

**(ОБРАЩАЕМ ВНИМАНИЕ, ЧТО НЕКОТОРЫЕ ФРАГМЕНТЫ РАБОТЫ
ИЗВЛЕЧЕНЫ ИЗ ДАННОГО ДОКУМЕНТА)**

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|----|
| ВВЕДЕНИЕ | 6 |
| ГЛАВА 1. ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ВЗАИМОСВЯЗЬ СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ В ЭПИКУРЕИЗМЕ | 10 |
| 1.1 История возникновения эпикуреизма | 10 |
| 1.2 Синтез натурфилософии и этики в эпикуреизме | 16 |
| 1.3 Проблемы счастья, свобода воли в эпикуреизме | 23 |
| Выводы по главе 1 | 28 |
| ГЛАВА 2. ДЕТЕРМИНИЗМ И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ В СТОИЦИЗМЕ | 29 |
| 2.1 Образы античной идеи судьбы | 29 |
| 2.2 Концепции свободы воли в стоицизме | 36 |
| 2.3 Диалектика свободы и судьбы как необходимости в философии стоицизма | 41 |
| Выводы по главе 2 | 42 |
| ГЛАВА 3. ПРОБЛЕМА СЧАСТЬЯ И ДОСТОИНСТВА В ЭПИКУРЕИЗМЕ И СТОИЦИЗМЕ | 43 |
| 3.1 Понимание счастья в эпикуреизме и стоицизме | 43 |
| 3.2 Практические подходы к достижению счастья в учениях Эпикура и стоиков | 43 |
| 3.3 Достоинство как принятие судьбы в эпикуреизме и стоицизме | 43 |
| Выводы по главе 3 | 44 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 45 |
| БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК | 46 |

РЕФЕРАТ

Диалектика свободы и необходимости в античном эпикуреизме и стоицизме

Дипломная работа: 70 стр., источников 74.

Ключевые слова: СВОБОДА, НЕОБХОДИМОСТЬ, ДИАЛЕКТИКА, ЭПИКУРЕИЗМ, СТОИЦИЗМ, СУДЬБА, УМЕРЕННОСТЬ, МУДРОСТЬ, ДРУЖБА, ДОСТОИНСТВО, СЧАСТЬЕ.

Цель исследования: Раскрыть суть античной диалектики через взаимосвязь свободы и необходимости (на примере стоицизма и эпикуреизма).

Объект исследования: Античная философия эллинистического периода.

Предмет исследования: Диалектика свободы воли и необходимости в философии эпикурейцев и стоиков.

Методы исследования: историко-философская реконструкция, компаративный анализ, герменевтический анализ, системный подход.

Задачи исследования: 1. Осуществить историко-философскую реконструкцию натурфилософских идей Эпикура; 2. Выявить и проанализировать этические основания эпикуреизма и определить сущность счастья в философии Эпикура; 3. Прояснить понимание судьбы в стоицизме как предустановленный удел человеческой жизни; 4. Раскрыть сущность взаимосвязи свободы и необходимости в философии стоицизма; 5. Осуществить компаративный анализ диалектики свободы и необходимости в эпикуреизме и стоицизме.

Элементы научной новизны полученных результатов:

В эпикуреизме и стоицизме проблема свободы возникает из запросов социальной жизни. Это представляет новый подход к пониманию свободы, который учитывает социальные и культурные факторы.

Эволюция понятия свободы. Новый взгляд на эволюцию понятия свободы, от «негативного» (свобода от) до «положительного» (свобода для). Свобода и необходимость. Новый подход к диалектике свободы и необходимости, основанный на антропологическом подходе.

Область возможного практического применения:

Теоретические и методологические основания исследования философских концептов «свободы» и «необходимости» могут быть использованы как отдельно в сфере социально-философских исследований, так и в образовательном и воспитательном процессе.

РЭФЕРАТ

Дыялектыка свабоды і неабходнасці ў антычным эпікурэізме і стаіцызме

Дыпломная праца: 70 стар., крыніц 74.

Ключавыя словы: СВАБОДА, НЕАБХОДНАСЦЬ, ДЫЯЛЕКТЫКА, ЭПІКУРЭІЗМ, СТАІЦЫЗМ, ЛЁС, УМЕРНАСЦЬ, МУДРАСЦЬ, СЯБРОЎСТВА, ВАРТАСЦЬ, ШЧАСЦЕ.

Мэта даследавання: Раскрыць сутнасць антычнай дыялектыкі праз узаемасувязь свабоды і неабходнасці (на прыкладзе стаіцызму і эпікурэізма).

Аб’ект даследавання: Антычная філасофія эліністычнага перыяду.

Прадмет даследавання: Дыялектыка свабоды волі і неабходнасці ў філасофіі эпікурэйцаў і стоікаў.

Метады даследавання: гісторыка-філасофская рэканструкцыя, кампаратыўны аналіз, герменеўтычны аналіз, сістэмны падыход.

Задачы даследавання: 1. Ажыццявіць гісторыка-філасофскую рэканструкцыю натурфіласофскіх ідэй Эпікура; 2. Выявіць і прааналізаваць этычныя падставы эпікурэізму і вызначыць сутнасць шчасця ў філасофіі Эпікура; 3. Раствлумачыць разуменне лёсу ў стаіцызме як прадусталяваная доля чалавечага жыцця; 4. Раскрыць сутнасць узаемасувязі свабоды і неабходнасці ў філасофіі стаіцызму; 5. Ажыццявіць кампаратыўны аналіз дыялектыкі свабоды і неабходнасці ў эпікурэізме і стаіцызме.

Элементы навуковай навізны атрыманых вынікаў:

У эпікурэізме і стаіцызме праблема свабоды ўзнікае з запытаў сацыяльнага жыцця. Гэта прадстаўляе новы падыход да разумення свабоды, які ўлічвае сацыяльныя і культурныя фактары.

Эвалюцыя паняцця свабоды. Новы погляд на эвалюцыю паняцця свабоды, ад “негатыўнага” (свабода ад) да “станоўчага” (свабода дзеля). Воля і неабходнасць. Новы падыход да дыялектыкі свабоды і неабходнасці, заснаваны на антрапалагічным падыходзе.

Вобласць магчымага практычнага прымянення:

Тэарэтычныя і метадалагічныя вынікі даследавання філасофскіх канцэптаў “свабоды” і “неабходнасці” могуць быць выкарыстаны як асобна ў сферы сацыяльна-філасофскіх даследаванняў, так і ў адукацыйным і выхаваўчым працэсе.

ABSTRACT

The dialectic of freedom and necessity in ancient Epicureanism and Stoicism

Thesis: 70 pages, 74 sources.

Key words: FREEDOM, INDEPENDENCE, DIALECTICS, EPICUREISM, STOICISM, DESTINY, HUMANITY, MUDDLE, FRIENDSHIP, DIGNITY, HAPPINESS, HAPPINESS.

Purpose: To reveal the essence of ancient dialectics through the relationship between freedom and necessity (on the example of Stoicism and Epicureanism).

Object: Ancient philosophy of the Hellenistic period.

Subject: Dialectics of free will and necessity in the philosophy of Epicureans and Stoics.

Research methods: historical and philosophical reconstruction, comparative analysis, hermeneutic analysis, systematic approach.

Objectives: 1. To carry out historical and philosophical reconstruction of Epicurus' natural philosophical ideas; 2. Identify and analyze the ethical foundations of Epicureanism and define the essence of happiness in the philosophy of Epicurus; 3. To clarify the understanding of fate in Stoicism as a predetermined destiny of human life; 4. Reveal the essence of the relationship between freedom and necessity in the philosophy of Stoicism; 5. To carry out a comparative analysis of the dialectics of freedom and necessity in Epicureanism and Stoicism.

Elements of scientific novelty of the obtained results:

In Epicureanism and Stoicism the problem of freedom arises from the demands of social life. It presents a new approach to the understanding of freedom, which takes into account social and cultural factors.

Evolution of the concept of freedom. A new perspective on the evolution of the concept of freedom, from "negative" (freedom from) to "positive" (freedom for). Freedom and Necessity. A new approach to the dialectic of freedom and necessity based on an anthropological approach.

The area of possible practical application:

Theoretical and methodological foundations of the study of philosophical concepts of "freedom" and "necessity" can be used both separately in the sphere of socio-philosophical research and in the educational and upbringing process.

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность выбранной темы. Эпикуреизм и стоицизм были двумя ведущими философскими школами в античном мире в эллинистический период философии, и их взгляды на свободу и необходимость оказали значительное влияние на последующие философские традиции. Диалектика свободы и необходимости в античном эпикуреизме и стоицизме

Актуальность выбранной темы обусловлена тем, что вопросы свободы и необходимости остаются важными в современной философии и общественной мысли. Изучение этих вопросов в контексте античной философии может предложить новые перспективы и подходы в их решении. Диалектика свободы и необходимости относится к фундаментальным аспектам человеческого бытия.

Философия Эпикура занимает особое место в истории философии, так как она представляет собой уникальный синтез натурфилософии и этики Античности. В своих работах Эпикур объяснял, что источником счастья и благополучия является умеренное удовлетворение естественных желаний и избегание боли и страдания. Он считал, что знание природы и этики должны быть основаны на опыте и чувственных наблюдениях, что, в свою очередь, придает этим знаниям объективный истинный характер.

Идея судьбы, стремление ее провидеть, предугадать или разгадать предначертание завораживала умы мыслителей во все времена, что же касается проблемы свободы воли, то до сих пор ведется спор обладает ею индивид и если да, то как она проявляется. Философы, поэты, интеллектуалы предлагают разнообразные концепции понимания судьбы, отвергая или признавая её детерминистическое влияние на жизнь человека. Античные взгляды на проблему свободы воли философов стоицизма выступают в качестве базового теоретического уровня рассмотрения этих проблем. Расуждение о судьбе встречаем у философов стоиков, а именно: в произведениях Зенона Китийского, Марка Аврелия, Луция Аннея Сенеки и Эпиктет.

Эпикуреизм – это философское учение, основанное на идеях Эпикура и его последователей. Согласно этому учению, высшим благом считается наслаждение жизнью, которое подразумевает отсутствие физической боли и тревог, а также избавление от страха перед смертью и богами.

Стоицизм – это философская школа, возникшая в Афинах около 300 г. до н. э. во времена раннего эллинизма и сохранившая влияние вплоть до конца античного мира. Основатель стоицизма Зенон Китийский подчеркивал важность достижения душевного спокойствия и отстраненности от внешних событий.

Теоретико-методологическая база исследования. При написании курсовой работы мы опирались на научные сведения из различных источников: труды философов-эпикуров и стоиков, монографии, энциклопедические издания, научные статьи в периодических изданиях, учебную литературу.

Немалый интерес представляет труд В.Ф. Асмуса «Античная философия» [5]. Это обширное исследование, которое охватывает тысячелетие античности. В книге подробно анализируется философия древнегреческого Востока и Запада эпохи развития рабовладельческой демократии. Освещается возникновение идеализма и атомического материализма, философия Платона, Аристотеля, а также учения эллинистической эпохи и Древнего Рима. В целом, книга представляет собой подробный обзор развития античной философии, начиная от периода становления (милетская и пифагорейская школы) до взлета высокой классики (Сократ, Платон, Аристотель) и далее к учениям эпохи эллинизма (стоицизм, скептицизм, эпикуреизм).

Книга «Античная философия» А. Богомолова [7] представляет собой исследование основных течений и мыслителей античной философии, начиная с предсократиков и заканчивая неоплатонизмом. Книга охватывает широкий временной период античной философии, начиная с ее зарождения в древней Греции и заканчивая поздней античностью. Автор представляет читателям основные течения и мыслителей, которые влияли на развитие философии в это время.

В центре внимания М.К. Мамардашвили [39] находится проблема бытия, возникающая в пространстве древнегреческой мысли. Раскрывая бытие как нечто становящееся, автор прослеживает в размышлениях греческих философов фундаментальные принципы, лежащие в основаниях античного и, в последующем, в целом европейского идеала мышления и понимания мира и человека.

Книга «Лекции по античной философии» представляет собой глубокое исследование античной философии и ее влияния на современное мышление. М.К. Мамардашвили стремится показать, как античная философия формировала основы европейского мышления и понимания мира и человека. Подробно рассматривая и анализируя философские идеи античных мыслителей, таких как Платон, Аристотель, стоики, эпикурейцы и другие, М.К. Мамардашвили помогает глубже понять основные концепции и учения античной философии. Он также обращает внимание на важные аспекты философских учений античности, их влияние на последующие философские течения и их актуальность в современном обществе. В своих лекциях М.К. Мамардашвили анализирует такие темы, как определение счастья,

нравственность, понятие хорошей жизни, личное развитие, представляя учения античных философов как актуальные и важные для современного мира.

В статье Л.А. Комарова «Пути достижения истинного счастья в философском учении Эпикура» [32] рассматривается счастье как одна из основных человеческих ценностей. Автор показывает 6 путей, ведущих к истинному человеческому счастью. Основываясь на анализе философского учения античного философа Эпикура, Комарова рассматривает содержание и структуру философской системы древнегреческого мыслителя об истинном счастье. Она подчеркивает, что безмятежность, проповедуемая Эпикуром, достигается не уходом от жизни и отшельничеством, как в учениях стоицизма и скептицизма, а изучением природы, знанием ее сокровенных тайн. В целом, статья представляет собой подробный анализ философского учения Эпикура и его взглядов на пути достижения истинного счастья.

Статья «Фатализм и высшее благо в воззрениях стоиков» С.И. Шлыка [66] анализирует концепции фатализма и высшего блага в стоической философии. Автор поднимает следующие темы: 1. Столкновение судьбы и свободы в стоическом мышлении. 2. Фатализм и этика стоицизма. 3. Понимание высшего блага в стоицизме. В публикации автор аргументирует, насколько стоический фатализм способствует или препятствует достижению высшего блага в жизни человека и какие могут быть практические выводы для современного человека из этих философских размышлений.

Методы исследования: историко-философская реконструкция, компаративный анализ, герменевтический анализ, системный подход.

Цель работы – раскрыть суть античной диалектики через взаимосвязь свободы и необходимости (на примере стоицизма и эпикуреизма).

Объект исследования – античная философия эллинистического периода.

Предмет исследования – диалектика свободы воли и необходимости в философии эпикурейцев и стоиков.

Задачи исследования:

1. Осуществить историко-философскую реконструкцию натурфилософских идей Эпикура.

2. Выявить и проанализировать этические основания эпикуреизма и определить сущность счастья в философии Эпикура.

3. Прояснить понимание судьбы в стоицизме как предустановленный удел человеческой жизни.

4. Раскрыть сущность взаимосвязи свободы и необходимости в философии стоицизма.

5. Осуществить компаративный анализ диалектики свободы и необходимости в эпикуреизме и стоицизме.

Элементы научной новизны полученных результатов. В эпикуреизме и стоицизме проблема свободы возникает из запросов социальной жизни. Это представляет новый подход к пониманию свободы, который учитывает социальные и культурные факторы. Эволюция понятия свободы. Новый взгляд на эволюцию понятия свободы, от «негативного» (свобода от) до «положительного» (свобода для). Свобода и необходимость. Новый подход к диалектике свободы и необходимости, основанный на антропологическом подходе.

Область возможного практического применения. Теоретические и методологические основания исследования философских концептов «свободы» и «необходимости» могут быть использованы как отдельно в сфере социально-философских исследований, так и в образовательном и воспитательном процессе.

Дипломная работа включает в свою **структуру** следующие элементы: введение, основную часть, состоящую из трех глав, заключение, список использованных источников из 74 наименований. Общий объем дипломной работы – 70 страниц.

ГЛАВА 1. ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ВЗАИМОСВЯЗЬ СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ В ЭПИКУРЕИЗМЕ

1.1 История возникновения эпикуреизма

Эпикур (341-270) – греческий философ, давший начало и имя целому философскому направлению и мировоззрению – эпикуреизму. Родился и вырос на о. Самос в семье афинских клерухов из знатного, но обедневшего рода Филаидов. Его отец Неокл был школьным учителем; мать Херестрата занималась колдовством. В 18 лет Эпикур впервые приехал в Афины, но вскоре покинул их из-за тревожных событий Ламийской войны (322 до н.э.). В дальнейшем скитался по Греции, занимаясь преподаванием, был в Колофоне, Митилене (о. Лесбос), Лампсаке (М. Азия). К философии приобщился к 12-14 лет. Сам Эпикур утверждал, что был самоучкой, традиция называет его слушателем последователя Демокрита и пифагорейцев Навсифана и платоника Памфила [74, с. 1071].

Возможно, что в течение короткого пребывания в Афинах слушал схоларха тогдашней Академии Ксенократа. В 32 года Эпикур основал собственную школу, местом пребывания которой была Митилена, а затем Лампсак. В 306 до н.э. возвратился в Афины, где продолжал философствовать в специально купленном для этой цели саду (отсюда название школы «Сад Эпикура»), на воротах которого была надпись: «Гость, тебе будет здесь хорошо; здесь удовольствие – высшее благо». В этом саду Эпикур вел жизнь частного человека, холостяка, сознательно отгородившись от общественной деятельности, исповедуя – устно и письменно – свою нравственную философию многочисленным друзьям, ученикам и почитателям, привлеченным проповедью наслаждения или удовольствия (понимаемого вначале прямолинейно) и личными качествами Эпикура: умеренностью, самообладанием, мужеством, дружелюбием, почтительным отношением к родителям, гуманным обращением с рабами [65, с. 22]. Среди посещающих сад были и женщины.

История эпикурейской школы делится на несколько этапов:

Древний Сад (или ранний) – конец VI – начало III веков до н. э. Этот период связан с деятельностью самого Эпикура и его учеников: Метродора из Лампсака, Поллена, Гермарха, Леонтея, Идомедея, Колота и других.

Средний Сад – II – середина I в. до н. э. Этот период относится к деятельности Филонида, Аполлодора Афинского, Зенои из Силона, Деметрия из Лаконии, Диогена из Тарса.

Поздний Сад – это римский эпикуреизм. Этот этап, к сожалению, связан с вульгаризацией эпикуреизма, что повлекло за собой даже гонения. Представители римской школы Алкей и Филиск были изгнаны за проповедь о распущенности в 155 году до н. э.

Сам Эпикур был человеком слабого здоровья и в конце жизни страдал тяжелой болезнью; умер в присутствии друзей, с которыми спокойно вел беседу до последнего часа. Накануне смерти Эпикур завещал сад своим ученикам и отпустил на волю всех своих рабов. Афины поставили ему памятник посмертно.

Уже при жизни Эпикур столкнулся с прямой клеветой и попытками опорочить как его самого, так и его учение. С именем Эпикура стали связывать не только целое направление в философии, но и основанное на этой философии отношение к жизни в целом. Как в античной, так и в современной общественной мысли термин «эпикуреизм» используется как эквивалент гедонизма, учения, утверждающего примат удовольствия перед всеми другими жизненными благами [74, с. 1072].

Анализируя работы Эпикура, отметим, что свое учение философ излагал в письмах и сочинениях, написанных в простой и ясной форме, без литературных излишеств, избегая словесной изощренности многих представителей раннего эллинизма; написал более 300 книг, целиком до нас не дошла ни одна из них, содержание известно по фрагментам и поздним пересказам.

Главными сочинениями Эпикура были его 37 книг «О природе». Сохранились (в передаче Диогена Лаэртия, X книга) три письма к Геродоту (своему ученику), Пифоклу и Менекею, сборник афоризмов «Главные мысли» и многочисленные фрагменты, среди которых выделяется большой отрывок трактата «О природе» на геркуланумском папирусе (найден в 1752). В 1888 в библиотеке Ватикана обнаружена рукопись с 81 изречением Эпикура и его учеников, частично совпадавшими с «Главными мыслями» [64, с. 120].

По своему содержанию работы Эпикура, названные им самим «диалогами», носили догматический характер наставлений, основные из них были сгруппированы в «Начала» («Основы») для запоминания по методу катехизиса. Для Эпикура важна была не только теория, но и практика его учения.

Философия Эпикура как обеспечивающая в условиях существования государства, стоящего над обществом, смысл жизни частного человека, мудреца, отделяющего себя от толпы, имела многих последователей и в античности, и в последующие времена. Будучи догматичной в основе, она не

была предрасположена к развитию и оставалась в основных чертах такой же, какой ей определил быть ее основатель.

Уже в древности эпикуреизм часто ошибочно понимался как эквивалент гедонизма, провозглашающего физическое наслаждение высшим благом. В обыденном плане эпикуреизм означает особый стиль жизни, связанный с радостями, удовольствиями, комфортом, высоким уровнем обеспеченности, изысканностью [74, с. 1073].

Эпикуреизм появился в эпоху глубокой трансформации всех сторон греческой цивилизации, падающей на время эллинизма. Упадок города-государства (полиса) в 4 в. до н.э. и возникновение крупных эллинистических держав на развалинах империи Александра Македонского коренным образом изменили ситуацию в греческом мире. В небольшом полисном сообществе свободный человек был тесно связан с гражданским коллективом, активно участвовал в управлении государством, был проникнут чувством местного и эллинского патриотизма. В обширном, непрочном и изменчивом космополитическом пространстве, возникшем после походов Александра Македонского, человек оказался оторван от реальных рычагов управления обществом и вынужден был уходить в себя, обособляться, искать внутренние источники ориентировки в новом мире вне пределов гражданской общины. Политическая жизнь переместилась с площадей народных собраний в кулуары дворцов, гражданская свобода уступила место подданству. С ограничением роли и кругозора отдельного человека произошла смена мировоззренческих ориентиров. Ведущей тенденцией стал индивидуализм [23, с. 107]. Философия, ранее занимавшаяся умозрительной теорией, построением глобальных систем мира и проблемами познания, обратилась теперь к нуждам отдельной личности. Главной философской наукой стала практическая этика, призванная дать ответ на вопросы, как достичь личного счастья в земной жизни. В русле этого направления среди философских школ эллинизма выделились три, наиболее соответствующие историческому моменту: стоическая, скептическая и эпикурейская. Всех их объединяла цель – открыть пути достижения блаженства для отдельного человека. Средства для достижения этой цели доставляла философия, разделившаяся к тому времени на три части: логику, физику и этику; приоритет отдавался этике. Человек, овладевший философскими истинами, – мудрец, противостоящий безрассудной толпе. Стоицизм и эпикуреизм представляли догматические системы, утверждавшие положительное знание, им противостоят скептицизм, основанный на сомнении [74, с. 1074].

Эпикур, основавший философскую школу в Афинах («Сад Эпикура»), имел многих учеников, привлеченных как идеями эпикуреизма, так и высокими

нравственными качествами его основателя. После смерти Эпикура (270 до н.э.) в «Саду» был создан своего рода культ учителя; Лукреций Кар даже называл Эпикура богом.

Любимым учеником у Эпикура был Метродор Лампсакский, умерший раньше своего учителя – школа воздавала ему посмертные почести наряду с Эпикуром, согласно желанию последнего. Метродору принадлежат произведения полемического характера. Из других личных учеников Эпикура наиболее известны Полиэн Лампсакский, также умерший при жизни учителя; Колот (сохранились отрывки сочинений, направленных против Платона), полемике с которым посвятил одно из своих сочинений Плутарх; Леонтей Лампсакский и его жена Фемиста; историк Идомей; а также преемники (схолархи, возглавлявшие школу) Эпикура в управлении «Садом» – Гермарх Митиленский и Полистрат (частично сохранилась его работа с критикой киников и скептиков), последний из слушавших Эпикура [74, с. 1074]. Среди эпикурейцев следующих поколений выделяются Дионисий, Басилид (оба схолархи Сада), Протарх из Баргилиона, Деметрий Лаконец, от которого дошли некоторые фрагменты, Аполлодор, написавший более 400 книг. Плодовитостью отличался ученик Аполлодора Зенон Сидонский (нач. 1 в. до н.э.) и Патрон, возглавлявший школу в 70-51 до н.э.

Со 2 в. до н.э. эпикуреизм переносится в Рим. Первым, распространившим доктрину эпикуреизма на латинском языке, был Кай Амафиний (ок. сер. 2 в. до н.э.). В начале 1 в. до н.э. в Риме преподавал ученик Зенона Сидонского Федр, которого слушал Цицерон, около середины 1 в. до н.э. – Патрон, приехавший из Афин [11, с. 84]. В последний век республики эпикуреизм был модной философией, и многие римляне из высших слоев общества исповедовали эпикуреизм, как пишет Цицерон [41, с. 74].

В окрестностях Неаполя в имении Пизона, близ Геркуланума, в 1 в. до н.э. возникла эпикурейская школа, основателями которой были Сирон и Филодем Гадарский (ок. 110-39 до н.э.) – из них особо важное значение имела деятельность ученика Зенона Сидонского Филодема, собиравшего у себя цвет образованного римского общества – в числе других кружок посещали римские поэты Вергилий и Гораций. Филодем был автором многочисленных трактатов по вопросам литературы, истории, философии, логики, риторики, политики. В ходе раскопок Геркуланума, засыпанного при извержении вулкана Везувий (79 н.э.), были обнаружены некоторые из работ Филодема на папирусах, в частности трактат по индукции, в котором автор доказывает опытное происхождение общего знания.

Крупнейшим эпикурейцем был знаменитый поэт Тит Лукреций Кар (ок.95-55 до н.э.), оставивший в поэме «О природе вещей» очень полное и

точное описание философии Эпикура, в особенности его физики. В условиях падения нравов и политическом хаосе, охватившем римское общество 1 в. до н.э., вульгарно понятый эпикуреизм стал стилем жизни людей богемы, ищущих чувственных удовольствий: к ним относились поэт-эротик Катулл, Гай Кассий Кресе, Гай Меммий, Целий, историк Саллюстий [11, с. 90]. Просвещенным эпикурейцем в политике некоторые историки называют Юлиа Цезаря.

Эпикуреизм оставался популярным и в императорский период. Сенека-младший (1 в. н.э.) неоднократно в своих сочинениях цитирует Эпикура и защищает его учение. Плотина, жена императора Траяна (98-117), покровительствовала эпикуреизму. Поклонником Эпикура был Диоген из Эноанды (ок. 2 в. н.э.), вырезавший его изречения на стене своего портика в Геркулануме, найденного в 1884.

Фрагменты полемики против эпикуреизма как действующего учения встречаются у христианских писателей Лактанция и Евсевия Кесарийского (Памфила).

Последние упоминания об эпикурейской школе относятся к 4 в. н.э., но еще эпиграммист Палладий (4-5 вв.) считался эпикурейцем.

В средние века учение Эпикура было известно через Цицерона и др. его критиков, а также через полемические труды отцов церкви. Христианская церковь отвергала материалистические взгляды Эпикура на мир, считая их безбожными, а его этику, сведенную к проповеди чувственного наслаждения, объявила безнравственной [13, с. 151].

Сам Эпикур трактовался как порочный человек, «преданный чреву». Данте в «Божественной комедии» помещает Эпикура в Аду среди грешников, отрицавших Провидение и бессмертие души.

Восстановление истинного эпикуреизма произошло в эпоху Возрождения, и наибольшее внимание привлекла этика Эпикура. В первые десятилетия 15 в. были опубликованы и вошли в научный оборот книги, более достоверно излагавшие взгляды Эпикура: «О природе вещей» Лукреция Кара, сочинения раннехристианского писателя Лактанция, Диогена Лаэртия. Деятели гуманизма привлекали в учении Эпикура природное обоснование этики, принцип гармоничного развития человека, эвдемонистическая устремленность этики, учившая достижению счастливой жизни.

Эпикурейство в натуралистическом прочтении, клонящееся к эгоизму, ставящее во главу угла радости земной жизни, получило большое распространение среди мыслящих людей Европы, боровшихся с клерикальным мировоззрением. Эпикурейцами по складу духа и направлению мысли в 16 в. были Монтень во Франции, Гвиччардини, Ариосто в Италии.

Восстановлением системы эпикуреизма в ее целостности, включая атомистическую теорию, занимался провансальский аббат Гассенди, привнесший в нее некоторые элементы христианской доктрины (творение атомов Богом и др.). Основным трудом Гассенди написан в 1649 году – комментарий на книгу биографа Эпикура Диогена Лаэртца, названный «*Syntagma philosophiae Epicuri*» («Трактат об эпикуровой философии») [74, с. 1074].

Влияние эпикуреизма сказывается и на работах Гоббса, друга Гассенди, который использовал идеи механистического материализма в своем учении о человеке и обществе. По мнению Гоббса, человек – эгоистическое существо, стремящееся к удовлетворению своих телесных потребностей за счет других. Исходя из тезиса, что в естественном состоянии «человек человеку – волк», Гоббс формулирует теорию о необходимости общественного договора (признаваемого уже Эпикуром и Лукрецием) и государства ради подавления врожденной агрессивности людей.

Эпикуреизм послужил основой для сенсуалистических теорий 18 в. и обоснования эвдемонистической этики. Эпикуреизм имел последователей среди великих французских материалистов 18 в. эпохи Просвещения. Ламетри (1709-1751), автор книги «Человек-машина», придерживался этики эгоистического гедонизма, выдвигая одновременно требование деятельности на благо общества, как необходимом условии счастья. Личность Эпикура Ламетри оценивал высоко: «*Эпикур, Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий и Монтень – вот мои врачи в несчастье: их мужество – лекарство в беде*» [цит. по: 23, с. 87].

Гельвеций рассматривал этику в русле осуществления человеком эгоистических личных интересов, из сочетания которых и складывается общественная польза. Сенсуализм в теории познания, атомизм в физике, индивидуализм в этике исповедовал Гольбах (1723-1789). Идею Эпикура о личном благе и удовольствии как основе морали использовал Бентам, выводя утилитаристскую формулу «моральной арифметики»; близок Эпикуру и крупнейший представитель утилитаризма 19 в. Джон Стюарт Милль.

Атомистическая теория, берущая начало в учении Эпикура, получила новую интерпретацию в физике 19-20 вв. В современной этике идеи эпикуреизма используются для обоснования гедонизма, эгоизма, утилитаризма. Исследование удовольствия в качестве побудительного принципа человеческих поступков было начато основателем современной психофизики Г.Т. Фехнером, и получило свое развитие в работах Фрейда применительно к психологии бессознательного. В целом эпикуреизм по-прежнему популярен, если не на уровне проблем, обсуждаемых профессиональными философами, то в обыденной жизни.

Таким образом, эпикуреизм – это система философских и культурных ценностей, которая проповедует спокойствие и благополучие индивидуума, достигаемое за счет простоты, умеренности и отсутствия необходимости поклонения богам. Эпикурейская этика высоко оценивала доброту, дружбу, правильную логику и позитивный подход к жизни. Эпикур оценивал дружбу как высшее благо, тут хочется отметить, что дружба – это одно из самых важных благ в жизни человека, и что это отношение должно быть настоящим, доверительным и взаимным.

История эпикурейской школы делится на несколько этапов:

Древний Сад (или ранний) – конец VI – начало III веков до н. э. Этот период связан с деятельностью самого Эпикура и его учеников: Метродора из Лампсака, Поллена, Гермарха, Леонтея, Идоменея, Колота и других.

Средний Сад – II – середина I в. до н. э. Этот период относится к деятельности Филонида, Аполлодора Афинского, Зенои из Силона, Деметрия из Лаконии, Диогена из Тарса.

Поздний Сад – это римский эпикуреизм. Этот этап, к сожалению, связан с вульгаризацией эпикуреизма, что повлекло за собой даже гонения. Представители римской школы Алкей и Филиск были изгнаны за проповедь о распущенности в 155 году до н. э.

Эпикуреизм как философская система, основанная на догмах, отрицающая примат умозрительных рассуждений в познании, не был приспособлен к развитию и оставался в основных чертах одним и тем же на протяжении всего времени существования школы «Сад Эпикура».

1.2 Синтез натурфилософии и этики в эпикуреизме

В философии Эпикур ставит и преследует исключительно практические цели – научить искусству жить, чтобы уметь пользоваться разумными средствами для достижения личного счастья. Все науки, не имеющие отношения к этой практической цели (такие как математика, история), отвергаются Эпикуром. *«Пусты слова того философа, которыми не врачуются никакие страдания человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезни из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души»*, – пишет Эпикур [68, с. 549]. В письме к Менекию он поучает: *«Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией... Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятия философией, тот похож на того,*

кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени» [68, с. 622]. Поэтому главной дисциплиной учения Эпикура стала положительная этика, «наука о предпочитаемом и избегаемом, об образе жизни и предельной цели» [25, с. 95].

Проблемы внешнего мира и природы, занимающие столь важное место в системах Платона и Аристотеля, имели для Эпикура второстепенное значение. По Эпикуру, человек вообще не испытывал бы потребности в изучении природы, если бы его не устрашили смерть и небесные явления. *«Если бы нас не беспокоили подозрения относительно небесных явлений и подозрения относительно смерти, будто она имеет к нам какое-то отношение, то мы не имели бы надобности в изучении природы» [25, с. 142].*

Помимо этики Эпикур оставляет в своей системе логику, которую он называет каноникой, и физику – в качестве служебных дисциплин. Каноника есть *«наука о критерии (истины) и начале в самых их основах»*, она убеждает нас в возможности познания, без которого разумная жизнь и деятельность немислимы; физика – *«наука о возникновении и разрушении и о природе»*, она избавляет нас от суеверных страхов, от веры в сверхъестественное и дает нам верное понимание человеческой природы и природы вещей, необходимое для преследования наших естественных целей [68, с. 194].

«Канон» у Эпикура составляет интегральную часть физики и, таким образом его философия распадается на две части – физику и этику. Диалектику Эпикур отвергает, как науку излишнюю. Название канон («правило»), происходит из специальной работы, озаглавленной «О критерии, или канон» (до нас не дошла) [74, с. 1072]. В самом наименовании логики каноникой, т.е. наукой о нормативных правилах мышления, сказывается догматизм Эпикура. Гносеология Эпикура в основном сенсуалистична. Суть познания состоит в обозначении предмета словом, истинно его отражающим. Критериями истины являются:

- 1) «ощущения» (восприятия);
- 2) «предвосхищения» (общие представления);
- 3) «претерпевания» (чувства): удовольствие и страдание [69, с. 147].

Восприятия возникают вследствие проникновения в органы чувств особых истечений из атомов – «тонких образов» (эйдолов) вещей. Ощущения действительны и не могут обманывать; источником заблуждения выступает разум, способный на ошибочное суждение. *«Ложь и ошибка всегда лежит в прибавлениях, сделанных мыслью [к чувственному восприятию] относительно того, [что ожидает] подтверждения или неподтверждения, но потом не подтверждается» [25, с. 50].* Заблуждение в ходе мысли проистекает из ошибочного определения «первого значения» слова. Во избежание этого,

Эпикур требует в цепи логических доказательств идти от самих природных явлений, а не предпосылок, предпочитая дедукции в качестве метода индукцию: *«Все мысли рождаются из чувств благодаря совпадению, соответствию, подобию и синтезу»* [68, с. 132].

Теория индукции, позволяющая устанавливать значение слов, и теория знаков известны нам из трактата эпикурейца Филодема. Следуя принципам «Канона», Эпикур формулирует положения своей натурфилософии (физики), в основных чертах совпадающей с атомистическим учением Демокрита, но отличных по методу: рационалистическому у Демокрита, сенсуалистическому у Эпикура [74, с. 1072]. При этом оба учения имеют принципиально разную направленность: демокритовский атомизм служил интересам теоретическим, целям достижения рационального объяснения мира, Эпикур занимается физикой лишь ввиду ее практических результатов, для устранения суеверных страхов, для понимания устройства человеческой природы. По воззрениям Эпикура, ничто не возникает из ничего и в ничто не превращается; Вселенная поэтому всегда остается такой, как была, есть и будет существовать; состоит она из бесчисленного количества миров, подобных наш ему; периодически эти миры гибнут. Мир, известный нам, состоит из движущихся тел и пустоты (пространства), тела состоят либо из атомов (неделимых частиц), либо из их соединений – характер соединений определяется случаем. То есть, мир живет по своим законам, обусловленным свойствами атомов, без участия божества. В добавление к демокритовской характеристике атомов по форме и величине, Эпикур вводит понятие веса, под тяжестью которого атомы движутся.

Возможно, под влиянием проблем, поставленных в аристотелевской «Физике», Эпикур модифицирует демокритовскую механистическую и излишне детерминистскую теорию причинности и движения, добавляя к учению о естественной необходимости (судьбе, року) концепцию свободной причины (свободы воли), объясняющую поступки людей и животных.

Для обоснования этого тезиса он выделяет три формы движения в атомах: естественное падение по прямой линии вследствие их веса; беспорядочное и вынужденное движение в следствие их столкновения; спонтанное отклонение (самоотклонение) от движения по прямой вследствие внутренних причин, вызывающее второй вид движения, т.е. столкновение атомов.

В.А. Тер-Аракельянц в работе «Патристическая оценка учения Эпикура о боге, мире и человеке» [58] утверждает: субъективная логическая необходимость, характерная для эпикурейского мировоззрения, будучи распространена на объективный мир, обращается в необходимость натуралистическую. В результате этого игнорируется существование сверхприродного бытия, способности души ограничиваются возможностями

тела, утверждается выводимость нравственных принципов и правил из научного знания природы, смешиваются природные и сверхприродные планы бытия. А это в свою очередь приводит к тому, что высшие проявления духовной жизни сводятся к низшим и, как следствие, из жизни исключаются абсолютные ценности. «При последовательном проведении такого эпикурейского типа мысли неизбежен финал в виде полной деградации личности, поскольку человек мыслится лишь как звено в цепи мироздания, лишенное способности свободного, активного воздействия на внешний мир и даже – на ход своей собственной жизни», – пишет исследователь [58, с. 13].

Итак, в эпикуреизме, понятием и оцениваемом – в рамках философии религии и религиоведения – с патристической точки отсчета, центр тяжести в отношениях человека к Богу, людям и миру всецело переносится на эгоистическое восприятие блага. Другие лица и их блага имеют значение только как средства к нашему эгоистическому счастью, но не значение самостоятельной цели для нашей деятельности.

В.А. Тер-Аракельянц выявляет, что атомам Эпикур придает такие свойства (бесконечности, вечности, неизменяемости и, вообще, абсолютных начал всего сущего), исходя из которых он с неизбежностью должен признать и вечность всего мироздания. Мир признается вечным, самобытным, не нуждающимся в какой-нибудь посторонней причине для приведения его в состояние бытия и для его поддержания и развития. Этими утверждениями не допускается творение мира из ничего, возможность его уничтожения, и участие в образовании мира разумной, целесообразно действующей силы – Творца. Эпикур атомам не усваивал никакой разумной и вообще духовной силы. По учению Эпикура духовная природа человека, его душа состоит из тех же атомов, что и тело, только более тонких и подвижных [58, с. 16].

Основным отличием эпикурейского атомизма от предыдущих концепций стало положение о падении атомов вниз (Демокрит же считал, что в бесконечности нет верха или низа) и, что еще существеннее, допущение о том, что в своем падении атомы сами собой совершают минимальное отклонение от прямой линии: такое предположение представлялось ему необходимым для объяснения столкновений атомов и образования тел крупных движущихся масс, из которых произошли миры. В отклонении от прямой линии Цицерон усматривает отход от строгого механического детерминизма атомистов: хотя отклонение и минимально, оно беспричинно, не определяется никакой необходимостью. Как полагает основное большинство исследователей, специфический эпикурейский атомизм был не столько строгой категорией физики, сколько запросом его этики, а именно, способом преодоления

препятствия на пути спасения людей от верований в судьбу и неумолимый Рок [58, с. 16-17].

Итак, теория «отклонения» была введена Эпикуром не столько для объяснения физических явлений, сколько для обоснования реальности свободы в этике. Применительно к людям этот тезис выглядит обоснованием свободы выбора, понимаемой Эпикуром в качестве возможности уклониться от бесчеловечного мира. Знаменитый «Сад» эпикурейцев и был как раз примером собрания людей-атомов, отклонившихся от обычных дорог эллинистического человека.

Частью «Физики» является психология Эпикура или учение о душе. Душа телесна и состоит из самых тонких атомов: одна ее часть неразумна и разлита по всему телу, является средоточием физических чувств наслаждения и боли; другая – разумная – концентрирована в груди и управляет волей, эмоциями, разумом. Мысль возникает в человеке через образы, вызываемые ощущениями. Когда наступает смерть и разлагается тело, вместе с ним разлагается и душа, переставая чувствовать и прекращая свое существование. Вне тела не существует никакой мысли – таков материалистический вывод Эпикура.

Предмет этики у Эпикура детерминирован целью и средствами достижения этой цели. Исходя из наблюдений за животным миром, Эпикур формулирует главный принцип счастливой жизни – удовольствие. Эпикур различает два вида удовольствия:

- 1) «кинетическое» (двигательное);
- 2) «статическое» (наслаждение чувством покоя), в котором отсутствует страдание тела [68, с. 207].

Удовольствие второго вида у Эпикура является высшим. Философ заключает, что *«свобода от боли в теле и от беспокойства в мыслях»* есть крайняя цель счастливой жизни. Блаженство к человеку приходит при достижении полного спокойствия духа – «атараксии» и достигается путем сокращения своих потребностей до минимума. По Эпикуру, следует избегать удовольствия, получаемого в ходе распутной жизни.

Философ дает следующую иерархию удовольствий:

- 1) естественные и необходимые для жизни (прежде всего пища и одежда);
- 2) естественные и не необходимые (например, половое влечение, изысканная еда);
- 3) не естественные и не необходимые для жизни (почести, роскошь и т.д.) [74, с. 1072].

По Эпикуру, следует стремиться только к удовольствиям первого вида. Из такого самоограничения вытекает установка Эпикура «жить незаметно», вдали от соперничества людей и от шума мира, ценить частную жизнь,

устраняться от общественной деятельности; даже семья может стать преградой для совершенствования человека. Столь ярко выраженный индивидуализм, далекий от гражданской этики Сократа, был результатом политических изменений, происшедших в греческом обществе в эпоху эллинизма, когда власть реально перешла от гражданского коллектива полиса и концентрировалась в руках правителей восточного типа.

При всем том Эпикур высоко ценит личную дружбу и общение, и не только в утилитарных целях. Хотя дружба вырастает из пользы во взаимном общении людей, но, раз возникнув, она самоценна и может перерасти в любовь. Мудрый человек в случае необходимости отдает и жизнь за друга.

Умеренность и мудрость помогают человеку преодолевать опасности внутреннего происхождения, имеющие источником собственные тщетные желания. Человек обладает свободой воли, поскольку состоит из атомов, самопроизвольно отклоняющихся от прямой линии; свобода воли предоставляет ему возможность избежать неразумных желаний. Но человека преследуют еще два внешних источника несчастья: страх богов и страх смерти. Их следует устранить. По Эпикуру, богов не следует бояться, поскольку боги, хотя и существуют, живут не в этом мире и ни в каком из миров, но в промежутках между мирами, а потому не способны вредить либо помогать людям. Богов можно познать разумом – это идеальные существа, показывающие пример истинно блаженной жизни: если бы они стали заниматься делами людей и мира, они впали бы в беспокойство и утратили блаженство. *«Люди должны оказывать почести богам и з-за превосходства их природы и из-за их блаженства, а не для того, чтобы получить от них что-то особенное, а также какую-нибудь выгоду»*, – пишет Эпикур [68, с. 117].

Существующие же представления о богах и демонах возникли из невежества и страха. По словам эпикурейца Лукреция, *«страх создает первых богов»*. Эпикур делает уступку народным верованиям, признавая необходимость воздавать богам формально надлежащие почести, чтобы не навлекать гнев неразумных людей. Второй страх – страх смерти – вызывается тщетным желанием бессмертия и преодолевается сознанием того, что мы со смертью не соприкасаемся. *«Смерть – самое страшное из зол, не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем, смерть еще не присутствует, а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем»* [25, с. 125]. Освобождая душу от гнетущих ее страхов, мудрец открывает путь к достижению полной невозмутимости или безмятежности (атараксии), и будет счастлив даже под пыткой (*«даже в быке Фаларида»*). Пример подобного отношения к физическим страданиям дает сам Эпикур в письме к Идоменею накануне смерти: *«Писал я это тебе в блаженный мой и последний мой день»*.

Боли мои от поноса и от мочеиспускания уже так велики, что больше стать не могут; но во всем им противостоит душевная моя радость при воспоминаниях о беседах, которые были между нами» [25, с. 22].

Итак, эпикуреизм со времени своего основателя Эпикура, характеризуется несколькими фундаментальными чертами. В физике это заимствованные у Демокрита материалистический атомизм, механистическая концепция причинности, дополненная идеей спонтанного отклонения атомов от первоначального прямолинейного движения. В гносеологии – примат чувственного восприятия над спекулятивными рассуждениями. В отношении к религии Эпикур исповедовал своеобразный деизм: признавая существование богов, как неких идеальных существ, отрицал их роль в происхождении и судьбах мира и людей.

В учении о человеке Эпикур отрицал наличие бессмертной души и существование потусторонней жизни. В этике Эпикур исходил из отождествления высшего блага человека с удовольствием. Впервые принцип удовольствия в качестве основного для этики был выдвинут в сократической школе киренаиков (основатель Аристипп), но Эпикур трактовал этот принцип по-своему. Удовольствие для него заключается не только в удовлетворении физических потребностей, но в отсутствии физического и душевного страдания, позволяющего достичь атаксии – особого, безмятежного состояния духа.

В области человеческих взаимоотношений Эпикур основывается на принципе взаимной пользы (иное, чем прямолинейно понятый утилитаризм); свое высшее воплощение отношения между людьми находят в дружбе, включающей самопожертвование ради другого. Эпикур проповедует ограничение желаний самыми необходимыми потребностями, не отвлекающими от основной цели – достижения атаксии. Ради этого Эпикур призывает освободить себя от бремени обыденной суеты и общественной жизни; общественные институты, в том числе семья, государство, воспринимаются им терпимо, но отстраненно.

Уже при жизни Эпикура его учение получило натуралистическое истолкование. По незнанию, непониманию либо намеренно многие воспринимали эпикуреизм как этику наслаждений, апологию физическим удовольствиям, ведущих к разврату и чревоугодию. Несмотря на явную вульгаризацию взглядов Эпикура, подобная точка зрения на эпикуреизм отражала психологию массового сознания, трактующего всякую индивидуалистическую теорию, основанную на принципе удовольствия, как гедонистическую, имеющую альтернативу в виде этики долга и служения общему делу.

1.3 Проблемы счастья, свобода воли в эпикуреизме

Без категории счастья немислимо существование этической философии. О счастье как о феномене человеческой жизни размышляют философы разных направлений и эпох, оно – обязательная составляющая поэтической рефлексии. Счастливая жизнь – идеал многих утопистов, предмет обещаний политиков, стремящихся к власти. Однако содержание понятия счастья весьма неопределенно, его дефиниции аморфны, а критерии расплывчаты. В справочной литературе находим следующее определение: счастье – это «переживание полноты бытия, связанное с самоосуществлением» [40, с. 175].

С этим определением счастья можно согласиться. Лексема «переживание» означает процесс жизни индивида, вмещающий всю полноту его существования – как физического, так и духовного. Второе ключевое слово в этом определении акцентирует на самореализации, то есть на самореализации субъекта. Иначе говоря, счастье, как определенное состояние жизненного процесса, делает возможной активную позицию субъекта в самоосуществлении. «Счастье, – отмечает Т. Маринина, – не совместимо с состояниями безразличия и вялости, присущими застойности внутренних сил человека, подавленности человеческих потенций» [40, с. 175].

Но возникает вопрос: не противоречат ли этому пониманию счастья такие человеческие переживания полноты бытия, как, например, душевный покой, атараксия (то есть беззаботность, невозмутимость), или же нирвана (состояние высочайшего блаженства)? По мнению указанного выше автора, они свидетельствуют об ослаблении жизненных сил человека, омертвлении или усталости [40, с. 175]. Однако, начиная с древних времен, философы довольно часто связывают понимание счастья именно с этими психофизиологическими характеристиками душевного состояния человека. Не менее проблематичным является также и вопрос о соотношении чувственного и рационального в переживании счастья. Какая из этих двух составляющих определяющая относительно феномена счастья? Различные философские школы, направления

основывались на тех или иных признаках счастливой жизни, и сейчас этот вопрос является открытым для дальнейших соображений.

Счастье как жизненное состояние и как одно из главных понятий этической философии находилось в центре внимания Эпикура и его последователей. Его личная жизнь и его этическое учение не противоречили друг другу, он жил так, как учил, и учил тем нормам и принципам, по которым жил сам.

Мыслитель был благородным, дружественным в общении, скромным в быту, а мудрости приобретал благодаря самообразованию. Умирая, в последние минуты жизни, он обратился к своим ученикам и последователям со следующими словами: *«Счастливы будьте, друзья, не забывайте о философии!»* [25, с. 372-373].

Итак, даже на смертном одре Эпикур думал о счастье, достичь которого должна научить философия. Основные его рассуждения относительно этих вопросов содержатся в письмах к Пифоклу (фрагментарно) и больше – к Менекею. В первом из них мыслитель различает два вида счастья: высшее счастье, как у богов, а именно такое, что его уже нельзя приумножить или преуменьшить [25, с. 402]. То есть счастье, согласно Эпикуру, – это полнота жизни – такая ситуация, когда «все у нас есть». А когда его у нас нет, то мы «на все идем, чтобы его получить». Из контекста этого письма следует, что счастливым является тот человек, который достиг полноты наслаждений.

Подробнее об этом жизненном состоянии Эпикур размышляет в письме к Менекею, отмечая, что счастье заключается в достижении душевного здоровья, последнее же возможно при условии занятия философией как учением о мудрой и уравновешенной жизни. *«Пусть никто смолоду не откладывает занятие философией, а в старости не устаёт от занятий ею: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозревшим, ни перезревшим. Кто говорит, что заниматься философией ещё рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым ещё рано или уж поздно»* [25, с. 402]. Таким образом, высшей формой счастья является овладение философией, обретение мудрости, то есть приоритетной должна быть интеллектуальная составляющая сознания. Эпикур различает две сферы применения философии: в решении конкретных дел (практическая философия), а также в размышлениях о мире и месте человека в нем (теоретическая философия).

По мнению мыслителя, счастье человека возможно при определенных условиях и правилах, а именно: чувствовать богов как существ бессмертных и блаженных; не иметь страха смерти (*«когда мы есть, смерти ещё нет, а когда смерть приходит, то нас уже нет»*); достигать блаженной жизни как полноты душевных и телесных наслаждений.

Говоря о наслаждении как о мере любого блага, Эпикур, во-первых, толкует это понятие широко: не только как чувственность, но и как «понимание», то есть как интеллектуальное явление. Во-вторых, счастье возможно только при условии, когда наслаждение для человека не противоречит здравому смыслу. Как отмечает философ, *«большим благом является удовлетворение немногими потребностями даже, если их не достаточно. Все, что требует природа, легкодостижимо, все лишнее – труднодостижимо. Простейшая еда приносит не меньше удовольствия, чем роскошный стол, если только не страдать от того, чего не хватает; даже хлеб и вода становятся самым высоким наслаждением для того, кто голоден»* [25, с. 404].

Уже при жизни Эпикура, а еще в большей степени после его смерти, некоторые недоброжелатели вульгарно трактовали этические принципы этого мыслителя, в частности понимание счастья как полноты жизненных наслаждений. Наслаждения они интерпретировали как влечение человека к удовлетворению животных инстинктов, искаженных желаний. Эпикур на подобные упреки замечал, что наслаждения он рассматривает как способ стабилизации жизни человека, самой полной самореализации личности, средство избегания духовных и телесных страданий. *«Вот почему, когда мы говорим, что наслаждение – это конечная цель, мы отнюдь не усматриваем в них разврат или чрезмерную чувственность, как считают те, кто не знает, не разделяет или плохо понимает наше учение, – нет, мы видим в них свободу от телесных страданий и от смятений души»*, – писал философ [25, с. 369]. Наслаждения, таким образом, – это способ предотвращения страданий духа и тела и в таком смысле – способ выживания человека, реализации полноты жизни, то есть залог счастья.

Эпикур также отмечает социальный аспект чувственных наслаждений. Ведь человек, в отличие от животных, разумное существо, его деятельность подчинена разуму и требованиям социальных норм. Основой всей человеческой жизни, по его мнению, *«является мышление, которое ценнее даже философии, от него происходят все остальные добродетельности. Это оно учит, что невозможно жить сладко, не живя разумно, хорошо и правдиво, и невозможно жить разумно, хорошо и правдиво, не живя сладко»* [25, с. 405].

Таким образом, по мнению Эпикура, главным критерием и мерилom человеческого счастья является именно разум, а не чувственные наслаждения. *«Поэтому мудрец считает, – отмечает он, – что лучше с умом быть несчастливym, чем счастливым без ума»* [25, с. 405]. Иначе говоря, чувственные наслаждения как один из способов достижения счастья должны быть обусловленными и естественными. Такое понимание наслаждений

свидетельствует о мудрости, последняя же, согласно мифологии древних греков, в полной мере присуща только богам. В идеале человек также предпочитает жить «как боги», то есть быть максимально счастливым, об этом напоминает своим ученикам и последователям Эпикур: *«Обдумывай же эти и подобные советы днем и ночью, наедине и вместе с теми, кто близок тебе, так избежишь смятения... и будешь ты жить, как бог, среди людей»* [25, с. 405].

Подытоживая размышления Эпикура о счастье человека, отметим, что мыслитель в широком контексте философско-этической мысли обосновал свою оригинальную версию. Фундаментальная идея Эпикура: счастье – это переживание человеком полноты бытия. Это переживание связывалось с соответствующими духовными интенциями – чувственными и интеллектуальными – в их единстве и определенном соотношении.

Анализируя проблему свободы воли в эпикуреизме, отметим, что в эллинистическую эпоху индивид, по-прежнему, трактуется как истечение космической природы. Однако здесь он понимается как высшая точка развития разумной природы космоса. В силу особенностей исторической ситуации в эпоху раннего эллинизма поиск счастья для личности, разочаровавшейся во внешнем мире, становится возможным только в пределах собственного внутреннего мира, путем изоляции от всего внешнего.

Эпикур пытается доказать возможность свободы при помощи случайного отклонения атома, тем самым он утверждает господство случайности и беспринципности, а вовсе не истинную свободу [46, с. 15]. И это объяснимо. Ведь в силу культурно-исторических условий его мировоззрение находится в рамках раннеэллинистического субъективизма, а это значит, что всю действительность он понимает по аналогии с субъектом, и движение атома имеет те же корни, что и действия человека. Но в самих действиях человеческих вовсе не всегда можно усмотреть разумение и целесообразность. Скорее наоборот, большинство поступков индивида имеют в себе неконтролируемую причину или хотя бы примесь стихии чувств и побуждений, с трудом поддающихся контролю. Не зря свою произвольность наряду с людьми Эпикур приписывает и животным. В эпикуреизме разработан четкий идеал человеческого поведения, осуществлением которого и явилась жизнь самого главы школы, который был готов поспорить с богом о блаженстве, имея лишь кусок хлеба и воду. Путь к этому идеалу, построенному на принципе синтеза разума и стихии чувств, и есть осуществление свободы. «Именно сила интеллекта, разумное управление всей стихией человеческих чувств и есть то, что сближает человека с небожителями и дарит ему свободу, по достижении которой человеческая душа становится совершенно пустой и спокойной.

Человек как венец природы наделен разумом, и именно разум, по мысли Эпикура, сможет помочь индивиду достичь атараксии, «раствориться» в природе, увидеть в ней то же, что и в себе», – подчеркивает В.И. Овдиенко [46, с. 15].

Свобода для Эпикура связана с осознанным выбором и ответственностью за него, круг компонент свободы включает ответственность не только за самого себя, но и за других людей. При этом исключается из числа значимых факторов необходимость, поскольку «необходимость не подлежит ответственности» [61, с. 519]. Избежать принуждения и страданий можно путем договоренностей, совместных усилий, ценность свободы имеет равное значение для любого человека. Тем самым в эпикуреизме феномен свободы неразрывно связан с внутренним выбором индивида, его личными усилиями. Именно поэтому ряд исследователей полагают, что «договорная концепция Эпикура, в которой присутствуют равенство, свобода и независимость членов общества, есть не что иное, как первая концепция философского либерализма» [27, с. 11].

Таким образом, анализ проблемы счастья и свобода воли в эпикуреизме показал, что одной из проблем счастья в эпикуреизме является то, что оно может быть достигнуто только через аскетизм, который может отрицать необходимые материальные потребности и вести к отчуждению от общества. Эпикур призывал нас принимать жизнь как есть, не бояться смерти и наслаждаться каждым моментом, который дан нам на Земле. Он учил нас, что счастье и благополучие могут быть достигнуты в этой жизни, и что мы должны жить мудро и разумно, стремясь к наслаждению и радости.

Особенность понимания человека, признание его прав и свобод были связаны с пониманием личностью своего положения как в социуме, так и в мире; свобода духа требовала теоретического обоснования и находила его в форме философской рефлексии. Об особенностях этой рефлексии свидетельствуют взгляды античных философов. Мыслители античности рефлексии свободы осуществляли во взаимосвязи с анализом деятельности и поведения человека. В результате каждая трактовка свободы и ее аспектов была детерминирована особенностями конкретных социально-культурных условий. Как универсалия культуры в античности, свобода предстает в качестве характеристики действий произвольных или непроизвольных, зависит от выбора индивида, взаимосвязана с нормами права и нравственности, природными факторами и моральными установками.

Выводы по главе 1

Философия Эпикура – гармоничный синтез натурфилософии и этики Античности. Эпикур уделял большое внимание природе и ее законам, пропагандировал необходимость изучения всего окружающего мира и понимания места человека в этом мире. Интерес Эпикура был сосредоточен на этике, и в частности, на проблеме счастья. Он считал, что здоровое тело и спокойный ум – это ключевые элементы счастливой жизни.

В основе натурфилософии Эпикура – идеи атомизма и материализма. Природу нужно и можно познать с помощью физики. Эпикур придерживался атомистической теории. Он утверждал, что все в мире состоит из нескольких элементарных частиц – атомов – которые движутся в пустоте и соединяются в различные формы и объекты. Философию Эпикур делит на три взаимосвязанные части – канонику (теорию познания), физику (учение о природе) и этику, логику.

Этика – это учение о достижении счастья, счастье в удовольствии от отсутствия страданий. Страдания Эпикур делил на: страдание души и страдание тела. Эпикурейская этика основана на следующих принципах, умеренности: человек должен избегать чрезмерного употребления пищи, питья и других наслаждений, чтобы сохранить свой дух и здоровье.

Эпикур учил, что чтобы достичь счастья, человек должен избавиться от страхов и беспокойств, которые описываются как главные препятствия на пути к счастью. Безмятежность, атараксия достигается через избавление от главных страхов, которые мешают жить полноценной и счастливой жизнью: страх перед богами, страх перед смертью и страх природных явлений.

В эпикурейской философии диалектическая взаимосвязь между свободой и необходимостью занимает особое место в контексте понимания счастья и удовольствия. Свобода от страха и беспокойства, истинная свобода заключается в освобождении от страхов, беспокойства и боли, а не в свершении воли. В то же время, для эпикурейцев свобода также связана с умеренностью и разумным контролем над своими желаниями. В учении Эпикура проблема свободы и необходимости рассматривается через призму атомистической теории. Эпикур утверждал, что атомы обладают способностью самопроизвольно отклоняться при своем падении в пустоте от прямых путей падения, предначертанных им самой необходимостью.

Таким образом, Эпикур видел свободу не как отсутствие необходимости, а как ее особое проявление в реальных условиях, в которых проявляется необходимый порядок вещей. Это позволяет говорить о диалектической

взаимосвязи свободы и необходимости в эпикуреизме. Свобода и необходимость не противопоставляются друг другу, а взаимодействуют.

ГЛАВА 2. ДЕТЕРМИНИЗМ И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ В СТОИЦИЗМЕ

2.1 Образы античной идеи судьбы

В научной литературе стоическая этика римского периода рассматривается двояким образом. Чаще всего она характеризуется в качестве более или менее целостной системы моральных взглядов основных философов, что принадлежали к Поздней Стое (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий), и философов, которые на них повлияли (Панэтий, Цицерон, Музоний Руф и др.). Реже ее понимают в качестве выражения моральных взглядов и правил поведения, присущих такому идеологическому направлению как римский стоицизм. Выбор в пользу одного из данных подходов стимулирует возникновение различных оценок изучаемого феномена. В качестве примера приведем категоричное утверждение А.Ф. Лосева: «Поздние стоики первых двух веков нашей эры поражают чувством чрезвычайной слабости человеческой личности, ее полного ничтожества, ее безвыходности, ее беспрекословной покорности судьбе» [36, с. 291]. В то же время Б. Рассел не меньшей категоричностью заявляет: «Данная доктрина является героической и в плохом мире полезной, однако она не совсем верна и в главном своем содержании не совсем искренна» [48, с. 286].

С другой стороны, как отмечает С.Н. Кочеров, – если в стоицизме видеть лишь героическую доктрину, то невозможно не заметить, что на фоне морально-политических реалий древнего Рима образ «мужественной красоты» учения стоиков зачастую проявляется не в «искусстве жизни», а в принятии смерти. Мужество стоиков Рима было подобно отваге воина, который испытал поражение (Сенека) либо не смог победить битву (Марк Аврелий), однако предпочтет лишиться себя жизни, нежели поступиться внутренней свободой [33, с. 32-33].

Однако признание связи между Поздней Стоей и римским стоицизмом также требует уточнения. Например, А.А. Столяров рассуждает касательно «диффузии» стоической доктрины в Риме, наблюдая ее в том, что отдельные элементы теории усваивают далее другие философские и религиозные системы (платонизм и христианств), а практическая паренетика, которая преобразовалась в систему моральных клише, активно проникает в сознание масс, где и существует в деформированном, однако устойчивом облике. Таким образом и начинается генезис учения Стои в стоицизм [55, с. 286].

По нашему мнению, тезис о том, что изначально возникла теоретическая доктрина, а после сложилась основанная на ней практика, не вполне верно характеризует генезис Стои и стоицизма в римский период. Конечно, учение, принесенное греками в Рим, играло роль своеобразного импульса в процессе возникновения определенного стиля жизни и образа мыслей, однако формирование Поздней Стои не опережало возникновение римского стоицизма, а следовало за ним, как влияя на него, так и подвергаясь его воздействию. Поэтому логичным является тот факт, что Марк Аврелий, указывая на тех, кто определил его взгляды и качества, вместе с философами-стоиками перечисляет и значимых представителей римского стоицизма.

Взаимное влияние Поздней Стои и римского стоицизма обуславливалось тем, что стоическая этика была созвучна морали римской гражданской общины; этот факт и определил популярность учения стоиков на территории Рима. Как справедливо указывает А.А. Столяров, по складу характера римляне – народ более практичный; ему гораздо важнее уметь использовать вещи, чем бескорыстно созерцать первоначала. Для Стои был характерен сравнительно небольшой «метафизический потенциал», поэтому она предлагала ценности, довольно созвучные культу «римской доблести» и римскому национальному мироощущению в целом. Космополитизм можно было с легкостью согласовать с идеей «Римского мира». При этом выгода от союза Рима и Стои была обоюдной. На римской почве Стоя впервые получила реальное воплощение идеала мудрости в лице носителей «римской доблести» [55, с. 288-289]. Начало данного процесса приходится уже на последнюю треть II в. до н. э.

Согласно научным сведениям, у истоков романизации стоицизма находился Панэтий из Родоса, расширивший понятие «благо», благодаря включению в него природных ценностей и разделению человеческих добродетелей на «умственную» и «действенную». Панэтий выше всего расположил мудрость, справедливость и умеренность, но заменил мужество на «величие души», которое, согласно Диогену Лаэртскому, является *«знанием либо самообладанием, позволяющему быть выше всего, что с тобой происходит, как хорошее, так и дурное»* [25, с. 297]. Панэтий также сблизил величие человеческой души с римским *virtus* (доблесть), в понятии которого обобщались традиционные добродетели: *fides* (верность), *pietas* (благочестие), *constantia* (твердость), *gravitas* (серьезность). Цицерон, обобщая этические воззрения Панэтия из недошедшего до нас трактата «О надлежащем», отмечал: *«То, что у стоиков именуется высшим благом, – жить в согласии с природой – значит следующее: с доблестью сообразовываться всегда, а все остальное, соответствующее природе, выбирать при условии, если оно не противодействует доблести»* [41, с. 127]. Стоический идеал был приближен к

реальности Панэтием и Посидонием, которые заявили, что для счастья, кроме добродетели, нужно *«здоровье, денежные траты и сила»* [25, с. 307].

Панэтий – один из первых реформаторов стоицизма; в философской литературе это объясняется влиянием на него идей Платона и частично Аристотеля. При этом известно, что Панэтий после прибытия в Рим по приглашению Сципиона Младшего 10 лет был главой философско-литературного кружка при данном политике и полководце, который интересовался греческой культурой. За данный период философ испытал влияния своих учеников, что были воспитаны с опорой на традиционные римские ценности. Хрисипп – представитель ранних стоиков – допускал возможность, что мудрец будет заниматься государственными делами, *«если ничто не воспрепятствует»* [25, с. 305]. При этом Панэтий считал государственную деятельность всеобщей обязанностью, равной римскому долгу. Сципиона – своего покровителя и друга – он считал личностью, близкой к идеалу, однако не мудреца, а деятеля, в котором сочетается внешнее достоинство и *«величие души»*. Этические идеи Панэтия получили реализацию также в делах Рутилия Руфа и Гая Лелия, которых сограждане уважали за честность и верность долгу [33, с. 37].

Воззрение на стоицизм в качестве доктрины пассивной покорности судьбе опровергается благодаря деятельности ученика Антипатра из Тарса италийского стоика Гая Блоссия из Кум. Философ активно участвовал в борьбе Тиберия Гракха с сенатом, являясь, согласно словам враждебного к нему Цицерона, не только пособником, но и зачинщиком его действий [41, с. 41]. После убийства Тиберия Блоссий был схвачен и предстал к допросу. На вопрос *«Что ты бы сделал, получив приказ от Тиберия сжечь Капитолий?»*. По словам Плутарха, стоик сначала отметил, что Гракх не отдал бы подобный приказ, однако в конце заявил: *«Если бы он распорядился, я бы счел для себя честью это исполнить. Поскольку Тиберий не отдал бы подобного распоряжения, не будь оно на благо народу»* [47, с. 307]. Блоссий, избежав казни и бежав в Пергам, придал восстанию Аристоника концепцию создания *«Города Солнца»*, а после подавления восстания римлянами, покончил с собой. Однако Блоссия нельзя считать исключением из правила, поскольку за 100 лет до него стоик Сфер из Борисфена являлся идеологом реформ спартанского царя Клеомена III, целью которых было возрождение *«общины равных»*. Однако судьба Блоссия иллюстрирует одну из характерных черт римского стоицизма – желание не только одной добродетели, но и ее соединения с практическим результатом.

Стоицизм был актуален для Рима и в I в. до н.э. во время кризиса республики: некоторые взгляды стоиков разделяли ораторы Сцеволой Старший и Сцеволой Младший, ученый Варрон, оратор и философ Цицерон, полководец

Помпеей и Марк Брут. Однако наиболее ярким представителем римского стоицизма в данный период стал Марк Порций Катон (Младший). Своих целей он добивался благодаря строгости нрава и твердости характера, следуя данному правилу всю жизнь. Окружение Катона составляли греческие стоики: его учителем был Антипатр Тирский, в его доме жил Афинодор из Тарса, в последние дни при нем был Аполлонид. Катон также воспринимался римлянами в качестве философа-стоика, несмотря на практический характер его стоицизма. Плутарх писал: *«Глядя на своих современников и находя их нравы и привычки испорченными и нуждающимися в коренном изменении, Катон полагал необходимым во всем идти противоположными путями...»* [47, с. 227]. В качестве моральной опоры для своей позиции Катон видел своего прадеда – Катона Старшего и нравы «доброе старое времени».

По мнению стоиков, человек очень скреплен со своими потребностями и привычками, связан со множеством суеверий и пристрастий. По этой причине необходимы поясняющие доводы и примеры, которые способны отделить его от малого мира низменных желаний и страстей, приобщив к большому Миру, который одухотворен высокими смыслами и целями. К примеру, Марк Аврелий считает необходимым человеку осознать собственную мизерность в сравнении с вечным космосом. Философ фальсифицирует «основные инстинкты» человека, приравнивая их к примитивной и грубой физиологии (половые связи, поедание пищи) либо к глупой и пустой суете (стремление к славе и власти) [33, с. 38-39]. Благодаря записям Марка Аврелия, мы видим его мизантропическое восприятие человека и пессимистическое отношение к жизни. В качестве примера приведем знаменитое высказывание: *«Время человеческой жизни – миг; ее сущность – вечное течение; ощущение – смутно; строение всего тела – бrenно; душа – неустойчива; судьба – загадочна; слава – недостоверна. Одним словом, все относящееся к телу подобно потоку, относящееся к душе – сновиденью и дыму. Жизнь – борьба и странствие по чужбине; посмертная слава – забвение»* [1, с. 81]. Многие исследователи в этих словах видят смысл мировоззрения Марка Аврелия, не допуская мысли, что признание мизерности и суетности жизни человека для философа является не конечной оценкой, а дидактическим приемом, целью которого является освободить человека от мнимого величия и ложных ценностей.

Мифологема судьбы включает значимые пункты:

- 1) судьба в качестве жребия, воплощения случайности;
- 2) связь бросания жребия и определения доли, которую невозможно изменить;
- 3) судьба – это исполнение жребия с предопределенной смертью в итоге;

4) обязательность судьбы для каждого человека, в чем проявляется ее всеобщность (необходимость) [63, с. 152].

В первом аспекте – судьба в качестве воплощения случайности – она понимается силой, которая правит миром; данное правление представляет собой реализацию необходимости. Необходимость, которая получает воплощение в образе судьбы, представляет собой не просто неизбежность смерти, которая ожидает всех людей, а проявление высшего космического закона. Данный момент законности подчеркивали многие исследователи античности.

К примеру, А. Боннар подчеркивал, что трактовку греками судьбы не нужно именовать фатализмом. Мойра – богиня судьбы – представляет собой начало, расположенное выше людей и богов и упорядочивающее мир [8, с. 94]. В.П. Горан отмечает, что мифологему судьбы важно трактовать в качестве этапа возникновения понятий закона и объективной необходимости, которое следует за исходным этапом магического взгляда на мир [19, с. 36-37].

В античной мифологеме судьбы воплощается упорядоченность и беспредельность. Именно разрешение древнего противоречия между слепотой судьбы и ее упорядочивающей ролью в мире привело к логичному появлению еще одного мифического образа, связанного с судьбой – богини Ананке, в которой воплощается Необходимость. Мифологическая связь «ананке – необходимость – судьба» появляется у орфиков – почитателей Орфея. В орфическом представлении образ Ананке передает «ощущение тягостности для индивида власти над ним судьбы», судьба как «ананка» значит подневольность, принуждение [19, с. 284]. Функция Ананке – сковывать небо, чтобы сделать его неподвижным и цельным, дабы удерживать *peirata* (границы, пределы) звезд [30, с. 217].

Говоря о необходимости судьбы в античном представлении, то важно учитывать два аспекта. Во-первых, необходимость не распространяется на всю силу судьбы, однако имеет отношение к ее «исполнительной» части: жребий, который достался человеку (богу, полису), должен быть исполнен с необходимостью, однако покрыто мраком, как этот жребий достается. Мраком в буквальном смысле. Советский исследователь Я.Э. Голосовкер, трактовавший природу мифа на основе особой логики, подчеркивает: «Мойра – это абсолютная творческая воля или сила желания» [18, с. 210].

Во-вторых, необходимость судьбы – в признании особой, «случайной необходимости». В основе данного выражения – «случайная необходимость» – находится простая идея о наличии: 1) некоего правила, закона, воплощающих в себе необходимость; 2) случайности в конкретной реализации данного закона. Отмечается, что это выражение впервые появилось в мифопоэтических образах

трагиков (Софокл, Эврипид) [62, с. 187], позже – в философии Платона, несмотря на то, что сам Платон не предлагал определения случайности [63, с. 153].

Трактовка судьбы в терминах «случайной необходимости» максимально четко представлена стоиками в эллинистическую эпоху [53, с. 199]. Судьба в стоической традиции понимается главным образом в качестве слепой силы, однако природа данной слепоты по сравнению с первоначальной слепотой судьбы-Мойры видится уже иначе. Чем ниже ступень бытия, тем больше силы у материи (в частности, человеческой) сопротивляться целенаправленной деятельности бога. В результате к божественному промыслу присоединяется немало слепой необходимости-судьбы [51, с. 210-211].

Слепой судьба становится не «сверху» (Мойры), а «снизу», на уровне человека, которому неподвластно видение целостности всех обстоятельств, что сложились под влиянием всего множества причин, «определенных от вечности – в этом и состоит сила судьбы (*vis fatalis*)» [38, с. 178-179]. Данная определенность получает конкретизацию следующим образом: первоначально судьбу человека определяют изначальные и абсолютные причины, однако в последующем их осуществлением происходит посредством причин «вспомогательных и ближайших», которые приносят частицу случайности в первоначально определенную необходимость [38, с. 179].

По мнению стоиков, добродетельным считается такое поведение, когда человек следует предначертаниям судьбы. Стоики придерживались пассивного героизма, при котором человек нацелен на терпеливое принятие всех превратностей судьбы. Данный принцип у стоиков является одним из ранних; он был сформулирован еще учеником Зенона из Китиона Клеанфом (330-232 гг. до н.э.): «*Ведет послушных Рок, влечет строптивых*» [28, с. 117]. Посидоний, один из основателей стоицизма, полагал: «*Судьба – это причинная цепь всего сущего либо разум, по которому движется мир*» [25, с. 149]. По этой причине человеку необходимо следовать судьбе, живя с опорой на разум, поскольку мир, согласно утверждению Посидония, «*устроен на основе разума*» [25, с. 138]. С практической точки зрения требование следовать судьбе значило существовать в согласии с природой.

Рассуждая о судьбе, представителям стоицизма необходимо было решить трудную задачу, как природы, лишенной личностного начала, выделить нравственный идеал. Стоики, несмотря на свое убеждение жить сообразно природе, в обязательном порядке сталкивались с безрадостным взглядом на мир. Судьба не предоставляет возможность осуществлять нравственный выбор, освобождая всех людей от ответственности. Стоики решали вопрос, что делать человеку, если жизнь является бесконечным повторением событий. Хрисипп,

один из основателей греческого стоицизма, трактовал судьбу в качестве космического Логоса либо закона, «согласно которому свершилось прошедшее, свершается настоящее и свершится будущее» [60, с. 227-228].

Судьба отождествлялась Хрисиппом с причинностью, определяющей состояния каждой вещи, включая будущее. По этой причине истинность высказываний про будущее определяет сама природа вещей, поэтому и возможно предсказание судьбы. Хрисипп считал истинным и другой тезис о наличии дивинации, что доказывает наличие судьбы. Согласно Хрисиппу, судьба является враждебной человеку, поэтому мудрецу важно с готовностью принимать все предложения жизни [60, с. 229].

По замечанию А.А. Столярова, поздний римский стоицизм характеризовался «всеобъемлющим и всепроникающим пессимизмом» [55, с. 316]. Луций А. Сенека (1 до н.э. – 65 н.э.) – драматург, философ римского стоицизма и политик – проповедовал этический индивидуализм, который определялся отсутствием моральных идеалов и сводился к собственному совершенству с опорой на разум. Согласно Сенеки, разум должен быть созвучен природе, дабы индивидуальная линия поведения совпала с линией судьбы. По этой причине человеческая жизнь оценивалась Сенекой довольно пессимистически, поскольку ею управляет судьба, что определяет важность обучения встречать ее удары достойно. «*Пусть рок найдет нас готовыми и не ведающими лени*», – писал Сенека [50, с. 12]. Именно поэтому началом «Нравственных писем к Луцилию» стало признание, что время «*утекает впустую*», а вся жизнь тратится «*не на то, что нужно*» [50, с. 61]. По мнению Сенеки, мир неуютен и тревожен, ему невозможно противостоять, а человеку доступны только покорность судьбе и воздержанность. Согласно стоикам, покорность судьбе – это вера в необходимость и закономерность всех происходящих событий.

Таким образом, судьба является первичной формой естественного бытия вещей и их предназначения и выступает в качестве природной расположенности к определенному роду бытия, которое составляет часть универсального порядка. Согласно стоической этике, человеку важно быть не моральным, а правильным, поскольку добродетель как высшая форма нравственной деятельности является позитивной расположенностью сознания к действительности, верным пониманием природы вещей. Добродетель (добро) является благорасположением, а порок (зло) – оппозицией к существующему порядку жизни.

Для учения стоиков характерно представление о судьбе в качестве логически связанных событий, которые происходят поверх объективных причинно-следственных связей и субъективных решений. Судьба, подобно

логике, характеризуется рациональностью, но необъяснимостью. Несмотря на рациональность логики, мы не можем объяснить специфику логических законов. Также неизвестно, отражаются ли в логике какие-либо закономерности объективного мира, либо логика – лишь результат человеческих договоренностей касательно употребления языка. То же можно сказать и о человеческой судьбе. Судьба одновременно разумна и слепа. В ней непредсказуемое является predetermined, а случайное – необходимым. Можно сказать, что в судьбе все является разумным, однако необъяснимым; человек не знает, куда и зачем ведет его судьба.

2.2 Концепции свободы воли в стоицизме

Представители стоицизма создали картину мира, где четко регламентировано всякое событие, сделав при этом свободу явлением исключительно внутренним. Подобно учению Эпикура, свобода у стоиков доступна только мудрецам. Но из-за нового культурно-исторического фона непосредственно данный образ содержит в себе отличные основания от прежней классической эпохи. Ряд исследователей сделали вывод, что приближение к Логосу необходимо не по причине родства человека и гармонии, как считалось в эпоху классики, а преимущественно потому, что избавляет человека от бед и страданий, какая задача и стояла перед философами той эпохи [46, с. 16-17]. Однако у стоиков атараксия мудреца становится недостижимым состоянием. «Чтобы стать мудрецом, в понимании стоиков, нужно «убить в себе человека», главным образом то, что делает человека человеком. При этом от всего многообразия души останется лишь холодный разум, с согласием принимающий все, что преподносит судьба человеку», – подчеркивает В.И. Овдиенко [46, с. 17]. Стоиками создана строгая детерминистическая картина мира, и способ реализации человеческой свободы философ Хрисипп стремится выделить в тезисе, что душу хотя и движут внешние причины, однако непосредственно движение соответствует собственной природе души. Тем самым свобода характеризуется как нечто, внутреннее обусловленное собственной конституцией и как результат являющееся свободой внутренней, теоретической. Путь знания объявляется единственным способом достижения свободы. При этом свобода трактуется как качественное состояние, а задача личности – стремление к свободе. Но личность в данную эпоху трактуется все еще довольно абстрактно, по этой

причине в раннем эллинизме создается холодный и совершенно нечеловеческий образ мудреца, который способен достичь свободы.

Рассматривая свободу в философии Средней и Поздней Стой, в частности учение о свободе воли Панеция и Посидония, концепции свободы Цицерона и поздних стоиков (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий), В.И. Овдиенко утверждает, что в период позднего стоицизма также был создан идеал мудреца. Но данный образ значительно отличается от того, что встречается у ранних стоиков [46, с. 17]. Этот факт обусловлен рядом изменений в трактовке личности. Из-за масштаба «имперской машины» заострилось осознание ничтожности отдельно взятой личности. В результате на смену внутренней силе человеческой личности, которую проповедовали ранние стоики, пришло ощущение слабости отдельного человека перед мощным бюрократическим государством. Для участия в политической, экономической, научной и культурной жизни данного государства необходима личности, развития с различных сторон. По этой причине в позднем стоицизме человек предстает в качестве личности с богатым и развитым внутренним миром. Из-за усиления отчуждения человека от государства возникает желание спрятаться от бурной реальности, ища покой в собственном внутреннем мире. Но, по мнению представителей позднего стоицизма, подобный уход демонстрирует не свою внутреннюю силу философа, а его человеческую беспомощность, слабость и усталость от этого мира. В таком случае путь знания не приводит к счастью, поскольку в подобном мире всякий является несчастным, и единственным решением становится надежда на Провидение. Как говорил Карнеада, которого цитировал Сенека: *«покорных рок ведет»* [50, с. 107]. Здесь свобода – результат осознания неминуемой безысходности и мира, наполненного бедами и человеческими страданиями; свобода – это внутреннее принятие всякого хода событий.

Представители позднего стоицизма значительно детальнее, нежели их предшественники, указывают на область реализации свободы. Свобода возможна лишь в тех вопросах, которые реально зависят от нас (суждения, мнения, оценки), другими словами, свобода доступна только в сфере разума. Таким образом, человек способен повлиять лишь на свое отношение к происходящим событиям. При этом свобода воли, с логической точки зрения, в подобном случае невозможна, поскольку разум считается результатом космического промысла, а его свобода понимается (опять-таки!) в качестве детерминированного состояния.

Придерживаясь традиционной стоической классификации, Эпиктет указывает на этически значимое существующее: *«Благо – это, конечно, добродетели и все, причастное добродетелям, зло – все противоположное этому, а безразличное – богатство, здоровье, слава»* [67, с. 109]. Это

разделение на благо, зло и безразличное упоминается во второй книге «Бесед» Эпиктета при описании решения, казалось бы, частной проблемы – вопросов соотношения четырех видов страстей, с одной стороны, и благих эмоций (разумно-нравственных состояний), с другой. Ссылаясь на стоиков, Диоген Лаэртий упоминает четыре основные страсти:

- 1) *«скорбь есть неразумное душевное сжатие»;*
- 2) *«страх есть ожидание зла»;*
- 3) *«желание есть неразумное возбуждение»;*
- 4) *«наслаждение есть неразумное возбуждение к предмету, который лишь по видимости предпочтителен»* [25, с. 400].

Здесь же философ говорит о трех «благих страстях» – радость, осторожность и воля [25, с. 116]. Радости («разумному возбуждению») противопоставляется наслаждение, осторожности («разумному уклонению») – страх, воле («разумному возбуждению») – желание.

Противопоставление «главных страстей» «благим страстям» [25, с. 412] указывает, что такая страсть, как «скорбь», не имеет соответствующей «благой» страсти. Казалось бы, стоики не всякой «неблагой» страсти противопоставляют «благую», что нарушает стройную логику, свойственную стоической теории. Вопрос, в чем тут дело, активно обсуждался в Поздней Стое, и в первую очередь, в этике Эпиктета.

Противопоставляя внешнее и внутреннее, Эпиктет развивает учение ранних стоиков касательно того, что «в нашей власти», подчеркивая тем самым значение темы субъективности, сфокусированной в его концепции на проблеме выбора. Реализация выбора значит дифференциацию блага, зла и безразличного [52, с. 6].

Эпиктет упоминает два постулата, которые являются для него этической аксиомой: 1) *«вне свободы выбора ничто не есть ни благо, ни зло»;* 2) *«не направлять нужно положение вещей, а следовать ему»* [67, с. 172]. В контексте рассматриваемой проблемы внимания заслуживает первый. Эпиктет квалифицирует благо в качестве того, что находится во внутреннем мире субъекта, в пространстве свободы воли: *«Кто будет считать благом что-то иное, кроме того, что зависит от свободы выбора, тот пусть завидует, пусть жаждет, пусть льстит»*, – рассуждает философ-стоик [67, с. 172]. Философ высказывает подобную мысль не единожды: *«прорицатель, сообщающий сущность блага и зла – внутри нас»* [67, с. 104]. Эпиктет определяет «иное» (чужое) в качестве тела (того, что изменчиво). В то же время иное расположено за рамками интересов субъекта: *«никогда не притязай ни на что чужое»* [67, с. 172]. Эпиктет в главе «О безразличном» приравнивает свободу выбора к самому благу: *«свобода воли может быть сохранена*

неизменной, если ты хочешь сохранить ее неизменной как в том, так и в другом месте» [67, с. 104]. Мудреца все внешнее должно волновать только в рамках разумного [67, с. 172]; при этом Эпиктет соотносит разумное с соразмерным. Эпиктет провозглашает принцип разумной соразмерности уже в разделе «С чего начинается философия», в котором мудрец указывает на задачу философов устанавливать мерки [67, с. 114]. Данные мерки являются не чем иным, как должным.

В итоге, важным является не тот факт, что что-то, вызывающее скорбь, переносит сферу чувств за границы разумного отношения (а ведь значительным для формирования свободы выбора выступает владение разумным суждением), а то, что Эпиктет называет «убеждением»; при этом данное «убеждение» даже лучше, нежели «суждения» [67, с. 109]. При этом «убеждение» оказывается за пределами ценностной оппозиции «благо – зло». К примеру, тезис касательно внешнего события: *«независящее от свободы воли – не зло»* дополнительно объясняет вопрос касательно отсутствия противоположения у скорби [67, с. 168]. Укажем на еще один значимый аспект: свобода выбора находится в границах не только разума, но также в рамках психологии субъекта. Не случайно Эпиктет рассматривает проблему выбора в тесной связи с темой неустойчивых представлений [67, с. 174].

Эпиктет после противопоставления общих понятий представлениям, отметил трудности применения общих понятий в частных случаях. Обсуждение данных частных случаев и касалось темы представления. Характерная специфика представлений определяет и особенное значение разума в ситуации выбора. Эпиктетом предлагается дефиниция разума, как с точки зрения его структуры: *«система, состоящая из определенных представлений»*, так и с точки зрения его функции: *«пользоваться как должно представлениями»* [67, с. 74]. Данная же способность указана и как суть блага: *«Благом называется сама мудрость, исследующая благо, зло и то, что ни то ни другое»* [67, с. 74]. По этой причине «должное» соотносится с областью представлений, природу которых стоики определенным образом соотносили с термином «бестелесное». Трактовка «представления» в качестве «пустого притяжения» наравне с терминами «воображаемое» и «призрачное», также соединенных с понятием пустоты, предоставляет возможность указывать на наличие состояния, которое по смыслу близко к указанной коннотации бестелесности [54, с. 180].

Эпиктет также разъяснял, что значит «должно», продолжая рассуждать об отличии людей от неразумных существ: *«Они нужны были богу как пользующиеся представлениями, а мы – как понимающие в пользовании»* [67, с. 49]. Итак, согласно Эпиктету, человеку необходимо *«понимать представления и различать их»* – это своего рода герменевтическая задача [67, с. 49]. *«Дело*

философа, – говорит Эпиктет, – одобрять и различать представления и не принимать ни одно не одобренным» [67, с. 49]. Тут речь идет касательно исследования разумом самого себя. Подобная углубленная саморефлексия предполагает анализ и, так сказать, правильную сортировку представлений.

Таким образом, согласно Эпиктету, осуществление выбора – это не только различение блага, зла и безразличного, но и различение представлений, что приводит мысль к интенсивной работе именно на фоне противоположности блага и зла.

В античной философии стоицизму принадлежит роль заключающего фактора в генезисе проблемы свободы воли. Стоики развивают понятие свободы, однако только для «мудреца», для простого человека у них все еще нет возможности осуществлять собственный выбор, ему необходимо достойно следовать за судьбой; при этом, если человек будет противиться судьбе, она будет его тащить. Представители стоицизма также изучают человека с опорой на этические мировоззрения, отводя важнейшее место в своей философии учению о судьбе и роке, а также его влиянию на человеческую жизнь и его свободу.

Но, согласно стоикам, подобная возможность влиять на судьбу получает развитие в мудреце. Именно мудрец воплощает весь связанный единый комплекс разумных истин, где каждый отдельный тезис представляет собой доказуемое и неопровержимое знание. Мудрец свободен, подобно божеству, а его свобода – это высшая ступень свободы, доступная человеку. Для мудреца совпадают свобода и необходимость, он свободно действует, подчиняясь необходимости [14, с. 224].

С точки зрения исторического развития философии именно образ мудреца в своем единстве свободы и необходимости стал всемирным достоянием. Тезис о единстве мудреца был повторен материалистами Гоббсом и Спинозой в своих учениях. При этом данное учение у стоиков отличается некоторой ограниченностью, поскольку носителем свободы они считали только мудреца, поэтому можем сделать вывод, что в стоицизме свобода отличается элитарным характером.

Таким образом, стоики в своем этическом учении понимали природу человека в качестве противоположности двух субстанций – разумной души и телесных «животных» стремлений. Для человека высшая цель его разумного существования – деятельность разума в области действительности. Именно данный тезис стал основой этики стоицизма, на нем стоики построили свое учение про благо и учение о добродетели. Однако, несмотря на великий вклад стоиков в философскую науку, нельзя не указать такой факт в их учении как зависимость жизни человека от влияния судьбы. У стоиков личность, несмотря

на свои попытки вырваться из тисков судьбы, все еще не свободна. Однако эти попытки уже можно назвать началом зарождения свободной личности в культурно-историческом периоде.

В архаический период обнаруживается совершенно иная картина трактовки ответственности и свободы в действиях людей. Свобода и ответственность анализируются внешне и находятся в зависимости от веления рока, однако здесь впервые выделяется идея человека как личности, однако пока подвластную велению судьбы и желаниям богов. Трактовка человека как личности – это первый этап в понимании свободы человека, которая предполагает наличие в человеке индивидуальности.

2.3 Диалектика свободы и судьбы как необходимости в философии стоицизма

Выводы по главе 2

ГЛАВА 3. ПРОБЛЕМА СЧАСТЬЯ И ДОСТОИНСТВА В ЭПИКУРЕИЗМЕ И СТОИЦИЗМЕ

3.1 Понимание счастья в эпикуреизме и стоицизме

3.2 Практические подходы к достижению счастья в учениях Эпикура и стоиков

3.3 Достоинство как принятие судьбы в эпикуреизме и стоицизме

Выводы по главе 3

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аврелий, М. Наедине с собой. Размышления / М. Аврелий. – М.: Азбука, 2015. – 192 с.
2. Аврелий, М. О счастливой жизни / М. Аврелий, Л.А. Сенека, Эпиктет. – М.: Азбука, 2023. – 864 с.
3. Адо П. Что такое античная философия? / П. Адо. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – 317 с.
4. Адо, П. Духовные упражнения // Адо, П. Духовные упражнения и античная философия. – М.: Степной ветер, 2005. – С. 26.
5. Асмус, В.Ф. Античная философия / В.Ф. Асмус. – М.: Высшая школа, 2001. – 400 с.
6. Аурелия, М. Эпикур для счастливой жизни / М. Аурелия. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. – 192 с.
7. Богомолов, А.С. Античная философия / А.С. Богомолов. – М.: Высшая школа, 2006. – 390 с.
8. Боннар, А. Греческая цивилизация / А. Боннар. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1994. – 471 с.
9. Боричевский, И.А. Древняя и современная философия науки в ее предельных понятиях / И.А. Боричевский. – М.: Мысль, 2009. – 166 с.
10. Боруцинская, П. Эпикур. Основы философии / П. Боруцинская. – М.: Эксмо, 2014. – 352 с.
11. Боярский, М. От Эпикура до Эпикуров / М. Боярский. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2020. – 384 с.
12. Бровкин, В.В. Конечная цель эпикурейского и стоического мудреца: общее и особенное / В.В. Бровкин // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. – 2014. – Т. 12. – №. 2. – С. 167-175.
13. Вегас, Х.М. Основы христианской этики / о. Хосе М. Вегас. – СПб.: Католическая высшая духовная семинария «Мария – Царица Апостолов», 2014. – 251 с.
14. Вернан, Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли / Ж.П. Вернан. – М.: Прогресс, 1988. – 388 с.
15. Врублевская-Токер, Т.И. Эволюция принципа эвдемонизма в древнегреческой этике: автореферат дис. ... кандидата философских наук / Т.И. Врублевская-Токер. – Мн., 2017. – 22 с.
16. Высокая античность: в поиске этических оснований человеческого существования / [А.Ф. Киселёв и др.] // Высшее образование сегодня. – 2019. – №. 7. – С. 72-79.

17. Гаджикурбанова, П.А. Этика Ранней Стои: учение о должном / П.А. Гаджикурбанова. – М. : ИФРАН, 2012. – 219 с.
18. Голосовкер, Я.Э. Избранное. Логика мифа / Я.Э. Голосовкер. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. – 496 с.
19. Горан, В.П. Древнегреческая мифологема судьбы / В.П. Горан. – Новосибирск: Наука, 1990. – 336 с.
20. Горан, В.П. Идея судьбы и зарождение личностного самосознания в древних культурах Египта, Месопотамии и Греции / В.П. Горан // Понятие судьбы в контексте разных культур. — М.: Наука, 1994. – С. 75-83.
21. Гусев, Д.А. Этика атараксии в античном скептицизме / Д.А. Гусев // Преподаватель XXI век. – 2015. – №. 1-2. – С. 209-224.
22. Гусейнов, А.А. Счастье / А.А. Гусейнов // Этика: энциклопедический словарь. – М.: Проспект, 2001. – С. 573.
23. Гусейнов, А.А., Иррлитц, Г. Краткая история этики / А.А. Гусейнов, Г. Иррлитц. – М.: Мысль, 1987. – 589 с.
24. Демокрит. Избранные фрагменты / Демокрит // Материалисты Древней Греции: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Общая ред. и вступ. ст. проф. М.А. Дынника. – М.: Госполитиздат, 1955. – С. 69-162.
25. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Под ред. А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1986. – 570 с.
26. Жигадло, С.С. Судьба как объект философской рефлексии / С.С. Жигадло // ОНВ. – 2010. – №4 (89). – С. 68-71.
27. Завьялова, Г.И. Становление категорий ответственности и свободы в античной философии / Г.И. Завьялова // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2013. – № 1. – С. 10-16.
28. Зелинский, Ф.Ф. Религия эллинизм / Ф.Ф. Зелинский. – Томск: Водолей, 1996. – 159 с.
29. Ирвин, У. Счастливая жизнь по Эпикуру. Философия для всех. / У. Ирвин. – М.: Альпина Паблишер, 2018. – 256 с.
30. История греческой философии: в 6 т. Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита. – СПб.: Владимир Даль, 2017. – 845 с.
31. Кармазина, Е.В. О диалектике свободы и судьбы / Е.В. Кармазина // Идеи и идеалы. – 2011. – №4. – С. 43-55.
32. Комарова, Л.А. Пути достижения истинного счастья в философском учении Эпикура / Л.А. Комарова // Вестник ТГУ. – 2012. – №8. – С. 229-233.

33. Кочеров, С.Н. Римский стоицизм как соединение этической теории и моральной практики / С.Н. Кочеров // Этическая мысль. – 2016. – №1. – С. 31-45.
34. Кулаковский, Ю. А. Эсхатология и эпикуреизм в античном мире: избранные работы / Ю.А. Кулаковский. – СПб.: Питер, 2002. – 147 с.
35. Лосев, А.Ф. История античной философии в конспективном изложении / А.Ф. Лосев. – М.: Че Ро, 1998. – 192 с.
36. Лосев, А.Ф. Эллинистически-римская эстетика // Лосев, А.Ф. Юбилейное собрание сочинений. В 9 т. Т. 9. – М.: Мысль, 2010. – С. 291.
37. Лохов, С.А. Смысл жизни как объект философской рефлексии / С.А. Лохов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2017. – Т. 21. №. 2. – С. 260-269.
38. Майоров, Г.Г. Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические / Г.Г. Майоров. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012. – 416 с.
39. Мамардашвили, М.К. Лекции по античной философии / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. – 248 с.
40. Маринина, Т. Счастье // Философская энциклопедия. Т. 5. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – С. 175.
41. Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1993. – 245 с.
42. Маркс, К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура / К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. – М., 2006. – 679 с.
43. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М.: Мысль, 2008. – 356 с.
44. Мизод, Ф. Стоический Эпикур / Ф. Мизод. – М.: АСТ, 2018. – 256 с.
45. Мойры [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://musaget.ru/moury-drevnegrechieskie-bogini-s-nityami-v-rukah/>. – Дата доступа: 21.04.2024.
46. Овдиенко, В.И. Проблема свободы воли в античной философии (культурно-исторический аспект): автореферат дис. ... кандидата философских наук / В.И. Овдиенко. – Краснодар, 2006. – 23 с.
47. Плутарх. Тиберий Гракх // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 225-317.
48. Рассел, Б. История западной философии: в 2 кн. Кн. 1. / Б. Рассел. – М.: Неоклассик, 2021. – 763 с.

49. Семенова, С.Г. *Odium fati* как духовная позиция в русской религиозной философии / С.Г. Семенова // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 24-29.
50. Сенека, Л.А. *Нравственные письма к Луцилию. Трагедии. О счастливой жизни* / Л.А. Сенека. – М.: Издательство, 2023. – 560 с.
51. Соколов, В.В. *Философия как история философии* / В.В. Соколов. – М.: Академический Проект, 2010. – 843 с.
52. Степанова, А.С. Благо, зло и безразличное в учении Эпиктета о свободе выбора / А.С. Степанова // Историко-философский ежегодник. – 2015. – №2015. – С. 5-17.
53. Степанова, А.С. *Философия Древней Стои* / А.С. Степанова. – СПб.: Издательство КН, 1995. – 272 с.
54. Степанова, А.С. *Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры* / А.С. Степанова. – СПб.: Петрополис, 2012. – 380 с.
55. Столяров, А.А. *Стоя и стоицизм* / А.А. Столяров. – М.: Издательство, 1995. – 448 с.
56. Сухорукова, Е.И. Сравнение представления о счастье в классической греческой философии с представлением о счастье в философии стоицизма / Е.И. Сухорукова // Альманах «Клио». – 2022. – С. 223-234.
57. Тер-Аракельянц, В.А. Критика основ эпикуреизма в произведениях римских стоиков: Сенека и Эпиктет наук / В.А. Тер-Аракельянц // Гуманитарные и социальные науки. – 2011. – №. 5. – С. 58-70.
58. Тер-Аракельянц, В.А. Патристическая оценка учения Эпикура о божестве, мире и человеке: автореферат дис. ... кандидата философских наук / В.А. Тер-Аракельянц. – Ростов-на-Дону, 2012. – 20 с.
59. *Философский энциклопедический словарь* / Под ред. Л.Ф. Ильичева. – М.: Советская энциклопедия, 2009. – 568 с.
60. *Фрагменты ранних стоиков. Т. 1.* / Пер. и коммент. А.А. Столярова. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998. – 233 с.
61. *Хрестоматия по философии* / Сост. П.В. Алексеев, А.В. Панин. – М.: Проспект, 2003. – 572 с.
62. Чайковский, Ю.В. О природе случайности. Рождение проблемы / Ю.В. Чайковский // Историко-философский ежегодник 1995-96. – М.: МАРТИС, 1996. – С. 184-204.
63. Шафоростов, А.И. История формирования представлений о реальности. Шаг второй: судьба и случайность в античной мысли классического периода / А.И. Шафоростов // Известия Лаборатории древних технологий. – 2020. – №1 (34). – С. 151-160.

64. Шахнович, М.М. Парадоксы теологии Эпикура / М.М. Шахнович. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2000. – 152 с.
65. Шахнович, М.М. Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории еврейской культуры / М.М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2002. – 277 с.
66. Шлык, С.И. Фатализм и высшее благо в воззрениях стоиков / С.И. Шлык // Диалог цивилизаций: Восток-Запад: материалы XXI научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых. – М.: Издательство РУДН, 2021. – С. 98-106.
67. Эпиктет. Беседы. – М.: Издательство АСТ, 2022. – 480 с.
68. Эпикур (с оригиналами) / Перевод и примечания С.И. Соболевского // Лукреций. О природе вещей. Том II. Фрагменты Эпикура и Эмпедокла. – М.: изд-во Академии Наук СССР, 1947. – С. 519-649.
69. Эпикур // Мысли и изречения древних (с указанием источника) / Сост. К.В. Душенко. – М.: Эксмо, 2003. – С. 144-190.
70. Эпикур. Главные мысли. – М.: АСТ, 2022. – 224 с.
71. Эпикур. Основы счастья. – М.: АСТ, 2023. – 224 с.
72. Эпикур. Письмо к Менекею / Эпикур // Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М.: Мысль, 2008. – С. 156-204.
73. Эпикур. Философия от античности до современности. – М.: Директмедиа Паблишинг, 2003. – 1149 с.
74. Эпикур. Эпикуреизм // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. Т. 2. / Гл. ред. С.Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 1071-1075.