

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОЦЕС

УДК 1:572 (091)

Любов Мазур

Національний університет “Львівська політехніка”

“ТУРБОТА ПРО СЕБЕ” ЯК ПРАКТИКА СТАНОВЛЕННЯ САМОІДЕНТИЧНОСТІ В АНТИЧНУ ЕПОХУ

© Любов Мазур, 2011

Розкрито значення “практик себе” в становленні самоідентичності, зокрема роль старості, волі, Іншого, свободи мовлення тощо. Здійснено порівняльний аналіз класичної і елліністичної моделі “турботи про себе” і виявлено, що в основу останньої покладено розуміння самоідентичності як динамічного процесу співвіднесення індивідуальної самості і автономного розуму.

Ключові слова: турбота про себе, практики себе, самоідентичність, самість, самодостатність.

Lyubov Mazur. “Anxiety about itself” as practice of becoming of self-identity in ancient epoch”.

The value of “practices of itself” is exposed in becoming of self-identity, in particular role of old age, will, Other, broadcasting freedom and others like that. The comparative analysis of classic and hellenism model of “anxiety about itself” is carried out and it is educed that in the basis of last is lie understanding of self-identity of as a dynamic process of correlation of individual self and autonomous mind.

Keywords: anxiety about itself, practices of itself, self-identity, self, all-sufficientness.

Тематизація феномену “турботи про себе” як складової філософської діяльності в античну епоху належить французькому постмодерністу Мішелю Фуко. У своїх пізніх працях він продовжує справу, почату ще в грецькій філософії, але в Новий час відсунуту пізнавальною активністю на задній план і відновлену лише в середині ХХ століття М.Гайдеггером. Для останнього “турбота про себе” була вихідною онтологічною особливістю буття Dasein; тільки справжність існування тут-буття означала виразне розуміння цим сущим власного буття як довіреного йому завдання та його прийняття – рішучість бути самим собою [7]. Фуко, на відміну від М. Гайдеггера, здійснює не онтологічний, а радше онтичний аналіз, зосереджуючи увагу на практиках себе. Поділяючи його методологічний підхід, ми розглянемо цю проблему в іншому аспекті, а саме розкриємо значення реальних способів здійснення себе в становленні людської самоідентичності. В цьому полягає і **новизна**, і **актуальність** нашого дослідження. **Метою** його є спроба простежити тенденції розвитку самоідентичності в контексті дискурсу турботи про себе. Для її реалізації ми, по-перше, спираючись на першоджерела і працю М. Фуко “Терменевтика суб’єкту”, реконструюємо історію принципу турботи про себе в античній філософії; по-друге, здійснимо онтологічну інтерпретацію принципу турботи про себе як структури переходу; і, по-третє, виконаємо її проєкцію на процес становлення самоідентичності.

Вперше принцип “турботи про себе” запровадив Платон у діалозі “Алківіад Г” [3]: Сократ звертається до юнака, майбутнього політика: “що ти збираєшся робити із самим собою. Залишитися

таким, яким ти є, чи проявити про себе турботу?” Завдяки серії питань Сократ приводить Алквіада до висновку, що існує мистецтво, яке допомагає нам турбуватися про себе. Щоб ним оволодіти, треба знати, хто ми такі, знайти саме „само”. Схема процесу самоідентифікації доволі прозора: щоб потурбуватися про себе, треба пізнати себе, але щоб пізнати себе, треба побачити в собі свою ідентичність з божественним. Коли душа зіткнеться з божественним, коли воно поглине її, то вона зможе мислити і пізнавати начало пізнання, яким є божественне. Так, пізнаючи себе в процесі піклування про себе, душа досягає мудрості. А оволодівши мудрістю, душа повертається до цього світу і набуває здатності розрізняти зле і добре, істинне і хибне. Тим самим вона навчається правильної поведінки, а вмюючи поводитись належно, зможе керувати іншими.

У римсько-елліністичну епоху відбувається експансія турботи про себе: вона охоплює всіх, незалежно від віку і соціального стану і становить певну сукупність практик, які будуються навколо ставлення до себе як самоцілі й визначають становлення самоідентичності особи.

Такі зміни відчутні, передусім, в оцінюванні старості. В античні часи суспільство визначало, як має людина проводити своє життя відповідно до свого вікового періоду, але чіткі інституції існували лише для дитинства, щодо ж інших вікових груп бракувало визначених правил, регламентацій і норм. За цих умов людина мала більше свободи у визначенні способу свого життя порівняно з архаїчним суспільством і водночас більше тривожилась за своє майбутнє; регуляторами її поведінки все більш ставали внутрішні чинники, а не зовнішній примус, тому виникала потреба у суб'єктивному образі самої себе як ідеального Я, з яким необхідно звіряти свої вчинки.

Таким ідеалом могла виступити старість. Людина похилого віку відходить від справ, звільняється від амбіцій, претензій на здійснення грандіозних планів, не шукає задоволень ззовні, ні на кого вже не покладається, лише на себе, знаходить задоволення в собі. Власне цього повинна прагнути кожна людина – більше уваги приділяти собі, а не витратити даремно часу на порожні балачки, бенкети, розваги тощо. Найцінніше, що в неї є, – це час. Теперішнє – це мить, що увесь час вислизає, тому єдиним надійним ґрунтом є минуле. Звернення до нього надає сенс всьому, що робить людина, дає можливість зупинити мить з тим, щоб зібрати себе у певну цілісність і визначити свою ідентичність. Саме за це Сенека високо цінить старість і вважає, що вона, завдяки досягнутій нею повноті в самореалізації особистості, може стати позитивною метою всього життя і тим самим надавати йому єдності. Життя він не розчленовує на окремі етапи, а розглядає як єдиний динамічний процес, що прямує до старості. На думку Сенеки, ніщо не може так зашкодити людині, як зміна способу життя залежно від віку: вести одне життя, коли ти молодий, інше – в зрілі роки, третє – в старості [4]. Це означає, що людина не має того стрижня, на якому формується її особистість; тому її ідентичність фрагментарна і нестійка, оскільки залежна від зовнішніх ідентифікацій. Насправді, вважає він, треба якомога раніше спрямовувати своє життя до єдиної мети. “Лише той піднявся над усіма необхідностями, той покінчив з усяким слугуванням, став по-справжньому вільний, хто живе, зробивши своєму життю вінець” [4, с.152].

По-друге, метою практики себе постає я сам. Заклик до саморозвитку звернений до всіх незалежно не тільки від віку, але й від соціального походження. Проте не всі на практиці здатні займатися собою: бракує сили духу, витримки, волі, щоб довести справу до кінця. Таких більшість. Причина такого стану скоріше криється в самій людині, а не в соціальній нерівності. У стоїків є багато текстів, де прямо говориться про те, що раб може бути вільнішим, ніж вільна людина, якщо остання не позбавилась від усіх вад, пристрастей, залежностей, які поневолюють її. Епіктет зауважує, що припис “Пізнай себе” викарбуваний на камені у центрі цивілізованого світу. Всі його бачили, читали, але зрозуміли лише обрані. Сократ до багатьох звертався із закликом потурбуватися про свою душу, проте почув його хіба що один із тисячі. Чому?

Сенека вбачає відповідь на це питання в стані *stultitia* – коли ні на чому не зосереджуються і ні до чого не схиляються. Причиною такого стану є те, що у *stultus*'а бажання не пов'язане з волею, тому воно залежить від різних випадковостей, від будь-якого настрою. Бути вільним у своєму бажанні – означає зробити вибір, бажати одну річ і бути вірним своєму вибору за будь-яких обставин. *Stultus* хоче одразу багато речей, не може відмовитись заради чогось одного від іншого, його бажання нестійкі, кволі: то він хоче одного, то іншого. В результаті він розпливається в просторі, і, як відкрите мінливе

враження, стає розпорошеним у часі. Він марно розтринькує життя, увесь час змінюючи погляд на речі, на себе й інших. “Людина не може вирватись із порочного кола власних бажань: “між бажанням і “сам” виникає шпарина, виникає характерна для *stultitia* нестиківка, яка є водночас і її явним наслідком, і самою прихованою причиною, – констатує М. Фуко. – Щоб вийти з цього стану, треба, щоб бажання звернулося на самого себе. Треба спрямуватися до себе як до того єдиного предмета, який може бажати вільно, абсолютно і незмінно” [8, с. 154].

Звідси, по-третє, стає зрозумілим, чому турбота про себе спрямовується на виправлення себе, а не наставлення, як в класичну добу. Виправлення себе передбачає певне уявлення про себе, розвинену самооцінку. А для цього потрібний Інший, який володіє паресією. За визначенням С.С. Аверинцева, – “Паресія – вільне мовлення, право говорити перед Богом або людьми без остраху, боязкості і зніяковілості” [1, с. 342]. На думку М. Фуко, цей термін означає етичний зміст, моральну позицію і технічний аспект мовлення вчителя, головним в ньому є свобода, відкритість, щирість. Вона необхідна для того, щоб утвердити себе як суверенного суб’єкта. Сенека говорить про те, що неадекватна самооцінка, чи то з причини надмірної любові до себе, яка примушує хвилюватися про речі, які зовсім не вартують того, щоб про них турбувалися, чи то невдоволення собою і, як наслідок, вічна тривога, що щось може трапитись, призводить до неповноцінного ставлення до себе. Люди з низькою чи завищеною самооцінкою є незрілими, несамодостатніми, вони, як правило, бояться залишатися наодинці із собою. І тут на допомогу їм завжди поспішить підлесник, який і контролюватиме їх. А той, хто звабитися такими промовами, потрапить у залежність від такого Іншого, що може пропасти у будь-яку мить, змінити свої лестоці на осуд, заманити у пастку. Власна недостатність компенсується Іншим, але таке ставлення є хибне, побудоване на брехні.

По-четверте, розвиток “практик себе” в елліністичну і римську добу був пов’язаний із розповсюдженням різних сект і культів. Наявність такого широкого спектра практик себе свідчить про те, що універсальної форми особистісної ідентичності не може бути, що шляхи самопізнання, самореалізації і самоутвердження є індивідуальними і потребують певної рефлексії. Чим менш розвинене рефлексивне мислення, тим більшу роль у встановленні самоідентичності відіграють неусвідомлені ідентифікації з виробленими у групах взірцями.

Елліністична модель “практики себе” має цінні властивості у сучасній перспективі. Це стосується передусім ролі Іншого як посередника між формою практики і тим змістом, що має її наповнити. “Щоб практикування себе привело до цього “я сам”, до якого воно націлене, потрібен хтось ще” [8, с. 148]. В класичний період основною формою турботи про себе було самовиховання через наслідування прикладів, які передавались традицією, через безпосереднє передавання вчителем знань, вмінь і досвіду учню, і через посередництво відомого сократівського діалогу. А в елліністичній моделі важливим є те, що суб’єкт пізнання визнається не таким, що не знає, а зіпсутим, порочним. Він має прагнути стати суб’єктом. Статус суб’єкта визначається тим, наскільки повноцінним є ставлення до самого себе. Роль наставника у такому разі полягає не в тому, щоб передати учню деякі теоретичні знання і практичні навички, а в тому, щоб впливати на нього, певними порадами, розмірковуваннями над життєвими ситуаціями допомогти змінити свій спосіб буття. Такий підхід потребує певних етичних принципів. Індивідуальне керівництво неможливе, якщо між вчителем і учнем немає взаємної симпатії і дружніх стосунків. Дружба передбачала не просто взаємне розуміння і обмін послугами, а систематичну працю над тим, щоб викликати до себе довіру, а також певний спосіб спілкування і “етику мовлення” – паресію..

На думку Фуко, основна проблема, на якій зосередилась римсько-елліністична філософія, була такою: “як досягти, поставивши собі метою самого себе, адекватного і повного ставлення до самого себе?”, але “у цій практиці себе перед нами випадок фундаментального невирішення, фундаментального сумніву” [8, с. 241]. Що ж таки являє собою оце “себе”: те, до чого повертаються, вже було спочатку, чи це та мета, яку треба мати перед собою і якої врешті-решт можна досягти за певних умов?

Першим варіантом відповіді на це питання було піфагорійсько-платонівське епістрофе, в якому заклик “Пізнай себе” означав звертання погляду на себе з тим, щоб душа повернулася до свого джерела, відкрила Істину і зайняла своє місце у порядку буття. Пошук ідентичності втілюється у процесі

пригадування, повернення до втраченої totoжності з божественним. З порівняння класичної і римсько-елліністичної моделі “турботи про себе” стає очевидним, що в розумінні звернення погляду на себе з часом відбулися значні зміни: суб’єкт пізнання визнається не таким, що страждає від незнання, а зіпсутим, порочним. Чи не означає це те, що все ж таки сутність людини задана, але з певної причини (несамовладності) відбувається відхилення від норми? Як бачимо, фокус уваги змістився із знання на волю, з пізнання на практику, тренування, вправу, аскезу. На роль основного елемента у звертанні на себе почала претендувати воля. Суть його полягає в тому, щоб відвернути себе від того, що від тебе не залежить, до того, що залежить від тебе. Цього досягають по-різному.

По-перше, треба відсторонитися від щоденної марноти, цікавості до справ інших людей і зосередитись на собі. “Скільки часу на дозвілля виграє той, хто дивиться не те, що сказав, зробив, подумав ближній, а єдине на те, що зробив сам, щоб воно було справедливим і праведним” [2, с. 289]. Відвернувшись від інших, ти краще почувеш свій внутрішній голос.

Особлива увага приділяється специфічним формам рефлексії. Епіктет [9] наполягає, що “увесь час треба бути наготові щодо наших понять і бажань”. Як і Сенека, Епіктет вважає, що головним ворогом людини є даремні страхи з приводу того, що не в нашій владі, але ми самовпевнено байдужі до власної необачності, до наших помилок і пристрастей і всю увагу і старанність звертаємо на те, щоб досягти успіху в тому, що від нас не залежить. Відбувається інверсія двох “природних чеснот”. Безстрашність, що дана людині від природи для виховання в собі розумного ставлення до всього зовнішнього, навпаки, звертається до себе, тим самим позбавляючи людину критичного бачення своїх можливостей і породжуючи порожнє самовдоволення і чванливість. А та природна розважливність, яку слід було б спрямувати на свій внутрішній світ, звернена до зовнішнього. Така неправильна координація у відносинах із собою і світом є причиною душевної недуги і потребує пильної турботи, щоб відновити правильне розумне сприйняття і вдосконалити душу.

Другою вимогою є таке пізнання, яке передбачає співвіднесення усіх речей світу з нами самими. Таке знання набуває значення припису, твердження, яке зобов’язує, дозволяє, забороняє, тим самим вносить зміни в те, що ми є. Греки називали його етопоетичним, воно здатне творити, змінювати етос, спосіб бути, модус існування індивіду. Коли знання набуває певної форми, функціонує як таке, що здатне створити етос, тоді воно стає корисним. Цікаві міркування з цього приводу є у Епікура [8, с. 266–271], який протиставляв два види пізнання – пайдею і фізіологію. Пайдея була чимось на кшталт загальної культури, обов’язковою для вільної людини. Але Епікур не сприймає її позитивно, оцінюючи її як культуру хвальків, яку творять майстри словесного гаму для схвалення юрби, бо “філософувати треба для себе, а не для Еллади”. Фізіологія надає людині безстрашності і відваги, яка допомагає вистояти не тільки перед віруваннями, які їй нав’язуються, але й перед авторитетом тих, хто намагається нею помикати. Це є знання, яке покладає в основу людської поведінки свободу, перетворює сповненого страхами перед природою і богами суб’єкта на вільну людину, яка сама для себе стає джерелом задоволення. Людина, що керується таким знанням, досягає автаркії – незалежності від будь-чого чи будь-кого, окрім себе.

Фізіологія готує до життя, споряджає усім необхідним, і в цьому смислі вона є параскея – “спорядження та сама підготовка суб’єкту і душі, яка озброює їх належно, споряджає усім необхідним і достатнім на усі випадки життя”; „параскея – це те, що дозволяє водночас досягти мети і залишитися на місці, не випускаючи її з виду, не відвертаючись ні на що” [8, с. 267]. В останньому твердженні присутня ідея реального руху суб’єкта від самого себе до самого себе як мети і повернення назад. Що ж це за коло, яке треба описати навколо чогось такого, що нам не дано?

Знову звернемося до текстів Сенеки, який на старість років, коли відійшов від справ і замислився на тим, що він є, чомусь почав писати розвідки “Про природу”. Він занепокоєний тим, що часу залишилось мало, і тому єдине, чому можна віддати решту життя, – собі. “Так що ж головне? – запитує він – Жити, легко дихаючи біля краю губ, а не засмоктуючи життя з ревом і свистом; завдяки цьому стають вільними не за правом квіритів, а за правом природи” [5, с. 253]. Зрозуміло, що йдеться тут не про зовнішню свободу, яку можна подарувати, а про внутрішню – “не бути рабом у самого себе”. Рабство у себе, на його думку, найважче і безпросвітне, воно тисне і вдень, і вночі, без перерв і відпочинку. І воно невідворотне, неминуче, ніхто від нього не

застрахований, проте з ним можна боротися. “Рецепт” від Сенеки, на перший погляд, доволі простий. По-перше, не треба забагато вимагати від себе: не треба ускладнювати собі життя, брати на себе багато турбот і обов’язків, втручатись у різні справи. По-друге, менше думати про те, що ти колись чогось недоодержав, що ти обділений долею, що тобі не щастить в житті. Тут пригадуються слова Г.Сковороди, який, перефразовуючи вислів Епікура, часто повторював: „подяка блаженній натурі за те, що потрібне зробила неважким, а важке непотрібним” [6, с. 10].

Сенека дає несподівану відповідь на питання про те, як можна звільнитися від себе, – вивчати природу. Є дві частини філософії: перша – звернена до людей і вчить, що робити, застерігає від помилок, освітлює землю, щоб було видно, куди йти; друга – звернена до богів і веде туди, звідки йде світло. Мова тут ведеться про шлях душі: вона підноситься над світом, залишаючи внизу морок і пільму цього світу. М. Фуко виділяє в цьому переміщенні суб’єкта чотири особливості. По-перше, це розрив із самим собою, що може зробити незворотною відмову від помилок і вад. По-друге, цей рух до бога є таким, що не розчиняє нас у безмежності, а навпаки, допомагає здобути себе у співприродності та у співпраці з ним. По-третє, цей рух, який підносить нас до світла, відриває нас від нас самих, бо піднімає на таку висоту, вище від якої вже не може бути. В ту мить, коли ми підносимося над речами, охоплюємо їх єдиним поглядом, ми проникаємо в найпотаємніше природи. І нарешті, по-четверте, коли ми дійшли до вершини світу, то у погляді зверху вниз ми здаємося собі дуже маленькими. Цей погляд відкриває штучність і надуманість всього того, що нам здавалося благом до цього моменту – моменту звільнення душі. Багатство, задоволення, слава здаються мізерними з тієї висоти, з якої стають осяжними усі таємниці світу. Доти, доки “душа не обійде увесь світ” і не огляне „зверху тісне коло земель”, в неї не викличуть презирства “розкішні колони, сяючі слоновою кісткою набірні стіни, майстерно підстрижені алеї, ріки, що струмують в оселях”[5].

З огляду на це можна зробити певні висновки щодо „звернення до самого себе” як фундаментальної основи людської самоідентичності. Як можна побачити, тут зовсім не йдеться про те, щоб порвати з цим світом, залишити його заради іншого. Смысл траєкторії руху скоріше полягає в тому, щоб між “собою” як розумом, а розум є універсальним, такої самої природи, що розум божественний, і мною як самістю, окремою, одиничною істотою, якій відведене власне місце у світі, виникло поле максимальної напруги. Ми відсторонюємося від світу і, рухаючись у зворотному напрямі, розширюємо своє світобачення; “охоплюючи світ загалом”, “не випускаємо себе з виду”. Чим далі суб’єкт відступає від самого себе, тим ближче стає до бога, попадає у найвищу точку, з якої він уважно споглядає за всім, що відбувається у всесвіті, та стає пильним у своїх вчинках і думках, стає доброчесним.

Такий рух душі від себе до себе через найвищу точку, щоб подивитися зверху вниз, мало подібний до платонівського. В переході від пільми до світла є певні алюзії з Платоном, проте тут немає переходу до потойбічного світу, немає пригадування душі, можливості вибору ліпшого життя в наступному втіленні залежно від уявлення про найкраще. Сенека стверджує, що, навпаки, в цьому сенсі у нас вибору немає, ми не можемо щось вибрати в житті, а від чогось відмовитись. Ми вибираємо одне: жити чи ні, і якщо кажемо життю “так”, то маємо прийняти його таким, яким воно є – з усіма радостями і бідами, і все в ньому залежатиме від того, якими ми є.

В елліністичній моделі “турботи про себе” чітко окреслюється її онтологічна структура – це структура переходу: від незнання до знання, від відсутності здібності керувати собою та іншими до появи такої здібності, від хворої душі до вилікуваної, від зла до доброчесності, від *stultus* до *sapiens*, від волі неістинної до волі справжньої тощо. Перед нами постає онтологія перехідності, яка в філософії описується такими поняттями, як подія, трансценденція, трансгресія, розрізнення, інакше стрибок, тощо. Запозичуючи у А. ван Геннепа ідею трьох основних стадій переходу (сепаративна, лімінальна – “перебування на межі” і відновна), виділимо етапи переходу від себе одного до себе іншого: відокремлення, проміжок і включення, зважаючи на те, що будь-які етапи в екзистенціальній аналітиці не мають нічого спільного з послідовними стадіями росту. Тут скоріше йдеться про онтологічну розколотість буття, розуміння людського існування як потенціювання і розкриття однакових можливостей. Як, наприклад, С.Кіркегор свою екзистенцію в кожному мить переживав і як естетичне задоволення, і як етик через призму обов’язку, і як Авраам перед обличчям Бога.

Відокремлення передбачає вихід із себе і оцінку власної суб'єктивності як „так званої” (за С. Кіркегором). Далі – стан невизначеності, децентралізації, “приземного польоту”, вільного блукання – “невже це Я?”. І нарешті, досягнення найвищої точки: погляд зверху вниз дає можливість сконцентруватись, ідентифікувати себе з чимось. Але водночас апріорі запускається годинниковий механізм наступного виходу із себе, починається новий “етап” винесення себе до себе іншого. А поки що трохи спокою: Я торжествує, воно знайшло себе.

Отже, суть і значення маневру – руху від себе до себе – полягає в тому, що лише зміна положення суб'єкта дає можливість пізнавати належно: бачити речі в їх істинному світлі і оцінювати їх, визначати їх місце в світі та їх реальне значення для людини. Рух і переміщення суб'єкта змінюють ракурси самостереження, тим самим створюючи умови пізнання себе таким, яким ти є насправді. Таке знання справляє на нього великий вплив, оскільки воно не тільки відкриває йому свободу, але й робить її формою його існування, засобом його вдосконалення. Саме свободу здобуває суб'єкт у своєму русі, саме вона є і засобом, і метою розвитку особистості.

Як бачимо, та форма “турботи про себе”, яка розвинулась в римсько-елліністичну добу, є цілком екзистенціальною: вона відбувається у часі і не виходить за межі реального буття; посмертна доля для неї видається або неважливою, або невідомою. Стратегія і техніки “турботи про себе” є раціональними дослідженнями себе і самовдосконаленням за допомогою розуму. Долаючи власні пороки і вади, втікаючи від натопу всередину себе, розвиваючи здатність не боятися зовнішнього і бути уважним і обережним до того, що відбувається у внутрішньому світі, – у всьому цьому суб'єкт повинен покладатися повністю на власний розум.

Автономний розум, який є частиною панівного у світі Божественного Розуму, завдяки певним зусиллям здатний осягнути себе у своїй неповторності, встановити самоідентичність суб'єкта, його особливість і тривалість Я. Отже, самоідентичність полягає у співвіднесеності окремої індивідуальної самості й універсального, але автономного розуму. “Турбота про себе” є способом людського буття, оскільки воно невизначене, незавершене, але водночас вільне і розумне. А самоідентичність постає тут неперервним процесом становлення ідентичності, що супроводжує саморозвиток людини як притаманний їй спосіб буття. Самовдосконалення є джерелом сталого існування індивіда в просторі і часі.

1. Аверинцев С.С. *Поэтика ранневизантийской литературы* / С.С. Аверинцев. – М.: Наука, 1977. – 320 с. 2. Марк Аврелий. *Наедине с собой* // *Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий* / Вступ. ст., подг. текста В.В. Сапова. – М.: Республика, 1995. – 463 с. – (Б-ка этической мысли). 3. Платон. *Алкивиад I* / Платон. – [пер. з древнегреч. С.Я. Шейнман-Топштейн]. – [Собр. соч. в 4-х томах, т.1 / Общ. ред. А.Ф. Лосев и др.]. – М.: Мысль, 1990. – 860[2] с. – (Философское наследие). 4. Сенека Луцій Анней. *Моральні листи до Луцілія* / Луцій Анней Сенека; [пер. з лат. А. Содомори]. – [2-е вид]. – К.: Основи, 1999. – 608 с. 5. Сенека Луцій Анней. *Философские трактаты* / Луцій Анней Сенека [пер. з лат. Т.Ю. Бородай]. – СПб.: Алетейя, 2000. – 400 с. – (“Античная библиотека”). 6. Сковорода Г. *Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиречь икона Алкивиадская (Израильский змий)* / Г. Сковорода. – [Соч. в 2-х т., т. 2]. – М.: Мысль, 1973. – 486 с. – (АН СССР. Ин-т философии. “Философское наследие”). 7. Хайдеггер М. *Бытие и время* / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В.В. Бибихина]. – Харьков Фолио, 2000. – 503 [9] с. – (Philosophy). 8. Фуко М. *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году* / М. Фуко; [пер. с фр. А.Г. Погоняйло]. – СПб.: Наука, 2007. – 677с. 9. Эпиктет. *В чем наше благо?* // *Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий* / Эпиктет. Вступ. ст., подг. текста В.В. Сапова. – М.: Республика, 1995. – 463 с. – (Б-ка этической мысли).