of the Mahābhārata the Great Epic of India. For the first Time critically ed. by S. Belvalkar.— Poona, 1954.
15. Yogadaršanam — Pātañjala Tattvavaišaradīsaṃvilitavyā sabhāṣyasametam.—Varanasi, 1963.

ИССЛЕДОВАНИЯ

16. *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос.— М., 1974.
17. *Рудой В. И.* К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983.
18. *Сидоров А. И.* Гностицизм и философия: (Учение Василида по Ипполиту) // Религии мира: История и современность: Ежегодник, 1982. М., 1982.
19. *Топоров В. Н.* Дхаммапада и буддийская литература // Дхаммапада: Пер. с пали / Введ. и коммент. В. Н. Топорова. М., 1960.
20. *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.
21. *Шохин В. К.* Некоторые аспекты формирования классической санкхьи: Тексты и доктрины. (К вопросу об исторических связях санкхьи с буддизмом) // Древняя Индия: Язык, культура, текст. М., 1985.
22. *Dasgupta S. N.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1—5. Delhi, 1975.
23. *Edgerton F.* The Meaning of Sānkhya and Yoga // Amer. J. Philol. Baltimore, 1924. Vol. 45, N 1.
24. *Garbe R.* Die Sāṃkhya Philosophie: Eine Darstellung des indischen Rationalismus.— Leipzig, 1894.
25. *Johnston E. H.* Early Sāṃkhya.— L., 1937.
26. *Kent S. A.* Early Sāṃkhya in the Buddhacarita // Phil. East and West. 1982. Vol. 32, N 3.
27. *Larson G. J.* Classical Sāṃkhya.— Delhi, 1979.
28. *Phillips S. H.* The Conflict of Voluntarism and Dualism in the Yogasūtra // J. Ind. Phil. 1985. Vol. 13, N 4.
29. *Sedlar J. N.* India and the Greek World: A Study in the Transmission of Culture.— N. Y., 1980.
30. *Shokhin V K.* Ancient Sāṃkhya-Yoga: an Aspect of the Tradition // Summ. Pap. presented by Soviet Scholars to the VIth World Sanskrit Conf., Oct. 13—20, 1984, Philadelphia (Pa). Pennsylvania. USA. Moscow, 1984.
31. *Winternitz M.* Geschichte der indischen Literatur.— Leipzig, 1920. Bd. III.

ТРАКТАТ СЕНЕКИ «О ПОСТОЯНСТВЕ МУДРЕЦА»

А. А. Столяров

Сочинение Ad Serenum. Nec injuriam nec contumeliam accipere sapientem (de constantia sapientis) (упоминаемое обычно под кратким названием «О постоянстве мудреца») входит в число 10 небольших трактатов морально-наставительного содержания (к ним относятся также «О промысле», «О гневе», «О досуге», «О блаженной жизни», «О спокойствии души», «О скоротечности жизни» и три «Утешения» — к Марции, к Полибию и к матери Гельвии), которые античная традиция в лице Квинтилиана (Inst. or. X, 1, 129) именовала «диалогами»; под этим названием они перечисляются и в средневековых рукописях (напр., cod. Ambrosianus). «Диалоги» Сенеки примыкают к жанру диатрибы (морализирующей «беседы» на популярные философские темы), чрезвычайно характерному для позднеантичной философии, особенно

стоической (в том числе для Эпиктета и Марка Аврелия). Наследница классического философского диалога, диатриба обладает рядом специфических черт. Это не диалог равных собеседников, а беседа наставника с некими недостаточно искушенными слушателями (воображаемыми или реальными). Здесь нет столкновения мнений: длинные монологи время от времени прерываются «вопросами» собеседника, которые лишь «подталкивают» развитие основной темы. Поэтому здесь нет и драматического поиска истины: она задана изначально и как бы вынесена за скобки. Диатриба не выясняет истину, а разъясняет ее, убеждает в ней, морализирует по ее поводу: это не столько диалог, сколько проповедь [1]. Форма диатрибы более всего отвечала умонастроению Сенеки. Он (как и Марк Аврелий) предпочитает живое «философствование по поводу» суховатому теоретизированию.

В «диалоге» «О постоянстве мудреца» Сенека обращается с наставлениями к Серену, которому посвящены и два других «диалога» — «О спокойствии души» и «О досуге». Анней Серен, друг, а возможно (если судить по родовому имени) и родственник, Сенеки, был значительно моложе своего наставника (Sen. Ep. ad Luc. 63,14—15; Mart. VII, 45,2). При Нероне (вероятно, между 52 и 62 гг.) Серен занимал высокую должность префекта городской стражи Рима (Plin. Nat. hist. XXII, 96) и, судя по сообщению Тацита (Ann. XIII, 13), известное время участвовал в дворцовых интригах, покрывая своим именем связь молодого Нерона и наложницы Акте (по всей видимости, ок. 55 г.). Умер от отравления (или был отравлен — ?), во всяком случае, до 63 (или 64) г., которым датируется 63-е письмо Сенеки, где тот сожалеет о смерти Серена [2]. Из «диалогов» можно вывести заключение, что Серен имел склонность к эпикуреизму.

О времени и обстоятельствах появления трактата приходится лишь строить догадки. Можно допустить, что он (как и ряд других «диалогов») написан по конкретному поводу — в данном случае по свежим следам событий 55 г., т. е. в том же или следующем году [3]. Тогда становится понятной цель Сенеки — утешить и наставить молодого друга, попавшего в чрезвычайно неудобное и опасное положение.

Здесь не место входить в детали учения Сенеки или стоической концепции мудреца. Но справедливо сказать, что если этика есть пафос всей системы (особенно у поздних стоиков), то учение

---

[1] См.: *Bultmann R.* Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen, 1910. S. 10 f., 20 f.; ср.: *Аверинцев С. С.* Плутарх и античная биография. М., 1973. С. 104—105.

[2] О Серене см.: *Ville Mirmont H. de la.* Annaeus Serenus, préfet des vigiles // Revue des études anciennes. 1916. N 18. P. 103—117, 172—180, 257—262; 1917. N 19. P. 27—31, 111—124.

[3] Первоначальная датировка П. Грималя (*Grimal P.* Sénèque. De constantia sapientis. Commentaire. P., 1953. P. 15—17). Позже он принял другую дату — 58 г. (*Grimal P.* Sénèque. P., 1957. P. 38). «Осторожная» датировка — 49—54 гг. (*Giancotti F.* Cronologia dei «Dialoghi» di Seneca. Torino, 1957. P. 192; о различных датировках см.: Там же. P. 178—191).

о мудреце, безусловно, есть кульминация этики. В этом смысле разбираемый нами «диалог» является характерным образцом не только философствования Сенеки, но и позднестоической моралистики вообще.

Первый заголовок — «[О том, что] мудрец невосприимчив к несправедливости и унижению» — это, по сути, вывод из стоического «парадокса», который принят Сенекой за исходный пункт рассуждений (см.: 2,2; 2,4; 5,3). Мудрец «невосприимчив к несправедливости» μὴ ἀδικεῖσθαι τὸν σοφόν — Plut. St. rep. 20, 1044 a. Схема «парадокса», восходящего к Хрисиппу (а возможно, и к Клеанфу — Cic. Tusc. III, 32,77), такова: 1) истинным злом является только моральное зло; 2) несправедливость предполагает внешнее зло, но 3) мудрец недоступен внешнему злу; следовательно, 4) на него не действует и несправедливость (ср. ниже: 5,3—5; 7,2; также: Diog. L. VII, 103; Cic. Tusc. II, 12,29; Sen. Ep. ad Luc. 31,5; 82,9).

Различие между несправедливостью (injuria) и унижением (contumelia) у Сенеки в целом то же самое, что между ἀδικία и ὕβρις (напр., SVF. III, Chrys. 578). В терминологии римского права injuria (=injustitia, iniquitas) есть всякое противозаконное деяние как умышленное причинение реального ущерба, как обида *делом*, затрагивающая право индивида; contumelia же толкуется как умышленное оскорбление личного достоинства, причем словесное par excellence. На вопрос, понималось ли когда-нибудь «унижение» как нечто самостоятельное по отношению к «несправедливости», трудно дать точный ответ (см.: P.—W. RE IX, 1556 sq.). Показательно, что в «Дигестах» (XLVII, 10,1 ср. Instit. IV.4) оскорбление личного достоинства, приводящее к бесчестью, квалифицируется как «несправедливость». Такая норма существовала, вероятно, уже во времена Сенеки (ср.: Cic. De off. I, 7,23—24; ниже, 5,1—4); поэтому, делая акцент на различии двух понятий (ниже, 10,1; 16,3; Ep. ad Luc. 71,7), Сенека исходит скорее из потребностей собственного замысла, чем из сложившихся правовых норм. А поскольку «унижение» он определяет все же как разновидность «несправедливости», предмет рассуждения логически исчерпывается уже в первой части «диалога», а вторая, посвященная «унижению», лишь дополняет ее. Краткая схема трактата: 1. Введение (1,1—2,3); 2. Постановка проблемы (2,4—4,3); 3. Разделение на части (5.1—2); Доказательство. 4 (1 часть). Мудрец невосприимчив к несправедливости (5,3—9,5); 5 (2 часть). Мудрец невосприимчив к унижению (10,1—18,5); 6. Заключение (19,1—5).

Суть использованного Сенекой «парадокса» резюмируется раннестоической формулой: «мудрец недоступен случаю» (ὁ σοφὸς ὑπὸ τῆς τύχης ἀήττητος — SVF I, 449; ср. III Chrys. 52). Формула подразумевает следующую связь понятий (если представить ее в самом простом виде). В стоическом космосе все происходит согласно «необходимости» (ἀνάγκη, necessitas); она понимается как внешняя причинность, изменить которую «не в нашей власти»

(вся совокупность предшествующих причин). «Судьба» (или «участь») (εἱμαρμένη, fatum) есть сочетание внешней причинности и собственного «решения» человека; «решение» есть результат «согласия» (συγκατάθεσις, assensio) на действие — единственного источника причинности, который «в нашей власти» (см.: Cic. Ac. post. I, 40; De fat. 39 sq.). «Случай» [4] же есть причинность, по тем или иным обстоятельствам неведомая человеку (SVF II, 965 sq.). Мудрецу (по идее) ведомы все причины, и в мире для него все только необходимо. Если для мудреца нет неизвестности, то нет и неожиданности: ему нечего бояться, но не на что и надеяться (см. ниже: 5,4; 8,1; 9,2; прим. 36). Зная, что от необходимости не ускользнуть и судьбу не подменить, он один понимает весь трагизм своего положения. В этом трагическом сознании, собственно, и реализуется то, чему стоики хотят научить человека: выносить знание своей участи без страха и надежды. У большинства людей нет совершенного знания: причинность явлена им как хаос превратностей. Человек страшится неизвестности и надеется избежать ее. Судьба есть у всех, раз люди живут в мире, где каждый вынужден что-то *делать*. Но для мудреца она принимает облик благого промысла, на путь которого он вступает добровольно, а для немудрого — облик капризной фортуны; первый сам избирает судьбу, второго настигает судьба. Таков смысл известных слов Сенеки (или Клеанфа): «Покорных рок (fata) ведет, влечет строптивого» (Ep. ad Luc. 107,11/Пер. С. А. Ошерова; ср.: 82,1 сл.).

Качество совершенного знания проявляется, далее, в области целеполагания: знание причин есть вместе с тем знание нравственно-необходимого, т. е. блага. Это значит, что мудрец не только адекватно (хоть безошибочно, но пассивно) реагирует на явления внешнего порядка, но соблюдает определенный принцип в отношении к действительности, устанавливая иерархию причин сообразно со своей целью. Конечной целью избирается добродетель («жизнь в согласии с природой»); но, поскольку ее обретение не может зависеть от внешней необходимости (см.: 5,4), мудрец должен допустить в сферу целеполагания лишь один источник причинности (или мотивации) — свое «согласие». Следовательно, он избирает целью *свое собственное совершенство* и соответственно «строит» свою «судьбу». Поэтому все «безразличное» для добродетели (почести, здоровье, смерть и пр.— вообще все, что не «в нашей власти») исключается из сферы целеполагания. Но, поскольку все же и мудрец вынужден исполнять «обязанности», возлагаемые на человека его природой,— заботиться о близких, участвовать в делах общества и т. п., наконец, просто поддерживать свое существование,— всякое такое действие он «предпочитает» (не превращая его при этом в самоцель, но всегда

---

[4] Использование в переводе слова «фортуна» — мера во многом вынужденная, так как трудно подобрать русский термин, передающий оба оттенка значения τύχη = fortuna — «случай» и «удача».

безошибочно) лишь постольку, поскольку оно способствует совершенству его добродетели. В силу этого любое, даже самое житейское, действие мудреца приобретает качество «совершенной обязанности» и может служить нравственным примером. Мудрец потому и мудрец, что он «разумный муж», знающий, что истинное благо человека не в сфере «безразличного» (см. ниже: 14,3; 19,3 сл.). Для простого смертного, напротив, все цели сосредоточены как раз в сфере «безразличного»; он подобен ребенку (см.: прим. 20), неспособному разобрать, где его благо, подвержен страстям, страху и надежде, ибо стремится к тому, что не «в нашей власти». Такой человек всегда испытывает разочарование и нуждается в утешении (предлагая свое утешение, Сенека, впрочем, считает нужным со всей «суровостью» — 1,1, прим. 5 — указать собеседнику его истинное положение — 15,4; 19,4—5). Для мудреца могут быть прискорбны лишь его собственные ошибки (а их он по определению не совершает). Итак, мы вернулись к тому, с чего начинает Сенека: «безразличное» (совпадающее для немудрого со случайным) не имеет отношения к нравственной жизни (между ними существует своего рода «онтологическая» несовместимость — 8,1; 16,2, прим. 21), а потому не может быть для мудреца ни подлинным благом, ни настоящим злом.

Если первый заголовок дает представление об отношении мудреца к миру, то второй («О постоянстве мудреца») поясняет его, разворачивая перед нами картину внутреннего состояния мудреца. Это достигается введением нового понятия (constantia = =καρτερία), смысл которого трудно передать одним русским термином. Основные оттенки значения: «постоянство» (Ep. ad Luc. 55,5; 92,3; 120,11; ср.: 71,18) как неизменное «согласие» с самим собой в добродетели; «стойкость» (ib. 67 3; 10; 71,35; ср. Cic. De off. I, 7,23), как разновидность мужества в противостоянии невзгодам и, наконец, резюмирующее «неколебимость» (Ep. ad Luc. 35,4; 59,14; 72,9—11). Здесь Сенека следует ранней традиции: constantia есть та интеллектуально-нравственная «собранность», «устойчивость» и «выносливость» мудреца, благодаря которой он не поддается вредным воздействиям; приблизительно то же выражает понятие «величие души» (см.: Diog. L. VII, 93, прим. 41). В более общем плане constantia соответствует «благострастию» (εὐπάθεια): свойственные лишь мудрому «благие страсти» свидетельствуют о постоянно-устойчивом, добродетельно-здоровом расположении его души (см.: Cic. Tusc. IV, 6,14; tres constantiae; ср. 13,31; 15,34; также прим. 56). «Непостоянство» же (inconstantia), состояние душевной «расхлябанности», в конечном счете тождественно порочности (см.: Cic. De leg. I, 17, 45; Tusc. IV, 13,29). Кратко говоря, устойчивое интеллектуально-нравственное расположение души, собственно, и есть то, что делает мудреца мудрецом (а следовательно, является его целью), т. е. «бесстрастие» как отсутствие «дурных» страстей. Сенека сам сетовал, что трудно подобрать латинский эквивалент для греч. ἀπάθεια (Ep. ad Luc. 9,2); поэтому основной смысл этого ключевого понятия

как раз и передается у него терминами constantia и tranquillitas animi [5].

В трактате заметно влияние Средней Стои: особое внимание к понятию «величие души», концепция «продвижения к добродетели» и, как следствие, проповедь аскезы. Мудрец не нуждается в аскезе для лучшего *овладения* добродетелью: его аскеза заключается в безошибочном пользовании совершенной добродетелью, которой он *уже* владеет. Нельзя, однако, сказать, что в этом вопросе была достигнута теоретическая ясность. С одной стороны, никто как будто не рождается мудрецом; следовательно, аскеза — единственный путь к добродетели. Это признавали уже основатели Стои (SVF I, 234, 577; III, Chrys. 481, 510 etc.). С другой стороны, мудрец занимает принципиально иное положение относительно добродетели. Отсюда следует, что «тот, кто продвигается» (προκόπτων = = proficiens, procedens), продвигается не «в» добродетели (т. е. не в пределах добродетели, не от меньшей добродетели к большей), но «к» добродетели (т. е. к границе, отделяющей не-добродетель от добродетели) и, значит, в пределах не-добродетельного состояния, где степень «продвижения» (προκοπή) не должна иметь существенного смысла. Нельзя быть «более» или «менее» добродетельным: можно либо быть добродетельным, либо не быть им; поэтому все пороки равны (Diog. L. VII, 120; Cic. De fin. III, 14,48; Pro Mur. 61; ниже, 13,5). Итак, отношение к аскезе с самого начала было двойственным и нашло свое отражение в многочисленных «парадоксах».

Вместе с тем всегда было совершенно ясно, что мудрец — явление чрезвычайно редкое (если вообще возможное). Поэтому уже Средняя Стоя (Панэтий) по психологически-педагогическим мотивам стала придавать большее значение аскезе не-мудреца. Это, в свою очередь, связано с бóльшим вниманием к «обязанностям» (т. е. тем предпочитаемым действиям в сфере «безразличного»), на которые должно быть ориентировано здравомыслие обычных людей в повседневной жизни. Внимание ко всякого рода житейским предписаниям и т. п. выражает свойственное особенно Средней и Поздней Стое желание как-то заполнить пропасть между мудрецом и не-мудрецом (см.: Cic. Tusc. IV, 13,29; Sen. De tr. an. 11, 1; De otio 6,2; Ep. ad Luc. 34,4; 35,4 etc. ниже, 3,4; 9,3—5; 10,3—4; 15,2—3; 17,3; 19,4—5). Но изначальный дуализм (побуждающий порой к предположению, что стоическая этика есть сочетание двух различно ориентированных теорий [6]) так и не преодолевается до конца.

Наконец, нельзя забывать, что Сенека не просто моралист-стоик, но еще и римлянин. Идеал мудреца приобретает у него специфически-римский колорит, впитывая представления о «доблестном муже» как идеально-добродетельном гражданине (см.

[5] Ср.: *Ganss W.* Das Bild des Weisen bei Seneca. Inaug. Diss. [Freiburg/Schweiz], 1952. S. 31—37.

[6] В этой связи см.: *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974. P. 3 f.

ниже: 19,4—5, прим. 84; Ep. ad Luc. 115,3; M. Aur. II 5,1). Мудрец Сенеки ориентирован не просто на знание добра и зла, но и на действие: философия учит *делать* (Ep. ad Luc. 20,2; 55,5; 94,45). За силлогизмами и «парадоксами» «диалога» скрывается поэтому обещание научить такой жизни, которая наиболее достойна благородного римлянина. Этим, быть может, и объясняется достаточно оптимистический тон заключительных слов трактата, написанного, по всей вероятности, в то время, когда Сенека еще не оставил государственные дела.

Остается добавить, что Сенека далеко не всегда легок для перевода. Тем большего признания заслуживает переводчик, которому в целом удалось передать и дух, и букву текста. Перевод выполнен Л. А. Чернышевой по изд.: *Sénèque.* Dialogues. T. 4. Texte établi et traduit par R. Waltz. 4-me éd., revue et corrigée. P., 1959. P. 36—60 с учетом изданий: *Klei W* L. Annaeus Seneca. Dialogorum liber II. Nec injuriam nec contumeliam accipere sapientem (de constantia sapientis). Inleiding. Tekst. Kommentaar. Zwolle, 1950; *Grimal P.* Sénèque. De constantia sapientis. Commentaire. P., 1953.

Составленные мною примечания ориентированы (если не считать необходимых фактических разъяснений) на философское содержание текста.

ЛУЦИЙ АННЕЙ СЕНЕКА

К СЕРЕНУ

[О том, что] мудрец невосприимчив к несправедливости и унижению (о постоянстве мудреца)

1.1. Сказать по правде, Серен, меж стоиками и прочими учителями мудрости [1] существует такая же разница, как между женщинами и мужчинами: хотя и те и другие равно необходимы для совместной жизни [2], но первые предназначены к подчинению, а вторые — к господству. Прочие мудрецы лечат мягко и ласково [3], почти как знакомые, домашние врачи — не так, чтоб получше и поскорей, а так, как позволяет больной [4]. Стоики же избрали суровый путь и заботятся не о том, чтобы он казался нам приятным, а о том, чтобы как можно раньше освободить нас и привести на ту высокую вершину, которая недоступна никаким стрелам и потому возвышается над самой фортуной [5]. 2.— «Но путь, который нам предстоит, крут и тяжел».— А разве достигнешь вершины без усилий, ровной дорогой? Да и не так уж обрывисты эти дороги, как некоторые думают: лишь первая часть пути покрыта скалами и утесами и неприступна на вид; но ведь и наблюдателю многое издалека обычно кажется крутым и не-