

Іван Мозговий

ЕГОЇСТИЧНО-ІНДИВІДУАЛІСТСЬКИЙ КОНТЕКСТ ЕПІКУРЕЙСЬКОГО ГЕДОНІЗМУ В РОЗУМІННІ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ

Соціальні потреби поглиблення процесу демократизації нашого суспільства, гармонізації міжлюдських взаємин у молодій державі актуалізують необхідність подальших наукових розробок, які, зокрема, пов'язані з переосмисленням категорії свободи, з пошуком шляхів оптимальної реалізації внутрішніх можливостей "розкріпаченої" особистості. В цьому плані теоретичний досвід постановки й розв'язання в історії філософії проблеми свободи набуває особливої значимості. Його здобутки дають змогу окреслити ключові підходи до усвідомлення феномену свободи, які виробилися в попередні часи, розмежувати позитивні й негативні наслідки реалізації в практичній площині відповідних концептуальних положень провідних виразників філософської думки.

Чільне місце серед когорти мислителів минулого, чиї ідеї суттєво вплинули на процес формування світогляду наших громадян старшого покоління, посідає відомий представник античного матеріалізму, один з виразників так званої "лінії Демокріта" – Епікур із Самоса (341-270). Не можна сказати, що його погляди залишалися поза увагою вітчизняних та зарубіжних дослідників. Вони стали об'єктом аналізу в працях В. Віндельбанда і Б. Рассела, Е Целера і М. Браша, О. Лосева і В. Асмуса, Д. Чижевського і С. Пролєєва та ін.

Водночас соціальний аспект учення епікуреїзму (на фоні перебільшення ролі його матеріалістичного розуміння природи) все ще залишається недостатньо вивченим. У філософській літературі радянської доби Епікур поставав найчастіше як "визначний" матеріаліст і атеїст, який проспівав гімн людській свободі і цим посів

помітне місце в пантеоні вільнолюбних мислителів минулого. Незаангажований підхід до наукових джерел дає змогу дещо інакше оцінити світогляд Епікура, об'єктивний підхід до розуміння ролі якого в історії філософської думки був започаткований зарубіжними дослідниками XIX – початку XX століття.

Метою нашого дослідження є з'ясування місця епікурейського вчення про свободу в системі філософських поглядів його виразників. Подібна мета передбачає необхідність вирішення ряду завдань: а) аналізу ставлення епікурейців до громадського життя; б) характеристики їхніх поглядів на проблему соціального служіння філософа; в) розкриття проблеми епікурейського розуміння громадської позиції суб'єкта; г) визначення співвідношення натурфілософських і соціальних поглядів Епікура.

Аналіз духовно-культурної ситуації, яка склалася в Середземномор'ї наприкінці IV ст. до н.е., показує, що епікуреїзм постав за умов руйнування в добу еллінізму полісної системи і болісного народження великих імперій, на тлі яких людина виявлялася ніби викинутою за борт суспільного розвитку. Відчуваючи себе "громадянином світу", а реально полишена сама на себе, вона потребувала нової ідеології, яка б надавала їй щонайбільшої внутрішньої стійкості й незворушності серед водоверті подій цього суєтного світу. За умов загального розчарування коло інтересів навіть освіченої частини грецького суспільства звужується, замикається питаннями *приватного* життя й *приватної* моралі. Тому післяарістотелівська філософія, в тому числі й епікуреїзм, стає на шлях індивідуальної етики.

У цьому відношенні епікуреїзм наближався до стоїцизму, хоча й був менш оригінальним, ніж останній. До того ж епікурейська система залишилася незмінною після смерті її засновника і не знала самостійних філософів, оскільки, за словами Діогена Лаертського,

Епікур змушував учнів триматися літери свого вчення і зачувати напам'ять його твори як єдине керівництво до дії [1: 409]. Правда, не висуваючи ніяких інших високих і суворих вимог ні в мисленні, ні в способі життя, епікуреїзм зустрічав співчуття натовпу, що й дало змогу "Саду" протягом 800 років співіснувати з більш серйозними школами.

Що стосується самого Епікура, то філософське вчення було для нього тільки інструментом для вирішення практичних завдань і підпорядковувалося досягненню особистого блаженства чи блаженного життя ($\mu\alpha\kappa\alpha\rho\acute{\iota}\omega\varsigma\ \zeta\eta\nu$), яке означало здоров'ям тіла і спокій душі. "Початком і закінченням" такого "щасливого життя ... ми називаємо задоволення" [2: 211]. Вчення про задоволення, назване ним *етикою*, і складає власне всю його філософію.

Ця прагматична етика Епікура відтворює гедонізм (від грец. $\eta\delta\omega\nu\acute{\eta}$ – задоволення) кіренаїків, але в більш зрілій формі. Тепер юнацька безпосередність чуттєвого задоволення, проголошувана Арістіппом, поступилася місцем умоглядному зважуванню. Епікур розумів задоволення не тільки як позитивне задоволення у вузькому розумінні, але й як явище більш значуще, що означало відсутність страждання. Відсутність страждання пов'язана зі станом повного спокою ($\acute{\alpha}\tau\alpha\rho\alpha\zeta\acute{\iota}\acute{\alpha}$), який настає після надолуження всіх потреб. Наголошуючи, що кінцевою метою є задоволення чи насолоди, Епікур нагадував, що всі живі істоти радіють насолодам і прагнуть уникнути страждання як зла.

Отже, задоволення є вищою метою діяльності. Справжнє значення задоволення полягає в задоволенні потреб. Епікур розрізняв три види потреб: "одні – природні й необхідні, другі – природні, але не необхідні, треті – не природні й не необхідні, а такі, що походять від пустих думок" [2: 216]. Без задоволення перших не можна жити, без задоволення других не можна бути щасливим, а від

третіх слід просто звільнитися Правда, Епікур не вимагає пригнічення чуттєвих бажань і не забороняє більш повну насолоду життям, але наголошує, що не слід попадати в залежність від усього цього: не в тому справа, щоб мало користуватися зовнішніми благами, а тому, щоб мало їх потребувати. "Ми прагнемо до обмеження бажань не задля того, щоб завжди вживати їжу дешеву й просту, але щоб не боятися вживання такої їжі" [2: 229]. Тому блаженства слід шукати у відмові від надмірних потреб. Адже "найбільший плід задоволення від обмеженням бажань – свобода" [2: 224].

Важливою умовою душевного спокою Епікур вважає чесноти, з якими пов'язане блаженство. Правда, його система на давала йому можливості визнати самотійну цінність чеснот. Вони мали цінність лише як засоби для досягнення задовольень – природної й самої по собі зрозумілої мети будь-якого хотіння: "А я кличу тебе до безперервних задовольень, а не до пустих чеснот, плоди яких – надії пусті, марні й сповнені тривоги"; "красу, доброчесність і тому подібне слід цінувати, якщо вони приносять задоволення; якщо ж не приносять – з ними слід розпрощатися"; [2: 228, 226] Те, що дає задоволення – добре, що зумовлює незручності – погане, решта – байдуже.

Завдяки своєму розуму мудрець, на думку Епікура, здатний допустити різні потяги тільки в міру їх цінності для мети загального задоволення. "Межа величини задовольень є усунення будь-якого страждання"; останнє ж полягає "не тому, щоб не мати недостатку в цьому, а швидше в тому, щоб переносити марне страждання від нісенітних думок" [2: 213, 234]. Тому епікурейський мудрець, здавалося б, нагадував стоїчного: він вільний, як боги; здійсмається над обставинами навколишнього життя і знаходить щастя лише в собі і власній доброчесності.

Насправді ж ця епікурейська атараксія має тільки віддалену і лише зовнішню схожість зі стоїчною апатією: друга є етичною добродією байдужості до афектів, перша ж є благом безпристрасності, що витікає з задоволення всіх бажань. Саме тому її можна досягти лише через обмеження бажань – і цим епікуреїзм повторював кінізм, лише надаючи йому більшої витонченості. Епікуреєць навіть уникає стоїчної суворості, проте його мудрість беззмістовна, йому не вистачає стоїчного почуття обов'язку, підпорядкування індивіда загальному закону і усвідомлення відповідальності перед ближніми.

Обмеження філософії пошуками засобів для досягнення особистого блаженства було висловлено Епікуром у найрішучішій формі і проводилося в життя з безжальним усуненням будь-якого іншого інтересу. Сам живучи надзвичайно скромно, Епікур закликає й інших до поміркованості; навіть із природних бажань лише частина спрямовані на необхідне, тоді як більшість бажань неприродні й суєтні. "Необхідність є нещастя, але немає ніякої необхідності жити з необхідністю" [2: 219]. Тому "по-філософськи" дивиться він і на інтимне життя людини: "Статеві зносини ніколи не приносять користі; досить того, що вони не шкодять" [2: 226]. Він висловлює також сумніви проти подружнього життя й шлюбу, які загрожують мудрецю турботами та відповідальністю: "Ні женитися, ні заводити дітей мудрець також не буде... Правда, за деяких життєвих обставин він може і вступити до шлюбу, але інших буде відмовляти" [1:431].

Виходячи з позицій гедонізму, обґрунтовує Епікур і ставлення до *громадського життя* людей. Його система відкривала йому для цього лише один шлях: усвідомлення тієї користі, яку люди можуть отримати зі своїх взаємних зв'язків. Тому він, шануючи якнайбільше свободу від зовнішніх перешкод, шукає цієї користі в захисті від правопорушень, а не в позитивному сприянні особистості через

моральне спілкування. Насамперед це стосується *держави*. Епікуру здається найбільш бажаним користуватися її забезпеченістю, не обмежуючи разом з тим свого спокою тими турботами і небезпекою, яких не може уникнути політичний діяч. Ось чому він віддає перевагу неучасті в державному житті, якщо обставини не спонукають до того. "Треба звільнитися від кайданів повсякденних справ і громадської діяльності" [2: 222].

Водночас Епікур радить підкорятися законам, оскільки при їх порушенні ніколи не можна бути вільним від страху перед покаранням. На його думку, мета законів – охорона суспільства від правопорушень, від яких тільки розумні утримуються добровільно, усвідомлюючи їх шкоду, тоді як маса народу утримується від них тільки через покарання: "Закони видані заради мудрих, – не задля того, щоб вони не робили зла, а задля того, щоб їм не робили зла" [2: 235]. Байдужий Епікур і до слави та пошани – "Я ніколи не прагнув подобатися натовпу" [2, с.231]. Його гасло: "Живи непомітно" (λάθε βιώσας) [2: 236].

Навіть до життя людина не повинна безумовно прив'язуватися – "коли необхідність поведе нас, ми, з презирством плюнувши на життя і на тих, хто за нього марно хапається, підемо з життя, переможно вигукуючи в прекрасній пісні, що життя нами прожите гарно" [2: 222]. Епікур дозволяв людині через добровільну смерть звільнитися від нестерпних страждань, хоча й уважав, що така нагода трапляється зрідка. Саме виходячи з таких позицій, звів рахунки з життям не один представник школи: сам хворий Епікур (свідомо випивши надлишок міцного вина, щоб припинити страждання) [1: 401], Тіт Лукрецій Кар і Гай Кассій Лонгін (кинулися на меч), Гай Петроній Арбітр (перерізав собі вени) та ін.

Епікур не вимагав від мудреця ні стоїчної апатії, ні відмови від чуттєвих насолод, але змушував його настільки панувати над своїми

почуттями, щоб вони ніколи не схилили його до чогось неправильного. Мудрець Епікура незалежний від усього зовнішнього, його блаженство настільки повне і його мудрість настільки міцна, що, навіть харчуючись як доведеться, він уважає себе Божеством серед людей, яке "з Зевсом може посперечатися про щастя" [2: 220]. Далекий від сибаритських уподобань, він пише своїм друзям: "Я шаленію від радощів тілесних, харчуючись хлібом з водою, і плюю на дорогі задоволення"; "надішли мені горщик сиру, щоб я зміг порозкошувати, коли захочу" [2: 230].

Правда, духовні насолоди Епікур цінував вище за насолоди тілесні. Але при цьому перші він завжди зводив до останніх: "Початок і корінь будь-якого блага – задоволення шлунку: навіть мудрість й інша культура мають відношення до нього" [2: 233].

Проте й тут він залишається вірний принципу уникати надмірного, про що, зокрема, свідчить його лист до одного з учнів: "Пенсію, яку... призначив..., я вимагаю, щоб тільки її вони мені відсиляли, хоча б були серед Гіпербореїців. Саме тільки сто двадцять драхм на рік від кожного з обох я бажаю отримувати... Ктесіпп приніс мені щорічну пенсію, яку ти прислав мені за батька й за себе" [2: 231]. Драхма складала денну платню афінського солдата і дорівнювала римському денарію (денній платні римського солдата). За номінальною вартістю вона прирівнюється до російського полтинника 1922 року. Як бачимо, Епікур справді був обмеженим у своїх бажаннях.

Не отримавши ґрунтовної наукової освіти, Епікур аргументує провідну ідею за допомогою доктрини, надто простої й зрозумілої для натовпу, такої, що відповідала його способу міркування й духу часу. Причому, все в його системі підпорядковується гедоністичній етиці. Серед філософських дисциплін він цінує у галузі діалектики лише дослідження про критерії істини, назвавши цю частину свого

вчення *канонікою*. Епікур виходив із того, що висновки розуму можуть дати мудрецю необхідний внутрішній спокій і свободу лише тоді, коли звільнять його від усіляких марновірств і помилкових уявлень про природу речей та пов'язаних з ними надій і страхів перед богами й смертю, здатних помилково спрямовувати нашу свободу волі. Засновник "Саду" тішиться думкою про те, що після смерті людини атоми душі й тіла розсіюються – це означало, що страх смерті не владний над нами. "Смерть не має до нас ніякого відношення, – наголошував він, – оскільки те, що розклалося, не відчуває, а те, що не відчуває, не має до нас ніякого відношення" [2: 213].

Але в Епікура немає й сліду більш глибокого психологічного дослідження цього питання. Він просто переконаний, що його фізика назавжди усуне разом зі страхом смерті і страхом перед часом, вічністю, богами, що й забезпечить душевний спокій. Водночас він не відкидає саму ідею існування богів, наголошуючи лише, що вони не втручаються в людське життя. В такому тлумаченні навіть релігійні уявлення можна було використати для підкріплення своїх примарних ідей – людина вільна, оскільки боги не панують над нею. Але цими збідненими положеннями й обмежується каноніка чи логіка Епікура, яка лише доповнює його етику.

Оскільки передумовою свободи є існування в фізичному світі, потрібною (але теж лише додатковою дисципліною) виступає для нього пов'язана з канонікою *фізика*. Останньої, стверджував він, ми потребуємо лише тому, що знання природних причин людської природи показує нам, чого ми повинні бажати, а чого – уникати: "Якби нас ніскільки не турбували підозри щодо небесних явищ і підозри про смерть, що вона має до нас якесь відношення, а також нерозуміння меж страждань і пристрастей, то ми не мали б потреби

в вивченні природи... Тому не можна без вивчення природи отримувати задоволення без домішки страху" [2: 214].

Епікур вважає прийнятним такий фізичний світогляд, котрий виключав би будь-які міфологічно-релігійне світосприйняття. Оскільки цим вимогам відповідало лише атомістичне вчення Демокріта, Епікур в абсолютній мірі опирається на нього. Так, світ він уявляв механічним і в його межах влаштовувався якнайзручніше, хоча відносно природи світу не мав потреби знати що-небудь інше, окрім того, що зачіпало його власні інтереси. Яким чином пояснити певне явище – це для нього було несуттєво. Якщо ми переконані, що дещо має природні причини, нам не обов'язково знати, саме ці причини. Коли ж усе таки Епікур і намагався пояснити їх, то хіба що за допомогою найпримітивніших гіпотез.

Щоб обрати шлях до щастя, люди повинні мати свободу волі, можливість розпоряджатися власною долею. Отже, слід відмовитися від того, що суперечить цьому. Звідси – прагнення відкинути будь-який теологічний погляд, якому протиставляється вульгарний атеїзм. Далекий від цілісного сприйняття чи продовження системи Демокріта, Епікур вихоплює з неї лише те, що здається йому необхідним для свого поверхового просвітництва, залишаючи поза увагою найбільш значуще в філософському відношенні. Саме ж запозичене він розбавляє тільки фрагментарними власними доповненнями, а в цілому неймовірно вульгаризує й перекручує його. Тому М.Т. Ціцерон з приводу "оригінальності" Епікура цілком слушно зауважував, що останній "поливав свої садочки" з джерела Демокріта [3: 98].

Недостатність наукової підготовки Епікура проявляється не тільки в його невпевненості будувати судження і в недостатній силі аргументації, але і в зневажанні наук, чисто теоретичних занять узагалі. "Щасливий ти, Апеллес, що прагнеш до філософії, вільний

від будь-якої освіти"; "від освіти всілякої, наймиліший, тікай на всіх парусах" [2: 228-229], – закликає він своїх адресатів. Він не розуміє наукових досліджень, які прямо не приносять користі: математика, історія, спеціальне дослідження природи йому чужі; "і від медицини немає ніякої користі" [2: 232]. Те ж саме стосується краси: "Я плюю на красу і на тих, хто марно захоплюється нею, якщо вона не приносить ніякого задоволення" [2: 235]. Правда, Епікур рекомендує витонченість поведінки, але для освіченого грека будь-яка різкість у способі життя була порушенням насолоди буттям, що стало для нього звичним.

Гідним мудреця видом спілкування розглядалася лише дружба, яка справді розквітла в школі, незважаючи на убогість її вчення. Правда, це означало, що сама школа перетворювалася на колектив самозакоханих егоїстів, котрі лише на словах бажали блага іншим. До того ж і сама дружба виростала, на думку Епікура, на розрахунок взаємної користі: "Будь-яка дружба бажана заради самої себе, а початок вона бере від користі" [2: 220]. Ще більший розрахунок помітний у ставленні до інших людей: "Не уникай робити дрібні послуги: будуть гадати, що ти також здатний і на більше" [2: 232].

Згідно такому ідеалу життєві приписи Епікура спрямовувалися насамперед на те, щоб надати окремій особистості як такій (через звільнення її від марновірств і обмеження бажань) самозадоволене і незалежне від зовнішнього світу буття. Епікурейський мудрець орієнтується на життя "без гніву й пристрасті". Замкнутий у собі, перебуваючи ніби в стані заціпеніння, він не хоче знати нічого, що йому не підходить, чи не все "відкидає", чи не на все "плює", і прагне жити так, щоб досягати лише задоволень. Житейська мудрість епікурейця полягала в *естетичній насолоді самим собою*.

Як бачимо, соціальна позиція представників епікуреїзму цілковито зводилася до принципу "життя заради життя". Але ставлення до життя, позбавлене відповідальності за дарунок цього життя, вироджувалося в егоїстичну позицію. "Життя заради себе" і вело до втрати людиною відчуття повноцінності життя. Саме тому Плутарх написав навіть кілька спеціальних праць, де аргументував, що не можна бути щасливим, живучи за настановами Епікура. У вченні останнього ще грубіше, ніж у крайнощах кінізму, проявляється егоїстичність, індивідуалістичні й натуралістичні риси, що лежали в основі світогляду епікуреїзму. Незважаючи на те, що егоїзм ставав тут чистішим і витонченішим, він все одно залишився егоїзмом.

Зрештою цей "прагматизм", байдужість до політичних інтересів і відповідальності, самолюбиве відокремлення індивіда і занепад спілкування в державі зводяться в школі в принципи. Хоча саме це егоїстичне віддалення в приватне життя згодом зробило епікуреїзм реальною філософією всесвітньої Римської імперії: адже найміцнішою основою деспотизму була та пристрасть до насолод, завдяки якій кожен намагався врятувати серед загальної плутанини якомога більше особистого благополуччя в тиші свого приватного життя.

Актуальним, на думку автора, є питання впливу ідей епікуреїзму на формування й еволюцію світогляду вихідців з різних соціальних станів у добу пізньої античності. Адже прагнення епікурейців користуватися суспільними благами, але водночас вважати себе вільними від обов'язків перед оточуючими зрештою не могло не підривати самих підвалин суспільства. А це певною мірою детермінувало і прискорювало процес падіння Римської імперії.

Література

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философ [Текст]. – М. : Мысль, 1979. – 620 с.

2. Материалисты древней Греции : собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура [Текст] – М. : Госполитиздат, 1956. – 238 с.

3. Цицерон. Философские трактаты [Текст]. – М. : Наука, 1985. – 372 с.

Анотація

В статті розкривається специфіка підходу представників античного епікуреїзму до проблеми свободи, з'ясовується прикладний характер його соціального вчення.

Annotation

The specificity of the approach of representatives of ancient Epicureism to the problem of freedom is outlined in the article: the subbordinative character of its social study is determined.