

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Научная статья
УДК: 124.3:179
doi: 10.17223/1998863X/72/3

ОПТИМИСТИЧЕСКАЯ ТЕЛЕОЛОГИЯ БЛАГОУСТРОЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ И БАЗОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ ОДИНОЧЕСТВА

Максим Николаевич Лященко

Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия, megamax82@rambler.ru

Аннотация. Представлена реконструкция одной из исходных концепций одиночества на ранних стадиях развития философского знания, фундирующего взгляд на одинокого человека как на сущее, не принимающее деятельного участия в благоустройении космоса. Предложенная модель не только расширяет горизонт сложившихся представлений об одиночестве в античный период, но и способствует формированию целостного взгляда на процесс его концептуально-смысловой эволюции.

Ключевые слова: одиночество, Аристотель, со-деятельность, телеология

Для цитирования: Лященко М.Н. Оптимистическая телеология благоустройства аристотеля и базовая концепция одиночества // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2023. № 72. С. 25–33. doi: 10.17223/1998863X/72/3

HISTORY OF PHILOSOPHY

Original article

ARISTOTLE'S OPTIMISTIC TELEOLOGY OF WELL-BEING AND THE BASIC CONCEPT OF LONELINESS

Maxim N. Lyaschenko

Orenburg State University, Orenburg, Russian Federation, megamax82@rambler.ru

Abstract. The paper presents the reconstruction of one of the original concepts of loneliness – “loneliness as a non-co-active being” – based on the analysis of a large and significant layer of philosophical culture – Aristotle’s philosophy, in which the explication of this phenomenon unfolds in a metaphysical and cosmological context that gives a real meaning to ethics and politics within which the anthropological issues initially developed. The reconstruction of loneliness proposed in the article is based on the connection between the teleological concept and the concept of *koinōnos* (κοινωνία) in Aristotelian philosophy that leads to the construction of Aristotle’s optimistic teleology of well-being, in which a person identifies himself/herself and the meaning of his/her life through integration into the universal process of active purposeful and rational co-participation in the well-being of the cosmos. Loneliness as a result of a person’s “turning-off” from co-participation in this

process is an indicator of the non-entelechy and lack of self-sufficiency of his/her being due to the inability to fulfill his/her destiny. As a result, a person has lost relations not only with the human race, but also with the cosmic Universe. Therefore, Aristotle does not associate loneliness with the "natural desire" to continue a person's life in posterity, which is characteristic to all living beings. The very place occupied by the individual in the society and the fulfillment of his/her destiny ensures his/her unity with both the polis and the cosmos giving him/her the opportunity to self-implement personally. In the article, the author pays attention to the insufficiently studied subject of slaves' loneliness touching on some existential aspects of their being. The author also characterizes the fate of the outcast who due to the "a-polis" existence appears to be a deeply lonely person completely unrelated to the cosmos. The presented reconstruction of loneliness is an attempt to expand the results of previous studies that fit into the rigid scheme of "loneliness – physical isolation" and "loneliness – solitude", and also an attempt to overcome the boundaries of the previous paradigm.

Keywords: loneliness, Aristotle, co-activity, teleology, purpose

For citation: Lyaschenko, M.N. (2023) Aristotle's optimistic teleology of well-being and the basic concept of loneliness. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 72. pp. 25–33. (In Russian). doi: 10.17223/1998863X/72/3

Несмотря на мнение некоторых исследователей о слабовыраженном познавательном интересе античных философов к одиночеству [1. С. 23], можно утверждать, что предметом философского рассмотрения оно становится у Аристотеля.

По всей видимости, обращение Аристотеля к проблеме одиночества – это результат, во-первых, драматического периода в истории древнегреческих полисов, которые вследствие завоевания Македонией утратили свою политическую независимость и «более не ощущались их жителями как самодостаточные единицы, как единое целое» [2. С. 172]; во-вторых, сложного и противоречивого процесса развития философско-рефлексивного мышления, которое вследствие сократовского антропологического поворота, вызванного к жизни кризисным состоянием раннегреческой натурфилософии, обратилось от изучения космоса как «фюсиса» (т.е. природного устройства вещей) к космосу как упорядоченному целому, взаимосвязанному с миром людей [3. С. 59]. С этого момента древнегреческие философы начинают понимать космос не только как физическую (или метафизическую) реальность, но и как реальность этико-политическую, включающую в себя «людей и их жизнь в полисе, которые образуют микрокосмос» [3. С. 62]. Таким образом, происходит вхождение человековедческой проблематики в орбиту познавательного интереса философии через этику и политику. Конечное основание этих низших родов знания¹ – в метафизике, поскольку «через» первоначала и первые причины «и на их основе познается все остальное» [5. С. 68].

В то же время М.Х. Хаджаров отмечает: «Для древнегреческого мышления не характерно было рассматривать человека в его индивидуальности и целостности. Как общество неотделимо от космоса, так и человек неотделим от общества» [6. С. 64]. Поэтому человек не обособляется как объект специального и самостоятельного рассмотрения в древнегреческой философии и не отрывается от космического порядка. Следовательно, реальный смысл этики

¹ С точки зрения Аристотеля, предмет их познания – человек «не есть высшее из всего в мире» [4. С. 179].

и нравственно-антропологических проблем может быть раскрыт с учетом космологического и метафизического контекстов.

Ошибочно полагать, что Сократ, с именем которого связывается антропологический поворот, отрицал сущностную связь человека с космосом, как принято считать у антропологически ориентированных интерпретаторов его философии. Он, в отличие от «физиологов», разрабатывавших, очевидно, натуралистическую «антропологию», растворявшую человека в космосе как природном начале («фюсисе»), сосредотачивается на познании нравственной сферы человеческой жизни, смещая логическую акцентуацию в своих теоретических построениях с макрокосмоса на микрокосмос. Однако данная, условно говоря, этико-ценностная антропология позволила Сократу поставить и начать разрабатывать человековедческую проблематику. Ее «ядром» служил морально-нравственный идеал, ориентирующий человека на добродетельный образ жизни, заключающийся в осознании и реализации всеобщей необходимости внесения своего вклада в развитие и процветание полиса. Включенность в со-деятельность (*koinōnos*)¹ через выполнение своего предназначения определяла суть бытия человека, смысл его существования.

В философии Платона и Аристотеля как «прямых продолжателей логико-философских и политико-теоретических достижений Сократа» [8. С. 125] масштабно развернуто обоснование деятельной природы человека через его со-участие во всеобщем благоустроении космического Целого. Преимущество у Аристотеля, как и у Платона, отдается интеллектуально-созерцательной активности как деятельности, в которой предельно полно раскрывается человеческая сущность [4. С. 281–283]. Предметно-материальной деятельности отводится «инструментальная» (вспомогательная) функция в самораскрытии человеческой природы. Она важна только с точки зрения того, насколько эффективно она обеспечивает возможность индивидам заниматься интеллектуальным трудом.

Вместе с тем заметим, что идея со-участия (со-трудничества), выраженная в понятии *koinōnos*, увязывается в философии Аристотеля с всеобщей телеологической установкой, согласно которой строится рациональное объяснение мира: в мире как едином целесообразно упорядоченном «космическом хозяйстве» [9. С. 162] каждое сущее, определяемое формой как целью², соучаствует в его благоустроении, занимая определенное место в нем [5. С. 317]. В конечном счете, прекращение движения сущего к реализации собственной формы (= цели), собственного назначения, обуславливает одинокую природу его бытия, поскольку, переставая действительно включаться во всеобщее самодвижение космического Целого, сущее утрачивает онтологическую связь с ним.

Подобно космическому Целому полис как разумно устроенное хозяйство предопределяет «формы» человеческой деятельности (искусства, ремесла и пр.), которые в качестве целей задаются индивидам для исполнения своего назначения. Каждый человек сначала занимает свое место внутри данного порядка для выполнения собственного назначения как ближайшей цели³. Кроме того,

¹ Дж. Кэмпбелл отмечает, что термин «*koinōnos*» выражает идею не общности одной личности с другой (или другими), а «соучастие в чем-то, в чем принимают участие также и другие» [7. Р. 1].

² «Цель подобно... первоначально, – пишет Аристотель – и всякая вещь существует ради нее» [4. С. 316].

³ Х. Мэй полагает, что призвание (назначение) – это стремление мастера «к конечной, наиболее реальной цели» [10. Р. 29–30].

каждый человек, занятый менее «благородной» деятельностью (например, ремесленник или земледelec), располагался ради другого человека (например, государственного мужа, военачальника), который занимается более «благородным делом», как отдаленной цели, поскольку «низшее всегда ради высшего» [4. С. 360].

Поэтому «ремесленник, занимающийся низким ремеслом, находится в состоянии... ограниченного рабства; раб является таковым уже по природе...» [4. С. 401]. Их телос (τέλος – завершение) лежит вне их самих [11. Р. 174–176]: у ремесленника в продукте [9. С. 159], т.е. в воплощенной в материи форме, а у раба в подчинении и служении господину (тому, кто ставит цели, являясь властным началом над ним). Раб «является орудием деятельности активной [πρακτικόν]» [4. С. 381], поскольку действия раба начинаются и заканчиваются внеположенными ему целями. Таким образом, действия раба, являясь по своей природе не само-цельными, служат проявлением бесконечного (потенциального, неоформленного) [12. С. 119]. Каждое такое действие само по себе – чистая потенция, в которой человеческий «разум» естественным образом (т.е. без помощи извне) не может найти предела (завершения), а значит, и начаться.

Становится понятным, почему раб должен жить в постоянном общении с господином [4. С. 401], который своей волей и сознательным выбором («стремящимся умом... или же осмысленным стремлением» [4. С. 174]) как формально-действующая причина активизирует деятельность раба (а точнее, способствует переходу разумных потенций в «инструментальное» мышление), которому «вообще не свойственна возможность решать» [4. С. 400], и направляет его для достижения внеположенной ему цели. Только тогда в нем проступают разумные («человеческие») черты и появляется смысл существования. Раб, видимо, тогда несчастлив и одинок, когда у него нет господина – «ради кого» жить и посредством кого быть причастным («на деле», а не в возможности) космическому Целому. Сами по себе рабы не могут быть счастливыми, равно как и нельзя представить «государство, состоящее из рабов...» [4. С. 460]. В этом аспекте Аристотель неуклонно следует Платону, только «стихийность» (потенциальность, материальность) в его смысловом реестре отводится рабам как сущему, неспособному самостоятельно оформиться и требующему исходной внешней причины для начала движения к цели (пределу).

В отличие от раба, который самостоятельно не может оформиться, самоосуществление изгой невозможно по причине его нахождения за пределами полиса как актуализированного разума. Вне полиса разум человека как форма по отношению к становлению перестает быть целью, ведь «дело – это цель, а деятельность – дело, почему и „деятельность“... нацелена на „осуществленность“ (εντελέχεια)» [5. С. 246]. Для Аристотеля это означает отсутствие всякого движения. В изоляции останавливается «естественное» движение сущего к сбыванию, оставляя бытие в самом себе. Потенции разума в таком состоянии остаются полностью и целиком не реализованными, а сущность – угнетенной.

Вследствие «а-полисного» существования изгой предстает глубоко одиноким человеком, всецело не причастным космосу. Отторгнутый от полиса, такой человек не может выполнить своего человеческого предназначения и

быть единым с человеческим родом. Кроме того, изолированный индивид оказывается лишенным возможности быть причастным к космосу не только через высшие формы бытия, занимаясь интеллектуальным трудом, ведь главная задача, стоящая перед ним, – уцелеть, но и подобно растениям и животным через размножение. Вероятность оставить потомство минимальна у человека, выпавшего за пределы полиса, как и выжить. Таким образом, он и не человек, и не зверь, и не бог. Он – ничто, т.е. «одинокая, всецело невыраженная потенция».

«Быть человеком или сбыться в качестве человека – значит разумно участвовать в жизни города» [9. С. 158] (= полиса), исполняя свое назначение. В процессе осуществления индивидом своего назначения диалектически единится отдаленная цель, выступающая в качестве актуальности ближайшей цели, с ближайшей целью, являющейся возможностью для отдаленной цели. В результате этого диалектического целе-единения не только сам процесс производства становится непрерывным и завершенным, но и образуется внутренняя связь между взаимодействующими индивидами. Исполнение своего назначения наилучшим образом¹, когда мастер в своей деятельности достигает высокого уровня мастерства (искусности), становясь добродетельным², соответствующим своему назначению, обеспечивало устойчивость и непрерывность этой связи. Соответственно, чем совершеннее деятельность мастера и изготовленный им продукт, тем глубже и интенсивнее его переживание единства с полисом и другими его членами. Поэтому нельзя согласиться с Е. Гарвером в том, что «совершенство изготовления не идет на пользу хороших ремесленников» [11. Р. 176]. Напротив, по мнению Аристотеля, от искусности мастера зависит не только то, будет ли его жизнь счастливой, а счастье полным и продолжительным, но и чувство нужности (пригодности), а следовательно, и ценность его личного бытия. В итоге достижение блага полиса – конечная цель и предназначение каждого гражданина [13. Р. 202].

Тогда каким образом, например, тот же ремесленник или земледelec имманентен космосу и не утрачивает связь с ним? Здесь имеются два взаимодополняющих варианта объяснения. Первый исходит из самого их опыта, непосредственно имеющего дело с природой и ее объектами (растениями, животными и пр.). Именно сама практика и полученный в ходе нее промежуточный продукт (древесина, шкура и т.д.) посредством ремесленника превращается в готовую вещь (т.е. приобретает форму), переходя уже в иную сферу – бытие человека, получая от него «новую» цель существования, заключающуюся в удовлетворении потребностей («надобностей») самого человека [4. С. 389]. Иначе говоря, люди, занимающиеся менее благородной деятельностью, обеспечивают непрерывность внутренней связи между природой и человеком, «надея» естественно сущее новыми искусственными формами.

Отсюда возникает второй вариант. Проводя сопоставление физики и искусства, Аристотель замечает, что «мы пользуемся всеми предметами, как если они существовали ради нас. В каком-то отношении ведь и мы [сами]

¹ Согласно Аристотелю, «цель означает... не всякий предел, но наилучший» [12. С. 86]. Так и «доблестный военачальник использует имеющееся у него войско наилучшим для введения войны способом, а хороший башмачник из полученных кож [всегда] делает самые лучшие башмаки, и точно так же все другие мастера» [4. С. 72].

² «Надо сказать, – пишет Аристотель, – между тем, что всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому делу» [4. С. 85].

есть цель...» [12. С. 86]. Создавая предметы, конечно, мастер ориентируется, в первую очередь, на свои нужды и нужды других («ради людей»). Вкладывая цель («ради чего») в свое произведение, мастер подражает «божественному» в природе. Но создав продукт («наделив» его целью), являющий степень его мастерства (предел совершенства природы его искусства), мастер отпускает его в иной круг существования, т.е. туда, где он будет «использован» другими людьми в соответствии с его назначением. В то же время изготовленный мастером продукт (например, кифара), используемый другим человеком (кифаристом) по прямому назначению, позволяет ему не только выполнить свое предназначение (и по возможности «наилучшим образом»), т.е., по сути, сбыться, но и через осуществляемый акт-действие активно включиться в совместную деятельность, становясь сопричастным космосу как Целому. Совершенствоваться в своем «деле» – значит яснее обнаруживать в себе человеческую – разумную – «природу». А это значит – быть человеком, ощущать единство с человеческим родом.

В дальнейшем ход мысли Аристотеля, в сущности, воспроизводит в точности идею Платона, выраженную в его проекте «эйдетического»¹ государства, в котором на вершине социальной иерархии располагаются философы, продукт деятельности которых совершеннее всего – эйдосы, это «наилучшая цель» из всех актуальных и потенциальных целей человеческого искусства. Именно искусство созерцания, в опыте которого целостнее раскрывается сущее, обуславливает полноту переживания философом своего приобщения к «божественному». Отсюда следует, что философ является тем важным звеном, связующим всех граждан (или, возможно, даже все «человечество») с верховным совершенным Бытием (Демиургом) – Формой Форм.

В итоге Демиург как актуальная цель («как предмет желания и предмет мысли» [5. С. 309]) есть источник космического единства и гарант устойчивости связи между всем сущим через непрерывность движения, предохраняющий мир от гибели и распада. Таким образом, всеобщий характер телеологической установки (от Демиурга – единственной вечно актуальной цели – до конечной цели (опосредованной комплексом потенциальных целей) той или иной человеческой деятельности (совокупность взаимосвязанных действий и операций, выстраивающихся в единый процесс благодаря актуально заданной цели – формы как готового образца)) обеспечивает единство и взаимосвязь всего в космосе как едином вечно движущимся самоцельном Целом.

Заметим, что философия Аристотеля – это оптимистическая телеология благоустройства, в котором все «задействовано» посредством своей цели и своего назначения в космическом Целом. Поэтому человек в философии Аристотеля идентифицирует себя и смысл своей жизни через интеграцию во всеобщий процесс деятельного целерационального со-участия в благоустройстве космоса.

Таким образом, одиноким человека следует признать в том случае, когда он переставал быть деятельным со-участником в благоустройстве «космиче-

¹ Как подчеркивает С.С. Аванесов, «эйдос не отпускает от себя, его распоряжение осуществляется как необходимость... закон» [14. С. 23]. Поэтому более уместным видится применение термина «эйдетический», указывающий на то, что проект «государственного» устройства Платона является неким образцом, имеющим силу закона, неуклонно следуя которому должно осуществляться строительство государства.

ского хозяйства», т.е. когда осуществляется переход от активного бытия-со-действия к пассивному бытию-не-со-действию. Онтологически одиночество является показателем неэнтелехийности и несамодостаточности человеческого бытия, которое Аристотель отнюдь не связывает с «естественным стремлением» продолжить себя в потомстве, свойственным всем живым существам [4. С. 68]. Но расположение одиночества в одном квалификационном ряду с бездетностью, уродливой внешностью и дурным происхождением оправданно [4. С. 68]. Их объединяет то, что они являются признаками антиэвдемонического модуса бытия человека, поскольку выступают индикаторами неполноты выраженности и, одновременно, незримости формы человеческого бытия.

Аристотелевская телеология принципиально отрицает позитивные коннотации одиночества и его корреляцию со свободой и счастьем. Напротив, согласно Аристотелю, одиночество служит проявлением несвободы и человеческого несчастья. Но если оптимизм аристотелевской философии призывал человека активно бороться с одиночеством, противостоять ему, то стоицизм, кроме мужественного смирения с ним, ничего другого человеку не предлагает. Одиночество (в стоицизме) фатально в плане бессилия человека перед внешней, отчужденной от его бытия силой (Фатумом, Роком), предопределяющей не только его личную судьбу, но и весь ход мировой истории. Стоицизм обосновывает мысль полного господства Целого над человеком как своей частью, отводя ему удел «рабского» существования. В конечном итоге, «навязанное» одиночество как актуальная необходимость («безапелляционный приговор») являет собой человека как совершенно пассивное существо.

В заключение хотелось бы отметить, что предложенная реконструкция концепции одиночества как пассивного бытия-не-со-действия представляет собой, с одной стороны, попытку расширить результаты прежних исследований, которые укладываются в жесткую схему «одиночество – физическая изоляция» и «одиночество – уединение» [15–17], с другой – попытку преодоления границ прежней парадигмы, намечая только общие черты нового понимания одиночества в античной философии, и то на основе одного (хотя и значимого) пласта философской культуры – аристотелевской философии, активировавшей первоначальное движение рефлексивных интенций к означенному предмету и сыгравшей необычайно важную роль в историческом формировании представлений о данном феномене в дальнейшем – в Средневековье и эпоху Реформации.

Список источников

1. Пузанова Ж.В. Социологическое измерение одиночества : дис. ... д-ра социол. наук. М. : 2009. 298 с.
2. Джарман О.А. Некоторые аспекты культа правителя в эллинистическом культурном обществе // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 165–234.
3. Zelinová Z. Plato's Socrates and a new interpretation of the kosmos // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. Т. 37, вып. 1. С. 53–63.
4. Аристотель. Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1983. Т. 4.
5. Аристотель. Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1976. Т. 1.
6. Хаджаров М.Х. Рациональность научного познания: соотношение общего и особенного. Саратов : Изд-во Сарат. ун-та, 1999. 142 с.
7. Panikulam G. Koinōnia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life. Rome : Biblical Institute Press, 1979. 149 p.

8. Нерсисянц В.С. Политическое учение Древней Греции. М. : Наука, 1979. 261 с.
9. Ахутин А.В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М. : Наука, 1988. 208 с.
10. May H. Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature. London ; NY : Continuum, 2010. 189 p.
11. Garver E. Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings // Journal of the History of Philosophy. 1994. № 32 (2). P. 173–195.
12. Аристотель. Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1981. Т. 3.
13. Trott A.M. Aristotle on the Nature of Community. New York : Cambridge University Press, 2014. 239 p.
14. Аванесов С.С. Вольная смерть. Ч. 1: Основания философской суицидологии. Томск : Том. гос. ун-т, 2003. 396 с.
15. Гагарин А.С. Одиночество как экзистенциал античной философии (от Эпикура до Плотина) // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Т. 14, вып. 3. С. 22–32.
16. Кон И.С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. М. : Политиздат, 1984. 342 с.
17. Гагарин А.С. Одиночество как экзистенциал античной философии (от Гесиода до Аристотеля) // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Т. 14, вып. 1. С. 43–60.

References

1. Puzanova, Zh.V. (2009) *Sotsiologicheskoe izmerenie odinochestva* [Sociological Dimension of Loneliness]. Sociology Dr. Diss. Moscow.
2. Dzharman, O.A. (2013) Nekotorye aspekty kul'ta pravatelya v ellinisticheskoy kul'turnoy obshchestve [Some aspects of the ruler cult in the Hellenistic cultural society]. *Khristianskoye chtenie*. 3. pp. 165–234.
3. Zelinová, Z. (2021) Plato's Socrates and a new interpretation of the kosmos. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya*. 37(1). pp. 53–63.
4. Aristotle. (1983) *Sochineniya: V 4 t.* [Works: in 4 vols]. Vol. 4. Moscow: Mysl'.
5. Aristotle. (1976) *Sochineniya: V 4 t.* [Works: in 4 vols]. Vol. 1. Moscow: Mysl'.
6. Khadzharov, M.X. (1999) *Ratsional'nost' nauchnogo poznaniya: sootnoshenie obshchego i osobennogo* [Rationality of Scientific Knowledge: The Ratio of the General and the Special]. Saratov: Saratov State University.
7. Panikulam, G. (1979) *Koinōnia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life*. Rome, Biblical Institute Press.
8. Nersesyants, V. S. (1979) *Politicheskoye uchenie Drevney Gretsii* [The political doctrine of Ancient Greece]. Moscow: Nauka.
9. Akhutin, A.V. (1988) *Ponyatie "priroda" v antichnosti i v Novoye vremya ("fysis" i "natura")* [The concept of "nature" in antiquity and modern times ("fysis" and "nature")]. Moscow: Nauka.
10. May, H. (2010) *Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature*. London; New York: Continuum.
11. Garver, E. (1994) Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings. *Journal of the History of Philosophy*. 32(2). pp. 173–195.
12. Aristotle. (1981) *Sochineniya: V 4 t.* [Works: in 4 vols]. Vol. 3. Moscow: Mysl'.
13. Trott, A.M. (2014) *Aristotle on the Nature of Community*. New York: Cambridge University Press.
14. Avanesov, S.S. (2003) *Vol'naya smert'* [Free Death]. Vol. 1. Tomsk: Tomsk State University.
15. Gagarin, A.S. (2014) *Oдиночество как экзистенциал античной философии (от Эпикура до Плотина)* [Loneliness as an existential of ancient philosophy (from Epicurus to Plotinus)]. *Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk*. 14(3). pp. 22–32.
16. Kon, I.S. (1984) *V poiskakh sebya: Lichnost' i ee samosoznanie* [In search of oneself: Personality and its self-consciousness]. Moscow: Politizdat.
17. Gagarin, A.S. (2014) *Oдиночество как экзистенциал античной философии (от Гесиода до Аристотеля)* [Loneliness as an existential of ancient philosophy (from Hesiod to Aristotle)]. *Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk*. 14(1). pp. 43–60.

Сведения об авторе:

Лященко М.Н. – доцент, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и социологии Оренбургского государственного университета (Оренбург, Россия). E-mail: megamax82@rambler.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Lyaschenko M.N. – Cand. Sci. (Philosophy), docent, associate professor at the Department of Philosophy, Culturology and Sociology, Orenburg State University, Docent, Docent (Orenburg, Russian Federation). E-mail: megamax82@rambler.ru

The author declares no conflicts of interests.

*Статья поступила в редакцию 20.08.2022;
одобрена после рецензирования 27.03.2023; принята к публикации 20.04.2023
The article was submitted 20.08.2022;
approved after reviewing 27.03.2023; accepted for publication 20.04.2023*