

СТОЇЧНА ТА ЕПІКУРЕЙСЬКА ЕТИЧНІ СИСТЕМИ ЯК ПРАКТИКИ ЗВІЛЬНЕННЯ

Чи буває така боротьба за свободу, коли заради неї не потрібно не лише проливати кров, а й добиватися державної влади? У наш час, коли заради досягнення того, що називають свободою, одні підкладають вибухівку, інші бомблять цілі країни, треті обманюють весь народ передвиборними обіцянками, це питання набуває особливої актуальності і навіть насущної неодмінності. Не заперечуючи в принципі правомірність озброєної боротьби за свободу в певних ситуаціях, пропонуємо звернути увагу на інші шляхи боротьби за неї, які практикувалися в історії нашої цивілізації. В якості зразка розглянемо одну історичну практику, яка широко застосовувалася за античних часів у Греції та в Римі.

Навряд чи хтось поставить під сумнів той факт, що давньогрецькі філософські системи, зокрема епікурейство і стоїцизм, зробили безцінний внесок у розвиток європейської філософської думки. Давньогрецька філософія мала визначальний вплив на підходи європейців до основних філософських проблем. “У різноманітних формах грецької філософії вже наявні у зародку, в процесі виникнення, майже всі пізніші типи світогляду” [9, 365], – писав із цього приводу Ф.Енгельс і з ним важко не погодитися. Відштовхуючись від такої посилки, можемо припустити, що і при розгляді питання про практики звільнення дуже цінним стане звернення до систем стоїцизму та епікурейства. Отже, основною нашою проблемою буде питання про те, чи були стоїчна та епікурейська етичні системи практиками звільнення, і якщо так, то в чому полягає їх специфіка.

Щоб правильно підійти до цієї проблеми потрібно послідовно відповісти на низку питань:

1. Що саме розуміється в даному контексті під звільненням?
2. Які існують практики звільнення?
3. Чи можна зараховувати етичні системи до практик звільнення?
4. Якщо стоїчна та епікурейська системи є практиками звільнення, то в чому полягає їх специфіка?

Відповіді на ці питання і будуть завданнями нашого дослідження.

Що стосується останніх публікацій на цю тему, вирізнімо дві праці, присвячені етиці стоїків, а саме – О.О. Осетрової [1] і П.А. Гаджикурбанової [3]. О.О. Осетрова у своїй статті здійснює компаративний аналіз творчості Сенеки й А.Камю, порівнюючи їхні бачення проблем смерті, самогубства та деяких інших екзистенціальних питань. Ця праця виводить стоїчну етику Сенеки за межі його часу, завдяки чому її можна порівнювати з іншими філософськими системами. Також дослідниця приділила увагу питанню про своєрідність розуміння Сенекою свободи. Публікація П.А. Гаджикурбанової “Стоїчна теорія афектів” цілком присвячена розгляду питання ставлення стоїків до різних типів емоцій. У цій праці не порушені питання про свободу і звільнення, але, тим не менш, вона корисна нам для розуміння цілей стоїчної етики. Крім названих ми, звісно, посилатимемося й на інші наявні публікації з розглядуваної теми.

Отже, почнемо з того, як розуміти поняття “звільнення”. Само воно, поза сумнівом, передбачає досягнення якимось шляхом свободи. Але щоб конкретизувати це поняття, потрібно визначити значення терміну “свобода”. Філософська енциклопедія тлумачить її як усвідомлену неодмінність і дії людини відповідно до своїх знань, здатність до вибору у своїх діях [8, 559]. На нашу думку, це визначення є неприйнятним для нашого розгляду,

оскільки його можна зрозуміти так, що має існувати лише одна практика звільнення, дедалі поглибленіше пізнання об'єктивних законів неодмінності і вибір (точніше – розумний підбір) якнайкращого шляху життєдіяльності людини або людства в цілому. Отже, такий підхід визнає спори про тлумачення свободи непотрібними, оскільки, згідно з ним, існує певна потреба досягти стану X, і є певна кількість шляхів, щоб зробити це; один із цих шляхів є об'єктивно найбільш доцільним і плідним, визначивши його решту інших можна вважати непотрібними. У такий спосіб свобода ототожнюється з доцільністю та зовсім не ставиться питання, а хто ж є суб'єктом цілепокладання: індивід, соціальна група або людство в цілому? Ми ж, ставлячи за мету розглянути різні типи практик звільнення (тобто соціально значущих способів досягнення свободи), візьмемо за аксіому право на існування всіх проектів свободи, а не якогось одного, і виходитимемо з того, що суб'єктом цілепокладання в питаннях свободи є соціальна група. Кожна така група може висувати свій проект свободи і свої практики його реалізації. А ми їх розглядатимемо й аналізуватимемо, не вдаючись до оцінок. Тому будемо як робоче визначення терміну “свобода” використовувати таке: свобода є проект соціального устрою, мислимого як такий, що дає можливість представникам усіх або деяких соціальних груп вести діяльність відповідно до їх інтересів. Дане тлумачення може містити у собі різний конкретний зміст залежно від історичної епохи і соціального положення індивідів і груп, які висувують даний проект.

Визначившись із тим, що таке свобода, якої мають досягати практики звільнення, переходимо до їх короткої класифікації. Це питання дуже об'ємне, тому для його розгляду потрібна окрема публікація; ми ж обмежимося лише найпотрібнішими деталями. Оскільки свобода є проектом певного соціального устрою, то *практика звільнення* – це спільні дії групи людей щодо досягнення бажаного соціального устрою, засновані на схожому його розумінні. Всі практики звільнення можна умовно поділити на два типи: практики перетворення і практики збереження. *Практики перетворення* виходять із проектів, які оцінюють нинішній соціальний устрій і соціальні відносини як неприйнятні і ставлять собі за мету змінити їх у в бажаний бік. До цього типу практик належать усі революційні і реформаторські рухи. *Практики збереження* виходять із проектів, які оцінюють нинішній соціальний устрій і соціальні відносини як прийнятні і ставлять собі за мету захистити їх від небажаних змін. До цього типу можна залічити консервативні, патріотичні й антиколоніальні рухи. Між цими двома типами практик наявна чітка межа, а саме – у чому полягає основна загроза і основне джерело проблем: в існуючому устрої або в спробах його змінити?

Кожен із двох цих типів практик звільнення містить кілька різновидів. Одним із різновидів практики перетворення є практика самовиховання. На відміну від інших практик перетворення, названа практика не ставить собі за мету досягнення державної влади для здійснення бажаних перетворень “зверху”. Практика самовиховання прагне провадити перетворення “знизу”, змінюючи в бажаний бік поведінку членів даного суспільства, залучаючи їх до цієї практики одного за іншим. Тому до цього різновиду практик можна сміливо залічити всі етичні системи. Ця особливість – вплив на поведінку індивідів без прагнення нав'язати цей вплив усім в законодавчому порядку – і являє собою найбільш характерну особливість, за якою можемо впізнавати практику самовиховання і відрізнити її від інших практик перетворення. Взагалі, практика самовиховання посідає особливе місце серед практик перетворення, можна сказати, межове з практиками збереження, оскільки етичні системи завжди прагнуть досягти своїх цілей шляхом найменших соціальних потрясінь. Проте залічити практику самовиховання до практик збереження було б неправомірно, оскільки попри всі свої миролюбні особливості етичні системи зазвичай закликають не задовольнятися тим, що є, а змінити себе в певному напрямі.

Отже, з'ясувавши, що етичні системи є одним із способів звільнення, проаналізуємо їхні внутрішні особливості. Щодо цього вважаємо за потрібне звернутися до праці

О.С. Соїної “Етична пропедевтика” [6], в якій надана така класифікація етичних систем: “існує етика обов’язку (І.Кант), етика користі (Дж.-С. Мілль), етика задоволення або етика гедонізму (Аристипп Кіренський), етика щастя або евідемоністична етика (Аристотель), етика справедливості або соціальна етика (К.Маркс, Дж.Ролз), етика етичного почуття (А.Шефтсбері, А.Сміт, Ф.Хатчесон), етика неспротиву злу насильством (Л.Толстой), етика розумного егоїзму (Т.Гоббс, М.Чернишевський), етика благоговіння перед життям (А.Швейцер) та ін.” [6]. Нам здається можливим розбити ці типи на два великі класи: етика доцільності (залічуючи етику користі, етику задоволення, етику щастя і етику розумного егоїзму) і етику обов’язку (яка охоплює решту згаданих типів). Етика доцільності оперує аргументом, згідно з яким самому індивідові буде вигідно її дотримуватися. З її допомогою кожен може ошчасливити себе, тому нав’язувати її іншим безглуздо. Тут метою є сама людина і лише вона. Інша справа – етика обов’язку, згідно з якою метою є не так сама людина, як міжлюдські стосунки, і важливішим є не те, як людина себе відчуває, а те, як вона ставиться до оточуючих. Вдаватися до цієї етики одному вважається недостатнім; безпосередній обов’язком її носія є прагнення поширити її на всіх оточуючих. Саме ця якість, а саме – обов’язкове прагнення до експансії, і відрізняє етику обов’язку від етики доцільності.

З’ясуємо, до якого типу правомірно залічити етику стоїків та епікурейців. І та, й інша є різновидами евідемоністичної етики – етики щастя (хоча й тлумачили вони його по-різному), а евідемоністичну етику ми включили у великий клас етики доцільності. Справді, якщо розглянути ці етичні системи з точки зору прагнення їх носіїв до експансії, то стане зрозуміло, що ми не помилилися, адже нав’язувати комусь, скажімо, апатію стоїків або атараксію Епікура було б безглуздо навіть з погляду самих стоїків і епікурейців.

Тепер розглянемо ці дві системи окремо, звертаючи увагу на їхні проекти свободи і шляхи їх реалізації. “Виникнувший на ґрунті філософії Сократа реалістичний напрям етики можна поділити на два основні напрями:

– перший, який можна назвати *позитивним* евідемонізмом, вважає кінцевою метою існування і людської поведінки *задоволення* у тому чи іншому вигляді;

– у другому – *негативному* евідемонізмі — такою самою метою є *відсутність страждання*.

Позитивний евідемонізм представлений гедонічною школою кіренаїків і епікурейцями... Негативний має представниками кініків і частково стоїків” [11].

Почнемо з епікурейства. “Етика Епікура – етика свободи. Все своє життя Епікур провів у боротьбі проти етичних учень, несумісних із поняттям про свободу людини” [2, 440]. Свобода у тлумаченні Епікура має чіткі ознаки: це свобода від 1) страхів; 2) страждань; 3) нестачі потрібного. І якщо останнього ще можна досягти колективними зусиллями, то боротьбу з першим і другим кожен має вести здебільшого сам. Ідеал мудреця, який вийшов у результаті, Епікур описує в листі до Менекея: “Хто, по-твому, вище за людину, яка про богів мислить благочестиво, і від страху перед смертю цілком вільна., яка сміється над долею, кимсь іменованою володаркою всього...” [10, 403]. “Саме така постановка особистості, за Епікуром, породжує три міри свободи, кожна з яких є, по суті, не чим іншим, ніж звільненням людини від тяжких екзистенціальних переживань, які супроводжують її впродовж усього життя: від страху перед Богами, від страху перед природною неодмінністю, і, нарешті, від страху смерті” [6]. Тобто, щоб бути вільним, потрібно, по-перше, викоренити в собі страх перед богами, які, на думку Епікура, дають людям можливість жити власним життям, не втручаючись; по-друге, викоренити в собі страх перед долею: “Справді, краще вже слідувати байкам про богів, ніж підкорятися долі, вигаданій фізиками, – байки дають надію вмилоствити богів вшануванням, а доля містить невблаганну неминучість” [10, 404]; по-третє, викоренити в собі страх перед смертю: “Звикай вважати, що смерть для нас – ніщо... Отже, найжахливіше з лих, смерть, не має до нас ніякого відношення, коли ми є, то смерті ще немає, а коли смерть настає, то нас вже немає. Таким чином, смерть не існує ні для живих, ні для мертвих, оскільки для

одних вона сама не існує, а інші для неї самі не існують. Більшість людей то біжать від смерті як від найбільшого з лих, то жадають її як відпочинку від лих життя. А мудрець не ухиляється від життя і не боїться не-життя, бо життя йому не заважає, а не-життя не здається злом” [10, 403]. Позбавившись від усього згаданого, потрібно, згідно з Епікуром, свою звільнену особистість скеровувати до гідної мети – розумної і безпечної насолоди. “Отже, всяка насолода, будучи від природи спорідненою нам, є благо, але не всяке заслуговує переваги; рівним чином і всякий біль є зло, але не всякого болю слід уникати; а треба про все судити, розглядаючи і порівнюючи корисне і некорисне. Якщо при такому розгляді не допускати помилок, то всяка перевага і всяке уникнення приведе до тілесного здоров'я і душевної безтурботності, а це – кінцева мета блаженного життя” [10, 404–405]. Поєднавши позбавлення від згаданих лих і задоволення своїх насущних потреб, одержуємо бажаний результат: “Ідеалом епікурейства є особливого роду блаженна незворушність, яка має не одну негативну цінність відсутності страждань, але також і позитивний зміст цілковитої задоволеності” [6].

Головна відмінність стоїчної етики від етики епікурейської полягає в загальній орієнтації світосприйняття (оптимістичної – у епікурейців і песимістичної, трагічної – у стоїків) і уявленнях про те, яким саме чином потрібно викорінювати страждання. Останнє ці школи тлумачить по-різному. Якщо епікурейцям основним лихом бачилося страждання як чинник зовнішнього світу, що викликає відповідні негативні емоції, то стоїки основне лихо вбачали саме у цих емоціях, а не в дії ззовні. Стоїки погоджувалися з епікурейцями в питанні про потребу викорінювати помилкові страхи, але пропонували йти далі і викорінювати взагалі всі сильні емоції, підкорення яким вважали основною перешкодою для свободи і загалом розглядали їх як дурість. “Дурість, – пише Сенека в 37-му листі до Луцилія, – річ принизлива, мерзотна, ганебна, рабська, підвладна багатьом жорстоким пристрастям. Але від цих обтяжливих повелителів, які наказують то по черзі, то всі разом, позбавить тебе мудрість, вона – єдина свобода” [4, 95]. Конкретніше ці сили, які поневолюють і роблять нерозумною людину, класифікує П.А. Гаджикурбанова: “Згідно із стоїками, існує чотири основні різновиди пристрастей: скорбота (lype), страх (phobos), жадання (erithymia), насолода (edone). Скорбота і страх виникають із перекрученого уявлення про зло, жадання і насолода – внаслідок помилкового уявлення про благо. В основі кожної пристрасті лежить втрата ціннісних орієнтирів і помилкове уявлення розуму про благо і зло” [2].

Вибудовувавши свою практику звільнення, стоїки, подібно до епікурейців, беруться, насамперед, викорінювати страх. Тут злом є не так сама небезпека, як неправильне до неї ставлення. Сенека, будучи стоїком, засуджує обидві крайнощі у ставленні до небезпеки: і її недооцінення, і її переоцінку. Випади проти недооцінення містяться в його листах № 91 (“... все неочікуване гнітить нас сильніше, дивність додає тяжкість лихам, усякий смертний, дивуючись, горює більше. Значить, потрібно думати про все і зміцнювати дух супроти всього, що може трапитися. Тримай у думках заслання, тортури, війни, хвороби, корабельні аварії” [4, 262–263]) і № 59 (“Для дурості ніде немає спокою: і зверху, і знизу підстерігає її страх, все, що справа і зліва, повергає її у тремтіння, небезпеки женуться за нею і мчаться їй назустріч; все їй жахливо, вона ні до чого не готова і лякається навіть підмоги” [4, 128]). А випадки проти переоцінення своїх бід – у листах № 24 (“Адже яка потреба накликати біду і передбачати все, що нам і так скоро доведеться витерпіти, навіщо зараз псувати собі життя страхом майбутнім? Безглуздо, звичайно, відчувати себе нещасним через те, що коли-небудь станеш нещасним” [4, 58]) і № 13 (“Багато що мучить нас більше, ніж потрібно, багато що – раніше, ніж потрібно, багато що – всупереч тому, що мучитися їм зовсім не потрібно. Ми або самі збільшуємо свої страждання, або вигадуємо їх, або передбачаємо” [4, 39]). Услід під вогонь стоїчної критики потрапляють боязкість і лінь (“Хто біжить від справ і людей, невдачливий у своїх бажаннях і цим вигнаний геть, хто не може бачити інших удачливішими, хто ховається з боязкості, немов боязка і ледача тварина, той живе не заради себе, а – куди ганебніше! – заради черева, сну

і похоті” [4, 123]), метушливість (“... часті переїзди – ознака нестійкої духу. Щоб тримати у вузді душу, спершу зупини біг тіла” [4, 152]), пихатість (“Залиш пошуки почестей – це річ пихата, пуста і непотійна, їй немає кінця, вона завжди у тривозі, чи не видно кого попереду, чи немає кого за плечима, завжди мучиться заздрістю, і притому подвійній” [4, 205]), нахабство (“Адже нахабство не що інше, як помилкова примара величі” [4, 220]), жадання розкоші (“Спершу вона забажала зайвого, потім протиприродного, а наостанок перетворила душу на рабиню тіла і примусила її служити його похоті” [4, 252]), жадність (“Грошовий ящик коштує стільки, скільки в ньому лежить, а сам йде лише на додачу до того, що в нім лежить. Те саме – і власники великих багатств: вони йдуть лише на додачу і в надбавку до цих багатств” [4, 216–217]) і пияцтво (“Пияцтво і розпалює, і оголює всякий порок, знищуючи сором, що не допускає нас до поганих справ” [4, 198]).

Потім, на відміну від епікурейців, стоїки батожать насолоду, не відокремлюючи її від жадання, тобто диктату плоті: “Тим часом, саме в подоланні людиною своєї тваринної, чуттєвої природи з її потягами, пристрастями і афектами і полягає підстава його етичного вдосконалення” [6]. Це підкріплюється висловами Сенеки: “Не буває вільним раб своєї плоті” [4, 277] і “Презирство до власного тіла напевно дає свободу” [4, 146]. Більш розгорнуту програму звільнення Сенека дає в листі до Луцилія № 51: “Якщо я здамся насолоді, треба здатися і болю, і тяготам, і бідності; на такі самі права наді мною зазіхає і гнів, і честолюбство; от скільки пристрастей вабитиме мене в різні боки, розриваючи на частини. Мені запропонували свободу; заради цієї винагороди я і стараюся. Ти питаєш, що таке свобода? Не бути рабом ні в обставин, ні в неминучості, ні у випадку; звести фортуна на один щабель із собою; а вона, тільки я зрозумію, що можу більше її, стане безсилою наді мною. Чи мені нести її ярмо, якщо смерть – у моїх руках?” [4, 114]. Тут ми підходимо до проблеми смерті, яку стоїки, особливо Сенека, міцно пов'язували з проблемою свободи. “Подолати страх смерті означає стати людиною вільною, яка сама здатна керувати своєю долею, фортуною, зайняла врешті-решт домінуюче положення над пристрастями, почуттями, над усією твариною, тілесною...” [1, 90]. Логіка тут така, що той, хто приймає свою смерть як неминучий факт у перспективі (будь-якій – чи-то близькій, чи-то далекій), хто знає, що цього не уникнути і не намагається ціною аморальних вчинків купити собі кілька додаткових днів або років, той звільнився від головного чинника, що поневолював, – страху смерті. Саме цей страх і робить людину рабом (хоч у безпосередньому, хоч у опосередкованому розумінні) і примушує її вчиняти те, чого вона не хоче. Не можна примусити лише того, хто не боїться смерті. “Розмірковуй про смерть! – Хто говорить так, той наказує нам розмірковувати про свободу. Хто навчився смерті, той розучився бути рабом. Він є вищим за всяку владу і вже напевно поза всякою владою. Що йому в'язниця і варта, і затвори? Вихід йому завжди відкритий! Є лише один ланцюг, який тримає нас на прив'язі, – любов до життя. Непотрібно прагнути від цього почуття позбавитися, але збавити його силу потрібно: тоді, якщо обставини змусять, нас нічого не утримає і не перешкодить нашій готовності негайно зробити те, що колись все одно доведеться зробити” [4, 71].

На відміну від епікурейців, які знаходили у чинниках зовнішнього світу елементи добра і зла, “у стоїчній етиці лише чеснота є благом і лише порок є злом, все інше стоїки залічують до сфери етично байдужого. У цю сферу потрапляють... усі наочності, які буденній свідомості здаються наділеними або позбавленими цінності, такі як життя, здоров'я, насолода і їх протилежності – смерть, хвороба, мука, потворність” [7]. Все це не має жодної цінності для стоїка само по собі, якщо він не навчився стримувати свої емоції, виявляти витримку і доброзичливість при зіткненні з будь-яким із даних чинників зовнішнього світу. Стоїк, звичайно, може надавати перевагу одним над іншими, та він не має права турбуватися стосовно того, що йому замість однієї ситуації у житті випала інша. Добрий стоїк будь-яку життєву ситуацію має розглядати як гідне поле бою зі своїми пороками; можна битися і з чужими пороками, та лише шляхом настанов і власного прикладу, але ніяк не примусу. Бо справжня досконалість стоїка полягає не в добрих

вчинках (достатньо утримується від злих), а в загальній спрямованості особистості і її мотивації: “все справді добре або зле в людському житті залежить виключно від самої людини, яка може бути добродійною за будь-яких умов: у бідності, в темниці, будучи засудженою до смерті і так далі. Більше того, кожна людина виявляється ще і цілком вільною, якщо тільки вона змогла звільнитися від мирських бажань. Оскільки всі можливі добродіяння не є такими насправді, ніщо не має справжнього значення, крім нашої власній добродійності. А добродійним слід бути зовсім не для того, щоб робити добро, а навпаки, робити добро треба для того, щоб бути добродійним” [6]. У принципі, ідеал стоїка можна досить точно описати уривком із трактату Сенеки “Про щасливе життя”: “... я приймаю спільне правило всіх стоїків: “Живи згідно з природою речей”. Не ухилятися від неї, керуватися її законом, брати з неї приклад, – в цьому і полягає мудрість. Отже, життя – щасливе, якщо воно узгоджується зі своєю природою. Таке життя можливе лише в тому випадку, якщо, по-перше, людина постійно володіє здоровим глуздом; потім, якщо дух її мужній і енергійний, благородний, витривалий і підготовлений до всяких обставин; якщо він, не впадаючи в тривожну недовірливість, піклується про задоволення фізичних потреб; якщо він взагалі цікавиться матеріальними аспектами життя, не спокушаючись жодним із них; нарешті, якщо він уміє користуватися дарунками долі, не стаючи їх рабом. Мені немає чого додавати, бо ти і сам розумієш, що результатом такого стану духа буває постійний спокій і свобода внаслідок усунення всяких приводів для роздратування і до страху” [5, 169]. Деякі автори закономірно дорікають стоїцизму у відмові від соціальної боротьби: “Однак, протиставляючи свободу свого індивідуального буття світу, де царює неодмінність, стоїк насправді підкоряється йому. Будучи не в змозі протистояти йому на ділі, стоїк намагається бути незалежним духовно... і замикається у своїй самоізоляції” [6]. Але для стоїка зовнішній світ є байдужим і не є метою діяльності; мета стоїка завжди полягає в його власному етичному вдосконаленні: “... зовнішні обставини людина змінити не в силах. Але над своїм внутрішнім світом вона – цілковитий і повновладний господар, добродійний настільки, наскільки він здатний бути самодостатнім, незалежним і вільним від долі, хоч би якою підступною вона була” [6].

Підсумуємо сказане.

– По-перше, можна твердити, що існують особливі соціальні практики – практики звільнення, під якими ми маємо на увазі спільні дії групи людей з досягнення бажаного соціального устрою, засновані на схожому його розумінні.

– По-друге, ми поділили всі практики звільнення на два великі типи: практики перетворення і практики збереження. Відмінність між ними полягає у тому, що саме в них вважають за зло й обмеження свободи: існуючі соціальні відносини або спроби їх змінити. Обидва типи охоплюють безліч різновидів.

– По-третє, встановлено, що етичні системи належать до практик звільнення, а саме – до практик самовиховання, які є одними з різновидів практик перетворення. Особливість практик самовиховання полягає в тому, що вони спрямовані на зміну існуючих соціальних відносин без досягнення державної влади.

– По-четверте, стоїчна та епікурейська, як і всі етичні системи, є практиками звільнення, які належать до практик самовиховання.

– По-п'яте, ми знайшли чіткі критерії для аналізу практик звільнення: що вважають головною перешкодою для свободи; яким методом діють; що вважають ознакою досягнення свого результату.

– По-шосте, визначено змістовну специфіку двох даних практик звільнення. У *епікурейства* вона полягає в тому, щоб викоренити у собі помилкові страхи (перед богами, смертю і долею), мати життєво потрібне і не ганятися за надмірним. Все це має досягатися шляхом самовиховання і виховання на благих прикладах мудреців. Емпіричний критерій результативності роботи епікурейця над собою – уміння досягти атараксії – цілковитої безтурботності, задоволеності і відсутності страждань. Практика звільнення, за *стоїцизмом*, полягає в умінні керувати своїми емоціями і виявляти свої

позитивні якості в будь-якій життєвій ситуації. Досягається це також шляхом самовиховання і виховання на благих прикладах мудреців. Емпіричним критерієм результативності такої роботи над собою є вміння досягти стану апатії – спокійної, упевненої, незалежної ні від чого в житті безпристрасності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Осетрова О.О.* Екзистенціальні мотиви філософської спадщини Л.А. Сенеки (Компаративний аналіз творчості Сенеки і А.Камю) // Грані. – 2004. – № 1.
2. *Асмус В.Ф.* Античная философия. – М., 1976.
3. *Гаджикурбанова П.А.* Стоическая теория аффектов// http://ethics.ihp.gas.ru/em/em6/4/html#_ftn1
4. *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. – М., 2006.
5. *Сенека Луций Анней.* О счастливой жизни // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995.
6. *Соина О.С.* Этическая пропедевтика // <http://shrla-mysli.by.ru/02-03-p.html>
7. Стоицизм // <http://psylib.org.ua/books/gritz01/index.html#es>
8. Философская энциклопедия. – М., 1967. – Т. 4.
9. *Энгельс Ф.* Старое представление к “Анти-Дюрингу”. О диалектике // *Энгельс Ф.* Избр. произв.: В 3-х тт. – М., 1966. – Т. 3.
10. *Эпикур.* Письмо к Менекею // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986.
11. Этика // <http://ru.wikipedia.org/wiki/Этика>