



Стефано Масо

Доцент департамента философии и культурного наследия, Университет Ка-Фоскари, г. Венеция, Италия

**Stefano Maso**  
PhD, Associate Professor,  
Department of Philosophy  
and Cultural Heritage,  
Ca' Foscari University of  
Venice, Italy

## Риск в образовательной стратегии Сенеки\*

*Свое педагогическое призвание Сенека реализует благодаря Нерону (своему ученику) и Луцилию (другу и, по правилам метонимии, представителю всего человечества). Он с уверенностью и на своем примере хочет продемонстрировать идеальное соответствие доктрины стоиков и предложенной им образовательной стратегии. Во-первых, обоюдность отношений между обучающим и обучающимся проявляется как фундаментальность; оба способствуют своему собственному знанию. Во-вторых, становится очевидным ограничение этического предписания, не связанного с непосредственностью и конкретностью человеческой жизни. Кроме того, это ставит под сомнение слабость мировоззрения, не вдохновленного инно-*

\* Оригинал: Maso S. The Risk in the Educational Strategy of Seneca // Journal of Ancient Philosophy. 2011, Vol. V, Issue 1. P. 1–19. Благодарим автора за предоставленное разрешение перевести и опубликовать данную статью на русском языке. Перевод осуществлен В.К. Пичугиной и А.П. Милошенко. Научное редактирование выполнено А.А. Санженяковым, примечания (пронумерованы римскими цифрами) подготовлены В.К. Пичугиной. Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект «Воспитание театром и в театре: античная педагогика сцены» № 17-36-01006). Комментарии автора статьи обозначены арабскими цифрами, а переводчиков — римскими, и вынесены в конец статьи. Ссылки на источники приведены в русском переводе без дублирования на древнегреческом и латинском языках. Перевод источников на русский язык осуществлен с указанием полных выходных данных опубликованного перевода или без них, если опубликованного русского перевода не существует, и перевод выполнен переводчиками с английского текста, приведенного автором статьи. Отдельные слова и выражения, которые автор статьи приводит на латинском языке, дублируются в тексте с переводом на русский язык.

**Как цитировать статью:** Масо С. Риск в образовательной стратегии Сенеки / пер. В.К. Пичугиной, А.П. Милошенко, науч. ред. А.А. Санженякова // Ценности и смыслы. 2019. № 2(60). С.26–48.

важнейшим и оригинальным жизненным путем. Поэтому отправной точкой является тщательная проверка совести, достигающая того, что можно назвать «революционным опытом риска» в момент принятия последнего решения. Во имя истины мудрец должен иметь смелость принять судьбу, чтобы действительно понять, кто он (в процессе *oikeiosis* (Примечание I) и как опыт, и как цель), и привить своим последователям смелость самостоятельно идти на риск. При этом самоконтроль и политическая жизнь могут стать взаимосвязанными. Именно в этом и состоит риск и ответственность учителя.

**Ключевые слова:** античная педагогика, Сенека, образовательная стратегия Сенеки.

Благодаря заступничеству Агриппины — новой жены императора Клавдия (Комментарий I) — Сенека получил возможность вернуться из изгнания на Корсике. Сенеке Агриппина доверила воспитание своего сына, юного Нерона, чтобы тот мог изучить общую основу красноречия, которое считалось необходимым искусством для властного управления. Это открыло перед философом двойную возможность: во-первых, непосредственно проверить ценность педагогического плана, разработанного в соответствии с доктриной стоиков, и, во-вторых, реализовать принцип, согласно которому политический долг свойственен мудрецам. В первой половине V в. Иоанн Стобей — один из основных источников (Примечание II) реконструкции античного стоицизма — резюмирует: «Мудрец должен идти в политику, особенно в тех государствах, где осуществляется совершенствование законодательства, и обучать других» (Stob. 2.7, 11b, 10=14=SVF 3. 611).

В зрелом возрасте Сенека обнаруживает, что выполняет великую задачу по передаче наиболее общих теоретических предпосылок стоицизма. Это, по сути, включало проверку предположения о том, что этико-социальная теория стоицизма не является чисто логической разработкой, а подразумевает последовательное развитие теории политического действия (*τὸ πολιτεύεσθαι* и *τὸ νομοθετεῖν*) и дидактического/педагогического действия (*τὸ παιδεύειν*).

Не совсем ясно следующее: то, что Стобей резюмирует выше, соответствует результатам, достигнутым в Древней Стое. Однако ясно то, что в Риме Сенеки мы находим примерное подтверждение этому. Древняя Стоя в основном сосредотачивалась на изучении человеческой природы и задавалась вопросом, может ли разумность человека

существовать в гармонии с разумностью вселенной (Комментарий 2). Этот поиск привел к созданию фундаментальных основ, таких как *ὄρμη* (импульс, влечение), *πάθος* (страсть), *λόγος* (разум), *οἰκείωσις* (природное расположение, склонность), *συγκατάθεσις* (согласие), *ὁμολογία* (согласие с природой). С этого момента, в частности с Панэтия (примечание III), в Средней Стое, актуальность практической части учения возросла. В центре внимания третьей доктрины была концепция *καθῆκον* (надлежащего). Позже Цицерон (Комментарий 3) адаптирует это (и, в частности, проблему долга) к римскому контексту, отдавая предпочтение функциональной интерпретации социальной этики и, в конце концов, (*tout court*) просто политике.

Вместе с Сенекой в конечном счете необходимо выделить новый аспект: для философа/наставника это не только вопрос проверки доктрины власти в «пассивном» измерении, для которой мудрец — это тот, кто знает, как противостоять страданиям и оставаться непоколебимым перед лицом невзгод, с твердым сердцем принимать любую судьбу, которая ему преподнесена; это также необходимость измерить эффективность учения в «конструктивной» фазе. Эта фаза наступает в моменты, когда используемые стратегии и принимаемые решения основываются на благоразумном «согласии» с судьбой: иными словами, человек осознает линию своего развития и заставляет себя следовать ей.

Это немаловажный вопрос. На самом деле речь идет о воспитании себя, чтобы воля индивида оказалась сопряжена с линией напряжения всего мира (Примечание IV). Таким образом, на уровне индивида все *желания*, которые питают индивидуальное напряжение, больше не будут неразумными, а возвращаются к своей естественной функции в гармонии с балансом Природы. И поскольку (по своей природе) человек сам не является злом, не должно быть особых проблем с его образованием и с контролем над его правильным курсом развития. Итак, когда мы читаем: «Ты не назовешь мне никого, кто, желая чего-нибудь, знал бы, откуда это желанье взялось» (Примечание V) (*Ep.* 37, 5), следует понимать, что в источнике возникает инстинктивное напряжение, но после обдумывания появляется сознательная воля для реализации одного желания или запрета другого.

Отсюда вытекает важность образования, способного разумно воспитывать то, что человек поначалу неразумно ощущает внутри себя. Мы должны принять к сведению это важное наставление-нотацию;

и поскольку, как уже было отмечено, человек принадлежит к развитию совершенно гармоничной природной целостности, внутренний импульс (*impetus*) будет изначально только положительным. Фактически по этой причине (то есть по этой доброй изначальной природе) человек может найти в себе ключ к защите от зла, сознательно и абсолютно желать добра: «Что может сделать тебя человеком добра, то при тебе. Что же надобно, чтобы стать таким? Желание!» (Ep. 80, 3–4)

То есть воля становится методом, с помощью которого рациональное управление преобразуется в а-рациональные формы желания; инструмент, который позволяет каждому человеку стать действительно «мудрым» и через который проявляется истина всего, истина Судьбы, которая детерминистически и неизбежно заявляет о себе (Комментарий 4). Среди учителей, которые были у Сенеки в юности, трое всегда упоминались с большим уважением и восхищением: Сотион из Александрии (принадлежащий школе Секстия), Аттал (стоик) и Папирий Фабиан (также связанный со школой Секстия) (Комментарий 5). Весьма вероятно, что они повлияли на вполне определенное направление категорического позитивного и «деятельностного» стоицизма. С одной стороны, пифагорейская традиция, из которой черпала вдохновение школа Секстия, делает центральным момент формирования: реальное приучение человека к контролю над своим телом и своим разумом по отношению к Природе и окружающей действительности. Начиная с этого упражнения, необходимо обращать больше внимания на свое жизненное состояние и, таким образом, осознанно воспринимать человеческие отношения. С другой стороны, настоящий стоический курс, согласно которому структура естественной реальности, организованная на основе логической и физической необходимости, сама по себе должна была поставить человека в правильное место и с правильной расстановкой, чтобы позволить ему выразить свою добродетельность, влечет за собой постепенное познание как самого себя, так и Природы и ее правил. Сенека в одном из фрагментов трактата «О гневе» демонстрирует важность проявления «разума» в самообладании и того, насколько решающим было обучение школы Секстия (Комментарий 6).

Чувства могут быть стабилизированы, если разум уравновешен; но разум будет в таком состоянии и не будет впадать в гнев, если узнает, что после этого ему придется ежедневно сообщать причину: «Все

чувства следует приучать к выносливости. От природы они терпеливы, лишь бы только душа перестала их развращать: ее нужно каждый день призывать к ответу. Так делал Секстий: завершив дневные труды и удалившись на ночь ко сну, он вопрошал свой дух: „От какого недуга ты сегодня излечился? Против какого порока устоял? В чем ты стал лучше?“ Гнев станет вести себя гораздо скромнее и перестает нападать на нас, если будет знать, что каждый вечер ему придется предстать перед судьей» (Примечание VI) (*De ira* 3, 36, 1–2).

Благодаря частому посещению Сотииона и Папирия Фабиана (Комментарий 7) Сенека выучил и принял такое предписание. Он демонстрирует свое добросовестное прилежание, описывая очень личный семейный эпизод: уже вечер, последняя лампа взята из комнаты, и жена наконец-то замолчала, осознавая, что ее муж поглощен тьмой и тишиной и начинает свое исследование совести. Он скорее собирается судить себя, работая над своими ошибками, чем сосредотачивается на лучшей или наиболее правильной стратегии в человеческих отношениях: «Что может быть прекраснее такого обыкновения подробно разбирать весь свой день? До чего сладок сон после подобного испытания себя, до чего спокоен, до чего глубок и свободен! Душа сама себя похвалила или предостерегла; свой собственный тайный цензор и соглядатай, она теперь знает свой нрав и свои привычки. Я стараюсь не упускать такой возможности и каждый день вызываю себя к себе на суд. Когда погаснет свет и перестанет развлекать взгляд, когда умолкнет жена, уже знающая про этот мой обычай, я придирчиво разбираю весь свой день, взвешивая каждое слово и поступок: ничего я от себя не утаиваю, ничего не обхожу. В самом деле, что мне бояться своих ошибок, если я могу сказать себе: „Смотри, впредь не делай этого; сейчас я тебя прощаю. В этом споре ты слишком горячился; не смей впредь сходитьсь с невеждами: кто никогда ничему не выучился, тот не хочет ничему учиться. Этого ты предостерег правильно, но чересчур свободным тоном: и вместо того, чтобы исправить, обидел человека. В будущем, смотри не только на то, правду ли ты говоришь, но и на того, кому говоришь: переносит ли он правду. Добрый человек радуется предостережению: а иной, чем он хуже, тем сильнее злится на пытающихся его исправить“» (*De ira* 3, 36, 2–4).

Только тогда, когда сознание бытия находится в равновесии с естественным развитием мировых событий (к которым он принадлежит),

человек может быть спокойным и свободным. Без моральных обязательств; язык права (*ad rationem reddendam vocare, interrogare, ad iudicem venire re, scrutare memtiri, error, ignoscere, emendare, offendere*) подтверждает то, что принял Сенека, и ту линию, по которой он движется. Во внутреннем разговоре с самим собой — разговоре, который должен происходить ежедневно, потому что это напрямую и прочно связано с воспитанием, — Сенека структурирует свою личность и определяет метод обучения самого себя. Похвала и предостережение являются частью стратегии. Таким образом, как и в случае с техникой самосознания, истинная цель находится на заднем плане и должна быть возвращена к совершенной *virtus*, от которой *sapiens* стремятся к своей природе.

Другими словами, Сенека является живым свидетелем объективно существующего парадокса: он *мудрый* (потому что он сознательно сделал *virtus* причиной своего существования), и в то же время он *должен оставаться мудрым*. Если состояние римского мудреца-стоика не достигнуто раз и навсегда, но оно является таковым, *если и только если* оно постоянно проявляется в действии; самоконтроль внутреннего действия и, как следствие, желание открыться вовне. В действительности Сенека будет продолжать день за днем (и так каждый новый день в своей жизни) обсуждать, обучать, писать, провозглашать стоическую доктрину в качестве жизненной стратегии. Он перенесет свой внутренний опыт из его первоначальной формы в мудрость. В этой перспективе он демонстрирует себя как оригинального толкователя этической доктрины стоиков, возможно, предшественником той философско-практической «деятельностной» мысли, которая найдет в Эпиктете одного из главных (Комментарий 8) героев.

Конечно, в образовательной стратегии взаимная открытость и готовность обеих сторон — учителя и ученика — необходимы. Это означает признание Другого и тех ролей, которые реализует каждый человек. Сенека детально вспоминает свои прогулки и прогулки со своим учителем Атталом, а также последующие дискуссии, которые позволили совершенствоваться и продвигаться по пути мудрости. Время, проведенное с философом, всегда приносит пользу, так же как под солнцем человек загорает, даже если он этого не хочет, или как когда кто-то ненадолго останавливается в парфюмерной лавке и затем выходит с ароматом: «Этому, помню, поучал нас Аттал, когда мы осаждали его

уроки, приходили первыми, а уходили последними, даже на прогулках вызывали его на разговор, между тем как он не только с готовностью, но и с радостью шел навстречу ученикам. „И для учащего, и для учащегося,— говорил он,— цель должна быть одна: польза, которую один желает принести, другой — получить“. Кто пришел к философу, тот пусть каждый день уносит с собою что-нибудь хорошее и возвращается домой или здоровым, или излечимым. Впрочем, так оно и будет: в том и сила философии, что она помогает не только приверженным ей, но и всем, кто имеет с нею дело. Если выйдешь на солнце — загорись, даже если выйдешь не ради этого; если посидишь у торговца притираниями и замешкаешься немного дольше, унесешь с собою запах; побыв рядом с философией, люди, даже не стараясь, непременно извлекут нечто полезное» (Ep. 108, 3–4).

Этого Сенека ожидал от Нерона? Ожидал поговорить с учеником, который не враждебен ценностям философии? Ожидал на себе испытать такие конструктивные отношения? Ожидает ли он этого от Луцилия? По сути, Нерон и Луцилий являются наиболее важными принимающими сторонами в проекте Сенеки и его педагогической деятельности. Образованный человек — Сенека обращается как к своему непосредственному ученику, так и к человечеству в целом — воплощен в его молодом друге Луцилии. Сенека полагает, что способен наставлять и исправлять природу будущего императора, призывая его заниматься философией, а также посредством риторики и литературы. Поскольку это расширяет горизонты для человечества в глобальном аспекте, он предлагает добавить все это к образованию, мудрости и добродетели любого человека, который не противостоит или не сопротивляется (*non repugnans*) философии.

В случае с Нероном Сенека будет действовать в очень щекотливых условиях. Ученик, когда он молод, еще восприимчив к требованиям; применения простого обучения по правилам будет достаточно. Это тот же тип обучения по правилам, который использовал Исократ, чтобы научить ученика двигаться в ходе боя, но его ученик постепенно начинал действовать самостоятельно (Комментарий 9). Основываясь на этом, в момент восшествия на престол необходимо оказывать поддержку императору, который обязан действовать и принимать решения во благо своего народа. На этом уровне обучения по правилам уже недостаточно; необходимо, чтобы философские теории на практике

претворились в правило поведения. Представляется необходимым перейти от καθήκοντα к κаторθώματα, к действующим указаниям, касающимся непосредственного знания о правильном пути. Но с молодым Нероном любое усилие кажется бесполезным; недостаточно просто отвлечь его от негативного результата *гнева* (Комментарий 10) или предложить ему быть *снисходительным* (Комментарий 11). Даже гениальная стратегия представления Нерону мрачной репрезентации реальности не оказалась успешной. Эта реальность соответствует репрезентации, возникшей в трагедиях. Многие ученые на самом деле полагают, что Сенека решил сочинить их с определенной моральной и педагогической целями, чтобы показать зло в его наиболее драматических формах и избежать практики этого зла. Демонстрация «разрушения» человеческого существования должно быть противопоставлено «утверждению» положительного героя. Вместо этого мудрец-стоик — это тот, кто подражает (Комментарий 12). Таким образом, наряду с «примерными правилами», предложенными Нерону в трактате «О милосердии» (на которые необходимо наложить демонстрируемый положительным героем психологический стимул), существует антитеза «навязчивого» описания зла, которое может возникнуть вследствие неправильного использования власти (Комментарий 13). С одной стороны — «хороший правитель», с другой — «тиран».

Как мы знаем, Сенека полностью осознает трудность своей задачи; он знает дворцовое окружение и все проблемы воплощения в жизнь моральной доктрины стоицизма. Он как только возможно помогает Нерону реализовать полезный для народа (Комментарий 14) государственный проект и обрести независимость от своей матери Агриппины. Однако в конце концов предприятие терпит неудачу, и другу правителя (*amicus principis*) приходится отказаться от роли наставника, учителя, а затем советника (Комментарий 15).

Ситуация с Луцилием совершенно иная: отказавшись от роли воспитателя и советника правителя, Сенека вновь обнаруживает свое глубочайшее вдохновение и через Люцилия переоткрывает «игры человечества». Это должно было быть понятно из «Нравственных писем...»; но то же самое должно быть сделано и в отношении семи книг «О благоденствиях», посвященных другу Либералию, и большинства диалогов (Комментарий 16). Сенека в первой книге собрания писем обращался к Луцилию, который объявляет об уходе в более закрытую частную

жизнь, чтобы посвятить себя потомкам (*posterorum negotium ago*). Он говорит, что полностью проверил себя через эффективность лекарств (*in meis ulceribus expertus*) и утверждает, что теперь, в преклонном возрасте, способен указать правильный путь, которым нужно следовать (*rectum iter ... aliis monstro*): «Как составляют полезные лекарства, так я заношу на листы спасительные наставления, в целительности которых я убедился на собственных ранах: хотя мои язвы не закрылись совсем, но расползаться вширь перестали. Я указываю другим тот правильный путь, который сам нашел так поздно, устав от блужданий» (*Ep.* 8, 1–3). Его личный опыт имеет основополагающее значение: для Сенеки это не вопрос немедленного переноса и непосредственного применения этико-социальной теории стоицизма; напротив, он считает, что наступил подходящий момент для «большого скачка», и представляет себя советником и учителем будущих поколений (Комментарий 17).

Два письма специально посвящены этому. Два письма — девяносто четвертое и девяносто пятое — имеют особую функцию; в первую очередь, они очень большие и в сумме объединяют сто сорок семь параграфов. С коротким девяносто третьим письмом (где только двенадцать параграфов), выступающим в качестве введения, они составляют книгу XV. Девяносто третье письмо ставит вопрос: какова правильная продолжительность жизни, чтобы жизнь можно было определить как успешную? Сенека подчеркивает, что каждый живет в то время, которое должен (§ 6 *habeo meum*); и то, что необходимо и полезно, — это только время, требуемое для достижения мудрости: «Ты спросишь меня, каков самый долгий срок жизни? Жить, пока не достигнешь мудрости...» (§ 8).

Но действительный вопрос таков: как обрести мудрость за то время, которое нам дано? Здесь мы находим настоящий курс педагогики, в основе которого лежит технический вопрос, имеющий стратегическое значение: должно ли обучение мудрости быть основано на конкретном предписании (*decreta*) или на общем правиле (*praecepta*)? Как правильно использовать первое и какое из них наиболее эффективно? Есть ли взаимодействие между ними? «Значит, тут различаются два вопроса: полезен ли этот раздел или бесполезен и может ли он сам по себе создать человека добра» (*Ep.* 94, 4).

Ясно, что *decreta*, которое Сенека также определяет как *scita* или *placita* (*Ep.* 95, 10), соответствует догматам всех теоретических наук; точ-

но так же, как астрономия или геометрия и *ars contemplativa* (то есть теоретическое исследование философии) также имеют свои принципы. Их назначение — показать, что общие принципы (Комментарий 18), применяемые к действию, без сомнения, правильные и честные (*recta et honesta*) (Ep. 94, 32). В связи с этим действие мудрого человека может ответить только на подлинную *ὀρθὸς λόγος*, правильную причину, поэтому *κατόρθωμα* необходимо как действие, направленное на здравомыслие.

В этой извилистой аргументации можно увидеть логическое развитие, на основе которого мы можем найти неразрывную связь между *мудростью* и *правильными действиями*. Это вывод о том, что, согласно Сенеке, принадлежит стоику Аристону Хиосскому, для которого: «Ей (этой части философии. — В. П., А. М.), со всеми ее наставлениями, помогают, по его словам, в наибольшей мере основоположения философии и определение высшего блага: ибо кто хорошо его понял и усвоил, тот сам себя наставит, как надобно поступать в каждом деле» (Ep. 94, 2).

Эти слова сопровождаются красноречивым примером метания копья: тот, кто должен его бросить, тренируется, приучает руку целиться в мишень. Когда обучающийся будет уверен в себе, он сможет поразить не только ряд мишеней, которые использовались во время тренировки, но и любую мишень (*quocumque vul*) без необходимости обучать его деталям (*non desiderat particulatim admoneri, doctus in totum*, Ep. 94, 3).

На первый взгляд, позиция Аристона выглядит защищаемой. Однако для Сенеки это не так. С одной стороны, между теорией и практикой существует очень явное несоответствие (Комментарий 19), с другой — мудрец не был рожден мудрым, а должен был постепенно стать таким. В соответствии с этим необходимо, чтобы появились *decreta* и *praeepta*, которые бы работали в унисон. Таким образом можно узнать свою задачу, свою обязанность относительно правильного действия (*κατόρθωμα*). Но это не сразу сопровождается уточнением: «Пусть он обучен тому, что надлежит делать, но не всегда ясно видит это» (Ep. 94, 32).

Мы также должны учитывать другие факторы, связанные с экологическим и социально-историческим контекстами, в которых человек живет, и, что важно, разные ступени на пути к мудрости, которые все проходят. Сенека открыто говорит о продвигающемся/преуспевающем (*proficiens*), чтобы указать на тех, кто идет к мудрости; этот путь может

длиться всю жизнь и даже может шаг за шагом развиваться в соответствии с этапами жизни от детства до старости (Комментарий 20). *Proficiens* — это тот, кто всю жизнь учится тому, как жить: «*век живи, век учись*» (Ep. 76, 3). Таким образом, старшему также есть чему поучиться: «...и старику надо учиться» (Там же).

Очевидно, что даже если кто-то является *proficiens*, то он еще не прошел полного обучения, и поэтому он не может овладеть всеми требованиями к знаниям простым дедуктивным способом: «Ведь только образованный, прошедший всю науку с начала и постигший ее суть, может соблюсти все статьи, чтобы знать, что надлежит делать, когда, насколько, как и с кем» (Ep. 95, 5). Это те более специфические *praecepta*, в которых он нуждается; те, которые только мудрый наставник (или учитель, или советник) сможет предложить ему. В отличие от рассуждений Аристона, *decreta* недостаточно; с другой стороны, одного *praecepta* недостаточно тоже. Это те предостережения, которые указывают, обстоятельство за обстоятельством, что должен сделать индивид: обязанность — *officium*, καθήκον (Комментарий 21). Особые наставления (*specialia praecepta*) (Примечание VII) (Ep. 94, 31). Сами они бесконечны, так как бесконечны обстоятельства, в которых они имеют место. Следовательно, если кто-то думает о необходимости всегда принимать решение только на основе подробных и персонализированных инструкций, то он рискует быть неспособным действовать самостоятельно. Сенека четко говорит об этом; он, не колеблясь, предлагает, чтобы каждый *proficiens* мог увидеть свой собственный путь в плоскости цели образовательного проекта. Конечно, учитель будет восприимчив к различиям в характере, так как в некоторых случаях он вмешивается с необходимым мнением/суждением (*iudicium*): «Этого избегай, делай так» (Ep. 94, 50). В частности, более слабые характеры не будут склонны проявлять инициативу самостоятельно. Им не хватает уверенности, они рискуют упустить из виду истинное благо — мудрость. В этих случаях можно вмешаться: «А тому кто послабее, нужен кто-нибудь, идущий впереди: „Этого избегай, делай так“. Кроме того, нельзя ждать, покуда такой человек сам узнает, что лучше всего делать, тем временем он будет блуждать, и заблуждения не допустят его прийти к тому, чтобы ни в ком не нуждаться. Значит, его нужно направлять, пока он не сможет направлять себя сам» (Ep. 94, 50–51).

Но очевидно, что, кроме всего прочего, путь мудрости доступен

каждому. Потому что не Природа направляет нас на путь порока; Природа породила нас чистыми и свободными: «Природа не навязывает нам ни одного порока, она производит нас на свет незапятнанными и свободными» (Ер. 94, 56). Поэтому *proficiens* получает правильные предписания и может поместить их в образовательный проект, полностью соответствующий Природе. Такие *proficiens* со временем обретут независимость и, в свою очередь, смогут познать новые способы обучения других тому, как лучше стать добродетельными.

В другом важном письме, тридцать третьем, Сенека сосредотачивается на том, что прямо предлагает своему другу Луцилию взять на себя ответственность за свои обязанности, чтобы тем самым отвечать за проявление его собственной добродетели: «До каких пор ты будешь учиться? ... неспособные выйти из-под опеки предшественников идут за ними, во-первых, даже в том, от чего все уже отошли, и, во-вторых, в том, что еще только ищется и никогда не будет найдено, если мы станем довольствоваться найденным прежде. Вдобавок идущий следом за другим ничего не найдет, потому что не ищет» (Ер. 33, 9–10).

Ключевой вопрос возникает сразу после: «Что же, мне не идти по стопам предшественников?» Ответ чрезвычайно важен. Он показывает, с одной стороны, что любой путь изучения может быть улучшен и усовершенствован, и, с другой стороны, выделяет пространство, оставленное для изучения, чтобы оно стало доступным для всех. Люди должны в равной степени стремиться к истине (Комментарий 22) в своей собственной жизни. И даже если человечество в целом значительно продвинулось вперед, есть и другие области для исследования: «Отчего же мне не идти по стопам предшественников?» — Нет, я воспользуюсь старой дорогой, но если найду другую, короче и ровнее, то сам ее вымощу. Все, кто до нас занимались тем же, — не наши повелители, а наши вожатые. Истина открыта для всех, ею никто не завладел. Немалая доля ее останется и потомкам (Ер. 33, 11). Между *decreta* и *praesepta* продолжается индивидуальное воспитание, параллельно с деятельностью учителя.

Каждый должен взять на себя ответственность за свою задачу-обязанность и, самое главное, должен нести ответственность за свои решения. Настоящий учитель должен идти на риск; он должен знать, когда ослабить или затянуть «поводья», и при этом должен учитывать характеры учеников. Но прежде всего он должен знать, когда наступил

подходящий момент, чтобы бросить «поводья». Тогда и у ученика тоже произойдет нечто подобное; он должен будет уловить, когда наступит подходящий момент независимости от учителя. Тогда он больше не будет зависеть от шаблонов, «делать и по-своему, не упершись глазами в образец, и не оглядываясь всякий раз на учителя» (Ep. 33, 8–9).

В плоскости действия мы видим триумф того, что было предложено теорией стоической доктрины. Это может быть частный (или субъективный) путь или общественно-политический. Несмотря на это, риск «прыжка» должен быть взят на себя, а вместе с ним и ответственность.

Сенека в великолепном переосмыслении мифа о Фаэтоне (Примечание VII) намекает на важность принятия решений и на связанные с ним риски; (а) юноша, который достигает зрелости; (б) учитель (или родитель), который берет на себя ответственность остаться в стороне и (в) философская теория стоицизма и детерминистская и провиденциальная структура, которая его подкрепляет.

Вышеупомянутый отрывок приведен из эссе «О провидении» — диалога, который проблематичен в плане хронологической идентификации. Однако несомненно, что общая картина и аргументы, побуждающие последнего комментатора (Комментарий 23) предлагать более позднюю датировку (около 64 г.), являются убедительными. Это означает одновременность написания трактата «О природе» и «Нравственных писем к Луцилию». По моему мнению, эта более поздняя датировка соответствует значению мифа о Фаэтоне; призыв к ответственности и мужеству, которые должен проявить тот, кто принимает стоицизм. Таким образом, это побуждение не переносить трудности, боль и уединение, а скорее принять и разглядеть все риски, которые связаны с трудным хождением к *virtus*. Как только *proficiens* начинает принимать решения, он становится «готовым» и находится в гармонии с тем, что ему предназначено (Комментарий 24). Это судьба, которая принадлежит «Природе» в ее всеобъемлющем измерении; судьба, которая видит себя разрешающей любое противоречие, включая возможные (но необходимые) неудачи. В эссе «О провидении» (5, 9–11) Сенека риторически сомневается в причине несправедливого распределения судеб Богом между людьми, подчеркивая, что хорошие люди часто переносят серьезные удары из-за неблагоприятности фортуны. Дело в том, что добродетель добродетельна, только если она проверена. Более того, если это правда, что мудрый человек кажется му-

дрым только в тот момент, когда он проявляет добродетель в действии, то жизненные несчастья окажутся решающими для успеха. Именно здесь цитируется путешествие Фаэтона — молодого человека и сына бога Солнца и океаниды Климены. Фаэтон хитростью сумел получить разрешение на управление колесницей, но в итоге закончил свою поездку, упав в реку Эридан (река Пад). Его сестры, гелиады, встретились у реки и расплакались, в конце концов превратившись в Тополя (комментарий 25). Повествование Сенеки является особенно сложным. Два отрывка из «Метаморфоз» Овидия (2, 63–69 и 79–81) включены в текст как «врезки», а сам рассказ, приведенный полностью, направлен на другую цель. Все начинается с той же ситуации, что и у кормчего корабля, у которого тяжелая работа и который должен сопротивляться судьбе. Будучи стойким человеком, он должен будет столкнуться с трудностями: «Он должен будет подниматься и падать, бороться с волнами и направлять свой корабль меж водоворотов. Ему придется прокладывать дорогу наперекор фортуне, по каменистым кручам; сделать их ровнее и мягче – его задача. Золото получает пробу в огне, доблестный муж – в несчастье» (*De prov.* 5, 9).

Внезапно Сенека использует второго героя в качестве собеседника в диалоге и, по-видимому, сначала ссылается на близкого знакомого. Однако, как станет ясно, он фактически отождествляет себя с Зевсом. «Ты» относится к Фаэтону; Фаэтон должен будет узнать, что он будет путешествовать по небезопасным местам: «Посмотри, как высоко надо подняться добродетели, и ты поймешь, что путь ее не может быть безопасным» (*De prov.* 5, 9).

Цитируя Овидия, Сенека продолжает описывать риски и трудности подвига. На это Фаэтон отвечает, что его привлекают опасность и риск падения: «Услышав эти слова, благородный юноша отвечал: „Эта дорога по мне; поднимаюсь. По таким местам стоит пройти, даже если мне суждено упасть“» (*De prov.* 5, 11). В последний раз вмешивается его отец Зевс, как на его месте сделал бы наставник. Зевс предупреждает ученика о возможных последствиях для него. Он убеждает его и пытается напугать (*terrificare*) (Комментарий 26). Но *praeseptum* недостаточен и имеет противоположный эффект; в конце концов юноша принимает решение и без колебаний принимает свою судьбу. Таким образом, это наблюдение за юношеской смелостью («то, чем ты надеешься отпугнуть меня, лишь возбуждает мою решимость») и даже своеволием

(«мне хочется бестрепетно встать там») в рамках этической картины, которая является благородной и совершенно стоической («добродетель стремится вверх»): «Готовь обещанную колесницу! То, чем ты надеешься отпугнуть меня, лишь возбуждает мою решимость. Мне хочется бестрепетно встать там, где трепещет само Солнце» (*De prov.* 5, 11). Обязанность человека — взять на себя ответственность за свое состояние.

Овладение этим ремеслом с опорой на познание причин и под знаком истины — это была задача для Нерона-ученика и, возможно, для Луцилия и совершенно точно для мудреца-стоика. Решение Фаэтона устанавливает этот подход в аспекте трагического и героического; теперь его состояние сравнимо с состоянием Геркулеса — героя, который видит свою судьбу с перспективой достижения неба и небесных созвездий (Комментарий 27). Это действительно признание своей добродетели и торжество стоического идеала. С Фаэтоном и Геркулесом стоик-мудрец стремится проверить то, что он понимал как неизбежную первоначальную причину, чтобы подвергнуть себя опасности в перспективе судьбы. И поэтому он сопоставляет свое внутреннее напряжение с потребностями развития и реализации человечества. Это линия, по которой развивается философия стоиков в тот момент, когда последняя становится интерпретатором наиболее радикального смысла «риска» — операции, которая является одновременно революционной и необходимой для существования (Комментарий 28).

Это не тот случай, когда следует применять *παίδευεῖν* и *το πολιτεύεσθαι*; понимание риска должно быть объединено с активной интерпретацией римского Сенеки, если первоначальная предрасположенность человека должна быть признана в социальном измерении: несмотря на противоречия и компромиссы, несмотря на очевидные отказы, но из-за более глубинных и тайных ожиданий.

### Комментарии

1 — Агриппина (Младшая) была сестрой Калигулы и Юлии Ливиллы (дочери Германика и жены проконсула Марка Виниция), которая из-за ревности попала в немилость к Мессалине, жене ее дяди — императора Клавдия. После обвинения в супружеской измене она была сослана и в конечном итоге приговорена к смертной казни (ср. С. Dio 59, 22; 60, 8, 4–5; 60, 31; Sen. *Apocol.* 10, 4; Svet., *Claud.* 29). Сенека оказался вовле-

ченным в это дело: не ясно, был ли он любовником или сообщником Юлии Ливиллы, но по этой причине он был приговорен к изгнанию на Корсику, откуда вернулся в 49 г. Ср. [11, р. 59–60; 1, р. 670].

2 — К страницам, посвященным психологии человека [26, р. 111–58], необходимо добавить хотя бы анализ следующих работ: [12, р.18–101; 20, р.134–55].

3 — На самом деле мы должны быть благодарны Цицерону за сосредоточение на том, что именно Древняя и Средняя Стоя разработала в аспекте доктрины долга. В частности, в трактате «Об обязанностях» Цицерон отклоняет свой запрос в отношении социального прилежания: ср. *De off.* 1, 9. Об этом см. [14, р. 114–119]. О Панэтии и его предполагаемом переосмыслении теории действия ср. [2, р. 74–83].

4 — Для более аналитической дискуссии по этим вопросам я обращаюсь к [15, р. 132–141] и к [23, р. 15–21 и 26–39.]

5 — Ср. [11, р. 36–43; 1, р. 661–664]. О школе Секстия ср. [17, р. 339–389]; в частности, о таком аспекте, как «активный» способ говорения, который позволяет реализовать «очень высокий идеал», р. 341–342.

6 — В трактате «О природе» (7, 32, 2) Сенека цитирует школу Квинта Секстия и его сына Секстия Нигера (I в. до н.э.). Напоминая об их важности и оригинальности в рамках римской традиции и сожалеет о преждевременном окончании: «Новая секта Секстиев, представлявшая силу и мужество Рима, так бурно начиналась — и уже исчезла».

7 — Согласно Сенеке, Сотсион из Александрии является надежным интерпретатором учения школы Секстиев, уделяющего особое внимание контролю над телом и режиму питания, чтобы обеспечить правильную зависимость между всеми живыми существами, независимо от того, будет ли душа жить после смерти; ср. Ер. 108, 18–21. Папирий Фабиан привил Сенеке большое преклонение перед древними и практической последовательностью его этического плана (Ер. 100, 1–12), как в области образования («он-то, однако, старался совершенствовать нравы, а не выраженья, и писал для души, а не для ушей»), так и в политической сфере («Ты пишешь, что с жадностью читал книги Фабиана Папирия „О делах гражданских“»).

8 — Long в своей работе [19, р. 173–199] упускает из виду центральное положение Сенеки: ученый находит в Эпиктете первого и главного интерпретатора этой новой нравственной позиции [19, р. 189–192].

9 — Сенека, кажется, не знает Исократ: возможно, он указывает на

это в трактате «О благодеяниях» 7.2, если мы принимаем исправление Эразмом «Нравственных писем»; в этом отрывке Сенека подчеркивает, насколько важно, чтобы учитель в полной мере понимал реальные способности ученика: «Если спросишь меня, то, говоря по правде, я считаю не совсем идущим к делу после изложения нравственных правил рассуждать о прочих предметах, измышленных не для врачевания души, а для упражнения ума» (Прив. по: Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / вст. статья, сост., подг. текста В. В. Сапова. М.: Республика, 1995). В любом случае важно понять, как греческая *paideia* могла повлиять на образовательный проект стоиков в римском контексте; так в речи «К Демонику» обещал Исократ (*Ad Demon.* 12): «Ведь от природы устроено так, что тела развиваются соответствующими возрасту трудами, души же — серьезными речами. Вот почему я постараюсь кратко показать тебе, благодаря каким поступкам ты сможешь, по моему мнению, более всего успеть в добродетели и приобрести добрую славу у всех людей» (Прив. по: Исократ. К Демонику // Исократ. Речи / пер., под ред. К. М. Колобовой // Вестник древней истории. 1965. № 3. С. 213–220).

10 — Скорее всего, диалог «О гневе» уже был создан, когда Сенека был назначен наставником Нерона. Он может быть датирован 41 г. н. э., т. е. после смерти императора Тиберия и перед изгнанием. В любом случае имя получателя — брата Сенеки Луция Аннея Новата — указывает на то, что в то время он еще не получил нового отчества после усыновления (52 г. н. э.) учителем риторики Юнием Галлионом. Ср. [10, р. 98–102; 11, р. 396–98; 1, р. 705].

11 — Трактат «О милосердии» (написан между декабрем 55 г. и декабрем 56 г.) непосредственно посвящен Нерону. Ср., в частности см. [11, р. 407–411; 21, р. 6–8 и 5, р. 16–23]. Относительно основополагающей морали, ради которой политическое и судебное милосердие должны преобразоваться в подлинное *prodesse* к конкретному человеку и к человеку в целом, ср. [3].

12 — Abel пишет: «Трагические темы Сенеки делятся на две группы; моральное самоутверждение — это „Геркулес в безумье“, „Эдип“ и „Троянки“; моральное самоуничтожение является главной темой в „Медее“, „Агамемноне“ и „Фиесте“. „Федра“ занимает промежуточное положение героини в великодушный символ разрушения и восстановления морального достоинства» [1, р. 767–768]. Dingel опре-

деляет мир, представленный в трагедиях Сенеки, как пространство подлинного *Negation der Philosophie* [7, p. 72–120]. Fitch и McElduff возвращают к конструктивным и воспитывающим элементам трагедии [9, p. 157–180].

13 — Например, Viansino очень убедительно настаивает на образовательно-политической функции трагедии [30, p. 6–10].

14 — От влияния и успеха Сенеки и Афрания Бурра как «министров» во время так называемого *quinquennium Neronis* (54–58 гг.) я перехожу к дискуссии о Таците и Дионе Кассии, присутствующих у Griffin [11, p. 67–128]. В целом, ср. [29, p. 315–318].

15 — Неудача завершается самоубийством, которому обязан Сенека. В «Анналах» Тацит комментирует (*Ann.* 15, 62–64): «Кому неизвестна кровожадность Нерона? После убийства матери и брата ему только и остается что умертвить воспитателя и наставника» (Прив. по: Публий Корнелий Тацит. *Анналы. Малые произведения. История.* М.: Ладомир, 2001. С. 399.)

16 — Трактат «О благодеяниях» (в соответствии с ходом мысли и несколькими указаниями, которые в наибольшей степени могут быть получены из «Нравственных писем») должен быть датирован периодом, когда Сенека отходит от власти; преимущественно в 62/63 гг. Ср. [27, p. I–XXVII]. Griffin с этим соглашается [11, p. 399]. Темы столкновения и морального предложения были связаны, ср. [1, p. 734–738]. Chaumartin анализирует отношения наставник—ученик, выделяя критические точки в отношениях между Сенекой и Нероном [6, p. 157–194]. Интересно отметить, что трактат включает аргументацию, которая касается как конкретных моральных проблем личности и, в более общем плане, социально-политической среды, так и того аспекта, в рамках которого Сенека берет на себя обязательство интерпретировать стоическую теорию. Об этом см. у [14, p. 65–94]. Обращаясь к диалогам, необходимо представить универсального получателя (помимо конкретных друзей или родственников, которым они иногда посвящаются): Луцилия, Серена, Луция Аннея Новата (=Галлиона), Марсия, Паулина, Полибия, Гельвию.

17 — Сенека уточняет, что задача давать советы касается не столько педагога, как об этом думал стоик Аристон Хиосский, сколько философа, то есть мудрого человека: кто он, если не педагог в пространстве человеческого бытия? «Аристон Хиосский сказал, что части, посвя-

щенные природе и разуму, не только излишни, но и мешают, а единственную оставляемую им нравственную философию урезал: тот ее раздел, что содержит правила поведения, он объявил нужным только воспитателю, а не философу, — как будто мудрец не есть воспитатель рода человеческого» (Ep. 89, 13).

18 — Сенека утверждает, что *decreta philosophiae* практически являются своего рода *generalia praecepta* (Ep. 94, 31). Они противоположны *specialia praecepta*. И те и другие «учат»: «В чем разница между основоположениями философии и наставлениями? Только в том, что первые — это общие наставления, а вторые — на случай. Учат и те, и другие, но одни — в целом, другие — по частям». Это кажется сближением, если это не базовая идентичность, для которой одни без других не могут быть эффективными, ср. [3, p. 87–116; 16, p. 15–18; 28, p. 105–109].

19 — Sen. Ep. 94, 48: «Философия двойка: это и знания, и душевные свойства. Кто приобрел знания и понял, что следует делать и чего избегать, тот еще не мудрец, если его душа не преобразилась в соответствии с выученным».

20 — Ep. 121, 15: «У всякого возраста — свое состояние: у младенца одно, у мальчика другое, у старика третье. Все приспособляются к тому состоянию, в котором сейчас пребывают». Следовательно, быть *proficientes* — это значит всегда быть в пути, «в пути и в постоянном напряжении сил, которое позволяет действовать, а не отступать» [3, p. 81].

21 — Как известно, римская педагогическая литература воссоздала из философии Панэтия Родосского тему «долга»: не только трактат «Об обязанностях» Цицерона строится на ссылках на *περί τοῦ καθήκοντος*, но и Марк Юний Брут (как напоминает Сенека) разработал образование, основанное на предписаниях, которые адресованы родителям, детям и братьям: «Марк Брут в книге, озаглавленной *περί καθήκοντος*, дает множество наставлений и родителям, и детям, и братьям» (Ep. 95, 45).

22 — Что касается концепции истины у Сенеки, позвольте мне отослать читателя к следующей работе: [25, p. 153–184].

23 — Ср. [18, p. 13–18]. Ни Giancotti [10, p. 308–309], ни Griffin [11, p. 400–401] не могут решить вопрос о датировке. Также Dionigi [8, p. 5400–5404], кажется, не очень уверен в том, что нижняя граница датировки «несомненно более правдоподобна».

24 — Это снова возвращает к стоической *συγκατάθεσις* (*adsensum*): «...богу я не повинуюсь, а соглашаюсь с ним и следую за ним не по необходимости, а от всей души» (*Ep.* 96, 2).

25 — Ср. [18, р. 370–372]. У меня была возможность изучить этот отрывок также в отношении эпикурейской перспективы [22, р. 269–278].

26 — Мы в неизбежности трагедии. Важно сравнить этот опыт с образовательной задачей трагедии. См. выше.

27 — Как и для Фаетона, так и для Геркулеса этот путь одинаково труден: «Не гладок путь от земли к звездам» (*Herc. f.* 437). Это путь, в отношении которого отказывают и судьба и, кажется, что в первую очередь, Зевс: «Почему ж, отец, мне недоступно небо?» (*Herc. Oet.* 13), но добродетель на самом деле ставит целью: «Стремится доблесть к звездам, трусость — к гибели» (*Herc. Oet.* 1971). И это то же самое указание, хотя методически иное, которое еще юный Сенека позаимствовал у школы Секстия: «Поверим же Секстию, указывающему прекраснейший путь и восклицающему: „Так восходят до звезд!“ Так, следуя за умеренностью; так, следуя за воздержностью; так, следуя за храбростью!» (*Ep.* 73, 15).

28 — См. [23, р. 190–193].

### Примечания к переводу:

I — Термин *oikeiōsis* (древнегреч. οἰκεῖωσις, лат. *conciliatio*) являлся одним из определяющих для стоической концепции и может быть переведен как «присвоение», «ориентация», «ознакомление», «сходство», «принадлежность». Этот термин был связан с целым спектром значений, касающихся восприятия чего-то как своего (например, забот другого человека как своих собственных) и подразумевающих некую этическую основу человеческих поступков.

II — Иоанн Стобей был византийским компилятором V в. н. э. и автором четырех книг под названием «Антология», которая была составлена им для обучения сына Септимия и включала цитаты из сочинений нескольких сотен античных авторов. Именно поэтому Стобей и назван автором статьи «источником реконструкции античного стоицизма».

III — Речь идет о Панэтии Родосском — древнегреческом мыслителе и одном из основоположников Средней Стои, возглавлявшем стоическую школу в Афинах.

IV — Стоики полагали, что добродетель человека зависит от степе-

ни напряжения (от тоноса) его душевной пневмы, а также от того, находится ли она в согласии с мировой пневмой (SVF I 88 ср. II 310; 443; 638; 1027; 1033; 1035; 1036 с).

V — Здесь и далее фрагменты из писем Сенеки приведены по следующему изданию: Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / пер., ст. и примеч. С. А. Ошерова. М.: Наука, 1977.

VI — Здесь и далее фрагменты из трактатов «О гневе», «О провидении» и «О природе» Сенеки приведены по следующему изданию: Сенека Луций Анней. О гневе // Философские трактаты / пер. с лат., вступ. ст., коммент. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001. В некоторых случаях приведенные цитаты несколько больше, чем те, на которые указывает автор статьи. Это было необходимо для сохранения целостности указанных фрагментов в русских переводах Сенеки.

VII — или, в переводе Т. Ю. Бородай, «правильные основоположения».

VIII — В древнегреческой мифологии Фаэтон был сыном Гелиоса, который выпросил у отца колесницу и попытался подняться к солнцу. Не сумев справиться с управлением колесницей, он сгорел.

#### Литература / References

1. *Abel K.* Seneca. Leben und Leistung // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 32.2. Berlin: De Gruyter, 1985. P.653–755.
2. *Alesse F.* Panezio di Rodi e la tradizione stoica. Napoli: Bibliopolis, 1994. 310 p.
3. *Bellincioni M.* Educazione alla sapientia in Seneca. Brescia: Paideia, 1978. 172 p.
4. *Bellincioni M.* Potere ed etica in Seneca. Brescia: Paideia, 1984. 160 p.
5. *Braund S.* Morton. Seneca, De clementia / ed., transl. and comm. by S. M. B. Oxford, 2009. 456 p.
6. *Chaumartin F.R.* Le De Beneficiis de Sénèque: sa signification philosophique, politique et sociale. Lille-Paris: Les Belles Lettres, 1985. 390 p.
7. *Dingel J.* Seneca und die Dichtung. Heidelberg: C. Winter, 1974. 142 .
8. *Dionigi I.* Il 'De Providentia' di Seneca fra lingua e filosofia // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36.7. Berlin: De Gruyter, 1994. S. 5399–5414.
9. *Fitch J.G., McElduff S.* Construction of the Self in Senecan Drama // *Seneca. Oxford Reading in Classical Studies* / J.F. Fitch ed. Oxford: Oxford University Press, 2008. PP. 157–181.
10. *Giancotti F.* Cronologia dei Dialoghi di Seneca. Torino: Loescher, 1957. 453 p.
11. *Griffin M. T.* Seneca. A Philosopher in Politics. Oxford: Oxford University Press, 1976. 504 p.
12. *Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford: Clarendon Press, 1985. 348 p.
13. *Inwood B.* Rules and Reasoning in Stoic Ethics // *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 95–131.

14. *Inwood B.* Seneca's 'De Beneficiis' // Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 65–94.
15. *Inwood B.* The Will in Seneca // Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 132–156.
16. *Ioppolo A. M.* 'Decreta' e 'praecepta' in Seneca" // La filosofia in età imperial / A. Brancacci ed. Napoli: Bibliopolis, 2000. P. 15–36.
17. *Lana I.* Sextiorum nova et Romani roboris secta // Studi sul pensiero politico classico. Napoli: Guida, 1973. PP.339–384.
18. *Lanzarone N. L.* Annaei Senecae, Dialogorum Liber I De providentia, a cura di N. L. Firenze: Le Monnier, 2008. P. 762–764.
19. *Long A. A.* Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action // Problems in Stoicism / A. A. Long ed. London; Athlone Press, 1971. P. 173–199.
20. *Long A. A.* The logical basis of Stoic ethics // Stoic Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 309 p.
21. *Malaspina E. L.* Annaei Senecae. De clementia libri duo, prolegomeni, testo critico e commento a cura di E. M. Alessandria, 2005. 488 p.
22. *Maso S.* 'Est tanti per ista ire casuro': l'Occidente e l'esperienza del piacere e del dolore" // Saperi umani e consulenza filosofica / V. Gessa Kurotschka and G. Cacciatore eds. Roma: Meltemi, 2007. P. 269–278.
23. *Maso S.* Fondements philosophiques du risque. Paris: L'Harmattan, 2006. P. 1–219.
24. *Maso S.* Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque. Paris: L'Harmattan, 2006. P. 1–233.
25. *Maso S.* Sénèque et le mécanisme de la vérité // Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque. Paris: L'Harmattan, 2006.
26. *Pohlenz M.* Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (VII Auflage; erste Ausgabe: 1949), 1992.
27. *Préchat F.* "Introduction" à Sénèque. Des bienfaits, texte établi et traduit par F. P. Paris: Les Belles Lettres (éd. or. 1926), 1972.
28. *Schäfer J.* Ars Didactica. Seneca's 94th and 95th Letters. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. 125 p.
29. *Scullard H. H.* From the Gracchi to Nero. A History of Rome from 133 B.C. to A.D. 68. London: Methuen & Co. 2009.
30. *Viansino G.* "Testo critico, introduzione e commento" a Seneca, Teatro, Mondadori, Milano (prima ed. 1993), 2007.

## THE RISK IN THE EDUCATIONAL STRATEGY OF SENECA

To his pupil Nero and to Lucilius (friend and, as metonymy, representative of the entire mankind), Seneca testifies to his pedagogic vocation. With conviction he applies himself to demonstrate the perfect correspondence between the Stoic doctrine and the educational strategy that he proposes. Firstly, the reciprocity of the relationship between educator and pupil appears fundamental; both further their individual knowledge. Secondly, the limitations of an ethical precept that is not anchored in the intensity and concreteness of human life becomes clearly apparent. Furthermore, it brings to question the weakness of a world vision not inspired by an innovative and

original path. The starting point is therefore a rigorous examination of conscience to ultimately reach the revolutionary experience of risk in the moment of the last decision. In the name of truth the wise man must have the courage to embrace fate in order to really understand who he is (in a process of *oikeiosis* both as experience and as target), and he must instil in his pupils the courage to take risks along their own independent journey. In so doing, self-scrutiny and politics can become intertwined. It is herein that the educator's risk and responsibilities lie.

**Keywords:** ancient pedagogy, Seneca, Seneca educational strategy.