развитія и утвержденія въ себѣ добра. И помощь эта, дѣйствительно, подается ему въ тѣхъ благодатныхъ дарахъ, которыми въ изобиліи владѣетъ учрежденная Христомъ Церковь и которыя предлагаются ею всѣмъ жаждущимъ своего возрожденія. Не одинокимъ, посему, поставляется въ христіанствѣ человѣкъ на пути нравственнаго совершенствованія, а ставится подъ божественное водительство, подъ руководство божественной благодати, при чемъ со стороны человѣка здѣсь требуется не одно только желаніе исцѣленія и возрожденія, но и смиренное сознаніе своей духовной немощи, пламенная жажда, смиренная просьба и покорное ожиданіе этой благодатной помощи. Всего этого морали Сенеки и недостаетъ, какъ не доставало его и вообще всему классическому міру, не имѣвшему истиннаго понятія ни о Богѣ и Его высочайшихъ свойствахъ, ни о человѣкѣ и его крайне ослабленныхъ грѣхомъ нравственныхъ силахъ. Горделивое сознаніе нравственной мощи человѣческаго „я“, его превозношеніе остается въ морали Сенеки и здѣсь, не смотря на всю глубину и ясность убѣжденія его въ нравственной развращенности и порочности человѣчества.

Дальнѣйшій процессъ нравственнаго возрожденія, послѣдующей стадіей котораго является побѣда человѣка надъ зломъ (моментъ отрицательный) и украшеніе добродѣтелями, утвержденіе ихъ въ душѣ

(моментъ положительный) въ христіанской морали и въ морали Сенеки разнятся столь же существенно, какъ и ихъ воззрѣніе на благо и зло, на ихъ сущность и происхожденіе. Что касается перваго момента, отрицательнаго, то мы видѣли уже, что сущность его Сенека полагаетъ въ приобрѣтеніи господства надъ всѣмъ въ душѣ разума, въ подавленіи всего неразумнаго въ ней. Относительно же втораго момента, положительнаго, Сенека, очевидно, желаетъ, чтобы человѣкъ, сознавшій свои пороки и отбросившій ихъ отъ себя, позаботился о внѣдреніи въ своей душѣ прежде всего тѣхъ добродѣтелей, которыя въ его морали трактуются какъ [главныя и основныя. Это — извѣстная четверица стоическихъ добродѣтелей: мудрость (*prudentia*), воздержаніе (*temperantia*), мужество (*fortitudo*) и справедливость (*justitia*). Но хотя христіанская мораль ни за одной изъ этихъ добродѣтелей названія добродѣтели не отрицаетъ, однако основными ихъ ни считаетъ, да и смотритъ она на всѣ эти добродѣтели далеко не такъ, какъ стоикъ Сенека. Послѣдній, выходя изъ сократовскаго пониманія добродѣтели какъ знанія, основною добродѣтелью, такъ сказать, матерью всѣхъ другихъ добродѣтелей, считаетъ мудрость ¹⁾, которая есть знаніе того, что есть благо и зло, и которая необходима для всякаго, кто желаетъ жить по разуму, добродѣтельно. Христіанская мораль не отрицаетъ необходимости для человѣка мудрости ²⁾, но смотритъ на нее совершенно иначе. Христіанская мудрость—

¹⁾ Вотъ почему и высшимъ нравственнымъ идеаломъ въ морали Сенеки провозглашается именно „мудрецъ“.

²⁾ Мѡ. X, 16; Прем. Сол. VIII, 8—9; ср. Сирах. I, 5.

не та холодная, разсудочная, логически добытая мудрость, о которой вмѣстѣ со всѣми стойками говорить Сенека, а то жизненное и животворное начало, которое первоисточникъ свой получаетъ въ Божественномъ Откровеніи, зиждется на знаніи того, „что есть воля Божія благая и совершенная“ ¹⁾ и покоится на страхѣ Божіемъ ²⁾, томъ страхѣ и благоговѣйномъ трепетѣ предъ величіемъ и благостью Творца, къ освобожденію отъ котораго зоветъ человѣка римскій моралистъ. Главное же, чѣмъ отличается стоическая мудрость Сенеки и мудрость христіанина, заключается въ томъ, что христіанская мудрость всегда соединяется съ религіозной вѣрой, съ нею всегда согласуется и при свѣтѣ ея отправляетъ свою дѣятельность. Нечего уже, конечно, и говорить, что религіозной вѣры, этой истинной руководительницы и свѣточа человѣческаго знанія, мораль Сенеки не знаетъ ³⁾, да и знать не можетъ; ей доступна только одна вѣра, это — вѣра въ человѣческое „я“ и его нравственную силу и мощь. Но не мудрость, даже не вѣра и надежда, по ученію морали христіанской, есть та основная добродѣтель, которая должна проникать всю жизнь и дѣятельность христіанина. Такою добродѣтелью, съ ея точки зрѣнія, можетъ служить только любовь. „Теперь пребываютъ сіи три, говоритъ св. ап. Павелъ: вѣра, надежда и любовь, но любовь изъ

¹⁾ Римл. XII. 2; Ефес. V, 17.

²⁾ Прем. Сол. I, 7.

³⁾ Правда, нѣкоторые изъ защитниковъ знакомства Сенеки съ христіанствомъ пытаются указать въ ряду его идей и идею христіанской вѣры и надежды, но всѣ ихъ доказательства такъ шатки, что не считаемъ нужнымъ съ ними и считаться. (О нихъ см. у Aubertin p. 226—230).

нихъ больше¹⁾). Любовь—это царскій законъ, ибо чрезъ нея осуществленіе исполняется весь законъ²⁾, безъ нея же теряютъ смыслъ и самые возвышенные подвиги³⁾. Только любовь пребудетъ вѣчно, между тѣмъ какъ мудрость, вѣра и надежда съ открытіемъ царства славы прекратятся⁴⁾.

Вотъ почему, по требованію христіанской морали, любовію должны запечатлѣваться всѣ дѣйствія человека, она должна лежать въ основѣ всѣхъ человѣческихъ отношеній, какъ личныхъ, такъ и общественныхъ. „Возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ и ближняго твоего, какъ самого себя“—вотъ та первѣйшая и главнѣйшая заповѣдь, которую предписываетъ христіанину моральный законъ Христовъ и въ которой выражается вся сущность его. Какъ „Богъ есть любовь“⁵⁾, такъ и мы должны воспитывать съ себѣ это великое и святое чувство. Какъ „Онъ возлюбилъ насъ и послалъ Сына своего въ умиловленіе за грѣхи наши“, такъ и „мы должны любить другъ друга“⁶⁾, любить до самоотверженія, до готовности „положить душу свою“ за другого. Подобной любви мораль Сенеки не могла проповѣдывать уже потому, что ея конечная цѣль—воспитать въ человѣкѣ безстрастіе. Любовь же „плачущая съ плачущими“ и „радующаяся съ радующимися“⁷⁾ отъ эмоціональнаго элемента свободна быть не можетъ. Вотъ почему даже состраданіе, это вполне естественное выраженіе

¹⁾ I Кор. XIII, 13; 2 Кор. X, 5.

²⁾ Іак. II, 8.

³⁾ I Кор. XIII, 1—3.

⁴⁾ I Кор. XIII, 8.

⁵⁾ I Іоан. IV, 8.

⁶⁾ Ibid. ст. 10—11.

⁷⁾ Римл. XII, 15.

любви человѣка къ подобному себѣ, она трактуеть не какъ добродѣтель, а какъ порокъ, какъ слабость и недостатокъ мелкой души. Если, поэтому, Сенека по своеобразной логикѣ своей милосердія всетаки не отрицаетъ и даже очень сильно, какъ мы видѣли, настаивать на необходимости оказывать благодѣянія ближнему, кто бы онъ ни былъ, то во всякомъ случаѣ требуетъ, чтобы при оказываніи этихъ благодѣяній человѣкъ былъ свободенъ отъ всякихъ сердечныхъ волненій, чтобы онъ только судилъ и мыслилъ, а ничего не чувствовалъ. Основаніемъ помощи ближнему мораль Сенеки считаетъ, такимъ образомъ, не святое чувство любви человѣка къ ближнему своему, а холодную, разсудочную мысль о единствѣ природы всѣхъ, общности происхожденія. Правда, Сенека, какъ мы видѣли, говоритъ и о любви всѣхъ людей между собою, какъ членовъ единой родственной семьи, о равенствѣ ихъ, говоритъ даже о необходимости жить для другихъ и т. п., но все это у него имѣетъ свой особый, специфическій смыслъ, съ христіанскимъ имѣющій мало общаго. Та любовь, которую онъ проповѣдуетъ—не то святое религиозное чувство, которымъ воодушевляется христіанинъ на дѣло благотворительности, а простое естественное влеченіе, основанное на добытомъ разумомъ сознаніи единства и общности человѣческой природы, это, слѣдовательно, не что иное, какъ филантропія. Но христіанская „любовь, скажемъ словами Огюста Николя, далеко не то, что филантропія; эта послѣдняя есть не что иное, какъ ограниченный инстинктъ, который непрестанно входитъ въ сдѣлки съ самолюбіемъ, пользуется отъ него, съ тѣмъ, чтобы опять отдать ему и старается больше избавить себя отъ несчастныхъ, чѣмъ избавить ихъ отъ несчастія; тогда какъ любовь христіанская есть добродѣтель разумная и добровольная, осно-

ывающаяся существеннымъ образомъ на самоотверженіи, одушевляемая безпредѣльнымъ чувствомъ любви Божественной; она постоянно горитъ въ сердцѣ своихъ апостоловъ, не для того только, чтобы отвѣчать своею помощью встрѣчающимся и вызывающемъ её на дѣло несчастіямъ, но чтобы пускаться во всѣ стороны отыскивать несчастныхъ, отыскиваніе ихъ обратитъ себѣ въ промыселъ и облегченіемъ ихъ участи обогащать и украшать все достояніе... Она, эта любовь, прощаетъ обиды, защищаетъ отсутствующихъ, терпитъ коварныхъ, улыбается ненависти, устраняется или держитъ себя въ невозмутимомъ покоѣ предъ раздражительностью и мстительностью, съ заботливостью изгоняетъ изъ своего сердца все, что можетъ воспламенить его и очарованіемъ своей улыбки небесной усыпляетъ вокругъ себя всѣ злые инстинкты, возбуждаетъ и оживляетъ всякую добродѣтель“ ¹⁾). Словомъ, христіанская любовь, по слову великаго Апостола, „долготерпитъ, милосердствуетъ, не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ, все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ“ ²⁾). Можно-ли что-нибудь подобное сказать о той любви, которую внушаетъ людямъ мораль Сенеки? Очевидно, нѣтъ. Стоическая любовь Сенеки не способна на эти великія нравственныя дѣянія, или, по крайней мѣрѣ, она не имѣетъ для нихъ достаточныхъ мотивовъ. То родство, во имя котораго требуется здѣсь любовь отъ человѣ-

¹⁾ Огюста Николая „Философскія размышленія о Божественности христіанской религіи“ перев. съ франц. Тамбовъ 1867 г. томъ II, стр. 82—83.

²⁾ I Кор. XIII, 4—7.

ка есть естественное родство, въ силу происхожденія отъ единого отца-природы ¹⁾); то равенство людей, которое здѣсь провозглашается, есть не что иное, какъ одинаковая способность всѣхъ людей къ добродѣтели—знанію, къ занятію философіей; необходимость жить для другихъ здѣсь вызывается лишь необходимостью жить для себя. Нѣтъ, поэтому, ничего удивительнаго, „что всѣ разсужденія Сенеки о благодѣяніи сводятся къ тому, чтобы, давая, получать и себѣ что-нибудь, если не благодарность, то, по крайней мѣрѣ, сознание собственнаго великодушія“ ²⁾). На первомъ планѣ, такимъ образомъ, для человѣка всегда должно стоять личное „я“, личное благо, личное совершенствованіе; до другихъ ему не должно быть никакого дѣла. Въ одномъ мѣстѣ Сенека, напр., прямо говоритъ: „я дамъ нуждающемуся, но такъ, чтобы не нуждаться самому; я прибѣгну на помощь къ человѣку, подвергающемуся опасности, но такъ, чтобы самому не погибнуть“ ³⁾). Такимъ образомъ, истиннаго чувства любви въ христіанскомъ смыслѣ мораль Сенеки не только не знаетъ, но, съ точки зрѣнія своихъ основныхъ принциповъ, и знать не можетъ ⁴⁾). Истинный альтруизмъ по

¹⁾ Если у Сенеки встрѣчаются выраженія, въ которыхъ выступаетъ идея „богосыновства“, то мы видѣли уже, что христіанскій смыслъ этимъ выраженіямъ чисто пантеистическаго характера придавать нельзя.

²⁾ De benefic. IV, 12, 4. cum interrogaveris, quid reddat (beneficium), respondebo: bonam conscientiam. Ульгорнъ „Христіанская благотворительность въ древней церкви“ изд. Лопухина СПб. 1899 г. стр. 38—39.

³⁾ De benef. II, XV, 1.

⁴⁾ Не говоримъ уже о томъ, что не только въ числѣ основныхъ, но даже просто въ числѣ добродѣтелей любви Сенека не помѣщаетъ, если не считать синонимическими понятіями

самоу существу чуждъ ей, такъ какъ для него здѣсь нѣтъ достаточныхъ мотивовъ и истинныхъ побужденій 1).

Второю главною добродѣтелью человѣка Сенека вмѣстѣ со всѣми стоиками провозглашаетъ воздержаніе, котораго требуетъ отъ своихъ послѣдователей и мораль христіанская 2). Но, по христіанской морали, воздержаніе должно имѣть цѣлью пріобрѣсти господство духа надъ плотью и чрезъ это обезпечить человѣку свободу для безпрепятственнаго осуществленія высшихъ цѣлей бытія, высшихъ отношеній къ Богу и людямъ, свободу жизни въ Богѣ. По ученію же Сенеки, воздержаніе должно направляться только къ достиженію внутренняго спокойствія, доставляющаго человѣку счастье. Тамъ, въ христіанствѣ, воздержаніе—результатъ любви къ Богу и смиренія, сознанія ничтожества человѣка, здѣсь, у Сенеки, плодъ самолюбія, эгоизма и гордости, плодъ презрительнаго отношенія къ благамъ

„amor“ и „humanitas“, изъ которыхъ послѣдняя ставится у Сенеки въ числѣ второстепенныхъ добродѣтелей (Ер. 88, 30).

1) Противъ этого могутъ указать на многія выраженія Сенеки, которыя, повидимому, предписываютъ человѣку обязанность быть альтруистомъ, хотя напр. на это, не разъ уже приводимое нами: „для другихъ ты долженъ жить, если хочешь жить для себя“ (Ер. 48, 2). Но не трудно убѣдиться, что даже это выраженіе въ морали Сенеки имѣетъ эгоистическій смыслъ: „ты не можешь жить безъ другихъ, ибо внѣ связи съ другими ты не что иное, какъ слабое и безсильное существо. Поэтому, если ты хочешь жить для себя, а этого ты долженъ желать, то ты долженъ жить и для другихъ“. Такимъ образомъ, на первомъ планѣ здѣсь всетаки остается личное „я“ и „личное“ благо человѣка.

2) 2 Петр. I, 6.

жизни; тамъ оно прежде всего—свобода отъ грѣха и грѣховныхъ влеченій, здѣсь—вообще отъ всего, что только можетъ возбуждать и волновать душу.

Та же разница отъ ученія христіанской морали и въ ученіи Сенеки о мужествѣ, этой третьей стоической добродѣтели, которую человѣкъ долженъ проявлять въ несчастіяхъ, скорбяхъ и бѣдахъ житейскихъ. Съ точки зрѣнія Сенеки, эта добродѣтель есть не что иное, какъ безчувственное, апатичное состояніе духа, являющееся результатомъ сознанія мудрецомъ независимости отъ кого бы то и чего бы то ни было, результатомъ его внутренней свободы. По ученію христіанскому, оно есть результатъ смиренной покорности волѣ Божіей и крѣпкой вѣры въ Его Провидѣніе и въ Его благость, въ силу которой „Богъ не допуститъ быть искушаемымъ сверхъ силъ, но при искушеніи даетъ и облегченіе, чтобы мы могли его перенести¹⁾. „Если, поэтому, христіанство, скажемъ глубоко справедливымъ разсужденіемъ Баура, увѣщаетъ человѣка твердо и съ радостью переносить все, съ нимъ случающееся и на все смотрѣть, какъ на даръ Божій, то оно требуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы онъ въ упованіи на Бога съ смиреніемъ и преданностью преклонялъ свою волю предъ Божественной, подчинялся Ему и предъ Безконечнымъ Богомъ сознавалъ свою человѣческую слабость и конечность. У Сенеки какъ разъ наоборотъ. Все это должно не смирять и не унижать человѣка, напротивъ, возвышать и пробуждать въ немъ полное сознаніе собственнаго „я“. Въ несчастіяхъ онъ видитъ только необходимый объектъ борьбы, который онъ (человѣкъ) дол-

¹⁾ I Кор. X, 13.

женъ имѣть для того, чтобы на немъ упражнять и укрѣплять свои силы и на дѣлѣ показать, какъ высоко онъ можетъ стоять въ довѣріи къ себѣ самому... По христіанскому воззрѣнію, Богъ оказываетъ милостивое благоволеніе тѣмъ, которые во смиреніи своего сердца унижаются предъ Нимъ и преклоняются предъ Его сильною рукою; стоическій герой для самого Божества представляетъ величественное зрѣлище... Тамъ—конечная цѣль всѣхъ страданій и испытаній—прославленіе Бога и слава имени Его, здѣсь человѣкъ самъ дѣлается Богомъ, субъектомъ, свергающимъ съ себя всѣ узы зависимости и надѣющимся на свои собственные силы“¹⁾. Тамъ, въ христіанствѣ, добродѣтель мужества осуществляется во смиреніи и благочестіи, здѣсь—она воплощенная гордость и самопревозношеніе. Такимъ образомъ, предписаніе Сенеки: „переноси мужественно всѣ несчастія“, презирай бѣдствія и страданія“ и т. п. и христіанское: „да будетъ воля Твоя!“ не только не имѣютъ между собой ничего общаго, но діаметрально противоположны. Первое столь горделиво, что такъ и кажется, будто оно вызываетъ само небо на брань, хочетъ съ нимъ и съ силами его помѣряться своей мощью, второе проникнуто смиреніемъ, сознаниемъ виновности и жаждой примиренія съ правдой Божіей²⁾.

Гораздо ближе стоитъ къ христіанству Сенека въ своемъ ученіи о справедливости, въ силу которой человѣкъ долженъ воздавать „suum cuique“, но и

1) Chr. Baur. „Seneca und Paulus“ s. 392.

2) Огюсть Николя цит. сочинен. томъ II, стр. 104. Прекрасную иллюстрацію этой разницы ученія Сенеки и христіанскаго о мужествѣ можно получить, если сравнить „кн. Іова“ и трактатъ Сенеки „De providentia“.

здѣсь сходство это оказывается опять таки лишь внѣшнимъ, между тѣмъ какъ основанія, указываемыя той и другой моралью въ пользу необходимости этой добродѣтели для человѣка, совершенно различны. По ученію Сенеки, мудрецъ долженъ быть справедливымъ не почему-либо иному, а просто, во 1-хъ, потому, что нарушеніе чужихъ правъ недостойно его гордости и нарушаетъ его спокойствіе, а во вторыхъ, потому, что справедливости требуетъ самая „жизнь, сообразная съ природой“, которая (природа) во всѣхъ людяхъ одинакова. Христіанская справедливость имѣетъ въ основѣ своей взглядъ на каждого человѣка, какъ имѣющаго образъ Божій, уваженіе къ Богосозданной природѣ человѣка. При этомъ, христіанская мораль требуетъ руководиться въ жизни не одной только холодной, разсудочной справедливостью, но и той, смягчающей и одухотворяющей ее любовью, которая должна запечатлѣвать всю жизнь и дѣятельность человѣка. Отсюда, только христіанская справедливость, растворяемая любовью, та справедливость, въ которой „милость и истина срътостѣся, правда, и миръ облобызастся“ ¹⁾, можетъ дать тѣ истинные и возвышенные мотивы самоотверженія и любви даже къ врагамъ, которыхъ мораль Сенеки не знаетъ. Правда, и Сенека говоритъ иногда, по крайней мѣрѣ, о помощи врагамъ, о прощеніи обидъ, предостерегаетъ отъ мстительности, отъ злобнаго отношенія къ врагамъ и т. п., но въ основѣ всѣхъ этихъ требованій Сенеки лежитъ не христіанская идея любящей справедливости и любви, дѣйствующей по правдѣ, а стоическая идея апаѳи. Отсутствіе злобы на враговъ, кротость, гуманность,

¹⁾ Псал. 84, 11.

непамятованіе зла и т. п.—все это въ мудрецѣ есть не что иное, какъ результатъ его равнодушія и презрѣнія ко всему, что можетъ волновать его гордую, самозаклученную душу. Но какъ далеки всѣ эти мотивы отъ тѣхъ, на какихъ зиждется великая заповѣдь Христа: „любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ, да будете сынами Отца вашего Небеснаго“ ¹⁾. Очевидно, „despicere injurias“ и „ignoscere injurias“ Сенеки и христіанское прощеніе обидъ и непамятозлобіе не только не имѣютъ между собой въ своихъ основахъ ничего общаго, а прямо отстоятъ другъ отъ друга такъ же далеко, какъ земля и небо. Первое отъ человѣка требуетъ только того, чтобы онъ не замѣчалъ обидъ, относился къ нимъ равнодушно и презрительно, оставлялъ ихъ безъ вниманія (=ignoscere), руководясь безсердечной идеей справедливости и апаѳіи; второе вмѣняетъ человѣку въ прямую обязанность не только не помнить объ обидѣ, забывать ее, но и покрывать человѣческую неправду любовію ²⁾. Вообще говоря, существенная разница въ ученіи Сенеки о добродѣтели и добродѣтельной жизни отъ ученія христіанскаго въ томъ заключается, что первое совершенно исключаетъ изъ области нравственной жизни и дѣятельности человѣческой дѣятельность сердца, всѣхъ его даже самыхъ возвышенныхъ побужденій и влеченій; второе, наобо-

¹⁾ Мѡ. V, 44—45; I Петр. III, 9.

²⁾ Прекрасной иллюстраціей этой разницы можетъ служить примѣръ отношенія къ обидамъ, съ одной стороны, 1. Христа (Іоанн. XVIII, 22—23), а съ другой—Катона (De const. 14, 4) (см. выше).

ротъ, даетъ сердцу полное право участія во всей нравственной жизни, благодаря чему христіанскія добродѣтели проникаются теплотой и жизненностью и одухотворяются чувствомъ любви. Отъ морали Сенеки, посему, вѣтъ холодомъ, разсудочностью, гордостью и эгоизмомъ, мораль христіанская привлекаетъ своей сердечностью и задушевностью. И это вполне понятно: безъ любящаго сердца истинная, святая нравственность состояться не можетъ. „Сердце, по слову святителя Тихона, есть начало и корень нашихъ дѣяній. Чего нѣтъ въ сердцѣ, того нѣтъ и въ самой вещи. Вѣра не есть вѣра, любовь не есть любовь, когда на сердцѣ не имѣется, но есть лицемѣріе; смиреніе не есть смиреніе, но притворство, когда не въ сердцѣ; дружба—не дружба, когда внѣ только является, а въ сердцѣ не имѣетъ мѣста“ ¹⁾.

Много бы можно говорить о принципиальномъ различіи воззрѣній Сенеки съ христіанскими, если бы перейти къ болѣе детальному сравненію ихъ, но мы считаемъ возможнымъ ограничиться въ данномъ случаѣ уже сказаннымъ, думая, что для нашихъ прямыхъ цѣлей всего этого вполне достаточно. Не можемъ, однако, пройти молчаніемъ еще одного пункта на которомъ не только различіе, но и прямая, радикальная противоположность между воззрѣніями Сенеки и христіанства выступаетъ болѣе, чѣмъ гдѣ-либо. Имѣемъ въ данномъ случаѣ въ виду ученіе Сенеки о самоубійствѣ, какъ выраженіи высшей нравственной

¹⁾ Св. Тихонъ т. IV „о сердцѣ человѣч“. § 33 Мскв. 1836. Сравненіе ученія Сенеки (общесточескаго) и христіанск. морали о кардинальныхъ добродѣтеляхъ см. подробнѣе у Невзорова цит. соч. 128—148 стр.

свободы, то ученіе, котораго христіанская мораль не только не можетъ проповѣдывать, какъ противнаго всему духу ея, но даже и мысли о которомъ допустить не можетъ. Если, поѣтому, въ большинствѣ пунктовъ, разбираемыхъ нами доселѣ, при различіи можно было найти всегаки и нѣкоторое сходство, то здѣсь объ этомъ сходствѣ, даже просто о внѣшнемъ соприкосновеніи, не можетъ быть и рѣчи. А между тѣмъ, о самоубійствѣ, какъ вѣнцѣ нравственныхъ дѣйствій, Сенека говоритъ очень часто¹⁾. Оно представляется моралисту величайшимъ нравственнымъ подвигомъ и мыслию о немъ философъ прямо услаждается. Въ устахъ Сенеки, конечно, это ученіе о самоубійствѣ понятно, такъ какъ жизнь сама по себѣ для него—ни благо, ни зло, почему, если судьба потребуетъ выбора между ею и добродѣтелью, то для человѣка прямая обязанность—пресѣчь и отказаться отъ первой (т. е. жизни), дабы дать торжество послѣдней (т. е. добродѣтели). Христіанская мораль, наоборотъ, на самую жизнь смотритъ какъ на преимущественный даръ Божій, какъ на положительное благо, даруемое человѣку по благости и любви Божіей, почему, съ ея точки зрѣнія, всякое посягательство на жизнь какъ другихъ, такъ и свою, есть дерзкое возстаніе человѣка противъ Бога, дерзкое присвоеніе человѣкомъ правъ на то, владѣть чѣмъ онъ можетъ не иначе, какъ съ мыслию о даровавшемъ ему жизнь Богѣ, „О Немъ же живемъ, движемся и есмы“²⁾. Будучи благомъ уже сама по себѣ, какъ жизнь разумная, свидѣтельствующая о славѣ Творца болѣе, чѣмъ вся неразумная природа при всей ея

¹⁾ Нѣкоторыя изъ его „Писемъ къ Люцилію“ (напр. Epist. 70) посвящены вопросу самоубійствѣ спеціально.

²⁾ Дѣян. XVII, 28.

красотѣ и разнообразіи видовъ, личная земная жизнь, по христіанскому ученію, въ глазахъ каждаго христіанина получаетъ еще большую цѣнность потому, что она является только ареной приготовленія къ жизни будущей, къ блаженной жизни въ свѣтлыхъ обителяхъ Отца Небеснаго, на что христіанинъ получаетъ тѣмъ большее право, чѣмъ болѣе заботится онъ о развитіи своихъ нравственныхъ силъ въ борьбѣ съ искушеніями, бѣдствіями и страданіями. Чѣмъ труднѣе, поѣтому, добродѣтель осуществляется въ жизни, тѣмъ большую, съ точки зрѣнія христіанской морали, она получаетъ цѣнность. Вотъ почему, какъ бы ни тяжка была жизнь, въ какія бы условія она ни ставила человѣка, долгъ его, по требованію христіанской морали, нести ее какъ свой крестъ, предназначенный ему Богомъ: мысль о самоубійствѣ ни одну минуту не можетъ и не должна жить въ его сердцѣ. Противоположность воззрѣній Сенеки и христіанства здѣсь такъ очевидна, что всѣ попытки примирить ихъ на этомъ пунктѣ оказываются прямо и положительно тщетными: этого камня преткновенія защитникамъ знакомства Сенеки съ христіанствомъ никогда не обойти и не избѣжать. Если Крейеръ говоритъ, что „для христіанскаго сознанія самоубійство кажется тяжкимъ преступленіемъ не потому, что жизнь сама въ себѣ есть благо, а потому, что ни черезъ какое другое дѣло человекъ такъ прямо и очевидно не отказывается отъ защиты и помощи Божіей, выражаетъ свое сомнѣніе въ Божественномъ Провидѣніи и даже свое полное безвѣріе, какъ чрезъ самоубійство“ ¹⁾, то мы, съ своей стороны, утверждаемъ на основаніи положитель-

¹⁾ Kreyher. cit. op. s. 110.

ныхъ данныхъ Слова Божія, что и то и другое изъ этихъ основаній для христіанина въ отношеніи къ самоубійству имѣють одинаковую силу. То правда, согласимся мы съ Крейеромъ¹⁾, что „во времена Діоклетіанова гоненія бывали случаи, когда христіанскія женщины сами убивали себя для избѣженія безнравственныхъ насилій надъ ними. Нѣкоторыя изъ нихъ были приняты даже въ число святыхъ и оо. церкви, напр. Евсевій, Златоустъ прославляли ихъ добродѣтель“. Но, во первыхъ, умирая такъ, эти женщины руководились мыслию о „вѣщней славѣ Божіей“, желаніемъ какъ можно скорѣе „отъ узъ тѣла разрѣшиться и съ Христомъ, своимъ Небеснымъ Женихомъ, быти“, жаждой предстать предъ Нимъ чистыми и неокверненными не только по душѣ, но и по тѣлу; а во вторыхъ, въ данномъ случаѣ, кажется болѣе позволительно примкнуть къ мнѣнію Блаж. Августина, который „не одобрялъ образа дѣйствій этихъ женщинъ, такъ какъ цѣломудріе обитаетъ не въ тѣлѣ, но въ сердцѣ, а сердце можно сохранить чистымъ, если даже тѣлу придется испытать и что-либо недостойное“²⁾ Напрасно Крейеръ старается доказать, что и то самоубійство, къ которому призываетъ Сенека, „ведетъ къ прославленію Божественнаго Провидѣнія“³⁾, такъ какъ при безпристрастномъ взглядѣ не трудно убѣдиться, что никакой мысли о Богѣ самоубійца Сенеки не имѣетъ, ни о какой славѣ Его не мечтаетъ. Цѣль его здѣсь, какъ и всюду, то же личное я, то же

¹⁾ Ibidem. ss. 111—112.

²⁾ Мартенсенъ „Христіанск. уч. о нравственности“ т. II стр. 388; ср. П. В. Никольскій „эгоизмъ и альтруизмъ (въ „Вѣрѣ и Церк.“ 1903 г. кн. 5. стр. 694.

³⁾ Kreyer s. 111.

личное спокойствіе, та же свобода, которую мудрецъ хочетъ обрѣсти въ смерти болѣе, чѣмъ гдѣ-либо. Но если гдѣ, такъ здѣсь-то именно пути къ этой свободѣ расходятся до безконечности, не сходясь и не соприкасаясь ни въ одной точкѣ. Ясно, что только человѣкъ, не имѣвшій ни истиннаго понятія о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ, ни твердой вѣры въ загробную жизнь и въ мздовоздаяніе въ ней, могъ считать высшимъ нравственнымъ подвигомъ то, что, съ точки зрѣнія морали христіанской, признающей и то и другое, является тягчайшимъ и страшнѣйшимъ преступленіемъ, выраженіемъ полного отчаянія и разочарованія, полного отсутствія вѣры въ Бога и Его Благой и Премудрой Промыслъ ¹⁾).

¹⁾ Не лишне въ данномъ случаѣ обратить вниманіе и на то обстоятельство, что „оправданіе самоубійства не было всеобщимъ въ древности. Утверждаютъ, что Пиеагоръ, которому приписывается множество мудрыхъ изреченій, запретилъ „безъ позволенія командира“, т. е. Бога, покидать свой сторожевой постъ въ жизни. Платонъ выражается такимъ же образомъ... Аристотель осуждалъ самоубійство изъ политическихъ соображеній, такъ какъ оно наноситъ ущербъ государству. Списокъ самоубійць у грековъ не длиненъ, хотя онъ содержитъ нѣсколько знаменитыхъ именъ, между прочимъ Зенона и Клеанѳа. И въ Римѣ, гдѣ самоубійство пріобрѣло большее значеніе, законность его признавалась далеко не всѣми, какъ аксіома. Виргилій въ мрачныхъ краскахъ изображаетъ положеніе самоубійць въ будущей жизни. Цезарь, Овидій и другіе утверждали, что въ крайнемъ бѣдствіи легко отказаться отъ жизни, но что настоящее мужество заключается въ терпѣніи. Между самими стоиками на ряду съ убѣжденіемъ, что каждый имѣетъ право распоряжаться своей жизнью, держалось и другое, что человѣкъ не долженъ отступать предъ исполненіемъ долга. Сенека, такъ энергично ратовавшій за самоубійство, признается, что

Воѣ эти выводы о принципиальномъ различіи воззрѣній Сенеки и христіанства получаютъ для насъ еще большую степень основательности, противоположность обѣихъ доктринъ выступить еще яснѣе, если мы сопоставимъ ученіе той и другой о высочайшемъ нравственномъ идеалѣ, сравнимъ абстрактный образъ стоическаго мудреца съ живой, реальной, исторически данной святѣйшей и безгрѣшнѣйшей Личностью Основателя христіанства. Каковъ образъ стоическаго мудреца, намъ уже извѣстно, а потому, во избѣжаніе повтореній, считаемъ себя въ правѣ не говорить вновь о немъ здѣсь. Въ данномъ случаѣ свое вниманіе всецѣло сосредоточимъ на Личности Богочеловѣка Христа. Конечно, не въ силахъ человѣческихъ исполнѣ и всецѣло охарактеризовать эту святѣйшую и безгрѣшнѣйшую Личность и никакое изображеніе Ея не будетъ достаточно полнымъ. „Ни одинъ біографъ, моралистъ, или художникъ, справедливо утверждаетъ Филиппъ Шаффъ, не можетъ попытаться удовлетворительнымъ образомъ изобразить красоту и святость, воплотившіяся въ лицѣ Іисуса изъ Назарета..., потому что характеръ Христа, несомнѣнно самый естественный и человѣческій, высоко поднялся надъ обыкновеннымъ человѣческимъ уровнемъ и не можетъ быть поставленъ въ одинъ рядъ съ самыми свѣтлыми и самыми великими духовными силами нашего рода“¹⁾. Тѣмъ не менѣе, основныя черты Его характера, по скольку послѣдній

многіе мудрецы были противъ него“ (Lecky: History of european morals from Augustus to Charlemagne“ въ „Римская имперія“ (сборникъ статей въ перев. Милюковой). Мск. 1900 г. 315—316 стр,

¹⁾ Ф. Шаффъ „Чудо исторіи—І. Христосъ“ стр. 63—64.

выступаетъ въ исторіи, по крайней мѣрѣ, общими штрихами могутъ быть очерчены, а уже и этого будетъ достаточно, чтобы увидѣть всю ту неизмѣримую разницу, какая выступаетъ между высочайшимъ нравственнымъ идеаломъ Сенеки и идеаломъ христіанства.

Такъ какъ всѣ нравственныя обязанности чело-вѣка могутъ быть исчерпаны его обязанностями по отношенію къ Богу, къ людямъ и къ себѣ самому, то эти обязанности главнымъ образомъ мы и будемъ имѣть въ виду при сравненіи двухъ нравственныхъ идеаловъ. Начнемъ съ самыхъ высшихъ обязанностей—религіозныхъ. Каковы были отношенія Богочеловѣка къ этимъ высшимъ обязанностямъ? Какіе великіе мотивы руководили Его душой при исполненіи этихъ обязанностей? Какими чувствами питалась Его душа въ отношеніи къ Богу? Безъ сомнѣнія, то были прежде всего тѣ чувства беззавѣтной покорности и безусловной преданности волѣ Божіей, которыя дѣятельно обнаружились во Христѣ уже съ самаго начала Его земной жизни и жили въ Немъ до самой смерти на крестѣ. Самый фактъ явленія Его въ міръ былъ уже выраженіемъ этого послушанія и преданности волѣ Божіей ¹⁾). Воля же Божія и всегда являлась руководящимъ началомъ въ Его жизни, такъ какъ Онъ всегда творилъ не „Свою волю, но волю Пославшаго Его“ ²⁾). О ней Христосъ никогда не забывалъ, она всегда была предъ Его глазами, руководя всѣми Его дѣлами, мыслями и чувствами. „Вся земная жизнь Спасителя, говоритъ о. Янышевъ, по скольку она мыслится по чело-вѣческой

¹⁾ Евр. X, 5—7; Псал. XXXIX, 7—9.

²⁾ Юанн. VI, 38; IV, 34.

волѣ, есть не что иное, какъ одинъ актъ безусловнаго послушанія, безотвѣтной покорности волѣ Отца Небеснаго, или одинъ актъ выраженія этой воли“ ¹⁾). Даже въ послѣдніе дни и минуты Его земной жизни, даже въ ту ужасную Геесиманскую ночь, когда Онъ чувствовалъ, что человѣчѣскія силы Его слабѣютъ и духъ изнемогаетъ подъ тяжестью возложеннаго на Него и Имъ Самимъ добровольно подъятаго креста, когда Онъ изъ глубины изстрадавшагося отъ пережитыхъ страданій и замиравшаго въ ожиданіи еще болѣе тяжкихъ мученій сердца восклицалъ: „Отче Мой! если возможно, да минетъ Меня чаша сія“, даже въ эти минуты послушаніе волѣ Отца не покинуло Его. „Впрочемъ, не какъ Я хочу, но какъ Ты“ ²⁾), покорно присоединилъ Онъ, выражая глубочайшее сознаніе непреложности Отчей воли. Однако, это послушаніе Его не было въ Немъ мертвымъ и безжизненнымъ, тѣмъ болѣе вынужденнымъ актомъ, а покоилось на безграничной любви Его къ своему Отцу, той любви, которая проникала всю Его душу и одухотворяла всю Его жизнь; само послушаніе было полнымъ выраженіемъ этой любви Его къ Отцу, свидѣтельствомъ о ней предъ всѣмъ міромъ ³⁾). Послушный Богу Отцу даже „до смерти крестныя“, любя Его безпредѣльной любовью, Сынъ Божій всегда жилъ въ общеніи съ Нимъ, и внѣшнимъ выраженіемъ этого общенія была пламенная, изъ глубины сердца возсылаемая, дерзновенная молитва къ Отцу Своему. Она питала Его умъ

¹⁾ Прот. Янышевъ. „Правосл.-христіанское ученіе о нравственности“ Мск. 1887. стр. 229.

²⁾ Мѣ. XXVI, 39.

³⁾ Іоанн. XIV, 31.

и услаждала Его сердце: она же служила и подкрѣпленіемъ для Его духа въ трудныя, тяжелыя минуты жизни земной.

Та же самоотверженная, совершенная любовь лежала и въ основѣ всѣхъ отношеній Христа къ людямъ и только въ Лицѣ Его, по слову Его возлюбленнаго ученика ¹⁾, мы можемъ понять, что такое эта любовь и что она можетъ сдѣлать. „Эта любовь, говоритъ тотъ же моралистъ, побуждаетъ Его оставить мирное убѣжище въ Назаретѣ и вступить на полный скорбей путь общественной дѣятельности; она собираетъ около Него учениковъ, съ терпѣніемъ переносить ихъ невѣдѣніе и слабости, обращается прежде всего къ страждущимъ и обремененнымъ, къ грѣшникамъ, мытарямъ и прелюбодѣйцамъ и ко всѣмъ, кто находится въ презрѣніи и униженіи; эта любовь, съ одной стороны, благословляетъ дѣтей и радуется съ радующимися на бракѣ, съ другой—плачетъ съ плачущими, исцѣляетъ прокаженныхъ и одержимыхъ злыми духами, воскрешаетъ мертвыхъ, чтобы возвратить ихъ пораженнымъ скорбію ихъ роднымъ и близкимъ“ ²⁾. Эта любовь Богочеловѣка къ людямъ, однако, не „просто милая слабость природы“ ³⁾, не слѣпое чувство симпатіи, вытекающее изъ сознанія тождества сущности духовной природы всѣхъ людей, а разумная, свободная любовь къ человѣку, какъ носящему въ душѣ своей образъ Божій, отражающему въ ней совершенства Всесовершеннаго. Она объемлетъ всѣхъ людей, все человѣчество, ибо ради всѣхъ людей, ради очи-

¹⁾ I Юанн. III, 1, 16.

²⁾ Прот. Янышевъ цит. соч. соч. 240.

³⁾ Лютардъ „Апологія христіанства“ стр. 397.

щенія „грѣховъ всего міра“ ¹⁾ Сынъ Божій благоволилъ „вочеловѣчиться и плотію взыти на крестъ“. Однако, это не та любовь, о которой говоритъ „космополитъ, утратившій всякое чувство національности и и любовь превратившій въ отвлеченную гуманность“ ²⁾. Она простирается прежде всего на тотъ богоизбранный народъ, среди котораго Христось родился, такъ какъ этого требовала высшая божественная правда, пославшая Его прежде всего къ „погибшимъ овцамъ дома Израилева“ ³⁾. Но она не исключаетъ и язычниковъ: и послѣднихъ Христось одинаково зоветъ въ Свое царство. Притомъ, даже внутри самого Израильскаго народа не всѣ современники Спасителя пользуются одинаковой степенью Его любви. Онъ обращаетъ ее прежде всего на тѣхъ, кто жаждалъ Его божественной помощи и сознавалъ нужду ея для своего искупленія и спасенія, на мытарей и грѣшниковъ, а не на фариисеевъ, гордыхъ своею мнимою праведностью. Отъ толпы Онъ отдѣляетъ учениковъ и вступаетъ съ ними въ самое тѣсное, дружественное общеніе; но даже и изъ нихъ одни пользуются бѣльшею степенью близости къ Нему (Петръ, Іаковъ, особенно Іоаннъ), а другіе—меньшею. Не въ одинаковыхъ формахъ эта любовь и проявляется. Выражаясь по отношенію къ однимъ въ любовномъ, дружественномъ и благожелательномъ расположеніи, по отношенію къ другимъ она становится то святымъ и праведнымъ гнѣвомъ, то кротостью, смиреніемъ и незлобіемъ. Его любовь, такимъ образомъ, тѣснѣйшимъ образомъ сое-

¹⁾ I Іоанн. I, 2.

²⁾ Невзоровъ „Мораль стоиц. и христіанское нравоуч.“ стр. 158.

³⁾ Мѡ. XV, 24.

диняется съ справедливостью, воздающею каждому свое (*sum cuique*) сообразно съ его нравственнымъ достоинствомъ и нравственными заслугами. И это, конечно, потому, что не абстрактную идею человѣка имѣетъ Онъ въ виду въ своемъ отношеніи къ людямъ, а конкретную личность, въ которой Онъ однако не игнорируетъ общихъ свойствъ, присущихъ всеѣмъ людямъ ¹⁾.

Нѣтъ надобности много распространяться и доказывать, какъ далекъ отъ этого совершеннѣйшаго образа Христа, лежащаго въ основѣ всей христіанской морали, образъ стоическаго идеальнаго мудреца, съ мыслью о которомъ пишетъ свои моральныя правила Сенека. Различіе, доходящее до прямой противоположности, слишкомъ рельефно выступаетъ, примемъ ли мы во вниманіе отношеніе І. Христа и стоическаго мудреца Сенеки къ Богу, или сравнимъ отношеніе того и другого къ людямъ. Въ первомъ случаѣ въ лицѣ Богочеловѣка выступаетъ, какъ мы видѣли, глубочайшая преданность волѣ Божіей, величайшій подвигъ смиренія; въ лицѣ мудреца—образъ вѣрящей въ себя только гордости, образъ величайшаго эгоизма, воплощеніе всего того, что, по христіанскому ученію, имѣетъ свой прототипъ въ исконномъ врагѣ рода человѣческаго—дѣволѣ. Тамъ—глубочайшее самоуничженіе Того, Кто, „не считая хищеніемъ быть равнымъ Богу“, какъ Единородный Сынъ Божій, „умалилъ Себя, принявши образъ раба“ ²⁾, здѣсь—дерзкое стремленіе человѣка не только сравняться съ Богомъ,

¹⁾ См. подробн. у Невзорова цит. соч. 156—159 стр. ср. Янышевъ цит. соч. 231—232.

²⁾ Филипп. II, 6.

но и стать выше Его и совершеннѣе, стремленіе, выходящее изъ горделиваго сознанія мудреца, что въ Богѣ совершенство—результатъ Его природы, а въ немъ—результатъ его собственной дѣятельности, упражненія и развитія его собственной воли. Тамъ—признаніе необходимости молитвы и постоянное общеніе чрезъ нее съ Богомъ, здѣсь—полнѣйшее отрицаніе ея, какъ результатъ самодовольства и личнаго счастья мудреца. Тамъ, наконецъ, безконечная, возвышенная любовь къ Богу, какъ Отцу, здѣсь—полнѣйшее отсутствіе даже мысли о ней. Словомъ, въ христіанской морали высочайшимъ нравственнымъ идеаломъ служить смиренный, кроткій, святой и безгрѣшный образъ Богочеловѣка, въ морали Сенеки—гордый, самозамкнутый образъ возведеннаго на степень божества человѣка, человѣка-Бога, своего рода сверхъ-человѣка. Вліяніе перваго на душу человѣка есть вліяніе оживотворяющей и влекущей къ себѣ любви, вліяніе второго—развращающее и отталкивающее вліяніе человѣческой гордости въ послѣдней стадіи ея развитія. Первый—воплощеніе и олицетвореніе всѣхъ лучшихъ сторонъ религіозно-нравственной жизни человѣчества, осуществленіе всѣхъ его „*ria desideria*“ въ этой области, второй—типъ всѣхъ антибожескихъ и антирелигіозныхъ силъ, всегда жившихъ въ человѣчествѣ и стремившихся подавить или задержать ростъ и развитіе добра въ мірѣ.

. То же самое различіе мы видимъ и въ отношеніяхъ Иисуса Христа и мудреца къ людямъ. Въ лицѣ Перваго основой всѣхъ отношеній къ людямъ является проистекающее отъ теплаго, кроткаго сердца чувство любви; основой житейскихъ отношеній мудреца—холодная разумность, безсердечное сознаніе долга, безжизненное требованіе черствой справедливости. Тамъ,

слѣдовательно, главной руководящей во всѣхъ житейскихъ отношеніяхъ силой служить любовно и благожелательно настроенное сердце, здѣсь—сухой, эгоистическій разумъ. Тамъ—забота объ успокоеніи душъ, мятущихся грѣхомъ, подавленныхъ его бездной, забота о спасеніи погибающихъ въ отчужденіи и удаленіи отъ Бога, здѣсь—забота только о своемъ „я“, о личномъ счастіи, о личномъ совершенствованіи и блаженствѣ. Тамъ—любовное, проникающее въ самые сокровенные тайники человѣческаго сердца, „приидите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные и Я успокою васъ“¹⁾, здѣсь—сознательное удаленіе отъ человѣческихъ страданій, способныхъ волновать спокойную въ самой себѣ душу мудреца, полнѣйшее равнодушіе къ судьбѣ ближняго. Тамъ—великія и положительныя добродѣтели кротости, смиренія, незлобія и прощенія, здѣсь—простое пренебреженіе и равнодушіе къ обидамъ и оскорбленіямъ.

Немного сходства между мудрецомъ и І. Христомъ найдемъ мы и тогда, когда сравнимъ ихъ въ ихъ внутренней личной, индивидуальной жизни. Главной заботой и основной цѣлью всей нравственной дѣятельности мудреца является „свобода отъ всего внѣшняго, прежде всего отъ земныхъ благъ, отъ требованій своей психо-физической природы, отъ всѣхъ радостей и удовольствій, отъ скорби и печали и т. под.“²⁾. Но эта свобода есть не что иное, какъ без-

¹⁾ Мѡ. XI, 28. „Блаженный Августинъ выражаетъ свое глубокое убѣжденіе, говоря, что „у Платона и Цицерона онъ встрѣчалъ много прекрасныхъ и мудрыхъ изреченій, но не нашелъ ничего подобнаго этому“. (Фарраръ „Искат. Бога“ стр. 474). То же самое онъ могъ сказать и о Сенекѣ.

²⁾ Невзоровъ цит. соч. 160 стр.

страсти, апаөія, проистекающая изъ презрѣнія ко всему внѣшнему и изъ заботы о личномъ спокойствіи. Правда, и въ лицѣ Христа мы не можемъ отрицать свободы отъ всего внѣшняго, напротивъ, Онъ обладалъ ею болѣе, чѣмъ кто-либо изъ людей, обладалъ въ высочайшей степени. Однако, эта свобода въ Немъ совершенно иного рода и проистекаетъ изъ совершенно иныхъ мотивовъ и основаній, чѣмъ у мудреца Сенеки. Христосъ никого и ничего не презираетъ и пользуется всѣмъ, что соотвѣтствуетъ его достоинству, и все же Его внутренняя свобода остается неприкосновенной, такъ какъ обладаніе и пользованіе этимъ внѣшнимъ не порабощаетъ Его духа и не отклоняетъ Его отъ прямыхъ и высшихъ цѣлей Его земной жизни; послѣднія у Него всегда стоятъ на первомъ планѣ. Онъ не старается подавлять свои естественныя потребности и заглушать въ Себѣ человѣческія чувства. „Его сердце отзывается на все, на радость и горе, счастье и несчастье людей и отзывается непритворно“¹⁾. Но не смотря на все это, Онъ никогда не теряетъ Своей свободы, равновѣсіе Его духа никогда не колеблется. Свою свободу Христосъ сохраняетъ даже въ послѣднія тяжелыя минуты Своей жизни, предстоя предъ дышащей злобой и ненавистью къ Нему толпой враговъ. Величественно, но не гордо и высокоумѣрно, мужественно и съ самообладаніемъ, но безъ равнодушія и презрѣнія встрѣчаетъ Онъ все, что даетъ Ему и приноситъ Его тяжелый крестъ. Нечего, конечно, и говорить, что въ мудреца Сенеки всѣхъ этихъ и подобныхъ чертъ намъ не найти: здѣсь

¹⁾ Ibid. стр. 161. Лк. X. 21; Мѡ. XXI, 12. 13; XXVI, 37. 38. Иоанн. XI. 15. 33; XIII, 21; II, 14—17; XI. 35 и др.

и характеръ самой свободы и ея мотивы совершенно иного рода. И то и другое у мудреца носить, въ сущности, отрицательный характеръ. Въ личной, индивидуальной жизни мудреца эта свобода еще болѣе или менѣе могла быть осуществляема: здѣсь мотивы презрѣнія и равнодушія могли быть достаточными. Но вѣдь одной отрицательной ролью въ жизни мудрецъ ограничиться не могъ или, по крайней мѣрѣ, не всегда могъ. Жизнь сплошь и рядомъ могла ставить его въ такія условія, которыя требовали отъ него и положительнаго практическаго поведенія. И чтобы при исполненіи этого требованія, отъ котораго мудрецъ не могъ отказаться, сохранить свою свободу неприкосновенной, нужно было идти на компромиссъ съ самимъ собой, въ сдѣлку съ своими личными убѣжденіями. Это двоедушіе Сенека считаетъ не только нравственно-дозволеннымъ, но и неизбѣжнымъ, почему и рекомендуетъ своему мудрецу пользоваться имъ (двоедушіемъ), если судьба ставитъ его въ такую коллизію. Да иначе выйти изъ своего затруднительнаго положенія мудрецъ не можетъ. Вѣдь, какимъ, на примѣръ, образомъ онъ можетъ уклониться отъ повиновенія гражданскимъ законамъ и отъ участія въ религіозныхъ обрядахъ національно-государственнаго культа, къ которымъ съ точки зрѣнія своей внутренней свободы онъ можетъ относиться только отрицательно и презрительно? Отказаться отъ исполненія этихъ прямыхъ обязанностей члена государства — значитъ бросить вызовъ всему государству, всей націи, что мудрецъ можетъ и долженъ сдѣлать только въ самомъ крайней случаѣ, въ случаѣ полнаго государственнаго разложенія и развращенія. Но пока онъ состоитъ членомъ государства, онъ *volens nolens* долженъ исполнить все, что предписывается ему отъ

имени этого государства, чего требуютъ отъ него государственные законы. Но что-же тогда останется отъ его свободы? Очевидно, ничего болѣе, какъ сознаніе, что онъ принимаетъ участіе въ жизни государственной, повинуется законамъ не потому, что это угодно Богу и согласно съ его убѣжденіями, а именно потому, что это приказано законами¹⁾. Въ лицѣ Богочеловѣка свобода выступаетъ въ данномъ отношеніи съ совершенно инымъ характеромъ: у Него свобода не иллюзорная, какъ у мудреца, а дѣйствительная, положительная. Какъ полный и совершенный челоуѣкъ, онъ не удаляется и не уклоняется ни отъ чего челоуѣческаго, ни къ чему челоуѣческому не относится презрительно и равнодушно. Напротивъ, онъ, напр., уважаетъ и религіозные взгляды своихъ соотечественниковъ и не отказывается отъ повиновенія государственнымъ постановленіямъ. Но какъ „господинъ и субботы“²⁾, Онъ не порабощается ни тѣмъ, ни другимъ, а относится ко всему внѣшнему совершенно и истинно свободно, особенно тогда, когда внѣшнія условія призываютъ Его къ осуществленію высшихъ нравственныхъ цѣлей, въ особенности къ осуществленію любви, помощи и милосердія къ людямъ. Никакого двоедушія, колебанія, компромисса съ своими высшими нравственными задачами Христось здѣсь не допускаетъ; Его свобода выступаетъ въ такихъ случаяхъ

¹⁾ Fragm. 38: (quae), omnia sapiens servabit, tamquam legibus jussa, non tamquam diis grata. Въ такомъ же точно положеніи мудрецъ оказывается и во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда судьба ста вить его въ такія условія, которыхъ онъ устранить не можетъ, и которымъ долженъ волей неволей подчиниться.

²⁾ Мрк. II, 28.

въ полномъ блескѣ и царственномъ величіи ¹⁾. При томъ, главной цѣлью нравственной жизни и дѣятельности Христа служить вовсе не свобода. Этой цѣлью Его является осуществленіе и исполненіе воли Своего Небеснаго Отца. Воля эта—вотъ тотъ законъ, который Онъ прежде всего долженъ исполнить и осуществить въ своей жизни. Чего требуетъ этотъ законъ и какія средства нужны для его осуществленія, Онъ, какъ Единородный Сынъ Божій, знаетъ въ полнотѣ и въ совершенствѣ. Законъ этотъ онъ всегда носитъ въ Своемъ сердцѣ и всегда имѣетъ предъ глазами, а посему для достиженія Своихъ высшихъ цѣлей Онъ не нуждается ни въ какихъ положительныхъ законахъ и писанныхъ заповѣдяхъ. Въ этомъ смыслѣ Ему, какъ „Праведнику, законъ не лежитъ“ ²⁾. Хотя подобное же выраженіе для обозначенія свободы мудреца есть, какъ мы видѣли, и у Сенеки ³⁾, но у послѣдняго выраженіе это имѣетъ совершенно иной смыслъ, вполне соответствующій тому смыслу, въ какомъ онъ хочетъ видѣть мудреца свободнымъ. Мудрецъ Сенеки не нуждается въ законахъ потому, что его разумъ, постигшій тайну добра и зла, достигшій полного сознанія того, что онъ долженъ дѣлать и чего не долженъ, вполне и совершенно замѣняетъ ему всякій другой законъ. Но никакой мысли о Богѣ, объ исполненіи Его воли здѣсь нѣтъ, да и не можетъ быть, ибо Бога, какъ высшаго объекта нравственныхъ стремленій, мудрецъ Сенеки, въ сущности, и знать не хочетъ.

¹⁾ Евангельскіе примѣры этой свободы Христа см. у Невзорова цит. соч. 163—164 стр.

²⁾ I Тим. I, 9.

³⁾ De benef. II. 18, 4.

Такимъ образомъ, свобода стоическаго мудреца — совершенно не то, чѣмъ является она въ лицѣ І. Христа. Тамъ она достигается путемъ полного безстрастія, путемъ подавленія естественныхъ проявленій и обнаруженій природы, здѣсь, въ лицѣ Богочеловѣка, она осуществляется при гармонической дѣятельности всѣхъ душевныхъ силъ. Тамъ участвуетъ только одинъ холодный умъ и воля, здѣсь—еще и нѣжное, любящее сердце. Тамъ —сухая, безжизненная односторонность, здѣсь—цѣлостность натуры, внутреннее единство всей жизни духа. Эта цѣлостность и гармоничность, а вслѣдствіе этого и полнота нравственнаго характера Христа составляетъ вмѣстѣ со всѣми другими такую черту въ Немъ, которой не въ состояніи осуществить ни одинъ смертный, способный къ одностороннему развитію только какой-нибудь одной своей силы и способности, къ осуществленію отдѣльныхъ добродѣтелей. Тѣмъ болѣе, этой черты не найти въ стоическомъ мудрецѣ, этомъ абстрактномъ человѣкѣ только ума и пожалуй воли, но безъ всякихъ признаковъ сердца. А между тѣмъ, эта-то цѣлостность и гармоничность нравственнаго характера Христа въ связи съ полнотой Его добродѣтелей и дѣлаютъ Его высочайшимъ и совершеннѣйшимъ нравственнымъ идеаломъ и образцомъ для подражанія, доступнымъ безусловно для всѣхъ людей, какой бы націи, пола, возраста, званія и состоянія они ни были. „Въ образѣ Распятаго Господа... воплощаются, предъ нами и требованія человѣческаго разума и желанія человѣческаго сердца, причемъ этотъ образъ понятенъ и близокъ всякому, кто не желаетъ закрывать своихъ очей предъ свѣтомъ истины. Для всѣхъ людей—для богатыхъ и бѣдныхъ, для знатныхъ и незнатныхъ, для счастливыхъ и несчастныхъ, для мудрыхъ и немудрыхъ,

для всѣхъ этотъ образъ можетъ служить свѣточемъ жизни, неисчерпаемымъ источникомъ назиданія и утѣшенія¹⁾. „Въ І. Христѣ, какъ въ фокусѣ, сходятся всѣ лучи совершенства, находятся всѣ истинно-человѣческія черты; въ Немъ соединено все, чтó есть лучшаго, чистаго и возвышеннаго въ человѣческой природѣ. Вотъ почему І. Христосъ долженъ быть названъ универсальнымъ нравственнымъ образцомъ“²⁾. Ничего подобнаго о стоическомъ образѣ мудреца сказать нельзя. Онъ можетъ быть идеаломъ лишь для тѣхъ, у кого атрофировалась всякая сердечная дѣятельность, кто можетъ жить однимъ только холоднымъ разсудкомъ, кто, наконецъ, питаетъ въ себѣ гордое сознаніе силы своего „я“ и дерзкую мысль не только сравняться съ Богомъ, но и превзойти Его. Для людей же, у которыхъ не перестало биться въ груди сердце, способное радоваться радостями другихъ, скорбѣть и плакать слезами другихъ, склонное къ тихимъ и нѣжнымъ ощущеніямъ любви, для такихъ людей идеаль Сенеки—тяжелое и неудобноносимое бремя, идущее въ разрѣзъ съ человѣческой природой и ея требованіями. Нѣтъ уже нужды говорить, насколько возвышеннѣе, ближе къ человѣку и легче для подражанія идеаль Христа, который „въ одно и тоже время и недостижимъ, потому что Христосъ — Богъ, и достижимъ, потому что Онъ-человѣкъ“³⁾. Онъ всѣмъ доступенъ и всѣхъ зоветъ къ подражанію Себѣ, безъ боязни, что это подражаніе будетъ непосильно и тяжело: „прійдите ко Мнѣ всѣ труждающіеся

¹⁾ Вл. Рыбинскій „Слово въ Великій Пятокъ“ (въ Тр. Кіевск. Дух. Академіи № 4-й 1903-го года).

²⁾ Невзоровъ цит. соч. стр. 167—168.

³⁾ Марта „философы и поэты—моралисты“ стр. 53.

и обремененные и Я успокою васъ“, говоритъ всѣмъ любовный голосъ Христа. „Возьмите иго Мое на себя и научитесь отъ Меня, ибо Я кротокъ и смиренъ сердцемъ и найдете покой душамъ вашимъ, ибо иго Мое благо и бремя Мое легко“ ¹⁾).

Такимъ образомъ, какъ въ религіозномъ ученіи Сенеки, такъ и въ его нравственныхъ воззрѣніяхъ при сравненіи съ религіозно-нравственными воззрѣніями христіанства на ряду съ сходствомъ въ частностяхъ, въ отдѣльныхъ выраженіяхъ, мы всюду встрѣчаемся съ различіемъ, доходящимъ иногда до діаметральной противоположности принциповъ, лежащихъ въ основѣ той и другой морали, а этого, намъ кажется, вполне достаточно для полнаго и окончательнаго признанія мысли объ отсутствіи въ воззрѣніяхъ Сенеки положительныхъ элементовъ христіанства ²⁾. Если же такъ, то на почвѣ этого вывода получаютъ силу и смыслъ и тѣ заключенія, которыя мы сдѣлали изъ разбора теорій, претендующихъ на основаніи данныхъ исторіи и темныхъ мѣстъ въ Новозавѣтныхъ книгахъ и сочиненіяхъ Сенеки доказать знакомство послѣдняго съ христіанствомъ. Вѣдь, коль скоро никакихъ слѣдовъ этого знакомства и результатовъ его вліянія въ воззрѣніяхъ Сенеки не оказывается, то нѣтъ нужды прибѣгать и къ тѣмъ догадкамъ и предположеніямъ, къ какимъ прибѣгаетъ Крейеръ и единомыслящіе съ нимъ, такъ какъ самыя догадки и предположенія эти созданы ими для объясненія предполагаемыхъ ими, но на самомъ дѣлѣ

¹⁾ Мѡ. XI, 30.

²⁾ При различіи принциповъ и отдѣльныхъ сходныхъ выраженія получаютъ совершенно иной смыслъ и цѣну.

отсутствующихъ, слѣдовъ. Этимъ же всѣмъ мы уполномочиваемъ себя всѣ доказательства, приводимыя защитниками мысли о знакомствѣ Сенеки съ христіанствомъ, признать не только шаткими и сомнительными, но и положительно несостоятельными.

Однако этимъ, хотя и несомнѣннымъ уже и окончательнымъ, выводомъ ограничиться мы всетаки не можемъ. Вѣдь, какъ бы то ни было, не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію тотъ фактъ, что ни одинъ философъ древности не подошелъ, по крайней мѣрѣ въ отдѣльныхъ воззрѣніяхъ и взглядахъ, къ христіанству такъ близко, какъ именно Сенека. „Нѣтъ ни одного писателя древности, справедливо замѣчаетъ по поводу этой близости Бауръ ¹⁾, изъ сочиненій котораго можно бы было представить столько параллелей съ новозавѣтными изреченіями и ученіемъ въ области догматики и морали, который во всемъ характерѣ своего образа мышленія и представленія имѣлъ бы столько христіанскаго, который бы, наконецъ, въ отдѣльныхъ выраженіяхъ такъ согласовался съ новозавѣтнымъ языкомъ, въ особенности съ языкомъ ап. Павла“ ²⁾. Все это въ высшей степени спра-

¹⁾ Baug. cit. op. s. 381.

²⁾ Защитники знакомства Сенеки съ христіанствомъ въ этомъ сходствѣ слововыраженій Сенеки съ изреченіями христіанскими, особенно съ Павловыми, видѣли и видятъ одинъ изъ самыхъ сильныхъ аргументовъ своей мысли. Но кто имѣетъ правильное понятіе о богодухновенности писателей священныхъ книгъ, тому это сходство не покажется удивительнымъ. Такъ какъ истинное, ортодоксальное понятіе о богодухновенности не исключаетъ личнаго участія человѣческаго духа, субъективнаго элемента богодухновенныхъ авторовъ, не представляетъ ихъ пассивными орудіями Св. Духа, а смотритъ какъ на живыхъ и дѣятельныхъ сотрудниковъ Св. Духа, сознательно воспринимающихъ Откро-

ведливо и отрицать этого никто не можетъ. Но коль скоро мы убѣдились, что при этомъ внѣшнемъ, такъ сказать, случайномъ сходствѣ между воззрѣніями Сенеки и христіанства лежитъ глубокое принципиальное различіе, то отдѣльныя выраженія, какъ бы велико ихъ сходство ни было, не могутъ уже имѣть особенной силы и служить отрицательными инстанціями къ защищаемой нами мысли, тѣмъ болѣе, что многія изъ выраженій, какъ мы видѣли мимоходомъ, вполне объяснимы съ точки зрѣнія и основныхъ принциповъ самого Сенеки.

веніе и свободно, по законамъ своего человѣческаго духа выражающихъ его языкъ тоже человѣческимъ, то нѣтъ ничего страннаго, если языкъ ихъ писаній носитъ на себѣ печать и времени и уровня умственнаго развитія самихъ авторовъ. Великія истинны Откровенія всегда и во всѣ времена высказывались не особеннымъ какимъ-либо языкомъ, а языкомъ именно человѣческимъ, понятнымъ и доступнымъ человѣку. Языкъ же человѣческій, какъ одно изъ проявленій и выраженій духовной жизни человѣка, въ своемъ развитіи подчиняется извѣстнымъ законамъ и всегда носитъ на себѣ печать культурнаго состоянія и жизни своего народа. При томъ, жизнь и житейская практика, являющаяся основной такъ называемой житейской народной морали, вырабатываетъ нерѣдко не только отдѣльныя слова, но и цѣлыя выраженія, въ которыхъ народная мудрость, такъ сказать, суммируется и которыя мало по малу становятся ходячими. Ими то часто и пользуются моралисты, какъ готовыми формулами для выраженія своихъ идей. Едва-ли игнорировали подобными плодами вѣковой народной мудрости и писатели новозавѣтные. Они, вѣроятно, пользовались и ими, влагая, конечно, въ обычныя выраженія тотъ смыслъ, какой требовался самымъ духомъ новозавѣтнаго Откровенія. Сходство Сенеки съ ап. Павломъ еще болѣе понятно, если принять во вниманіе, что они были современники. Нѣтъ ничего страннаго, поэтому, что для обозначенія, на примѣръ, низшей части человѣческой природы тотъ и другой употребляютъ тождественное слово „саго“=„σάρξ“. Но предполагать

Вопросъ, слѣдовательно, можетъ быть только въ томъ, дѣйствительно-ли эти сходныя выраженія настолько серьезны, чтобы для объясненія ихъ потребовалось признать особый факторъ, именно вліяніе христіанства, или онѣ могутъ быть съ удобствомъ объяснены и помимо егѳ, какъ простое наслѣдіе всей предшествующей философіи, мыслительной работы духа человѣческаго? При безпристрастномъ разсмотрѣніи и рѣшеніи этого вопроса мы склоняемся именно

только на основаніи этого знакомства Сенеки съ Павловой терминологіей, какъ это дѣлаетъ напр. Шмидъ (см у Баура ss. 405—406), нѣтъ никакой надобности, потому что слово „саго“=„σάρξ“ и до Сенеки употреблялось для обозначенія низшей части природы и предшествующими писателями. Такъ оно встрѣчается уже у Эпикура (ср. Zeller „Theol. Jahrb. 1852. s. 293 цит. ibid). У другого языческаго писателя, современнаго началу христіанства, именно у Плутарха, мы встрѣчаемъ напр. слѣдующія выраженія (adv. Colot. c. 30): „τὰ ἐξουρήματα τῆς κατὰ σάρκα ἡδονῆς ἐνεχα“; „σὰρξί δουλοῦσθαι καὶ τοῖς πάθεσι ταύτης“; „μικρόν ἐστὶ τὸ τῆς σαρκὸς ἡδὴ. μᾶλλον δὲ ἀχαρὲς“ (Moral. p. 107, F. 1088. B). Встрѣчаемъ у него даже выраженіе. „ἀὶ τῆς σαρκὸς ἐπιθυμαὶ“ (С. Смирновъ. „Филолог. замѣч. о языкѣ новозавѣт. въ сличеніи съ классич. при чтеніи посл. ап. Павла къ Ефес.“ Мск. 1873 г. стр. 95). Не думаютъ же, вѣдь, что Плутархъ былъ тоже знакомъ съ терминологіей ап. Павла. Это, во первыхъ, а во вторыхъ, прямого противоположенія „саго“ другому термину „spiritus“ или „animus“, какъ это часто у ап. Павла, Сенека нигдѣ не дѣлаетъ, почему въ общей связи съ его системой слово „саго“ получаетъ иной смыслъ. Въ третьихъ, съ этимъ словомъ Сенека нигдѣ не соединяетъ идеи грѣховности противъ Бога, какъ ап. Павелъ и по той простой причинѣ, что идеи этой, какъ мы знаемъ, онъ въ сущности чуждъ (Ср. друг. выраж. напр. Benef. Ш, 18, 4: Servus libidinis et gulae ср. у Иоанн. VIII, 34: *δοῦλος τῆς ἁμαρτίας*; у Петр. II, 2, 19: *δοῦλος τῆς φθορᾶς*. Ср. тоже у Еврип. „δοῦλος τῶν χρημάτων“ (Eurip. Hecub. v. 852. Plut. Pelop. c. 3); „δοῦλος τῶν ἡδονῶν“ (Athen. 12. p. 531) и др. См. у Смирнова

къ послѣдней мысли и, думаемъ, нисколько не погрѣшимъ противъ истины и ничуть не унизимъ величія христіанства и его высокихъ божественныхъ идей, если признаемъ, что всѣ высокія идеи Сенеки, въ особенности тѣ, которыя не могутъ быть примирены съ его основными принципами, суть не что иное, какъ воспринятый и использованный имъ естественный плодъ историческаго развитія духовныхъ силъ человѣка, результатъ того великаго процесса, которымъ шло лишенное непосредственнаго Божественнаго Откровенія до-христіанское язычество по пути приготовленія своего къ принятію новой божественной религіи и вступленію въ Царство Христово. Доказать эту послѣднюю мысль, найти въ предшествующей философіи тѣ высокія и чистыя идеи, или, по крайней мѣрѣ, основанія тѣхъ идей, которыя составляютъ предметъ удивленія у Сенеки, установить дѣйствительное родство Сенеки съ предшествующими философами, а не съ христіанствомъ,—и является теперь нашей главной и вмѣстѣ послѣдней задачей.

Прошло уже безвозвратно то время, когда апологеты христіанства въ пылу борьбы и полемики про-

Ibid. стр. 130). Не станемъ, поэтому, удивляться, если на ряду съ сходствомъ въ словахъ мы встрѣчаемся у Сенеки и съ выраженіями, напоминающими языкъ Павла. „Если даже и предметы писемъ Сенеки, скажемъ словами Марта („Философы и поэты—морал.“ стр. 85), были одинаковы иногда съ предметами духовныхъ посланій, то это происходитъ вслѣдствіе того, что люди всегда страдали одинаковыми болѣзнями и нуждались въ одинаковыхъ лекарствахъ. Вѣдь не удивляются же тому, что книги Гиппократата имѣютъ нѣкоторое сходство съ книгами современныхъ медиковъ?“ Чтожъ удивительнаго и въ томъ, если два великихъ моралиста древности—современники—оказываются солидарными не только въ словахъ, но и въ выраженіяхъ?

водили мысль, что все лучшее у язычниковъ заимствовано ими изъ богооткровенной религіи. „Утвержденія, что Гедеонъ одно и то же лицо съ Гіефомбаломъ, давшимъ свѣдѣнія Санхоніафану (Berytion), что Ѡалесъ составилъ философскую систему изъ отрывковъ еврейскихъ истинъ, узнанныхъ имъ въ Финикіи, что Пиеагоръ и Демокритъ воспользовались еврейскими преданіями, собранными ими во время ихъ путешествій, что Платонъ—не болѣе какъ „Моисей, передѣланный на аттическій ладъ“¹⁾, что Аристотель заимствовалъ свою этическую систему отъ еврея, встрѣченнаго имъ въ Азіи, и что Сенека состоялъ въ перепискѣ съ ап. Павломъ—настолько же недостовѣрны, какъ то, что Гомеръ имѣлъ въ виду книгу Бытія, описывая щитъ Ахилла, или, какъ серьезно сообщаетъ объ этомъ Климентъ Александрійскій, что Мильтіадъ выигралъ сраженіе при Мараѳонѣ, слѣдую стратегіи, употребленной въ битвѣ при Бенъ-Гаарѣ“²⁾. Правда, всѣ эти, перечисленные нами, мнѣнія имѣютъ за собой авторитеты церковныхъ писателей³⁾, но, вѣдь, по вопросу объ отношеніи язычества къ христіанству существовала и у оо. Церкви не эта только теорія заимствованія, обязанная своимъ происхожденіемъ исключительнымъ условіямъ, которыя

1) Такъ говорилъ по свидѣтельству Климента Ал. Нуменій, пиеагорейскій философъ, жившій въ I-мъ в. по Р. Хр. (Strom. I. c. 22, p. 342): „Τὶ γὰρ ἐστὶ Πλάτων, ἢ Μωϋσῆς ἀττικίζων?“ ср. Origen „Contr. Cels. I. I; Euseb. praep. Ev.“ I XI, l. 10.

2) Фарраръ „Искатели Бога“ стр. 476—477.

3) Эти мнѣнія собраны въ значительномъ количествѣ въ Христ. Чт. 1853 г. ч. II, 277—289 стр. въ стат. „Слѣды истиннаго ученія вѣры между язычниками до пришествія Спасителя“ и у еп. Хрисанѳа „Религіи древн. міра“ СПб. 1878 г. т. III.

не давали возможности безпристрастно рѣшить этотъ жгучій вопросъ. Очевидно, только страстность полемики съ язычествомъ, отъ результатовъ которой зависѣлъ успѣхъ новой религіи среди невѣрующихъ, желаніе обезсилить гордаго своей мудростью противника могли вызывать у апологетовъ христіанства мысль о томъ, что всѣ языческіе мудрецы суть тѣ, бывшіе до Христа „татіе и разбойницы“ ¹⁾, о которыхъ говоритъ Евангеліе ²⁾. Вотъ почему, по мѣрѣ того, какъ страстность и жгучесть полемики начинается стихать, теорія заимствованія, съ такимъ жаромъ первыми церковными писателями защищаемая, начинается приниматься сначала съ недовѣріемъ, а потомъ и совсѣмъ отрицается. Къ ней скептически относится уже Оригенъ и можетъ быть изъ уваженія только къ своему учителю, Клименту, не отрицаетъ её совсѣмъ. „Я отвергаю, говоритъ онъ, что Платонъ, какъ писали нѣкоторые, отъ какихъ-нибудь евреевъ узналъ то, что онъ сказалъ въ Федрѣ, и, прочитавъ у пророковъ, написалъ о пренебесномъ существѣ, что Оно необразно, неосязаемо, существуетъ самобытно и созерцается только вождемъ души—умомъ“ ³⁾. Лактанцій теорію заимствованія не только отвергаетъ, но даже отрицаетъ мысль о возможности знакомства языческихъ философовъ съ Моисеемъ и пророками, „не признавая, чтобы путешествіе въ Египетъ могло служить, какъ указывали на это другіе апологеты, средствомъ для такой цѣли“ ⁴⁾. „Я удивляюсь, пишетъ

¹⁾ Эта мысль проходитъ чрезъ всю книгу „Строматъ“ Климента Александрійскаго. Прямо она высказывается у него Strom. I, I, с. 17 р. 109.

²⁾ Ев. Іоанн. X, 8.

³⁾ Origen. Contr. Cels. I. VI. р. 157.

⁴⁾ Еп. Хрисановъ. „Рел. древн. міра“ т. III, стр. 596.

онъ, почему Пивагоръ и Платонъ, горя любовью къ отысканію истины, путешествовали (penetrassent) къ Египтянамъ и Персамъ, чтобы узнать ихъ религиозные обряды и таинства, а не ходили только къ іудеямъ, у которыхъ однихъ только и была мудрость“. „Я думаю, прибавляетъ онъ, что отъ этого отвращало ихъ божественное Провидѣніе, дабы они не могли узнать истины, потому что еще не было позволено религіи и правдѣ Бога истиннаго стать извѣстной иноземнымъ людямъ“ ¹⁾. Блаж. Августинъ первоначально, правда, раздѣлялъ эту теорію, но когда разсмотрѣлъ ее критически, то не нашелъ заслуживающею довѣрія, какъ объ этомъ онъ самъ свидѣтельствуешь. „Нѣкоторые изъ христіанъ, пишетъ онъ, удивляясь разсужденіямъ Платона о Богѣ, согласнымъ съ нашей религіей, думаютъ, что, путешествуя по Египту, онъ слушалъ пророка Іеремію или читалъ пророческія писанія. И я это высказывалъ. Но оказывается, по тщательномъ изслѣдованіи, что это хронологически невозможно. Платонъ родился спустя 100 лѣтъ послѣ того, какъ проповѣдывалъ Іеремія, а отъ его смерти до того времени, когда явился переводъ LXX—ти прошло 60 лѣтъ. Развѣ, быть можетъ, онъ изучалъ Библію посредствомъ переводчика“ ²⁾. Чѣмъ далѣе, тѣмъ истинное отношеніе язычества къ христіанству выяснялось, конечно, все болѣе и болѣе и теперь едва-ли кто станетъ уже защищать мысль, которую когда-то съ такой убѣжденностью развивали Іустинъ и особенно Климентъ

¹⁾ Lact. Div. Inst. l. IV c. 2.

²⁾ De civ. Dei l. VIII c. 11.

Александрійскій ¹⁾). Это вполне понятно. Вѣдь, говорить, что языческая этика свѣтила находящемуся внѣ непосредственнаго Откровенія міру лишь тусклымъ свѣтомъ, заимствованнымъ отъ очага богоизбраннаго народа—значить, въ сущности, отрицать ту вполне позволительную и несомнѣнную съ точки зрѣнія христіанской теологіи истину, что язычники приготовлялись къ принятію христіанства особымъ, независимо отъ богоизбраннаго народа стоящимъ, путемъ, путемъ развитія естественныхъ, нравственныхъ и религіозныхъ силъ духа ²⁾). „Если, по слову апостола Павла, пишетъ преосвящ. Сильвестръ, Богъ никогда не переставалъ свидѣтельствовать о Себѣ чрезъ общепромыслительныя благодѣянія и тѣмъ, которые, по Его поущенію, ходили своими путями, т. е. язычникамъ, то должно думать, что Онъ не оставилъ язычниковъ безъ всякаго свидѣтельствованія Своего и о Томъ, къ Кому направлены были Имъ всѣ судьбы ветхозавѣтнаго человѣчества и Кто нѣкогда имѣлъ придти на землю, чтобы спасти не однихъ Іудеевъ, но и языч-

¹⁾ Не считаемъ нужнымъ имѣть дѣло здѣсь съ третьей теоріей, которая смотритъ на языческую философію, какъ на произведеніе демоновъ и видитъ въ ней только одну ложь и заблужденіе. Представителями этой теоріи были, какъ извѣстно, Татіанъ и Тертулліанъ.

²⁾ Этой мыслью миссіонерское значеніе народа Божія, „ему же ввѣрена быша слова Божія“, въ древнемъ мірѣ ничуть не отрицается, а только признается съ ограниченіемъ; именно: религіозно-нравственное значеніе приписывается Евреямъ по отношенію лишь къ тѣмъ народамъ, съ которыми они приходили въ болѣе тѣсныя соприкосновенія. Эта идея Промысла Божія надъ язычниками при посредствѣ Богоизбраннаго народа раскрыта прекрасно у Бл. Феодорита въ предисловіи къ толк. на кн. пр. Іоны (Тв. св. оо. ч. IV, 394—397 стр. Мск. 1857 г.).

никовъ. Это предположить тѣмъ болѣе необходимо, что, какъ мы знаемъ, язычники во время пришествія Христова не только не оказались совершенно не готовыми къ вѣрѣ въ Него, но, напротивъ, съ болѣею даже готовностью и охотою обращались къ Нему, чѣмъ самые Іудеи, а это, въ свою очередь, служило яснымъ знакомъ того, что имъ вовсе не чужды были вѣрованія къ Грядущаго Избавителя міра и чаянія Его пришествія“¹⁾. Нѣтъ ничего удивительнаго, поэтому, если среди всеобщаго заблужденія, въ которомъ вращалась мысль естественнаго, не просвѣщеннаго свѣтомъ богооткровенной истины человѣка мы найдемъ и мерцаніе лучей свѣта Божественнаго, путеводившаго язычника ко Христу, найдемъ, по крайней мѣрѣ, слабую тѣнь тѣхъ великихъ идей, которыя Богъ, „множественно и многообразно говорившій издревле Отцамъ въ пророкахъ“²⁾, въ послѣдніе дни изрекъ намъ устами Сына Своего. Оскорбительнаго и унижительнаго для христіанства въ этой мысли нѣтъ ровно ничего. Вѣдь, „будучи религіей совершенно новою въ своихъ основныхъ и отличительныхъ вѣрованіяхъ—христіанство не стоитъ, однакожь, внѣ всякой связи съ другими религіями, ему предшествующими. Отношенія его къ древнимъ языческимъ религіямъ не отрицательныя только; между ними и этой новой религіей нѣтъ во всѣхъ отношеніяхъ прямой противоположности, какая существуетъ между полною истиною и безусловнымъ заблужденіемъ; она не исключаетъ ихъ собою всецѣло. И въ нихъ была

¹⁾ Еп. Сильвестръ. „Опытъ православно-догматическаго Богословія“. Кіевъ 1889 г. т. IV, стр. 28—29.

²⁾ Евр. I, 1.

часть той истины, которая вполне открыта и подтверждена въ религіи христіанской“¹⁾). Но если подобное приближеніе къ истинѣ христіанской допустимо для язычниковъ въ области религіи, то тѣмъ болѣе оно возможно было для нихъ въ области морали въ силу тожества по существу нравственной природы всѣхъ людей“²⁾). И если бы кто сталъ упрекать насъ въ томъ, что мы уменьшаемъ значеніе христіанства, какъ новой религіи и даемъ въ руки враговъ его сильное оружіе, тому мы отвѣтили бы вмѣстѣ съ Фарраромъ: „насъ нисколько не колеблетъ злобная насмѣшка скептиковъ, что нѣкоторыя правила христіанства сходны съ извѣстными прежде изъ свѣтскихъ источниковъ. Напротивъ, намъ пріятно знать, что Богъ никогда не переставалъ свидѣтельствовать о Самомъ Себѣ“³⁾). Какъ лучи свѣта, пронизывающіе ночной мракъ и какъ бы усиливающіеся разогнать тьму, отдѣляющую ихъ отъ ихъ источника, служатъ предвѣстниками восходящаго солнца, такъ точно и высокія религіозно-нравственныя идеи, какъ звѣзды, то ярко свѣтящія, то тусклыя, на темномъ фонѣ язычества, служили указаніемъ на необходимость явленія въ мірѣ „Солнца Правды—Христа“. „И свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ и тьма его не объяла“⁴⁾). И самъ великій Апостолъ „языковъ“ не отрицаетъ этой возможности приближенія язычниковъ къ христіанству,

1) Хрисановъ „Религіи древн. міра“ т. III, стр. 500—501, ср. 504.

2) Вспомнимъ здѣсь многозначительный афоризмъ Тертуллиана, который мы поставили въ качествѣ эпиграфа: „душа—по природѣ христіанка“.

3) Фарраръ. „Историч. свидѣт. объ І. Христѣ“ стр. 97.

4) Иоанн. I, 5.

возможности возвышенія естественнаго разума чело-
вѣческаго до высокихъ христіанскихъ идей, когда
говорить, что „то, что можно знать о Богѣ (λογιστὸν
Θεοῦ“), явно для нихъ (т. е. язычниковъ), ибо неви-
димое Его, вѣчная сила Его и Божество отъ созда-
нія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы“¹⁾.
Не отрицаетъ Св. Апостолъ и того, что для язычни-
ковъ возможна была и истинно-нравственная жизнь,
поскольку они прислушивались къ внутреннему нрав-
ственному закону, написанному внутри богоподобнаго
существа человѣка. „Не имѣющіе закона, они, гово-
ритъ Апостолъ о язычникахъ, по природѣ законное
дѣлаютъ; они показываютъ, что дѣло закона у нихъ
написано въ сердцахъ, о чемъ свидѣтельствуешь
ихъ совѣсть и мысли, то обвиняющія, то оправ-
дывающія“²⁾. Божественное руководство, хотя и
посредственное, такимъ образомъ, никогда, по мыс-
ли Апостола, не покидало язычниковъ и всеиль-
ная рука Божія, приготовлявшая дохристіанское
человѣчество къ принятію Искупителя, окончательно
никогда не оставляло ихъ. Съ этой точки зрѣнія
весь дохристіанскій міръ представляетъ единый
великій организмъ, который, не смотря на раз-
личный способъ развитія своихъ отдѣльныхъ ча-
стей, подготовлялся и зрѣлъ для принятія имѣвшей
всему міру открыться Истины, который, слѣдовательно,
объединяется въ единой великой идеѣ пропедевтики ро-
да челоуѣческаго къ принятію Искупителя³⁾. Въ этомъ

¹⁾ Римл. I, 19—20.

²⁾ Римл. II, 14—15.

³⁾ Стоя на этой точкѣ зрѣнія и опираясь на Іоан. VIII, 58,
св. Отцы (Бл. Августинъ, Іустинъ, Минуцій Феликсъ и др.)
имѣли полное основаніе говорить въ извѣстномъ смыслѣ о пред-
существованіи христіанства. Такъ, Блаж. Августинъ въ своихъ

же смыслѣ все, что́ сказано языческими философами прекраснаго и возвышающаго душу отъ земли къ небу, ео ipso можетъ быть разсматриваемо какъ „христіанское“, ибо оно ко Христу относилось и къ Нему приводило, равно какъ и „тѣ, которые жили согласно съ Словомъ“, могутъ признаваться „христіанами, хотя бы считались за безбожниковъ“¹⁾. Къ этимъ то „христіанамъ до Христа“ и „внѣ Христа“ мы относимъ и Сенеку, утверждая, что если и можно говорить о его „христіанскихъ“ мысляхъ, то лишь въ общемъ смыслѣ, т. е. въ томъ же, въ какомъ можно вести рѣчь и о христіанскихъ мысляхъ другихъ языческихъ философовъ, напр. Сократа, Платона, Цицерона, по отношенію къ которымъ Сенека является прямымъ наслѣдникомъ, похожимъ на нихъ, какъ сынъ на отца.

Такимъ образомъ, принадлежа къ христіанской эпохѣ по времени своей жизни, Сенека стоитъ внѣ ея по своимъ религіозно-нравственнымъ воззрѣніямъ. На основаніи безпристрастнаго анализа этихъ воззрѣній онъ долженъ быть поставленъ въ самую тѣсную связь съ дохристіанской эпохой и плоды его философской дѣятельности должны быть включены въ общую сокровищницу философской мысли, работавшей при помощи одного только ума и того внутренняго естест-

„Ретрактаціяхъ“ (I, 13) спокойно и твердо заявляетъ: „res ipsa, quae nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae jam erat, caepit appellari christiana. Ту же мысль развиваетъ и Св. Іустинъ въ своихъ рѣчахъ о Логосѣ, которому причастенъ былъ весь родъ человѣческій (I Apol. 46, 85; II, Апол. 10, 124).

¹⁾ Св. Іустинъ I Апол. 46, 85.

веннаго божественнаго свѣта, котораго не былъ лишенъ ни одинъ язычникъ. Въ этой-то предшествующей философіи мы и должны отыскать слѣды тѣхъ высокихъ идей, которыя встрѣчаются у Сенеки, заставляя изслѣдователей его религіозно-нравственныхъ воззрѣній предполагать и доказывать здѣсь христіанское вліяніе. Мы взяли бы, конечно, на себя непосильную задачу прослѣдить генезисъ всѣхъ этихъ идей абсолютно на всемъ протяженіи исторіи философской мысли. Какъ ни желательна и ни цѣлесообразна была бы подобная постановка дѣла, осуществленіе ея въ нашемъ сочиненіи не можетъ имѣть мѣста; слишкомъ далеко отвлекла бы она насъ отъ нашего прямого вопроса. Вотъ почему мы ставимъ своей задачей въ данномъ случаѣ—указать лишь болѣе или менѣе главныя звенья той историко-философской цѣпи, которая связываетъ римскаго философа съ предшествующими корифеями греко-римской философской мысли въ отношеніи чистыхъ и возвышенныхъ идей религіи и морали.

Обзоръ религіозно-нравственныхъ идей греческой философіи естественнѣе всего, конечно, было бы начать съ Сократа, такъ какъ онъ именно направилъ философскую мысль по истинному пути. Но и досократовскія исканія Первопричины міра и начала всѣхъ началъ не остались совершенно безплодными. И досократовская философія, не смотря на то, что это была только натуръ-философія, выработала не мало чистыхъ воззрѣній, какъ въ области религіи, такъ и въ области житейско-практической морали, ясно свидѣтельствующихъ, что даже въ ту сѣдую древность лучшія стороны человѣческаго духа не были подавлены всецѣло и не смотря на протестъ окружающаго мрака

язычества, хотя и слабо еще, но заявляли себя ¹⁾. Правда, отыскивая Причину всѣхъ причинъ, младенческой философской „умъ принимаетъ за искомое Божество воду, воздухъ, огонь, хаосъ, или нераздѣльное смѣшеніе составныхъ вещественныхъ частицъ, которое упорядочивалось и приходило въ отдѣльныя формы вещей, но мнѣніе о физическомъ началѣ міра не оставалось неподвижнымъ; тихо и незамѣтно, но постоянно и безостановочно оно приближалось къ духовному понятію о Божествѣ“ ²⁾. Для Анаксагора уже, этого послѣдняго представителя физическаго направленія греческой философіи, Божество представляется „безконечнымъ Умомъ, самовластнымъ, но не смѣшивающимся ни съ какою вещью, существующимъ въ Самомъ Себѣ“ ³⁾. Пифагоръ видитъ въ Богѣ „духа, разлитаго и дѣйствующаго во всей природѣ вещей, отъ котораго получили свое бытіе и наши души“ (*animus esse per naturam rerum omnem intentum et com-*

¹⁾ Уже съ именемъ знаменитыхъ семи греческихъ мудрецовъ связывается нѣсколько прекрасныхъ и мудрыхъ изреченій, которыя не теряютъ цѣнности даже теперь (О нихъ см. напр. у Clem. „Strom“. I. I с. 17): „познай самого себя. (Аристотель впрочемъ приписываетъ это изреченіе Пифаору); „всему знай мѣру“ (*μέτρον ἄριστον*); „общай, но бойся вреда“ и др. У Климента же приводится изреченіе: „всѣ люди худы, или большею частію худы“ (*ibid.*) (ср. у Сенеки: *omnes mali sumus*), которое Сотады византіецъ приписываетъ Віасу, одному изъ семи мудрецовъ.

²⁾ Голубинскій. „Премудрость и Благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка“ (о конечныхъ причинахъ). СПб. 1894 г. 293 стр. См. здѣсь же прекрасный этюдъ „о приготовленіи язык. міра къ принятію Искупителя“ (стр. 292—314), который и для насъ служитъ руководствомъ въ рѣчи о древне-греческой философіи и ея высокихъ идеяхъ.

³⁾ *Simplic. phys. fol. 35. 6. cit. ibid.*

meantem, ex quo nostri animi carperentur) ¹⁾. Онъ первый и, кажется, единственный философъ до Сократа, приподнялъ скрытую доселѣ для язычниковъ завѣсу моральнаго міра и возвѣстилъ о нравственныхъ цѣляхъ человѣка, требуя, соотвѣтственно этому, отъ своихъ учениковъ мудрости и добродѣтели, состоящей въ строгомъ аскетизмѣ, въ укрощеніи страстей и чувственныхъ пожеланій ²⁾. Еще чище и возвышеннѣе воззрѣніе на Божество Ксенофана, не смотря на общепантеистическій духъ его философіи. Онъ признаетъ Бога Единаго, превышаго всѣхъ боговъ и людей, ни видомъ, ни духомъ не подобнаго смертнымъ ³⁾. Богъ для него—весь умъ или мысль, весь зрѣніе или слухъ ⁴⁾, существо вѣчное, всесовершенное, и всемогущее. Съ точки зрѣнія этого возвышеннаго ученія своего о Богѣ Ксенофанъ порицаетъ Гомера и Гезіода ⁵⁾ за то, что „они приписываютъ богамъ такія дѣла, которыя и человѣка покрываютъ позоромъ и безчестіемъ: прелюбодѣянія, хищенія и обманы“. „Всѣмъ ясно, говоритъ Ксенофанъ, что великъ, могущъ Тотъ, Кто все движетъ и все покоитъ, но какой видъ у Него, неизвѣстно. И солнце не позволяетъ смотрѣть на себя, а кто станетъ дерзко его разглядывать, тотъ потеряетъ глаза. Какая же плоть можетъ видѣть глазами Бога Небеснаго, истиннаго, безсмерт-

¹⁾ Cicer. *De nat. deorum*. l. I. c. 11, 27.

²⁾ Голубинскій „Прем. и благ. Божія“ стр. 294. Вспомнимъ здѣсь, что въ числѣ учителей Сенеки былъ и пифагореецъ Сотіонъ.

³⁾ Clem. Alex. „*Stromat.*“ l. V. p. 714. Edit. Joh. Potter.

⁴⁾ Diog. Laërt. IX, 19.

⁵⁾ За это онъ получилъ названіе даже бича Гомера (Diog. Laërt. IX, 19).

наго, обитающаго на высотахъ небесныхъ?“¹⁾ Софистика со всѣми своими темными сторонами, съ своимъ отрицаніемъ всего невидимаго и сверхчувственнаго, съ своимъ девизомъ: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“, на время отклонила философствующую мысль отъ прямого пути къ открытію истины и приближенію къ ней, но мощный духъ Сократа не только вернулъ ее снова на этотъ путь, но и вдохнулъ въ нее новую жизнь, окрылилъ ее своимъ методомъ самопознанія и самосознанія. Въ метафизическія изслѣдованія о бытіи и единствѣ Божіемъ Сократъ уже не входитъ: бытіе Бога Единаго, невидимаго, Творца и Промыслителя міра— для него несомнѣнный фактъ; онъ вѣруеть въ Него всей душой. Богъ для него есть Умъ, Устроитель и Виновникъ всего²⁾. Онъ одинъ только мудръ и предъ Его премудростію человѣческая мудрость не только малоцѣнна, но прямо ничтожна³⁾. Онъ невидимъ, но это не значитъ, что не существуетъ. „Ты не видишь и своей души, говоритъ Сократъ, которая, однако, господствуетъ надъ всѣмъ тѣломъ; слѣдовательно, можешь сказать, что въ тебѣ нѣтъ ума и что все ты дѣлаешь случайно“⁴⁾. „Ясно, что душа царствуетъ въ нашемъ тѣлѣ, но она невидима. Знай, что невозможно видѣть лица боговъ; довольно съ тебя видѣть дѣла ихъ, чтобы поклоняться имъ и чтить ихъ. Тотъ, Кто устроилъ и объемлетъ весь міръ, въ Комъ вся красота и благо, созерцается въ своихъ великихъ дѣлахъ, но невидимъ въ своемъ домостроительствѣ. Подумай, что и солнце, которое

¹⁾ Clemens. Alex. Strom. I. V. p. 715.

²⁾ Plat. „Phaedon“ p. 97. 46: *νοῦς ἐστὶ ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἰτίος.*

³⁾ Apolog. Socrat. 23, 35.

⁴⁾ Xenoph. Memorabilia I, IV. 9.

кажется для всѣхъ видимо, не позволяетъ, однако, пристально смотрѣть на себя, и если бы кто съ наглостью устремилъ на него глаза, то потерялъ бы зрѣніе“ ¹⁾. „Такое Божество, возражали Сократу, такъ высоко и величественно, что не имѣетъ никакой нужды въ человѣческомъ поклоненіи“. „Такъ что же? отвѣчаетъ философъ: чѣмъ выше То существо, которое удостоиваетъ тебя приносить Ему поклоненіе, тѣмъ усерднѣе ты долженъ чтить Его“ ²⁾. Но хотя Богъ и невидимъ, но Онъ промышляетъ о всемъ мірѣ и всѣмъ управляетъ. „Ты согласенъ, спрашиваетъ Сократъ, что твой умъ, живя въ твоёмъ тѣлѣ, управляетъ имъ, какъ хочетъ; долженъ согласиться и съ тѣмъ, что Умъ, живущій во всемъ, все устрояетъ такъ, какъ Ему угодно“ ³⁾. Такъ же высоко и чисто ученіе Сократа и о душѣ человѣческой съ ея конечной судьбой. „Человѣческая душа, говоритъ онъ, болѣе чѣмъ все другое причастна Божества. Она видимо управляетъ тѣломъ, хотя сама невидима. Посему человѣкъ мыслящій не долженъ презирать невидимое, но, изучая его силу изъ дѣйствиій, чтить въ ней Божественное“ ⁴⁾, О душѣ своей человѣкъ, поэтому, главнымъ образомъ и долженъ думать. „Человѣкъ долженъ пещись, говоритъ Сократъ, не столько о тѣлѣ, о деньгахъ, и о чемъ-нибудь другомъ, сколько о душѣ, чтобы сдѣлать ее совершенной“ ⁵⁾, такъ какъ ей предстоитъ другая высшая жизнь по разлученіи ея съ тѣломъ, по смерти. Правда, Сократъ не можетъ съ

¹⁾ Ibid. IV, з. 13. 14.

²⁾ Ibid. I, IV, 10.

³⁾ Xenoph. Memorab. l. IV, 17.

⁴⁾ Ibid. IV, з. 14.

⁵⁾ Apologia Socrat. p. 30.

несомнѣнностью утвердить, есть ли смерть небытіе, прекращается ли съ нею всякая способность души къ чувствованіямъ и ощущеніямъ, или она есть только мость, переводящій въ другой лучшей міръ, но онѣ всей душой вѣрять именно послѣднему. „Если бы я не думалъ, выражаетъ Сократъ эту вѣру, что пойду къ инымъ богамъ, мудрымъ и благимъ и къ отшедшимъ людямъ, которые лучше здѣшнихъ, то конечно, я былъ бы неправъ, равнодушно смотря на смерть. Но теперь знайте, что я надѣюсь увидѣться съ добрыми людьми, хотя и не могу доказать этого рѣшительно. Но что я предстану предъ владычество боговъ всеблагихъ, будьте увѣрены; это я могу доказать (δῖισχυρισμῶν) рѣшительнѣе, чѣмъ что-либо другое. Поэтому я и не скорблю, но увѣренъ, что умершіе существуютъ, и что добрымъ тамъ гораздо лучше, чѣмъ злымъ“ ¹⁾). Къ этой-то будущей блаженной жизни въ общеніи съ богами и добрыми людьми и долженъ человѣкъ постоянно приготовляться, упражняя душу свою въ добродѣтели, чему способствовать можетъ только одна философія. Послѣдняя не есть только созерцательная дѣятельность ума, а есть постоянное помышленіе о смерти и умираніе, постепенное очищеніе души отъ чувственности, отреченіе отъ тѣлесныхъ удовольствій и наслажденій, удаленіе отъ всего внѣшняго во внутрь себя и въ этомъ внутреннемъ уединеніи—стремленіе къ Сущему, или къ Богу ²⁾). „Философъ въ томъ и виденъ, говоритъ Сократъ, что преимущественно предъ другими людьми отрѣшаетъ свою душу отъ общенія съ тѣломъ... Доколѣ

¹⁾ Phaedon. p. 63.

²⁾ Голубинск. цит. соч. стр. 302.

мы живемъ, мы настолько будемъ приближаться къ вѣдѣнію мудрости, насколько будемъ разъединяться съ тѣломъ... будемъ очищаться отъ тѣлеснаго, доколѣ самъ Богъ не разрѣшитъ насъ отъ него (т. е. тѣла) (ἕως ἄν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς)“ ¹⁾). Вотъ почему „бояться смерти есть не что иное, какъ только казаться мудрецомъ, не будучи имъ. Вѣдь, казаться значить—знать то, чего не знаешь, а смерти не знаетъ никто; никто не знаетъ даже того, не есть ли она для человѣка величайшее изъ всѣхъ благъ“ ²⁾). О нравственной нечистотѣ человѣка Сократъ прямо нигдѣ не говоритъ. Но судя по тому, что свое возвышающее нравственность вліяніе, совершаемое при помощи философіи, онъ сравниваетъ съ искусствомъ своей матери—повивальной бабки ³⁾), а самый процессъ этого возвышенія, совершающійся путемъ медленнаго, сопряженнаго съ трудной борьбой, нравственнаго улучшения: онъ уподобляетъ мукамъ рожденія, даже прямо называетъ его болѣзнями духовнаго рожденія, можно думать, что ему ясна была и мысль о нравственной нечистотѣ человѣчества ⁴⁾).

Такимъ образомъ, уже въ философіи Сократа и предшественниковъ его мы видимъ сильное развитіе тѣхъ высокихъ религіозно-нравственныхъ идей, которыя мы согласились называть „христіанскими“. И нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что эти идеи потомъ, въ дальнѣйшей исторіи философіи, когда послѣдняя

1) Phaedon p. 65 и дал.

2) Apolog. Socrat. p. 29. Тѣмъ не менѣ самоубійство онъ считаетъ дѣломъ незаконнымъ (Phaedon. p. 61. ср. наоб. Seneca passim.).

3) Teaget. p. 149. 150. 151.

4) Ibid.

получила жизненно-практическое значеніе и слилась съ религіей, играли видную роль, освобождая позднѣйшихъ моралистовъ отъ мучительнаго и труднаго процесса самостоятельнаго ихъ добыванія.

Еще выше и чище религіозно-нравственное ученіе величайшаго философа древности Платона, вліяніе котораго на Сенеку, если не прямое, то во всякомъ случаѣ косвенное чрезъ новостойковъ, особенно Панэтія, болѣе чѣмъ кто либо изъ позднѣйшихъ философовъ впитавшихъ живительные соки платонизма въ свои системы, не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Платонизмъ не безъ основанія признается самой высокою философскою системою, и не безъ основанія отцы и учителя христіанства всѣхъ вѣковъ проникались удивленіемъ предъ возвышенностью и чистотою его идей ¹⁾. Дѣйствительно, кажется, ни одна философская система древности не подошла такъ близко къ христіанству, если не въ области морали ²⁾, то, во всякомъ случаѣ, въ области религіи, какъ именно

¹⁾ Климентъ Алекс. напр. прямо говорить, что Платонъ зналъ христіанство, т. е. предъзнавалъ, предчувствовалъ, проникалъ мыслию въ это будущее, предваряя его своими понятіями (Clem. „Strom.“ I. V. 14. p. 127). Іустинъ-философъ находилъ у Платона даже нѣчто подобное христіанскому догмату о Троичности „Таково, по его мнѣнію, ученіе Платона о Сынѣ Божіемъ, что Богъ помѣстилъ Его во вселенной на подобіе буквы „X“; въ чемъ онъ видитъ образъ креста (1 Arol 60) Здѣсь же Іустинъ приводитъ темное выраженіе Платона, „третье около третьяго“, гдѣ видитъ указаніе на 3-е Лицо Св. Троицы (Хрисанеъ т. III, 586—587 стр.) (ср. тоже проф. Линицкаго „Ученіе Платона о Божествѣ“ стр. 90—91. Кіевъ 1876 г.).

²⁾ Въ этомъ отношеніи мы должны отдать пальму первенства стойкамъ и особенно Сенека, хотя и здѣсь фактъ несомнѣннаго вліянія Платоновскихъ идей мы утверждаемъ.

платонизмъ, Въ немъ болѣе чѣмъ въ какой-либо другой системѣ античнаго міра „были затронуты струны, которыя впослѣдствіи въ христіанствѣ зазвучали полнымъ звукомъ“ ¹⁾. Въ этомъ не трудно убѣдиться, если ознакомиться съ религіозно-нравственными воззрѣніями его даже вкратцѣ ²⁾.

Богъ, по ученію Платона, есть Умъ, несозерцаемый непосредственно смертными очами, непостижимый, но видимый въ своихъ образахъ и проявленіяхъ ³⁾. Онъ есть благость сама въ себѣ, причина всего праваго и прекраснаго въ мірѣ видимомъ и мысленномъ ⁴⁾. Онъ Единый, премудрый Духъ или Умъ ⁵⁾, обладающій знаніемъ и могуществомъ ⁶⁾, всеблагой, самодовольный, безконечно и неизмѣнно блаженный, Создатель всего, чтó есть прекраснаго и благаго въ мірѣ ⁷⁾. Онъ Творецъ и Зиждитель міра. „Когда все находилось въ безпорядкѣ, Богъ придалъ каждой стихіи извѣстную соразмѣрность, какъ въ самой себѣ, такъ и въ отношеніи къ другимъ стихіямъ“ ⁸⁾. Онъ устроилъ міръ по вѣчной и неизмѣн-

¹⁾ Фридрихъ Иодль „Истор. этики въ новой филос.“, перев. подъ ред. Вл. Соловьева Мск. 1896 г. стр. 33.

²⁾ Съ религіозными воззрѣніями Платона можно подробно ознакомиться по извѣстному сочиненію проф. Кіевской Духовной Академіи П. Линицкаго: „Ученіе Платона о Божествѣ“. Кіевъ 1876 г.

³⁾ De legib. X, p. 897: *ὡς νοῦν ποτε θνητοῖς ὀμμασιν ὀφόμενοι τε καὶ γνωσόμενοι ὁ κτανῶς πρὸς δε εἰκόνα τοῦ ἐρωτωμένου βλέποντας ἀσφαλέστερον ὄραν.*

⁴⁾ De republ. VII, 517: *ὀφθείσα δὲ, συλλογιστέα εἶναι ὡς ἕρα πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία.*

⁵⁾ Phaedr. p. 278.

⁶⁾ Timaeus. p. 68: *ἐπιστάμενός θμα καὶ δυνατός.*

⁷⁾ Timaeus. p. 68. 69 ср. p. 34.

⁸⁾ Ibid. перев. Карпова.

ной идеѣ своего ума ¹⁾) и никакая причина внѣшняя къ этому Его не побуждала. Онъ создалъ міръ единственно движимый Своею благостію и желая приблизить къ себѣ твари, дабы тѣмъ сдѣлать ихъ счастливыми. „Онъ былъ благъ, говоритъ Платонъ, а въ благомъ ни къ чему и ни къ кому нѣтъ зависти. И вотъ, чуждый ея, онъ восхотѣлъ, чтобы всѣ существа насколько возможно болѣе были приближены къ Нему и Ему подобны“ (*πάντα οὐ μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραλλήσια αὐτῷ*) ²⁾). „Пожелавъ, чтобы все было хорошо, а худого, по возможности, ничего не было... Онъ все, подлежащее зрѣнію (*πάν ὄσον ἦν ὁρατὸν*)... изъ безпорядка и привелъ въ порядокъ, думая, что послѣдній лучше перваго ³⁾). Міръ, созданный Имъ, былъ такъ прекрасенъ, что Творецъ Его возрадовался (*ἠγάσθη*), взирая на него и видя въ немъ отображеніе Своихъ вѣчныхъ идей ⁴⁾). Создавши міръ, Богъ сотворилъ и человѣка, надѣливши его невидимой ⁵⁾, разумной душой и тѣломъ и поставивши первую надъ послѣднимъ, какъ госпожу и начальницу надъ подначальнымъ ⁶⁾, тѣлу повелѣвши служить и управляться, а душѣ—управлять и господствовать ⁷⁾). Но если Богъ существо всесовершенное, Абсолютное Добро, то откуда въ мірѣ зло? Конечно, не Богъ—виновникъ его. Онъ—причина только добра, а не зла ⁸⁾). „Не въ богахъ

¹⁾ Ibid. p. 28.

²⁾ Timaeus p. 29.

³⁾ Ibid. 30.

⁴⁾ Ibid. 37.

⁵⁾ Ibid. 46.

⁶⁾ Ibid. 34.

⁷⁾ Phaedon p. 79.

⁸⁾ De republ. l. II. p. 379.

утвердилось оно, а по необходимости обходитъ нашу смертную природу¹⁾. Причина зла, слѣдовательно, заключается въ матеріи. Но хотя зло и существуетъ въ мірѣ и всегда будетъ существовать, такъ какъ погибнуть злу невозможно, ибо всегда необходимо что-нибудь противное добру²⁾, но окончательно торжествовать надъ добромъ оно никогда не будетъ, ибо надъ міромъ бдитъ всеблагой и Премудрый Промыслъ Божій, все направляющій къ благу и совершенству и приводящій цѣлое въ гармонію. Царь нашъ придумалъ, гдѣ помѣститъ каждую часть такъ, чтобы въ цѣломъ добродѣтель удобнѣе могла быть побѣдительницею, а порокъ побѣжденнымъ, придумалъ, какое жилище и мѣсто въ цѣломъ должно занимать каждое бытіе³⁾. „Содержащій въ Себѣ начало, середину и конецъ вещей (ὁ θεὸς ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων)“, Богъ шествуетъ прямо и проникаетъ всю вселенную. Ему вездѣ сопутствуетъ правосудіе (τῷ δὲ αἰεὶ ξυνέπεται δίκη). Онъ — каратель (τιμωρός) тѣхъ, кто нарушаетъ божественный законъ. Чающій будущаго блаженства покоряется Ему со смиреніемъ и кротостію⁴⁾. Но если отъ Бога произошло только добро, если и во всемъ Своемъ Промыслѣннѣн о мірѣ Онъ имѣетъ въ виду тоже только добро, то и человѣкъ, это лучшее созданіе Божіе, не можетъ имѣть

1) Theaet. p. 176: τὴν δὲ θνητὴν φύσιν περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης

2) Ibidem.: Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τα κακὰ δυνατόν, (ὁπεναντίον γὰρ τὶ τῷ ἀγαθῷ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη).

3) De legibus l. X, p. 903. 904. (въ излож. Голубинск. цит. соч. 306—307 стр.

4) De legibus. l. IV. p. 716. См. здѣсь весь прекрасный по возвышеннымъ идеямъ отрывокъ. Перев. см. у Огюста Николая т. I стр. 141—142.

иной цѣли, какъ возможно полное осуществленіе его же (т. е. добра) въ своей жизни. Въ этомъ осуществленіи и состоитъ та добродѣтель, которая является и высшей цѣлью человѣка и его единственнымъ благомъ; земныя блага—суть только средства достиженія добродѣтели. Всѣ блага Платонъ раздѣляетъ на два класса: человѣческія—здоровье, красота, физическая сила, богатство, управляемое мудростью, и божественныя—мудрость, умѣренность и рождаемая изъ соединенія этихъ двухъ съ мужествомъ справедливость ¹⁾. Только „добродѣтельный человѣкъ, умѣренный и справедливый счастливъ и блаженъ, не смотря на то, великъ ли онъ и силенъ, или малъ и немощенъ, богатъ или бѣденъ, а несправедливый несчастенъ и жалокъ, хотя бы былъ богаче Мидаса“ ²⁾. Быть добродѣтельнымъ и побѣждать зло и чрезъ это—приближаться къ Богу, отражать въ себѣ Его совершенства, уподобляться Ему—вотъ въ чемъ, поэтому, заключается высшее назначеніе человѣка, его конечная цѣль, ибо для этого Богъ и создалъ его ³⁾. Но такъ какъ зло прежде всего заключается въ смертной природѣ человѣка, то отъ нея-то и долженъ человѣкъ прежде всего освободиться. „Вѣдь, зло не въ богахъ утвердилось, говоритъ Платонъ устами Сократа, а обходить по необходимости смертную природу и это мѣсто. Поэтому и надобно стараться какъ можно скорѣе уходить отсюда ⁴⁾. Бѣгство это и есть

¹⁾ Ibid. I. I. p. 631. См. подробнѣе въ излож. Голубинск. Цит. соч. 307 стр.

²⁾ De legibus lib II p. 661.

³⁾ Timaeus p. 29 loc. cit.

⁴⁾ Объясн. этого мѣста въ „De Rep. VI. p. 501. В.—С; р. 613. А. Это положеніе Платонъ, по мнѣнію Карпова, взялъ у Пинеагора (Карповъ Перев. „Тезт.“ стр. 379. Москв. 1879.

посильное уподобленіе Богу (φυγῆ δε ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν), а уподобляться Богу значить дѣлаться справедливымъ и мудро благочестивымъ“ (ὁμοίωσις δε δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι)¹⁾. Самая добродѣтель, при посредствѣ которой человѣкъ только и можетъ достигнуть высшаго своего назначенія, въ осуществленіи которой, собственно, и заключается самое уподобленіе Богу, раздѣляется на четыре вида. Это, во первыхъ мудрость или умное созерцаніе высочайшаго добра, Божеской святости и благости, во вторыхъ—мужество или знаніе нравственныхъ опасностей и умѣнье побѣдить ихъ; въ третьихъ, умѣренность, водворяющая гармонію въ душѣ, утишающая сердечныя влеченія и порывы. То, что сообщаетъ этимъ добродѣтелямъ силу внѣдряться и внѣдрившись сохраняться въ душѣ, есть четвертая добродѣтель—справедливость (δικαιοσύνη), праведность или святость²⁾. О внѣдреніи послѣдней въ своей душѣ человѣкъ особенно долженъ заботиться, ибо она ближе всего ставитъ человѣка къ Богу. Вѣдь, „Богъ, говоритъ Платонъ, никогда и ни въ чемъ не бываетъ неправеденъ. Онъ—существо наиправеднѣйшее (οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἶόν τε δικαιοτάτος). И нѣтъ ничего подобнѣе Богу, какъ если кто изъ насъ снова становится возможно болѣе праведнымъ“³⁾. Справедливость должна, поэтому, лежать въ основѣ всѣхъ житейскихъ отношеній человѣка, въ особенности въ отношеніи его къ подобнымъ себѣ. Вѣдь всѣ люди—

¹⁾ Theaet. p. 176.

²⁾ De republ. IV, p. 433 въ излож. Голубинск. цит. соч. стр. 308.

³⁾ Theaet. p. 176.

„родственники, ближніе и граждане не по закону, а по природѣ (ξυγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ)“¹⁾, говоритъ Гиппіасъ въ „Протагорѣ“. Пусть люди причиняютъ человѣку несправедливость. Это не обязываетъ его быть и съ своей стороны несправедливымъ: „платить за несправедливость несправедливостью“, „платить зломъ за не должно, ибо это несправедливо“²⁾. „Нужно лучше самому остерегаться причинять несправедливость, чѣмъ испытывать ее отъ другихъ. Главнѣе же всего нужно заботиться о томъ, чтобы и въ частной и общественной жизни (καὶ ἰδία καὶ δημοσία) не казаться (только), а на самомъ дѣлѣ быть добродѣтельнымъ“³⁾. Вѣдь только добродѣтельныхъ и праведныхъ людей ждетъ по смерти блаженная доля, а злыхъ, наоборотъ, ждетъ тяжкая участь и жестокое наказаніе. На этомъ пунктѣ Платонъ подходитъ, такимъ образомъ, къ вопросу о посмертной участи человѣка и здѣсь-то глубина его философскаго прозрѣнія сказывается во всей силѣ. Онъ такими яркими и конкретными чертами рисуетъ состояніе душъ человѣческихъ по смерти, что невольно вызываетъ удивленіе предъ тѣмъ, какъ близко подошла его мысль къ тѣмъ воззрѣніямъ на загробную участь человѣка, какія возвѣстилъ міру Христосъ. „Умершіе,

1) Protagor. p. 337. Впрочемъ, эта мысль у Платона, какъ мы знаемъ, не получила развитія и онъ не сдѣлалъ изъ нея соотвѣствующихъ выводовъ. Самыя слова эти, влагаемая Платономъ въ уста Гиппіаса, обращены только къ гражданамъ, находившимся въ собраніи.

2) Criton. p. 49.

3) Gorgias p. 527.

читаемъ мы въ его Федонѣ ¹⁾, приходятъ на мѣсто, куда каждаго ведетъ духъ и прежде всего подвергаются суду, кто изъ нихъ жилъ хорошо, праведно и свято (*οἱ τε καλῶς καὶ δόσιως, καὶ δικαίως βιώσαντες*) и кто нѣтъ. Тѣ, которыхъ жизнь оказывается посредственною, идутъ къ Ахерону и, сѣвъ на колесницы, какія у кого есть, отправляются на нихъ къ озеру. Тамъ они обитаютъ и очищаются и, вытерпѣвъ наказаніе за свои неправды (*τῶν ἀδικημάτων δίδοντες δίκας*), становятся свободными отъ проступковъ, а за сдѣланное добро по заслугамъ получаютъ награду. Людей же по великости грѣховъ оказавшихся неисцѣлимыми, либо многократно осквернившихъ себя важными святохищеніями, либо совершившихъ многія неправедныя и незаконныя убійства, либо сдѣлавшихъ что-нибудь иное тому подобное—этихъ людей судьба бросаетъ въ тартаръ, откуда они уже не выходятъ“. „Лишь души, достаточно очистившіяся философіей, живутъ (послѣ смерти) безъ тѣлъ во всю вѣчность и вселяются въ жилища прекраснѣе земныхъ, въ такія жилища, какія теперь изобразить не легко“. По этой-то причинѣ дѣлаетъ Платонъ изъ своихъ высокихъ созерцаній нравственный выводъ: „надобно употребить все способы, чтобы сдѣлаться въ жизни добродѣтельнымъ и разумнымъ: хороша вѣдь награда и велика надежда“. „Конечно, продолжаетъ далѣе философъ утверждать рѣшительно, что все это произойдетъ не иначе, какъ я рассказалъ, человѣку умному не годится; но что касательно нашихъ душъ и ихъ жилища будетъ нѣчто такое, или тому подобное—въ то вѣрить, при явномъ безсмертіи души (*ἐπειπερ ἀθάνατόν γε ἡ*

¹⁾ Phaedon. p. 113, перев. Карпова.

ψυχῇ φαίνεται ὅσα), кажется, и слѣдуетъ и можно рѣшиться, ибо эта рѣшимость прекрасна и ея надобно какъ бы обаять себя“ ¹⁾). Но какъ бы ни высоко стоялъ человѣкъ въ нравственномъ отношеніи, какъ бы ни полно старался осуществить свое нравственное назначеніе, какъ бы сильно ни стремился онъ узрѣть и исполнѣ познать Божество,—достигнуть этого онъ не въ состояніи. „Творца и Отца вселенной открыть трудно, да и открывши говорить о Немъ всѣмъ невозможно“ ²⁾). Да самому человѣку своими только силами и невозможно осуществить высшую цѣль своего бытія, ибо зло всетаки дѣятельно обнаруживаетъ себя въ мірѣ и въ жизни человѣка. Оно живетъ внутри его, ведетъ борьбу съ его добродѣтелью и задерживаетъ его въ стремленіи и приближеніи къ Богу. „Каждый—врагъ самъ себѣ, говоритъ Платонъ. Побѣда надъ самимъ собой есть первая и лучшая изъ всѣхъ побѣдъ, равно какъ поражение себя самимъ собою есть самое позорное и порочное поражение. Въ каждомъ изъ насъ идетъ война противъ самого себя“ ³⁾). Безъ помощи Божіей, посему, человѣку при осуществленіи добродѣтели не обойтись: добродѣтель можетъ дать ему только Богъ. Платонъ исполнѣ соглашается съ Симонидомъ, изъ поэмы котораго приводитъ мысли о неисцѣльной немощи и человѣческой добродѣтели ⁴⁾). Но философъ увѣренъ, что

¹⁾ Ibid. p. 114. ср. Theaet. p. 177.

²⁾ Timaeus p. 28: Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εἶρην τε ἔργον καὶ εὐρόντα, εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

³⁾ De legib. I. 626.

⁴⁾ Protagor p. 339—345. См. у Голубинск. цит. соч. стр. 309.

Богъ когда нибудь окажетъ необходимую человѣку помощь, потому что Богъ—сама благодѣтельность, а человѣкъ—предметъ особаго попеченія Божія. Свою увѣренность въ этомъ Платонъ влагаетъ въ уста Сократу, который, доказывая Алкивиаду, что человѣкъ не знаетъ, о чемъ даже молиться Богу, говоритъ въ заключеніе: „необходимо ожидать, пока не научить кто-нибудь, какъ необходимо вести себя по отношенію къ людямъ и къ богамъ“ (ἕως ἄν τις μάθῃ ὡς δεῖ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς ἀνθρώπους διακείσθαι). На вопросъ Алкивиада, когда же это будетъ, и кто будетъ этимъ учителемъ, Платонъ устами того же Сократа отвѣчаетъ: „это будетъ тотъ, который промышляетъ о тебѣ (οὗτός ἐστιν ὃ μέλει περὶ σοῦ). Но я думаю, что какъ Аѳина, по сказанію Гомера, разгнала мракъ очей у Діомида, чтобы онъ вѣрно зналъ—Бога-ли видитъ, или человѣка, такъ и у тебя необходимо прежде разгнать мракъ души, теперъ ее облегающій, и потомъ уже сообщить тебѣ познаніе того, что добро и что зло. А теперъ, ты, кажется, не въ силахъ принять это. „Пусть же Онъ разсѣиваетъ мракъ моихъ очей, если Ему угодно, отвѣчаетъ Алкивиадъ, или иное что дѣлаетъ. Я готовъ исполнить всѣ Его повелѣнія, кто бы ни былъ этотъ человѣкъ, лишь бы Онъ улучшилъ меня“ (εἴ γε μέλλοιμι βελτίων γενέσθαι) ¹⁾.

Такъ мыслили и до такихъ возвышенныхъ созерцаній доходили лучшіе греческіе умы, высота и чистота воззрѣній которыхъ никогда не переставала да и не перестанетъ вызывать удивленіе даже въ христіанствѣ; такъ близко подошли они къ послѣднему и такъ ясно, пользуясь одними только естествен-

¹⁾ Alcibiad. II, p. 150. 151.

ными религіозно-моральными силами, заложенными Творцомъ въ богоподобную природу человѣческаго духа, сознали они нравственную немощъ человѣчества, его безсиліе самому подняться изъ бездны грѣха и необходимость явленія въ мірѣ новой, высшей, божественной религіи для спасенія и улучшенія человѣчества. А такъ какъ греческая філософія, особенно філософія Сократа и Платона, имѣла несомнѣнное вліяніе на філософію римскую, то отзвукъ греческихъ идей, а иногда и буквальное ихъ повтореніе, можно встрѣтить и у римскихъ філософовъ. Къ сожалѣнію, въ нашихъ рукахъ нѣтъ достаточныхъ данныхъ, при помощи которыхъ можно бы было возстановить всѣ звѣнья, связывающія римскую філософію съ греческой. Мы не въ состояніи, поэтому, детально прослѣдить, какъ лучшія и высокія идеи греческихъ філософовъ, расширяясь и количественно и качественно на римской почвѣ, нашли, наконецъ, полное выраженіе въ моральной філософіи Сенеки. Всего лучше, конечно, это было бы сдѣлать по сочиненіямъ римскихъ стоиковъ-эклектиковъ П—І вв до Р. Христова, Панэтія и Посидонія, непосредственная связь которыхъ съ греческими філософами не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію ¹⁾. Но здѣсь приходится только пожалѣть, что

¹⁾ Панэтіи напр. слѣдовалъ не только столпамъ своей школы, но отдавалъ должную дань и другимъ философамъ. Къ Платону же онъ относился съ такимъ уваженіемъ, что можно думать, говоритъ Целлеръ, будто онъ принадлежитъ скорѣе къ его школѣ, чѣмъ къ школѣ Зенона (Zeller. „Philos. der Griech.“. t. III, s. 560. На основан. Cic. „De finib.“ IV, 28, 79. Semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem., Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant“). Что касается Посидонія,

сочиненія этихъ отцовъ римскаго стоическаго эклектизма не сохранились до насъ и что возстановлять ихъ воззрѣнiя приходится лишь на основанiи того, что находится у Дiогена Лаэртскаго, Стобея, Секста Математика, особенно у Цицерона и отчасти у самого Сенеки ¹⁾).

Религиозно-моральную доктрину Панетiя (род. 180—185 г. до Р. Хр. ум. 109—108) можно представить въ такомъ видѣ. Самобытное и первоначальное бытiе есть только духъ и матерiя, мыслимые въ одно и то же время, такъ сказать, материальный духъ, который и есть Божество. Внѣшнiя вещи суть только модификации этого Божественнаго первобытiя, которое въ нихъ и съ ними сопрѣбываетъ, связывая ихъ въ общее цѣлое, въ космосъ. А такъ какъ это, сопрѣбывающее съ космосомъ, существо есть первоисточникъ всякой жизни, а, слѣдовательно, и разумной, то оно само должно быть тоже разумнымъ и одушевлен-

то, на основанiи того, что онъ написалъ даже комментарий на „Тимея“ Платона, можно думать, что Посидонiй былъ хорошо знакомъ со всей его философiей и даже старался примирить стоическое ученiе съ платонизмомъ (Zell. cit. op. Th. III. s. 578). Былъ онъ знакомъ и съ Демокритомъ и Пиеагоромъ и др. (Zell. *ibid.*).

¹⁾ Мы, конечно, не можемъ взять на себя задачи самостоятельно извлечь изъ этихъ источниковъ все, что относится къ данному вопросу: то была бы работа для насъ непосильная, (потому что подобнаго рода цѣль можетъ быть предметомъ самостоятельнаго труда), а при наличности того, что сдѣлано въ этой области нѣмецкими учеными: Целлеромъ, Шмеккелемъ и отчасти Бартомъ, пожалуй, и безцѣльная. Трудами названныхъ ученыхъ въ данномъ случаѣ мы всецѣло и пользуемся.

нымъ ¹⁾). Прямымъ слѣдствіемъ этой разумности міра и вмѣстѣ ея доказательствомъ является его относительное совершенство и абсолютная цѣлесообразность ²⁾). Такъ какъ, далѣе, божественная природа имманентна міру, то, являясь основой его бытія, она является и основой его состоянія. Выводъ же отсюда тотъ, что міръ долженъ управляться божественнымъ Провидѣніемъ, которое не можетъ быть инымъ, какъ только разумнымъ ³⁾). Все въ мірѣ, посему, происходитъ по законамъ разума (т. е. какъ причины и дѣйствія) и такъ какъ все направлено на лучшее, то состояніе міра есть наилучшее состояніе, почему міръ долженъ остаться вѣчно такимъ, какимъ онъ является ⁴⁾). Но если все благо, и благо именно потому, что все, существующее въ своей красотѣ, разнообразіи и цѣлесообразности есть не что иное, какъ обнаруженіе Перводуха и Первоматеріи, первоогня, то о многобожїи не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ только этотъ первоогонь и есть единое, истинное и вѣчное божество ⁵⁾). Правда, народъ вѣритъ и въ другихъ

¹⁾ Cicer. De legib. I, 7, 21, 22 и дал. Schmeckel. „Die Philosophie der mittleren Stoa“ Berlin 1892, s. 186.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Cicer. ibid.

⁴⁾ Schmeckel. cit. op. ss. 187 Anm. 2; ср. Barth „Die Stoa.“ Stuttgart 1903 г. s. 36; ср. Cicer. De nat. d. II, 46. 118.

⁵⁾ Правда, у Панэтія, повидимому, была иногда рѣчь и о многихъ богахъ, однако, нельзя думать, что здѣсь онъ всецѣло раздѣлялъ воззрѣнія народной религіи. Его монотеизму рѣчь о о многихъ богахъ нисколько не противорѣчитъ, такъ какъ съ его пантеистической точки зрѣнія и эфиръ и находящіяся въ немъ созвѣздія считались тоже божественными, ибо въ нихъ проявляется та же, всюду тождественная по существу, божествен-

боговъ, но эти боги суть не что иное, какъ созданіе поэтовъ, философовъ или расчетливыхъ политическихъ дѣятелей ¹⁾, а потому и религія, покоящаяся на нихъ, не можетъ быть признана истинной религіей и полезной для народа. О религіи поэтовъ этого нельзя сказать уже потому, что рассказы поэтовъ о богахъ полны самыхъ безнравственныхъ и недостойныхъ выдумокъ: боги поэтовъ воруютъ, нарушаютъ брачное цѣломудріе, обращаются въ звѣрей и т. п. Но и религія философовъ не можетъ быть признана въ качествѣ общественной народной религіи, ибо въ ней есть много такого, знать что народу отчасти излишне, а отчасти вредно. То же нужно сказать и о религіи политиковъ. Вѣдь, лица, почитаемыя здѣсь богами, какъ напр. Геркулесъ, Эскулапъ, Діоскуры были только людьми. Боги не таковы, какими ихъ представляютъ. Истинный Богъ не имѣетъ ни пола, ни возраста, никакихъ сочлененій ²⁾. Душа человѣка, съ точки зрѣнія Панэтія, есть не что иное, какъ модификація божественнаго Первоогня, божественной пневмы, а потому сущность ея, какъ и сущность самого божества, заключается въ разумѣ ³⁾. Но такъ какъ душа не вся разумъ, а заключаетъ въ себѣ и

ная первоматерія. Слѣдовательно, въ противоположность всебожеству онъ могъ ихъ съ полнымъ правомъ назвать просто божествами (Schmeckel. s. 190).

¹⁾ August. De civ. Dei IV, 27, 1. (ср. VI, 5). Schmeckel. cit. op. s. 190. Ср. ib. s. 117; idem. Zeller „Philosophie der Griechen“ 3 Th. s. 566; ср. Barth „Die stoa“ s. 46.

²⁾ Zeller cit. op. 3 Th. s. 566—567.

³⁾ Разумъ свойствененъ только человѣку. Cic. De offic. I, 4, 11; 30, 115. Schmeck. cit. op. s. 198.

низшія, неразумныя части ¹⁾), то она не чистый „пневма“, а смѣсь эфирнаго огня и воздуха (*anima inflammata*) ²⁾). На этомъ основаніи Панэтій различаетъ двоякаго рода явленія душевныя: разумныя и неразумныя. Разумъ въ человѣкѣ является господствующей силой и если душевныя явленія подъ его водительствомъ происходятъ, то состояніе души — нормально, если же они происходятъ безъ согласія разума, то разумность, нормальность душевной жизни нарушается и вмѣсто нея въ душѣ воцаряется состояніе противоположное: тогда „ὄρμη“³⁾, это не опасное, если оно подчиняется разуму, влеченіе, обращается въ „πάθη“ ⁴⁾). Къ первому, т. е. разумности жизни человѣкѣ долженъ всей душой стремиться, а послѣдняго всеми силами избѣгать, потому что только разумная жизнь есть жизнь, сообразная съ природой, и только она одна можетъ сдѣлать человѣка счастливымъ ⁴⁾). Самый разумъ, впрочемъ, должно различать двоякаго рода: совершенный и несовершенный Первый — равенъ божественному, содержитъ въ себѣ полное знаніе и обладателей его дѣлаетъ совершенными мудрецами. Панэтій не рѣшается, однако, утверждать, что эта послѣдняя ступень можетъ быть достигнута человекомъ: наблюденіе надъ жизнью заставляетъ его

¹⁾ Cic. De offic. I, 28, 101: duplex est enim vis animorum et natura: una pars in appetitu posita est, quae est ὄρμη Grece..., altera in ratione. Schmeckel. s. 199.

²⁾ Cicer. Tusc. Disp. I, 13, 42. Schmeckel cit. op. s. 195-ср. Zeller s. 563. Anm. I.

³⁾ De offic. I, 28, 101; Tusc. I, 33, 80; De offic. I, 20, 69. Schmeckel s. 204.

⁴⁾ Stob ecl. II p. 63: ἔλεγεν ὁ Παναίτιός... τὰς ἀρετὰς πάσας ποιεῖσθαι μὲν τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν, ὃ ἐστὶ κείμενον ἐν τῷ ζῆν ὁμολογουμένως φύσει. Schmeck. s. 210.

напротивъ, признать, что у людей дѣйствительности этой ступени не обрѣтается. Для обыкновенныхъ смертныхъ возможно достиженіе лишь относительной разумности жизни, а слѣдовательно и относительнаго блага ¹⁾). Природосообразная, разумная дѣятельность души есть не что иное, какъ добродѣтель, а такъ какъ разумъ можетъ быть двоякаго рода, то и добродѣтель можетъ быть тоже двоякая: добродѣтель совершенная, которой обладаетъ мудрецъ, и несовершенная, которая достижима для всѣхъ людей и которая есть только слабое подобіе первой (*simulacra virtutis*) ²⁾). Такъ какъ, далѣе, добродѣтель по своему существу есть разумъ, а разумъ у всѣхъ людей одинаковъ, то добродѣтель по существу своему можетъ быть только единою. Но по различію ея обнаруженій въ дѣйствительности она раздѣляется на теоретическую и практическую ³⁾, смотря по тому, остается-ли она только въ мысляхъ или и переходитъ въ соотвѣтствующее дѣйствіе ⁴⁾). Последняя въ свою очередь также раздѣляется на двѣ части, въ зависимости отъ того, на собственную личность человѣка она направляется, или касается отношеній его къ подобнымъ ему. Въ цѣломъ мы получаемъ, такимъ образомъ, тройкую добродѣтель: теоретическую или добродѣтель мудрости (*σοφία*), добродѣтель собственнаго „я“ въ отношеніи къ себѣ самому (*σωφροσύνη*) и въ третьихъ добродѣтель въ отношеніи къ человѣческому обществу.

¹⁾ Schmeckel cit. ср. ss. 210—211 и Anm. 2.

²⁾ Cicer. De off. I, 15, 46; III, 3, 13; 4, 16; ср. Sen. Epist. 116, 5.

³⁾ Diog. VII. 92: Παναίτιός μεν αὐν δύο φύσιν ἀρετὰς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικὴν. Schmeck. s. 216.

⁴⁾ Cicer. De offic. I, 5, 17, 19. Schmeckel. ibid.

Первая заключается въ познаніи истины, вторая (σωφροσύνη) состоитъ въ правильномъ отношеніи частей души другъ къ другу, въ подчиненіи влеченій разуму; третья направляется на поддержаніе человѣческаго общества, что осуществимо только на основѣ справедливости и мужества (ἀνδρεία). Первая изъ этихъ послѣднихъ (δικαιοσύνη), требующая отъ человѣка воздавать каждому свое (suum cuique)¹⁾, по своему существу пассивна. Ея восполненіемъ является благотворительность (ἐλευθεριότης). Мужество состоитъ въ томъ величій духа, которое одинаково ратуетъ за осуществленіе добродѣтели справедливости какъ въ мирное, такъ и въ военное время и проявляется въ сущности въ каждомъ дѣйстви²⁾. Такъ какъ, далѣе, разумъ у всѣхъ людей одинаковъ, то всѣ люди по природѣ своей родственны³⁾, а такъ какъ, съ другой стороны, разумъ есть высшій законъ всякаго поведения, то для всѣхъ людей праведнымъ и благимъ должно быть одно и то же⁴⁾. Самолюбіе, преслѣдующее всегда только свою пользу и сопровождающееся сознательнымъ вредомъ для ближняго, постыдно и заслуживаетъ полнаго порицанія. Наоборотъ, любовь къ благодѣянію, этой родственной съ справедливостью, добродѣтели, заслуживаетъ полной похвалы и вмѣняется человѣку въ прямую обязанность⁵⁾.

¹⁾ Cicer. De offic. I, 7, 20: ср. Stob. Ecl. II p. 59; ср. Zeller. cit. op. 3 Th. s. 288.

²⁾ Schmeckel cit. op. ss. 216—217.

³⁾ Cicer. De legib. I, 7, 22. Schmeckel cit. op. s. 220.

⁴⁾ Cicer. De legib. I. 6, 18; De rep. III, 22, 33. Schmeck. ibid. ср. s. 47.

⁵⁾ De offic. I, 14, 42; II. 15, 55. См. у Schmeck. ss. 213—231.

Но если цѣль человѣческой жизни заключается въ счастіи, а счастіе достигается только путемъ разумной и природосообразной дѣятельности, т. е. путемъ добродѣтели, то для Панэтія естественно возникаетъ вопросъ: достаточно-ли одной добродѣтели для счастія, и вопросъ этотъ философъ рѣшаетъ на основаніи своего ученія о двухчастной природѣ души. Такъ какъ высшее начало въ человѣкѣ — его разумъ, то обязанность его управлять частью души неразумной, заботиться о ней, удовлетворять ея правильныя природосообразныя требованія и потребности и подавлять, наоборотъ, все то, чтó ведетъ къ разстройству природы, особенно страсти и изменныя влеченія. Отсюда, забота о тѣлѣ, напримѣръ, вполне цѣлесообразна, ибо имѣетъ цѣлью доброе состояніе здоровья, а послѣднее принадлежитъ къ числу природосообразныхъ вещей ¹⁾. Къ природосообразнымъ же вещамъ, а, слѣдственно, къ благамъ, принадлежитъ и правильное пользованіе богатствомъ, равно какъ дружба съ подобными себѣ людьми ²⁾. Всѣ эти вещи, какъ и подобныя имъ, находятся не внѣ добродѣтели, а нѣкоторымъ образомъ даже въ ней заключаются ³⁾, почему для счастія они должны быть признаны необходимыми ⁴⁾. Однако, сила ихъ и значеніе покоится только на связи ихъ съ добродѣтелью. Внѣ ея они обращаются въ ничто и хотя бы они иногда и казались благомъ и представлялись полезными, сами по

¹⁾ Cicer. De offic. I, 30, 106. Schmeckel s. 222.

²⁾ Schmeckel. ibid.

³⁾ Cicer. De offic. II, 5, 18.

⁴⁾ Diog. Laërt. VII, 128: ὁ μὲν τοὶ Παναίτιος καὶ Ποσειδώνειος οὐκ ἀτάρκτη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρειαὶ εἶναι φάσιν καὶ θυμίας καὶ ἰσχύος καὶ χορηγίας.

себѣ счастья человѣку дать они не могутъ и своимъ только присутствіемъ, или отсутствіемъ, сдѣлать жизнь хорошей или дурной они не въ состояніи ¹⁾. Здѣсь естественно возникаетъ другой вопросъ: объ удовольствіи и его цѣнности. Мы должны прежде всего различать двоякаго рода удовольствія—духовныя и тѣлесныя. Первыя вытекаютъ изъ дѣятельности духа и по существу своему суть не что иное, какъ радость и удовлетворенность: они—благородны и человѣка вполнѣ достойны ²⁾, хотя и не должны служить цѣлью его сами въ себѣ. Второй родъ—это удовольствія тѣлесныя, которыя корень свой имѣютъ въ чувственности, съ дѣятельностью которой они и связываются. Такъ какъ удовлетвореніе влеченія, если послѣднее правильно, природосообразно, то чувственныя удовольствія являются такимъ же плодомъ чувственной дѣятельности, какъ духовныя—духовной. Поэтому, одинаково ложенъ взглядъ и тотъ, по которому они совершенно исключаются изъ дѣятельности человѣка, и тотъ, по которому они признаются цѣлью всякой дѣятельности ³⁾.

Но особенно возвышенно ученіе Панетія о государствѣ. Всѣ люди, съ его точки зрѣнія, родственны какъ между собою, такъ и съ богами, почему и образуютъ единое великое общественное существо, верховнымъ владыкой котораго является божественный разумъ, этотъ источникъ всякаго индивидуальнаго разума и индивидуальной жизни. На основѣ этого родства и стремленія къ сообществу и возникаетъ госу-

¹⁾ Cicer. De offic. III, 3, 12; Schmeckel cit. op. s. 222—223.

²⁾ Cicer. De off. I. 4 13, ff.; 30, 105—106; De legib. I, 11, 31; Sext. Empir. XI, 73.

³⁾ Schmeckel ss. 223—224.

дарство, почему оно не есть что-либо случайное, условное въ исторіи человѣчества, а возникаетъ изъ самой природы человѣка. Цѣль его возвышенна, это именно: осуществленіе добродѣтели, а черезъ нее—человѣческаго счастія ¹⁾), каковую цѣль государство достигаетъ частію при посредствѣ своихъ учреждений, а частію при помощи законовъ ²⁾). Высшее изъ государственныхъ учреждений—это религія, имѣющая свое основаніе въ самомъ существѣ человѣка, а потому—составляющая *conditio sine qua non* его счастія. Впрочемъ, это можно сказать только объ истинной религіи, а не о народной, выдуманной поэтами и политиками. Въ лучшемъ идеальномъ государствѣ она не можетъ имѣть мѣста, равно какъ не можетъ здѣсь имѣть мѣста и все, чѣмъ народная религія теперь держится. Никакихъ храмовъ, никакихъ изображеній Божества здѣсь быть не должно ³⁾), и сами поэты, распространяющіе несправедливыя, пустыя и безнравственныя воззрѣнія, изъ идеальнаго государства должны быть исключены ⁴⁾). Вторымъ институтомъ, при посредствѣ котораго создается счастіе человѣка, какъ члена государства, является бракъ и семья, причѣмъ допускаемая нѣкоторыми философами общность женъ, равно какъ и общность имуществъ должна быть отвергнута ⁵⁾). Рабство, какъ общественный институтъ, Панэтія отрицаетъ и признаетъ только духовное

1) Cicer. De rep. III, 3. 3 и 4. Schmeckel. cit. op. 225.

2) Schmeckel. cit. op. s. 227.

3) Cicer. De offic. II, 17, 60. (Здѣсь между прочимъ Цицеронъ указываетъ на Панэтія, какъ на источникъ своихъ книгъ). Такой же взглядъ на религію проводили Сцевола и Варронъ.

4) Cicer. De rep. IV, 9. 9 ff. Schmeckel. s. 228.

5) Schmeckel cit. op. Ibid.

рабство. Такъ какъ счастье человѣка заключается въ добродѣтели, то всѣ, кто своими силами почему-либо не въ состоянїи достигнуть его, самостоятельности своей должны лишиться и встать подъ руководство другихъ ¹⁾). Такое рабство полезно и справедливо. Ни о какомъ другомъ рабствѣ рѣчи и быть не можетъ, ибо всякое другое—позорно и постыдно ²⁾). Что касается, наконецъ, войны, какъ неизбежнаго явленія общественно-государственной жизни, то возможность ея для защиты государства Панетій допускаетъ, но лишь подъ тѣмъ условїемъ, чтобы она была лишена жестокости ³⁾).

Таковы, въ общемъ, воззрѣнїя отца римскаго эклектизма, которыя, вмѣстѣ въ воззрѣнїями Посидонїя ⁴⁾), ученика Панетїя, были хорошо извѣстны Сенека^къ, какъ видно изъ его же сочиненїй, и влїяніе на него имѣли несомнѣнно довольно сильное. Въ ихъ системахъ прямо можно видѣть схему всей религіозно-моральной доктрины Сенеки. Въ этомъ мы убѣдимся еще болѣе, если ознакомимся съ взглядами и Посидонїя, которые съ воззрѣнїями его учителя имѣютъ много сходнаго, хотя въ нѣкоторыхъ пунктахъ и различаются.

Вмѣстѣ со всѣми стойками Посидонїй опредѣляетъ философію, какъ знаніе божескихъ и человѣче-

¹⁾ Cicer. De rep. III, 24, 36.

²⁾ Ibid. III, 25, 37: est enim genus injustae servitutis, cum ii sunt alterius, qui sui possunt esse.-

³⁾ Cicer. De off. I, 11, 34; De republ. III, 23, 35. Schmeckel s. 229.

⁴⁾ Epist. 87—95 источникомъ своимъ имѣютъ именно Посидонїя. Schmeck. s. 239.

скихъ вещей ¹⁾ и изъ трехъ частей ея—этики, физики и логики предпочтеніе отдаетъ и считаетъ особенно необходимой этику. На весь міръ и на все въ мірѣ онъ, какъ и Панэтіи, смотритъ какъ на модификацію божества, которое непрерывно проникаетъ весь міръ во всѣхъ его частяхъ, почему и считаетъ необходимымъ сдѣлать выводъ, что міръ управляется божественнымъ Провидѣніемъ ²⁾. И такъ какъ существуетъ только одинъ міръ, этотъ „*ἰδίως πῶλον*“ Божества ³⁾, то и рѣчь можетъ быть только объ одномъ Божествѣ ⁴⁾. Созвѣздія, равно какъ и живыя, божественныя существа, сплошь наполняющія воздушное пространство ⁵⁾, суть только части единаго Божества. Другихъ боговъ никакихъ и быть не можетъ. Если же народъ и вѣритъ въ другихъ боговъ, то эти боги суть не что иное, какъ созданныя поэтами и политиками олицетворенія силы единаго Бога ⁶⁾. Раскрывая, далѣе, частнѣе понятіе Провидѣнія, Посидоній разсуждаетъ такъ. Какъ во всякомъ живомъ существѣ, микрокозмѣ, измѣненіе одной части ощущается повсюду, такъ бываетъ и въ великомъ міровомъ существѣ (а міръ— тоже живое существо, разумное и мыслящее) ⁷⁾, всѣ вещи котораго связаны абсолютной „*συνπλάθεια*“ ⁸⁾. А такъ какъ „*συνπλάθεια*“ основывается на божественномъ существѣ,

¹⁾ Sext. Empir. Adv. phys. I, 13 и 125; Cicer. De off. I, 45, 153; у Schmeckel'я s. 238.

²⁾ Diog. Laërt. VII. 138, 149. Schmeckel. s. 241.

³⁾ Ibid. VII, 138. 140. 143. Schmeckel 243.

⁴⁾ Stob. Ecl. I. p. 133. 18. W; Diog. VII. 148. Schmeckel s. 243.

⁵⁾ Cicer. De divin. I, 30, 64. Schmeckel. s. 242.

⁶⁾ Sext. Empir. Adv. phys. I. 61 ff. Schmeckel. s. 243.

⁷⁾ Schmeckel. cit. op. s. 241.

⁸⁾ Sext. Empir. Adv. phys. I, 78—85; Cic. De n. d. II, 7, 19; De div. II, 14, 33 ff. Schm. s. 244.

то она вѣчна и неизмѣнна, какъ и это послѣднее. Посему, все, случающееся въ мірѣ, происходитъ по вѣчному и неизмѣнному опредѣленію, которое и есть не что иное, какъ рокъ, судьба (*εἰμαρμένη*)¹⁾. Однако, этотъ рокъ не есть что-либо, отличное отъ Провидѣнія, а, какъ основывающійся на существѣ Божиѣмъ, естественный законъ, онъ есть сама воля Божія²⁾. Поступки человѣческіе, хотя дѣйствующей причиной ихъ служить собственная воля человѣка³⁾, не изъяты изъ этого закона, но такъ какъ результаты ихъ могутъ быть только тѣ, которые отъ вѣчности опредѣлены, то нравственная цѣнность ихъ, различіе добродѣтели и порока заключается не въ нихъ самихъ, а въ согласіи съ Божественной судьбой, волей Божіей⁴⁾. Конечно, если бы состояніе духа было только состояніемъ чистаго разума, то это различіе добродѣтели и порока было бы невозможно, ибо чистый разумный духъ всегда былъ бы солидаренъ съ волей Божества. Но духъ на ряду съ разумомъ обладаетъ и животными влеченіями, тѣсно связанными съ тѣломъ человѣка и при посредствѣ послѣдняго вліяющими на дѣйствія человѣка самыми разнообразными способами⁵⁾. По своей духовной природѣ человѣкъ родствененъ съ божествомъ, сообщество съ которымъ и находитъ свое выраженіе въ его благоче-

¹⁾ Diog. Laërt. VII, 149, Stob. ecl. I. p. 78, 15 ff. Cicer. De div. I, 55, 125; Schmeckel. s. 244 cp. 166.

²⁾ Cicer. De nat. d. II, 22, 58; 65, 162 ff. Schmeckel ibid.

³⁾ Sen. Epist. 87, 31.

⁴⁾ Schmeckel. s. 166.

⁵⁾ Sen. Epist. 113, 28. Schmeckel cit. op. s. 245 cp. ss. 257—263: cp. Zeller „Philos. d. Griech.“ 3 Th. ss. 579—581.

стіи ¹⁾). Какъ Божество проникаетъ міръ, весь его связывая во едино, одушевляя и оживляя, такъ и душа оживляетъ тѣло ²⁾, и безъ нея послѣднее есть не что иное, какъ безжизненная матерія, бесполезная плоть, предназначенная лишь для питанія организма ³⁾. Душа—это носительница жизни ⁴⁾, живущее въ чловѣкѣ Божество ⁵⁾, почему ей принадлежатъ тѣ же свойства, какъ и послѣднему. Такъ какъ по своей природѣ она едина и проста, то прекратить своего существованія, разрушиться она не можетъ ⁶⁾. Сообщество съ тѣломъ, съ которымъ она по необходимости связана въ этомъ бытіи, не только не полезно ей, но прямо обременительно. Тѣло—это оковы для нея, задерживающія ея свободныя сами въ себѣ дѣйствія ⁷⁾. Отъ этихъ оковъ душа освобождается только послѣ смерти. Тѣло тогда погибаетъ, а душа продолжаетъ

1) Sext. Emp. Adv. phys. I. 124; Cicer. De nat. d. 41, 116. Schmeck. s. 248.

2) Cicer. Tusc. I, 24, 56—28, 70. Schmeck. s. 248.

3) Sen. Epist. 92, 10.

4) Cicer. De nat. d. II, 9, 24 ff.

5) Galen plac. Hipp. et Plat. p. 449 см. у Schmeckel'я s. 248

6) Гирцель думаетъ, что Посидоній подобно Панэтію отрицалъ безсмертіе, но съ нимъ нельзя согласиться. Уже вѣра въ демоновъ дѣлаетъ для Посидонія вѣру въ безсмертіе души (до конца міра) вѣроятной, ибо кто признаетъ „безсмертныя души“ вообще, тотъ не имѣетъ никакого основанія не признавать такими же и души чловѣческія. Мы узнаемъ изъ Цицерона (De div. I, 31, 63), что Посидоній утверждалъ способность людей къ предсказанію именно на томъ основаніи, что уже во снѣ души, отрѣшаясь отъ тѣла, можетъ видѣть будущее; тѣмъ болѣе (multo magis) это можетъ дѣлать она „post mortem, cum omnino corpore excesserit, itaque adpropinquante multo est morte diviniор (Zeller cit. op, III, s. 576. Anm. 3).

7) Cicer. De div. I, 49, 110.

жить, вступая въ общеніе съ Божествомъ и богами, наполняющими воздушное пространство ¹⁾), и переселяясь въ высшія сфѣры ²⁾), соотвѣтствующія степени ея чистоты, въ подлунномъ мірѣ ³⁾). Предназначенный въ лучшей своей части къ такой высокой жизни, человѣкъ и цѣль своихъ дѣйствій долженъ имѣть также высокую. Цѣль эта, являющаяся основнымъ нравственнымъ закономъ, есть природосообразная жизнь, причемъ природа здѣсь разумѣется собственная разумная природа человѣка ⁴⁾). Но природосообразная жизнь есть не что иное, какъ добродѣтель ⁵⁾), а потому эта послѣдняя и есть конечная цѣль, къ осуществленію которой должны направляться всѣ стремленія человѣка. Какъ выраженіе человѣческой природы, которая во всѣхъ людяхъ одинакова, добродѣтель по своему существу также едина ⁶⁾). Но такъ какъ природа человѣка двоякая—разумная и неразумная, то и добродѣтель раздѣляется на два рода: первый обнимаетъ прямую дѣятельность разума, второй—правильное состояніе неразумныхъ способностей, ихъ подчиненіе разуму ⁷⁾). Тѣмъ не менѣе всѣ добродѣтели тѣсно связаны одна съ другой и одна безъ другой невозможны ⁸⁾). Являясь цѣлью человѣческой жизни, добродѣтель съ тѣмъ вмѣстѣ является и тѣмъ

¹⁾ Ibid. I, 57, 129; см. Schmeck. ss. 248—249.

²⁾ Cic. De n. d. II, 2, 5; Sext. Emp. adv. phys. I, 66 ff.

³⁾ Schmeckel. s. 256.

⁴⁾ Diog. Laërt. VII, 87.

⁵⁾ Galen plac. Hipp. et. Plat. 447, 11: ἡ ἀρετὴ τελειότης ἐστὶ τῆς ἐκάστου φύσεως см. Schmeckel. s. 270.

⁶⁾ Schmeckel cit. op. s. 270.

⁷⁾ Galen. p. 445, 15 ff. цит. см. у Schmeckel'я s. 271.

⁸⁾ Schmeck. ibid.

высшимъ благомъ, которое одно только истинно, достойно стремленія и достаточно для счастья. Но если добродѣтель есть истинное благо и единственное, то наоборотъ все, что противоположно ей, есть истинное зло. Между этими двумя крайностями лежитъ широкая область безразличныхъ вещей (*ἀδιάφορα*), которыя дѣлятся на 3 разряда: цѣнные (*ἀξία*), совершенно безцѣнные (*ἀπαξία*) и совершенно безразличныя, или, по терминологіи стоиковъ, *προηγμένα*, *ἀποπροηγμένα* и *ἀδιάφορα*. Для человѣка имѣютъ значеніе только первыя. Сюда относятся главнымъ образомъ тѣ предметы, на которые прежде всего направляется наше влеченіе, какъ на *πρῶτα κατὰ φύσιν*. Это, во 1-хъ, удовольствіе, связанное съ стремленіемъ поддержать жизнь. Какъ возникающее изъ природы души, хотя и изъ низшихъ ея способностей, удовольствіе вполне сообразно съ природой. Но оно отнюдь не благо въ собственномъ смыслѣ, ибо часто увлекаетъ людей въ противодѣйствіе разуму. Поэтому, стремленія и желанія оно достойно только тогда, когда ограничивается приличествующей природѣ мѣрой, слѣдовательно, сопровождается умѣренностью ¹⁾. Въ противоположность удовольствію и боль не есть зло въ собственномъ смыслѣ, она есть простое чувство непріятности, но въ интересахъ душевнаго покоя желательна все таки свобода отъ нея. Къ „*πρῶτα κατὰ φύσιν*“ принадлежатъ далѣе жизнь и здоровье, но ни то, ни другое не суть блага въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ они допускаютъ переходъ въ противоположности (напр., здоровье можетъ смѣниться болѣзнью и

1) Sen. Epist. 92, 5 ff=Posidon. у Galen. p. 450; см. Schmeckel. ss. 275—276.

болью); истинное же благо всегда одинаково ¹⁾. Второй классъ полезныхъ вещей составляетъ богатство и вообще всѣ внѣшнія блага, при чемъ цѣнность ихъ не въ самихъ себѣ заключается, а зависитъ отъ того употребленія, которое имъ дается. Такъ какъ они могутъ быть причиною зла, не потому, конечно, что сами въ себѣ зло, а потому, что, увлекаая духъ человѣка, возбуждаютъ зависть и даютъ поводъ къ дурнымъ поступкамъ, то истинными благами они также быть названы не могутъ. Но отсюда, обратно, слѣдуетъ, что и бѣдность не есть зло. И богатство и бѣдность принадлежать къ безразличнымъ вещамъ, хотя и не вполне: богатство желательно, а бѣдность—нѣтъ ²⁾. Какъ бы то ни было благо въ собственномъ смыслѣ есть только добродѣтель. Только она одна въ состояніи сдѣлать человѣка счастливымъ и ничто внѣшнее не можетъ ни возвысить, ни унижить ее. При всякихъ состояніяхъ человѣка она равна сама себѣ и цѣнность ея ни увеличивается, ни уменьшается ³⁾. Вопросъ можетъ быть только въ томъ, достижима-ли она? и можетъ ли быть осуществлена человѣкомъ? Такъ какъ добродѣтель состоитъ во всестороннемъ совершенствѣ человѣческой природы, то принципиально нѣтъ основаній противъ ея осуществленія. Правда, она трудно достижима и это понятно, но что она во всякомъ случаѣ возможна, доказываетъ фактъ существованія степеней приближенія къ ней. Если же такъ, то идеаль мудреца не абстрактное только произведеніе стоической мысли, а можетъ быть реализованъ въ

¹⁾ Sen. Epist. 87, 31 ff; 35 ff.

²⁾ Ibidem. Schmeckel s. 276.

³⁾ Diog. Laërt. VII, 128. Seneca Epist. 92; 121. Cicer. De offic. III, 3, 13. Schmeckel s. 277.

дѣйствительности, хотя на самомъ дѣлѣ въ дѣйствительности онъ никѣмъ еще не осуществленъ. Въ дѣйствительной жизни наблюдаются только стремящіеся къ мудрости, а не полные мудрецы ¹⁾).

Что касается послѣдующихъ стоиковъ-эклектиковъ, стоящихъ съ Панэтиемъ въ связи, то мы остановимъ свое вниманіе только на Гекатонѣ ²⁾), съ моральными воззрѣніями котораго Сенека тоже хорошо былъ знакомъ и на котораго онъ нерѣдко ссылается въ подтвержденіе своихъ воззрѣній. Въ общихъ чертахъ этика Гекатона такова.

Цѣлью всѣхъ стремленій, какъ и всѣ стоики, Гекатонъ ставитъ добродѣтель, а такъ какъ она, съ его точки зрѣнія, какъ и съ точки зрѣнія Сократа, покоится на знаніи, то ей можно научиться ³⁾). Она есть истинное благо, всегда и вездѣ полезное, а ея противоположность—порокъ—есть зло. Между этими двумя противоположностями лежитъ обширная область безразличнаго, въ которой находятся: жизнь, здоровье, красота, удовольствіе, богатство, слава и др., и ихъ противоположности ⁴⁾). Такъ какъ, далѣе, добродѣтель есть благо единственное, и полнота природы человека, то ея одной вполне достаточно для достиженія счастья, ибо она ведетъ не только къ совершенству духа, но и къ тѣлесному благополучію ⁵⁾). И кто достигъ добродѣтели, тотъ истинный мудрецъ. Послѣдній владѣетъ полнотою вѣдѣнія, сообразно которому

1) Diog. VII, 124. Schmeckel s. 278—279.

2) См. о немъ у Schmeck. ss. 14—15 и 290—296.

3) Diog. Laërt. VII. 91.

4) Ibid. VII. 101. 103.

5) Diog. Laërt. VII, 127.

и дѣйствуетъ ¹⁾). Всѣ остальные люди — глупцы, въ душахъ которыхъ господствуютъ неразумныя влеченія и страсти ²⁾). Что касается обязанностей человѣка, то онѣ двоякаго рода: по отношенію а) къ себѣ и в) къ другимъ ³⁾). Обязанность по отношенію къ себѣ заключается въ томъ, чтобы внѣдрить самодовольство, обусловливающее самостоятельность и независимость человѣка отъ людей и отъ судьбы ⁴⁾). Въ отношеніи же къ другимъ нужно всегда помнить, что благо человѣка создается только на взаимообщеніи съ другими ⁵⁾, а потому, кто хочетъ быть любимымъ, тотъ долженъ самъ прежде всего любить ⁶⁾).

Едва-ли нужно доказывать, какъ много общаго съ этими воззрѣніями стоиковъ-эпектетиковъ находится у Сенеки, который, какъ видно изъ его же собственныхъ сочиненій, прекрасно былъ знакомъ съ ними (т. е. воззрѣніями) не только по духу, но и по буквѣ. И нѣтъ сомнѣнія, что если бы сочиненія этихъ стоиковъ сохранились до насъ, то вопросъ объ отношеніи Сенеки къ христіанству не имѣлъ бы положительно никакого смысла. Стоило бы только на мѣсто параллелей, приводимыхъ защитниками отрицаемаго нами мнѣнія изъ книгъ Св. Писанія, поставить параллельныя мѣста изъ сочиненій этихъ стоиковъ. И

¹⁾ Diog. Laërt, VII, 124.

²⁾ Diog. Laërt. VII. 110.

³⁾ Sen. De benefic. II, 21, 4.

⁴⁾ Sen. Epist. 5, 7; 6. 7.

⁵⁾ Таковы отношенія напр. членовъ государства другъ къ другу, мужа къ женѣ, отца къ дѣтямъ, господъ къ рабамъ. Sen. De benef. II, 18, 1 ff. 21, 4, III, 18 ff. Cicer, De off. III, 15. 63. Schmeck. 294 s.

⁶⁾ Epist. 9, 6.

это—не праздное и безосновательное предположеніе, а имѣетъ подѣ собою твердую почву въ томъ, иногда даже поразительномъ, сходствѣ между мыслями, которое встрѣчается въ сочиненіяхъ Цицерона, съ одной стороны, и сочиненіяхъ Сенеки, съ другой. Сходство это иногда такъ велико, что, если брать тѣ или другія мѣста отрывочно, лишь поверхностно познакомившись съ собственными воззрѣніями Цицерона, то можетъ невольно явиться мысль, будто Сенека въ своихъ моральныхъ трактатахъ пользуется непосредственно произведеніями великаго римскаго оратора— философа. Но болѣе основательное знакомство съ трактатами Цицерона приводитъ къ инымъ соображеніямъ и заставляетъ здѣсь предполагать присутствіе третьяго источника, которымъ и могли быть и, по нашему мнѣнію, несомнѣнно, были, сочиненія стоиковъ—эклектиковъ II в. до Р. Христова, въ особенности Панэтія и Посидонія. Доказательствомъ этого служить уже самый характеръ сходства воззрѣній, который скорѣе всего говоритъ именно о пользованіи однимъ и тѣмъ же источникомъ, чѣмъ о заимствованіи ¹⁾. При томъ, не трудно замѣтить, что сходство между Сенекой и Цицерономъ сказывается преимуществу тамъ, гдѣ они высказываютъ идеи, сродныя съ идеями Платона. Между тѣмъ о Цицеронѣ нельзя думать, чтобы онъ основательно изучилъ философію великаго греческаго философа. Ученіе Платона онъ даже часто смѣшиваетъ съ ученіемъ другихъ философовъ. Еще съ меньшимъ основаніемъ и правомъ подобное знакомство можно приписать Сенекѣ; по крайней мѣрѣ обстоятельнаго знакомства съ Плато-

¹⁾ Ср. напр. Cicero. De n. d. II, 28, 71 и Sen. Epist. 95, 50.

номъ онъ нигдѣ не обнаруживаетъ. Очевидно, сходство между Цицерономъ и Сенекой, съ одной стороны и Платономъ, съ другой, можетъ быть объяснено только тѣмъ, что римскіе философы черпали свои воззрѣнія у Панэтія и Посидонія, системы которыхъ, особенно перваго, и представляютъ не что иное, какъ платонизированный стоицизмъ. Но такъ какъ нѣтъ положительно никакихъ основаній отрицать, что и съ произведеніями Цицерона Сенека былъ всетаки знакомъ¹⁾, то мы считаемъ далеко не лишнимъ ознакомиться и съ воззрѣніями римскаго оратора-философа, хотя при общемъ скептическомъ направленіи его философіи сдѣлать это не легко. Дѣло въ томъ, что Цицеронъ слишкомъ широко пользовался эклектическими пріемами, при чемъ и самый скептицизмъ у него является результатомъ его эклектизма²⁾. Въ большинствѣ случаевъ онъ сближаетъ самыя разнообразныя философскія воззрѣнія, указываетъ ихъ слабыя стороны, разбиваетъ³⁾, но отъ положительныхъ выводовъ и изложенія собственныхъ воззрѣній удерживается, такъ что положительно нельзя сказать, на какую сторону клонятся симпатіи автора. Можно, однако, съ положительностью утверждать, что въ спекулятивной философіи Цицеронъ примыкаетъ болѣе всего къ скептическимъ принципамъ новой Академіи⁴⁾, а въ морали склоняется своими симпа-

¹⁾ См. напр. Epist. 97, 4; 107. 10.

²⁾ Zeller. „Philosophie d. Griechen“ 3 Th. s. 652.

³⁾ Этого не избѣгла даже стоическая система (см. у Zeller'a s. 663), хотя симпатіи автора въ общемъ клонятся именно къ ней (см. текстъ).

⁴⁾ Zeller. cit. op. s. 655.

тіями болѣе на сторону стойковъ, „возвышенность, основательность и строгость нравственнаго ученія которыхъ возбуждали всегда его удивленіе“ ¹⁾.

Сдѣлавши эти посредствующія замѣчанія объ общемъ характерѣ философіи Цицерона, мы перейдемъ теперь и къ изложенію его религіозно-нравственныхъ воззрѣній, которыя въ ряду высокихъ идей античнаго міра должны, несомнѣнно, занимать одно изъ самыхъ почетныхъ мѣстъ.

Самый фактъ бытія Божія для Цицерона является такимъ же неоспоримымъ фактомъ, какъ фактъ бытія разнообразныхъ племенъ и народовъ, согласно вѣрующихъ въ Него и признающихъ Его бытіе. „Изъ всѣхъ живыхъ существъ, говоритъ Цицеронъ, кромѣ человѣка нѣтъ ни одного, которое имѣло бы какое-нибудь понятіе о Богѣ. И среди самихъ людей нѣтъ ни одного племени, столь некультурнаго и дикаго, которое, если бы даже и не знало, какого именно надо имѣть Бога, не было бы, однако, убѣждено въ томъ, что Его все таки надо имѣть“ ²⁾. Что касается самой природы Божества, то хотя Цицеронъ и не допускаетъ возможности постигнуть ее со всею ясностью ³⁾, но, съ другой стороны, признаетъ не только Его единство ⁴⁾, а и духовность, понимая послѣднюю въ стои-

¹⁾ Ibid. s. 663. ср. Schmeckel. cit. op. s. 447.

²⁾ De legib. I, 8, 24, ср. Tusc. I, 13, 30; 15, 35. Эта вѣра въ Бога, по Цицерону, требуется не только непосредственнымъ сознаніемъ, но она необходима и въ нравственныхъ и политическихъ цѣляхъ. Съ уничтоженіемъ религіи, думаетъ онъ, погибла бы и вѣра и справедливость и человѣческая любовь. (Zeller cit. op. s. 665; ср. Morlais cit. op. p. 112; см. De n. d. I, 6—14).

³⁾ De n. d. I. 21, 60 f. ср. III, 40, 95. См Zeller s. 665.

⁴⁾ Tusc. I, 23. 27; De legib. I, 7, 22; Somn. Scip (Rep. VI,

ческомъ или аристотелевскомъ смыслѣ¹⁾), „Богъ, говоритъ онъ, не можетъ быть представленъ иначе, какъ Умомъ независимымъ и свободнымъ, удаленнымъ отъ всякой тѣлесной примѣси, Умомъ, все ощущающимъ, все движущимъ и отъ вѣчности имѣющимъ самодвижущееся бытіе“²⁾). Но особенно твердо римскій философъ вѣритъ въ Божественное Провидѣніе³⁾, отраженіе непреложныхъ законовъ котораго онъ видитъ въ правовыхъ и моральныхъ законахъ⁴⁾). „Есть и были философы, говоритъ онъ, которые думаютъ, что боги не имѣютъ положительно никакой заботы о человѣческихъ дѣлахъ. Но если истинно ихъ мнѣніе, то какой смыслъ тогда имѣютъ (quae potest esse) благочестіе, святость и религія?“⁵⁾). „Кто, говоритъ Цицеронъ въ другомъ мѣстѣ⁶⁾), поднявши глаза къ небу былъ бы столь жестоковѣнъ (vecors), чтобы не почувствовалъ бытіе боговъ (deos esse), а сталъ бы думать, что все это случайно произошло. А если онъ

17), 3, 8 и др. (Zeller. *ibid.*). Впрочемъ, въ терминологіи у него одинаково употребляются какъ „deus“, такъ и „dii“.

1) Zeller *cit. op.* s. 665—666.

2) *Tusc. Disp.*-I, 27, 66; *Rep.* VI, 17, 8; *De leg.* II, 4, 10 и др.

3) *Tusc. Disp.* I, 49, 118; *De nat. d.* I, 2, 3; *De legib.* II, 7, 15—16 III, 1, 3 и др.

4) *De legib.* II, 4, 8.

5) *De nat. d.* I, 2, 3. Но приведши вслѣдъ за этимъ мнѣніе другихъ философовъ, которые защищаютъ мысль не только объ общемъ, но и частномъ Провидѣніи, Цицеронъ выставляетъ противъ нихъ критику Карнеада, а самъ прямо не высказывается по данному вопросу, скептически лишь замѣчая, что, слушая этихъ философовъ, можно подумать, будто сами боги изобрѣтены только для пользы людей.

6) *De respons. harusp.* IX. 19; *De leg.* II, 7, 15—16 и др.

пойметъ, что боги существуютъ, то неужели онъ не допуститъ (*non intelligat*), что подъ ихъ верховной защитой (*eorum numine*) столь великое владѣніе родилось, возрастаетъ и сохраняется? Вѣдь въ томъ, что все видимое нами управляется и правится властію бессмертныхъ боговъ, всѣ народы и націи согласны“. Съ точки зрѣнія столь возвышеннаго ученія о Богѣ къ народной религіи Цицеронъ могъ относиться не иначе, какъ только отрицательно; онъ былъ слишкомъ просвѣщеннымъ, чтобы раздѣлять народную вѣру во многихъ боговъ ¹⁾. „Если, поэтому, онъ иногда и рекомендуетъ заботиться о поддержаніи народной религіи, то, конечно, исключительно въ цѣляхъ политическихъ ²⁾. Самъ же онъ отъ политеизма и связанныхъ съ нимъ мѣровъ совершенно свободенъ, что особенно видно изъ III-й книги его „*De natura deorum*“, въ которой онъ подвергаетъ народныя вѣрованія беспощадной критикѣ, и изъ II-й книги „*De divinatione*“, гдѣ осмѣиваетъ мантику ³⁾. По отношенію къ богамъ онъ требуетъ культа духовнаго. „Самый лучший, онъ же чистѣйшій, святѣйшій и исполненный благочестія, культъ боговъ въ томъ состоитъ, говоритъ Цицеронъ, чтобы мы всегда почитали ихъ чистымъ, здравымъ и неиспорченнымъ умомъ“ ⁴⁾. Ученіе Цицерона о человѣкѣ также возвышенно. По его воззрѣнію, человѣкъ есть созданіе Божіе, украшенное всѣми лучшими качествами ⁵⁾ и образованное

¹⁾ Morlais cit. op. p. 108.

²⁾ *De nat. d.* III; 2, 5; *De leg.* II, 7, 13 и др. см. у Zeller'a s. 667.

³⁾ Zeller. cit. op. 666—667.

⁴⁾ *De n. d.* II, 28, 71; *De div.* II, 72, 148, ср. *Tusc.* I, 22, 51.

⁵⁾ *De legib.* I, 9, 27 *hominem generavit et ornavit deus.*

изъ брѣннаго тѣла и безсмертной души, имѣющей божественное происхожденіе и потому богоподобной ¹⁾). Душа собственно и составляетъ существо человѣка. Она именно и есть та высшая, одаренная разумомъ, сила, „которая ощущаетъ, чувствуетъ, обладаетъ жизненною силою, совершенствуется (*viget*); она—небеснаго и божественнаго происхожденія (*caeleste et divinum*), а въ силу этого имѣетъ необходимо и непрекращающееся бытіе“ ²⁾). Тѣло же, являющееся второстепенной частью природы человѣка, есть не что иное, какъ заключающая и удерживающая душу тюрьма, по освобожденіи изъ которой душа только и начинаетъ свою настоящую жизнь въ небѣ, гдѣ ея истинное жилище ³⁾). Вотъ почему, долгъ человѣка—насколько возможно стараться отвлекать ее отъ тѣла. А такъ какъ отдѣленіе души отъ тѣла есть не что иное, какъ смерть, то наша жизнь должна быть постепеннымъ умираніемъ. „Мы должны освобождать себя отъ тѣла, т. е. навыкнуть умирать, читаемъ мы у Цицерона. Пока мы будемъ на землѣ, это будетъ подобіемъ небесной жизни, а когда, выпущенные изъ этой темницы, мы перенесемъ туда (на небо), то (этотъ навыкъ умирать) облегчитъ полетъ нашей души“ ⁴⁾). Вся эта жизнь, такимъ образомъ, есть, съ одной стороны, путь въ небо и въ сообщество тѣхъ, которые уже жили ⁵⁾, а съ другой—не что иное, какъ смерть“ ⁶⁾). Та смерть,

¹⁾ De leg. I, 8, 25: homini cum deo similitudo.

²⁾ Tusc. Disp. I, 27. 66; ср. Ib. I, 12 ff; 15, 35 ff; De leg. I, 8, 24.

³⁾ Tusc. I, 22, 51 и дал.

⁴⁾ Tusc. Disp: I, 31, 75.

⁵⁾ De Republ. VI, 15, 15.

⁶⁾ Tusc. I, 31, 75, nam haec quidem vita mors est.

которая освобождает насъ отъ тѣла навсегда, есть только послѣдняя, а потому и бояться ея нечего, такъ какъ она не зло, а скорѣе благо ¹⁾). Вѣдь, со смертию, духъ не прекращаетъ своего существованія, напротивъ, начинаетъ новую, лучшую жизнь. „Я никогда не могъ увѣрить себя, говоритъ Цицеронъ устами Катона, повторяя слова Кира у Ксенофонта, что души живутъ только, пока находятся въ этихъ бранныхъ тѣлахъ, и умираютъ послѣ того, какъ выходятъ изъ нихъ, или что духъ становится безчувственнымъ (*insipiens*), вышедши изъ безчувственнаго тѣла. (Напротивъ, я убѣжденъ), что, освободившись отъ всякой примѣси естества, онъ становится чистымъ и незапятнаннымъ, истинно мудрымъ“ ²⁾). „Нечего, поэтому, мнѣ оплакивать жизнь, продолжаетъ Катонъ у Цицерона, что дѣлаютъ многіе, даже просвѣщенные науками (*docti*). Нечего жалѣть мнѣ и о томъ, что я жилъ, потому что я такъ жилъ, что не считаю себя напрасно рожденнымъ. Я ухожу изъ жизни какъ бы изъ временнаго помѣщенія (*ex hospitio*), а не какъ изъ роднаго крова (*e domo*), Вѣдь, природа дала намъ лишь гостиницу для остановки на пути, а не для постояннаго жилища. О, прескрасный день, когда я отправлюсь въ тотъ божественный союзъ и сонмъ духовъ, когда я уйду отъ этой толпы и житейской суеты!“ Я пойду не только къ тѣмъ великимъ людямъ, о которыхъ я раньше говорилъ, но и къ моему Катону, лучше котораго не было на свѣтѣ“ ³⁾). „Если же я ошибаюсь, что вѣрю въ безсмертіе души, заключаетъ рѣчь Ци-

¹⁾ Эта мысль развивается Цицерономъ особ въ I кн. „Тускуланс. Бес.“ т. н. сократическимъ методомъ.

²⁾ De Senect. 22, 79—80.

³⁾ Ibidem 23, 84.

церонъ устами того же Катона свой трактатъ, то ошибаюсь добровольно и не желаю лишить себя этой ошибки, которой я самъ услаждаюсь при жизни. Если же мертвый я и ничего не буду чувствовать, какъ увѣряютъ нѣкоторые жалкіе философы, то нечего мнѣ и бояться того, что надъ этой моей ошибкой будутъ смѣяться мертвые философы“ ¹⁾). Какова будетъ загробная жизнь, по крайней мѣрѣ, для добродѣтельныхъ, это Цицеронъ въ высшей степени картинно и поэтически рисуетъ въ своемъ сочиненіи „*Somnium Scipionis*“ ²⁾), гдѣ онъ возвышается до самыхъ чистыхъ созерцаній. Души людей представляются здѣсь обитающими въ самыхъ высшихъ и чистѣйшихъ сферахъ небесныхъ, живущими въ тѣсномъ взаимоотноеніи, созерцающими всѣ великія тайны природы, сокрытыя отъ обыкновенныхъ смертныхъ, и наслаждающимися вѣчнымъ свѣтомъ, не знающими ни времени, ни пространства. Эта блаженная доля, думаетъ Цицеронъ, въ особенности уготована тѣмъ, кто оказалъ услуги государству ³⁾). Туда, къ этому небесному жилищу, и долженъ стремиться человѣкъ, забывая о своемъ тѣлѣ, которое приковываетъ его къ землѣ. „Стремись туда, говоритъ восторженно Цицеронъ, и такъ поступай, какъ будто смертенъ не ты самъ, а только твое тѣло; вѣдь, не форма, не та фигура, которую можно очертить рукой, составляетъ твое „я“ (*pec enim tu is es*), а именно духъ (*mens*)“ ⁴⁾), обла-

1) *De Senect.* 23, 85.

2) Это сочиненіе Цицерона составляетъ собственно отрывокъ изъ его соч. „*De Republica*“, сохранившійся благодаря Макробію.

3) *Somn. Scip.* IX, 21.

4) *Somnium Scip.* VIII, 18.

дая которымъ человѣкъ можетъ считать себя богомъ, потому что быть богомъ и значить—жить, чувствовать, имѣть память, предвидѣть, властвовать надъ тѣломъ такъ же, какъ Богъ властвуетъ надъ міромъ ¹⁾.

Что касается, далѣе, возрѣвнїи Цицерона на отношеніе людей между собою, то въ данномъ случаѣ философъ стоитъ на общестойческой почвѣ космополитизма. Всѣ люди сотворены однимъ Богомъ, съ одной цѣлью, а потому всѣ они сходны и одинаковы между собою ²⁾, всѣ, не исключая даже и рабовъ, способны къ добродѣтели. Отсюда вытекаетъ обязанность людей, съ отрицательной стороны, воздерживаться отъ вреда; а съ положительной, помогать другъ другу и служить общему благу ³⁾. „Природа, говоритъ Цицеронъ, повелѣваетъ человѣку помогать (*velit consultum*) другому, кто бы онъ ни былъ, уже по той одной причинѣ, что онъ такой же человѣкъ; такъ какъ у всѣхъ одна и та же природа, то необходимо и сообразно съ нею, чтобы и польза была общею“ ⁴⁾. Если бы человѣку иногда и пришлось получить обиду, то эта забота объ общей пользѣ не допустила бы отвѣтить обидчику тѣмъ же, а скорѣе побудила бы его забыть полученную обиду ⁵⁾. „Не должно, поэтому, слушать тѣхъ, кто будетъ думать, что на враговъ нужно смертельно (*graviter*) гнѣваться; напротивъ, ничто такъ не заслуживаетъ похвалы, ничто такъ не

¹⁾ Ibid.

²⁾ De legib. I, 10, 29: nihil est enim unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nos metipsos sumus.

³⁾ De offic. I, 10, 31; (*fundamenta justitiae sunt*) primum, ut ne cui noceatur, deinde, ut communi utilitati serviatur.

⁴⁾ De offic. III, 6, 27, cp. Ib. I, XVI, 51—52.

⁵⁾ De off. I, 7, 23.

достойно великой и прекрасной души, какъ именно мирное настроеніе (*placabilitas*) и милосердіе¹⁾. Даже на войнѣ и то нужно „шадить послѣ побѣды тѣхъ, кто не былъ жестокимъ во время битвы“²⁾, такъ какъ жестокость вообще противна природѣ³⁾. Словомъ, милосердіе къ людямъ, какъ подобнымъ существамъ, должно простирается на всѣхъ людей безъ исключенія⁴⁾. Любовь человѣка къ подобнымъ себѣ не должна ограничиваться стѣнами того только города, въ которомъ онъ родился, а должна распространяться на весь міръ; онъ долженъ считать себя гражданиномъ того великаго города, который обнимаетъ собою всю землю⁵⁾. Любовь его, слѣдовательно, должна быть любовью ко всему роду человѣческому (*caritas humani generis*)⁶⁾ и это, конечно, потому, что люди по самой природѣ своей склонны къ этой любви (*propensi sumus*)⁷⁾.

На этомъ изложеніи возрѣвній великаго римскаго оратора и философа мы и считаемъ возможнымъ остановиться въ своей экскурсіи въ область предшествующей Сенекѣ философіи, такъ какъ посредствующія ступени теперь болѣе или менѣе ясно уже обрисованы. Считаемъ излишнимъ детально указывать, въ чемъ именно заключается согласіе Сенеки съ представителями греко-римской философской мысли, у кого именно и какія онъ беретъ возрѣвнія, такъ какъ подобнаго рода анатомированіе можетъ

¹⁾ Ibid. I, 25, 38.

²⁾ Ibid. I, 11, 35.

³⁾ Ibid. III, 11. 2.

⁴⁾ De legib. I; 23, 60.

⁵⁾ Ibid. I, 23. 61.

⁶⁾ De finib. V. 23, 65.

⁷⁾ De legib. I. 15, 43.

составить предметъ самостоятельнаго научнаго изслѣдованія. Мы сдѣлаемъ лишь общіе выводы, слѣдующіе изъ нашей экскурсіи въ область философіи по отношенію къ нашему прямому вопросу.

Если справедливо положеніе вообще, что истинный смыслъ и значеніе вещей познаются чрезъ сравненіе, то по отношенію къ высокимъ и чистымъ воззрѣніямъ Сенеки, если сравнивать ихъ съ воззрѣніями другихъ философовъ, это положеніе должно быть примѣнимо въ полной силѣ. Сами по себѣ, внѣ отношенія къ идеямъ греко-римской философіи, воззрѣнія Сенеки вызываютъ полное удивленіе, потому что они слишкомъ не гармонируютъ съ тѣмъ, что обычно говорится о нравственномъ состояніи современнаго явленію христіанства язычества. Для многихъ при первомъ и, тѣмъ болѣе, поверхностномъ знакомствѣ съ воззрѣніями Сенеки кажется сначала невозможнымъ допустить, чтобы такъ возвышенно мыслящій философъ былъ только просвѣщеннымъ язычникомъ; мыслить такъ высоко и чисто, не зная христіанства, онъ — де не могъ. Такъ часто бываетъ съ людьми — которые впервые видятъ предъ глазами своими явленіе, для нихъ непонятное. Не зная или не понимая причины, произведшей это явленіе, они объявляютъ, что здѣсь необходимо нужно допустить присутствіе какой-нибудь посторонней силы, какого-нибудь волшебнаго дѣйствія. Но стоитъ только вдуматься въ явленіе, узнать произведшія его причины, устранить внѣшнія обстоятельства, затемняющія его смыслъ, и тогда всякое удивленіе и недоумѣніе исчезаетъ, явленіе признается простымъ, естественнымъ и понятнымъ, и всякое признаніе присутствія какой-нибудь посторонней силы становится излишнимъ. Такимъ точно непонятнымъ, загадочнымъ явленіемъ въ мірѣ рели-

гіозно-нравственной мысли язычества являются и воззрѣнія философа Сенеки. Онѣ такъ ярко блестятъ среди тѣмы, въ которую былъ погруженъ языческой міръ предъ пришествіемъ Христа, такъ противорѣчатъ общему тону и колориту религіозно-нравственнаго состоянія язычества, что первой мыслью, имѣющею полное основаніе и въ датахъ хронологическихъ, должна неизбѣжно явиться мысль о вліяніи на Сенеку христіанства. Но лишь только мысль эта подвергается анализу, ея, повидимому, прочныя основанія оказываются очень зыбкими и шаткими: сходство между воззрѣніями Сенеки, съ одной стороны, и христіанскими, съ другой, оказывается лишь внѣшнимъ, а совпаденіе хронологическихъ датъ случайнымъ. Мысль невольно тогда обращается къ исторіи философіи, такъ какъ кромѣ нея третьяго источника, изъ котораго Сенека могъ бы черпать свои воззрѣнія, никакого нѣтъ и не можетъ быть. Производится сравненіе воззрѣній Сенеки съ воззрѣніями предшествующей философіи и результатомъ его является убѣжденіе въ томъ, что и съ идеями предшествующей философіи у Сенеки много общаго и сходнаго. Является новый вопросъ, какъ велико это сходство, далеко ли оно простирается? Оказывается, что съ воззрѣніями корифеевъ греко-римской философіи идеи Сенеки гармонируютъ не только формально, но и матеріально, между тѣмъ какъ съ христіанствомъ при сходствѣ внѣшнемъ воззрѣнія римскаго философа стоятъ въ прямомъ принципиальномъ противорѣчїи, которое не даетъ совершенно никакихъ основаній отыскать у Сенеки положительные элементы христіанства. Выводъ же отсюда одинъ: источникомъ высокихъ идей Сенеки было не христіанство, а именно языческая философія, которая въ своихъ стремленіяхъ отыскать исти-

ну доходила до христіанскихъ идей, возвышалась до нихъ, такъ сказать, почти осязала ихъ, хотя и не могла своими силами объять ихъ и постичь. Искомый иксъ, такимъ образомъ, найденъ и недоумѣніе, вызываемое сознаниемъ высоты и чистоты возрѣній Сенеки, прекращается, а удивленіе, относящееся лично къ нему, невольно уменьшается. Теперь мы удивляемся высотѣ возрѣній не одного только Сенеки, а цѣлаго ряда философовъ, извлекавшихъ истину изъ бездны языческихъ заблужденій. Мы преклоняемся теперь даже не передъ самой нравственной мощью человѣческихъ силъ, а прежде всего предъ величіемъ, благостью и премудростью Всесовершеннаго Творца, Который душу человѣка надѣлилъ такими силами, что, пользуясь ими, даже непросвѣщенные свѣтомъ Божественнаго Откровенія язычники могли возвыситься надъ тьмой одряхлѣвшаго и погрязшаго въ тинѣ невѣрія и разврата язычества и подойти такъ близко къ тому, что въ „послѣдокъ дній сихъ“ Господь открылъ міру чрезъ Сына Своего. Теперь предъ нашимъ взоромъ стоитъ уже не одинъ Сенека съ своими чистыми возрѣніями, а цѣлый сонмъ великихъ языческихъ мудрецовъ, по отношенію къ которымъ Сенека можетъ быть названъ только ихъ младшимъ братомъ, или, вѣрнѣе, сыномъ, получившимъ отъ нихъ духовное наслѣдіе, употребившимъ его въ дѣло и усугубившимъ. Отдавать Сенекѣ какое-бы то ни было предпочтеніе въ данномъ случаѣ нѣтъ никакихъ основаній ¹⁾. Напротивъ, въ большинствѣ случаевъ большъ

¹⁾ Если бы перечислить детально всѣ возрѣнія, вызывающія удивленіе въ системѣ Сенеки и постараться привести имъ параллели предшествующей философіи, то—повторяемъ то же, что мы сказали по отношенію къ возрѣніямъ стоиковъ-эплек-

шая близость къ христіанству должна быть приписана не ему, а именно предшествующимъ греческимъ и римскимъ столпамъ философіи, въ особенности Сократу и Платону, высокая и чистая мысль которыхъ не затемнялась такой массой противорѣчій, какую мы находимъ у Сенеки. Въ этомъ мы легко убѣдимся, если возьмемъ для сравненія нѣсколько пунктовъ. Такъ, напримѣръ, ученіе Сенеки о Богѣ и человѣкѣ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, ученіе въ общемъ, какъ мы видѣли, стоическое, даже тамъ, гдѣ оно достигаетъ высоты чистаго теизма, не только не выше того, что говорили о Богѣ Сократъ, Платонъ, Зенонъ, Клеанъ, Панэтей, Посидоній, Цицеронъ и др., но, по сравненію напр. съ религіозными воззрѣніями Платона, оно гораздо ниже, потому что въ религіи Сенеки есть такіе пункты, которые ясно свидѣтельствуютъ, что по временамъ чистая рлигіозная мысль филолософа затемняется и что онъ не въ силахъ удержаться на должной высотѣ, спускаясь во тьму пантеизма. Этого у Платона съ всегда присущимъ ему чистымъ возвышеннымъ теизмомъ нѣтъ. „Богъ Платона, скажемъ мы словами Обертэна, Творецъ и Отецъ міра ¹⁾ гораздо свободнѣе въ своихъ опредѣленіяхъ и могущественнѣе въ дѣйствіяхъ, чѣмъ Богъ Сенеки и стоиковъ, который только образуетъ и упорядочиваетъ матерію (*formator, artifex*) по неизмѣнному за-

тиковъ II-I в. до Р. Х.,—это было бы самымъ нагляднымъ и осязательнымъ доказательствомъ несостоятельности параллелей, приводимыхъ защитниками оспариваемаго нами мнѣнія изъ кн. Св. Писанія. Но, конечно, это для насъ только пока „*pium desiderium*“.

¹⁾ *Loc. cit.* см. выше.

кону, который Онъ навсегда опредѣлилъ“¹⁾. Если, далѣе, Сенекъ удивляются за его высокую и чистую идею Божественнаго Провидѣнія, правящаго міромъ и его жизнью, то едва ли кто станетъ доказывать, что Сенека же былъ творцемъ и инициаторомъ этой идеи въ области языческой религіозно-философской мысли, такъ какъ примѣры этой идеи мы видѣли и въ предшествующей философіи. Можно прямо сказать, „что за исключеніемъ скептиковъ и эпикурейцевъ всѣ древніе философы вѣрили въ Провидѣніе, т. е. въ постоянное дѣйствіе Бога въ мірѣ и Его участіе въ дѣлахъ человѣческихъ. Отъ Талеса до Зенона и Хризиппа между столпами главныхъ школъ въ отношеніи къ этому вопросу было полное согласіе“²⁾. Даже болѣе. Сенека не только не былъ творцемъ этой идеи, но мы видѣли, что самая идея эта у него не всегда устойчива и что, во всякомъ случаѣ, въ своемъ ученіи о Провидѣніи онъ иногда уходитъ отъ христіанства гораздо дальше, чѣмъ, напримѣръ, Сократъ, Платонъ и Цицеронъ³⁾. Если, далѣе, при первомъ знакомствѣ съ воззрѣніями Сенеки насъ поражаетъ высота пониманія имъ сущности истиннаго богопочтенія, духовность требуемаго имъ культа, то, во первыхъ, какъ мы видѣли, основа этого пониманія у него скорѣе пантеистическая и является прямымъ выводомъ его стоическаго ученія о Провидѣніи, а, во вторыхъ, и въ этомъ случаѣ Сенека не говоритъ ничего болѣе того, что мы знаемъ о

¹⁾ Aubertin. cit. op. p. 193.

²⁾ Aubertin cit. op. p. 194. См. 195—202 pp. сводъ мнѣній древнихъ философовъ о Провидѣніи.

³⁾ Ibid. p. 203.

воззрѣніяхъ Панэтія и Цицерона ¹⁾, не говоря уже о Платонѣ и о другихъ философахъ ²⁾, и въ третьихъ, наконецъ, самое пониманіе имъ богопочтенія носитъ характеръ нѣкотораго неблагочестія, при горделивомъ превозношеніи челоуѣческихъ силъ и вѣрѣ въ челоуѣческое, обожеуѣвленное „я“ вполне понятнаго. „Quid votis opus est? Fac te ipse felicem“ ³⁾, восклицаетъ, какъ мы видѣли, Сенека, и въ устахъ философа, поставляющаго мудреца даже выше самого Бога, это вполне понятно. Ни у Платона, ни у Цицерона, ни даже у Панэтія, подѣ влияніемъ котораго Сенека несомнѣнно высказываетъ свои воззрѣнія на внѣшній культъ, мы не найдемъ ничего подобнаго. Остановимъ ли мы, далѣе, свое вниманіе на ученіи Сенеки о добродѣтели, какъ цѣли челоуѣческой дѣятельности и пороку, какъ злѣ, и здѣсь мы не найдемъ ничего болѣе того, о чемъ говорили почти всѣ философы и особенно стоики, „моральнымъ принципомъ которыхъ всегда было положеніе, что счастье челоуѣка только въ добродѣтели заключается и что она есть единственное благо челоуѣка, тогда какъ порокъ есть истинное зло“ ⁴⁾. Посмотримъ ли, далѣе, на ученіе Сенеки объ отношеніи челоуѣка къ внѣшнимъ благамъ и, къ такъ называемому, внѣшнему злу: къ бѣдности, къ болѣзнямъ, къ страданіямъ и даже къ смерти, примемъ ли во вниманіе его взглядъ на ко-

¹⁾ См. напр. у Цицерона кромѣ указанныхъ *De legib.* I. II. с. XI, 28.

²⁾ Aubertin cit. op. p. 211—212.

³⁾ *Epist.* 31, 5.

⁴⁾ *Diog. Laert.* VII. 30, 99, 101; *Cic. Tusc.* II, 25, 61; *De finib.* IV, 16, 45; *Acad.* I, 10 и др. см. у *Zeller'a* cit. op. Th. 3 s. 212; ср. *ibid.* s. 256.

нечную участь человѣческаго духа и на состояніе душъ по смерти, мы не встрѣтимъ и здѣсь ничего особеннаго и ничего оригинальнаго: его взгляды здѣсь вполне сходятся съ воззрѣніями стоиковъ, особенно стоиковъ-эклектиковъ II—I вв. до Р.Хр. и существенно новаго Сенека по сравненію съ ними ничего не прибавляетъ ¹⁾). Если же сравнить, на примѣръ, ученіе Сенеки о безсмертіи души съ ученіемъ о томъ же предметѣ Сократа и Платона, то окажется, что греческіе философы и здѣсь стоятъ несравненно выше и ближе подходятъ къ христіанству, чѣмъ Сенека; они не высказываютъ сомнѣній въ безсмертіи богоподобнаго духа человѣческаго, не переходятъ отъ признанія его къ отрицанію, не блуждаютъ въ лабиринтѣ противорѣчій при рѣшеніи этого важнѣйшаго вопроса духа человѣческаго, какъ Сенека, а учатъ о немъ положительно и опредѣленно ²⁾). Но если въ основныхъ пунктахъ своей теологіи и морали Сенека въ сущности не сказалъ ничего болѣе того, что находится у предшествующихъ философовъ, то объ отдѣльныхъ воззрѣніяхъ его нѣтъ уже нужды много говорить. Нельзя, на примѣръ, не удивляться и не воздавать должнаго уваженія римскому философу за то, что онъ возстаеъ за попираемыя человѣческія права, за права человѣческой личности, что онъ объявляетъ раба такимъ же человѣкомъ, какъ и всѣ, и требуетъ гуманнаго обращенія съ нимъ; но не нужно забывать, что всѣ эти воззрѣнія, по крайней мѣрѣ основы ихъ, родились гораздо раньше Сенеки и многіе уже умы до него сознавали ненормальность и по-

¹⁾ См. у Zeller'a въ излож. общест. этики ss. 206—282.

²⁾ Чит. „Phaedon“ и „Theaet.“

стыдность рабскаго института. Трудно, конечно, согласиться съ Обертэномъ, „что со времени Сократа, со времени, такъ сказать, возрожденія истинной философіи, не было ни одного философа, ни одного образованнаго человѣка, который бы не боролся противъ этого нарушенія священныхъ правъ человѣка“ ¹⁾). Если и можно утверждать это, то лишь отчасти, имѣя въ виду только основныя воззрѣнія древне-греческихъ философовъ на личность человѣка и ея достоинство, имѣя въ виду, такъ сказать, только идейное ихъ отношеніе къ вопросу о рабствѣ. Мы знаемъ, вѣдь, что даже Платонъ и Аристотель практически считали рабство явленіемъ нормальнымъ. Съ несомнѣнностью можно утверждать только то, что голосъ Сенеки, направленный противъ рабскаго института въ древнемъ греко-римскомъ мірѣ, не одинокъ, такъ какъ примѣры отрицательнаго отношенія къ этому позорному институту языческой древности дѣйствительно были. Такъ, въ ряду приверженцевъ гуманныхъ идей и гуманнаго отношенія къ рабству, мы встрѣчаемъ уже Эврипида. „Не будемъ презирать раба, говоритъ онъ, если онъ добродѣтеленъ, по причинѣ одного только его имени (раба). Иногда его душа гораздо свободнѣе, чѣмъ душа свободныхъ людей“ ²⁾). Эта же идея противоположности между рабствомъ тѣла и свободой духа встрѣчается и у Софокла. Съ его точки зрѣнія, „по тѣлу человѣкъ можетъ быть рабомъ, а по духу—свободнымъ“ (*εἰ σῶμα δοῦλος, ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος*). „Одна и та же земля питаетъ насъ, говоритъ онъ, и личность не имѣетъ никакихъ преимуществъ. Знатные, или не знатные,

¹⁾ Aubertin cit. op. p. 294.

²⁾ Stob. Flor. 62—86. Aubertin. ibid. p. 296.

мы—не что иное, какъ одинъ народъ. Только время и законъ порождаютъ гордость знатности. Богъ, а не богатство, даетъ намъ разумъ“ ¹⁾). Особенной степени отрицательное отношеніе къ рабству достигло въ школѣ циниковъ, въ рядахъ которыхъ находилось немало рабовъ, достигшихъ высокой степени мудрости ²⁾). Глава циниковъ Діогенъ любилъ высказывать такую мысль: „если рабы—служители своихъ господъ; то развратные люди—рабы своихъ страстей“. „Не львы—рабы тѣхъ, кто ихъ кормитъ; истинные рабы—это сами владѣльцы львовъ“ ³⁾). Конечно, въ дальнѣйшей исторіи незаконность и ненормальность рабскаго института признана была сильнѣе, почему и протесты противъ него стали раздаваться чаще. Такъ, уже во времена Аристотеля, какъ это можно видѣть изъ одного мѣста его сочиненій ⁴⁾), являлись серьезные противники рабства, которые говорили, что „власть господина (надъ рабомъ) противна природѣ и несправедлива, такъ какъ она покоится на насиліи“.

То же самое мы видимъ и въ школѣ стоиковъ, которые, усвоивъ идею космополитизма, должны были сдѣлать и всѣ выводы, слѣдующіе изъ ученія о равенствѣ всѣхъ людей по природѣ. Впрочемъ, отрицательное отношеніе къ рабству у нихъ вытекало уже изъ общихъ положеній ихъ метафизики и морали. Если душа выше тѣла и составляетъ лучшую божественную часть человѣка и если только добродѣтель есть истинное благо, то отсюда прямой выводъ, что и рабъ, если онъ добродѣтеленъ, имѣетъ человѣче-

¹⁾ Ibid. 86. См. Aubertin. p. 296 и дал. 297—298.

²⁾ Aubertin p. 299.

³⁾ Diog. VI, I, 2.

⁴⁾ Politic. I, 2, 3.

ское достоинство и всѣ права, связанныя съ нимъ. Вотъ почему уже Зенонъ, этотъ первый столпъ стоицизма, училъ, что „всѣ люди равны и что только добродѣтель обусловливаетъ ихъ различіе. Всѣ порочные—рабы и только мудрецъ—истинно свободенъ, ибо онъ только—господинъ своихъ влеченій.. Полный рабъ тотъ, кто жаждетъ имѣній, жаждетъ пріобрѣтеній“ ¹⁾. Хризиппъ, другой столпъ стоицизма, смотритъ на раба только какъ на „perpetuum mercenarium“ ²⁾, т. е. какъ на пожизненнаго наемника, свободно несущаго службу своему господину. На римской почвѣ этимъ гуманнымъ воззрѣніямъ развиться было нѣсколько труднѣе, ибо институтъ рабства, несущій на себѣ черный физическій трудъ, казался необходимымъ для благосостоянія государства. Тѣмъ не менѣе возвышенныя идеи и воззрѣнія на раба, какъ полнаго человѣка, мы встрѣчаемъ и здѣсь очень рано. Поэтъ Плавтъ, кажется, первый высказалъ въ Римѣ, что рабъ—такой же человѣкъ, какъ и всѣ свободорожденные. „Я такой же человѣкъ, какъ и ты“ (*tam ego homo sum, quam tu*), говоритъ въ одной изъ его комедій рабъ свободному человѣку ³⁾. Если прямого отрицанія рабства мы не встрѣчаемъ у Цицерона, то это объясняется просто тѣмъ, что, какъ политическій дѣятель, онъ слишкомъ былъ преданъ традиціямъ и гражданскимъ установленіямъ. Тѣмъ не менѣе высокія идеи въ этомъ отношеніи есть и у него. Вмѣстѣ съ Хризиппомъ онъ смотритъ на раба, какъ на пожизненнаго наемника, и требуетъ по отно-

¹⁾ Diog. VП, 1. Aubert. p. 299.

²⁾ Seneca „De benefic. III, 22, 1.

³⁾ Asinar. II, 4, 83 (v. 470 ср. 560). Aubert. p. 301; Буассье чит. соч. 328. стр.

шенію къ нему полной справедливости ¹⁾). Онъ учить, какъ мы видѣли, о равенствѣ всѣхъ людей, о братствѣ ихъ между собою по природѣ, а отсюда къ отрицанію рабства, по крайней мѣрѣ въ теоріи, былъ уже недалекій шагъ. Со времени возникновенія имперіи гуманное обращеніе съ рабами стало уже обычнымъ и считалось въ числѣ признаковъ хорошаго тона. Господа, обращающіеся жестоко съ рабами, подвергаются теперь насмѣшкамъ и порицаніямъ ²⁾, а по закону Клавдія даже лишаются права на владѣніе рабами ³⁾). Нѣтъ, поэтому, ничего удивительнаго, что въ сочиненіяхъ отца Сенеки—философа, Марка Сенеки, можно найти немало мѣстъ, изъ которыхъ видно, какъ возвышенно смотрѣлъ на личность человѣка этотъ знаменитый риторъ и съ какимъ негодованіемъ отвергалъ унижавшій эту личность рабскій институтъ и сопряженные съ нимъ ненормальности. „Никто, говоритъ Маркъ Анней, по рожденію своему ни свободенъ, ни рабъ; эти имена налагаются судьбою уже потомъ“ ⁴⁾. „И если бы люди сами себѣ могли назначать жребій рожденія, то никто не былъ бы незнатнымъ, никто не былъ бы бѣднякомъ: всякій вступилъ бы въ счастливую семью“ ⁵⁾. „Чѣмъ же виноваты рабы? Неужели только тѣмъ, что они родились въ рабскомъ состояніи?“ ⁶⁾. Едва-ли менѣе, чѣмъ Сенека—философъ, возмущается Сенека-риторъ и войнами, во

¹⁾ Cicer. De offic. l. I, XIII, 41.

²⁾ Horat. Sat. III, l. I, v. 80

³⁾ Aubertin. cit. op. p. 302—304.

⁴⁾ M. Seneca. Controv. III, 21: neminem natum liberum esse, neminem servum. haec postea nomina singulis imposuisse fortunam.

⁵⁾ Controv. I, 6.

⁶⁾ Ibid. V, 33 ср. III, 21 и др.

время которыхъ люди проливаютъ потоки крови подобныхъ себѣ. Такъ, нарисовавши въ „Controversiae“¹⁾ картину поля битвы, картину нагроможденныхъ другъ на друга труповъ, Маркъ Сенека продолжаетъ: „если бы кто-нибудь спросилъ, что за причина побуждаетъ людей идти противъ подобныхъ себѣ? Вѣдь даже у звѣрей нѣтъ между собою войнъ! Но если (войнъ) нѣтъ у нихъ, то тѣмъ болѣе это (т. е. отсутствіе войнъ) должно бы быть приличнымъ человѣку, этому любезному и близкому къ Божеству созданію“. И ради чего проливается кровь людей? Не ради того-ли, чтобы толпѣ устраивались пиры и крыши домовъ убійцъ блестѣли золотомъ?“ т. е. не простое-ли корыстолюбіе побуждаетъ людей къ кровопролитіямъ. Противъ этого же корыстолюбія и сребролюбія Маркъ Сенека возстаетъ и въ другомъ мѣстѣ. „Не домогайтесь денегъ“, внушаетъ онъ²⁾. „Вѣдь, деньги и есть то, что усиливаетъ раздоръ, побуждаетъ города и весь міръ къ войнѣ и родственныи по природѣ родъ человѣческій вовлекаетъ въ обманы и преступленія“. У того же Марка Аннея, не говоря уже о другихъ философахъ, мыслителяхъ и поэтахъ, можно найти немало и такихъ мѣстъ, въ которыхъ гуманныи риторъ раскрываетъ мысли о необходимости благотворительности, о помощи ближнимъ, милосердной къ нимъ любви и т. п.³⁾. Можно бы считать Сенеку вы-

¹⁾ Ibid. II, 9.

²⁾ Controv. II, 14; ср. Sen. Epist. 115, 16—17; особ. De ira III. 33. 1 .

³⁾ Ibid. I. 1: iniquum est colapsis manuum non porrigere: commune hoc jus humanum est. nemo insidiosum jus postulat, quod alteri protuturum est; ibid. VIII, 6: magnus est amor, qui ex misericordia venit; ср. Ibid. IV, 24: ubi aliquis ex eo sperat quid, aut

ше его предшественниковъ въ томъ отношеніи, что онъ говоритъ о благотворительности не только друзьямъ, но и врагамъ¹⁾, чего у другихъ философовъ мы, повидимому, не встрѣчаемъ. Однако и здѣсь видѣть что-нибудь оригинальное, только ему одному принадлежащее, не позволяетъ намъ самъ Сенека. Онъ прямо сознается, что это не его личное мнѣніе, а общестоическое: „такъ“, говоритъ онъ, „*nostrī stoicī dicunt*“. Если же такъ, то и заслугу за эту рѣдкую дѣйствительно идею въ мірѣ языческой мысли мы должны приписать не ему одному, а всѣмъ стоикамъ, съ мнѣніемъ которыхъ онъ только соглашается. О вліяніи въ данномъ случаѣ христіанства на Сенеку, конечно, не можетъ быть и рѣчи.

Не забудемъ въ дополненіе ко всему, что мы знаемъ уже о „христіанскихъ“ идеяхъ предшествующей Сенекѣ философіи, и того, что эти идеи высказывались по временамъ и другими мыслителями и поэтами, на примѣръ: Менандромъ²⁾, Виргилиемъ, Овидіемъ, Гораціемъ и др. Такъ, что касается Виргилія, то его „христіанскія“ идеи во всѣ вѣка служили пред-

properat, non est beneficium, sed consilium. Едва-ли, конечно, можно сомнѣваться, что сынъ—философъ не только былъ знакомъ съ произведеніями своего отца, но и хорошо изучилъ ихъ, проникся ихъ высокими идеями. Если Сенека „переходилъ въ чужой лагерь“, чтобы отыскать тамъ истину, то, конечно, ужъ на высокія идеи, встрѣчающіяся въ сочиненіяхъ своего отца, онъ еще болѣе долженъ былъ смотрѣть, какъ на свое достояніе, завѣщанное ему отцемъ. Что Сенека былъ знакомъ съ сочиненіями отца, можно утверждать на основаніи *Fragm. 98.*

¹⁾ *De otio* I, 4.

²⁾ Возвышенность воззрѣній этого поэта прямо иногда поразительна. Сенека, видимо, съ нимъ былъ знакомъ (см. *Nat. Quaest. IV Praef. 19.* „*Ludus de morte Claudii XV. 2*); ср. *Aubertin passim.*

метомъ удивленія и восхищенія въ христіанствѣ ¹⁾ и апологеты послѣдняго нерѣдко дѣлали сближенія его идей съ идеями христіанскими. У Овидія въ „Метаморфозахъ“ мы находимъ, напимѣръ, поразительную мысль о поврежденности человѣческой природы и о борьбѣ въ каждомъ двухъ началъ—добраго и злого. „Si possem, sanior essem“, говоритъ у Овидія въ его „Метаморфозахъ“ Этова дочь,

Sed trahit invitam nova vis aliudque cupido
Mens aliud suadet. Video meliora proboque
Deteriora sequor“ ²⁾).

Мысль, заключенная въ этихъ стихахъ, не только по содержанію, но даже и по внѣшнему выраженію своему такъ поразительно сходна съ извѣстнымъ мѣстомъ посланія ап. Павла къ Римлянамъ ³⁾, что параллели съ Св. Писаніемъ, указываемые у Сенеки, по сравненію съ даннымъ мѣстомъ у Овидія, положительно меркнутъ. Не менѣе сходная съ ученіемъ ап. Павла и св. Писанія вообще мысль о наклонности всѣхъ людей къ пороку и относительности нравственнаго совершенства находится и у Горация въ одной изъ его сатиръ. „Никто, говоритъ Гораций, не рождается безъ наклонностей къ пороку (vitiis sine); луч-

¹⁾ Прекрасный этюдъ о Virgilii и его воззрѣніяхъ см. у Буассье цит. соч. стр. 169—253; особ. о „христіанствѣ“ Virgilii стр. 211—212; 251—253. Здѣсь же чит. о развитіи древне-римскихъ воззрѣній на загробную жизнь. О томъ же чит. у Н. Дроздова „Взгляды древнихъ римлянъ на загробную жизнь“ (по надписямъ) въ Труд. Кіевск. Дух. Акад. 1881 г. № 3 и его же „Очерки религіи и философіи Римлянъ“ (тамъ же № 9 и № 10).

²⁾ Ovid. „Metamorph“. l. VII, v. 18—21.

³⁾ Римл. VII, 18—23.

шій (изъ людей) тотъ, кто отягченъ меньшими“ 1). Если бы мы задались цѣлью собрать всѣ примѣры возвышенныхъ идей, выработанныхъ греко-римской дохристіанской мыслью, то, конечно, перечень этихъ идей можно бы было продолжать еще далѣе. Но для нашихъ цѣлей мы считаемъ вполне достаточнымъ и того, что мы привели уже, ставя прямо вопросъ: какой же выводъ можно сдѣлать изъ всѣхъ этихъ разсужденій о высокихъ идеяхъ предшествующей Сенека философіи? Выводъ, очевидно, только одинъ. Если Сократъ, Платонъ, Панэтей, Посидоній, Цицеронъ и другіе философы могли высказывать столь возвышенная мысли, „могли думать и писать такъ, какъ писали они съ помощью одного только естественнаго свѣта, то почему же не могъ сдѣлать этого Сенека, который жилъ въ атмосферѣ, наполненной ихъ идеями“ 2), который воспитался на философскихъ произведеніяхъ, проникнутыхъ ими, который всѣ почти годы зрѣлой своей жизни провелъ въ исканіи истины блестящей въ образѣ этихъ высокихъ идей на страницахъ произведеній языческой мудрости среди массы заблужденій? Нѣтъ, вѣдь, никакихъ основаній отрицать, что возможное для его предшественниковъ тѣмъ болѣе возможно было подъ ихъ руководствомъ и для него самого. Пусть скажутъ намъ, что среди воззрѣній Сенеки есть и такія, которыхъ мы не найдемъ въ предшествующей философіи; это нисколько не ослабляетъ нашего вывода. Вѣдь, не можемъ же мы отказать Сенека въ нѣкотораго рода оригинальности и самодѣятельности, не можемъ отрицать того,

1) Horat. Sat. I, 3.

2) R. Aubè въ „Notice sur Sénèque“ p. 31.

что онъ могъ сдѣлать изъ теоретическихъ положеній своихъ учителей и практическіе выводы, съ логической необходимостью изъ нихъ вытекающіе. Сенека самъ говоритъ, что онъ не только пользуется духовнымъ наслѣдствомъ своихъ предковъ, но и старается прибавить къ нему нѣчто свое на благо и пользу человѣчества. „Мнѣ пріятно, говоритъ онъ, входить въ наслѣдіе мудрецовъ: вѣдь, они для меня изслѣдовали, для меня трудились. Умножимъ же то, что получили мы отъ нихъ, и пусть это (умноженное) наслѣдство перейдетъ къ потомкамъ моимъ. Много дѣла еще остается, да много еще и останется, (такъ что) и черезъ тысячу лѣтъ не будетъ исключена возможность прибавить (къ тому, что уже изслѣдовано) что-нибудь новое“ ¹⁾, „Если бы даже и все, (что нужно для блага человѣчества), найдено было древними, продолжаетъ далѣе философъ, то (для потомковъ) найдется всегда и здѣсь нѣчто новое, именно: умѣніе употреблять и прилагать (въ жизни) то, что найдено ими“ ²⁾. И Сенека, дѣйствительно, продолжаетъ это великое дѣло своихъ предковъ, пользуясь перешедшимъ отъ нихъ къ нему богатствомъ, дѣлая изъ него полезное употребленіе и извлекая все, что онъ можетъ только и способенъ извлечь на благо и пользу человѣчества. Въ этомъ смыслѣ мы допускаемъ и нѣкоторую новизну въ воззрѣніяхъ Сенеки по сравненію съ предшествующей философіей, но эта новизна, повторяемъ, не есть новизна по существу, а простая новизна вывода изъ данныхъ посылокъ. Но разъ существуетъ извѣстная логическая аксіома, что въ слѣд-

¹⁾ Sen. Epist. 64. 7.

²⁾ Ibid. 8.

ствию не можетъ быть болѣе того, что дано въ причинѣ, то удивляться этой новизнѣ нѣтъ основаній. Впрочемъ, даже и эту мысль можно допустить съ большимъ ограниченіемъ, если принять во вниманіе, что въ большинствѣ случаевъ новизна мыслей Сенеки принадлежитъ не содержанію ихъ, а только живому и увлекательному способу и характеру ихъ выраженія¹⁾, что, слѣдовательно, это—новизна буквы, а не духа, равно какъ и способу ихъ примѣненія и приложенія къ прямымъ потребностямъ жизни. Но здѣсь причина лежитъ не во вліяніи на Сенеку христіанства, а въ личномъ характерѣ самого философа, склоннаго къ возвышеннымъ эмоціямъ и тонкому психологическому анализу, съ одной стороны, и въ тѣхъ внѣшнихъ условіяхъ, среди которыхъ Сенека приходило жить и дѣйствовать, и которыя побуждали его сосредоточить все свое вниманіе на области моральной. Такъ, если чувство безсилія, нравственной немощи и всеобщей порочности достигаетъ у него такой интенсивности, которой мы не видимъ ни у одного мыслителя древности, если, далѣе, сознаніе мощности божественнаго голоса совѣсти для него такъ явно, какъ ни для кого изъ его предшественниковъ, если къ этому голосу онъ зоветъ всѣхъ жаждущихъ нравственнаго исцѣленія такъ выразительно, какъ никто до него, то для человѣка, изучившаго хотя немного ужасную эпоху Нерона со всею развратностью общественныхъ словъ, что въ своихъ сочиненіяхъ такъ картинно изображаетъ и обличаетъ самъ же Сенека,

1) Впрочемъ, и въ отомъ отношеніи Сенека не безъ предшественниковъ. Этотъ живой и увлекательный способъ изложенія употреблялся еще прежде него и заимствованъ имъ у Секстія, Аттала и Фабіана (Буассье цит. соч. стр. 292—293).

едва ли потребуется искать причинъ высоты его возрѣній въ данномъ случаѣ въ христіанствѣ. Всѣ эти мысли въ устахъ философа, сознающаго общественную порочность и развращенность и постоянно углубляющагося въ свой собственный духъ и въ сокровищницу философскихъ знаній для отысканія средствъ въ борьбѣ съ широкимъ потокомъ разврата, грозившимъ своей волной поглотить и его, будутъ вполне понятны и помимо христіанскаго вліянія. Человѣчеству всѣ эти мысли давно уже были извѣстны, извѣстны съ тѣхъ поръ, какъ только философская мысль направилась во внутрь человѣка, проникла въ сокровенныя тайники души его и начала работать надъ вопросами о нравственномъ назначеніи и нравственныхъ потребностяхъ человѣка. Сенека не самъ ихъ создалъ, а приложилъ къ жизни уже готовыя и этимъ приложеніемъ сообщилъ имъ такой видъ, что это, какъ будто, во первыхъ, мысли новыя, а во вторыхъ, какъ будто это—его собственныя мысли, что они—плодъ его собственныхъ думъ и глубокихъ размышленій надъ современной ему жизнью, результатъ рефлектирующей дѣятельности его разсудка, руководимаго чуткимъ къ нравственнымъ требованіямъ голосомъ его собственнаго сердца. На самомъ же дѣлѣ эти высокія идеи суть не что иное, какъ то, что Лактанцій¹⁾ называетъ „естественнымъ плодомъ человѣческой души“, результатъ философской работы естественнаго ума той части человѣчества, которая на вѣковомъ протяженіи исторіи поставлена была внѣ прямого, непосредственнаго Божественнаго Откровенія.

Итакъ, въ противовѣсъ всѣмъ, кто для объясненія высокіхъ идей Сенеки прибѣгаетъ къ признанію

¹⁾ Lact. Div. Inst. VI. 15; quasi ubertas naturalis animorum.

вліянія на него христіанства, мы теперь рѣшительно и категорически утверждаемъ, что въ воззрѣніяхъ Сенеки нѣтъ положительно ничего, чего нельзя бы было объяснить изъ предшествующей философіи, чему, по крайней мѣрѣ, нельзя бы было указать соотвѣтственныхъ примѣровъ въ ней и для чего нужно бы было искать новаго источника происхожденія¹⁾. Теперь для насъ не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что свои возвышенныя идеи въ теологіи и морали Сенека высказываетъ подѣ вліяніемъ своихъ предшественниковъ, работавшихъ въ этой области, а не подѣ вліяніемъ христіанства. Его возвы-

¹⁾ Другое дѣло, если бы у Сенеки мы нашли присутствіе такихъ идей, которыя могли бы быть названы специфически христіанскими; но мы уже, кажется, достаточно доказали, что такихъ идей у Сенеки нѣтъ. Правда, Баумгартэнъ (cit op. s. 88; ср. 86—87), имѣя въ виду космополитизмъ Сенеки, сближаетъ его идею общечеловѣческаго государства съ христіанской идеей универсальнаго духовнаго Царствія Божія, но нельзя не видѣть, что подобіе здѣсь только внѣшнее. Царство Сенеки имѣетъ характеръ чисто естественнаго союза людей, связанныхъ между собою чувствомъ солидарности и гуманности, идеей единства природы всего человѣчества (Er. 95, 52) Оно отличается слѣдовательно натуралистическимъ характеромъ. Царство Божіе, царство новозавѣтное есть союзъ искупленныхъ кровію Единороднаго Сына Божія, соединенныхъ не на единствѣ только природы основанной любовью другъ къ другу, а являющейся выраженіемъ сознанія братства во Христѣ. Характеръ его, слѣдовательно, супранатуралистическій. Какъ основанное Христомъ, стяжавшимъ на Крестѣ Церковь Кровію Своею, оно получило начало съ извѣстнаго момента, тогда какъ царство Сенеки современно началу существованія рода человѣческаго. Въ то время, какъ оно съ человѣчествомъ родилось и съ нимъ умретъ, Царство Божіе—вѣчно. Постепенно осуществляемое, оно окончательное свое завершеніе получитъ тогда, кога явится „новое небо и новая земля“, когда „Богъ будетъ всяческая во всѣхъ“.

шенное учение о Богѣ и человѣкѣ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, его высокія воззрѣнія на душу человѣка, ея нравственныя силы и конечную судьбу, его идеи чистой гуманности и солидарности человѣческой, взглядъ на раба, какъ на человѣка, порицаніе гладиаторскихъ боевъ, требованіе любви и содружества между всѣми членами общества, все это—плодъ не вліянія на него христіанства, котораго философъ римскій не зналъ, а плодъ изученія имъ лучшихъ сторонъ предшествующей философіи, плодъ высоко-развитаго его внутренняго нравственнаго чувства, побуждавшаго его въ дебряхъ философіи отыскивать истину и освѣщать ею сбившуюся съ пути человѣческую нравственность. И дѣйствительно, „мы постоянно чувствуемъ связь, соединяющую Сенеку съ его предшественниками: все становится понятнымъ и объяснимымъ въ его произведеніяхъ, если возстановить рядъ тѣхъ, чьи труды онъ изучилъ, и потомъ вкратцѣ изложилъ. Можно сказать, что мы имѣемъ его настоящую генеалогію и не чувствуемъ никакой необходимости отдѣлять его отъ учителей, которыхъ онъ былъ естественнымъ наслѣдникомъ, чтобы отыскивать для него въ другомъ мѣстѣ невѣрное происхожденіе“ ¹⁾. Здѣсь же, въ этомъ отношеніи Сенеки къ предшествующей философіи и разгадка всѣхъ его противорѣчій, присутствіе которыхъ думаютъ объяснить вліяніемъ на него христіанства. При эклектическомъ характерѣ системы Сенеки эти противорѣчія могутъ быть объяснены очень просто и естественно. Достаточно только вспомнить для этого, подъ какими разнообразными вліяніями совершалось философское

¹⁾ Буассье „Римск. рел. отъ Авг. до Антон“ стр. 292—293.

развитіе Сенеки, къ какимъ разнороднымъ школамъ онъ, по основнымъ своимъ принципамъ, стойкъ, прибѣгалъ, лишь бы почерпнуть какую-либо мысль, полезную для него при нравственно-практическомъ направленіи его философіи. Если же принять во вниманіе личный гуманный и склонный къ возвышеннымъ чувствамъ, восторженный характеръ самого Сенеки, равно какъ и то, что большую часть своихъ произведеній онъ писалъ лицамъ, дорогимъ для его сердца, близко къ нему стоящимъ¹⁾, играя по отношенію къ нимъ роль нравственнаго руководителя и наставника, то понятна будетъ и та теплота чувства и сердечность, которыя онъ влагаеть въ развиваемыя имъ воззрѣнія и благодаря которымъ послѣднія получаютъ не принадлежащій имъ характеръ новизны. Эта—то сердечность и заставляетъ его часто оставлять холодныя, черствыя и разсудочныя философскія концепціи, брать у философовъ то, что могло имѣть прямое отношеніе къ жизни и ея нравственнымъ запросамъ, и облекать взятое въ такую форму, при помощи которой его высокія идеи находили бы отзвукъ не только въ умѣ, но и въ сердцѣ читателя. Она-то и побуждаетъ его вслѣдъ и вмѣстѣ съ стойками-эклектиками ослаблять суровыя требованія школы, и даже противорѣчить имъ, „чтобы остаться вѣрнымъ природѣ“²⁾, благодаря чему и кажется, что „онъ говоритъ о Богѣ и человѣкѣ совершенно инымъ, новымъ способомъ“³⁾. И тамъ, гдѣ эта сердечность его

¹⁾ Особенно это нужно сказать о Люциліи, адресатѣ его „Писемъ“. Съ нимъ Сенека состоялъ въ самой тѣсной дружбѣ, которая выступаетъ почти на каждой страницѣ.

²⁾ Morlais cit. op. p. 298.

³⁾ Слова де-Местра см. у Буассье цит. соч. 389 стр.

достигаетъ большей силы, его умъ становится возвышеннѣе. Онъ глужбе тогда проникаетъ внутрь духа и сильнѣе сознаетъ его нравственныя потребности и болѣзни. Тогда-то великія „христіанскія“ идеи предшествующей философіи и выдвигаются на первый планъ, получая въ глазахъ читателя, при риторическомъ языкѣ автора, особую прелесть и привлекательность. Но, повторяемъ и заключаемъ, не отъ Сенеки получили свое начало эти великія идеи и не онъ первый создалъ ихъ. Ихъ творцами были предшествующіе Сенека философы; они находились въ общей сокровищницѣ стремившагося къ истинѣ философствующаго разума, разсѣянные на страницахъ сочиненій своихъ авторовъ. Заслуга Сенеки въ данномъ случаѣ въ томъ заключается, что онъ собралъ ~~эти~~ разсѣянные во всѣхъ философскихъ системахъ по крупичамъ зерна истины и, низведши ихъ съ метафизической высоты, сдѣлалъ удобоприложимыми къ жизни, далъ имъ то назначеніе, которое они должны были имѣть по самому существу дѣла, но котораго они доселѣ не имѣли. Къ его чести будетъ всегда принадлежать то, что онъ выдвинулъ эти высокія и чистыя идеи тогда именно, когда общество, потерявшее вѣру въ своихъ боговъ, находившееся подъ вліяніемъ другъ друга исключавшихъ разнообразныхъ философскихъ системъ, всего сильнѣе нуждалось въ истинѣ и въ руководительствѣ на путь къ ней. Сенека подмѣтилъ эту жажду, тѣмъ болѣе, что самъ въ своей груди ощущалъ мучительность ея и, нося тогу стоическаго философа, среди стоическихъ плевелъ онъ поднесъ измученному духовнымъ голодомъ язычеству и зерна полновѣсной пшеницы, которыхъ само оно, можетъ быть, и не замѣчало. Конечно, эти крупичи истины удовлетворить всецѣло духовнаго голода язычниковъ не

могли; напротивъ, удовлетворяя только нѣсколько, они сильнѣе возбуждали его, и чрезъ то дѣлали язычниковъ, жаждущихъ истины, способными къ принятію „Истиннаго Хлѣба, спедшаго съ небесе“, и вступленію въ Царство Христово, уже фактически, а не въ идеѣ, явившееся тогда на землѣ. Вотъ развѣ только о какомъ отношеніи къ христіанству въ концѣ концовъ и можно говорить, имѣя въ виду филозофа Сенеку и его религіозно-нравственныя воззрѣнія.

Замѣченныя опечатки.

Напечатано:

Слѣдуетъ:

Стр.:	Строка:	
1	6 св. Supposés	Supposés
—	2 снизу Morlais	Morlais
4	8 снизу большомъ	большомъ
9	17 св. характеристическія	характеристическія
11	13 св. риторикой,	риторикой.
13	1 сверху не долго	не надолго
16 Примѣч.	1 приказанія	приказанія
17 Примѣч.	1 приказалъ	приказалъ.
22 Примѣч. 4	стр. 5 не—	не
23	4 снизу вино	невиннымъ
23 Примѣч. 3	omnium	omnium
24 Примѣч. 3 стр.	св. правосудіе	правосудіе.
25	4 сверху забывающій	забывающій
29	9 св. путемъ Нерона	путемъ воспитанія Нерона
36	15 сверху приходилось	приходилось
42	5 сверху умозрѣніями	умозрѣніями,
44 Примѣч. 1	стр. 2 Liberatoti	Liberatori
45	14 снизу дѣятельности	дѣятельности
48	6 сверху этихъ	этихъ.
48	11 снизу водоворотъ	водоворотъ.
48	1 снизу уже.	уже,
50 Примѣч. 1	1)	2)
50 Примѣч. 2	2)	1)
57	8 сверху логическаго	логическаго
60 Примѣч. стр.	1 деньгами	деньгами
77	2 снизу אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי	אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי
89	10 сверху чтобы	что бы
92	14 снизу частей.	частей,
93	6 сверху онъ	отъ
96 Примѣч. 1	Sofida	Solida
100 Примѣч. 1	4)	1)

Напечатано:

Слѣдуетъ:

Стр.:	Строка:	
103	10	сверху названъ
—	2	снизу настоящее
107	1	сверху почву
115	1	сверху тоже
115		Примѣч. 1 rectum
126	2	сверху Тоже
—	9	снизу слижить
129	1	сверху Тоже
131	7	снизу уступка,
132	9	снизу зломъ,
133	12	сверху тотъ
138	4	beata
139		Примѣч. 4 supplucium
143	5	сверху знаютъ
156	5	сверху лучшимъ.
—	6	сверху такъ
161	9	снизу самъ.
165	9	сверху виѣщнихъ
—	3	снизу тоже
167	3	сверху различны
171	1	снизу тоже
177		Примѣч. 2 De ira
179		Примѣч. 2 suut
181		Примѣч. 2 initium
183	13	снизу самъ,
—	9	снизу производили
—		Примѣч. 3 bteve
185	10	снизу ты ищешь свидѣтелей?
		ты ищешь потаеннаго мѣста и избѣгаешь свидѣтелей
186	1	сверху свидѣтей
188	13	снизу мѣръ
191	2	сверху онъ
—	4	снизу изъ нихъ
—	5	сверху дорожилъ
199	4	снизу изъ нихъ
206	6	снизу тоже
207	7	снизу (forpent),
218	12	снизу тоже
224	12	снизу справедливости
—		Примѣч. 5 Epist 120,
231		Примѣч. 1 Сенека
236	9	снизу защитниками
251	9	снизу критикъ

Напечатано.

Слѣдуетъ:

Стр.:	Строка:	
232 Примѣч. 1	многихъ	многихъ
— Примѣч. 1	философовъ.	философовъ,
— Примѣч. 1	Баурз	Баура
258	2 снизу худшему.	худшему.
288	15 сверху благсклонное	благосклонное
298	6 снизу по этому.	по этому,
299	1 снизу воззрѣніен а—	воззрѣніе на
300	6 сверху удивляся	удивлялся
310	10 сверху Номогъ	Но могъ
317	3 сверху Далѣе	Далѣе.
340 Примѣч. 1	qui	qui
331	1 снизу протоив—	противо—
245.	2 снизу (transfigurari)	(transfigurari)
349	11 сверху безжизненна	безжизненна
350	6 снизу прак	прак—
356	1 снизу выспсмъ	выспемъ
368	11 снизу ни считаетъ	не считаетъ
—	5 снизу необходима	необходима
374 Примѣч. 1.	которыя.	которыя,
377	11 снизу правда,	правда
386	6 сверху человѣчѣскія	человѣческія
893	4 снизу крайней	крайнемъ
394 Примѣч. 1	ста витъ	ставитъ
396	7 снизу воплощаются,	воплощаются
399 Примѣч. 2	3 снизу богодухновенныхъ	богодухновенныхъ
400 Примѣч.	12 сверху основной	основой
401 Примѣч.	1 сверху знакомства	знакомство
— Примѣч.	2 сверху напр.	напр.
— Примѣч.	3 сверху слово	слово
— Примѣч.	5 снизу друг	друг.
403 Примѣч.	1 снизу свидѣтельству	свидѣтельству
404	10—11 сверху стихать	стихать,
416	8 сверху то конечно,	то, конечно,
—	9 сверху на смерть	на смерть.
417	10 снизу улучшенія:	улучшенія,
—	4 снизу нравственныхъ	нравственныхъ
418	8 снизу (1 Apol. 60)	(1 Apol. 60).
—	9 сверху философовъ	философовъ,
—	11 сверху сомнѣнію	сомнѣнію
—	12 снизу Іустинъ—философъ	Іустинъ—философъ
—	11 снизу о Троичности	о Троичности.
424	7 сверху зломъ за	зломъ за зло ⁴ —
425	11 сверху Людей же по	Людей же, по
428	14 сверху звѣнья	звенья

Напечатано:

Слѣдуетъ:

Стр.	Строка:	
432	14	сверху жизни
—	19	сверху несовершенный
—	24	его
—	3	снизу Παναίτιος
434	7	сверху требующая
—	10	сверху (ἐλευθερίνης
444	2	сверху составлять
448	2—3	сверху стороны
—	22	сверху автора

жизни,
 несовершенный.
 его,
 Παναίτιος
 требующая
 (ἐλευθερώνης
 составлять
 стороны,
 автора.