

R. Demchuk

UKRAINIAN “SARMATIZM” AS AN ALGORITHM OF ORGANIZATION OF ASSOCIATIO

The article deals with creativity “Sarmatian myth” for the formation of the Ukrainian community and conditionality of its specificity. The survey was conducted in the Wake paradigm Memory Studies.

Keywords: Sarmatian myth, gentry, Ukrainian identity, memory.

УДК 130.2:17] (091)

Романчук Д. В.

ВПЛИВ ПОСИДОНІЯ НА ФОРМУВАННЯ ДАВНЬОРИМСЬКИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ВНУТРІШНЮ СВОБОДУ (*Pars praescriptiva* та внутрішня свобода у філософії Посидонія)

У статті стисло висвітлено філософію Середньої Стої, зокрема, етика Посидонія, яка була основою виховання римського громадянина. Ідеал внутрішньої свободи як духовної незалежності та внутрішньої самодостатності особистості завдяки зусиллям Посидонія почав відповідати суспільним запитам епохи пізньої Республіки та раннього Принципату. Встановлено взаємозалежність внутрішньої свободи як філософського концепту та свободи, яка розуміється в політико-юридичному сенсі.

Ключові слова: Посидоній, внутрішня свобода, *libertas*, Середня Стоя, філософська освіта.

На відміну від сучасної філософії, яка замкнулася в межах наукових інституцій, і є, радше, теоретичною, науковою дисципліною, антична філософія завжди потребувала присутності іншого, адже «устрій античного життя передбачав усе особисте та усамітнене таким, що підлягає осуду, а занадто індивідуальне вважав за гріховне» [4, 503]. І якщо Сенека радив Луцилію уникати юрби [8, 48], то вже у наступному листі пояснює своє усамітнення служінню нащадкам: «Я відійшов не лише од людей, але й від справ, передусім – од своїх власних. Займаюсь справами нащадків: записую все, що могло б їм допомогти» [8, 51]. Для Сенеки, як і для будь-якого античного філософа, сенс філософії полягає у вдосконаленні себе, у духовному піклуванні про себе; проте подібне піклування – «це зовсім не турбота про щастя у сучасному сенсі слова; натомість, вона полягає в тому, аби зрозуміти, що ти існуєш в реальності, тобто, врешті-решт, у власній ідентифікації з розумом і – навіть у стоїків – з розумом, що ідентифікується з богом» [2, 169]. Таким чином, «відколи ми намагаємося

підпорядкувати себе розуму, ми майже неодмінно змушені відмовитися від егоїзму» [2, 168], а відтак сутністю античної філософії є служіння людям: «Ніяке знання – хай і незвичайне, рятівне – мене не втішатиме, якщо ним володітиму тільки для себе» [8, 47]. Відповідно, зазначена ідентифікація людини з розумом (або божественним розумом, як у випадку зі стоїками) певним чином трансформує людську особистість, підносячи її до рівня об'єктивного, космічного Я, що здатне бачити речі у перспективі універсального існування, тобто, надаючи можливість бачити всі прояви життя *sub speciae aeternitatis*. Подібна духовна конверсія, з практичного погляду, уможливає незалежність людини від життєвих обставин та опіній, а відтак людина постає як внутрішньо вільна особистість, а філософія – як метод досягнення незалежності, внутрішньої свободи (*autárkeia*). Проте досягнення внутрішньої свободи як внутрішньої незалежності та духовної самодостатності є частиною більш складного процесу суб'єктивізації індивіда, а внутрішньо вільна людина постає в результаті духовних

практик як самодостатній суб'єкт. Відтак, внутрішня свобода в античній філософії є не зовнішньою обставиною, а станом, що досягається в результаті практикування певного способу життя [2, 156–160]; при цьому індивід, що досягає подібного стану, вступає в активний діалог із суспільством як повноцінний суб'єкт інтеракції.

Прикметною ознакою духовних практик є тісний взаємозв'язок між філософією та політикою: у формальному сенсі поняття *πραξις* стосується «способу та порядку діяльності, чиї тривалість, повторення та постійність забезпечують покращення результатів дії і вдосконалення здатностей дієвця» [7, 499]; з іншого боку, вживання поняття *πραξις* «організується між двома точками координат: одна, власне, етична, стосується якості або цінності індивідів та їхньої поведінки, а друга політична, тобто стосується полісу та того, як люди в ньому поведуться та впливають одні на одних» [7, 499]. Обидва аспекти поєднуються в ідеї філософського способу життя, в якому вправління в мудрості має терапевтичні риси, передусім як лікування від неспокою та досягнення людиною внутрішньої свободи (*αυτάρκεια*) та щастя (*ευδαιμονία*).

У Давньому Римі ідея внутрішньої свободи набула поширення серед нобілітету у I ст. н. е., коли внаслідок суспільно-політичних змін традиційна система полісних цінностей зазнала деформації, а нормативно-правове розуміння свободи поступилося місцем особистісному розумінню свободи як внутрішньої самодостатності та незалежності від зовнішніх обставин [6; 18; 22; 23].

***Libertas* та формування уявлень про внутрішню свободу**

У традиційній римській системі цінностей особливе місце посідало поняття «свобода» (*libertas*), нормативно-правова та ідеологічна складова якого були центральними категоріями соціального та політичного життя Риму. Специфіка політичного життя за часів Республіки передбачала участь кожного повноправного громадянина у суспільному, державному житті (*res publica*), яке сприймалася римлянами не як абстракція, а як сукупність суспільних інтересів усіх громадян. У цьому сенсі поняття *libertas* на відміну від сучасного розуміння свободи як невід'ємного атрибуту людини *par excellence* визначало певну кількість громадянських прав, наданих римським законодавством, та об'єктивну здатність втілювати надані права у межах громадянської общини (*civitas*). Таким чином, *libertas* визначало не тільки статус певного громадянина, а й надавало йому номінальне право керувати справами общини. Окрім цього, *libertas populi*

romani асоціювалося за часів Республіки із республіканською конституцією, яка передбачала колегіальний принцип формування влади, часове обмеження ординарних магістратур терміном в один рік та рівність всіх громадян у їх фундаментальних правах (*aequa libertas*) [17, 9–11].

Окрім нормативно-правового аспекту *libertas*, надзвичайно важливою була ідеологічна складова поняття. У даному контексті *libertas* було знаряддям політичної боротьби, активно експлуатовалося різноманітними політичними силами, набувши негативного значення свободи від тиранії або свавілля політичних угруповань. Урешті-решт, за часів раннього Принципату *libertas* перетворюється на важливу ідеологію одноосібної влади, що прагне обґрунтувати власну легітимність через зв'язок із республіканськими політичними цінностями [21, 94].

Установлення августівського Принципату супроводжувалися заходами, основна ідея яких полягала в обмеженні *libertas* на користь одноосібної влади, яка у випадку з Калігулою і, особливо за часів Нерона, трансформувалися в ідеологію божественної влади принцепса [14, 32–33]. Радикальне та прямолінійне нехтування Цезарем суспільними уявленнями про *libertas* та дистанціювання від республіканської конституційної практики не були сприйняті суспільством і, врешті-решт, коштували Цезарю життя. На відміну від Цезаря головним принципом августівської політики була легалізація влади: задля цього Август використовував саме ті елементи республіканської конституції, які найбільше відповідали політиці легітимації нового режиму. Наслідком цілеспрямованого впровадження такої політики був безболісний перехід до авторитарної моделі правління, а прагнення до одноосібної влади було вдало стилізовано у дусі прецедентів Марія та повноважень тріумвірів.

Легітимність августівського режиму була конституційована за допомогою ключових понять республіканського політичного словника – *auctoritas* та *potestas*. Саме авторитет Августа (*auctoritas principis*) та безпрецедентна за своїми повноваженнями влада (*potestas*) були покладені в основу системи владних відносин, сконцентрованої довкола особи принцепса.

За часів Республіки римлянами було встановлено принцип *par potestas*, який вони розглядали як фундаментальну ознаку римської конституції та свободи; відтак, для Августа принципово важливим було продемонструвати, що його влада (*potestas*) не виходить за межі цього принципу. В той час як суспільний статус Августа визначався його *auctoritas*, його влада (*potestas*) не обмежувалася у часі обійманням однієї магістратури, що було звичайною конституційною практикою, натомість вона акумулювала численні

магістратські прерогативи, які від початку не передбачали принципу колегіальності. До цих прерогатив належали розширена проконсульська влада (*imperium proconsulare*), яка поширювалася на всю Імперію, постійна трибунська влада (*tribunicia potestas*) [19, 744], яка номінально продовжувалася протягом всього правління принцепса і завдяки якій Август мав більші повноваження (*maior potestas*), ніж надавала магістратам ординарна консульська влада. І хоча сама консульська влада лише тимчасово належала Августу, проте він мав повноваження *senatum habere, relationem facere, remittere, senatus consulta per relationem discessionemque facere* [17, 110], які значно звузили політичну самостійність сенату. Як зазначає з цього приводу К. Кріст, «справді самостійна політика сенату не могла провадитись хоча б тому, що консолідація та інституалізація Принципату була можлива лише за рахунок сенату» [5, 124]. І справді, з часом фактична юрисдикція сенату була обмежена судочинством, формальним затвердженням рішень принцепса; і навіть право призначати магістратів втратило свій сенс через практику визначення кандидатів самим принцепсом (*candidati caesaris*).

Наслідком політики Августа було подолання конституційної кризи пізньої Республіки та ідеологічне обґрунтування нового режиму; успішне балансування між авторитаризмом та традиційною конституційною практикою дозволило уникнути визначення Принципату у термінах *regnum* та *dominatio*, натомість легітимізуючи його як *renovatio rei publicae*. З іншого боку, фактичний стан справ «сприяв відчуженню громадянина від держави, девальвації політичних цінностей, змінюючи ставлення до політичної діяльності» [6, 49].

За наступників Августа поняття *libertas* ще залишалось символом конституційного порядку пізньої Республіки, проте все частіше воно асоціювалося з особистою свободою. Коли права та привілеї, що асоціювалися з римською *libertas*, було втрачено, вищі прошарки Імперії звернулися до здобутків грецької філософії, і, таким чином, вимушене дозвілля державного діяча (*otium cum dignitas*), про яке писав Цицерон, набуло рис внутрішньо самодостатнього духовного усамітнення (*αναχωρεῖν εἰς εαυτον*).

Стоїцизм та внутрішня свобода у римлян

Після перемоги над Ганнібалом (202 р. до н. е.) вісь римських інтересів змістилася до Східного Середземномор'я, а саме – на Балканський півострів. Після двох тріумфальних воєн – III Македонської (168 р. до н. е.) та Ахейської (146 р. до н. е.) – під економічний та політичний вплив Риму потрапили Македонія та міста континен-

тальної Греції. Внаслідок військового втручання на Балкани Рим встановив політичний та культурний контакт з елліністичними державами. Проте інкорпорація потужних культурних центрів призвела до активної еллінізації переможця – у проміжку між двома війнами у Римі виникає рух еллінофілів, зосереджений навколо гуртка Сципіона Африканського, а суспільний ефект посольства філософів (155 р. до н. е.) засвідчує поступове зближення, сприйняття та інтеграцію елементів традиційної римської культури з елліністичною філософською традицією. Завдяки Панетію, Посидонію та Антіоху Аскалонському стоїцизм набув поширення серед вищих прошарків римського суспільства, не в останню чергу через співвідносність стоїчної етики з традиційною системою цінностей римлян. Зусиллями представників Середньої Стої «стоїчна теорія відкинула антисуспільний кіничний космополітизм та стала лояльною до національної держави. Подібна реформа була здійснена без особливих зусиль і без цілковитої відмови від принципів космополітизму шляхом зміщення акцентів з базової «любові до себе» (οἰκεῖωσις), через симпатію до родини, дружбу та національний патріотизм до ідеї про симпатію всіх людей одне до одного» [3, 89].

Наскільки успішною була ця трансформація свідчить цицеронівський переказ стоїчної теорії суспільства, де республіканські політичні чесноти аналітично виводяться зі стоїчного монізму, а такі поняття республіканського політичного лексикону, як загальний добробут (*utilitas communis*) та громадянський обов'язок (*civilis officium*), активно використовуються в описі суспільних обов'язків мудреця (*sapiens*) [13, 254–255].

Відтак, стоїки наголошували на принциповій можливості поєднати космополітизм із традиційними політичними цінностями общини, що найбільш яскраво прослідковується у теорії концентричних кіл Гієрокла. Окрім цього, теорія Гієрокла демонструє двозначність, характерну для етико-політичної доктрини Середньої Стої, втіленої у життя римськими стоїками. Так, якщо суперечності між космополітизмом та вимогами общини нівелюються у концепції первинної схильності, то сама ця схильність, що постає як початковий етап суб'єктивації від біологічного відчуття людиною самої себе (*sensus sui*) до розчинення суб'єкта у відчутті всезагальної причетності до універсального розуму, містить у собі певне протиріччя, яке при детальнішому розгляді виявляється позірним.

У догматичному плані подібне протиріччя може бути сформульоване у вигляді питання, яким чином пересічна людина може трансформувати біологічний характер первинної схильності до самозбереження із соціальними уста-

новками. У теорії Гієрокла розрив між біологічним підґрунтям та соціальними спрямуваннями людини був подоланий, адже відцентровий рух від біологічного егоїзму до соціального альтруїзму та космополітизму вказував на потенційну здатність людини стати мудрецем через постійне практикування догматів Школи, а процес суб'єктивізації та соціалізації перетворився на завдання, що вимагало від людини моральних зусиль, формування внутрішніх імперативів і, врешті-решт, філософської освіти.

Проте представникам Середньої Стої вдалося не тільки переформулювати деякі етичні положення школи, зробивши їх реалістичнішими, уможливаючи, таким чином, моральне прогресування індивіда, а й окреслити практичний шлях досягнення внутрішньої свободи.

Ідея внутрішньої свободи свого часу була сформульована Сократом і згодом стала загальним місцем постсократівської філософії. Для Сократа справжня свобода є вправлінням у смерті [1, 41–44], і суть цієї щоденної вправи полягає у звільненні душі від пристрастей, пов'язаних із тілесними відчуттями задля досягнення об'єктивної та незалежної думки. Як зазначає П. Адо, «вправлятися в науці смерті – це вправлятися у приборканні своєї індивідуальності, своїх пристрастей задля споглядання речей у перспективі універсальності та об'єктивності» [1, 42]. Для стоїків вправління у смерті – це вправління у свободі [8, 110], і тільки мудрець може бути свобідним, адже «він не кориться жодному пануванню і не підпорядковується пристрасті» [11, 3, 233].

Слід зазначити, що концепція мудреця у філософії грецьких стоїків опинилася в центрі етичної проблеми, яка формулювалася у вигляді питання, чи може пересічна людина досягнути стану мудрості, а отже, бути вільною. Зенон ділив усіх людей на дві категорії – добродесних, гідних поваги (*σπουδαίος*; *honesti*), та не вартих поваги дурнів (*φάυλοι*; *stulti*) [10, 1, 90]; різниця між ними полягає у тому, що перші діють у сфері справді морального, «досконалого належного» (*κατ'ῥῆσιν*; *perfectum officium*; *recte factum*), тоді як останні – поза моральним цілепідляганням у царині серединних речей, визначеної терміном *mediū officium* (*μεσῶν καθήκον*) [9, 213]. Між цими двома категоріями людей була принципова різниця, яку пересічна людина, на думку ранніх стоїків, не могла подолати. Фундаментальною настановою стоїцизму було чітке та принципове розмежування категорій блага та зла, між якими не існує нічого середнього [10, 1, 81], відтак, як зазначає з цього приводу О. Столяров, «людина може просуватися лише «до» добродесності, тобто до тієї межі, що відділяє недобродесність

від добродесності, але не в межах останньої» [10, 1, 96], а тому сам ступінь морального прогресування в межах хиби не має жодного значення [11, 3, 218].

Усвідомлюючи труднощі, пов'язані з неможливістю морального прогресування людини, стоїки сформулювали поняття «відбору» (*selectio*; *ἐκλογὴ*), завдяки якому вони прагнули встановити більш тісний зв'язок між природними речами та сферою «досконалого належного». Усі «серединні речі» розглядалися, таким чином, з погляду цінності, адже цінність речей, що відповідає природі, є умовою їхнього вибору, а негативна цінність речей, що суперечить природі, – умовою їхнього відкидання [11, 3, 45–46]. У зв'язку із цим Антіпатр з Тарси сформулював поняття «селективної цінності» (*ἐκλεκτικὴ ἀξία*), що використовується тоді, коли людина у певній ситуації обирає одні речі замість інших, наприклад, здоров'я замість смерті або багатство замість злиднів [11, 3, 47].

Подібне інтелектуалізоване трактування «серединних речей» витікало з безумовної презумпції цілісності раціональної душі, в якій пристрасте та ірраціональне (*παθος*; *perturbatio*) трактувалися як логічна хиба [11, 3, 146–148] або психофізичний епіфеномен [10, 1, 88].

Подолати ригористичний інтелектуалізм вдалось представникам Середньої Стої – Панетію і, зокрема, Посидонію; останній визнав, що людській душі притаманні афективні прояви, які не є ані помилковими судженнями, ані епіфеноменами, а, радше, її властивістю. «На відміну від Платона, який виокремлює три частини душі, Посидоній вважає за потрібне говорити про “три сили”, властивості душі (пожадну, вольову та розумну), в той час як сама душа – єдина, і розміщується (так само, як і в Аристотеля) в людському серці» [12, 79]. Таким чином, розглядаючи пристрасті як прояви нерозумних властивостей душі, що притаманні як людині, так і тварині, Посидоній зазначає, що добродесність можна виховати, а досягнення стану мудрості залежить від того, наскільки успішно в дитинстві було прийнято логічні та розумові засади [16, 73; 86–89], й від того, наскільки успішно ці засади реалізовано в дорослому віці.

Ввівши категорію людей, які «прагнуть мудрості», Посидоній позитивно вирішив проблему набуття пересічною людиною мудрості, а відтак, зробив концепцію внутрішньої свободи привабливою для освічених верств населення. Таким чином, прогресування у мудрості та досягнення внутрішньої свободи стало питанням освіти, що, безперечно, є вагомим внеском Посидонія у популяризацію стоїчної філософської освіти та концепції внутрішньої свободи.

Філософська освіта та внутрішня свобода у філософії Посидонія

Окрім подолання ригоризму Старої Стої у питанні морального прогресування індивіда, Посидоній сформулював методологічний принцип філософської освіти, розмежувавши «засадничий» аспект педагогіки, що полягав у чіткому впровадженні доктринальної аксіоматики у повсякденне життя учня, та «настановчий» аспект щодо використання потужного риторичного потенціалу приписів та настанов, часто не стоїчних, а інколи навіть не філософських (за формою). Філософські (за змістом) настанови могли вкладатися у форму епікурейських етичних максим, історичних епітом з обов'язковою повчальною складовою або прикладів із міфології, літератури та драматургії, мета яких – засобами риторики вкласти суть тих або інших догматів. Класичним прикладом, який демонструє використання обох методів педагогіки, є «Моральні листи до Луцилія», в яких Сенека використовує епікурейські максими як підготовчий етап до сприйняття усіх нюансів стоїчної догматики. Вживання подібних максим, так само, як і добробку поетів, Сенека вважає правомірним, адже всі ці приписи належать всьому людству, а не якійсь одній школі: «Можеш запитати мене, чому так багато гарних думок я беру в Епікура, а не у наших філософів. Запитаю в свою чергу й тебе: “Чому вважаєш, що ті Епікурові вислови не є водночас спільними для всіх?” Як багато поетів кажуть щось таке, що філософи або вже сказали, або саме їм належить це сказати» [8, 52].

У теоретично-понятійному плані використання догматів та приписів було зумовлено стоїчним розрізненням між *κατορθωμα* та *καθηκον*, що у широкому значенні можуть бути визначені як дві сфери, до яких підлягає та чи інша моральна дія. У вузькому значенні «належне» (*καθηκον*) стоїки вживали на позначення людських вчинків, продиктованих розумом (здоровим глуздом); подібне слідування розуму має інтуїтивний та вибірковий характер і є першою сходинкою в просуванні в напрямку добродесного життя. Постійне виконання «належних дій» – є тією межею, яка відділяє добродесне життя від недобродесного, адже добродесність передбачає, що «належне» перестає бути об'єктом вибору, а стає частиною людського характеру [11, 3, 208].

Іншими словами, як слушно зауважує Я. Кідд: «не кожне “належне” (*καθηκον*) могло бути «досконалим належним» (*κατορθωμα*), проте кожне «досконале належне» (*κατορθωμα*) мало за основу «належне» (*καθηκον*)» [15, 249]; а відтак, «відношення між *καθηκον* та *κατορθωμα* можна ви-

значити у вигляді відношення матерії дії та її принципу» [15, 249; 9, 187–188].

З погляду практичної етики та стоїчної педагогіки обидві сфери «належного» зумовлені належним слідуванням правил, адже моральна дія керується правилами, слідування яким і визначає дію як таку, що є моральною.

У дев'яносто четвертому та дев'яносто п'ятому листах Сенека розглядає два різновиди моральних правил – засади (*decreta*) та настанови (*praecepta*); у першому (дев'яносто четвертому) листі Сенека висвітлює погляди тих стоїків, які вважають, що у етичному вихованні тільки засади (*decreta*) можуть бути корисними, адже вони охоплюють цілість, тоді як настанови торкаються окремих життєвих випадків: «Що ж інше відрізняє засади філософії від настанов, як не те, що філософські настанови – загальні, а ці – лиш окремий випадок? В одних і других якась наука, лишень ті охоплюють цілість, а ці – щось часткове. Якщо хтось спирається на правильні й чесні засади, то нема потреби перестерігати його у чомусь» [8, 399–400]. У наступному листі (дев'яносто п'ятому) Сенека розглядає позицію тих, хто вважає настанови цілком достатніми для успішної етичної освіти індивіда [8, 424–425]. Сам Сенека твердить, що і засади, і настанови однаково корисні для філософського виховання: «Дещо у філософській науці вимагає повчання, а дещо – доказів, і то численних, – коли йдеться про щось глибоко приховане від ока, про щось таке, що може бути виявлене лише завдяки винятковій пильності й проникливості. Але якщо потрібні докази, значить, потрібні й засади, адже в них доходимо істини шляхом доведень» [8, 425]; подібної позиції дотримувалися більшість стоїків, проте, аби наголосити на важливості саме «настановчого» аспекту виховання, Сенека цитує Посидонія [8, 426], який вперше виділив у межах філософської педагогіки окремий, самодостатній «настановчий» модуль виховання (*pars praeceptiva*).

У своїй статті «Posidonius' System of Moral Philosophy» А. Діллі висвітлює суть педагогічного підходу, проponentом якого був Посидоній [20, 50–57]. Цей підхід базувався на необхідності філософських настанов, сформульованих у вигляді стислих сентенцій, які апелюють до ірраціональної частини душі. Залучення подібних сентенцій у процес виховання потребує присутності (реальної чи уявної) вчителя або авторитета, моральний приклад якого допомагає усвідомити причини того, чому деякі речі слід вважати добром, а інші – злом. Для Луцилія таким учителем був Сенека, який на початку листування попередив свого учня про ті небезпеки, які чекають

непідготовлену людину, коли вона лишається наодинці із собою [8, 58–59].

Слід зазначити, що спроба Посидонія сформулювати стоїчну етику у термінах платонівського психологічного дуалізму та зближення теорії належного з аристотелівською метріопатією позначила народження всередині Стої реалістичнішого погляду на можливості людини. Принципова різниця між етикою Посидонія та етичними поглядами ортодоксальних стоїків полягала у тому, що Посидоній наголошував на можливості формування та виховання ірраціональної складової

людської душі, тоді як Стара Стоя схильна була вбачати у пристрастях логічні хиби та викорінювати ірраціональні порухи душі.

Особливістю виховної програми Посидонія була прискіплива увага до психології пересічної людини та розробка практичних методів досягнення духовної конверсії. Ідеал внутрішньої свободи як духовної незалежності та внутрішньої самодостатності завдяки зусиллям Посидонія почав відповідати як реальним можливостям окремої людини, так і духовним запитам суспільства епохи раннього Принципату.

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пьер Адо ; [пер. с франц. В. А. Воробьева]. – М. ; СПб. : Степной ветер ; Коло, 2005. – 448 с.
2. Адо П. Философия как способ жить / Адо Пьер ; [пер. с франц. В. А. Воробьева]. – М. ; СПб. : Степной ветер ; Коло, 2005. – 288 с.
3. Диллон Дж. Средние платоники / Джон Диллон ; [пер. с англ. Е. В. Афонасина]. – СПб. : Изд. Олега Абышко ; Алетейя, 2002. – 448 с.
4. Кнабе Г. С. Древо познания – древо жизни / Георгий Степанович Кнабе. – М. : Рос. гос. гуманитарный ун-т, 2006. – 751 с.
5. Крист К. История времен римских императоров от Августа до Константина / Карл Крист. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1997. – Т. 1. – 576 с.
6. Межеричкий Я. Ю. Iners Otium / Я. Ю. Межеричкий // Быт и история в античности : [сб. науч. трудов]. – М. : Наука, 1988. – С. 41–68.
7. Праксис / Етьен Балбар, Барбара Кассен, Сандра Ложье ; [пер. А. Репи] // Европейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / [під керівн. Барбари Кассен]. – К. : Дух і літера, 2009. – Т. 1. – С. 498–513.
8. Сенека. Моральні листи до Луциля / Луцій Анней Сенека ; [пер. з латини А. Содомора]. – вид. 2-ге. – К. : Основи, 1999. – 603 с.
9. Столяров А. А. Стоя и Стоицизм / Александр Арнольдович Столяров. – М. : АО Ками Групп, 1995. – 448 с.
10. Фрагменты ранних стоиков / [пер. и ком. А. А. Столярова : в 3 т.]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. – Т. 1. – 229 с.
11. Там само. – 2007. – Т. 3. – 299 с.
12. Хазина А. В. Сфера аффективного у Посидония Апамейского : место встречи платоновской и аристотелевской традиции / А. В. Хазина // Универсум Платоновской мысли. Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии : [сб. науч. трудов]. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2005. – С. 75–82. – (Материалы 13-ой науч. конференции).
13. Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Цицерон Марк Туллий ; [пер. Н. А. Федорова]. – М. : Рос. гос. гуманитарный ун-т, 2000. – 474 с.
14. Braund S. Seneca. De Clementia / S. Braund. – Oxford University Press, 2009. – 420 p.
15. Kidd I. G. Moral Actions and Rules in stoic Ethics / I. G. Kidd // The Stoics ; [ed. J. M. Rist]. – University of California Press, 1978. – P. 247–258.
16. Posidonius / [ed. I. G. Kidd]. – The Translation of the Fragments. – Cambridge University Press, 1999. – Vol. III. – 414 p. – (Cambridge Classical Texts and Commentaries, No. 36).
17. Wirszubski Ch. Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate / Ch. Wirszubski. – Cambridge University Press, 1950. – 176 p.
18. Balsdon J. P. V. D. Auctoritas, Dignitas, Otium / J. P. Balsdon // [Електронний ресурс]. – The Classical Quarterly, New Series. – Vol. 10. – No. 1 (May, 1960). – P. 43–50. – Режим доступу: <http://www.jstor.org/stable/637589>. – Назва з екрана.
19. Berger A. Encyclopedic Dictionary of Roman Law / A. Berger // [Електронний ресурс]. – Transactions of the American Philological Society, New Series. – Vol. 43. – No. 2 (1953). – P. 333–809. – Режим доступу: <http://www.jstor.org/stable/1005773>. – Назва з екрана.
20. Dihle A. Posidonius' System of Moral Philosophy / A. Dihle // [Електронний ресурс] // The Journal of Hellenic Studies. – Vol. 93. (1973). – P. 50–57. – Режим доступу: <http://www.jstor.org/stable/631452>. – Назва з екрана.
21. Hammond M. Res olim dissociabiles : Principatus ac Libertas : Liberty under the Early Roman Empire / M. Hammond // [Електронний ресурс]. – Harvard Studies in Classical Philology. – Vol. 67 (1963). – P. 93–133. – Режим доступу: <http://www.jstor.org/stable/310821>. – Назва з екрана.
22. Laidlaw W. A. Otium / W. A. Laidlaw // [Електронний ресурс]. – Greece & Rome, Second Series. – Vol. 15. – No. 1 (April, 1968). – P. 42–52. – Режим доступу: <http://www.jstor.org/stable/642256>. – Назва з екрана.
23. Momigliano A. Review on Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate by Ch. Wirszubski / A. Momigliano // [Електронний ресурс] // The Journal of Roman Studies. – Vol. 41. – Parts 1; 2 (1951). – P. 146–153. – Режим доступу: <http://www.jstor.org/stable/298106>. – Назва з екрана.

D. Romanchuk

THE POSIDONIAN IMPACT ON ESTABLISHING ANCIENT ROMAN UNDERSTANDING OF INNER FREEDOM (Pars Praeceptiva and Inner Freedom in Posidonian Philosophy)

The article gives concise principles of the Middle Stoa philosophy, namely the ethics of Posidonius which was the foundation of roman citizen education. The notion of inner freedom as human beings' spiritual independence and inward self-sufficiency due to Posidonian efforts has met the needs of an ancient society in Late Roman Republic and Early Roman Principate. The article highlights interdependence of inner freedom as philosophical concept and freedom as juridical and political notion.

Keywords: Posidonius, inner freedom, libertas, the Middle Stoa, philosophical education.