

«ИСКУССТВО ЖИЗНИ» СТОИКОВ

А. А. САНЖЕНАКОВ

Институт философии и права СО РАН

sanzhenakov@gmail.com

ALEXANDER SANZHENAKOV

Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia

THE STOIC “ART OF LIVING”

ABSTRACT. The article focuses on the Stoic notion of “art of living”. First of all, I discuss the Socratic phrase “art that one used for taking pains over oneself”, which is a prototype of the studied concept. Then I show that Socratic normative requirement to take care of one’s own soul was taken up by the Stoics and equipped with a clear perception of the conditions of its practicability. These perceptions have appeared thanks to the Zeno’s definition of art as a ‘system of concepts’. However, the mechanism of its realization remained obscured due to the rigor of early Stoic doctrine. Only the Roman Stoicism, especially this of Seneca, was able to develop the “art of living” as a theoretical and practical concept.

KEYWORDS: Art of living, care of the self, Stoics, M. Foucault, techniques of self.

* Работа выполнена при поддержке РФФ, проект «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», грантовое соглашение № 14-18-03087.

Предположим, что завтра появится некое сообщество, предлагающее обучить каждого желающего искусству жизни. Чему, по мнению современного человека, будут учить в рамках данного сообщества? Вероятнее всего, большинство посчитало бы, что их обучат тому, как добиться наибольшего *процветания* в жизни. При этом под процветанием будет подразумеваться обладание традиционными ценностями: здоровьем, богатством, семейным благополучием и т. д. Совсем иное представление об искусстве жизни и его назначении было у стоиков, которые впервые оформили это словосочетание в философское понятие, вложив в него особый смысл.

В настоящей статье мы намерены проанализировать стоическое понятие «искусство жизни». Сначала мы рассмотрим исторические корни этого понятия в сократической философии. Затем мы выясним, что нового стоики

внесли в понятие «искусство». Наконец, мы постараемся показать, что «искусство жизни» стоиков во многом отличается от сократического «искусства заботы о себе», поскольку в первом присутствует ясный механизм реализации этого искусства, в то время как второе остается лишь нормативным требованием, выполнить которое невозможно в силу отсутствия четкого процедурного механизма.

Актуализация исследуемого нами понятия была произведена М. Фуко. Как известно, поздний период творчества М. Фуко был отмечен вопросом о том, каким образом «человек превращает самого себя в субъекта» (Фуко 2008, 97). В поисках ответа на этот вопрос Фуко обратился к античному наследию в целом и, более всего – к греко-римской философии периода Ранней империи (I–II вв. н. э.). При этом особыми предпочтениями у него пользовались тексты римских стоиков этого периода, поскольку, по его мнению, именно в этих текстах техники конституирования субъекта достигли своего наивысшего развития.

Начинает же он свой курс лекций в Коллеж де Франс с более раннего периода античной философии, а именно, с подробного разбора платоновского диалога «Алкивиад I» и принципа «заботы о себе» (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ), который выступает базовым императивом для всякого «искусства себя» (le techniques de soi) (Фуко 2007, 46–54; 66–76; 91–95). В этом диалоге Сократ ведет беседу с молодым Алкивиадом, намеревающимся вступить на политическое поприще. Как выясняется, собеседник Сократа собирается выступать в народном собрании перед афинянами с советами, но не имеет ясного представления о справедливом и несправедливом. Поэтому Сократ спрашивает его: «Однако, что ты собираешься делать с самим собой? Остаться таким, каков ты есть, или проявить о себе некоторую заботу (ἐπιμέλειάν τινα ποιῆσθαι)?» (119a; здесь и далее пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). Далее, убеждая молодого аристократа в том, что он ничем не превосходит персов, Сократ добавляет: «Мы ничего не можем им противопоставить, кроме искусства (τέχνη) и прилежания (ἐπιμέλεια)» (124b3). Затем собеседники выясняют, что существует некое искусство, с помощью которого мы заботимся о себе, которое отличается от искусства, посредством которого мы заботимся о принадлежащих нам вещах.

Как отмечает Т. Тильман, философский идеал заботы о собственной душе, развиваемый Сократом, не был новшеством, ибо первые шаги в этом направлении были сделаны еще Пифагором и Гераклитом. В то же время заслуга Сократа состояла в дальнейшем развитии идеи заботы через привлечение понятия «искусство» (τέχνη) (Tieleman 2008, 246). Развитие в данном случае заключается в том, что τέχνη представляет собой рациональный

и общедоступный метод, – именно поэтому ему можно научиться и обучить (Ibid). Со своей стороны, отметим, что в целом верное понимание τέχνη как рационального и понятного метода требует более четкого представления о том, как он работает, о его механизме. В текстах Платона мы не сможем найти подробного описания условий выполнения этого метода.¹

Лишь в Ранней Стое впервые встречается более или менее четкое представление о том, каким образом «искусство заботы о себе» может быть исполнено. Прежде всего, это представление возникло благодаря четкому определению понятия «искусство» у Зенона Китийского. Основатель Стои полагал, что искусство – «это упорядоченная совокупность постижений, сформированных с некоей полезной для жизни целью» (σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ) (ФРС I 73).² Второй схолярх Стои Клеанф в целом следует за учителем, но, в отличие от последнего, дает более туманное определение искусства как «состояния, позволяющего всего достигнуть по определенному пути» (ἔξις ὁδῶ πάντα ἀνύουσα) (ФРС I 490). Третий схолярх Стои Хрисипп из Сол, признав определение Клеанфа «слишком широким» (Mansfeld 1989, 57), возвращается к определению Зенона (ФРС II 56, 93–97).

Прежде всего в этих определениях обращает на себя внимание системность и целенаправленность искусства. Однако эти характеристики не могут в полной мере отразить стоический характер этих определений. Что действительно специфицирует вышеприведенные дефиниции, так это понятие «постижение», активно используемое в стоической теории познания. Следует напомнить, что постижение, по мнению стоиков, представляет собой результат согласия на каталептическое (постигающее) впечатление, в силу чего обладает некоторым уровнем достоверности. Именно поэтому оно выступает основой для знания. В то же время до уровня знания постижение не дотягивает. «Стоики утверждали, что есть три связанные между собой вещи: знание (ἐπιστήμη), мнение (δόξα) и находящееся между ними постижение (κατάληψις). Знание – это устойчивое и надежное постижение, неколебимое разумом. Мнение – это слабое и ошибочное согласие (συγκατάθεσις)» (ФРС II 90). «По их словам, знание присуще только мудрецам, мнение – только невеждам, а постижение присуще и тем и другим» (Там же). Благода-

¹ Более того, в его текстах нет единообразного понимания этого термина: «Искусством для Платона являются и самые элементарные, основанные на привычке и бессознательной практике приемы и приемы более методического характера, когда налицо есть уже некоторое их осознание» (Лосев 2000, 17).

² Здесь и далее свидетельства раннестойического учения приводятся в переводе А. А. Столярова.

ря этому постижение способно выступать универсальным инструментари-ем, доступным как профанам, так и мудрецам. Как следствие, искусство, будучи системой постижений, тоже потенциально доступно каждому желающему им овладеть.

Обратимся теперь собственно к понятию «искусство жизни». Как подсчитал Дж. Селларс (Sellars 2009, 55), словосочетание τέχνη περὶ τὸν βίον встречается в древнегреческой литературе в различном виде 41 раз. Подавляющее большинство словоупотреблений (34 случая) относится к работам Секста Эмпирика, который активно критиковал стоиков. Латинские эквиваленты *ars vitae* и *ars vivendi* встречаются еще реже, в основном у Цицерона (*Fin.* 1.42, 1.72, 3.4, 4.19, 5.16, 5.18, *Tusc. Disp.* 2.12) и Сенеки (*Epist.* 95.7–9). Секст Эмпирик сообщает³: «Стоики же прямо говорят, что разумность (τὴν φρόνησιν) как знание (ἐπιστήμη) блага, зла и безразличного есть искусство жизни (τέχνην ὑπάρχειν περὶ τὸν βίον), и лишь обладающие этим искусством становятся нравственно-прекрасными, богатыми и единственно мудрыми. Ведь богат тот, кто имеет наиболее ценное, а наиболее ценное – это добродетель, и обладает ею только мудрец; значит, мудрец богат» (*Sext. Adv. Math.* XI 170) (ФРС III 598). Из сказанного ясно, что искусство жизни делает мудрым и морально совершенным того, кто им обладает. Однако не ясно, каким именно образом происходит овладение этим искусством. Мало что объясняет нам определение искусства жизни как рассудительности, которая есть знание блага, зла и безразличного. Последнее есть не что иное, как способность выносить правильные ценностные суждения, иначе говоря, не приписывать ничему, что находится вне морального субъекта, высокого ценностного статуса. Другими словами, знание блага, зла и безразличного предполагает точное различение морального, аморального и внеморального. Это подтверждается в последующем тексте Секста: «Лечение может предлагать и врач, и обычный человек. Но лечить искусенно (τοῦ τεχνίτου) может только врач. Точно так же родителей может почитать человек достойный и человек недостойный. Но мудрец почитает их из полноты убеждения, поскольку он искусен в искусстве жизни (τέχνην αὐτὸν ἔχειν περὶ τὸν βίον), которому свойственно совершать всякое действие в силу наилучшего расположения (ἀπὸ ἀρίστης διαθέσεως)» (*Adv. Math.* XI 201) (ФРС III 516). Поскольку обладающему искусством жизни свойственно все совершать исходя из наилучшего расположения, а последнее есть добродетель,⁴ мы снова мо-

³ Секст Эмпирик излагает мнение стоиков вообще (οἱ Στωϊκοί), однако И. фон Арним приписывает этот фрагмент Хрисиппу, поскольку раннестойческая догма в ее окончательном виде была оформлена именно им.

⁴ Ср. стоическое определение добродетели: «διάθεσις ὁμολογουμένη» (DL VII 89).

жем убедиться в том, что искусство жизни присуще только добродетельному человеку. В этом месте уже намечается различие между сократическим «искусством, посредством которого каждый заботится о самом себе» (τέχνη αὐτοῦ ἐκάστου ἐπιμελούμεθα) и стоическим «искусством жизни». Первое направлено на искоренение невежества и прояснение моральных принципов, второе же является некоторым итогом такого прояснения.

Отождествление стоиками добродетели и искусства жизни имело особый смысл. Дело в том, что искусство как таковое, будучи некоторым методом по достижению частных целей, имеет ограниченную область применения. Искусство врачевания направлено на устранение болезней и поддержание здоровья, искусство стратега – на победу. Но возможно ли универсальное искусство? Существует ли такое искусство, которое можно было бы приложить к *любой* ситуации? Стоики полагают, что такое искусство существует: «Подобно тому, как искусство игры на флейте умеет правильно пользоваться любой предложенной мелодией, точно так же и добродетель – всякой вещью»⁵ (ФРС III 204). Таким образом, добродетель, по мнению стоиков, имеет своей областью применения всю сферу человеческой жизни: «Что же касается добродетели, то она является и теоретической, и практической. Она включает в себя теорию, ибо путь к добродетели лежит через философию с ее тремя частями – логикой, этикой и физикой. Но добродетель включает в себя и практику, поскольку она есть искусство [разумной] жизни в ее целокупности, – а [жизнь] обнимает собой все реальные действия» (ФРС III 202). В связи с этим наш вопрос о том, каким образом из неискusstvenного стать искусным, можно переиначить так: как из порочного стать добродетельным? Прежде всего, следует напомнить, что, по мнению стоиков, «семена» добродетели присутствуют в каждом человеке, ибо и рождается человек ради добродетели. Эксплицируется данное положение через учение об οἰκείωσις,⁶ согласно которому любое живое существо избирает то, что соответствует его природе. В детстве человек осознает и стремится к тому, что характеризует его скорее как животное, однако уже тогда складываются первые «природные» представления о благом и полезном (Столяров 1995,

⁵ Возможно, данное сравнение есть парафраза пассажа из «Никомаховой этики», где Аристотель сравнивает добродетельного человека с хорошим полководцем, который использует имеющееся у него войско наилучшим образом (EN 1101a1–5).

⁶ А. А. Столяров переводит как «первичная склонность» (1995, 163). Ссылаясь на Цицерона, он разъясняет смысл этого понятия следующим образом: «“первичная склонность” есть непосредственное “узнавание” живым существом того, что ему полезно, и усвоение полезного; все вредное, напротив, отторгается» (Там же). Однако неоднозначность данного понятия не позволяет исследователям дать ему окончательную оценку. Об этом см. Степанова 2012, 268–309.

164). Когда же человек взрослеет, он начинает стремиться к тем целям, которые ставит перед собой разумное существо. По этой же причине с развитием разума в нем формируется ощущение родственности со всеми людьми как сообществом разумных существ, равно как и чувство справедливости.

Несмотря на представленную выше стоическую схему морального развития, нам пока не ясно, какова роль «искусства жизни» в этом процессе. Чтобы разобраться в этом, мы обратимся к наследию Поздней Стои и, прежде всего, к «Нравственным письмам» Луция Аннея Сенеки. В 94-м и 95-м письме Сенека разбирает два взаимосвязанных вопроса: первый касается необходимости наставлений, второй – самодостаточности философской доктрины. Рассмотрим их поподробнее. Итак, в 94-м письме Сенека задается вопросом: если мы имеем философскую доктрину (*decreta*), нужны ли тогда нам наставления (*praeserta*)? Под наставлениями понимаются конкретные руководства относительно того, как вести себя в той или иной ситуации. Эта часть философии «советует мужу, как вести себя с женою, отцу – как воспитывать детей, хозяину – как управлять рабами»⁷ (*Epist.* 94.1). Речь идет о так называемой «паренетической» части этики (*παραινετικὸς τόπος*). Как полагает А. А. Столяров, эта часть этики «должна была толковать о *приложении* добродетели к различным конкретным ситуациям, то есть разъяснять отдельные “обязанности”, давать рецепты действия и т. п., а также разъяснять нравственную пользу достойной жизни» (1995, 207–206). Однако поскольку эти «обязанности» могут исполняться не только добродетельным человеком, но и порочным (родителей может почитать как человек достойный, так и недостойный), постольку говорить о «приложении добродетели» мы можем не всегда. Так или иначе, но все обширное 94-е письмо посвящено тому, чтобы доказать необходимость назидательной части. Сенека ведет воображаемый диалог с противником наставлений: «Уничтожь заблуждения – и в наставленьях не будет надобности». – Неверно! Представь себе, что алчность утихла, представь, что жажда роскоши крепко связана, дерзость обуздана, леность пришпорена; но, даже избавившись от пороков, мы должны будем учиться, что и как нам делать» (94.23). Немаловажно отметить, что Сенека полагает возможным существование некоторого промежуточного, пограничного состояния между порочностью и добродетельностью, когда порок уже побежден, но добродетель еще не укрепилась. Для ригоризма ранних стоиков такое представление было немислимым. Сенека, похоже, отчасти склоняется к перипатетической линии в понимании добродетели и порока как устойчивых состояний души, которые с трудом, но поддаются изменению. Немалую роль в этих изменениях играют наставления: они помогают

⁷ Здесь и далее «Нравственные письма к Луцилию» Сенеки цит. по: Ошеров 1977.

бороться с пороком, они руководят человеком, когда он уже избавился от порочности, но еще не приобрел добродетель, наконец, они и добродетельному человеку пригодятся, чтобы освежить память (94.26). Доказывая необходимость наставлений, Сенека использует аналогию с излечением зрения. Если для восстановления зрения достаточно удалить бельмо, а дальнейшее выздоровление идет само (врачу незачем учить глаз различать цвета), то в случае с пороком и добродетелью все обстоит иначе. Человек, избавленный от порока, не сразу научается правильному образу действий. Ему необходимо показать конкретные примеры, указать точные требования, чтобы в нем укрепились добродетельные устои (94. 18–19).

В следующем, 95-м письме Сенека обращается к проблеме, связанной с темой предыдущего письма. Эта проблема выражается в следующем вопросе: способна ли назидательная часть философии одна дать совершенную мудрость? Конечно, Сенека не мог дать положительного ответа на этот вопрос: «Говорят так: «Блаженная жизнь складывается из правильных поступков; к правильным поступкам ведут наставленья; значит, наставлений довольно для блаженной жизни». – Но наставленья ведут к правильным поступкам не всегда, а только когда им послушен ум, иногда же, если душу держат в осаде превратные мнения, наставлять ее бесполезно» (95.5). В философии требуются не только практические наставления, но и теоретические основоположения, потому что она есть «наука и умозрительная, и прикладная, она и созерцает, и действует» (95.10). Так и искусство жизни, которое, в отличие от прочих искусств, заботится не о средствах к жизни, а о самой жизни в целом (95.7), включает в себя и теорию, и практику, подпитывающие друг друга в борьбе с пороком. Поскольку люди достигли большой извращенности нравов, «нужны средства сильнее обычных, чтобы прогнать застарелые недуги; необходимы основные правила, чтобы искоренить глубоко воспринятые общим убеждением ложные мнения» (95.34). Сенека заключает, что «нужно сочетать основоположенья и наставленья: ведь и ветви без корня бесполезны, и корни получают помощь от того, что ими порождено» (95.64). Обосновывает же он свой вывод тем, что добродетель есть особый вид искусства, для овладения которым надо знать не только область применения добродетели, но и саму добродетель. Для сравнения он приводит ремесленника. Последнему «нет надобности исследовать свое ремесло, где его начало и каково примененье». Таким искусствам достаточно, что они знают сферу собственных интересов, «так как они не охватывают жизнь целиком». «Добродетель есть знание и себя самой, и других вещей. Нужно выучить в ней все, чтобы выучиться ей. Поступок не будет правильным без правильного намеренья, которым поступок и порождается. И опять-таки

намеренье не будет правильным без правильного строя души, которым и порождается намеренье. А строй души не будет наилучшим, если она не постигнет законов всей жизни, не определит, как нужно судить о каждой вещи, и не сведет ее к тому, что она есть поистине» (95.56–57).

Только что проведенный разбор двух писем Сенеки показывает, что «искусство жизни» есть теоретико-практический концепт, включающий в себя как практические наставления, так и общетеоретические положения. За счет этой амбивалентности искусство жизни не только обеспечивает добродетельного человека безупречным образом действий, но и позволяет порочному человеку *изменить* свою жизнь. Таким образом, для стойков добродетель и философия сливаются в единое целое, приобретая явную ориентацию на трансформацию способа жизни любого, кто воспримет в себя хотя бы наполовину ту или иную.

Подведем итоги. Стоическое понятие «искусство жизни» берет свое начало в сократической философии. Собственно, исследованное нами понятие представляет собой развитие сократической «заботы». Оба они направлены на исправление, излечение души, то есть на искоренение невежества и пороков, на укоренение в душе правильных представлений об истинной ценности всего окружающего. В то же время нормативное требование попечения о собственной душе, высказанное Сократом, было не только подхвачено стойками, но и оснащено ясным представлением об условиях его выполнимости. Этому способствовало определение искусства как «упорядоченной совокупности постижений», благодаря которому искусство становится общедоступным методом. Однако ригористичность раннестойического не позволила полностью раскрыть механизм выполнимости. Это удалось лишь римскому стоицизму в лице Сенеки.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Mansfeld, J. (1989) "Techne: A New Fragment of Chrysippus," *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism. A selection of papers and reviews, with preface, index, addenda, and corrections*, Collected Studies Series 292. London, 57–65.
- Sellars, J. (2009) *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. London.
- Tieleman, T. (2008) "The Art of Life. An Ancient Idea and its Survival," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2, 245–252.
- Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Высокая классика*. Харьков, Москва.
- Ошеров, С. А., пер., ред. (1977) Сенека. *Нравственные письма к Луцилию*. Москва.
- Степанова, А. С. (2012) *Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры*. Санкт-Петербург.

Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.

Столяров, А. А., пер., ком. (1998–2010) *Фрагменты ранних стоиков, в 3-х тт.* Москва [сокр. ФРС I–III].

Фуко, М. (2007) *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс 1981–1982 учебном году*. Пер. А. Г. Погоняйло. Санкт-Петербург.

Фуко, М. (2008) «Технологии себя. Пер. А. Корбута», *Логос* 2 (65), 96–122.

Шейнман-Топштейн, С. Я., пер. (1990) Платон. Алкивиад I, *Собрание сочинений*. Том 4. Москва, 220–267.