

Н. А. ПОЛИКАРПОВА

КОНСТРУИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОБ ЭТАЛОННОЙ МАСКУЛИННОСТИ И СМЕРТИ В ФИЛОСОФСКИХ СОЧИНЕНИЯХ ЛУЦИЯ АННЕЯ СЕНЕКИ

Противоречивость социально-политической и морально-нравственной основ режима ранней Римской империи (принципата) обусловили популярность в среде интеллектуальной элиты этического учения стоиков. В фокусе внимания крупнейшего представителя позднего стоицизма Луция Аннея Сенеки находилась проблема поиска стабильности социума через возрождение пошатнувшихся в связи с усилением женской активности представлений о гегемонии маскулинности. Способность презреть смерть, по мысли Сенеки, также являлась неременным условием, обеспечивавшим движение социума к новому состоянию.

Ключевые слова: *Сенека, смерть, эталон, маскулинность, фемининность, принципат.*

Традиция включения темы смерти в контекст философских теорий имеет давнюю историю, ведь именно смерть, по мысли А. Шопенгауэра, – «вдохновляющая муза философии: и без нее философия вряд ли бы существовала»¹. Однако устойчивый интерес к проблеме смерти и небытия, позволивший сформироваться обособленной отрасли знания – философской танатологии, проявился сравнительно недавно. Сугубо философский дискурс был расширен благодаря реализации междисциплинарного подхода и актуализации проблемы смерти в разных областях.

Утверждение темы смерти в проблемном поле исторической науки связано с появлением новых направлений исследования, ориентированных на изучение человека прошлого и реконструкцию его внутреннего мира, выявление установок в отношении к смерти, которые могут пролить свет на восприятие жизни и ее ценностей людьми конкретной исторической эпохи². Рассмотрению смерти как исторического концепта – одного из коренных параметров коллективного сознания – было уделено значительное внимание в работах таких известных исследователей, как, например, Й. Хёйзинга, Ф. Арьес, Ж. Ле Гофф³.

Но, если историки, так или иначе, солидарны в том, что вопрос о восприятии смерти позволяет «углубить понимание многих сторон социально-культурной действительности минувших эпох, лучше понять,

¹ Мудрость тысячелетий от А до Я... С. 566.

² Гуревич. 1989. С. 114.

³ См.: Хёйзинга. 1988; Арьес. 1992; Ле Гофф. 2001.

каков был человек в истории»⁴, то половая идентичность этого «человека в истории» подчас не учитывается. Следовательно, и комплекс субъективных восприятий, обусловленных принадлежностью индивида к тому или иному полу, т.е. фактор гендера, «выпадает» из поля зрения ученых. Нечувствительность большинства исследователей к вопросам социальных проявлений пола приводит к тому, что традиционная («мужская») история, табуируя женский опыт, препятствует не только реконструкции истории женщины и женской культуры, но, практически никогда не обращаясь к специфическим переживаниям мужчин, связанным с их гендерной принадлежностью, не способствует в действительности и созданию истории культуры мужской, равно как истории мужчины⁵.

Пожалуй, наименее восприимчивой не только к гендерной проблематике (во многом по причине отсутствия «женского взгляда» на события), но и теме смерти, областью истории исторической науки до недавнего времени являлась историография античности. Так, в работах историков-античников XIX–XX вв. наиболее проработанные вопросы, касавшиеся смерти, в пространственно-временных границах древнеримской цивилизации, были связаны с выявлением особенностей погребального обряда римлян, мест упокоения усопших и вариантов захоронения⁶. Даже этот узкий спектр вопросов не изучался самостоятельно и углубленно, поскольку представлял собой лишь одну из составных частей в работах, претендовавших на всестороннее освещение повседневной жизни древних римлян (а нередко и древних греков).

В современной западной историографии имеется ряд работ, посвященных проблеме смерти в древнеримской цивилизации⁷ на страницах которых, в той или иной степени, учитываются половозрастные особенности, оказывавшие влияние на представления о кончине. Но даже в указанных текстах гендерные особенности восприятия смерти играют далеко не самую значительную роль, хотя элиминирование подобного фактора применительно к обществу со столь ярко выраженной гендерной иерархией значительно обедняет исследование.

Данная статья представляет собой попытку исследовать представления о гендерных стратегиях⁸ и смерти на примере избранных философских сочинений Луция Аннея Сенеки.

⁴ Гуревич. 1992. С. 6.

⁵ Пушкарева. 2001. С. 288.

⁶ См.: Вейс. 2004; Велицкий. 2000; Винничук. 1988; Гиро. 2001; Грималь. 2008.

⁷ См. например: Edwards. 2007; Норе. 2007; Норе. 2003; Kyle. 1998.

⁸ Гендерные стратегии – это модели поведения и мотивации человека, обусловленные гендерной идентичностью; механизм, при котором образы, формирую-

Своим современникам Сенека был известен как активный политический деятель и искусный оратор, чьи речи (не сохранившиеся до наших дней), вызвав зависть императора Калигулы, чуть было не погубили мыслителя; как автор эпиграмм и предназначавшихся для «рецитации в интеллигентном кругу и для чтения»⁹ трагедий¹⁰; как приверженец и идеолог весьма популярного в эпоху принципата (I–III вв.) стоического философского учения. Именно как моралист, учитель жизни, автор многочисленных нравоучительных писем и трактатов, Сенека остался известен среди потомков. У Сенеки, как отмечает В.Ф. Асмус, проблемы морали преобладают настолько, что им он посвящает значительные части рассуждений даже в своих «Естественнонаучных вопросах»¹¹. Ценность трактата о природе для данного исследования состоит именно в акцентуации проблем морали, отражавшей стремление философа «связать естественнонаучные изыскания с таким видением мира, в центре которого стоит проблема совести и морального облика человека»¹². «Естественнонаучные вопросы», а также философский диалог «О провидении» и 124 письма, которые П. Грималь называет «своего рода дневником философа»¹³, были адресованы другу, представителю всаднического сословия, прокуратору Сицилии, а затем Азии – Луцилию. Перечисленные произведения принято относить к позднему периоду творчества мыслителя, когда после его отстранения императором Нероном от государственных дел (62–65 гг.) он сосредоточился на более глубокой разработке этических вопросов учения. В трактатах «О стойкости мудреца», «О блаженной жизни», относящихся к концу 40-х –50-м гг., была предпринята попытка приспособить довольно ригористичную, суровую философию стоицизма к реалиям времени и политической обстановке в Римской империи середины I в. Еще более политизированным является написанное во время корсиканской ссылки (41–49 гг.) «Утешение к Полибию», где отчетливо видно, что «Сенека все еще не отказался играть в

щие гендерную идентичность человека, выступают в качестве «желаемого будущего», для достижения которого человек предпринимает ту или иную активность. См.: *Савин*. [Электронный ресурс].

⁹ *Бородай*. 2001. С. 6.

¹⁰ По утверждению французского исследователя Г. Буассье, трагедии Сенеки являлись весьма посредственными произведениями. Их ценность состояла не в достижении совершенства стиля и слога, а в эксплуатации греческого оригинала трагедии в качестве формы, наполненной актуальными для современников Сенеки смыслами. См. подробнее: *Буассье*. 1910. С. 74–75.

¹¹ *Асмус*. 1998. С. 366.

¹² *Грималь*. 2003. С. 460.

¹³ Там же. С. 332.

обществе определенную роль, хотя бы в качестве советчика»¹⁴. В трехтомном трактате «О гневе» Сенека предстает не только как моралист, но и как выдающийся исследователь психологии¹⁵. Указанный комплекс в большей или меньшей степени философских произведений Сенеки, а также творческое наследие раба Эпиктета и императора Марка Аврелия Антонина принято относить к периоду Поздней Стои (I–III вв.)¹⁶.

Содержательно позднестоицическая философия существенно изменилась, сфокусировав внимание не на разработке вопросов логики и физики, а на этической стороне учения, которая «из отвлеченного исследования блага и добродетели уже окончательно становится средством кристаллизации интимно-личностных убеждений, концентрации на жизни своего “я”»¹⁷. Это стало возможным благодаря росту в эллинистическую и римскую эпохи интереса к человеку и его внутреннему миру¹⁸. Поэтому неслучайно центральной проблемой этического учения Сенеки становится конструирование представлений об идеальной личности, идейные истоки которых философ обнаруживает в образе апатичного мудреца ранних стоиков, а как гражданин Рима – в аутентичной римской фигуре «добротого мужа» (*vir bonus*)¹⁹.

Однако образ безмятежного, невозмутимого, самосовершенствующегося мудреца не был специфическим явлением даже для философии ранних стоиков²⁰. По мнению А.Ф. Лосева, уникальность, самобытность образа мудреца для мыслителей Древней Стои заключалась в осуществлении в его фигуре внетелесной красоты²¹. Способность к атараксии и даже апатии в телесной, т.е. чувствующей душе²² мудреца, осуществля-

¹⁴ Там же. С. 457.

¹⁵ *Бородай*. 2001. С. 8.

¹⁶ Стоицизм, сформировавшийся в самом конце IV–III вв. до н.э. и получивший свое название, согласно Диогену Лаэртскому, благодаря Расписной Стое, где излагал свое учение основатель стоической философии Зенон Китийский, был перенесен на римскую почву Панэцием Родосским (ок. 185–110 гг. до н.э.). Греческий этап развития стоического учения составляет философию Древней, или Ранней Стои, философские взгляды Панэция и Посидония (135–51 гг. до н.э.) принято именовать периодом Средней Стои (II–I вв. до н.э.).

¹⁷ *Столяров*. 1995. С. 293.

¹⁸ *Кон*. 1984. С. 78–79.

¹⁹ С наибольшей очевидностью преемственность взглядов мыслителя обнаруживается в двойном именовании Сенекой своего маскулинного идеала «мудрецом» (*sapiens*) и «добрым мужем» или «мужем добра» (*vir bonus*).

²⁰ *Лосев*. 1979. С. 86.

²¹ Там же. С. 151.

²² Атараксия – душевное спокойствие, невозмутимость, безмятежность. Апатия – философское понятие, обозначающее отрешение от всех страстей, освобожде-

лась за счет утверждения в ней бестелесного «лектон» (иррелевантной красоты), способного преобразовывать бессмысленную бездну никак не организованных человеческих переживаний²³. Таким образом, видно, что образ раннестойческого мудреца строится на основе парадигматической, взаимоисключающей оппозиции «телесное-бестелесное», а примирение полярных ее категорий в фигуре мудреца формирует отличие этики стоиков от иных философских учений и школ, эксплуатировавших образ спокойной, уравновешенной, самосовершенствующейся личности.

Вообще любая философская модель строится в первую очередь на подобных оппозициях. Помимо противопоставления категорий «телесного» и «бестелесного» ранние стоики Греции, как и древние римляне, формировали свои представления на основе фундаментальной бинарной оппозиции «добродетель – порок» («добро – зло»). Хотя смысловая нагрузка этих дефиниций в рамках неодинаковых мировоззренческих систем могла трансформироваться, сама модель оставалась неизменной. Кроме того, для сформированных в разные периоды шкал ценностей характерен разный уровень персонификации, т.е. степень связи положительных или отрицательных абстракций с реальностью. Мыслители Ранней Стои по преимуществу конструировали представления о «добродетели», «пороке», «страстях» как о самодовлеющих, самостоятельных категориях, которые реальны и существуют обособленно от души или лица, способных их в себе воплотить. Вероятно, подобная идея могла быть связана с представлениями об абсолютной телесности, согласно которой даже качества телесны, а значит, и реально существуют²⁴.

И все же, отдельные категории у стоиков находят свое материальное воплощение: *бесстрастие, несуетность, свобода, непогрешимость, дружба*, коннотировавшиеся как «положительные», приписывались в качестве неотъемлемых атрибутов образу мудреца. «Отрицательная» шкала ценностей, хотя и была прописана в этике древних стоиков, но конкретной, полноценной реализации не получила.

В большей степени «привязку» к действительности имела римская республиканская система ценностей, что, по всей вероятности, было связано с меньшей степенью ригористичности (в отличие от модели древ-

ние от чувства страха и проблем окружающей действительности. Стоики, строившие свое учение на признании только телесного бытия, понимали мир и все его составляющие как обладающее телесностью, живое, а значит, чувствующее существо. Телесностью, по мысли стоиков, обладала также душа человека. См.: *Диоген Лаэртский*. VII, 1, 143.

²³ Лосев. 1979. С. 150.

²⁴ Степанова. 1995. С. 151.

них стоиков) фигуры идеального гражданина *vir bonus*. Естественно, «муж добра» воплощал в себе ту часть ценностной шкалы, которая имела положительный вектор – «добродетели» (*virtutes*). Более того, эти положительные качества были объединены в своего рода кодекс (*virtus*), представлявший собой всеобъемлющее выражение «достойного поведения каждого римлянина в рамках римской гражданской общины»²⁵. Составляющие шкалы ценностей с отрицательным знаком «становятся нам известны в период обострившейся борьбы против чужеземных (эллинстических) влияний, выступая как пороки и губительные новшества, либо занесенные извне, либо зародившиеся в самом римском обществе, но опять-таки в результате чуждых влияний»²⁶. Культивирование представлений об иноземном происхождении пороков, локализовавшихся преимущественно в Греции и на Ближнем Востоке и привнесенных оттуда в Рим, подчеркивало значимость аутентичных римских *virtutes*. Противопоставление римских добродетелей, основанных на культе бережливости и военной силы, и чуждых Риму нравственных изъянов косвенным образом усиливается через ассоциирование разлагающих римское общество иноземных качеств с «женственностью» – синонимом слабости, изнеженности, праздности²⁷. Таким образом, в республиканском Риме абстрактный антагонизм «добродетель-порок» находил точки соприкосновения с действительной социально-политической ситуацией, выступая в качестве средства самовозвышения римского государства.

Если у древних стоиков «пороки» практически не находили прямого воплощения, оставаясь обособленными категориями²⁸, то у римлян времен Республики степень приложения «отрицательной» шкалы к действительности была более зрима. Однако, помещая ее за пределы римского общества, в область, символизировавшую все «инаковое», чуждое их собственному миру, мыслители республиканского периода римской истории не могли полностью избежать умозрительности, добиться качественного воплощения категорий отрицательного знака в реальности.

Для Сенеки вопрос ухода от эфемерности негативной ценностной шкалы реализуется через дальнейшую разработку сконструированных

²⁵ Утченко. 1952. С. 55–56.

²⁶ Утченко. 1972. С. 22.

²⁷ Edwards. 1993. P. 93.

²⁸ Так, Диоген Лаэртский сообщает, что «добродетель существует, - успехи в ней, сделанные Сократом, Диогеном, Антисфеном и их последователями» тому подтверждение. Порок в философии греческих стоиков, утверждает Диоген, противоположен добродетели, однако примеров его воплощения в исторических или мифологических фигурах автором не приводится. См.: *Диоген Лаэртский*. VII, 91.

предшественниками представлений о взаимозависимости «порока» и «фемининности», с той лишь разницей, что проецируется данная связь непосредственно на отдельные категории римского общества, наиболее очевидной из которых, естественно, являлись женщины. Воплощение пороков в женском начале было также связано с мировоззренческими особенностями и социальной обстановкой в эпоху принципата.

Идеологическая основа режима ранней империи базировалась на идее примата традиционных римских ценностей, подорванных крахом Республики и окончательно уничтоженных волной кровопролитных гражданских войн. Кризис староримской морали выразился в присвоении женщинами большей социально-политической и сексуальной свободы. Эмансипация римлянок, воспринимавшаяся как хаотическая, иррациональная сила, символ общего падения нравственности и причина крушения Республики, в рамках нового режима нуждалась в контроле и обуздании²⁹. Попытка ограничить женскую активность путем возвращения римлянок к традиционной роли жены и продолжательницы рода, восстановления ригидных границ между сферами публичного и частного были предприняты императором Августом сразу по пришествии к власти. Однако ни закон 18 г. до н. э. против прелюбодеяния, являвшийся частью программы моральных реформ, ни сегрегация мужского и женского пространств (к примеру, в амфитеатре, как и запрет посещения атлетических состязаний римлянками)³⁰ не смогли остановить эмансипации матрон. Среди представителей имперской элиты было немало женщин, продолжавших принимать активное участие в государственных делах и влиять на принятие политических решений. К примеру, жена Германика – Випсания Агриппина не только «взяла на себя... обязанности военачальника», но и «подавила мятеж, против которого было бесцельно имя самого принцепса»³¹, а ее дочь Агриппина Младшая фактически «вершила делами Римской державы», управляя так, как если бы власть «находилась в мужской руке»³². К тому же именно воле Агриппины Младшей, матери императора Нерона, был обязан Сенека своим возвращением из продолжительной ссылки. Не имели успеха и попытки Августа восстановить целомудрие римских женщин: несмотря на суровые наказания для римлянок за адюльтер, произведения римских авторов I–II вв. пестрят примерами проявления сексуальной свободы матрон. Наиболее одиозной фигурой, демонстрировавшей пренебрежение к уза-

²⁹ Edwards. 1993. P. 35-36.

³⁰ Светоний. II, 44.

³¹ Тацит. I, 69.

³² Тацит. XII, 7.

коненной политике двойных стандартов в сексуальной сфере, была императрица Мессалина – женщина, имевшая не только множество внебрачных связей, но, будучи женой принцепса Клавдия, вступившая в брак с одним из своих любовников³³.

Наблюдая очевидные признаки разложения андроцентричного общественного устройства, Сенека пытается возродить традиционные представления о естественной подчиненности женщины, конструируя маскулинный идеал как всестороннюю инверсию женского начала, и тем самым продолжает сформировавшуюся еще при Августе традицию мизогинии в римской литературе.

Для маскулинного эталона Сенеки наиболее значимой способностью было *духовное самосовершенствование*³⁴ – идея, являвшаяся развитием представлений Ранней Стои о преобразовании мудрецом эмоций и страстей в способность к невозмутимости и безмятежности. Поскольку движение от влечений и внутренней дисгармонии к апатии – это всегда процесс, причем процесс непрерывный, то уникальность фигуры мудреца состояла не столько в его спокойствии, неподвластности страстям, сколько в становлении его таковым путем работы над собой.

Идея самосовершенствования была близка также идеалу римского гражданина – *vir bonus*. В сознании жителей «вечного города» категории политического, религиозного и экономического носили статус моральных качеств и не были строго дифференцированы³⁵, поэтому человек оценивался не столько по отдельным *virtutes*, сколько по их совокупности и гармоничному сочетанию³⁶. В этой связи цель жизни «мужа добра» состояла в развитии и улучшении своих нравственных качеств³⁷.

Однако в идеальной личности Сенеки данный аспект выглядит более существенным именно за счет конструирования представлений об отсутствии у женщин такой способности. Во-первых, неполноценность женщины артикулировалась на уровне языка. Сенека, как и его предшественники, для обозначения эталонной личности использовал термин *vir* (мужчина), который, в отличие от обычно гендерно нейтрального *homo*³⁸ (человек), никогда не включал в свое семантическое поле женщин³⁸.

³³ Тацит. XI, 12, 26.

³⁴ Senecae. Epistulae... II, IV (16), 1; IV, VI (35), 1; V, XII (52), 6; VII, VII (69), 5; XIV, I (89), 4.

³⁵ Edwards. 1993. P. 4.

³⁶ Утченко. 1952. С. 55.

³⁷ Там же. С. 185.

³⁸ Крайне редко термин «*vir*» употреблялся в значении «человек», но лишь в той ситуации, когда его половая принадлежность не имела значения. (Дворецкий.

Кроме того, *vir* являлся родственным понятию *virtus* (совокупности широкого спектра добродетелей, отличавших достойного гражданина Рима), что априори означало невозможность приобщения женщины к добродетели. При этом, по мысли древних стоиков, достижение мудрости, как совершеннейшей из добродетелей, возможно только в случае *следования своей природе*. Постулируя преемственность взглядов с адептами стоической философии, Сенека замечает: «Все же я, как принято среди всех стоиков, за согласие с природой; не отклоняться от нее и формировать себя по ее закону и примеру – есть мудрость»³⁹. Женщина же «неразумное животное, дикое и не умеющее сдерживать влечений»⁴⁰, не может преодолеть свое низменное, неспособное к самоограничению, отстранению от внешних соблазнов начало, проявляя пристрастие к «вину, плотским удовольствиям, желанию славы, страсти к интригам – всему тому, что завладевает душой и мешает ей совершенствоваться»⁴¹.

В свете этого, «правильными» (соответствующими природе) действиями маскулинной личности будут только поступки, направленные на духовное развитие и абстрагирование от всего внешнего, которое должно стать безразличным. Поэтому идеальная личность Сенеки – «существо сугубо индивидуалистическое, обращенное к своему внутреннему миру, ищущее именно в нем ответы на все вопросы»⁴². Однако она совершает и такие дела, которые не имеют целью достижение добродетели, – «подобающие» действия⁴³. В действительности данные поступки не делают мудреца хуже, поскольку они неизбежны и при соблюдении *умеренности, самоограничения* не противоречат человеческой природе.

«Подобающими» как представители Древней Стои, так и Сенека, считали, к примеру, действия, направленные на удовлетворение потребности в пище, сне, а также поступки, связанные с заботой о здоровье. И хотя *sana mens* («здоровая душа») имела для эталонной личности первостепенное значение, весьма важно было также «без страха заботиться о

1976. С. 1082). Нередко в философских произведениях Сенеки даже термин *homo* употребляется в значении «мужчина» в случаях, когда речь идет о живущем по природе, разумном и добродетельном существе. См., например: *Senecae. Epistulae...* IV, XII, 8 (41); VI, VI, 12 (58); X, I, 6 (77).

³⁹ «Interim, quod inter omnis Stoicos convenit, rerum naturae adsentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est». (De vita... VII, III, 3). Перевод приводимых латинских цитат выполнен автором статьи.

⁴⁰ «inprudens animal est et... ferum, cupiditatum incontinens». (De Constantia... II, XIV, 1).

⁴¹ Грималь. 2003. С. 74.

⁴² Кошеленко, Маринович. 1997. С. 15.

⁴³ Ошеров. 1977. С. 330.

своем теле и обо всем, что его касается»⁴⁴. Неумеренная забота о достижении безупречности «...тела угнетает дух и лишает его подвижности»⁴⁵, истощает ум, сводя духовные потенции к минимуму. Поэтому, заключает Сенека, «мы должны вести себя не так, словно обязаны жить ради тела, а так, словно не можем жить без него»⁴⁶. Для него неприемлема не только тяга к непомерному физическому развитию как к демонстрации внешних проявлений мужественности (поскольку идеал мужа у Сенеки сосредоточен на развитии внутренних, незримых качеств), но и противоречащее мужской природе стремление к уподоблению во внешнем облике женщине. Мыслитель отмечает, что римляне ежедневно изыскивают способы оскорбить свою мужественность: «Гладкостью и лощеностью тел мы превосходим самых нарядных женщин; носим цвета, которые не одевает мужчина, – это одежда проституток; движемся нежной и мягкой походкой: мы не ходим, а выступаем; украшаем пальцы перстнями, на каждом суставе по драгоценному камню»⁴⁷.

Сексуальная свобода, по мнению Сенеки, также не соответствует представлениям о маскулинном эталоне, поэтому только уподобившийся женщине мужчина, склонен к разврату и похоти. В этом контексте гомосексуальные отношения, которые при соблюдении определенных условий считались в Древнем Риме допустимым проявлением нормы, в понимании Сенеки абсолютно недопустимы для мудрого человека, склонного к самоограничению. Поэтому автор клеймит и того, кто «ходил по всем баням и выбирал себе мужчин»⁴⁸, и того, кто, презрев всякую умеренность и приличия, использовал в качестве сексуальных партнеров «одновременно мужчину и женщину»⁴⁹.

Философ порицает уподобившихся женщине мужчин не только потому, что нивелирование, либо добровольное изменение внешних проявлений биологического пола, визуальных «опознавательных знаков» создавало двусмысленность в ситуациях межличностного общения. В строго иерархизированном римском обществе, где половая принадлежность существенно влияла на положение, роль и функции человека в

⁴⁴ «...corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie». De vita... VII, III, 3.

⁴⁵ «...corporis sarcina animus eliditur et minus agilis est». Epistulae... II, III (15), 2.

⁴⁶ «gerere nos debemus, non tamquam propter corpus vivere debeamus, sed tamquam non possimus sine corpore». Senecae. Epistulae... II, II (14), 2.

⁴⁷ Levitate et politura corporum, muliebres munditias antecessimus, colores meretricios matronis quidem non induendo viri sumimus, tenero et molli incessu suspendimus gradum: non ambulamus sed incedimus, exornamus anulis digitos, in omni articulo gemmas disponimus. (Naturales... VII, XXXI, 2).

⁴⁸ «in omnibus quidem balneis agebat... et... legebat viros». Ibid. I, XVI, 3.

⁴⁹ «simul et virum et feminam». Senecae. Naturales... I, XVI, 7.

социуме, ситуация «гендерного беспокойства» могла повлиять не только на статус и авторитет индивида, но и на ту часть общества (в данном случае мужскую), к которой он принадлежал. Поэтому, сознательный выбор мужчиной гендерного дисплея⁵⁰, присущего женскому полу, – явление для Сенеки куда более страшное, чем свойственная его времени женская активность. Женщина свою сущность не выбирает, она по своей природе «заблуждается»⁵¹, тогда как женоподобный мужчина, добровольно отказываясь от достижения добродетели и совершенства, изнутри подрывает устои созданного представителями своего пола андроцентричного общества. Поэтому единственная возможность поддерживать целостность социума с гегемонией маскулинности состояла, выражаясь словами современника Сенеки – философа Эпиктета, в том, чтобы «сохранять опознавательные знаки, данные богом... не отбрасывать их, не стирать, насколько зависит от нас самих, различие полов»⁵².

Однако распространенность в обществе имперского Рима подобной модели маскулинности, отказывавшейся от необходимости поддержания естественного размежевания полов, заставила Сенеку признать, что далеко не все мужчины способны к самосовершенствованию и стремлению к мудрости, потому что «даже у мужей бывает детский и женский характер»⁵³. Вытеснение таких мужчин из числа «своих» (стремящихся к добродетели лиц) в категорию «чужих», т.е. женщин, на основе гендерного дисплея, позволяло Сенеке перенести на таких мужчин приписывавшиеся женскому полу внутренние качества – слабость, зависимость, природную неполноценность, что предполагало необходимость покровительства и контроля над женоподобными мужчинами не в меньшей степени, чем над той категорией лиц, которой они пытались уподобиться.

Через ассоциацию с животным, необузданным, порочным женским началом в достижении добродетели отказывалось и низам римского общества. Для Сенеки гнев – самый опасный из пороков, поскольку это всегда «предельное возбуждение и порыв»⁵⁴, т.е. нечто стихийное, не подлежащее контролю и неподвластное разуму. Поэтому гнев – «самый

⁵⁰ Гендерный дисплей – вариант дисплея идентичности, социально обусловленное многообразие проявления половой принадлежности на уровне межличностного общения. Имя, внешний облик, тембр голоса, манера речи и движения, стиль выражения чувств – все эти множественные проявления представляют собой гендерный дисплей, который позволяет идентифицировать собеседника как мужчину или женщину. См.: Словарь гендерных терминов. С. 38.

⁵¹ “errat”. *Senecae. De Ira...* IV, II, XXX, 1.

⁵² *Эпиктет. Беседы...* I, 16.

⁵³ “viris quoque puerilia ac muliebria sunt ingenia”. *Senecae. De Ira...* III, I, XX, 3.

⁵⁴ “totus concitatus et in impetu est”. *Ibid.* III, I, I, 1.

женственный и ребяческий порок»⁵⁵. С учетом его тождественности жажде мести⁵⁶, становится понятной распространенная в эпоху принципата тенденция ассоциировать кровную месть, которая была рудиментирована еще во времена Республики, с женским началом. Но гнев порождает как «стремление отвечать болью на боль»⁵⁷, так и жестокость – не только «стремление к мести, но и к удовольствиям»⁵⁸. Именно жажда кровавых зрелищ, человеческих мучений, боли и смерти как способа удовлетворения низменных потребностей выявляла, считал Сенека, животный характер представителей низшего сословия римского общества, закрывая им путь к добродетели. Кроме того, невежественная беднота, которую волнуют только «хлеб и зрелища», т.е. потребности плоти, просто была не способна возвыситься до состояния сенековского «мужа добра».

Сенека считал, что «между стоиками и всеми прочими, кто сделал мудрость своей специальностью, существует такое же различие, как между мужчинами и женщинами»⁵⁹. Стоиков он приравнивал к мужчинам, рожденным повелевать, а представители других учений, словно женщины, созданы для повиновения; они использовали для привлечения сторонников, как женщины, лесть и притворство, стоики же «вступили на мужской путь не для того, чтобы внушить новичкам, что этот путь будет приятным»⁶⁰. Игра на ассоциациях с несознательным, движимым страстями, лживым и льстивым женским началом вскрывает глубину презрения Сенеки к методам работы приверженцев других направлений мысли, не достойных в его глазах считаться добродетельными мужами.

Противопоставление мужчины женщине проявлялось и в сегрегации пространства, декларировании необходимости непосредственного участия мужчин в делах государства⁶¹, что древними стоиками относилось к категории «подобающего» действия и выражалось в выполнении «обязанностей перед другими людьми»⁶². Для римского *vir bonus* внутреннее совершенство обязательно должно было проявляться, визуализироваться через самореализацию в сфере публичного – совершение подвигов во благо Отечества⁶³. Поэтому вовлеченность в политику была для

⁵⁵ “muliebre maxime ac puerile vitium est”. Ibid. III, I, XX, 3.

⁵⁶ Ibid. III, I, V, 2.

⁵⁷ “cupiditatem doloris reponendi”. Ibid. III, I, III, 3.

⁵⁸ “in ultionem petuntur sed in voluptatem”. De Ira... IV, II, V, 2.

⁵⁹ “inter Stoicos... et ceteros sapientiam professos interesse quantum inter feminas et mares”. De Constantia... II, I, 1.

⁶⁰ “virilem ingressi viam, non ut amoena ineuntibus videatur, curae habent”. Ibidem.

⁶¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. VII, 121.

⁶² Ошеров. 1977. С. 330.

⁶³ Утченко. 1972. С. 28.

римского гражданина естественна и даже неизбежна, тогда как успешность в деле служения государству во многом определялась уровнем его достатка. Таким образом, богатство и его накопление (исключительно как умножение семейного капитала честными способами) не только не считалось предосудительным⁶⁴, но служило зримым воплощением одной из *virtutes*, а именно *industria* (трудолюбие, усердие). В стоицизме богатство относилось к категории «безразличного», под которым они понимали все, «что не содействует ни счастью, ни несчастью», а также то, что «не возбуждает в нас ни склонности, ни отвращения»⁶⁵. Хотя стоики и не считали богатство добродетелью, они все же признавали, что богатство имеет ценность и может приносить пользу⁶⁶. Иными словами, образы стоического мудреца и римского «мужа добра» были весьма схожи в отношении служения государству и восприятия богатства.

Принцип общественной полезности, прописанный у Сенеки⁶⁷, переносен им и в практическую плоскость. В отношении богатства он синтезирует в своем маскулинном эталоне обе позиции, заявляя, как стоики, что, во-первых, «богатство – вещь предпочтительная»⁶⁸, во-вторых, оно способствует развитию добродетелей, предоставляя «обширнейшее поле деятельности и для умеренности, и для щедрости»⁶⁹.

И все же, в вопросе о служении государству между идеальным маскулиным типом личности Сенеки и *vir bonus* имеются значительные различия. Так, для «мужа добра» долг по отношению к Родине исполнялся как участием в общественно-политической жизни, так и путем стяжания воинской славы и демонстрации завоевательных потенций Рима. Для Сенеки это неприемлемо не только потому, что он вслед за стоиками исходит из позиции умеренного физического развития (исключительно как средства поддержания здоровья тела), но и потому, что для философа военные действия коррелируют с пороками – алчностью, жажды наживы, жестокостью, а не с римскими добродетелями – *fortitudo* (сила, мужество, храбрость) и *honor* (почет, слава). Сенека утверждает, что бессмысленно отдавать жизнь и подвергать себя опасности не ради защиты своего государства от врага, а для захвата чужого, для удовлетворения собственной жадности⁷⁰. Но, к сожалению, все еще много тех,

⁶⁴ Кнабе. 1988. С. 152.

⁶⁵ Диоген Лаэртский. Указ. соч. VII, 105.

⁶⁶ Безразличное у стоиков делилось на «предпочтительное», имеющее ценность, и «избгаемое» – лишенное ценности. Богатство относилось к первой категории.

⁶⁷ *Senecae. Epistulae...* VI, VIII (60), 4.

⁶⁸ «*potiora diutiae sunt*». *Senecae. De vita...* VII, XXII, 4.

⁶⁹ «*et temperantia et liberalitas... campum habeat patentem*». Ibid. VII, XXII, 1.

⁷⁰ *Senecae. Epistulae...* II, V (17), 7.

кто готов «яростно, без возмездия нападать на незнакомых, убивать как животных тех, кого не ненавидели»⁷¹. Здесь Сенека выступает как последовательный стоик, и в его модели идеальной личности четко угадываются черты бесстрастного мудреца, а не доблестного «мужа добра». Поэтому, например, Александр Македонский, чья «недостойная страсть к опустошению посылала и гнала в неведомые земли»⁷², не мог выступать как реальное воплощение его умозрительной маскулинной модели.

Личности, соответствующие эталону, обнаруживались как в римском, так и в греческом прошлом. Так, совпадали с представлениями Сенеки об идеале поступки и образ жизни Сократа – «самого терпеливого старца, прошедшего через все трудности, не побежденного также и бедностью, порожденной чрезвычайно тяжелым семейным бременем и страданиями, которые он перенес так же как воин. Он испытывал невзгоды дома или от жены с ее дикими нравами, развязным языком, или от бестолковых детей, больше похожих на мать, чем на отца»⁷³. В образе Сократа воплощается большинство черт маскулинного эталона Сенеки: это и безразличие, невосприимчивость к внешнему (невзгодам, бедности, войне); умеренность, как нежелание иметь сверх того, что уже имеешь; самосовершенствование – поскольку невозможно презреть все внешнее без постоянной работы над собой; полное противопоставление стихийному, неподконтрольному женскому началу. Идеализируется Сенекой и образ выступившего «против пороков вырождающегося общества» Катона Утического, которого «нам дали бессмертные боги, как более известный образец мудрого мужа, чем Улисс и Геркулес прошедших времен»⁷⁴. Однако не перечисленные «добродетели» уподобили этих людей эталону: «цикута сделала Сократа великим», Катона – его меч⁷⁵. Другими словами, все черты идеальной личности непременно рассматривались

⁷¹ “ruere in ignotos, iratum sine iniuria, occurentia devastantem ac ferarum more occidere quem non oderis”. *Naturales...* V, XVIII, 9.

⁷² “agebat... furor aliena vastandi et ad ignota mittebat”. *Epistulae...* XV, II (94), 62.

⁷³ “...perpessicum senem, per omnia aspera iactatum, invictum tamen et paupertate, quam graviolem illi domestica onera faciebant, et laboribus, (quos militares quoque pertulit), quibus ille (domi) exercitus [est], (sive uxorem eius [spectes] moribus feram, lingua petulantem, sive liberos indociles et matri quam patri similiores”. *Ibid.* XVIII, I (104), 27.

⁷⁴ “adversus vitia civitatis degenerantis”; “certius exemplar sapientis viri nobis deos immortales dedisse quam Ulixem et Herculem prioribus seculis” (*De Constantia...* II, II, 2; 1).

⁷⁵ “cicuta magnum Socratem [con]fecit”. (*Senecae. Epistulae...* II, I (13), 14. Катон – противник Цезаря, не желая сдаваться на милость победителя, пронзил грудь мечом. «А когда врачи перевязали ее, он, почти лишившись крови, лишившись сил, но сохранив все мужество, в гневе не только на Цезаря, но и на себя, вскрыл себе рану гольими руками и даже не испустил, а силой исторг из груди свою благородную душу, презирающую любую власть». *Сенека. Нравственные письма...* III, III (24), 8.

Сенекой через призму отношения к смерти, а модели поведения и восприятия действительности, реакций на события определялись ею.

Актуализация темы смерти в модели эталонной личности Сенеки была во многом связана с нестабильностью, противоречивостью социально-политической обстановки, в которой он жил. Установленный Октавианом Августом в 27 г. до н. э. режим принципата был двойственным по своей природе: претензия на восстановление и реставрацию республиканского строя и его основных институтов на деле оказалась фикцией, власть сената постепенно поглощалась бюрократическим императорским аппаратом, а суверенитет народа подменялся волей принцепса. Но во времена Сенеки принципат «колебался между идеей принцепса как магистрата республики и принцепса как абсолютного монарха»⁷⁶, в еще большей степени углубляя ситуацию неопределенности и дисбаланса. Власть, не имевшая четко очерченных возможностей и функций, была вынуждена отстаивать свои претензии на легитимность через игру на страхах людей, апеллируя не к силе закона, а к авторитету силы. В подобных условиях, когда никто не мог гарантировать свое будущее, важно было научиться презирать смерть и страх перед нею, что можно было сделать, по мнению Сенеки, через обращение к опыту великих людей прошлого, таких как Сократ и Катон. По этой причине философ призывал подражать «тому, кому не досадно умереть»⁷⁷.

В вопросе об отношении к смерти Сенека также основывается на опыте ранних стоиков, которые относили смерть к категории «безразличного»⁷⁸. Но, если они дальше констатации этого факта не пошли, то Сенека конструирует целую систему взглядов, основанную на воспитании способности презрения смерти. Маскулиным эталоном Сенеки смерть не просто определялась как «безразличная», но, благодаря реализации *безмятежности и апатии*, действительно становилась таковой.

Однако, как и достижение мудрости, воспитание безразличного отношения к смерти было довольно длительным процессом и осуществлялось в контексте реализации принципа постоянного *самосовершенствования*. Даже способный презреть факт собственной смертности и стойко принять неизбежность конечности человеческого существования вообще не имел права вершить судьбы других людей, лишать их возможности не только самостоятельно жить, но и привилегии уйти из жизни по своему усмотрению. Поэтому недостойным идеального мужа в философии стоиков и Сенеки в том числе, считалось проявление признаков компен-

⁷⁶ Егоров. 1985. С. 219.

⁷⁷ «quem non piget mori». *Senecae. Epistulae...* VI, II (54), 7.

⁷⁸ Диоген Лаэртский. VII, 102.

саторной «мужественности»⁷⁹, свойственных лицам, в силу разных причин (физических, статусных, психических и др.) не соответствовавших «стандарту». Она заключалась в стремлении дезавуировать свою ущербность через угнетение, истязание, умерщвление лиц более низкого статуса. В одном из своих писем Сенека поучает: «Предпочитай думать, что тот, кого ты зовешь своим рабом, рожден от того же семени, ходит под тем же небом, чтобы так же дышать, так же жить, так же умирать!»⁸⁰.

Таким образом, философ констатирует, что рабы – такие же люди, а значит, с ними надо обращаться соответственно, не допускать той жестокости в отношении к зависимым лицам, которую позволяло себе большинство граждан Рима. Если господин хочет добиться совершенства, приблизиться к мудрости, то он не должен быть излишне строг, несправедлив к рабам – неразумным существам, которые требуют защиты и нуждаются в покровительстве, а не в бесконтрольной, яростной силе. И вообще жестокое обращение с зависимыми лицами порождает страх в сердцах жертв сурового господина, что нецелесообразно по чисто рациональным соображениям: тот, «кого боятся, тот сам боится, кто ужасен другим, тот не знает безопасности»⁸¹.

Итак, у сенековского маскулинного эталона компенсаторная «мужественность» направлялась не во вне, а на самого человека, где объект и субъект воздействия совпадали. И, если для других недостижение полоролевой идентичности приводило к негативным последствиям, связанным с проявлением жестокости, причинением боли, нанесением вреда жизни и здоровью иных лиц, то для стремящегося к добродетели процесс преодоления разрыва между собственным «я» и образом идеального человека имел положительную коннотацию и достигался через духовное совершенствование⁸². А поскольку деструктивные эмоции не накапливались (а если они и возникали, то, направленные в иное русло, лишались негативной окраски), и человек не нуждался в поиске внешнего объекта для их выплеска, это становилось одной из весомых причин осуждения проявлений жестокости в отношении более слабых⁸³.

Именно люди, не знавшие ярости и жестокости, не принимавшие ненужного кровопролития и бесполезных убийств, желая добра обидчикам и лжецам, проповедовали принципы непротивления злу, нетиражи-

⁷⁹ Берн. 2001. С. 70.

⁸⁰ “Vis tu cogitare istum quem servum tuum vocas ex isdem seminibus ortum eodem frui caelo, aequae spirare, aequae vivere, aequae mori!”. *Senecae. Epistulae...* V, VI (47), 10.

⁸¹ “qui timetur timet: nemo potuit terribilis esse secure”. *Ibid.* XVIII, II (105), 4-5.

⁸² *Senecae. Epistulae...* IV, XII (41), 1; V, IX (49), 11.

⁸³ *Ibid.* I, VII, 3; V, VI (47), 5; XIV, II (90), 45.

рования насилия насилием. Эта позиция должна быть положена, утверждал Сенека, в основу системы судопроизводства, где мудрый человек, далекий от «бесчеловечной жестокости»⁸⁴, будет выносить справедливые наказания, основываясь не на гневе или низменных удовольствиях, а на стремлении к всеобщему благу. Ради общественного благополучия допустимо назначать наказания, связанные со смертью, поскольку они не будут являть собой акт умножения зла, а, наоборот, поспособствуют отвращению других от несправедливости, предательства, порока.

И все же научиться способности равнодушно расстаться с жизнью даже для сенековского «мужа добра» было непросто, поскольку «есть вещи, которые задевают мудреца, пусть даже не могут повредить: телесная боль и слабость, утрата друзей и детей, крушение отечества, охваченного пожаром войны»⁸⁵. Но, в отличие от большинства людей, беды и несчастья не могут завладеть душой мудреца, не способны сломить его. Такой человек, благодаря своей способности к постоянному духовному росту и самоконтролю, восприняв утрату, способен пережить ее и развиваться дальше, не замыкаясь на страданиях и боли, какими бы сильными они ни были. Поэтому презреть смерть (равно как и другие горести и потери), научиться тому, что пригодится только один раз, тому, что нельзя проверить на опыте, возможно лишь через постоянную работу над собой, непрерывное размышление о том, чему желаешь научиться⁸⁶.

Равнодушие к факту собственной смертности порождает и безразличие к смерти вообще, поэтому скорбь по ушедшим из жизни, пусть и самым близким людям, должна быть краткой, и, более того, смерти даже необходимо радоваться, так как погибший ничего плохого уже не чувствует⁸⁷. Однако доблестному мужу все же «можно простить и невольные слезы, если они не слишком обильны», но длительные кручина и печаль считались недопустимыми, поэтому Сенека советовал: «можно прослезиться, но не следует утопать в слезах»⁸⁸. Чрезмерная скорбь лишь обнажает пороки живых, ведь нет ничего более низкого и женственного, чем «допустить, чтобы скорбь погубила тебя»⁸⁹.

⁸⁴ “inhumana feritas”. Idem. De Ira... III, I, IV, 4.

⁸⁵ “alia sunt quae sapientem feriunt, etiam si non pervertunt, ut dolor corporis et debilitas aut amicorum liberorumque amissio et patriae bello flagrantis calamitas”. Idem. De Constantia... II, X, 4.

⁸⁶ *Senecae. Epistulae...* III, V (26), 9.

⁸⁷ Ibid. XVI, IV (99), 16; *Senecae. Ad Polybium...* IX, V, 1.

⁸⁸ “ignosci potest prolepsis ad lacrimas, si non nimiae decurrerunt”; “lacrimandum est, non plorandum”. Idem. Epistulae... VII, I (63), 1.

⁸⁹ “consumendum se dolori committere”. Idem. Ad Polybium... IX, VI, 2.

Единственный род смерти, которого не только стоит страшиться, но и требуется избегать – это отнюдь не телесное омертвление, которое так пугает многих людей, а духовная смерть. Поистине мертв тот, кто находится под влиянием пороков, поскольку такой человек не приносит пользы ни себе, ни окружающим⁹⁰. По мнению Сенеки, деградация души наступает и тогда, когда человеку становится чуждым интеллектуальный труд: он считал, что «мертв также тот, кто лежит в благовониях», ведь «досуг без занятий науками – смерть и погребение заживо»⁹¹. Поэтому «омертвление души» – единственное, чего стоит избегать, ибо физическая смерть – событие от нас независящее, а, следовательно, находясь во вне, оно не способно нас испугать или обеспокоить, тогда как душу – то, что зависит от нас, что нужно оберегать и развивать, человек может потерять, поддавшись порокам. При этом духовная смерть приближает человека к животному, ибо он теряет способность руководствоваться побуждениями души, становится ведом звериными инстинктами и страстями. Деградация души есть истинная смерть, потому что она постулирует верховенство тела, которое для «духа – бремя и кара»⁹².

Аналогичным образом реализуется и мизогинистская позиция Сенеки, полагавшего, что *женщина* (и категории лиц, ассоциировавшиеся с фемининностью), как *антипод образа эталонной маскулинности*, не способна быть равной последнему в смерти и отношении к ней. Подтверждение слабости женской натуры, неспособности научиться безразличному отношению к смерти, Сенека видел, к примеру, в том, что «предки установили для женщин год траура – не затем, чтобы они скорбели так долго, но чтобы не скорбели дольше; для мужчин нет законного срока, ибо всякий срок для них постыден»⁹³. Кроме того, философ утверждает, что многие женщины даже в подобные печальные минуты ухитрились проявлять притворность и лживость своей натуры: «спокойные и молчаливые в одиночестве, всякий раз, как кого-нибудь видят, раздражаются рыданиями»⁹⁴. Такие низкие, склонные к разврату души, как души женщин, не в состоянии «научиться смерти» еще и потому, что слишком ценят жизнь с ее пороками⁹⁵. Утехи плоти, излишняя привя-

⁹⁰ Idem. Epistulae... VI, VIII (60), 4.

⁹¹ “aeque qui in odoribus iacet mortuus est”; “otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura”. Senecae. Epistulae... XI, III (82), 3.

⁹² “animi pondus ac poena est”. Ibid. VII, III (65), 16.

⁹³ “annum feminis ad ludendum constituere maiores, non ut tam diu lugerent, sed ne diutius: viris nullum legitimum tempus est, quia nullum honestum”. Ibid. VII, I (63), 13.

⁹⁴ “taciti quietique dum secretum est, cum aliquos videre, in fletus novos exitantur”. Ibid. XVI, IV (99), 16.

⁹⁵ Ibid. XVII, I (101), 10.

занность к наслаждениям заставляют крепко держаться за жизнь, ведь смерть, по их мысли, отнимает слишком много. Однако ценности слабых духом людей в действительности внешние, преходящие, они услаждают плоть, но не душу. Порочные люди не способны понять, что только чистая совесть, чистые намерения и бескорыстные поступки способны дать душе пищу, благодаря которой она может окрепнуть.

У малодушных людей страх смерти происходит также из непонимания, что пугает человека не она сама, а неизвестность, ведь только «здешнее нам известно, а то, к чему все перейдут, нам неизвестно, и мы страшимся неведомого»⁹⁶. Боязнь кончины может, кроме того, спровоцирована возможностью предсмертных страданий. При этом чем более зримыми и изощренными были способы убийства и виды пыток, тем больше судорожного страха они вызывали, ведь «наши души сильнее подчиняют и умирят те угрозы, которым есть что показать»⁹⁷. В попытках уйти от боли и мучительной смерти многие готовы «предать друга, чтобы жить дольше, собственноручно отдать на растление детей, чтобы только видеть свет – свидетель стольких преступлений»⁹⁸. Но такие люди не понимают, что существуют лишь физически, ведь разрешив себе пренебрегать действительными ценностями, они погубили душу.

Соглашаясь с древними стойками в причислении смерти к категории «безразличного», Сенека вступает в противоречие с их мнением о том, что смерть – это избегаемое безразличное⁹⁹. Маскулинный идеал наделялся философом такой способностью научиться смерти, что он без сожаления мог добровольно лишиться себя жизни. Как известно, в царский и республиканский периоды действия суицидального характера воспринимались римлянами преимущественно как «ужасное дело»¹⁰⁰, а лица, самовольно ушедшие из жизни, лишались права на погребение и посмертное упокоение души¹⁰¹. В критических, безвыходных ситуациях смерть через суицид воспринималась скорее как избавление: прекращение физических¹⁰², либо психологических¹⁰³ страданий; но и в подобных ситуациях такой вариант кончины вряд ли был социально одобряем.

⁹⁶ «haec iam novimus, illa ad quae transituri sumus, nescimus, qualia sint, et horremus ignota». Ibid. XI, III (82), 16.

⁹⁷ «animos nostros subigunt et domant plus proficiunt quae habent quod ostendant». Ibid. II, II (14), 6.

⁹⁸ «amicum prodere, ut diutius vivant, et liberos ad stuprum manu sua tradere, ut contingat lucem videre tot consciam scelerum». Ibid. XVII, I (101), 15.

⁹⁹ Диоген Лаэртский. VII, 106.

¹⁰⁰ Овидий. Метаморфозы. XIV, 735–741.

¹⁰¹ Сергеев. 1964. С. 229.

¹⁰² Овидий. Метаморфозы. VII, 604–605.

Сенека, в отличие от своих соотечественников, считал, «что для решившего умереть есть только одно – стремление к смерти. Как угодно суди поступок этого решительнейшего человека, только бы не подвергал сомнению, что самая грязная смерть предпочтительней самого чистого рабства¹⁰⁴. Мыслитель был уверен в том, что безотчетное влечение к смерти является одной из склонностей всякой души, поэтому свойственна она как сильным и благородным мужам, так и людям слабым, ленивым. Но если первые способны усмирить этот душевный порыв и уйти из жизни только тогда, когда сделают в земном мире все, преодолев естественный инстинкт самосохранения, то последние покидают ее от своей неспособности противостоять соблазну смерти¹⁰⁵. Следовательно, самоубийство как действие в философии Сенеки перестало иметь негативную окраску, но существенным становился мотив его совершения, который воспринимался философом как индикатор внутреннего совершенства/несовершенства личности¹⁰⁶.

Побуждениями к самоубийству добродетельному мужу могли послужить ситуации, когда ты «самому себе в тягость»¹⁰⁷, когда не желаешь сносить плена или разрушающих ум пут старости¹⁰⁸, когда готов пожертвовать собой ради государства¹⁰⁹ или во имя дружбы¹¹⁰. Порочные люди избирали низкие мотивы: страх, боль¹¹¹. Такие люди принимали смерть так же недостойно, как и жили. При этом, для решившего умереть, «смерть везде под рукой»: «сдавит ли горло петля, заткнет ли вода дыхательные пути, разобьется ли голова от удара о жесткую землю, прервет ли попавший внутрь огонь движение души»¹¹².

Но какими бы ни были мотивы и способы самоубийства, главное, что подобное действие – есть «путь на свободу»¹¹³, ибо «если недостает

¹⁰³ Дигесты Юстиниана. XLIX, XVI, 6, §7.

¹⁰⁴ “ut scias ad moriendum nihil aliud in mora esse quam velle. Existimetur de facto hominis accerimi, ut cuique visum erit, dum hoc constet, praefereendam esse spurcissimam mortem servituti mundissimae”. *Senecae. Epistulae...* VIII, I (70).

¹⁰⁵ *Senecae. Epistulae...* III, III (24), 25.

¹⁰⁶ *Ibid.* I, IV, 4.

¹⁰⁷ “molestus sibi esse”. *Ibid.* II, V (17), 9.

¹⁰⁸ *Ibid.* X, I (77), 14; VI, VI (58), 35.

¹⁰⁹ *Ibid.* III, III (24), 5.

¹¹⁰ *Ibid.* I, IX, 10.

¹¹¹ *Ibid.* VI, VI (58), 36; X, II (78), 6.

¹¹² “in proximo mors est”; “sive fauces nodus elisit, sive spiramentum aqua praecusit, sive in caput lapsos subiacentis soli duritia conminuit, sive haustus ignis cursum animae remeantis interscidit”. *Idem. De Providentia...* I, VI, 9.

¹¹³ “libertati viam”. *Senecae. De Providentia...* I, II, 10.

мужества умереть, – это рабство»¹¹⁴. Другими словами, важной причиной отказа от негативной коннотации самоубийства послужило представление Сенеки о том, что суицид – это способность самостоятельно распоряжаться своей жизнью, возможность самому решать когда, где и каким способом покинуть этот мир¹¹⁵.

Хотя самоубийство и рассматривалось стоиками как естественное право человека, но добровольный уход из жизни все же не мог быть необдуманным, спонтанным действием, – на это следовало решиться только в тех условиях, когда в земной жизни человек уже не мог оказаться полезен или что-то изменить, исправиться или найти себя. В безнадежной ситуации, при понимании, что дальнейшая жизнь уже не имеет смысла, человек не просто может – он должен уйти из жизни, совершив в ней последнее достойное деяние. Такой поступок уже нельзя назвать бегством от жизни, ее противоречий и опасностей: следует представлять суицид как осознанный шаг, единственный выход из неразрешимой ситуации, достижение свободы, которой в земной жизни уже нет возможности добиться¹¹⁶. Поэтому смерть в философии Сенеки в отдельных случаях относится скорее к категории, именуемой у древних стоиков «предпочтительным безразличным».

Таким образом, в Риме ранней империи, когда «не только эпоха, но и сами люди были сотканы из контрастов»¹¹⁷, когда ссылки и казни стали обыденностью, когда никто не мог похвастаться уверенностью в завтрашнем дне, сформировалась потребность в возникновении модели идеальной для данного времени личности – аккумулята общественных ожиданий стабильности, надежности, постоянства, с которым люди могли бы соотносить свои действия и поступки. При этом лицо, пытавшееся высказывать свои суждения и стремящееся быть услышанным, не должно было хотя бы внешне отличаться от людей¹¹⁸, которых пытались наставлять. Голос только того человека, которого считали «своим», мог быть услышан. Философ Луций Анней Сенека был именно таким человеком. Являясь частью высшего общества, имплицитно чувствовавший противоречивость эпохи, он создал свой вариант эталонной личности, наиболее рельефно прописывая в ней те черты, которые волновали представителей элиты Рима ранней империи.

¹¹⁴ “si moriendi virtus est abest, servitus est”. Idem. Epistulae... X, I (77), 15.

¹¹⁵ Ibid. I, IV, 4.

¹¹⁶ Ibid. III, I (22), 11.

¹¹⁷ *Егоров*. 1985. С. 219.

¹¹⁸ Senecae. Epistulae... I, VI, 5.

Так, образ идеальной личности Сенеки строился на двух основных принципах. Во-первых, на полном противопоставлении маскулинного эталона – средоточия стоических и исконно римских добродетелей, любым проявлениям фемининности, ассоциировавшихся с порочностью, необузданностью, распадом. Умение подавить, укротить в себе животное (читай женское) начало вело к возвышению души, приближению к мудрости, спокойствию и безмятежности; в свою очередь, способность его усмирить, поставив под контроль, в рамках всего римского общества значила приблизить социум к стабильности и гармонии. Во-вторых, на выработке представлений о добродетельном человеке через его отношение к феномену смерти. Способность презреть смерть, искоренить страх перед ее наступлением, готовность пойти на самоубийство ради высокой цели, в угоду всеобщему благу – вот те представления о смерти, которые отличали «мужа добра». Однако бесстрастное восприятие ухода из жизни было доступно лишь избранным людям, которые постоянно культивировали в себе представления о смерти как безразличном. В противоположность им большинство людей, по ощущениям Сенеки, либо от природы склонные к пороку и низменным поступкам, либо не оберегавшие душу от дурного влияния, воспринимали смерть как зло, которое отнимает не просто телесную оболочку, но и саму жизнь – источник веселья, развлечений, утех. Засилье таких людей виделось мыслителю причиной несовершенства общества, которая должна была быть устранена через возрождение веками формировавшихся морально-нравственных устоев римской гражданской общины и верховенство лиц, воплощавших в себе маскулинный идеал.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Lucii Annaei Senecae. Ad Lucilium epistularum moralium // L. Annaei Senecae Opera quae supersunt. Recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit. Vol. 3. Lipsiae, 1886.*
- Idem. Ad Lucilium naturalium quaestionum // L. Annaei Senecae Opera quae supersunt. Recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit. Vol. II. Lipsiae, 1884. P. 155-318.*
- Idem. Ad Polybium de consolatione // L. Annaei Senecae Opera quae supersunt. Recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit. Vol. II. Lipsiae, 1884. P. 218-237.*
- Idem. De Constantia Sapientis // L. Annaei Senecae Opera quae supersunt. Recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit. Vol. I. Lipsiae, 1887. P. 17-34.*
- Idem. De Ira // L. Annaei Senecae Opera quae supersunt. Recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit. Vol. I. Lipsiae, 1887. P. 35-111.*
- Idem. De Providentia // L. Annaei Senecae Opera quae supersunt. Recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit. Vol. II. Lipsiae, 1884. P. 3-16.*
- Idem. De vita beata // L. Annaei Senecae Opera quae supersunt. Recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit. Vol. I. Lipsiae, 1887. P. 139-163.*
- Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / Пер., ст. и прим. С.А. Ошерова. Отв. ред. М.Л. Гаспаров («Литературные памятники»). М.: Наука, 1977. 384 с.*

- Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Пер. с фр. / Общ. ред. С.В. Оболенской; предисл. А.Я. Гуревича. М.: «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. 528 с.
- Асмус В.Ф. Античная философия. 3- изд. М.: Высшая школа, 1998. 400 с.
- Берн Ш. Гендерная психология. М.: Прайм-Еврознак, 2004. 320 с.
- Бородай Т.Ю. Луций Анней Сенека и его философская проза // Луций Анней Сенека. Философские трактаты. СПб.: Алетейя, 2001. С. 5-11.
- Буассе Г. Картины римской жизни времен Цезарей / Пер. с фр. Н.Н. Смиримонова. М.: Издание книжного магазина К. Н. Николаева, 1910. 306 с.
- Вейс Г. История культуры народов мира. Т. 4. Возвышение и упадок империи. Древний Рим. М.: Изд-во Эксмо, 2004. 144 с.
- Велишский Ф.Ф. История цивилизаций: быт и нравы древних греков и римлян. М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. 702 с.
- Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М.: Наука, 1988. 496 с.
- Гиро П. Быт и нравы древних римлян. Смоленск: Русич, 2001. 572 с.
- Гофф Ж. Ле. Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр./ Общ. ред. С.К. Цатуровой. М.: Изд. группа «Прогресс», 2001. 440 с.
- Грималь П. Сенека, или Совесть Империи / Пер. с фр. Е.В. Головиной; Вступ. ст. и науч. ред. Т.А. Бобровниковой. М.: Молодая гвардия, 2003. 650 с.
- Грималь П. Цивилизация Древнего Рима / Пер. с фр. И. Эльфонд. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. 510 с.
- Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. М., 1989. С. 114-135.
- Гуревич А.Я. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. С. 5-32.
- Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. Изд. 2-е. М.: Русский язык, 1976. 1096 с.
- Дигесты Юстиниана // Памятники римского права: Законы XII таблиц. Институции Гая. Дигесты Юстиниана. М.: Зерцало, 1997. 608 с.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: АСТ: Астрель, 2011. 570 с.
- Егоров А.Б. Рим на грани эпох: проблемы рождения и формирования принципата. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1985. 223 с.
- Кнабе Г.С. Категория престижности в жизни Древнего Рима // Быт и история античности. М.: Наука, 1988. С. 143-169.
- Кон И.С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. М.: Политиздат, 1984. 335 с.
- Кошеленко Г., Маринович Л. Предисловие // Эпиктет. Беседы. М.: Ладомир, 1997. С. 5-36.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний Эллинизм. М.: Искусство, 1979. 815 с.
- Мудрость тысячелетий от А до Я. Великие мысли и афоризмы великих людей / Авт.-сост. В.Н. Зубков. М., 2007. 848 с.
- Овидий. Метаморфозы // Овидий. Собр. соч. в 2 т. / Вступ. ст. В.С. Дурова. Т. 2: Метаморфозы. Фасты. СПб.: «Студия Биографика», 1994. 528 с.
- Ошеров С.А. Сенека: от Рима к миру // Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. С. 324-354.
- Пушкарева Н. Гендерная проблематика в исторических науках // Введение в гендерные исследования. Ч. I: Учебное пособие / Под ред. И. А. Жеребкиной. Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетейя, 2001. С. 277-311.

- Савин И. «Быть русской...» (Очерк исследования гендерных стратегий русской женщины в постсоветском Южном Казахстане) // Центрально-Азиатская Сеть по гендерным исследованиям (ЦАСГИ). URL: http://www.genderstudies.info/magazin/magazin_05_02.php (время доступа 23. 08. 12).
- Сергеенко М.Е. Жизнь в Древнем Риме: очерки быта. М.;Л.: Наука, 1964. 336 с.
- Светоний Транквилл Гай. Жизнь двенадцати Цезарей / Пер. с лат., предисл. и послесл. М. Гаспарова. М.: Худож. лит., 1990. 254 с.
- Словарь гендерных терминов / Под ред. А.А. Денисовой. М.: Информация XXI век, 2002. 256 с.
- Степанова А.С. Философия Древней Стои. СПб.: Алетейя, 1995. 272 с.
- Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Групп», 1995. 448 с.
- Тацит. Анналы // Корнелий Тацит. Анналы. Малые произведения / Пер. с лат. А.С. Бобовича; под ред. Я.М. Боровского, М.Е. Сергеенко. М.: АСТ: Астрель, 2010. 505 с.
- Утченко С.Л. Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения Республики. М.: Изд-во АН СССР, 1952. 300 с.
- Утченко С.Л. Две шкалы римской системы ценностей // Вестник древней истории. 1972. № 4. С. 19-33.
- Хейзинга Й. Осень Средневековья / Пер. Д. Сильвестрова; Отв. ред. С. Аверинцев; АН СССР. М.: Наука, 1988. 539 с.
- Эпиктет. Беседы. М.: Ладомир, 1997. 312 с.
- Edwards C. Death in ancient Rome. New Haven, L.: Yale University Press, 2007. 287 p.
- Edwards C. The politics of immortality in ancient Rome. Cambridge: Cambridge University Press. 1993. P. 244.
- Hope V. Death in ancient Rome: a source book. New York: Routledge, 2007. 273 p.
- Hope V. Trophies and tombstones: commemorating the Roman soldier // World archaeology. 2003. Vol. 35. № 1. P. 79–97.
- Kyle D.G. Spectacles of death in ancient Rome. L., N.Y.: Routledge, 1998. 288 p.
- Поликарпова Наталья Алексеевна**, аспирант кафедры культурологии Ярославского государственного педагогического университета; nata_lacrima_polikarpova@mail.ru