

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Tamara M. Plećaš

EPIKTETOVA ETIKA

doktorska disertacija

Beograd, 2020

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Tamara M. Plećaš

EPICTETUS' ETHICS

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2020

Podaci o mentoru i članovima Komisije za odbranu doktorske disertacije:

Mentor:

dr Aleksandar Dobrijević, docent

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi Komisije za odbranu doktorske disertacije:

dr Drago Đurić, redovni profesor

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Mašan Bogdanovski, vanredni profesor

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Aleksandar Dobrijević, docent

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Datum odbrane: _____

Izjave zahvalnosti

Zahvaljujem se porodici i bliskim prijateljima na svesrdnoj podršci tokom pisanja disertacije. Posebnu zahvalnost dugujem i svom mentoru, dr Aleksandru Dobrijeviću.

Rad posvećujem majci Milevi i baki Anđeliji.

EPIKTETOVA ETIKA

Sažetak

U ovoj disertaciji sprovodimo iscrpnu analizu ključnih segmenata Epiktetove etike. Glavni cilj nam je da utvrdimo u čemu se sastoji Epiktetov doprinos stoičkoj etici, a posredno i stoičkoj filozofiji, imajući u vidu da su etička razmatranja, još od perioda ranog stoicizma, blisko povezana sa pitanjima koja proučava logika i fizika. Pored toga, cilj nam je da utvrdimo u kojoj meri Epiktet sledi tradicionalnu stoičku argumentaciju i podelu etike, a samim tim, i u čemu se sastoji njegova inovativnost. Takođe, cilj nam je da ustanovimo koji su filozofi, osim ranih stoika i Musonija Rufa, formativno uticali ne samo na razvoj Epiktetove misli, već i na Epiktetov pedagoški i učiteljski rad. Tokom pisanja smo se služili uobičajenom metodologijom humanističkih nauka, sa posebnim fokusom na jezičko-pojmovnoj analizi, komparativnoj metodi i, na kraju, istorijsko-filozofskoj egzegezi.

Razumevajući filozofiju i kao praktičnu aktivnost ili svojevrsno „umeće življenja“, odnosno kao poziv koji se ne iscrpljuje samo u tumačenju filozofskih tekstova, Epiktet u središte svojih etičkih razmatranja stavlja čovekov moralni karakter (προαίρεσις). Ukazaćemo da nije sporno da Epiktet u velikoj meri sledi filozofsku tradiciju iz koje je ponikao, što je i saglasno sa njegovom učiteljskom ulogom. Pokazaće se da je ono što Epikteta posebno izdvaja u odnosu na njegove stoičke prethodnike, insistiranje na dobrom προαίρεσις-u i slobodi koja vodi do moralne odgovornosti. Zaključićemo, pored toga, i da je podela etike koju predlaže Epiktet, drugačija u odnosu na podele ranih stoika, ali da je istovremeno reč o podeli koja, u velikoj meri, uključuje i sve najvažnije segmente tradicionalne stoičke etike.

Ključne reči: Epiktet, rimski stoicizam, helenistička filozofija, etika vrlina, obrazovanje, emocije, moralna odgovornost, moralno indiferentne stvari, prikladne radnje, stoički mudrac

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Helenistička filozofija

EPICTETUS' ETHICS

Abstract

In this dissertation we will provide a detailed analysis of the key segments of Epictetus' ethics. Our main goal is to determine how Epictetus contributed to Stoic ethics and, indirectly, to Stoic philosophy, having in mind that ethical thought in Stoicism has been closely tied to logic and physics since the period of early Stoa. In addition, we will attempt to determine to what extent Epictetus follows traditional Stoic argumentation and the division of ethical topics, and in which aspects he is an innovative thinker. Furthermore, we aim to find out which philosophers, besides the early Stoics and Musonius Rufus, influenced not only the development of Epictetus' philosophical thought but also his pedagogical work and teaching. In our research we apply the standard methodological tools of the humanities, with a focus on the philosophical method of conceptual analysis, comparative analysis, and a historical-critical exegesis.

Epictetus considers philosophy not only a theoretical activity but at the same time a practical one, and he places moral character or *προαίρεσις* in the center of his ethical contemplation. We will show that Epictetus follows the philosophical tradition from which he originated, which is in accordance with his role as a teacher. It will be clear that what sets him apart from his predecessors is his insisting on good *προαίρεσις* and freedom that leads to moral responsibility. Besides that, we will conclude that although the division of ethical topics which Epictetus proposes is different than the ones proposed by the early Stoics, it is, at the same time, a division that encompasses to a great extent all of the most important segments of traditional Stoic ethics.

Key words: Epictetus, Roman Stoicism, Hellenistic philosophy, virtue ethics, education, emotions, moral responsibility, indifferent things, appropriate actions, the Stoic sage

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: Hellenistic philosophy

Sadržaj

| | |
|---|-----|
| 1. Uvodna razmatranja i napomene..... | 1 |
| 1. 1. Svet u kome su živeli i stvarali stoički filozofi | 4 |
| 1. 2. Pregled razvoja stoičke škole u opštim crtama: od Zenona do Marka Aurelija..... | 8 |
| 1. 3. Epiktetov život i filozofija..... | 13 |
| 1. 4. Arijanove beleške i problem autentičnosti | 17 |
| 1. 5. Recepcija Epiktetovog učenja od kasne antike do danas | 22 |
| 2. Filozofski uticaji i Sokratovo nasleđe | 26 |
| 2. 1. Musonije Ruf, rani stoicizam i Epiktet..... | 27 |
| 2. 2. Kinički uticaj na Epikteta | 28 |
| 2. 3. Sokratov i Aristotelov uticaj na Epikteta | 33 |
| 2. 4. Polemika sa epikurejcima i akademičarima | 36 |
| 3. Etika u okviru stoičkog i Epiktetovog „sistema“: podele, specifičnosti i razlike | 39 |
| 3. 1. Podela stoičke etike | 44 |
| 3. 2. Specifičnosti Epiktetove podele etike i njen značaj | 46 |
| 4. Oblast posvećena želji i averziji..... | 50 |
| 4. 1. Kratak osvrt na stoičku epistemologiju i pitanje "slabe volje" | 50 |
| 4. 2. Προαίρεσις kao okosnica ili centralni pojam Epiktetove etike | 55 |
| 4. 3. O onome šta jeste i o onome šta nije u „našoj moći“ | 59 |
| 4. 4. Moralno dobre, moralno loše i stvari koje nisu ni jedno ni drugo | 64 |
| 4. 4. 1. Moralno indiferentne stvari u stoicizmu | 65 |
| 4. 5. Učenje o „strastima“: stoičko određenje prekomernih emocija | 69 |
| 4. 5. 1. Epiktet o Medeji i njenom gnevu..... | 73 |
| 4. 5. 2. Poželjne i nepoželjne emocije | 80 |
| 5. Oblast posvećena motivima za (ne)delanje..... | 83 |
| 5. 1. Nagon za samoodržanjem: stoički „argument iz klevke“ | 83 |
| 5. 2. Prikladne i neprikladne radnje..... | 85 |
| 5. 2. 1. „Uloge“ koje svaki pojedinac „igra“ | 88 |
| 5. 2. 2. Moralno indiferentne stvari i prikladne radnje | 89 |
| 6. Oblast posvećena pristanku..... | 93 |
| 6. 1. Moralna vrlina i porok..... | 94 |
| 6. 2. Obrazovanje kao put ka moralnoj vrlini..... | 97 |
| 6. 3. Stoički filozof u terapijskoj ulozi | 100 |

| | |
|---|-----|
| 7. Zaključni osvrt | 105 |
| Literatura | 108 |
| Korišćene skraćenice prilikom citiranja | 108 |
| Primarna literatura i prevodi..... | 109 |
| Sekundarna literatura..... | 110 |
| Biografija autora | 120 |

1. Uvodna razmatranja i napomene

Stoicizam predstavlja jedan od najuticajnijih filozofskih pravaca helenističkog i rimskog perioda, dok se stoička škola ubraja među četiri najznačajnije filozofske škole nastale u Atini tokom cele grčko-rimske epohe. Akademija se osniva oko 387. g. stare ere, Licej 335. g. stare ere, epikurejski Vrt 307/306. g. stare ere i, na kraju, Stoa oko 301. g. stare ere. Od značajnijih filozofskih pokreta jedino kinički nije bio institucionalizovan u smislu da je postojala zvanična kinička škola, iako je kinik Antisten (Ἀντισθένης) podučavao u Kinosargu, vežbalištu posvećenom Heraklu (Ἡρακλῆς) (Diog. Laert. 6.13). Ako govorimo o helenističkom periodu, većina filozofa je svakako bila uključena u rad neke institucije školskog tipa (Benatouil, 2006: 415; Long, 2002: 51)¹. Filozofske škole su se isticale u odnosu na neke druge škole po tome što je u njima postojala kontinuirana tradicija prenosa učenja osnivača škole (katkad i kult učitelja) a ponekad i njegovih naslednika. Filozofi koji su se nalazili na rukovodećim pozicijama u filozofskim školama su obično bili i nastavljači tog pravca, što je bio slučaj i sa stoičkom školom i njenim prvim upravnicima.

Stoička škola je okvirno trajala pet i po vekova, a počev od sredine trećeg veka više nije postojala u nekom jakom institucionalnom obliku. Određeni autori pominju 263. g. nove ere kao godinu u kojoj se pojavljuje „poslednja referenca na stoičku školu“ i to kod neoplatoniste Porfirija (Πορφύριος) (Colish 1985: 9). Međutim, uprkos tome što su se škole u kojima su podučavali stoički filozofi vremenom (u)gasile, stoicizam kao filozofski pravac ostaje prisutan u različitim oblicima i tokom kasnijeg perioda carstva. Neoplatonista Simplicije (Σιμπλίκιος ὁ Κίλιξ) će, doduše, tvrditi da je stoičko učenje gotovo sasvim nestalo, kao i da većina stoičkih dela nije više dostupna sredinom šestog veka, to jest za vreme njegovog života (Simplicius 2014: 64; Simpl. 334, 1-3). Navedena tvrdnja je gotovo sigurno tačna kada je reč o stoičkim delima. Simplicije, naime, govori o poslednjem veku takozvanog rimskog doba, to jest o veku u kome je car Justinijan I (Flavius Iustinianus) pored Akademije zatvorio i druge filozofske škole zbog nesklada učenja paganskih filozofa sa učenjem hrišćana. Takav vid represije nad filozofima uticao je na to da se mnogi filozofi povuku kako iz Rima tako i iz rimskih provincija. Ipak, kada je reč o stoičkom učenju, Simplicijeva prognoza se ispostavlja pogrešnom. Stoicizam preživljava, predstavljajući i nakon rimskog doba svojevrsan intelektualni pokret koji je nastavio da pobuđuje pažnju i interesovanje sve do danas.

Predmet našeg istraživanja je Epiktetova (Ἐπίκτητος) etika. Time se, međutim, ne isključuje, već se nužno pretpostavlja i istraživanje nekih drugih aspekata Epiktetove, to jest stoičke filozofije. Stoička etika u središte svog ispitivanja stavlja čoveka (ἄνθρωπος), što je, u određenom smislu, čini jednim zasebnim segmentom stoičke filozofije. Doduše, taj je segment nužno povezan sa ostalim segmentima stoičke doktrine. Etička načela su, naime, zavisna kako od logičkih principa kojima su stoici podučavali, tako i od stoičke interpretacije prirode (φύσις), to jest sveta (κόσμος). Metafizička pretpostavka od koje stoici polaze jeste da svet predstavlja jedan racionalno ustrojen sistem (Joyce 1995: 317). Čovek je, prema stoičkom shvatanju, racionalno i

¹ Filozofske „škole“ pre prvih atinskih škola po svemu sudeći nisu bile „legalno priznata udruženja“ (upor. Barnet 2004: 39-41), iako može da se govori o, primera radi, školi iz Mileta, „onima iz Efesa“ (αὐτοῖς μὲν τοῖς περὶ τὴν Ἐφεσον), i slično (upor. Ibid; Pl. *Tht.* 179e4).

društveno (κοινωνικός) biće (LS 57 D) koje čini jedan deo racionalno ustrojenog sveta. Još su prvi stoici tvrdili da „i ljudska i kosmička priroda“ predstavljaju prve principe stoičke moralne filozofije, odnosno stoičke etike, implicirajući da se ljudska priroda spram kosmičke odnosi kao deo prema celini (Inwood i Donini 2005: 308). Ili, kako Epiktet ističe, svako od nas je „glumac“ u jednoj predstavi koju treba da odigramo najbolje što možemo, i to tako što treba da izaberemo ulogu u skladu sa svojim „mogućnostima“ (upor. Epict. *Ench.* 17; Epict. *Ench.* 37). Prema stoičkoj interpretaciji, svako živo biće ima određeni zadatak koji treba da ispuni, o čemu će više biti reči u petom poglavlju disertacije. Na kraju, može se reći i da ideja u skladu sa kojom se čovek posmatra kao svojevrsni mikrokosmos (μικρός + κόσμος, svet u malom) postaje tek sa stoicima potpunoje razrađena.

Zadatak će nam biti da utvrdimo po čemu je Epiktet specifičan u odnosu na neke od stoika koji su mu prethodili, kao i u čemu se ogleda njegov doprinos stoičkoj filozofiji. Epiktetov filozofski rad ćemo zbog toga i staviti u jedan širi istorijsko-društveni kontekst. U radu ćemo polaziti od hipoteze koja glasi da Epiktetova etika nije heteronomna, kao i da Epiktet u velikoj meri preuzima i sledi stoičko nasleđe prvih stoika. Ipak, on se oslanjao na neke od pojmova (u manjoj meri i doktrina) koji nisu bili sasvim bliski svim stoicima. Mimo toga, određenim pojmovima je dodeljivao drugačije značenje od do tada uobičajenog, u čemu bismo mogli i da tražimo njegov originalni doprinos stoičkom učenju. Takođe, nećemo pogrešiti ukoliko budemo tvrdili da je i Epiktet bio u nešto manjoj meri eklektičan mislilac, pošto su i ostali mislioci tog perioda bili skloni eklektizmu². Kada je pak reč o heteronomnosti, posredi je prigovor koji, barem prema mišljenju nekih autora, može da se uputi stoičkoj etici (Gourinat, 2014: 48). O heteronomnosti etike može da se govori makar na dva načina. Prvo, možemo da se pitamo da li se neka individua smatra autonomnom ili ne (Bonhöffer, 1996: 11), i u tom pogledu Epiktetova etika mora da bude autonomna. Naime, prema Epiktetovom mišljenju čak ni božanstvo ne može da utiče na izbore koje neko čini (to jest, προαίρεσις), te je u pogledu svojih želja i htenja racionalna individua uvek slobodna da čini ono što želi, a to nju istovremeno i čini moralno odgovornom za dela koja čini. Izvor delanja smo uvek mi sami, a ne neko drugi. „Zeus“, kaže na jednom mestu Epiktet, „nije izostavio da uz svakog od nas postavi dobrog duha-čuvara (δαίμων-a), uvek budnog i neobmanjivog. [...] Stoga, kada zatvorite vrata za sobom a kućom ovlada mrak, upamtite da nikada ne govorite kako ste sami; niste vi zapravo sami, unutra su bog i vaš duh-čuvár. Zar im je potrebna svetlost da bi videli šta činite? Ovom bogu bi trebalo da položite zakletvu kakvu vojnici polažu cezaru“ (Epict. *Diss.* 1.14.12-15). Ipak, dok se vojnici zaklinju da iznad cezara neće ništa drugo stavljati, čovek se zaklinje da ništa neće da stavi iznad sebe samog (Epict. *Diss.* 1.14.17). Pored prethodno navedenog značenja, kada je reč o heteronomnosti, možemo da postavimo i pitanje da li u stoicizmu postoji jedna ili više „etika“. To jest, možemo se pitati da li stoici formulišu dve etike, jednu koja se primenjuje samo na mudraca i drugu koja se primenjuje na sve ostale koji nisu mudri. Na primer, neki teoretičari tvrde da u stoicizmu postoje dve različite etike, naime etika „dužnosti običnog čoveka“ i etika „savršenih dužnosti mudraca“ (Gourinat 2014: 48). Iako takva zapažanja mogu donekle da budu razumljiva, ipak detaljnije razmatranje stoičke etike ukazuje da ona nisu tekstualno potkrepljena, odnosno, pokazuje se da etička teorija funkcioniše i bez uvođenja takve vrste podele. Osim toga, stoička

² U pogledu toga se razilazimo sa mišljenjem koje iznosi Adolf Bonhofer u svojoj studiji (upor. Bonhöffer 2006: 3) tvrdeći da je Epiktet sasvim oslobođen od eklektizma one vrste koji bi mogao da se pripíše drugim stoičkim filozofima rimskog carstva.

etika ne može da se svede samo na etiku „dužnosti“, odnosno etiku prikladnih radnji. Otuda, tvrdićemo da Epiktetova etika nije heteronomna niti u jednom od prethodno izneta dva značenja.

Rad će biti podeljen u nekoliko celina, preciznije u sedam poglavlja. Neka od poglavlja ćemo koncipirati vodeći se ustaljenom ali i donekle izmenjenom podelom stoičke etike, jer smatramo da ona može da se primeni i na Epikteta. Odlučili smo se za takav pristup zbog preglednosti, jednostavnosti i koherentnosti. Svakako, mogli smo da izaberemo da obradimo samo Epiktetove doprinose stoičkoj teoriji, ali nam se čini da bismo time ispustili i neke druge, važne segmente u kojima Epiktet, doduše, nije bio inovativan ali koji jesu važni za razumevanje kako njegove tako i stoičke filozofije.

Prvo, uvodno poglavlje, jeste poglavlje u kome čitaoca upućujemo na društveno-političku situaciju u kojoj su živeli i stvarali stoici. Cilj nam je da izbegnemo anahronizam i da stoičko, a ujedno i Epiktetovo učenje, sagledamo i kroz prizmu vremena u kome je živio i podučavao. Reč je o poglavlju u kome ćemo, u kraćim crtama, naznačiti i podele koje su postojale unutar stoičke škole. Pored toga, osvrnućemo se i na diskusiju koja postoji kada je reč o Arijanovim beleškama, a reći ćemo nešto i o recepciji Epiktetovog učenja.

Drugo poglavlje predstavlja pripremno poglavlje za ostala poglavlja u kojima će se razmatrati Epiktetova a ujedno i stoička etička pozicija. Za ovo poglavlje smo se u velikoj meri odlučili jer smatramo da je ono neophodno kako bi nam neke od kasnijih odrednica bile jasnije. Poglavlje je osmišljeno tako da se u njemu ukaže na većinu autora koji su u manjem ili većem obimu formativno uticali na Epiktetovu misao. Reč je o ranim stoicima, kinicima, Musoniju Rufu (Gaius Musonius Rufus), Sokratu (Σωκράτης), Platonu (Πλάτων) i, na kraju, Aristotelu (Αριστοτέλης) ili, možda pravilnije, o aristotelovskom diskursu. Takođe, tu će biti reči i o epikurejcima, akademičarima, kao i još nekim filozofima.

Treće poglavlje je zamišljeno kao svojevrsni uvod u etičku problematiku. To je poglavlje u kome ćemo razmatrati na koji su način stoici videli, odnosno „delili“ etički diskurs kao i koja su sve pitanja potpadala pod etička. Pokušaćemo da utvrdimo u kojoj se meri Epiktetova „podela“ razlikuje od „podele“ drugih stoika, kao i da li je tu samo reč o jednoj prividnoj „podeli“ ili je Epiktet u svojim određenjima ipak originalan mislilac.

Četvrto poglavlje se tiče prvog „dela“ etike i ono se odnosi na želje, odnosno averzije. Prema Epiktetovim rečima, taj „deo“ etike je rezervisan za neka od najznačajnijih pitanja. Preciznije, radi se o poglavlju o kome se definiše ono što potpada među dobre, odnosno loše stvari, zatim je reč i o poglavlju u kome će se odrediti prekomerne emocije (to jest, strasti) i njihova uloga. Osim toga, u ovom poglavlju ćemo pojasniti i neke od osnovnih pojmova stoičke epistemologije koji će nam biti od važnosti prilikom razmatranja nekih drugih Epiktetovih podela, poput podele na „stvari koje jesu“ i na „stvari koje nisu u našoj moći“, i slično. Ovo poglavlje će biti i najobimnije, što smatramo opravdanim s obzirom na problematiku koja će se u njemu razmatrati.

Peto poglavlje obuhvata razmatranje središnjeg, odnosno drugog „dela“ etike u kome ćemo se baviti motivima koji nas podstiču na delanje i to tako što ćemo proučavati stoičko „učenje“ o motivaciji, kao i učenje o prikladnim radnjama, težeći da vidimo šta je ono što Epiktet

kaže o navedenoj tematici i da li se njegovo učenje oslanja na stoičke uvide njegovih prethodnika i, ako se oslanja, u kojoj meri.

Šesto poglavlje se tiče razmatranja trećeg „dela“ etike i u njemu će se govoriti o stoičkom učenju o moralnoj vrlini (ἀρετή). Osim toga, ispitivaćemo i pojam, odnosno značaj obrazovanja, jer je obrazovanje, prema Epiktetovom mišljenju, neophodno da bi se postigla moralna vrлина. Jasno je već u prvi mah da Epiktet u tom pogledu sledi neka od Sokratovih načela, čime se stoicizam još jednom pokazuje kao pretendent na to da bude „istinski naslednik“ Sokratovog učenja (upor. Bonhöffer 1996: 3). Reč je i o poglavlju u kome ćemo ispitivati da li je, i u kom pogledu jeste ukoliko jeste, Epiktetova pozicija emancipatorska. Osim toga, u ovom poglavlju ćemo govoriti i o terapeutskom potencijalu stoičke, odnosno Epiktetove filozofske pozicije.

Poslednje, sedmo poglavlje predstavlja zaključni osvrt ili refleksiju u kojoj ćemo sumirati i još jednom u kraćim crtama obrazložiti najznačajnije rezultate do kojih smo došli tokom istraživanja i pisanja ove disertacije.

Potrebno je istaći još i da ćemo se tokom pisanja držati uobičajene metodologije kada su u pitanju filozofski radovi. Naime, vodićemo se jezičko-pojmovnom analizom, deskriptivno-analitičkom metodom i istorijsko-filozofskom egzegezom. Prva podrazumeva analizu određenih stoičkih tehničkih pojmova koji će nam biti važni tokom pisanja, druga predstavlja deskripciju i evaluaciju argumentacije, dok treća pretpostavlja tumačenje određenih aspekata stoicizma ako imamo u vidu i istorijski kontekst. Osim toga, služićemo se i komparativnom metodom, upoređujući neke Epiktetove stavove sa stavovima njegovih prethodnika. Takođe, tokom pisanja ćemo se uglavnom držati ustaljenih skraćenica koje mogu da se pronađu u četvrtom izdanju *Oksfordskog klasičnog rečnika* (Hornblower i Spawforth 2012) i to svaki put kada upućujemo na klasična dela čije je skraćeno navođenje definisano (vidi: str. 108).

1. 1. Svet u kome su živeli i stvarali stoički filozofi

Prvi stoici su, pretežno kao doseljenici, podučavali u Atini, koja se već tada razlikovala od Atine u kojoj su živeli Sokrat i Platon. Još za vreme Aristotela Makedonija postaje vojna sila. Filip II Makedonski (Φίλιππος Β΄ ὁ Μακεδών) osvaja Atinu 338. g. stare ere a potom i Tebu, što je uslovalo da Grčka u celosti potpadne pod makedonsku vlast. Osvajačke pohode zatim nastavlja i Aleksandar III Makedonski (Ἀλέξανδρος Γ΄ ὁ Μακεδών) stvarajući ogromno carstvo, koje se nakon njegove smrti 323. g. stare ere raspada na manja kraljevstva. Aristotel zbog bliskih prijateljskih veza koje je održavao sa makedonskim dvorom biva prinuđen da napusti Atinu. Lucije Anej Seneka (Lucius Annaeus Seneca) će nekoliko vekova kasnije pisati da je Aristotel na taj način izbegao Sokratovu sudbinu (Sen. *Ot.* 8.1).

Rimljani Mediteran nazivaju svojim morem (*mare nostrum*) nakon što su prethodno 146. g. stare ere razorili Kartaginu i Grčku učinili svojom provincijom. Moć Rima je ubrzano rasla što je za posledicu imalo i priliv velikog bogatstva stečenog iz ratnih pohoda, ali i priliv desetina hiljada ratnih zarobljenika koji postaju robovi, te je broj robova pred kraj Republike iznosio više

od trećine cele populacije (Rober, 2009: 93). Političko uređenje Rima se menja nakon što je 31. g. stare ere Oktavijan (Gaius Octavius Thurinus) odneo odlučujuću pobjedu nad Markom Antonijem (Marcus Antonius) i Kleopatrom (Κλεοπάτρα Φιλοπάτωρ) kod Akcija (Ἄκτιον). Oktavijan potom osniva Nikopolj (Νικόπολις ili Grad pobjede) u kome je, okvirno jedan vek kasnije, osnovana Epiktetova filozofska škola. Rimski senat Oktavijanu 27. g. stare ere dodeljuje titulu avgust (Imperator Caesar Divi filius Augustus), što je ujedno označilo i kraj Republike, odnosno početak Carstva. Najpoznatiji rimski stoici su, stoga, mahom živeli i stvarali tokom perioda Rimskog carstva, dok je poslednji istaknuti rimski stoik, Marko Aurelije (Marcus Aurelius), nosio titulu rimskog cara.

Nakon Aleksandrovih osvajanja dolazi do mešanja stanovništva Grčke, koja je bila sačinjena od mnoštva manjih gradova država koje su svoju nezavisnost visoko izdizale, sa stanovništvom prostranog carstva koje je u velikoj meri bilo sasvim obespravljeno (Papazoglu 2010: 9). Time dolazi do susreta naroda, kultura i religija koje su po mnogo čemu bile veoma različite, što utiče i na to da se pojmovi političke slobode i pripadnosti određenom narodu revidiraju. Štaviše, čini se da su krupne socijalne promene, u većoj ili manjoj meri, morale da utiču i na neke do tada ustaljene filozofske pojmove. Konkretno, sve više se zagovarala ideja kosmopolitizma, raspravljalo se intenzivnije o ženskom obrazovanju ali i o statusu robova u društvu. Filozofija je takođe, barem ako govorimo o rimskom senatu, uticala na neka društvena i politička dešavanja.

Stoički mislioci se mahom deklariraju kao kosmopolite, zagovarajući pre normativni nego deskriptivni kosmopolitizam. Kosmopolita je, etimološki posmatrano, građanin sveta, jer je reč sačinjena od grčkih reči κόσμος (svet, poredak) i πολίτης (građanin, pripadnik πόλις-a). Iako je kinik Diogen (Διογένης ὁ Κυνικός) prvi sebe nazvao kosmopolitom (Diog. Laert. 6.63) i iako su neke rane kiničke ideje uticale na kasniji stoicizam, stoičke ideje se vremenom sve više razvijaju i oblikuju. To jest, postepeno se menja kinički ideal kome se, makar u prvi mah, u početku stremilo. Za razliku od kinika koji bismo mogli da opišemo i kao apatride (ἄπατρις), to jest kao one koji nemaju domovinu (upor. Epict. *Diss.* 3.22.45-47), što njih čini građanima sveta koji mogu da žive bilo gde, stoici za sebe tvrde da imaju domovinu. Štaviše, rimski stoici navode da oni imaju dve domovine, jednu koju su stekli svojim rođenjem i drugu koja obuhvata ceo kosmos (upor. Sen. *Ot.* 4. 1). To je, uostalom, i predstavljao jedan od razloga zbog koga su stoici tvrdili da oni koji su istinski filozofi mogu da žive u svakom kutku, jer ne postoji mesto na svetu gde može da se izbegne neprilika koja bi mogla nekoga i inače da zadesi. Naime, filozof bi, kako stoici pretpostavljaju, istovetno reagovao i istovetno sačuvao svoj mir nalazio se u svojoj domovini i rodnom gradu ili na bilo kom drugom mestu na svetu.

Smatra se da je još Kleant iz Asa (Κλεάνθης) napisao knjigu pod nazivom *O postavci da je vrlina ista u muškarca i u žene* (Diog. Laert. 7.175), a ujedno je reč o stavu koji pronalazimo i kod rimskih stoika. Seneka je neka od svojih ranih dela posvetio upravo ženama: *De Consolatione ad Marciam*, upućeno Markiji (Marcia) koja je tugovala zbog smrti svog deteta, i *De Consolatione ad Helviam Matrem*, delo koje je posvetio svojoj majci Helviji (Helvia) nakon što je prognan na Korziku (Corsis). Očigledno je da je Seneka smatrao da su ove žene dovoljno sposobne da razumeju stoičke „utehe“ koje im je namenio. Ruf je, sa druge strane, eksplicitno tvrdio da i žena može da razvije moralnu vrlinu kao i muškarac, te da je to razlog zašto bi žene trebalo da budu obrazovane (Muson. 3, 4; Grahn-Wilder 2018: 161). Epiktet, takođe, ne smatra da je pol presudan za bavljenje filozofijom. On, naime, smatra da filozofi treba da žive tako što

će istovremeno održavati i svoje prirodne, odnosno stečene uloge. Prirodna, odnosno stečena uloga jednog filozofa može da bude i uloga žene, kao što to uostalom može da bude i uloga muža, oca, sina i slično (upor. Epict. *Diss.* 2.14.7-8). Stoička filozofija teži sistematičnosti i povezanosti svih „delova“ (upor. Cic. *Fin.* 3.14; Cic. *Fin.* 3.74), te se i ovi Epiktetovi stavovi nadovezuju na stoičku metafiziku, odnosno na stoičko učenje o racionalnoj duši koja je sastavljena iz više „delova“, gde se pod „delove“ duše ubrajaju upravljačka, ali i čulne pored reproduktivne sposobnosti. Zbog toga je za pripisivanje racionalnosti irelevantno da li neko poseduje muške ili ženske polne odlike (koje su same po sebi važne za reproduktivnu sposobnost), kao što je, recimo, irelevantna i boja očiju za vid ili veličina nosa za sluh (upor. Grahn-Wilder 2018: 9).

Tokom poslednjeg veka republike i prvih vekova carstva položaj žene u Rimu se postepeno unapređivao, iako je porodica i dalje bila u vlasništvu *paterfamilias*-a. To je podrazumevalo da su Rimljanke imale više prava u odnosu na žene klasičnog grčkog perioda. Određeni broj žena je bio obrazovan. Mahom su to bile kćerke imućnijih Rimljana koji su plaćali privatne tutore da bi obrazovali kako sinove tako i kćerke. Ipak, potrebno je primetiti da je reč o postepenoj i veoma sporoj promeni, te da su stoici koji su imali sluha za takvu vrstu promena neretko samo predstavljali izuzetak. Ciceron (Marcus Tullius Cicero) se, recimo, tradicionalno drži etimologije, pa vrlinu (*virtus*) pripisuje muškarcima (to jest, onima koji su „muževni“, odnosno onima koji nose „ime“ *vir*), kojima je u „najvećoj meri svojstvena [i] hrabrost“, iako bi je mogao pripisati i ženama, što on propušta da učini (Cic. *Tusc.* 2.43; Long 2003 c: 32).

Robovi su činili ogroman deo celokupnog rimskog stanovništva i od njihovog je rada u najvećoj meri zavisila ekonomija a posredno i razvoj kulture i umetnosti. Neki među njima su direktno uticali na politička zbivanja, dok su neki od njih, uglavnom oni koji su bili u službi imućnijih građana, bili obrazovani i bliski saradnici Rimljana. „Robovi su, ali su ipak ljudi. Robovi su, ali su prijatelji. Robovi su isto što i mi“, kaže Seneka u jednom od svojih pisama (Sen. *Ep.* 47. 1), podrazumevajući da i prema robovima treba da postupamo blago kao i prema bilo kom drugom čoveku. Nekoliko vekova kasnije Marko Aurelije će uticati na donošenje zakona koji su imali cilj da olakšaju „oslobođenje robova, čak i kad se poreska uprava protivila time“ (Ado 2011: 258). Čak bi se moglo tvrditi i da je stoicizam uticao i na razvoj „pravne nauke“, bilo kada je reč o pravima robova bilo da je reč o krivičnoj odgovornosti (Ado 2011: 159). Pored toga, stoici izokreću i neka politička određenja, poput toga šta znači biti rob (upor. Epict. *Diss.* 4.1.8-14). Oni istovremeno ističu da neku osobu ne čini slobodnom njeno poreklo ili društveni status, ali i utiču na društveno-politička dešavanja u carstvu.

Stoički filozof koji je najviše isticao značaj slobode je, prema mišljenju nekih autora, upravo Epiktet (Brunt 2013: 336). Zaista, kada čitamo Arijanove beleške, ne možemo da se otmemo utisku da Epiktet možda i ponajviše govori o slobodi. Smatrao je da ne treba da verujemo onima koji misle da je „jedino slobodnima dopušteno da budu obrazovani“, pri tom misleći na slobodne rimske građane, već bi *pre* trebalo da verujemo filozofima koji smatraju da je „jedino obrazovanima dopušteno da budu slobodni“ (Epict. *Diss.* 2.1.22). Osobe koje žive u zabludama varajući se u pogledu svojih uverenja, osobe koje žive u strahu i u stanju uznemirenosti i slično, prema Epiktetovom uverenju, ne mogu da budu istinski slobodne. Jedno od tih pogrešnih uverenja koje može da izazove strah ili makar povremenu uznemirenost jeste i uverenje da život rimske elite ili rimskih vladara povlači za sobom i slobodu da se čini šta god se želi. Međutim, osobe koje žive lagodnijim životom (poput rimske elite, na primer) neretko su

osobe koje su, paradoksalno, potlačenije od osoba koje su od njih, recimo, siromašnije ili politički manje uticajne (upor. Epict. *Diss.* 4.1.25). Raskoš i luksuz mogu da „porobe“ osobe koje ih cene više nego što je to potrebno, ili rečeno Epiktetovim rečnikom, osoba koja „naposljetku stigne do vrhunca svojih ambicija i postane senator“, postaje rob „čim zakorači u senat“, i to tako što „robuje najlepšim i najbljutavijim ropstvom“ (Epict. *Diss.* 4.1.40). Slobodu Epiktet određuje i kao slobodu od prisile spoljašnjih stvari, jer je slobodan „onaj koji živi kako želi, koga ne mogu primorati, sprečiti ili savladati silom; to je onaj koji ima nesputane porive, koji uspeva u onome što želi i ne upada u ono od čega zazire“ (Epict. *Diss.* 4.1.1). Taj uslov može da zadovolji (samo) mudrac, te se čini da je mudrac jedini istinski slobodan. Stoički mudrac je slobodan i zato što on želi da se stvari dešavaju upravo onako kako se one i (mimo njega) dešavaju, i to je nešto što svi treba da usvoje (upor. Epict. *Ench.* 8). Kada želimo da se stvari događaju onako kako se one događaju, sve će nam ići „glatko“ (Epict. *Ench.* 8). Mudraci znaju da se sve događa sa određenim razlogom i, samim tim, mudraci i žele da se stvari događaju onako kako se događaju. Tome, uostalom, podučava i deo Kleantove himne posvećene Zevsu koju je Epiktet voleo da parafrazira (Epict. *Ench.* 53; Epict. *Diss.* 2. 23. 42; Epict. *Diss.* 3.22.95; Epict. *Diss.* 4.1.131; Epict. *Diss.* 4.4.34)³. Epiktet, uostalom, i veliča one ljude koji su sposobni da sagledaju celovitu sliku (upor. Epict. *Diss.* 1.6.1; Gregorić 2006: 6).

Stoički pojam slobode stvaran je po ugledu na politički pojam. Međutim, kao što vidimo, stoici političko određenje slobode redefinišu. Ispostavlja se da slobodan čovek može da bude i onaj čovek koji ne živi u slobodnoj zajednici (to jest, neko može da bude slobodan iako njegovom zajednicom vlada tiranin) ali i kada je on sam neko kome su rođenjem ili sticajem okolnosti oduzeta politička prava (to jest, kada neko ima status roba). Slobodna, stoga, može da bude i osoba koja ima status roba ili robinje u rimskom društvu, ukoliko je obrazovana. Slobodan je onaj ko sam odluči da bude slobodan, to jest onaj ko upravlja svojim željama (upor. Epict. *Diss.* 1.17.28).

Dakle, možemo da sumiramo i da kažemo da su stoici svedočili nestanku grčkih πόλις-a kao *samostalnih* gradova-država, zatim usponu makedonske vlasti a potom i Rima, i na kraju, stapanju istočnjačkog sa grčkim (i egipatskim) kulturnim nasleđem. Svedočili su i razvoju nove religije koja je, makar u svojim začecima, bila prijemčivija potlačenim podanicima i siromašnijim slojevima carstva. Na kraju, svedočili su, ali i sami uticali na izvesne promene u pogledu obespravljenih slojeva stanovništva.

Filozofija stoicizma se tokom vekova u većoj ili manjoj meri menjala. Promena se odvijala samo u određenim aspektima, čemu je doprineo i uticaj drugih škola i filozofskih pravaca toga vremena. Ipak, osnove stoicizma, to jest, temelji učenja koje su postavili prvi stoici, među kojima najviše Hrisip iz Solija (Χρύσιππος ὁ Σολεός), ostaju neznatno izmenjene. Tokom razdoblja od nekoliko vekova osnovano je više stoičkih škola na različitim mestima. Škola, odnosno škole u kojima su podučavali stoici postojale su u Atini, potom na Rodosu, Rimu, Vavilonu, Nikopolju i tako dalje. Atinska škola je bila prva i po mnogo čemu neprikosnovena, predstavljajući mesto gde su postavljeni temelji stoičke filozofije ali i definisana neka od ključnih pitanja o kojima se potom raspravljalo kako u Atini tako i Rimu vekovima kasnije. Primetno je, naravno, da poslednja faza stoicizma, to jest rimski stoicizam, istorijski premašuje

³ O Kleantovoj himni videti i sjajnu monografiju (Thom 2006).

okvire helenističkog razdoblja⁴. Ipak, i rimski stoicizam može da se podvede pod filozofiju helenističkog perioda pre svega zbog povezanosti sa učenjem prvih stoika i njihovih nastavljača. Uostalom, rimski stoicizam, baš kao i rani stoicizam, potpada u jednom širem smislu pod antičku filozofiju, posebno ukoliko imamo u vidu da period kasne antike traje sve do poznog šestog veka nove ere.

1. 2. Pregled razvoja stoičke škole u opštim crtama: od Zenona do Marka Aurelija

Škola je dobila ime po islikanom, šarenom zdanju sa kolonadom (ή ποικίλη στοά) koje se nalazilo na severnoj strani atinske Agore, severno-istočno od kraljevske stoe (στοά βασιλείος). To zdanje je izgrađeno za vreme Perikleia (Περικλής) i Alkibijada (Αλκιβιάδης) i krasile su ga slike Polignota (Πολύγνωτος), Mikona iz Atine (Μίκων ο Αθηναίος) i Panaina (Πάναινος), koji su prikazali borbe sa Amazonkama, zauzimanje Troje i bitku kod Maratona. Stoa je bila oslikana sve do četvrtog ili početka petog veka nove ere (Meritt 1970: 256-7). Na tom javnom i otvorenom prostoru koji je pripadao atinskoj Agori i gde su ljudi dolazili da trguju i pričaju o dnevno političkim temama, podučavao je Zenon iz Kitona (Ζήνων ὁ Κιτιεύς). Njegove učenike su u početku nazivali *zenonovcima*, ali su se kasnije filozofi koji su se skupljali na tom mestu prozvali stoicima. Jedan od razloga zbog koga je ime *zenonovci* izašlo iz upotrebe jeste i zbog toga što se Zenon ipak ne može smatrati neprikosnovenim osnivačem stoičkog pravca, kao što je to recimo bio Epikur (Επίκουρος) u slučaju epikurejaca ili Pitagora u slučaju pitagorejaca. Stoicima (οἱ στωικοί) su, dakle, oslovljavani oni koji su iz Trema, odnosno Stoe (Diog. Laert. 7.5; Gourinat 2014: 6).

Podela na predstavnike ranog, srednjeg i kasnog stoicizma koju teoretičari danas gotovo ustaljeno baštine, po svemu sudeći, nije postojala tokom helenističkog perioda. Srednjovekovni istraživači su svoja znanja o stoicizmu prikupljali čitajući pre svega Cicerona i Seneku, ali i neke druge latinske pisce, bilo da su oni pripadali paganima ili, pak, hrišćanima (Kraye 2017: 298). Dok su ti istraživači podrazumevali da je stoička doktrina jedna, razlika koja se danas obično pravi između rane, srednje i pozne stoe, počiva na podrazumevanju da postoje određene razlike među predstavnicima stoicizma. Obično se, naime, smatra da te razlike nisu samo očigledno hronološke već i sadržinske prirode.

Rani stoici se smatraju utemeljivačima stoicizma kao filozofskog pravca. Oni se, pored toga, često određuju i kao najveći inovatori u razvoju stoičke misli. Zenon je, naime, postavio osnovna učenja ili stoičke *dogme* koje su njegovi nastavljači potom branili od, primera radi, skeptičkih i epikurejskih napada, tako što su pisali rasprave u kojima su pokušavali da pokažu ispravnost Zenonovih postavki i uopšte Zenonovog učenja. Ta praksa je neminovno vodila tome da se prve postavke Zenonovih učenja vremenom i u određenoj meri prilagođavaju i menjaju uporedo sa razvojem polemičke misli. Pripadnici srednje stoe nisu bili samo nastavljači pravca već su ujedno bili i oni koji unose određene izmene u stoičko učenje. To je objašnjenje i zašto se

⁴ Obično se, naime, helenistički period smatra periodom „grčke istorije koje se proteže [...] od kraja IV do kraja I veka stare ere“ (Ado 2010: 132).

oni uzimaju kao posebna grupa u razvoju stoicizma. Ipak, njihova mimoilaženja su morala biti malo veća u odnosu na prve stoike, pa su tako pripadnici srednje stoe, kako navodi Laertije (Διογένης Λαέρτιος), učili da vrlina nije dovoljna za srećan život (εὐδαιμονία), već da su pored nje potrebna i druga dobra poput zdravlja, snage i drugih dobara (upor. Diog. Laert. 7.128). Na kraju, nekolicina stoika poznatijih pod imenom rimski stoici, označava grupu koja pripada kasnoj stoi. Neretko se misli da filozofima rimske stoe nedostaju značajnije inovacije, kao i da ih karakteriše manje interesovanje za samu teoriju u odnosu na njihove prethodnike, jer rimski stoici stavljaju veći fokus na praktično etička pitanja (Long 2002: 19). Takvom mišljenju je doprineo i „hegelovski narativ o filozofiji“, gde se rimski stoici tumače kao filozofi koji su nazadni u odnosu na rani stoicizam (Mouroutsou 2020: 331) Međutim, takva podela i interpretacija je problematična i to iz više razloga. Pre svega zbog toga što je fokus na etičkim pitanjima postojao još od početka razvoja stoicizma. Može se, samim tim, govoriti i o etici ranih stoika i o njenom značaju za svakodnevni život. Zatim, rasprave o tehničkim detaljima stoičke teorije postojale su i u kasnom stoicizmu, primera radi, kod Hijerokla (Ἱεροκλῆς) koji detaljno obrazlaže jedan od najvažnijih stoičkih koncepata, naime, koncept οἰκείωσις-a. Uostalom, i sam Epiktet naglašava da pažljivo treba da se posvetimo logičkim problemima, jer su ona od velike važnosti⁵. Štaviše, osoba koja ne ume pravilno i dobro da rezonuje, neće umeti ni da vodi srećan i dobar život, odnosno ona neće moći da dosegne εὐδαιμονία-u⁶. Stav da rimskim stoicima nedostaje inovativnosti u mišljenju, kao i stav da su oni *samo* nastavljači stoičkog učenja svojih atinskih prethodnika, jeste nešto što ćemo na primeru Epikteta nastojati da pobijemo. U pogledu toga, stajaćemo više na liniji argumentacije koju iznose, na primer, Long i u određenoj meri Bonhefer, a suprotno onome što, recimo, kaže Brennan (Tad Brennan) (upor. Brennan 2006: 11). Brennan smatra da kod Epikteta ne možemo da pronađemo ništa što već ne postoji kod Hrisipa (Brennan 2006: 11), dok Long tvrdi da je Epiktet neko ko pruža drugačiji (i u tom smislu originalan) uvid u stoičko učenje svojih prethodnika koje prati u velikoj meri (upor. Long 2002: 25, 31-34). Long nije usamljen u svom tvrđenju, pa tako i Pjer Ado naglašava da se u Epiktetovom učenju pronalaze određene specifičnosti koje ukazuju da je Epiktetovo učenje u određenim segmentima bilo distinktivno drugačije u odnosu na učenja njegovih prethodnika stoika (upor. Ado 2016: 119).

Kada je reč o prvim stoicima, pored Zenona se posebno izdvajaju njegovi naslednici na čelu stoičke škole u Atini koji su mahom bili iz Male Azije. Radi se o Kleantu iz Asa, Hrisipu iz Solija, Zenonu iz Tarza (Ζήνων ὁ Ταρσεύς), Diogenu iz Vavilona (Διογένης Βαβυλώνιος),

⁵ Kada je jednom prilikom Epiktet svom učitelju Musoniju Rufu rekao da to što on nije uspeo da pronađe grešku u određenom silogizmu nije toliko važno, i da nije kao da je on time učinio neku strašnu stvar, poput spaljivanja Kapitola, Musonije ga je opomenuo da je on uradio jedini propust koji je mogao da učini. Sličan razgovor je potom Epiktet vodio sa jednim od svojih učenika koji je nemarno prosuđivao i izbegavao da mu misao ne bude troma i plašljiva. On je, naime, Epiktetu prigovorio da to što on greši u takvim stvarima nije preterano važno, jer nije kao da je ubio svog oca. Epiktet zapravo ovim naglašava da je pravljenje grešaka kod logičkih pitanja (poput, pravilnog zaključivanja u slučaju silogizama, zatim dokazivanje i razumevanje sofizama) nedopustivo kao pravljenje grešaka kod etičkih pitanja (kao što bi bilo spaljivanje Kapitola ili ubistvo vlastitog roditelja) (vidi: Epict. *Diss.* 1.7.30-33). Svakako, ovo je samo jedno od mesta u *Razgovorima* gde se ističe važnost ispravnog logičkog zaključivanja.

⁶ Grčka ali i helenistička etika teži tome da otkrije odgovor na pitanje kako se postiže dobar život. Zbog toga ta antička etička tradicija, za razliku od moderne, postavlja pitanje šta treba da činimo da bismo živeli dobro (upor. Makintajer 2000: 105). Grčki i helenistički filozofi pod rečju εὐδαιμονία upravo podrazumevaju srećan, odnosno ispunjen, blažen, dobar život, život u kome nam sve ide od ruke. Stoici u tome slede antičku tradiciju svojih grčkih filozofskih prethodnika. Ono u čemu su se helenističke škole pak razlikovale bio je odgovor na pitanje šta dovodi do dobrog života, ali ne i u tome da je dobar život cilj po sebi, to jest cilj kome se teži.

Antipateru iz Tarza (Ἀντίπατρος ὁ Ταρσεύς) i, na kraju, Panetiju (Παναίτιος) sa Rodosa. Važno je istaći još i Aristona sa grčkog ostrva Hios (Ἀρίστων ὁ Χῖος). Ariston je, naime, stoik koji je zastupao nešto radikalniji pogled na neke aspekte stoičkog učenja (upor. Diog. Laert. 7.160-163), i stoik koji, doduše, nije bio na čelu Stoe za razliku od svih ostalih prethodno navedenih stoika. U svakom slučaju, od svih ovde pobrojanih stoika, najznačajnijim se smatra Hrisip koji je u daleko većoj meri nego Kleant sistematizovao Zenonovo učenje, postavši, kako nam to izvori saopštavaju, najproduktivniji pisac stoicizma. Hrisipa će zbog toga kasnija filozofska tradicija uglavnom smatrati najvećim stoičkim autoritetom ikada, dok će neki autori poput Brenana tvrditi da Hrisipa, pored Platona i Aristotela, ne nadilazi nijedan drugi od filozofa antičke epohe (upor. Brennan 2005: 11).

Panetje se zajedno sa Posejdonijem iz sirijskog grada Apameje, koji je još nazivan i Posejdonije sa Rodosa (Ποσειδώνιος ὁ Ἀπαμεύς, to jest, Ποσειδώνιος ὁ Ῥόδιος), ubraja među najistaknutije predstavnike srednjeg stoicizma. Reč je o dvojici stoičkih filozofa koji su u velikoj meri zaslužni za širenje stoicizma. Istovremeno, reč je i o stoicima koji su u određenoj meri izmenili delove stoičkog učenja, uglavnom pod uticajem Platonovog, odnosno Aristotelovog učenja i njihovih nastavljača. Primera radi, oni su smatrali da moralna vrlina nije dovoljna za εὐδαιμονία-u, već da su nam neophodne i neke druge stvari, koje su za druge stoike ipak bile samo moralno indiferentne (upor. Diog. Laert. 7.128). U pitanju je stav sa kojim bi se saglasili i peripatetičari.

Filozofija je u Rim ušla kao grčka tekovina i posredstvom učenih Grka. Naime, Rimljani koji su želeli da steknu filozofsko obrazovanje putovali su uglavnom u Atinu ili u neku od provincija grčkog govornog područja (Long 2003: 184). Istovremeno nije bila retkost da učeni Grci, između ostalog i oni među njima koji su bili upućeni u filozofiju, podučavaju rimsku omladinu. Atinjani su još 155. g. stare ere poslali svoje ambasadore u Rim, angažujući za tu priliku sledeće filozofe: stoika Diogena iz Vavilona, peripatetičara Kritolaja (Κριτόλαος) i akademičara Karneada (Καρνεάδης), koji su tada ujedno bili i na čelu atinskih filozofskih škola. Njihov zadatak je bio da od rimskog senata traže revidiranje nametnute dažbine Atini koja je, prema Plutarhovim (Πλούταρχος) rečima, iznosila pet stotina talenata (Plut. *Cat. Mai.* 22). Mladi Rimljani nisu bili imuni na slavu koja je pratila atinske ambasadore, i to možda ponajviše na slavu Karneada. Ipak, neki među Rimljanima, od kojih je najglasniji bio Katon Stariji (Cato Major), mislili su da Grci svojim ubedljivim govorima nanose štetu omladini Rima. Katon je, naime, požurivao rimski senat rekavši kako je potrebno glasati na jedan ili na drugi način o predlozima koje su izneli grčki ambasadori ne bi li se oni vratili u Atinu i svoje škole gde podučavaju sinove Grčke, pošto mladići Rima treba da slušaju zakone i magistrat Rima, kao što su to činili i do tada (Upor. Plut. *Cat. Mai.* 22). Plutarh nas, takođe, obaveštava da Katon to nije učinio samo iz neprijateljstva prema Karneadu kao što su, naime, neki skloni da misle, već zato što je Katon i inače bio jako podozriv prema filozofiji i njenim dometima, a ujedno i prema grčkoj kulturi (Plut. *Cat. Mai.* 23). Ciceron, pak, ističe da grčki filozofi nisu imali nikakvog prethodnog iskustva u diplomatiji i da oni ne bi ni bili izabrani da dođu u Rim da među istaknutim Rimljanima „nije bilo interesovanja“ za bavljenje filozofijom (Cic. *Tusc.* 4.5). U svakom slučaju, ta ambadorska poseta je verovatno bila i prvi zvaničniji susret Rima sa nekim od predstavnika grčkog stoicizma. Studije filozofije su uostalom predstavljale svojevrzni vrhunac obrazovanja i na takav vid studija se obavezivala samo manjina Rimljana.

Filozofija nije bila jedina disciplina prema kojoj je deo rimskog građanstva bio sumnjičav i prema kojoj je pokazivao animozitet, a kojoj su Grci, sa druge strane, bili vični. Rimljani su, naime, na Grke dugo vremena gledali sa određenom dozom nepoverenja iako se u pogledu mnogih stvari ugledaju upravo na njih, posebno kada je reč o religiji, to jest, mitologiji ili, recimo, književnosti. Grci su, posmatrano iz rimske perspektive, umeli da budu vešti, lukavi i nedisciplinovani a time ujedno i skloni da izvode razne performanse nepogodne za moral Rimljana. Oni su, navodno, umeli i da manipulišu svojim veštinama. Taj stav se, doduše, vremenom izmenio (ili makar ublažio) i to posebno tokom perioda carstva, a za tu promenu je delimice zaslužan upravo stoicizam, odnosno neki od stoičkih filozofa. Na kraju krajeva, treba da imamo u vidu da je rimsko građanstvo bilo više od svega drugog usmereno ka rešavanju praktičnih pitanja. Na neka od tih pitanja stoicizam je umeo da pruži odgovor, pa je u tom smislu bio i pogodan rimskim političarima i besednicima. Ipak, učitelji filozofije su, i nakon što je filozofija u izvesnoj meri prihvaćena u Rimu, bili najmanje plaćeni od svih učitelja⁷. Učitelji besedništva su bili na daleko većoj ceni, iako su i sami filozofi bili vešti retori. To nije menjala ni činjenica da se retorika, pored ostalih disciplina, izučavala u pojedinim filozofskim školama, poput stoičke škole.

Rim postaje prijemčiviji za stoicizam tek petnaestak godina nakon ambadorske posete, to jest, tek sa Panetijevim dolaskom u grad oko 140. godine stare ere. Panetije je u Rimu ostao do 129. godine stare ere, nakon čega se ponovo vratio u Atinu. Pod Ciceronovim uticajem, ušao je u krug okupljen oko istaknutih rimskih vojskovođa i političara Scipiona Afrikanca (Publius Cornelius Scipio Africanus) i Lelija (Gaius Laelius), a postao je i savetnik Tiberija Graha (Tiberius Sempronius Gracchus). Rimskoj je aristokratiji približio stoicizam, tako što im je pokazao da stoička filozofija može da bude korisna za građenje političke karijere (Tielman 2007: 105). Filozofija stoicizma od tada, čini se, odnosi prevagu u odnosu na druge filozofske pravce barem kada je reč o Rimu. Rimljani su, doduše, prihvatili i epikurejska, kao i neka druga učenja, poput učenja neoplatonista ili pitagorejaca.

Nakon Panetijeve smrti 110. godine stare ere, stoička škola u Atini prestaje sa radom, što implicira da je škola nestala još pre nego što su Suline (Lucius Cornelius Sulla) trupe zauzele Atinu 86. g. stare ere. Doduše, dugo je vladalo mišljenje da je stoička škola nastavila sa radom i nakon Panetijeve smrti i da su njome upravljali Mnesarh (Μνήσαρχος) i Dardan (Δάρδανος) (Cic. *Akad.* 2.69). Filodem (Φιλόδημος), međutim, tvrdi da su obojica bili samo Panetijevi učenici ali ne i naslednici na čelu škole (Sedley 2003: 26-8; Gourinat 2014: 73-4). U svakom slučaju, Posejdonije, približno u vreme smrti svog učitelja Panetija, otvara svoju filozofsku školu na ostrvu Rodos. Na taj način dolazi do izmeštanja škole iz Atine koja sve više gubi svoj uticaj kada je reč o filozofiji⁸. To postaje još uočljivije nakon Sulinog zauzimanja grada, a svakako doprinosi i decentralizaciji stoičke škole. Stoicizam se potom širi na istok (Vavilon) i u još većoj meri na zapad (Rim) gde je u izvesnoj meri već i bio prihvaćen. Posejdonije je, nalik Panetiju, negovao prijateljske odnose sa istaknutijim Rimljanima, a podučavao je Marka Tulija Cicerona, Gneja Pompeja Velikog (Gnaeus Pompeius Magnus) i druge građane sa istaknutim pozicijama u rimskoj državi.

⁷ Za više podataka o obrazovanju i obrazovnim institucijama Grčke, odnosno Rima, pogledati sledeću studiju: Clarke 1971. Više o filozofiji i obrazovanju rimskih stoika u članku: Reydam-Schils 2010.

⁸ Atina će se oporaviti na kratko tek tokom petog veka nove ere, kada je Plutarh (Πλούταρχος ὁ Ἀθηναῖος) osnovao svoju školu u Atini, predstavljajući je kao naslednicu Platonove Akademije.

Među najpoznatije i najznačajnije rimske stoike ubrajaju se hronološkim redom Seneka, Musonije Ruf, Epiktet i Marko Aurelije. Pored njih, razvoju i širenju stoicizma u Rimu doprineli su i već pomenuti vojskovođa Lelije, zatim državnici i besednici Publije Ruf (Publius Rutilius Rufus) i Katon Utički (Marcus Porcius Cato Uticensis), Oktavijanovi učitelji Atenodor (Ἀθηνόδωρος Κανανίτης) i Arije Didim (Ἄρειος Δίδυμος), potom Kvint Junije Rustik (Quintus Junius Rusticus), učitelj Marka Aurelija, i drugi. Neki među njima su bili aristokrate na visokim državnim pozicijama. Istovremeno je u Rimu postojala i takozvana „stoička opozicija“ koja se formirala kao svojevrsna protivteža carskoj samovlasti, posebno tokom vladavine rimskih careva Nerona (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus) i Domicijana (Titus Flavius Caesar Domitianus Augustus), a neki od članova bili su i Publije Klodije Trazea Pet (Publius Clodius Thrasea Paetus), Gaj Rubelije Plaut (Gaius Rubellius Plautus) i Kvint Marcije Barea Soran (Quintus Marcius Barea Soranus), koji su bili učenici poznatijeg Musonija Rufa. Neron je neke od njih osudio na smrt, jer ih je doživljavao kao pretnju po svoju vlast.

Originalni spisi predstavnika ranog i srednjeg stoicizma su izgubljeni uprkos ugledu koji je uživala stoička škola i uprkos tome što su neki od stoika veoma mnogo pisali. Vrlo je moguće da su Zenonovi i Hrisipovi spisi nestali još za vreme antike, to jest da spisi ranih stoika nisu preživeli poznu antiku (upor. Sellars 2019: 2-3). Određeni fragmenti i delovi njihovog učenja su srećom ipak sačuvani zahvaljujući komentatorima, te se pomoću njih i pomoću tumačenja i kraćih (preglednih) osvrti kasnijih autora, određena stoička učenja mogu rekonstruisati. Poslednji primerici Zenonovih, Kleantovih i Hrisipovih dela prepisani su sredinom četvrtog veka nove ere u biblioteci tadašnjeg Konstantinopolja (Gourinat 2014: 108), što ide i u prilog Simplicijevoj tvrdnji da većina stoičkih spisa njemu više nije bila na raspolaganju u prvoj polovini šestog veka nove ere. Među papirusima iz Herkulanuma (Herculaneum), gde su počev od osamnaestog veka i kasnije vršena iskopavanja, pronađeni su, pored ostalog, i fragmenti Hrisipovog spisa *O providenju* koji su, sticajem okolnosti, ugljenisani i na taj način konzervirani prilikom erupcije Vezuva 79. godine.

Tokom devetnaestog veka objavljuju se zasebna izdanja koja su sadržala Zenonove, Kleantove, Hrisipove ali i fragmente Panetija i Posejdonija (Gourinat 2014: 98). Hans fon Arnim (Hans von Arnim) je sačinio kolekciju fragmenata ranih stoika pod nazivom *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF) objavljivanu od 1903 – 1905. godine. Fon Arnimova kolekcija je predstavljala monumentalno delo na koje se i danas pozivaju teoretičari prilikom citiranja i navođenja fragmenata ranih stoika. Međutim, fon Arnimovo delo je tražilo „ozbiljnu reviziju“, kako navodi Pjer Ado u svom pristupnom predavanju na Kolež de Fransu 1983. godine (Ado 2016 b: 21). Revizija je i načinjena i objavljena 1987. godine i tog poduhvata su se prihvatili Entoni Long (Anthony A. Long) i Dejvid Sedli (David N. Sedley) priredivši dvotomno izdanje (LS). Ono, doduše, ne sadrži samo fragmente stoika, već i epikurejaca i akademičara. Teoretičari Bred Invud (Brad Inwood) i Lojd Gerson (Lloyd P. Gerson) deset godina kasnije priređuju *Uvodna čitanja iz Helenističke filozofije* 1997. godine (IG) i 2008. godine isečke iz stoičkih tekstova (*The Stoics Reader*). Navedenim autorima dugujemo i to što je interesovanje za stoičku misao tokom prethodnih nekoliko decenija u sve većem porastu.

Predstavnici poznog stoicizma su relevantni izvori na koje možemo da se pozovemo kada je reč o stoičkoj filozofiji. Pored njih, od velikog značaja su i sekundarni izvori, kao što su Diogen Laertije, zatim spisi Marka Tulija Cicerona, Simplicijevi komentari, delo Galena iz Pergama (Κλαύδιος Γαληνός) sa posebnim akcentom na njegov spis *O mišljenjima* (*doktrinama*)

Platona i Hipokrata, zatim ono što je zapisao i tumačio Aleksandar Afrodizijski (Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς), Jovan Stobej (Ἰωάννης Στοβαῖος) čiji se doksografski izvodi po svemu sudeći zasnivaju na delu Arija Didima (Ἄρειος Δίδυμος), Plutarhovi moralni spisi, i, naposljetku, delo Aula Gelija (Aulus Gellius). Na neke od upravo pobrojanih izvora oslanjaćemo se u određenoj meri i u ovoj disertaciji.

1. 3. Epiktetov život i filozofija

Epiktet je jedan od najznačajnijih stoika a slovi i za jednog od najpoznatijih učitelja filozofije helenističkog perioda. Pored toga, bio je i jedan od najvećih govornika svih vremena (Brennan 2005: 10), a reč je i o „klasiku“ koji je dugi niz godina bio zapostavljen, nalazeći se na marginama stoičke filozofije, pa je zbog toga, u izvesnom smislu, potrebno da se još jednom upoznamo sa njim (upor. Schofield 2004: 448). Bio je filozof kome su se divili i ljudi ne toliko vični filozofiji, jer su njegovo učenje mogli da primene u svom svakodnevnom životu (Origen, *C. Cels.* 6. 2), i neko koga je Irod Atički (Ἡρόδης ὁ Ἀττικός) smatrao najvećim stoičkim misliocem (Gell. *NA* 1. 2. 6). Takođe, reč je o filozofu koji stoicizam „čini živim“ i prisutnim, i to tako što to čini inspirativnije od bilo kog drugog autora (Brennan 2005: 11). Ujedno, govorimo o filozofu koji je možda i najviše pristupačan od svih stoika (Long 2015: xi) ali i o filozofu koji predstavlja „najbolji dostupan izvor“ putem koga možemo da razumemo „duh i sadržaj rimskog stoicizma“ (Stephens 2007: xv). Na kraju, ne možemo da se otmemo utisku da je reč i o filozofu koji je na sopstvenom primeru svojim učenicima pokazivao kako se filozofska uverenja koja neko zastupa žive.

O Epiktetovom životu posedujemo šture podatke i ne sasvim precizne godine koje, samim tim, treba da primimo sa određenom rezervom. Rođen je kao rob grčkog porekla u Hijerapolju (Ἱεράπολις ili Sveti grad) u tadašnjoj Frigiji a savremenoj Turskoj⁹ oko 50. ili možda 60. godine a potom je, ne zna se tačno kada, odveden u Rim. Epiktetovo ime ne znamo, pošto je Epiktet izgleda bio samo nadimak kojim se impliciralo da je on neko ko je „kupljen“ ili „stečen“, to jest, reč je o nadimku kojim se ukazuje na njegovo ropsko poreklo (Milovanović 2019: xiv-xv; Stephens 2020: 30). Živeo je tokom perioda carstva i to u gradovima na čijim ulicama su se mogli čuti grčki, latinski ali i drugi jezici, i u gradovima gde su se mogli videti kako hrišćani tako i predstavnici drugih vera i sekti. Još kao mladić i rob susreće se sa filozofijom¹⁰, i to verovatno svega par godina nakon što je Seneka, po Neronovoj naredbi, izvršio samoubistvo. Časove filozofije je pohađao kod stoika Musonija Rufa, najverovatnije između 68. i 69. godine, a možda čak i tek od 79. godine (Long 2002: 14).

Epiktetov gospodar je bio Epafrodit (Ἐπαφρόδιτος), koji je i sam bio oslobođeni rob a potom istaknuti sekretar na Neronovom a zatim i Domicijanovom dvoru. Nakon što je oslobođen, ne znamo sasvim precizno kada, Epiktet počinje da podučava filozofiju u Rimu. Moguće da je na samom početku svoje karijere predavao pod Musonijevim nadzorom i

⁹ Reč je o mestu koje danas nosi naziv Pamukale (Pamukkale), a čija istorija datira počev od drugog veka stare ere.

¹⁰ Mesto koje upućuje na ovu tvrdnju se pronalazi se u *Razgovorima* (vidi: Epict. *Diss.* 1.9.29.), na osnovu koga može da se zaključi da je Epiktet još uvek bio rob kada je pohađao časove kod Musonija.

patronatom (Long 2002: 10)¹¹. Ono što pouzdanije znamo jeste da je Epiktet bio prinuđen da napusti grad, verovatno 93. ili 94. godine kada su po naredbi cara Domicijana i drugi filozofi proterani iz Rima¹². Tokom Neronove vladavine su, kao što smo već naznačili, neki od filozofa i predstavnika stoičke opozicije bili osuđeni na smrt, dok su neki drugi proterani i osuđeni na izgnanstvo. Netrpeljivost prema filozofima je nastavljena i kasnije tokom Domicijanove vladavine, pa ne čudi stoga zašto Epiktet primećuje da nije uvek bezbedno da se filozofira u Rimu (upor. Epict. Diss. 2. 12. 17). Ipak, neki rimski vladari poput Hadrijana (Publius Aelius Hadrianus Augustus), a kasnije i Marka Aurelija, bili su naklonjeniji filozofima, ponajviše stoicima i to posebno Epiktetu. Naime, smatra se da je Hadrijan pohađao časove kod Epikteta (Birley 1997: 58-61), dok Aurelije navodi da se on, zahvaljujući svom učitelju, stoiku Rustiku, upoznao sa „spisima Epiktetovim“ pošto mu ih je Rustik dao iz svoje lične biblioteke (M. Aur. Med. 1. 7).

Nakon što je napustio Rim, Epiktet se nastanio u Nikopolju koga od apeninskog poluostrva deli Jadransko more, gradu koji je već tada bio važna pomorska luka iz koje su isplovljavali brodovi za Rim, ali i značajan trgovački centar. Tamo je, kao već oformljen i prilično poznat filozof, odnosno učitelj filozofije, još jednom otvorio svoju filozofsku školu. Njegova reputacija mu je ujedno pomogla da privuče veći broj učenika različitih profesija i imovinskih staleža. Veruje se da Epiktet nije više napuštao Nikopolj, izuzev prilikom kraćih poseta Atini i (možda) Olimpiji. To je sigurno morala biti njegova odluka, jer je po svemu sudeći mogao da se vrati u Rim nakon Domicijanove smrti.

Podučavao je na grčkom jeziku sve vreme, što su u prvom veku od stoika činili još Kornut (Lucius Annaeus Cornutus) i Ruf (Ado 2016 a: 89). Grčki jezik se tada u Rimu još uvek smatrao jezikom filozofije, iako su Ciceron i Seneka činili pionirske napore da filozofiju latinizuju i time je približe širim slojevima stanovništva, pokazujući istovremeno da i Rimljani umeju da filozofiraju. Međutim, retki su se pisci bavili filozofijom na latinskom jeziku. Pored Cicerona i Seneke od poznatijih imena mogu se izdvojiti još samo Lukrecije (Titus Lucretius Carus), koji je bio pod epikurejskim uticajem, i Brut (Marcus Iunius Brutus), koji je bio pod uticajem Antioha iz Aškalona (Ἀντίοχος ὁ Ἀσκαλώνιος), koji se zalagao za napuštanje skeptičkog usmerenja dotadašnje Akademije.

Epiktet je upamćen i po tome što je bio hrom, a tu hromost su različiti autori interpretirali na različite načine. Kaže se da je reč ili o urođenoj mani ili o stanju koje je nastalo usled reume, ali i da je reč o povredi koju mu je naneo njegov gospodar a koju je Epiktet mirno i bez previše uzbuđenja podneo (Xenakis 1969: 1; Long 2002: 10; Stephens 2020: 30). Šta god da je od navedenog slučaj, izvesno je da je Epiktetova telesni nedostatak neretko služio kao paradigma stoičkog držanja i mirnog podnošenja telesnih bolova. Tvrdilo se, štaviše, kako pristalice stoičkog pogleda na svet i stoičkog učenja ne bi trebalo da dozvole da im neki telesni nedostaci ili bol, nanesu i psihičke ozlede koje bi mogle da naruše zdravlje i spokojstvo duha. Sam Epiktet

¹¹ Moguće je da je Musonije Ruf bio patron daleko siromašnijem Epiktetu, to jest, da je Epiktet na početku svoje filozofske karijere podučavao u Rimu zahvaljujući podršci koju mu je pružao Musonije koji je, inače, bio rimski aristokrata.

¹² Doduše, Epiktet je možda Rim napustio već 89. godine, pošto je car Domicijan proterivao filozofe iz grada u dva navrata (Vidi izdanje *Razgovora: Epictetus* (2014) u prevodu Robina Harda (Robin Hard), uvodni deo koji je napisao Kristofer Gil (Christopher Gill), str. 8. Takođe, pogledati studiju: Desmond 2008: 44. Long, pak, navodi da je to bilo 95. godine (Long 2002: 10).

je, takođe, upućivao na svoj telesni nedostatak, ističući da hromost, kako se navodi na jednom mestu u *Priručniku*, treba da percipiramo samo kao fizički, odnosno telesni nedostatak, i da ona ne sme ni na koji način da bude prepreka našem duhovnom razvoju, tako što će, na primer, da utiče na izbore koje pravimo (νόσος σώματός ἐστιν ἐμπόδιον, προαιρέσεως δὲ οὐ) (upor. Epict. *Ench.* 9).

Prepoznatljiva obeležja kinika ali i nekih stoika, poput Epikteta ali ne i Seneke, bila su brada i grubi, jednostavni ogrtač (trivon). Takav komad tkanine služio je, po potrebi, kao zaštita od vremenskih uslova ali i kao prostirka za spavanje. Pošto su Rimljani mahom uklanjali dlake sa lica, za razliku od Grka koji to nisu činili, brada u Rimu postaje svojevrsni simbol filozofa. Musonije Ruf (Muson. 21) zbog toga ističe da je brada oznaka muževnosti, nešto nalik prirodnom ukrasu muškarca. Sa time je saglasan i Epiktet (upor. Epict. *Diss.* 1.16.10-13), a to ujedno i opravdava njeno nošenje. Ukoliko govorimo o bradi, primećuje se da njeno nošenje može da bude opravdano iz jedne biološke perspektive (oznaka muževnosti), ali se isto tako može reći da je reč o jednoj društvenoj prihvatljivoj praksi (zaštitni znak filozofa). Epiktet svoju bradu simbolički poistovećuje sa svojim filozofskim integritetom ali i sa ličnim karakterom. Naime, pod pretnjom da će mu se „odseći“ glava ukoliko odbije da se obrije, Epiktet navodi da bi on pre izabrao da ne obrije bradu jer je on filozof za razliku od nekih drugih, koji bi pristali čak i da im se odseče glava „kada bi bez nje mogli živeti“ (upor. Epict. *Diss.* 1.2.25-30). Epiktet tokom jednog drugog razgovora pojašnjava da nisu krivi oni koji nekome prete smrću, već pre procena osobe kojoj se preti i to procena da je bolje da učini sve osim da umre (upor. Epict. *Diss.* 1. 17. 25). Važno je istaći, naime, da je on smatrao da smo sami odgovorni za svoje procene, kao i da ne možemo da utičemo u potpunosti ni na šta što drugi čine.

Potrebno je napomenuti i da neki autori smatraju da se Epiktet zapravo plaši da bi gubitkom svoje brade izgubio prvenstveno svoju muževnost a ne filozofski integritet (vidi: Reydam-Schils 2005: 46; Grahn-Wilder 2018: 113-114). Jer, na kraju krajeva, žene, nezavisno od toga da li su i same filozofi, (obično) ne nose bradu, te brada u svakom kontekstu nije niti mora da bude obeležje filozofa. Ipak, takvo tumačenje podložno je kritici, jer Epiktet nedvosmisleno poziva svoje učenike da ne procenjuju nekoga samo na osnovu spoljašnjeg izgleda. Izgled, striktno govoreći, nije nešto čemu treba da se pridaje posebna pažnja, pošto je reč o „moralno indiferentnoj“ stvari. Zbog toga, izgled ne utiče presudno na to da li je neko „muževan“. Takođe, Epiktet se nije ustručavao da ismeje one koji se prozivaju filozofima, misleći da je dovoljno da puste bradu i da se zagru ogrtačem (Epict. *Diss.* 4.8.15), ističući da i „šarlatani“ mogu da ogrnu trivon i da puste kosu ili bradu, što ih neće činiti filozofima (upor. Epict. *Diss.* 4.8.4-12). Izgled, drugim rečima, treba da bude u skladu „sa zanatom“ jer se zvanje stiče „zahvaljujući zanatu, a ne izgledu“ (Epict. *Diss.* 4.8.16). Zvanje filozofa se stiče ukoliko se živi tako da se ispunjavaju zadaci filozofa, a ne ukoliko neko izgleda na određeni način podražavajući svojim izgledom filozofa. Iako, dakle, izgled treba da prati zvanje, izgled nije distinktivno obeležje filozofa (niti muškarca ili žene), već je to, prema stoičkom uverenju, ispravna upotreba razuma (upor. Epict. *Diss.* 4. 8. 12). U ovom konkretnom slučaju, Epiktet bira da ima bradu, isto kao što bira da ne podleže pretnjama tiranina ili bilo koga drugog ko ima moć da mu oduzme život. Svojim primerom on pokazuje da neko može da izabere da zadrži bradu i kao prirodno obeležje muškarca i kao društveno prihvatljivo obeležje filozofa. Pre svega, Epiktet se drži kao filozof jer zna šta je u njegovoj moći da izabere (ἐφ' ἡμῖν), a zatim jer zna i razliku između moralno indiferentnih stvari, pošto je, i smrt kao i brada moralno indiferentna stvar (vidi i: Grahn-Wilder 2018: 115; Epict. *Diss.* 4.1.133). Na taj način, Epiktet pokazuje da bi

on, suočen sa takvim izborom, birao da se drži nekih od osnovnih stoičkih distinkcija o kojima ćemo kasnije tokom disertacije detaljnije govoriti. Svakako, kao što je brada u određenim situacijama poželjna (jer ima određenu vrednost), tako je i smrt (pod uobičajenim okolnostima) nepoželjna. Međutim, stoici su tvrdili da je ponekad racionalno prihvatljivo pre izabrati smrt nego život u kome bi moralna vrlina mogla da bude ugrožena (upor. Plećaš 2014).

Epiktet je živeo skromno, posedujući samo neophodne stvari. Nikada se nije ženio niti je imao svoju decu, mada su se stoici, generalno govoreći, zalagali za brak. Smatrali su, naime, da je život u bračnoj zajednici u skladu sa čovekovom prirodom (upor. Cic. *Fin.* 3.68; 4.17). Taj stav može da se brani i iz biološke perspektive jer je, prema stoičkom mišljenju, reproduktivna sposobnost jedna od „racionalnih sposobnosti duše“¹³. Pored toga što je racionalno, čovek je ujedno i društveno biće (κοινωνικός) koje poseduje sklonost da voli i da lako sklapa prijateljstva sa drugim ljudima (φιλάλληλος) (LS 57 D; vidi i: Graver 2007: 176; Epict. *Diss.* 4.5.10). Međutim, kada je reč o bračnoj zajednici deluje da je Epiktet bliži kinicima koji, barem kako ih Epiktet oslikava, ne sklapaju olako brak, jer bračna zajednica idealnog kinika može da spreči da vrši svoje obaveze koje ima kao filozof. U slučaju braka, idealni kinik bi možda prestao da bude slobodan i nesputan, zato što bi ga obaveze prema porodici, ženi (ili mužu) i deci, koje bi on morao da izvršava kao oženjen muškarac (odnosno udata žena) odvučle od njegovog „istinskog“ zadatka (upor. Epict. *Diss.* 3.22.69-74). Navedeno potvrđuje i svedočanstvo u kome se ističe da je kinik Diogen kada su ga pitali koje je pravo vreme za brak, zagonetno odgovorio da su mladići nesprenni, za razliku od zrelih muškaraca kojima je već prekasno da ulaze u brak (Diog. Laert. 6. 54). Ipak, kinik bi u nekoj idealnoj kiničkoj zajednici, barem sudeći prema Epiktetovim rečima, verovatno stupio u brak ali u takvoj zajednici bi i njegova žena bila nalik njemu, a i deca bi im bila podizana u duhu kiničke filozofije. Takav brak su, uostalom, imali Krates (Κράτης ὁ Θηβαῖος) i Hiparhija (Ἰππαρχία ἡ Μαρωνεῖτις), na šta i Epiktet ukazuje, ujedno objašnjavajući da je i sama Hiparhija bila nalik Kratesu, te da je reč o jednom izuzetku (Epict. *Diss.* 3.22.76; Diog. Laert. 6.96).

Epiktet je saglasan sa tim da je cilj kome treba da se stremi život u skladu sa prirodom, a samim tim, i život u skladu sa moralnom vrlinom. Takav cilj ne podrazumeva, smatraju stoici, izbegavanje obaveza koje svi imamo kao građani i ljudi. To, takođe, znači da treba da se bavimo čak i stvarima koje možda i donose neki kratkotrajni užitak, poput, kako kaže Epiktet, odlaska u kafanu (Epict. *Diss.* 2.23.38), jer i odlazak u kafanu može da bude primeren pod određenim okolnostima. Isto tako, rekli bi stoici, primereno je u uobičajenim okolnostima da se neka osoba oženi, dobije decu i da učestvuje u državnim poslovima (upor. Epict. *Diss.* 3.21.5). Zbog toga ni brak ni deca nisu prepreka ispunjenom životu, već pre nešto što je u „skladu sa prirodom“ (upor. Cic. *Fin.* 3.68; Diog. Laert. 7.123; Epict. *Diss.* 1.23.3-10; Graver 2007: 176). Štaviše, rekli bismo da Epiktet podrazumeva da je osoba koja braku (ili bilo kojoj drugoj ulozi u kojoj se nalazi) ne pristupa kao prepreci – osoba koju su filozofi „nečemu naučili“ (Epict. *Diss.* 3.21.6).

Poznati retor i satiričar, Lukijan iz Samosate (Λουκιανὸς ὁ Σαμοσατεύς), podsmeva se, međutim, Epiktetu, smatrajući da prvi on ne vodi život kakav preporučuje drugima, sasvim u skladu sa jednom od odlika svog humora da se prikaže „nesklad između okolnosti i ličnosti“

¹³ O biološkoj perspektivi koju stoici zauzimaju u pogledu ovog pitanja, pisala je Gren-Vilderova (Grah-Wilder 2018). Posebno videti poglavlje: „Da li je moguće biti u braku i biti srećan? Kasniji stoici o braku i načinima života“ (Grah-Wilder 2018: 253-276).

Važno je, takođe, istaći da su i rani stoici pisali rasprave o braku, poput, na primer, Kleanta (Diog. Laert. 7.175).

(Akkad 2017: 17)¹⁴. Nakon što je, kako nam Lukijan predočava, Epiktet posavetovao kinika Demonakta (Δημόναξ) da se venča i da pravi decu, veličajući ono što je u skladu sa prirodom, Demonakt je to i pozeleo pa je, kako se čini sa punim pravom, Epiktetu zatražio jednu od njegovih kćerki (Lucian *Demon.* 55). Epiktet, međutim, nije bio niti oženjen niti je imao svoje kćerke. Ipak, ukoliko imamo u vidu sve ono što Epiktet kaže o kinicima, kao i način na koji ih on sam idealizuje, Demonaktov govor nije sasvim opravdan. To jest, skloni smo da mislimo da Lukijan nije sasvim razumeo Epiktetovu poziciju. Naime, Epiktet i kinik Demonakt, barem u ovom slučaju, stoje na istoj liniji argumentacije. Ako smo u pravu, onda se obojica, i Epiktet i Demonakt, ponašaju u skladu sa svojim pozivom filozofa. Stoičkom filozofu, na kraju krajeva, nije cilj da pomogne jedino sebi već i svima ponaosob, to jest društvu u celini (Sen. *Clem.* 2.5.3), a ujedno je i na njemu samom da proceni koji je najbolji način da svojom delatnošću pomogne svojoj zajednici. Samim tim, ako Epiktet može da više pomogne društvu u celini, onda je, iz njegove perspektive, opravdano to što je izabrao da ne stupa u brak i da ne pravi decu¹⁵. Dakle, optužba da Epiktet nije vodio život kakav je preporučivao drugima ne stoji. Postoje, doduše, indicije u skladu sa nekim izvorima da se Epiktet u svojoj starosti ipak starao o izvesnom detetu, koje je najverovatnije bilo odbačeno siročće koje je Epiktet usvojio¹⁶, a moguće je, mada mi to ne možemo da znamo pouzdano, i da je pred kraj svog života počeo da živi sa određenom ženom koja se starala o tom detetu.

Premинуo je između 120. i 135. godine, još jednom se ne zna tačno kada, ali svakako približno u vreme kada je rođen Lukijan. Od istaknutijih ličnosti Epiktet je bio savremenik Plutarha, Favorina (Favorinus) i Tacita (Publius (ili Gaius) Cornelius Tacitus).

1. 4. Arijanove beleške i problem autentičnosti

ὅσα δὲ ἤκουον αὐτοῦ λέγοντος, ταῦτα αὐτὰ ἐπειράθην αὐτοῖς ὀνόμασιν ὡς οἶόν τε ἦν γραψάμενος ὑπομνήματα εἰς ὕστερον ἐμαυτῷ διαφυλάξαι τῆς ἐκείνου διανοίας καὶ παρρησίας¹⁷.

Iako Epiktet nije objavio nijedan spis, moguće je da je vodio pripremne beleške za svoja predavanja. Reč je, uostalom, o ne sasvim retkoj praksi toga perioda. Štaviše, u leksikonu Suda, to jest vizantijskoj enciklopediji, među šturim biografskim podacima o Epiktetu, navodi se i kako

¹⁴ Neka od dela u kojima Lukijan iz Samosate na specifičan način ismeva teorije, delo i lik kiničkih, stoičkih i nekih drugih filozofa, jesu *Mudrost na prodaju!*, *Ikaromenip – nebeski letač*, *Demonakt*, *Izbeglice*, *Kolekcionar knjiga – neznalica*, *Zevs na propitivanju* i *Hermotim ili O izboru*.

¹⁵ Mada, Epiktet je mogao da izabere i da ima decu ali da se prema toj deci odnosi na način na koji se, iz Epiktetove vizure, odnosio Sokrat (vidi: Epict. *Diss.* 4.1.159).

¹⁶ U skladu sa običajima rimskog vremena, otac je mogao da ne prizna novorođenu decu svoje žene ili ljubavnice iz raznih razloga. To je zapravo značilo da je mogao da decu po rođenju odbaci, ostavljajući ih na ulici i ne noseći pritom pravne posledice osim u nekim retkim slučajevima. Ta deca bi u slučaju da prežive obično postajala robovi ili su ih usvajale porodice koje nisu mogle da imaju svoju decu.

¹⁷ „Slušajući ga kako je besedio, nastojao sam da sve pribeležim upravo istim rečima, ne bi li ih sačuvalo sebi za ubuduće, da me podsećaju na njegovu misao i slobodan govor“. Flavije Arijan, *Pismo Luciju Geliju*

je on mnogo toga napisao (ἔγραψε πολλά)¹⁸. Međutim, ne možemo da znamo da li je to zaista i bio slučaj.

Epiktet svakako ukazuje da pisanje ima svojevrsnu terapeutsku ulogu, upućujući na Sokrata. „Zar Sokrat nije pisao“, i ko je još toliko mnogo pisao, pitaće se Epiktet (Epict. *Diss.* 2.1.32). Navedeno, ipak, protivreći uobičajenoj predstavi koju imamo o Sokratu. Kako god, Epiktet pojašnjava da je način na koji je Sokrat „pisao“ način na koji bi filozofi trebalo da pišu (Epict. *Diss.* 2.1.33). Time se eksplicira misao koju Sokrat iznosi u Platonovom *Filebu*, naime, da duša (ψυχή) može da se posmatra i kao knjiga u koju se „ispisuju“ naša sećanja, opažanja i slično, jer oni mogu da formiraju određena tvrđenja, ostavljajući „trag“ u duši (upor. Pl. *Phlb.* 39a; Long 2002: 73). Pisanje jednog filozofa, stoga, mora da ostavi trag.

Navodno Sokratovo pisanje Epiktet prikazuje kao svojevrsnu praktičnu (možda čak i usmenu) delatnost, to jest vežbu koja nas izgrađuje poput vežbi koje izgrađuju atlete¹⁹. „O ovome bi trebalo da razmišljaju filozofi, o ovome da pišu svakog dana, u ovome da se vežbaju (γυμνάζεσθαι)“, kaže Epiktet aludirajući da je posredi reč o pitanjima smrti, izgnanstva, slobode i moralnog integriteta (Epict. *Diss.* 1.1.24-5). To su mesta na kojima se prepoznaje filozof. Reč je o praksi koju je sam Epiktet preporučivao svojim učenicima, i to o jednoj vežbi tokom koje filozof sebe propituje u pogledu svojih predubeđenja. Pritom, kada se na taj način vežba, onda stil pisanja nije od ključne važnosti. Naime, presudno je na koji način taj filozof sprovodi u delo ono „o čemu piše“ ili možda pre govori. Uostalom, učenik po izlasku iz stoičke, odnosno Epiktetove škole, treba da savlada ne pisanje lepih beseda (poput, na primer nekog sofistea) već kako da ostvari svoje želje i kako da izbegava sve ono što mu ne koristi (jer to je posao filozofa). Epiktet savetuje učenike da se ne bave samo parnicama i silogizmima (poput sofistea), već pitanjima „smrti, okova, mučenja i progonstva“ (Epict. *Diss.* 2.1.38). Time on ukazuje na razliku između filozofa sa jedne strane i onih koji žele da budu filozofi, i sofistea sa druge strane i onih koji studiraju filozofiju iz želje da i oni jednog dana budu sofisti i retori. Na kraju krajeva, Epiktet ističe da posao filozofa nije da neko napreduje u lepom izražavanju, niti da neko napreduje u teoretskom bavljenju filozofijom, jer ukoliko se neko zanima za lep govor i izučavanje neke teorije, onda njihovi učitelji nisu Sokrat već sofistea Protagora (Πρωταγόρας) i Hipija iz Eleje (Ἱππίας ὁ Ἠλεῖος) (Epict. *Diss.* 3.4.14-17). Dakle, hvalu zavređuje, prema Epiktetovom mišljenju, ne samo tumačenje nečijih spisa (iako je i tumačenje važno), već sprovođenje u delo onoga čemu ti spisi podučavaju (Epict. *Ench.* 49).

O takvoj vežbi pisanja govorio je (i) Fuko (Michel Foucault) (Fuko 2014: 117), ukazujući da ona istovremeno upućuje i na jedan zahtev da se misli a zatim i da se misli beleže. Pored

¹⁸ Vidi: Suidae Lexicon: Suda On Line, odrednica: Ἐπίκτητος (Ἐπίκτητος, Ἱεραπόλεως τῆς Φρυγίας, φιλόσοφος, δοῦλος Ἐπαφροδίτου, τῶν σωματοφυλάκων τοῦ βασιλέως Νέρωνος. πηρωθεὶς δὲ τὸ σκέλος ὑπὸ ρεύματος ἐν Νικοπόλει τῆς νέας Ἠπείρου ἔφησε, καὶ διατείνας μέχρι Μάρκου Ἀντωνίνου: ἔγραψε πολλά. [...]) <http://www.stoa.org/sol-entries/epsilon/2424>

¹⁹ Epiktet na više mesta poredi osobu koja napreduje u moralnom razvoju sa atletom koji napreduje u fizičkim pripremama koje poduzima (Epict. *Diss.* 1.4.13; Epict. *Diss.* 1.18.22). U *Priručniku* i *Razgovorima* se pronalazi savet da ne treba da „grlimo statue“ (Epict. *Ench.* 47; Epict. *Diss.* 3.12.2; Epict. *Diss.* 4.5.14). Videti, na primer, i članak koji ispituje motiv kiničkog grljenja statua (Borthwick 2001). Sem toga, Ado ukazuje da su „duhovne“ vežbe još u antici „mogle biti fizičkog reda“, uzimajući kao primer „režim ishrane“ (Ado 2011: 68). Ali, specifična ishrana svakako nije jedini oblik vežbi „fizičkog reda“. O tome se ponešto govori i u nekim od Platonovih dijaloga. Ado smatra da je zapravo antička filozofija jedna „duhovna vežba“ iz razloga što ona predstavlja jedan određeni „način“, „oblik“ i „izbor života“ (Ado 2011: 149).

Epikteta, i drugi stoici uviđaju važnost pisanja. Seneka je, na primer, pisao pisma svom prijatelju Luciliju koja su takođe imala određenu terapeutsku ulogu. Uostalom, sam Seneka na jednom mestu ističe kako je neophodno da se čita ali i piše (Sen. *Ep.* 84.1-2). Marko Aurelije je vodio privatne beleške koje su kasnije objavljene i popularizovane kao delo *Samome sebi* ili *Meditacije*. U tim beleškama car samog sebe podseća na stoička načela, te spis predstavlja svojevrsni *priručnik* koji je car pisao samome sebi.

Činjenica da Epiktet nije ništa objavio, čak i pod pretpostavkom da jeste pisao nije, kao što se već naslućuje, posebno neobična ili neuobičajena. Treba da imamo u vidu da je Epiktet, pre svega, bio učitelj filozofije. To je bilo njegovo primarno i osnovno zanimanje. Uostalom, Epiktet nije izuzetak pošto ni neki drugi, istaknuti filozofi antičkog i helenističkog perioda poput Sokrata, Pirona (Πύρρων ὁ Ἡλεῖος), Musonija Rufa ili Karneada, nisu ništa objavljivali. Filozof je tada bila prvenstveno osoba koja vodi filozofski život, i koja *možda*, mada ne i nužno, piše. Treba da imamo na umu i da je reč o kulturi koja je pre svega bila (još uvek) usmena. Mimo toga, Epiktet će smatrati da je beskorisna filozofija koja se sastoji samo od reči koje ne prate određena dela (Epict. *Ench.* 46), a slično će smatrati i drugi predstavnici stoicizma. Naime, još su rani stoici filozofiju posmatrali ne samo kao teorijsku disciplinu, već kao disciplinu koja pruža model života kome treba da se teži. Seneka, primera radi, ističe kako se Kleant nikada ne bi ugledao na Zenona da je samo slušao šta Zenon govori, već je on posmatrao šta Zenon radi pošto je živio sa njim, a tako su činili i oni koji su pratili Sokrata – naime, više su naučili iz Sokratovih dela nego iz reči (Sen. *Ep.* 6.6).

Epiktetova filozofija nam je danas dostupna zahvaljujući Flaviju Arijanu, istoričaru i državniku, koji je u periodu od 107. do 109. g. nove ere odlazio na časove koje je držao Epiktet. Smatra se da je praksa u skladu sa kojom učenici vode beleške tokom predavanja svojih učitelja bila prilično ustaljena, kao što je uostalom bilo uobičajeno i da učenici sprovode određena istraživanja kojima su se kasnije služili njihovi učitelji²⁰. Arijan je sastavio beleške sa predavanja koje su nama poznate pod naslovom *Razgovori* ili *Dijatribe*, kao i kratak *Priručnik* u kome su, pored ostalog, sažeto iznete i neke od glavnih tema *Razgovora*²¹. *Priručnik* je danas podeljen na 53 fragmentarne celine. Što se *Razgovora* tiče, smatra se da je prvobitno postojalo osam knjiga, dok su nam danas dostupne samo četiri knjige. Pored četiri knjige *Razgovora* sačuvan je i određeni broj fragmenata koji su mahom iz Stobejeve kolekcije, ali se među njih ubrajaju i citati iz *Atičkih noći*, dela Aula Gelijsa, ali i prethodno pomenutog dela Marka Aurelijsa. Pretpostavlja se da su obojica autora, naime i Aulo Gelijsa, koji je studirao filozofiju u Atini, i Marko Aurelije, imali pred sobom potpunu verziju *Razgovora*²² a to je, najverovatnije, slučaj i sa Simplicijem.

²⁰ Laertije navodi primer učenika koji se žalio kiniku Antistenu jer je izgubio svoje beleške (Diog. Laert. 6. 5), dok Pjer Ado ističe da su i „najsuvoparniji tekstovi Aristotelovih tumača prvo izlagani usmeno“, te da imamo da zahvalimo učenicima koji su ih zapisivali u vidu beleški na časovima (Ado 2011: 91). *Ustav atinski* (Ἀθηναίων πολιτεία) su delimično ili u celosti sastavili i napisali Aristotelovi učenici, to jest, verovatno je reč o delu koje je služilo kao priprema Aristotelu za pisanje *Politike* (Πολιτικά).

²¹ Prilikom citiranja *Priručnika* i *Razgovora* oslanjaćemo se na prevode Pavla Gregorića i Miloša N. Đurića u slučaju *Priručnika*, odnosno prevode Sonje Vasiljević i Alekse Petrovića, kao i Čelice Milovanović u slučaju *Razgovora*, ali i na sledeće prevode (Oldfather (1925, reprinted 1998); Dobbin (2008); Gill (2014); Long (2018)).

²² Moguće je da je Marko Aurelije, pored Arijanovih beleški koje, takođe, citira u delu *Samome sebi*, posedovao i Rustikove beleške sa Epiktetovih časova. Više o tome u: Ado 2016 a: 108-9; Sellars 2020: 13-14. Vidi i: M. Aur. *Med.* 1.7; M. Aur. *Med.* 4.41; M. Aur. *Med.* 11.33; M. Aur. *Med.* 11.35-37. Videti i Gelijsve *Atičke noći* (NA 19.1)

Arijan je svoje beleške, kako se smatra, sastavljao po ugledu na Ksenofonta (Ξενοφῶν) i na njegove *Uspomene na Sokrata*. U leksikonu Suda, Arijan je i nazvan novim Ksenofontom²³, što ukazuje da je sličnost uočena već tokom desetog veka, a verovatno i ranije, tokom kasne antike. Mimo *Razgovora* i *Priručnika*, odnosno *Uspomena*, upadljivo je podudaranje i u tematici njihovih drugih dela. Naime, i Arijan i Ksenofont su pisali o vojnim ekspedicijama i osvajačkim pohodima, pa tako imamo i Ksenofontovo i Arijanovo delo pod nazivom *Anabaza*, s tim što je prvo posvećeno pohodima persijskog cara Kira (Κύρου Ἀνάβασις), a drugo, Arijanovo, osvajanjima Aleksandra Makedonskog (Ἀλεξάνδρου Ἀνάβασις). Takođe, obojica su pisali spise o lovu (Vidi i: Long 2002: 39).

Arijanovo pisanje može da se podvede pod ὑπομνήματα, određenu formu beleženja podataka koja je u to vreme bila u širokoj upotrebi. Pod ὑπομνήματα su se ubrajale razne stvari, poput nacrti pisama, raznih vrsta peticija, ali i obračunskih knjiga, kao i registri koji su bili javno dostupni, i na kraju, pod ὑπομνήματα su ubrajane i razne beležnice čija je osnovna svrha bila da služe kao podsetnik, jer to su mogle da budu i određene „lične beleške“ koje se ispisuju „iz dana u dan“ (Ado 2016 a: 62; Ado 2011: 68). Iako je reč o različitim vrstama podsetnika, ono što ih je povezivalo jeste to što se smatralo da one treba da stalno budu na vidiku. To jest, reč je o onome što neko treba stalno da ima pred sobom. Ako to znamo, možemo da kažemo da su i učiteljeve reči i sve ono čemu on podučava, nešto što može i što bi trebalo da se razume kao ono što marljivom učeniku treba stalno da bude na dohvata ruke. Naime, priručnik i jeste ono što se nalazi *pri ruci* ali i nešto čemu se treba vraćati kad god se ukaže potreba za tim. Ipak, priručnici nisu bili obični podsetnici, kao što to nije ni *Priručnik* koji je sastavio Arijan. Oni, kako Fuko ističe, treba da se razumeju kao beležnice u kojima se nalazi podsećanje na vežbe koje svaki učenik treba često da izvodi (Fuko 2014: 119).

Neki autori izražavaju sumnju u autentičnost dela, insistirajući da se ne govori o Epiktetovom *Priručniku* i *Razgovorima*, već *pre* o Arijanovom *Epiktetovom Priručniku* i *Razgovorima*. Svoj stav podupiru tvrdnjama da je Arijan unosio izmene i rekonstrukcije u svoje beleške sa časova, ili da je reč o delima u kojima Arijan izlaže svoje originalne doprinose. Sa druge strane, postoje i autori koji su skloniji tvrdnji da su beleške koje je Arijan sastavio *zaista* beleške sa Epiktetovih časova i predavanja, ili makar beleške sa rasprava koje su vođene tokom i/ili nakon predavanja. U prilog tome da su beleške koje je Arijan vodio nastale na Epiktetovim časovima ide činjenica da se jezik i stil kojim su napisani *Razgovori* i *Priručnik* razlikuju od jezika i stila ostalih Arijanovih dela koja su napisani na atičkom dijalektu, odnosno na književnom grčkom. Sa druge strane, *Razgovori* i *Priručnik* su napisani na zajedničkom, to jest opštem dijalektu (ἡ κοινὴ διάλεκτος) koji predstavlja mešavinu atičkog i drugih grčkih dijalekta. Radi se o grčkom jeziku koji su koristili Aleksandrovi vojnici i koji se širio po delovima nekadašnjeg Aleksandrovog carstva a kojim se ujedno služio Epiktet ali i drugi filozofi.

Prepoznavanje književnog žanra kojim su pisana antička dela je važno jer se na taj način prepoznaje namera sa kojom su pojedini autora pisali (Ado 2011: 107). Književni žanr kojim je napisan *Priručnik* su, po svemu sudeći, bile sentence koje su se sastojale u tome da se misli saopšte „u formi kratkih aforizama“ (Ado 2016 a: 52-3), odnosno da se misli saopšte kroz

gdje se pominje peta knjiga Epiktetovih *Razgovora* koju je uredio Arijan i koja umnogome odgovara stoičkom učenju Zenona i Hrisipa.

²³ Suda On Line, odrednica: Ἀρριανός, Νικομηδεὺς, φιλόσοφος Ἐπικτήτειος, ὁ ἐπικληθεὶς νέος Ξενοφῶν. <http://www.stoa.org/sol-entries/alpha/3868>

nekoliko rečenica koje predstavljaju određenu logičku celinu. *Razgovori* su, sa druge strane, neretko interpretirani kao dijatribe ili besede, što uostalom i stoji u naslovu sačuvanih beležaka (Ἐπικτήτου διατριβαί), ali su se Arijanove beleške nazivale i dijalektičkim lekcijama (Long 2002: 4). Zanimljivo je svakako da su dijatribe praktikovali sofisti i putujući filozofi kada bi izlagali svoja učenja pred okupljenom svetom koji bi dolazio da ih sluša. Primetno je da je reč o vremenu u kome se insistiralo na tome da filozofija mora i treba da bude razumljiva svojim slušaocima, pa i čitaocima. Naime, kako primećuje Jeger (Werner Jaeger) pisanje filozofije na jedan „sistematski način“ sve je više nestajalo „pred esejističkim oblikom ili popularnim ironizovanjem“ navodeći tu kao primer i Epikteta (Jeger 2007: 32). Međutim, upitno je da li se filozofija u antici uopšte ikada pisala na sistematski način. Ono što je nama značajno jeste to što se Arijanove beleške mogu smestiti u određene kalupe, to jest u određeni žanr, što dodatno potkrepljuje stav da je Arijan pisao onako kako je nalagala „tradicija“ beleženja na časovima, to jest tako što je zapisivao sa namerom da svoje beleške kasnije upotrebi u prigodnim situacijama ili kako bi se kasnije podsetio stoičkog učenja.

Na mestu predgovora *Razgovorima* stoji pismo upućeno izvesnom Luciju Geliju (Lucius Gellius), pa je opravdano pretpostaviti da je to pismo naknadno priključeno Arijanovim beleškama. Arijan u navedenom pismu kaže kako on *Razgovore* nije napisao na književni način. Iako same beleške mogu da se podvedu pod određeni žanr, one nisu napisane književnim jezikom, već dijalektom kojim se služio Epiktet. Takođe, Arijan ističe da ih on nije „lično objavio svetu“, pošto ih nije ni napisao već samo zabeležio da ga podsećaju na Epiktetovu „misao i slobodan govor“²⁴. Sem toga, Arijan naglašava da se trudio da piše onako kako govori Epitet kako bi sačuvao beleške za ličnu upotrebu koje će mu kasnije biti od koristi. Zatim, on kaže da nije upoznat sa tim na koji način su njegove beleške uopšte dospеле u javnost, jer je to učinjeno protiv njegove volje i znanja. Pjer Ado iznosi jednu verovatnu pretpostavku da se Arijanu verovatno dogodilo ono što se dogodilo vekovima kasnije i Galenu, naime da su se beleške sa časova, koje su prvobitno dostavljene samo prijateljima, vremenom raširile jer su se umnožavale prepisivanjem, te su se na kraju na taj način i „objavile“ (Ado 2016 a: 104), posebno jer su tekstovi u tom periodu uvek pisani samo za određeni, obično uski krug, čitalaca (Ado 2011: 92). U svakom slučaju, ono što mi danas imamo na raspolaganju jeste sve ono što je Arijan izabrao da sačuva, pripremi i zapiše u vidu beležaka. Preciznije, na raspolaganju nam je deo Arijanovih beležaka, jer one, kao što smo naglasili, nisu u celosti sačuvane. Svakako, ne možemo sa sigurnošću da znamo da li su beleške sačinjene od doslovnih Epiktetovih reči ili je Arijan tokom njihovog pisanja intervenisao više nego što je sam sklon da javno prizna.

Na kraju, neki autori smatraju da, kako smo već u određenom smislu naglasili, Epiktet nije bio „sistematski mislilac“, kao i da je njegovo učenje nastalo „velikim delom *ad hoc*“, te da je pored toga „posvećeno samo individuama i određenim situacijama u kojima bi se one našle“ (Hershbell 1993: 140). Međutim, jedan takav zaključak iako ne sasvim bez osnova, ipak ne stoji. Pre svega, ne možemo sasvim precizno da znamo kako je izgledao tehnički deo Epiktetovog časa, iako to možemo da pretpostavimo. Ne možemo ni da tvrdimo u kojoj je meri Epiktet bio „sistematski mislilac“, pa je bolje priznati, poput Jegera, da dela koja je zabeležio Arijan nisu napisana na „sistematski način“ (op.cit. Jeger 2007: 32). Ipak, neosporno je da je Epiktet bio veoma dobro filozofski potkrepljen i upućen na učenja svojih prethodnika, a zatim i u određene Platonove spise poput *Odrane Sokratove*, kao i na Ksenofontovu *Gozbu* na koju eksplicitno

²⁴ Vidi pismo koje je Arijan uputio svom prijatelju Luciju Geliju na početku *Razgovora* (Epict. *Diss.*).

referira (Epict. *Diss.* 4.5.1). Pored toga, neosporno je da je bio u manjoj ili većoj upućen u neke od polemika koje su stoici svojevremeno vodili sa akademičarima i epikurejcima, kao i da je upoznat sa nekim peripatetičarskim stavovima, keničkom filozofijom, kao i retorskim govorima sofista. Iza Epiktetovog propitivanja svojih sagovornika, dakle, nalazi se celokupna stoička doktrina, koja je možda i najsystematičnija od svih antičkih doktrina (upor. Stephens 2020: 31; vidi i: Cic. *Fin.* 3.74). Štaviše, Epiktetova pozicija se svojim najvećim delom uklapa u tradicionalni stoički sistem, što ćemo pokazati tokom pisanja ove disertacije.

Iako su primeri koje je Arijan zabeležio često usmereni na konkretan problem sa kojim se u datom trenutku suočava neki od njegovih sagovornika, ti primeri su podložni uopštavanju. Sve ljude, saglasili bi se stoici, u većoj ili manjoj meri odlikuje racionalnost, zahvaljujući kojoj čovek i može da sledi i prati određena pravila i načela koja su uvek opštijeg karaktera. Ono što Epiktet savetuje, podučava ili objašnjava, jeste ono što sledi iz stoičkog učenja koje on, kako će se pokazati, prati ali i povremeno dopunjuje, menja i(li) jasnije predočava. Znači, iako se u *Razgovorima* ne pronalazi neko systematsko izlaganje stoičke teorije, tvrđenje da se stoička teorija nije izlagala na systematski način na samim Epiktetovim časovima je neosnovano. Iako bi se dalo zaključiti da su teme o kojima se diskutuje podstaknute različitim spletom okolnosti, kao i pitanjima koja su postavljana od strane učenika ali i drugih ljudi koji su se zatekli u to vreme u Nikopolju i koji su Epikteta posetili namerno ili u prolazu ne bi li prekratili svoje vreme, to ne znači da je Epiktet u manjoj meri bio systematski mislilac od ostalih stoika, niti da je u manjoj meri na systematski način podučavao filozofiju stoicizma. Stoicizam je svakako veoma pogodan za jedan takav pristup.

Naposletku, možda je potrebno da se istakne i pitanje da li je Flavije Arijan bio dovoljno vešt da precizno prenese sve ono što je Epiktet imao da kaže svojim učenicima tokom godina provedenih u njegovoj školi. Očito ne moramo da budemo isuviše pažljivi u čitanju da bismo uvideli kako, na primer, Sokrat nije istovetan u Ksenofontovim i Platonovim dijalozima. Platon je svakako i veštiji filozof od Ksenofonta, a takav je, čini se, i Platonov u odnosu na Ksenofontovog Sokrata. Sledeći analogiju, možemo da se pitamo da li bismo možda imali uvid i u još neke aspekte Epiktetove ličnosti i filozofije da je postojao neki drugi pisac pored Flavija Arijana. Jednu sličnu nedoumicu izražava i Ted Brennan u svom tekstu (Brennan 2006: 296) pitajući se, doduše, nije li Arijan možda „isuviše verno“ predstavio sve što je Epiktet imao da kaže. Međutim, kakve god da su nam „intuicije“ u pogledu ovoga, naposletku moramo da priznamo da je reč o pitanju na koje ne možemo da pružimo niti jednoznačan niti definitivan odgovor.

1. 5. Recepcija Epiktetovog učenja od kasne antike do danas

Poznat za vreme života, Epiktet je ostao uzor za filozofe do kraja antičkog doba (Ado 2016 a: 99). Stoička filozofija, sa druge strane, utiče na razvoj filozofske, teološke i književne misli, uprkos tome što se, kako smo istakli, stoičke škole formalno gase nakon sredine trećeg veka nove ere. Sem toga, stoici nisu uticali samo na razvoj filozofije u Rimu ili Vizantiji, niti samo na razvoj srednjovekovne filozofije, već i na razvoj novovekovne pa i savremene

filozofske misli. Naravno, pogrešno i preterano bi bilo tvrditi da postoji kontinuirana tradicija prenosa stoičke misli (Sellars 2016: 1).

Od helenističkih pisaca možemo istaći već pominjanog Favorina, Plutarhovog prijatelja i učenika, koji je bio obučen u duhu akademskog skepticizma. Favorin je poznat kao besednik i predstavnik druge sofistike, ali i po tome što je sastavio delo *Protiv Epikteta* u kome se jedan Plutarhov rob raspravlja sa Epiktetom (Opsomer 1997: 18). Galen je, sa druge strane, napisao delo u kome se suprotstavlja Favorinu, delo u kome, između ostalog, brani Epikteta (op. cit. Opsomer 1997: 18-19). Pored Favorina, Epikteta od savremenika pominje satiričar Lukijan, a od kasnijih autora Aulo Gelije i Origen (Ὠριγένης) (Ado 2016 a: 100), dok neoplatonista Simplicije piše komentare na *Priručnik* koji su u celosti sačuvani. Neoplatonisti Olimpior (Ὀλυμπιόδωρος ὁ Νεώτερος) i Damaskije (Δαμάσκιος) takođe pominju Epikteta, odnosno neke od Epiktetovih učenika, dok je Areta iz Cezareje (Ἀρέθας) posedovao svoj primerak *Razgovora* (Sellars 2006: 136-137). Postoje indicije da je *Priručnik* preveden i na arapski jezik, te da je uticao i na neke od značajnih arapskih filozofa poput Al-Kindija (Abu Yūsuf Ya‘qūb ibn ‘Ishāq aṣ-Ṣabbāḥ al-Kindī) (Sellars 2006: 138).

Tokom pozne antike sa Epiktetovim učenjem upoznati su i ranohrišćanski pisci koji su, doduše, modifikovali *Priručnik* (Boter 1999: 432-3), učinivši ga podesnijim za hrišćanske ideje, tako da je, na primer, svako pominjanje Sokratovog imena zamenjeno imenom apostola Pavla (Παύλος). Međutim, oni su unosili i neke značajnije izmene, dopisujući tekst i prilagođavajući ga svojim potrebama. Dostupna su nam tri izdanja *Priručnika* i to iz desetog, jedanaestog i četrnaestog veka, koja je kritički priredio Boter (Gerard Boter) (Epictetus: Boter 1999). Antoni Long (Long 2002: 259-260) ističe da je Epiktetov uticaj primetan ne samo kod Origena već i kod Klimenta Aleksandrijskog (Titus Flavius Clemens), posebno kada je posredi etička problematika. Odjeci Epiktetovog *Priručnika* pronalaze se i kod Ambrozija (Aurelius Ambrosius), Vasilija iz Cezareje (Βασίλειος Καισαρείας), Jovana Zlatoustog (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος), Doroteja iz Gaze (Δωρόθεος τῆς Γάζης), Prokopija iz Gaze (Προκόπιος ὁ Γαζαίος), Maksima Ispovednika (Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής) i drugih (Boter 1999: 116).

Postojao je kontinuitet u jednoj takvoj interpretaciji *Priručnika*. Naime, rimski stoici su i tokom sedamnaestog i osamnaestog veka interpretirani tako što se njihovo učenje dovodilo u vezu sa *Novim zavetom*, dok su rani stoici mahom viđeni kao ateisti (Kraye 2017: 300). Neki su, doduše, preporučivali da se svako povezivanje učenja paganskih filozofa sa hrišćanskim izvede najpažljivije moguće. Najpoznatiji među njima, luteranski sveštenik Bruker (Jakob Brucker), rimske stoike naziva „lukavim imitatorima hrišćana“ (Kraye 2017: 301-2). Francuski filozof i prosvetitelj Didro (Denis Diderot) u odrednici francuske *Enciklopedije*, posvećenoj stoicizmu, piše isključivo o ranim stoicima i kaže da su oni materijalisti, deterministi i ateisti, dok rimski stoici, barem na tom mestu, ne zavređuju neku posebnu pažnju (Kraye 2017: 303). Međutim, Didro je, sudeći po njegovom oduševljenju Senekom, ipak bio upoznat i sa rimskim stoicizmom (Sellars 2006: 149), ili makar sa spisima nekih rimskih stoika. Zanimljivo je i da je jedan drugi francuski prosvetitelj, Volter (François-Marie Arouet) preporučivao Epikteta (Krstić 2016: 23). Ako govorimo o Brukeru i Didrou, potrebno je svakako naglasiti da su oni bili vođeni različitim intencijama, pa tako prvi pokušava da spreči upliv stoičkih ideja u hrišćanska učenja dok drugi teži da očisti filozofiju od uticaja hrišćanstva. Važno je, međutim, naglasiti da su glavni stavovi i učenje koje zastupa Epiktet prilično udaljeni od hrišćanskih, jer se u određenim aspektima zaista može povući paralela sa nekim od ideja koje su zastupali rani hrišćani (Long 2002: 3). Verovatno

je da je Epiktet u izvesnoj meri bio upoznat i sa nekim od hrišćanskih ideja. Na kraju krajeva, mogao je da se susretne sa hrišćanima još kao dečak ali i u svojim poznim godinama²⁵. Međutim, Epiktet nije hrišćanski mislilac, iako ne možemo sasvim da isključimo mogućnost da su neke hrišćanske prakse mogle da utiču i na Epikteta. Hrišćani se u *Razgovorima* pominju na jednom mestu i to kao Galilejci (Epict. *Diss.* 4. 7. 6) i na jednom drugom kao Judejci (Epict. *Diss.* 2. 9. 21). Reč je o poglavlju koje nosi naziv „O neustrašivosti“ (περὶ ἀφοβίας) i koje se otvara pitanjem šta jednog tiranina čini „strašnim“, a u kome se zaključuje da osoba koja tiraninu pristupa kao neko ko ne želi ni da živi ni da umre po svaku cenu i koja „sve prihvata onako kako [joj] se pruža“ nije osoba kojoj tiranin može da naudi (Epict. *Diss.* 4.7.1-4). Epiktet (Epict. *Diss.* 4.7.6-8) pojašnjava da neko može da ima misli da je tiranin strašan ili „zbog ludila ili zbog navike (običaja), kakav je (slučaj) kod Galilejaca (καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι)“, ali da razumno biće može da uvidi kako je ono što je nesputano unutar njegove „volje“, a da je ono što je sputano izvan nje (ἀκόλυτα μὲν τὰ προαιρετικά, κολυτὰ δὲ τὰ ἀπροαίρετα). Hrišćani se, dakle, plaše tiranina jer ne znaju da im on ne može nauditi. Samim tim, hrišćani se ne ponašaju u duhu stoičkog učenja. Mimo tog mesta, Epiktet kaže da su i neki od njegovih učenika samo nominalno kršteni (Epict. *Diss.* 2.9.21), misleći najverovatnije na one koji se samo formalno predstavljaju kao hrišćani (iako ih on na ovom mestu oslovljava Judejcima), to jest na one koji se pretvaraju (na rečima) da su nešto što nisu (zato što njihova dela ne proističu iz njihovih reči). Hrišćani, dakle, još jednom ne zadovoljavaju uslov da budu nazvani stoicima.

Stoički mislioci su uticali na Dekarta (René Descartes), Spinozu (Baruch de Spinoza), Kanta (Immanuel Kant) i druge. Paskal (Blaise Pascal) i Montenj (Michel de Montaigne) se ubrajaju među one koji su kritički polemizovali sa nekim od Epiktetovih stavova (Sellars 2006: 143-145). Paskal je, recimo, cenio neke aspekte Epiktetovog učenja, ali mu je istovremeno i zamerao što daje „isuviše“ slobode čoveku, smatrajući da Epiktet na taj način umanjuje božiju milost od koje zavisi sve, pa i čovekovo blagostanje. Pored toga, smatrao je da je Epiktet isuviše arogantan jer je opravdavao samoubistvo i smatrao da smrt nije nikakvo istinsko zlo (Gourinat 2014: 100), što se svakako sukobljava sa nekim od hrišćanskih postulata. Paskal je u pravu, ali to ne znači da je Epiktet arogantan. Naime, prema Epiktetovom viđenju, kao što smo već istakli – božanstvo ne može da utiče na izbore koje čovek pravi, a smrt je samo jedna među moralno indiferentnim stvarima, dok i samoubistvo koje je za hrišćane jedan od smrtnih grehova, može da bude moralno opravdano (upor. Plećaš 2014). O moralno indiferentnim stvarima biće reči u nastavku disertacije, posebno u odeljku gde će se ispitivati njihov odnos prema moralnoj vrlini i moralnom poroku.

Tokom osamnaestog i devetnaestog veka Epiktet se više smatrao filozofom čiji je zadatak prvenstveno da popularizuje stoičku misao, kome nedostaje „dubina“ i „kreativnost“ (Long 2002: 2). Kant, doduše, hvali stoičko određenje moralne vrline ali ih i kritikuje (Kant 2004: 135; Ado 2011: 160), za razliku od Hegela koji je, kako se čini, neuporedivo oštrij od Kanta (Hegel 1983). Međutim, savremeni teoretičari počev od 70-ih godina dvadesetog veka, pokazuju sve veći interes ne samo za ranu stoičku filozofiju, već i za rimske stoike sa posebnim akcentom na Epikteta. Epiktet tako još jednom iznova postaje neko koga vredi čitati. O tome svedoče i poslednje publikacije radova, kao i različiti prevodi *Razgovora*, odnosno *Priručnika*. Izvrsne

²⁵ Naime, Epiktet je živeo u mestima (Hijerapolj, Rim, Nikopolj) gde su hrišćanske zajednice u izvesnoj meri već postojale i gde su neki od apostola širili hrišćanstvo. Primera radi, apostol Filip je preminuo u Hijerapolju 80. godine, dok je apostol Pavle proveo zimu 65. i 66. godine propovedajući u Nikopolju.

studije su napisali Entoni Long, Ričard Sorabdži (Richard Sorabji), Dejvid Sedli, Marta Nusbaum (Martha Nussbaum), Bred Invud, kao i određeni broj drugih autora od kojih se posebno ističu Mišel Fuko i Pjer Ado. Fuko (Fuko 1988; Fuko 2003) je analizirao stoičko učenje kroz koncepte brige ili staranja o sebi stoičke askeze (ἄσκησις), iskrenog govora (παρρησία), i na kraju, kroz koncept terapije, to jest, onoga što Grci podvode pod glagol θεραπεύω, dok je Ado, pored ostalog, tumačio stoicizam uvek i kao „način života“ upućujući na „duhovne vežbe“ stoika (Hadot 1995; Ado 2010; Ado 2011; Ado 2016).

Na kraju, može se istaći i da je Epiktet u određenoj meri uticao na razvoj psihoterapeutskih pravaca poput kognitivno-bihejvioralne terapije (CBT) i racionalno emocionalno bihejvioralne terapije (REBT) koji u svoje teorijske postavke inkorporiraju i neke od glavnih stoičkih ideja i praksi. O uticaju stoicizma na psihoterapiju najviše je pisao kognitivni psihoterapeut Donald Robertson (Donald J. Robertson) koji, suprotno stavu koji iznosi Bernard Vilijams (Bernard Williams), smatra da stoičke prakse mogu i jesu primenljive u savremenom svetu jer i moderni čitalac može da praktikuje stoicizam²⁶. Taj stav će braniti i neki drugi filozofi, poput, recimo, Ričarda Sorabdžija (Sorabji 1997).

²⁶ O uticaju Epikteta na racionalno kognitivne psihoterapeutske pravce pogledati i sledeću studiju: Still & Dryden 2012.

2. Filozofski uticaji i Sokratovo nasleđe

Ἐπίκτητος κρείσσων Σωκράτους οὐκ ἔσται: εἰ δὲ μή, οὐ χείρων,

τοῦτό μοι ἰκανόν ἐστιν²⁷ (Epict. *Diss.* 1. 2. 36)

U ovom poglavlju ćemo u kraćim crtama prikazati autore i filozofske pravce koji su formativno uticali na Epikteta. To je ujedno i razlog zbog koga ovaj deo disertacije možemo da posmatramo i kao svojevrsni uvod u Epiktetovu etičku poziciju, deo koji će pojednostaviti čitanje poglavlja koja će potom uslediti. O uticaju i odstupanjima od učenja ranih stoika govorićemo tokom celog ovog rada, pa ćemo tokom ovog poglavlja ukazati samo na neke određene aspekte. Govorićemo o predstavnicima ranog stoicizma kao i o rimskom filozofu i Epiktetovom učitelju, Musoniju Rufu. Pored rane i srednje stoe i nekih predstavnika rimskog stoicizma, govorićemo i o tome na koji je način i u kojoj meri kinički filozofski pokret uticao na Epikteta, i na kraju ćemo razmatrati uticaj Sokrata, osvrćući se pritom i na uticaj koji je na Epikteta izvršio Aristotel, to jest aristotelovski diskurs. Takođe, u svedenim crtama ćemo se dotaći i polemike gde su na jednoj strani bili stoici a na drugoj epikurejci, odnosno akademičari, pošto o njima, doduše vrlo uopšteno i mestimično, govori i sam Epiktet.

Epiktet ukazuje da postoje tri različite uloge koje preuzimaju na sebe upravo filozofi do kojih je njemu posebno stalo. Sokrat „ispituje“ druge, kinik Diogen „prekoreva“ druge, dok Zenon „podučava i zasniva učenje“ (upor. Epict. *Diss.* 3.21.19) i to su uloge koje sva trojica čine po „božijem“ providenju. Epiktet nije slučajno istakao ove tri uloge, jer i on sam preduzima na sebe i da ispituje i da prekoreva istovremeno podučavajući druge. Zbog toga su njegovi uzori upravo Sokrat, kinik Diogen i rani stoici. Međutim, upečatljivo je da će Epiktet i Sokrata i kinika Diogena učiniti nalik idealnim stoicima, i to više nego što su oni sami, ako je suditi po izvorima, zaista i bili. Božije providenje ili božija milost jeste motiv koji se pojavljuje na više mesta kada Epiktet govori o učiteljskom pozivu. Za Epikteta je učitelj neko ko se nalazi u milosti bogova, odnosno neko ko je na putu da i sam postane εὐδαίμων. Epiktet zbog toga i kaže da „ne biva nasumično, ni pukim slučajem“ da neko drži filozofski školu, već je potrebno da se dođe u određene godine, a potreban je i „određeni način života“, i na kraju, „potrebno je da te vodi bog“ (Epict. *Diss.* 3.21.11). Pored toga, on obrazlaže da možda „ni mudrost nije dovoljna za staranje o mladima“, već da je potrebna i „određena spremnost, kao i naklonost“ ali i „telo“ a pre svega toga „i božiji savet kako bismo u tome uspeli“ (Epict. *Diss.* 3.21.18).

²⁷ „Neće Epiktet postati bolji od Sokrata, ali ni gori od njega, barem je to do mene“ (Epict. *Diss.* 1.2.36).

2. 1. Musonije Ruf, rani stoicizam i Epiktet

εἴωθε λέγειν ὁ Ῥοῦφος ‘εἰ εὐσχολεῖτε ἐπαινέσαι με, ἐγὼ δ’ οὐδὲν λέγω.’²⁸

(Epict. *Diss.* 3.23.29)

Pored Musonija Rufa među Epiktetove stoičke uzore ubrajaju se Hrisip, Zenon i Kleant. Epiktet ih sve pominje, ističući posebno živote koje su vodili Zenon, Kleant i Ruf. Na Hrisipa Epiktet upućuje četrnaest puta. Time se on izdvaja u odnosu na svog učitelja Musonija Rufa koji, ako imamo u vidu beleške sa Musonijevih časova, to jest govore koji su nam danas dostupni, nijednom ne pominje Hrisipa (Hershbell 1993: 139).

Vraćajući se izvornom stoicizmu, odnosno učenjima ranih stoika, Epiktet osim Musonija Rufa ne pominje druge predstavnike stoicizma. Zbog toga i deluje da Epiktet pravi svojevrсни otklon u odnosu na srednju, a delimično i u odnosu na rimsku stou. Ako govorimo o predstavnicima srednje stoe, Epiktet je svakako morao da bude upoznat sa tim da su oni, posebno od Posejdonija, gašenja škole u Atini, i kasnije, stoička učenja prilagođavali i kombinovali sa učenjima drugih filozofskih škola. Dobin (Robert Dobbin) i Rajnhard (Karl Reinhardt), doduše, smatraju da je „nekakav“ uticaj srednje stoe svakako morao da postoji i na Epikteta (Dobin 2008: 15-16) iako ih on sam ne pominje. Panetijevo i Posejdonijevo učenje je, naime, bilo dostupno i prilično rasprostranjeno među rimskom aristokratijom, kojoj je, uostalom, pripadao i Epiktetov učitelj, te je svakako opravdano pretpostaviti da je Epiktet bio u dodiru i sa njihovim učenjima. Međutim, u Arijanovom tekstu ne pronalazimo da se Epiktet direktno nadovezuje na izmene tradicionalnog stoičkog diskursa koje bismo mogli da pripišemo Panetiju ili Posejdoniju. Ako smo u pravu, to onda znači da ni Epiktet nije bio pod direktnim uticajem srednje stoe, iako neki obrisi Panetijeve i Ciceronove „teorije o četiri ličnosti (*personae*)“ (Johnson 2012 a: 287 i dalje) mogu da se pronađu i u Arijanovom tekstu. Ipak, važno je reći da čak ni ta teorija nije u celosti (ako uopšte delimično i jeste) implementirana kod Epikteta, pa je upitno da li je Epiktet imao nju na umu kada je govorio o ulogama koje svako od nas zauzima u skladu sa svojim karakterom (κατὰ πρόσωπον) i u skladu sa time koliko ko ceni samoga sebe (σὺ γὰρ εἶ ὁ σαυτὸν εἰδώς, πόσου ἄξιός εἰ σαυτῷ καὶ πόσου σαυτὸν πιπράσκεις) (upor. Epict. *Diss.* 1.2.11).

Ako govorimo o rimskim stoicima, Epiktet propušta da bude politički angažovan u meri u kojoj su to bili drugi značajniji rimski stoici. On se, dakle, opredeljuje da bude pre svega učitelj filozofije, odbijajući da bude aktivno uključen u politički život Rima. Time on, sudeći po onome što se pronalazi kod Stobeja, bira jedno od tri najviše poželjna zanimanja za bilo kog stoika (to jest, on bira da bude učitelj filozofije a ne neko ko je, primera radi, politički aktivan kao konsultant vladara), primajući za svoj rad novčanu nadoknadu (LS 67 W; SVF 3.686). To, međutim, ne znači da se Epiktet neće kritički odnositi prema političkom životu Rima, pošto na više mesta možemo da pronademo kako Epiktet ismeva senatore i neke druge rimske

²⁸ „Ruf je obično govorio: „Ako vi imate vremena da me hvalite, moje besede su uzaludne!““ (Epict. *Diss.* 3.23.29). Epiktet na jednom drugom mestu ističe da treba da se smejemo u sebi onima koji nas hvale, jer bi tek to bio jedan od pokazatelja da napredujemo (Epict. *Ench.* 48b).

„velikodostojnike“. Kada je reč o Musoniju Rufu, Epiktet ističe da je njegov učitelj plenio autoritetom, posebno hvaleći njegovo držanje tokom izgnanstva.

Nadovezujući se, dakle, na učenja osnivača stoičkog pravca, Epiktet ipak unosi određena nova promišljanja određenih „starih“ stoičkih ideja, koje on potom provokativno i smelo izražava. Doduše, Epiktet ne sledi sasvim, niti samo stoičku tradiciju iz koje je ponikao, već se nadovezuje i uključuje u svoje učenje i učenja mislioca koji sami nisu bili stoici. Primera radi, kada inkorporira određene elemente kiničkog učenja u stoicizam, Epiktet to čini prvenstveno u svrhu odbrane stoičke teorije, ističući da nema sumnje u pogledu toga da je stoicizam filozofija za koju se on lično zalaže. Poput veštog retora, Epiktet svoje učenike, čini se, iznova i često poziva na bavljenje upravo stoičkom filozofijom. On to čini na jedan neposredan način koji je ujedno vrlo razumljiv i lišen „ezoterične terminologije“ i distinkcija koje su, primera radi, prisutne u Hrisipovoj zaostavštini (upor. Long 2002: 32), istovremeno upućujući svoje učenike na značaj koji ima Hrisipovo učenje.

Epiktet se podsmeva nekakvim učiteljima koji se izdaju za stoike, govoreći o trivijalnoj argumentaciji nekih među njima koji su, i pored toga što su nevešti u argumentaciji, skloni da sebe (pogrešno) nazivaju stoicima (Epict. *Diss.* 2.19.19-22). Na jednom mestu pak objašnjava kako „stoički spisi vrve“ od „krasnih reči“ kojih „danas ima na pretek“ (Epict. *Diss.* 1.29.56). Istinski stoici se prema njegovom mišljenju otkrivaju na svojim delima a ne na lepo saopštenim i krasno oblikovanim rečima. Jer, ukoliko ne primenjujemo ono što čitamo i ukoliko ne usvajamo ono što prenosimo drugima, onda pripadamo onima koji jedno govore a drugo rade (Epict. *Diss.* 3.7.17). Nije važno, dakle, koliko smo Hrisipovih spisa pročitali. Važnije je da li smo nešto od toga što smo pročitali kod Hrisipa i primenili u svom svakodnevnom životu. Nije od velike važnosti niti da li neko ume da pravilno reprodukuje neke od osnovnih distinkcija stoičke filozofije ukoliko se takvih distinkcija ne drži i u svakodnevnom životu kada se, na primer, zatekne u nekoj situaciji u kojoj navedene distinkcije i/ili načela treba da sprovede u svom delanju. Upravo na taj način, Epiktet se razračunava sa onima koji sebe (iz ma kog razloga) vole da nazovu stoicima, odnosno filozofima.

2. 2. Kinički uticaj na Epikteta

δεῖ δὲ καὶ χάριν πολλὴν προσεῖναι φυσικὴν τῷ Κυνικῷ καὶ ὀξύτητα (εἰ δὲ μή, μύξα γίνεται, ἄλλο δ' οὐδέν), ἵνα ἐτοιμῶς δύνηται καὶ παρακειμένως πρὸς τὰ ἐμπίπτοντα ἀπαντᾶν²⁹.

(Epict. *Diss.* 3.22.90)

Određene ideje koji su zastupali prvi atinski kinici prihvaćene su u izvesnim segmentima i među prvim stoičkim misliocima, da bi vremenom bile inkorporirane i u samo stoičko učenje. Kinički uticaj na Epikteta je neosporan, a neki od autora su skloni ne samo tome da Epikteta ubroje među filozofe koji gaje velike simpatije prema kiničkom pokretu, već da ga i poistovete

²⁹ „Kinika treba još da odlikuju prirodna draž i odsečnost, u suprotnom je slinavac i ništa drugo, kako bi bio spreman da se snađe u svemu.“ (Epict. *Diss.* 3.22.90)

sa kinikom (Desmond 2008; Branham & Goulet-Caze 1996; Bonhöffer 1996: 4)³⁰. Kinici su u velikoj meri uticali i na Musonija Rufa (Bonhöffer 1996: 3), dok je Seneka hvalio kiničku nepotkupljivost. Seneka je kao primer navodio svog bliskog prijatelja kinika Demetrija (Δημήτριος) sa Korinta koji je živeo u Rimu i koji je osuđen na izgnanstvo pod vladavinom Vespasijana (Titus Flavius Vespasianus) (Sen. *Vit. Beat.* 18; Sen. *Ben.* 7.8.3 – 7.11.2), ali i Diogena zbog njegove kiničke mudrosti i jednostavnog načina života (upor. Sen. *Ep.* 90.14).

Mi, međutim, ne znamo pouzdano da li se učenje ranih i kasnijih kinika, kao uostalom i ceo kinički pokret, vremenom menjalo, i ako jeste u kojoj meri jeste. Ipak, čini se da su se makar neki od rimskih kinika ponašali vrlo različito u odnosu na poklonike kiničkog pokreta koji nisu boravili u Rimu, to jest, u odnosu na one kinike koji su naseljavali oblasti grčkog govornog područja kao što su to bile Atina ili Aleksandrija. Rimski kinici su, na primer, bili istaknuto politički aktivni i neka od imena oformljenih oko stoičke opozicije bila su kinička. Nasuprot njima, kinici ostalih delova rimskog carstva su nazivani lopovima, lualicama i prosjacima, koji su zbog svog ponašanja retko kome ulivali poverenje (upor. Lucian, *Fugitivi*). Epiktetova interpretacija kiničkog pokreta je specifična i upitno je da li ona sama može da posluži za rekonstrukciju celokupnog kiničkog učenja i pokreta (upor. Long 1996 b: 30). Doduše, Epiktet je možda pred sobom imao neke od spisa ranih kinika, ali to ne možemo pouzdano da tvrdimo. Drugim rečima, možemo da zaključimo da neki Epiktetovi opisi nesumnjivo odgovaraju ostalim sačuvanim opisima kiničkog pokreta, ali ne i svi.

Laertije za osnivača kiničke škole uzima Antistena (Diog. Laert. 6.13. i Diog. Laert. 6.19), koji se pored Euklida (Εὐκλείδης ὁ Μεγαρεύς) koji osniva Megarsku školu i Platona koji osniva Akademiju, ubraja među poznatije Sokratove učenike. Antisten je imao svoje pratioce, a pod njegovim uticajem je bio i Diogen iz Sinope. Epiktet pominje obojicu, to jest i Antistena (Epict. *Diss.* 1.17.12) i Diogena (Epict. *Diss.* 1.24.9; Epict. *Diss.* 2.3.1; Epict. *Diss.* 2.13.24; Epict. *Diss.* 2.16.35; Epict. *Diss.* 2.19.14; Epict. *Diss.* 3.2.11; Epict. *Diss.* 3.21.19; Epict. *Diss.* 3.22.24-91; Epict. *Diss.* 3.24.40; Epict. *Diss.* 3.64-68; Epict. *Diss.* 3.26.23; Epict. *Diss.* 4.1.30-158; Epict. *Diss.* 4.7.29; Epict. *Diss.* 4.9.6; Epict. *Diss.* 4.11.21; Epict. *Ench.* 15). Tradicija ističe da je Diogen bio Antistenov učenik ili makar neko ko ga je pratio (Diog. Laert. 6.21), iako se danas to tvrđenje uzima za malo verovatno. U svakom slučaju, Krates iz Tebe (Κράτης ὁ Θηβαῖος) je bio Diogenov učenik a zatim i jedan od učitelja Zenona iz Kitiona. Takođe, Laertije nam saopštava da je Zenon svoju *Državu* napisao „sedeći na repu psa“, što znači da je to učinio pod jakim uticajem kiničke škole (Diog. Laert. 7.4; upor. i Diog. Laert. 6.15). Zenon se kasnije, pošto je navodno bio nezadovoljan time što kinici gotovo sasvim odbacuju spekulativnu filozofiju, okrenuo ka Polemu (Πολέμων) iz Akademije i Stilpu (Στίλπων) iz Megarske škole. Naravno, vrlo je upitno da li je navedeni redosled istinit ili je, ipak, reč o samo jednoj lepo osmišljenoj priči koja je imala za cilj da stoike na neki način poveže kako sa kinicima tako i sa Megaranima. Šta god da je slučaj, povezanost kiničke i stoičke filozofije ipak deluje prilično neupitna, i u nastavku ćemo ukazati upravo na neke od sličnosti stoicizma i kinizma.

Diogen iz Sinope za Epikteta predstavlja uzornog kinika. Međutim, kao što smo već u određenoj meri nagovestili, Epiktet idealizuje kako samog Diogena tako i ceo kinički pokret,

³⁰ Bonhefer navodi da je Epiktet prošao sličan razvojni put kao i Zenon, odnosno da je od kinika postao stoik (Bonhöffer 1996: 3-4). Ipak, takav zaključak je sporan, jer uprkos simpatijama koje ima prema kiničkom pokret, Epiktet nigde sebe eksplicitno ne naziva kinikom već stoikom, iako doduše navodi da je on sam bio pristalica nekih kiničkih praksi (vidi: Epict. *Diss.* 2.12.25).

prećutkujući neke od ustaljenih kiničkih praksi. To Epiktetovu interpretaciju pokreta i čini specifičnom. Primera radi, kinik Diogen je bio nadaleko poznat po svojoj ekscentričnoj prirodi, što je verovatno doprinelo tome da bude, sudeći prema nekim svedočanstvima, prozvan i Sokratom koji nije pri čistoj pameti, što se potom odomaćilo kao pogodan opis za Diogena (upor. Diog. Laert. 6.54; Desmond 2008: 2). To svakako ne znači da je Diogen bio izuzetak među kinicima jer, sudeći po svedočanstvima, način na koji su živeli začetnici ali i neki od nastavljača kiničkog pokreta nije bio uobičajen. Njihovo nekonvencionalno ponašanje ogledalo se, između ostalog, i u tome što su bili skloni da javno na trgovima i pred drugim ljudima praktikuju stvari koje su njihovi sugrađani činili isključivo u privatnosti svojih domova. Jeli su, naime, sirovo meso i prosili su po atinskim ulicama (što se, kako vidimo, nastavljalo i kasnije), obavljajući javno poslove koje se odnose i na Demetru ali i poslove koje se odnose na Afroditu (Diog. Laert. 6.69). Ovu poslednju kiničku odliku, stoici poput Seneke i Epikteta, zanemaruju. Epiktet je svestan nekih od kiničkih praksi čim ističe da idealni kinik „ne treba da deluje zapušteno“, odnosno, da i „njegova prljavština treba da deluje čisto i privlačno“ (Epict. *Diss.* 3.22.89). Ipak, on ne pominje ništa što bi moglo da naruši reputaciju (njegovog) idealnog kinika.

Život kakav su kinici vodili ukazivao je na njihov stav prema uspostavljenim društvenim konvencijama koje, kako su smatrali, sputavaju čovekovu prirodu. Naime, kinici svojim ponašanjem u javnosti pokazuju da ono što je u skladu sa prirodom, ni ne može da bude sramotno. To je nešto sa čim bi se u *načelu* saglasili i stoici. Međutim, stoici su smatrali da je čovek prirodno obdaren osećajem za stid, što su kinici poricali i u tom smislu bismo mogli da kažemo da su se kinička i stoička interpretacija „prave“ prirode čoveka ipak razlikovale. Prema kiničkom uverenju, čovek je po svojoj prirodi „dobar“ ali ga kvare loši običaji, neumerene želje i materijalna dobra. To su ujedno i stvari protiv kojih se kinici bore, vodeći asketski i, uglavnom, vrlo siromašan način života, smatrajući da su u izvesnom smislu samodovoljni. O samodovoljnosti mudraca (dobrog, to jest čoveka vrline) govorio je pre kinika Sokrat (upor. Pl. *Lysis* 215a-b), a o njoj diskutuju i neki od stoika (upor. Sen. *Ep.* 9.15). Iako se odriču mnogih spoljašnjih stvari, kinici ipak smatraju da ih imaju dovoljno, a povrh toga, oni imaju i ono što mnogim drugim ljudima nedostaje, naime, slobodu i neustrašivost, što njih, prema Epiktetovom mišljenju, čini „carevima“ ili gospodarima (upor. Epict. *Diss.* 3.22.49).

Epiktet objašnjava da je kinički poziv specifičan i izrazito zahtevan, jer takav poziv „traži“ da se stalno bude pred očima javnosti. Atinjani su, naime, mogli javno da sude o kiničkim delima, procenjujući da li se kinici zaista ponašaju u skladu sa svojim učenjima, jer su kinici za razliku od drugih stanovnika Atine bili nezaštićeni od pogleda (Epict. *Diss.* 3.22.14). Za razliku od drugih, kinik se ne skriva u privatnosti svoga doma i jedino što njega ili nju štiti u odnosu na druge jeste njegov ili njen moralni karakter. On(a) ne pravi razliku između onoga kako se ponaša u javnosti i u privatnosti svoga doma (jer je njihov dom često pod otvorenim nebom i na ulici). Štaviše, u Epiktetovoj interpretaciji kinik je pravedan čak i onda kada je sam i van bilo čijeg pogleda. To znači i da je idealni kinik stalno na oprezu da dela onako kako podučava druge, što njega ili nju čini istinskim filozofom. Jedina zaštita koju kinik ima uz sebe jeste „samopoštovanje“ to jest αἰδώς (Schofield 2004: 453). Samopoštovanje će zauzimati istaknuto mesto i kod Epikteta, pored još nekih drugih ne tako „standardnih“ stoičkih moralnih vrlina (Kamtekar 1998: 136).

Još je Platon blisko povezivao moralnu vrlinu sa εὐδαιμονία-om, smatrajući da je sreća (to jest dobar, blažen, ispunjen život) nešto čemu svi streme (upor. Pl. *Symp.* 205a; Pl. *Resp.* 9,

576c-d) a stav da je cilj kome se teži εὐδαιμονία može da se pripíše i Aristotelu ali i bilo kojoj drugoj helenističkoj filozofskoj školi (Teskourakis 1974: 5). Seneka, na primer, ističe da je dar koji nam pruža filozofija εὐδαιμονία, to jest stanje blaženstva (Sen. *Ep.* 90.1). Kinici su, kao što smo naveli, smatrali da za ispunjen život nisu neophodna materijalna ili neka druga spoljašnja dobra. Naprotiv, sreća za njih predstavlja jedno unutrašnje stanje koje u potpunosti zavisi od čoveka. Taj stav se, na primer, protivreči Aristotelovom stavu, ali je ujedno reč o stavu koji će zastupati i stoički mislioci. To jest, εὐδαιμονία će i za stoike u celosti zavisiti od „moralnog karaktera i verovanja“ osobe (Stephens 2007: 1) i ona je nešto što se želi radi nje same a ne radi nečega drugog. Sreća se za kinike pronalazi u životu koji je u skladu sa prirodom (κατὰ φύσιν), čime se ujedno podrazumeva da je srećan život onaj život koji je u skladu sa vrlinom. Ponovo, reč je o stavu koji prisvajaju i stoici (Vidi: Sen. *Vit. Beat.* 3).

Argument koji potkrepljuje stoičko viđenje a koji je izneo Epiktet, može da se prikaže i na sledeći način:

1. Ako je sreća u materijalnim stvarima, onda je i Neron (rimski imperator) srećan.
2. Neron nije srećan. (Štaviše, Neron „stenje“ i „bedan“ je zbog svog položaja i glasa koji ga prati i koji ga ujedno izlaže ranim opasnostima. Epiktet je svakako bio upoznat sa nekim od nedaća sa kojima se susretao Neron kao i sa Neronovim mentalnim rastrojstvima, koja su, između ostalog, rezultirala izgnanstvima i ubistvima u Rimu.)
3. Samim tim, ni sreća nije u materijalnim stvarima³¹.

Prećutna implikacija koja se ovde podrazumeva jeste da osoba koja se nalazi u stanju (uslovno rečeno) „nervnog rastrojstva“ nije i ne može da bude εὐδαίμων jer je takva osoba za stoike – neznalica. Da se sreća ne pronalazi u materijalnim stvarima Epiktet, i ne samo Epiktet, više puta naglašava. Prema njegovom mišljenju „gladak tok života“³² i sreća se ne traže „tamo gde ih nema“, pa on svoje učenike stoga i retorički pita: „Zašto ih [sreću i gladak tok života] tražite izvan [nas samih]?“; objašnjavajući potom da se εὐδαιμονία ne pronalazi niti u telu („[...] pogledajte Mirona, pogledajte Ofelija!“), niti u bogatstvu („[...] pogledajte Kreza, pogledajte sadašnje bogataše, koliko je samo njihov život ispunjen stenjanjem“), niti u državnim funkcijama, jer bi u protivnom „oni koji su dva ili tri puta bili konzuli trebalo da budu srećni, a [oni to] nisu“, niti su u „carskoj vlasti“ jer da jesu i srećan bi bio i Neron a on to nije³³ (Epict. *Diss.* 3.22.26-29).

Epiktet je, poput drugih stoika, prihvatao i određene kiničke prakse. Naime, poput idealnog kinika, i Epiktet je sprovodio određenu vrstu vežbe, to jest, ἄσκησις-a. Primera radi,

³¹ Premise iz navedenog argumenta (iako ne doslovno navedene) mogu da se pronađu u *Razgovorima*, videti: Epict. *Diss.* 3.22.27-30.

³² „Gladak tok života“ (εὐροια βίου) jeste nešto čemu se u stoicizmu stremi. To bi bio život koji lagodno, glatko protiče, život u kome nam sve ide od ruke. Epiktet naime kaže da je „gladak tok života“ (εὐροια) pored sreće (εὐδαιμονία) i apatije (ἀπάθεια) nešto što nam pruža vrlina (ἀρετή) (Epict. *Diss.* 1.4.3: εἰ δ' ἡ ἀρετὴ ταύτην ἔχει τὴν ἐπαγγελίαν εὐδαιμονίαν ποιῆσαι καὶ ἀπάθειαν καὶ εὐροίαν, πάντως καὶ ἡ προκοπὴ ἢ πρὸς αὐτὴν πρὸς ἕκαστον τούτων ἐστὶ προκοπὴ).

³³ Pretpostavlja se da se u slučaju Mirona i Ofelija misli na gladijatore ili na osobe koje žive od svog tela. Svakako, najpoznatiji Miron (Μύρων) je bio atinski skulptor koji je statuama ovekovečio neke od pobednika na Olimpijskim igrama i neko ko je „slavio“ telo. Krez (Κροῖσος) je pak bio poznat po svom basnoslovnom bogatstvu ali nesrećnoj sudbini. Verovatno je da sudbina nije bila naklonjena ni Mironu ni Ofeliju, čim se Epiktet na ovom mesu poziva na njih.

vežbao se da ne podleže uticaju materijalnih stvari, i generalno se vežbao u uzdržavanju³⁴ ali i u takozvanoj budnosti. Poput kinika je i sam praktikovao veštinu iskrenog govora. Naime, kinike je odlikovao iskren govor (παρρησία), to jest govor tokom kojeg se ništa nije ulepšavalo i govor koji nikoga nije štedeo makar bio upućen carevima (Epict. *Diss.* 3.22.95-96). Slično i Epiktet razgovara sa svojim učenicima, jer je i njegov „jezik“ vrlo često živ, oštar ali i šaljiv (Long 2002: 50). Zbog toga se neretko stiče utisak da je Epiktet govorio sa lakoćom i direktno, služeći se jednostavnim rečima i bez „pompe“, zbijajući šale kako na svoj tako i na tuđi račun (Brennan 2005: 11). Doduše, vrlo je verovatno da su upravo zbog toga makar neki od Epiktetovih učenika svog učitelja videli kao „neprijatnog“ starca, primer koji i sam Epiktet navodi (upor. Epict. *Diss.* 2.17.37).

Srž onoga što je Epiktetu posebno važno kada je reč o kinicima i kiničkom pokretu, to jest o njegovom viđenju istih, može da se sažme u sledećih par rečenica: „Pogledajte me, nemam ni kuće, ni otadžbine, ni imanja, ni roba; na zemlji spim, nemam ni žene ni dece, ni bednog pretorijuma, već samo zemlju, nebo i jedan bedan trivon. I šta mi nedostaje? Nisam li bezbrižan, nisam li neustrašiv, nisam li slobodan? Kada me je iko od vas video da nisam ostvario svoju želju i da sam upao u ono od čega zazirem? Kada sam optuživao boga ili čoveka? Kada sam nekome prebacivao? Da li me je iko video namrgođenog? Kako pristupam onima kojih se plašite i kojim se divite? Ne pristupam li kao da su robovi? Kada me vidi takvog, ko ne pomisli da gleda u svog cara, u svog gospodara“ (Epict. *Diss.* 3.22.47-49). Prema Epiktetovom mišljenju to su reči jednog istinskog kinika, i u njima se oslikava život koji (bi) kinik (trebalo da) vodi kao i njegov odnos prema spoljašnjim (ne)prilikama. Istovremeno se ističe vrednost slobode, gde se sloboda razume kao *sloboda od*, sloboda od nametnutih konvencija i želja koje nisu intrinzično njegove. Primećuje se i isticanje samokontrole kada su u pitanju stvari koje su u našoj moći. Epiktet na kinika gleda kao na svojevrstnog filantropa koji poseduje i „fizičku i mentalnu snagu“ koja je neophodna za njegov poziv (Schofield 2004: 451). Na kraju, potrebno je da primetimo da ovaj idealni kinik umnogome liči na idealnog stoika, to jest, na stoičkog mudraca koji je, takođe, neko ko se ne vezuje za spoljašnja dobra i spoljašnje stvari čak i kada ih ima. Na kraju, idealni kinik bi, nalik idealnom stoiku, prihvatao Kleantovu himnu Zevsu i upravljao bi se prema njoj (upor. Epict. *Diss.* 3.22.95, ali i Epict. *Ench.* 53, Epict. *Diss.* 2.32.42, Epict. *Diss.* 4.1.113), što nam samo još jednom sugerise da između kinika i stoika, to jest, između kinika (kako ih Epiktet vidi) i idealnih stoika nema mnogo razlike. Kinik je, doduše, izdržljiviji i živi uvek pod prismotrom, stoga on, za razliku od stoika, i mora da bude kao neko koga bi ostali smatrali „neosetljivim poput kamena“ (Epict. *Diss.* 3.22.100). Na kraju, kinički poziv je, kako Epiktet na jednom mestu ističe, iznad svih spoljašnjih obeležja kinika, pošto kinik nije samo neko ko se oblači poput kinika (Epict. *Diss.* 3.22.10-12), što ponovo može da se primeni i na stoičke filozofe. Dakle, možemo da zaključimo da su kinici uticali na Epikteta ali i da je Epiktet ublažavao neke od kiničkih praksi istovremeno idealizujući neke druge, približavajući na taj način kinizam stoicizmu i na kraju, inkorporirajući neke kiničke prakse u stoicizam.

³⁴ Primera radi, Epiktet savetuje da se čovek privikava na „skroman život“ i to tako što se neće time hvalisati unaokolo. Naime, trebalo bi da se učimo da vežbamo ne samo svoje telo već i svoj karakter i to u tišini i zbog sebe, a ne zbog drugih ljudi (Epict. *Ench.* 49). „Ako jako ožedniš, uzmi gutljaj hladne vodne, ispljuni je i nikome to ne kaži“ (Epict. *Ench.* 49). Osobama koje ne piju vino već vodu, Epiktet savetuje da piju vodu ukoliko smatraju da im to koristi. Hvalisanje ih samo čini smešnima (upor. Epict. *Diss.* 3.14.4-6).

2. 3. Sokratov i Aristotelov uticaj na Epikteta

σὺ δὲ εἰ καὶ μῆπω εἶ Σωκράτης, ὡς Σωκράτης γε εἶναι βουλόμενος ὀφείλεις βιοῦν³⁵
(Epict. *Ench.* 51)

Τηρεῖτε οὕτως ἑαυτοὺς ἐν οἷς ἐπράσσετε καὶ εὐρήσετε τίνος ἔσθ' αἰρέσεως. τοὺς πλείστους ὑμῶν Ἐπικουρείους εὐρήσετε, ὀλίγους τινὰς Περιπατητικοὺς καὶ τούτους ἐκλελυμένους³⁶. (Epict. *Diss.* 2.19.20)

Sokrat je inspirisao ne samo Platona i Platonove naslednike na čelu Akademije, već i predstavnike drugih antičkih i helenističkih filozofskih škola, poput kiničke i stoičke škole. Presudno je uticao i na Epikteta. O Sokratovom životu i filozofiji najviše saznajemo iz Platonovih ranih dijaloga, Ksenofontovih *Uspomena na Sokrata* i *Gozbe* i, na kraju, iz nekih od Aristotelovih dela u kojima se usputno pominje, kao što su dela *Eudemova* i *Nikomahova etika*. Zatim, o Sokratu nam ponešto saopštavaju i dela stare atičke komedije, jer je o Sokratu pisao njegov savremenik i sunarodnik Aristofan (Ἀριστοφάνης). Pobrojani autori, doduše, Sokrata ne tumače istovetno.

Aristofanov Sokrat je, kako se čini, samo jedan među sofistima. Naime, on je samo vešt u prikazivanju sebe mudrim ali nije neko ko je istinski mudar. Pošto je vičan dijalektici i raspravljanju, Sokrat u *Oblakinjama* podučava takvim i sličnim veštinama u zamenu za novac. Aristofan Sokrata predstavlja kao „sveznalicu“ (Ar. *Nub.* 375) i kao nekoga ko samo glumi „mudraca“ (Ar. *Nub.* 363). Poznato je da je još Heraklit iz Efesa (Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος) upozoravao da „sveznalaštvo“ ne podučava mudrosti (Diog. Laert. 9.1), dok je Demokrit iz Abdere (Δημόκριτος) savetovao da ne žudimo da znamo sve, jer rizikujemo da postanemo „neuki“ u svemu tome (upor. DK 68 B 169), ukazujući da „mnogi veoma učeni nemaju razuma“ (DK 69 B 64)³⁷. Ako je suditi po Platonovom mišljenju i samoj presudi koju su protiv Sokrata doneli njegovi sunarodnici Atinjani, izgleda nam da su, makar neki od Atinjana, Sokrata morali da vide upravo onako kako ga opisuje Aristofan. Naime, ono što Aristofan pripisuje Sokratu veoma je slično onome što je stajalo u zvaničnoj optužnici podignutoj godinama nakon prvog izvođenja *Oblakinja*. Preciznije, upadljivo je da Sokrat i kod Aristofana kvari omladinu, kao i da ne poštuje stara božanstva, uvodeći neka nova. Zbog toga se čini prilično tačnim konstatacija da su Aristofanove komedije u određenoj meri morale da utiču na to da Sokrat bude optužen za bezbožništvo i kvarenje atinske omladine. Svakako, i Platon nas obaveštava da je sam Sokrat bio okružen nekim atinskim političarima koji nisu bili po volji svima, poput Alkibijada. U svakom slučaju, Sokrat je za Aristofana bio, u najmanju ruku, filozof sa korumpiranim vrednostima.

³⁵ „A ti iako još nisi Sokrat, živi kao da hoćeš postati Sokrat“ (Epict. *Ench.* 51).

³⁶ „Posmatrajte sebe tako u onome što radite i otkrićete kojoj filozofskoj školi pripadate. Otkrićete kako su većina vas epikurejci, da su nekolicina vas peripatetičari, i to oni mekušnji“ (Epict. *Diss.* 2.19.20).

³⁷ Seneka se na jednom mestu poziva na obojicu filozofa pa kaže kako se Demokrit, za razliku od Heraklita, smejao u javnosti u situacijama u kojima bi Heraklit plakao, jer dok je jedan video određena dešavanja kao budalasta, drugi ih je video kao mizerna. Seneka pak zaključuje da je bolje da budemo nalik Demokritu nego Heraklitu koji „lamentira“ nad životom (upor. Sen. *Tranq.* 15.2).

Sasvim suprotno Aristofanu, Sokrat je mahom predstavljan kao filozof koji oličava ideal. Drugim rečima, upravo je Sokrat filozof na koga bi trebalo da se ugledamo. Reč je o mišljenju koje su zastupale skoro sve helenističke škole nastale gotovo vek kasnije nakon Sokratove smrti.

Kinici, primera radi, smatraju da treba da se ugledamo na Sokrata zbog jednostavnog života koji je vodio. Dok je, podsetimo se, tradicija kinika Diogena videla kao „poludelog Sokrata“ (op. cit. Desmond 2008: 2), stoik Musonije Ruf je bio poznat i kao „rimski Sokrat“ (Lutz 1947). Nalik kinicima, i stoici su voleli da se pozivaju na Sokrata, a Epiktet to čini u tolikoj meri da bi neki čitalac koji, primera radi, svoje znanje o grčkoj filozofiji stiče samo na osnovu čitanja i poznavanja Epikteta morao da zaključi da je stoicizam u suštini Sokratova filozofija (Upor. Long 1996 a: 2). Diogen Laertije upućuje čitaoca na gotovo „neprekidni niz učitelja i učenika“ koji povezuje stoike sa Sokratom (Diog. Laert. 1.15; Brown 2006: 275). Prvi koji se u tom nizu nadovezuje na Sokrata je kinik Diogen, a njega prate Krates iz Tebe, a zatim i stoici Zenon iz Kitona, Kleant i Hrisip. Kinik Krates je neko ko se uzima kao Zenonov učitelj, i za Kratesa se kaže da je vodio život poput Sokrata. To je svakako išlo u prilog ranim stoicima koji su želeli da istaknu kako su i oni zapravo povezani sa istorijskim Sokratom (Long 1996 b: 28). Ako pratimo tu liniju, zaista se čini da postoji neprekidni kontinuitet od Sokrata do Zenona i kasnijih stoika, što bi moglo da bude zgodno istorijsko objašnjenje. Neosporno je da Zenon prihvata određene stavove koje je iznosio Sokrat u Platonovim dijalozima (upor. Long 2006: 224). Međutim, važno je da istaknemo da stoički Sokrat ne liči uvek na Platonovog, Ksenofontovog a posebno ne sa Aristofanovog Sokrata.

Epiktet Sokrata poistovećuje sa idealnim stoikom i mudracem na kojeg treba da se ugledamo i kome treba da stremimo. Iako još uvek nismo nalik Sokratu, Epiktet ističe da treba da živimo tako kao da ćemo mu biti nalik jednog dana (Epict. *Ench.* 51). Epiktetov Sokrat nema oštar jezik, iako ga sam Epiktet na nekim mestima ima, a primetno je i da Epiktetovog Sokrata ne odlikuje u velikoj meri ironija, „ljubavni izleti“ ili posećivanje svetkovina i gozbi (Long 1996 a: 2). Njima, uostalom, ni sam Epiktet nije sklon. Štaviše, on i druge savetuje da ne posećuju svakakve svetkovine (upor. Epict. *Ench.* 33). Stoga je, iz Epiktetovog ugla, primerenije da gozbama i svetkovinama ne bude sklon ni Sokrat. Epiktet, dakle, u izvesnoj meri „oblikuje“ Sokrata, ističući da on sam nije i neće biti bolji od jednog (idealnog) Sokrata ali i da će biti zadovoljan ukoliko ne bude mnogo lošiji od Sokrata (Epict. *Diss.* 1.2.36). Sokrat je, dakle, merilo, ideal kome posebno treba da težimo kada se nalazimo u situacijama u kojima nam je teško da odlučimo šta treba da učinimo, kao što se sugerise u *Priručniku* (upor. Epict. *Ench.* 33). Ono što se ovim tvrdi jeste i da podstrek za moralno delanje, odnosno moralno napredovanje možemo da pronađemo tako što ćemo se ugledati na ideal mudraca, ili na one koji su poput mudraca, i to tako što ćemo svoje delovanje oblikovati prema njihovom. Stoici među mudrace ubrajaju Sokrata i, u slučaju Epikteta, kinika Diogena.

Long smatra da je Epiktet bio pod velikim uticajem sokratovske metode postavljanja pitanja i dovođenja sagovornika u bezizlaznu situaciju, povezujući Epiktetov protreptički stil sa Sokratovim elenktičkim³⁸ (upor. Long 2002: 52-57; 67-96). Međutim, u literaturi mogu da se pronađu i drugačija mišljenja, poput mišljenja koje iznosi Brenan (Brennan 2006: 285-297). Svakako, i Long i Brenan, poput nekih drugih autora, dele stav da postoje velika sličnost između Sokrata i Epikteta, kao i da je Sokrat za Epikteta „moralni autoritet“ u mnogo većoj meri nego

³⁸ Više o Sokratovom metodu u studiji: Vlastos 1991.

bilo koji drugi filozof (vidi i: Schofield 2004: 449). Sokrat je Epiktetu predstavljao model na koji se on ugledao u svom podučavanju, iako je sam Sokrat odbijao da se nazove učiteljem, kao što je odbijao i da sebe smatra znalcem, ističući da on ne smatra da zna ono što ne zna (upor. Pl. *Ap.* 21d; Pl. *Ap.* 33b; Pl. *Meno* 71b) što parafrazirajući ponavlja i Epiktet (upor. Epict. *Diss.* 3.5.17; Epict. *Diss.* 3.23.22; Epict. *Ench.* 46). Epiktet u svom postavljanju pitanja i u svom polemisanju, neodoljivo podseća na Sokrata. Pored toga, Sokrat je morao da utiče i na način na koji je Epiktet podučavao svoje učenike filozofiji i umeću življenja. Iako Brennan vešto ukazuje na neke od nedostataka pozicije koju zauzima Long dok upoređuje Sokratovu metodu sa Epiktetovom, nama ovde nije važno da li je Epiktet zaista u celosti sledio Sokratovu metodologiju postavljanja pitanja, već nam je važnije da naglasimo da je Sokrat bez sumnje izvršio veliki uticaj na Epiktetovu misao i shvatanje filozofije.

Sokrat se često smatra prvim filozofom kome su etička pitanja bila od centralne važnosti u filozofiji (Wolfsdorf 2017: 32). Taj stav počiva na interpretacijama u skladu sa kojima je Sokrat najviše voleo da propituje svoje sagovornike o etičkim pitanjima (τά ἠθικά). Štaviše, može da deluje da se Sokrat i nije bavio nekim drugim filozofskim pitanjima, poput pitanja o strukturi i poretku sveta, i slično. Indikativno je i to što Aristotel navodi da se Sokrat bavio etičkim vrlinama, pokušavajući da prvi dođe do nekih opštih određenja (Arist. *Metaph.* 1078 b 15-25), i zaista, tek sa Sokratom i Platonom etička pitanja postaju predmet filozofskih razmatranja. Ipak, neke od vrlina koje se ubrajaju među Platonove kardinalne vrline pominjali i neki od predsokratskih filozofa, poput Demokrita iz Abdere i to pravednost (vidi: DK 69 B 62; DK 69 B 256; DK 69 B 261, DK 69 B 263), mudrost (DK 69 B 208), razboritost (DK 69 B 211), hrabrost (DK 69 B 213).

Sudeći po Platonovim i Aristotelovim izveštajima, Sokrat je pristajao na to da moralnu vrlinu poistoveti sa znanjem. U dijalogu *Laches* (Pl. *Lach.* 190c-199e) Sokrat se zajedno sa svojim sagovornicima pita šta je to (moralna) vrлина. Konkretno, razmatra se hrabrost, i iako je reč o jednom od Platonovih aporetičkih dijaloga i iako oni nisu uspeli da otkriju šta je hrabrost (Pl. *Lach.* 199e), ipak se kroz dijalog tvrdi da bi hrabrost morala da bude neka vrsta znanja sa čime su saglasni kako Sokrat tako i njegovi sagovornici. Aristotel to tvrdi u svojoj *Nikomahovoj etici* (Arist. *Eth. Nic.* 1144b) gde kaže da je Sokrat smatrao da su „vrline intelektualna svojstva (λόγοι)“ iz razloga što „predstavljaju znanja (ἐπιστήμας)“. Sokratovo određenje će preuzeti i stoički mislioci, interpretirajući znanje kao „nepogrešivo shvatanje ili kao naviku ili stanje duše prilikom primanja predstava koje samo dokazivanje ne može pokolebati“ (Diog. Laert. 7.47). Seneka će vrlinu odrediti kao znanje svega ostalog ali i same sebe (Sen. *Ep.* 95.56).

Primetno je da se stoici služe i aristotelovskom terminologijom, što je slučaj i sa Epiktetom. Ipak, treba da imamo u vidu da je jezik filozofije u prvom i drugom veku nove ere pa i ranije, kao što se to ponekada ističe u različitim kontekstima (upor. Long 2002: 16; Mouroutsou 2020: 332), postao u većoj meri eklektičan. To je moralo da utiče i na upotrebu nekih termina. Uočljivo je da se Aristotel ne pominje niti u *Razgovorima* niti u *Priručniku*, iako se, doduše, na jednom mestu upućuje na peripatetičare (Epict. *Diss.* 2.19.20). Ono što je vrlo značajno jeste upućivanje na, uslovno rečeno, „(moralni) izbor“, to jest „volju“ (προαίρεσις) koja se pojavljuje i kod Aristotela, ali i na „spoljašnje stvari“ (τὰ ἔκτὸς), odnosno na ono što je spolja ili izvan nas (ἔξω) (upor. Epict. *Diss.* 1.21.1; Epict. *Diss.* 1.27.11; Epict. *Diss.* 1.29.2; Epict. *Diss.* 2.2.10; Epict. *Diss.* 2.2.25; Epict. *Diss.* 2.5.24; Epict. *Diss.* 2.16.11; Epict. *Diss.* 3.20; Epict. *Diss.*

3.24.56). Reč je u oba slučaja o tehničkim pojmovima stoicizma koji u određenom smislu potpadaju pod aristotelovsku terminologiju.

Prema Aristotelovom mišljenju, moralna vrлина je nužna ali ne i dovoljna za postizanje εὐδαιμονία-e. Potrebna su nam i, kako Aristotel smatra, spoljašnja dobra poput dobrog ugleda, novčanog blagostanja i slično. Sa druge strane, stoici su smatrali da su spoljašnje stvari na koje se poziva Aristotel „moralno indiferentne“, to jest da od njih ne zavisi da li ćemo moći da ostvarimo moralnu vrlinu (upor. Grgić 2005: 27). Iako Epiktet upotrebljava izraz spoljašnje stvari, on gotovo sve vreme misli na moralno indiferentne stvari. Mimo toga, u stoicizmu „srećan splet“ okolnosti ne igra posebnu ulogu u tome da li će neko razviti ili ne određenu vrlinu, što nije stav koji bi Aristotel uvek branio. Naime, prema Aristotelovom mišljenju, čovek, na primer, ne može da razvije velikodušnost ukoliko sam nije nasledio bogatstvo svojih predaka (upor. Grgić 2005: 29-30). Stoici se sa time ne bi saglasili.

Aristotel je svakako u izvesnoj meri uticao na razvoj stoičke dijalektike kao i stoičke etike, uključujući i njihovu političku filozofiju. Tvrdnja da je upravo Aristotel bio prvi filozof koji je etici dodelio posebno mesto u filozofiji (Inwood 2014: 3) nije bez osnova, posebno ako imamo u vidu da su Aristotelovi etički spisi predodredili način na koji se o etici (vrлина) promišljalo dugi niz vekova.

2. 4. Polemika sa epikurejcima i akademičarima

οὕτως καὶ Ἐπίκουρος τὰ μὲν ἀνδρὸς πάντ' ἀπεκόψατο καὶ τὰ οἰκοδεσπότης καὶ πολίτου καὶ φίλου, τὰς δὲ προθυμίας τὰς ἀνθρωπικὰς οὐκ ἀπεκόψατο: οὐ γὰρ ἠδύνατο, οὐ μᾶλλον ἢ οἱ ἀταλαίπωροι Ἀκαδημαῖοι τὰς αἰσθήσεις τὰς αὐτῶν ἀποβαλεῖν ἢ ἀποτυφλῶσαι δύνανται καίτοι τοῦτο μάλιστα πάντων ἐσπουδακότες³⁹. (Epict. *Diss.* 2.20.20)

Sudeći po Arijanovim beleškama, Epiktet je svojim učenicima ukazivao na neke od nedostataka epikurejske i skeptičke pozicije. Reč je pravcima koji su, pored platonizma i peripatetičke filozofije, u manjoj ili većoj meri, predstavljali najveće oponente stoicizma. Kada je reč o Epikuru, on se u *Razgovorima* pominje nekoliko puta (upor. Epict. *Diss.* 1.20.17; Epict. *Diss.* 1.23.1-7; Epict. *Diss.* 2.9.19; Epict. *Diss.* 2.20.17). Arijan je zabeležio i jedan razgovor koji je Epiktet vodio sa jednim „upravnikom grada“ koji je po svom ličnom opredeljenju bio epikurejac, a kome se Epiktet predstavio kao laik u filozofiji (Epict. *Diss.* 3.7.1). Neobična pozicija, ukoliko imamo u vidu da su se prvi epikurejci klonili politike, što izgleda nije sasvim pratilo rimske prakse. Sa druge strane, akademičari i stoici su, naime, bili uključeni u međusobnu viševjekovnu debatu a odjeci te debate se na svega nekoliko mesta, prilično šturo, prepoznaju i kod Epikteta (Epict. *Diss.* 1.27.2; Epict. *Diss.* 1.27.15; Epict. *Diss.* 2.20.20). Međutim, Epiktet za

³⁹ „Tako je i sa Epikuruom: on je kastrirao sve ono što odlikuje muškarca, domaćina, građanina, prijatelja, no nije mogao da kastrira one istinske ljudske slabosti. Nije u tome uspeo ništa više od nenamučenih akademičara, koji premda su se nadasve trudili da odbace i zaslepe sopstvena čula, oni u tome ipak nisu uspeli.“ (Epict. *Diss.* 2.20.20).

razliku od nekih svojih prethodnika ne pridaje veliki značaj pitanjima koja su mučila kako skeptike tako i stoike, i on u tom svom stavu, kako neki autori zapažaju, ponajviše nalikuje na Mura (George Edward Moore) (Long 2002: 105).

Glavni spor između epikurejaca i stoika vodio se, po svemu sudeći, oko razumevanja prirode i značaja zadovoljstva. Važno je doduše naglasiti da postoje stoici koji veoma pohvalno govore o Epikuru i epikurejskom hedonizmu. Epiktet se, međutim, ne ubraja među njih i on, u pogledu toga, sledi većinu svojih prethodnika (upor. Cic. *Fin.* 3.17) od kojih su neki, poput Kleanta i Hrisipa, pisali rasprave o zadovoljstvu (Diog. Laert. 7.87; Diog. Laert. 7.103-104), ili su, poput Zenona, isticali da onaj koji žudi za filozofijom treba da se kloni uživanja koje „mnoge mlade ljude navodi na mekušstvo“ (Diog. Laert. 7.8). Seneka je, sa druge strane, neskriveno hvalio Epikura, naglašavajući da je reč o njegovom mišljenju zbog koga njegovim „istomišljenici[ma] iz stoičke škole“ ipak „neće biti pravo“ (vidi: Sen. *Vit. Beat.* 13; Sen. *Ep.* 90.34). Epikur, obrazlaže Seneka, „ne zavodi na raskošan život“, već on pre „reč uživanje“ uzima „ozbiljno i strogo“ (Sen. *Vit. Beat.* 12), dok su njegova učenja „moralno besprekorna i pravilna“ (Sen. *Vit. Beat.* 13). Pored toga što je smatrao da je epikurejska škola „nepravедno ozloglašena“ (Sen. *Vit. Beat.* 13), Seneka smatra da se epikurejsko učenje u određenoj meri može primenjivati uporedo sa stoičkim. Seneka, međutim, ne napušta stoičku poziciju, jer i on poput drugih stoika tvrdi da je moralna vrlina ono što treba da nas vodi (Sen. *Vit. Beat.* 13) i da samo u njoj „leži prava sreća“. Zbog toga je moralna vrlina dovoljna za blažen ili srećan život (Sen. *Vit. Beat.* 16). Epiktet bi, doduše, pre birao zadovoljstvo nego bol (upor. Epict. *Diss.* 1.2.16), ukoliko bi morao da bira između te dve (za njega ali i ostale stoike) moralno indiferentne stvari.

Epikur je, za razliku od stoika, smatrao da je zadovoljstvo (ἡδονή) najviše dobro, to jest „kraj i svrha svega“ (Diog. Laert. 10.131). Zadovoljstvo je za epikurejce bilo „prvo i zajedno sa nama rođeno dobro“ (Diog. Laert. 10.129), što znači da i tek rođena deca teže zadovoljstvu, odnosno izbegavanju bola. Stoici su, sa druge strane, smatrali da „prvi nagon ili impuls ili motiv za delanjem“ koji dete oseća jeste „samoodržanje“ (Diog. Laert. 7.85-86; Schofield 2003: 247). Priroda je, prema stoičkom mišljenju, svako biće napravila takvim da ono sebi bude blisko i drago (Diog. Laert. 7.85), što impuls za samoodržanjem čini prirodnim. Epiktet sledi Hrisipa i prvu generaciju stoika u smislu da je i za njega zadovoljstvo samo svojevrzni „dodatak“ ili „nusproizvod“ koji može ali i ne mora da se prirodno javi (upor. Diog. Laert. 7.86; LS 57 A). Nasuprot stoicima, epikurejci su smatrali da se i moralne vrline biraju zbog zadovoljstva, a ne zbog njih samih (upor. Diog. Laert. 10.138). Dakle, za epikurejce moralna vrlina ima instrumentalnu a ne intrinzičnu vrednost kao što je slučaj u stoicizmu, što je ove dve pozicije razdvajalo u najvišoj meri. Međutim, stoici su kritikovali i neke druge epikurejske stavove.

Epikur je, prema svedočanstvima, smatrao da se mudraci neće niti ženiti niti stvarati svoje potomstvo, osim u izuzetnim okolnostima, kao i da će „više od ostalih“ uživati u svojim „naučnim istraživanjima“ (upor. Diog. Laert. 10.119-120). Takva pozicija je morala da zvuči strano Epiktetu, ako imamo u vidu da Epiktet ističe kako je Epikur znao da je čovek društveno biće a da je ipak savetovao mudracu „da ne pravi decu“ (Epict. *Diss.* 1.23.1-3). Pored toga, Epiktet je zamerao Epikuru na njegovom odnosu prema političkom angažmanu, objašnjavajući da je Epikur smatrao da se „razuman čovek neće baviti politikom jer zna šta sve mora da čini političar“ (Epict. *Diss.* 1.23.6). U pogledu obe ove stvari, Epiktet sledi tradicionalnu stoičku misao. Naime, prema stoičkom mišljenju ljudi su stvoreni za zajednički život a ne za život u kome ne postoji red i pravilnost jer, kako navodi Epiktet, čovek ne živi „među movama“ (Epict.

Diss. 1.23.6). Stoik se ne povlači izvan zajednice poput epikurejca koji se povlači u svoj Vrt, to jest na mesta gde ne mora da vodi „uobičajen“ život i ispunjava „dužnosti“, to jest radnje prikladne jednom građaninu. Kada je reč o potomstvu, stoici smatraju da je staranje o sopstvenoj deci „urođen osećaj“ (upor. Epict. *Diss.* 1.23.3), odnosno nešto što je u skladu sa prirodom. U skladu sa tim, i mudrac želi da ima decu. Mimo navedenih, razlika između stoičke i epikurejske škole bila je i ta što epikurejci nisu opravdali samoubistvo (upor. Diog. Laert. 10.119) za razliku od stoičkih filozofa koji su smatrali da je samoubistvo u određenim situacijama opravdano (Plećaš 2014).

Spor između stoika i skeptika, to jest akademičara, trajao je nekoliko vekova. Ipak, Epiktet ne pridaje mnogo pažnje niti akademičarima niti tom sporu. To jest, deluje da je reč o nečemu što je maltene nedostojno njegove pažnje. Naime, Epiktetu je, kako se čini, dovoljno da akademičare okarakteriše kao one filozofe koji i nisu istinski filozofi, to jest kao one filozofe koji ne žive svojom filozofijom. Reč je o poznatom argumentu iz nedeljanja (ἀπραξία) o kome se u velikoj meri raspravljalo i pre Epiktetovog perioda. Ukoliko se, smatra Epiktet, neka osoba protivi stvarima koje su očigledne, onda je gotovo nemoguće pronaći argument koji bi tu osobu naterao da promeni mišljenje (upor. Epict. *Diss.* 1.5.1). Epiktet takve osobe naziva osobama koje su poput kamena, „mrtvacima“ koje se drže svojih argumenata ne pristajući na argumentaciju koja im ne ide u prilog (upor. Epict. *Diss.* 1.5.2-5). Zamišljeni razgovor između akademičara i stoika, Epiktet opisuje sledećim rečima (Epict. *Diss.* 1.5.6-7): „Uviđaš li da si budan? „Ne“, odgovara. „Naime, ja to ne uviđam ni kada spavam i sanjam kako sam budan.“ Ta dva utiska se, dakle ni po čemu ne razlikuju? „Ni po čemu.“ Zar da i dalje raspravljam sa takvim? Da ga opalim vatrom ili užarenim gvožđem ne bi li uvideo da je umrtvljen? Onaj koji oseća, taj se ne pretvara – ovaj je gori i od mrtvaka.“

Posredi je jedan od argumenata o kome će se i vekovima kasnije raspravljati. Ipak, mi se ovde nećemo upuštati u dalju analizu ovog problema, samim tim jer mu ni Epiktet ne posvećuje mnogo prostora. Ostavljamo svakako otvorenom mogućnost da Epiktet pokraj sebe nije imao iskusnog sagovornika obučenog u duhu akademičara, te da, stoga, nije ni imao potrebu da detaljnije obrazlaže neka od spornih pitanja. Šta god da je slučaj, Epiktet priznaje da nema vremena za rasprave sa akademičarima i pironovcima (Epict. *Diss.* 1.27.15).

Poglavlje iz *Razgovora* upućeno epikurejcima i akademičarima Arijan završava uz Epiktetovu konstataciju da bi se pre preobratio katamit (κίταμιτος), nego što bi se preobratali oni koji su postali gluvi i slepi sopstvenom krivicom, misleći na epikurejce a možda još i više akademičare (upor. Epict. *Diss.* 2.20.37; vidi i: Epict. *Diss.* 1.5.10). Gotovo je izlišno reći da je ovde na delu retorika kojom se Epiktet povremeno i neskriveno koristi kada treba da diskredituje protivnike stoicizma. Takođe, mogli bismo da kažemo da se Epiktet na ovom mestu ne ustručava od korišćenja *ad hominem* argumentacije, kojoj su, doduše, bili skloni i pripadnici drugih helenističkih škola.

3. Etika u okviru stoičkog i Epiktetovog „sistema“: podele, specifičnosti i razlike

Filozofija se tokom antičkog i helenističkog perioda posmatrala i kao „veština“ (τέχνη) ili „umeće“ življenja, jer je podrazumevala i određenu „praktičnost“ a ne samo poznavanje filozofskih učenja. Filozofija, naime, nije bila predviđena isključivo za učionicu ili prostor namenjen za učenje i filozofske rasprave, već i za život van filozofskih škola. Filozofija se, dakle, pored teorije, razumevala (i) kao jedna praktična vežba koja je onome ko je praktikuje pružala mogućnost postizanja znanja (Gourinat, 2014: 15) ali i kao vežba koja je pripremala za život van učionica.

Podela filozofije na tri dela, odnosno podela na fiziku, logiku (dijalektiku) i etiku, nastaje u Akademiji, pošto ju je, kako svedoči Sekst Empiričar (Σέξτος Ἐμπειρικός), formulisao Ksenokrat (Ξενοκράτης) (Brouwer 2014: 20), Platonov učenik i Aristotelov savremenik koji je nasledio Speusipa (Σπεύσιππος) na čelu Akademije. Tu podelu usvajaju i stoici. U delu koje se pripisuje Pseudo-Plutarhu pronalazimo da je filozofija „podeljena na tri dela: fizički, etički i logički“ uz objašnjenje da se fizičkim delom bavimo „kada istražujemo svet i stvari u svetu“, a da se „etički deo tiče ljudskog života, dok je logički vezan za rasuđivanje“, kao i da se logički deo „još nazivao i dijalektičkim“ (upor. LS 26 A; SVF 2. 35). Ipak, kako Jerodiakonu (Katerina Ierodiakonou) sa pravom ističe, potrebno je praviti distinkciju između filozofije i filozofskog govora, jer se zapravo filozofski govor deli na govor posvećen logici, fizici i etici. Jerodiakonu, naime, zaključuje da većina stoičkih filozofa pravi podelu filozofske teorije a ne filozofije, zato što se filozofija posmatrala i kao dispozicija upravljalačkog dela duše (Ierodiakonou 1993: 61). Pjer Ado obrazlaže da su stoici smatrali da „filozofski govor nije filozofija“ jer je filozofija „bila delotvorna, konkretna i proživljena vežba, praksa logike, etike i fizike“, te da je u tom smislu „istinska“ logika predstavljala ispravnu vežbu „mišljenja u svakodnevnom životu“, a to se može primeniti i na etiku, odnosno fiziku (Ado 2011: 150). Zbog toga i može da se kaže da „[p]rava etika nije teorija o etici, već etika proživljena u životu sa drugim ljudima“, dok bi „prava fizika“, sa druge strane, podrazumevala fiziku koja je „proživljena“, odnosno „određeni stav prema kosmosu“ (Ado 2011: 150). Naime, filozofski je govor najpre rezervisan za učionicu, odnosno za školsku nastavu (Ado 2011: 171), dok se filozofija odnosi na ispravno vođen i ispunjen život, koji po pretpostavci vodi do εὐδαιμονία-e. To je i razlog zbog kojeg filozofija nije predviđena samo za učionicu ili prostor namenjen učenju. Ako filozofiju posmatramo kao dispoziciju upravljalačkog dela naše duše, onda je jasnije i zašto su stoici govorili o postojanju fizičke, logičke i etičke vrline, jer se i vrline mogu interpretirati kao određene dispozicije.

Fizika (φυσική), naime, teorijski propituje šta je ono što konstituiše svet koji nas okružuje, kao i sve stvari koje čine taj svet, i ona kod stoika obuhvata metafiziku, teologiju i psihologiju, dok (teorijska) logika (λογική) propituje racionalnost, i to tako što se bavi pravilnim rasuđivanjem, obuhvatajući ujedno i epistemologiju i lingvistiku (Trapp 2007: 2). Na kraju, (teorijska) etika (ἠθική) ispituje čoveka, odnosno njegov život. Ona takođe ispituje vrednosti, a obuhvata i politiku i ekonomiju (οἶκος, pitanja pravilne organizacije jednog domaćinstva) (Sen. *Ep.* 89.10). Dakle, predmet fizike je priroda, odnosno svet, etike čovek, a logike (upotreba) razuma.

Navedenu podelu filozofije prvi je od stoika uveo Zenon, a pridržavali su je se i kasniji stoici (Diog. Laert. 7.39), iako su među njima postojala određena neslaganja. Neki od stoika su smatrali da su svi delovi filozofske teorije izmešani tako da nijedan nije nezavisan od nekog drugog (Diog. Laert. 7.40). Metafore koje ukazuju na međusobno preplitanje i neodvojivost etike, fizike i logike imaju za cilj da pokažu kako, prema jednom od čitanja, centralni deo pripada etici koja opet, bez fizike i logike, ne bi bila moguća (Diog. Laert. 7.39-40; Trapp 2007: 4-5; Brouwer 2014: 23-24). Filozofi koji su smatrali da uvod u filozofiju treba da se sastoji od iščitavanja logičkih spisa, jer nam logika omogućuje da donosimo ispravne zaključke, ujedno su mislili i da je logika primarna. Oni koji su zastupali stav da bi prvo trebalo da se počne sa fizikom, činili su to nošeni mišlju da čovek pre nego što počne da postavlja pitanja o sebi, treba da počne sa istraživanjem celine koja je veća od njega samog, to jest postavljajući pitanja o κόσμος-u (upor. Ierodiakonou 1993: 69). Od svih stoika jedino je Aristip nedvosmisleno stavljao etiku iznad ostalih filozofskih disciplina.

Stoici su svaki od filozofskih govora delili na zasebne delove. Tako se logika, prema stoičkom mišljenju, deli na dva ili, preciznije, na četiri dela. Dva dela koja izgleda niko od stoika nije dovodio u pitanje su retorika i dijalektika. Preostala dva dela koja neki stoici posebno izdvajaju a neki podvode pod dijalektiku su vrsta posvećena kriterijumima istine ili epistemologija i vrsta posvećena definicijama.

Retoričko je izlaganje poput nauke koja se bavi lepim govorom (Upor. Diog. Laert. 7.42). Uverljivi govornik treba da „ima glas kao glumac i da raspolaže velikom snagom“ ali i dostojanstvom, jer ne treba da bude nalik onima koji iznose besmislice (upor. Diog. Laert. 7.20). Stoička tradicija retoriku deli na tri vrste različitog govora: politički ili savetodavni, sudski ili pravni i, na kraju, svečani ili pohvalni govor. Jedna takva podela retorike datira još od Aristotela, i ona je istovetna stoičkoj. Naime, i Aristotel navodi „tri vrste govora“, odnosno „tri vrste govorništva: političko, sudsko i epideiktiko“ (Arist. *Rh.* 1358b). To nas svakako može navesti na zaključak da je Aristotel uticao na razvoj stoičke etike. Doduše, potrebno je da naznačimo da se velika većina stoika, barem kako nam izveštaji govore, ipak nije direktno pozivala na Aristotelovu misao (Cooper 2003: 130–131).

Dijalektika se bavi i pravilnim zaključivanjem, sintaksom, dikcijom, logičkim paradoksima i tako dalje. Proučavanje dijalektičke veštine doprinosi donošenju ispravnih zaključaka. To jest, bez dijalektičkog znanja bili bismo osuđeni na greške proizašle iz našeg neznanja. Naime, bez poznavanja dijalektike ne bismo umeli da razlikujemo istinu od neistine, ono što je jasno izraženo od onoga što je nejasno i, na kraju, zato što ne bismo umeli da na jedan metodičan način postavljamo pitanja i da na njih pružamo odgovor (upor. Diog. Laert. 7.47). Stoici su, na primer, proučavali neke od najslavnijih sofizama, sa čime je bio upoznat i Epiktet. On, naime, pominje neke od paradoksa, poput Lažljivca (ὁ ψευδόμενος λόγος) i Problema nad problemima ili Glavnog argumenta (ὁ κυριεύων λόγος), ili pak Čoveka koji odbija da odgovori (ὁ ἠσυχάζων λόγος) što može da bude svojevrsno rešenje paradoksa Gomile, odnosno Hrpe (σωρείτης) (upor. Epict. *Diss.* 2.18.17-18; Epict. *Diss.* 2.19.1-10)⁴⁰. Možemo, stoga, da zaključimo da je Epiktet raspravljao sa svojim učenicima i o sofističkim argumentima. Ono što je njemu, međutim, važnije od savladavanja takve vrste argumentacije (što je predmet logike) jeste

⁴⁰ Smatra se da je Glavni argument sofizam koji je prvi formulisao Diodor Kron (Διόδωρος Κρόνος) iz megarske škole (vidi: Epict. *Diss.* 2. 19.1-4). Hrisip je napisao više dela posvećenih Lažljivcu (Diog. Laert. 7.196-197).

da, na primer, podučiti svoje učenike da „upravljaju“ svojim emocijama (što je predmet etike) (Epict. *Diss.* 2.18.11-18).

Logika može da bude korisna kada znamo kako da primenimo „logičke formule“ i ona nas u tim slučajevima „štiti“ od pogrešnog zaključivanja (upor. Xenakis 1968: 95-96). Na primer, sofističke govore je moguće opovrgnuti ukoliko se služimo logikom (πρὸς τοὺς σοφιστικὸὺς λόγους τὰ λογικὰ) u kojoj smo dovoljno vešti i izvežbani (Epict. *Diss.* 1.27.6). Epiktetu je pored valjane argumentacije, stalo i do ispitivanja „značenja reči“ (Epict. *Diss.* 1.17.12) kao i do utvrđivanja kriterijuma kojim se ispituje i meri „sve ostalo“ (Epict. *Diss.* 1.17.7-10). Filozofiju zbog toga Epiktet vidi i kao svojevrsnu „kriteriologiju“ (Xenakis, 1968: 94). Međutim, iako je i sam Epiktet isticao da je logika nužna i korisna (Epict. *Diss.* 2.25.1-3), on najviše pažnje posvećuje etičkom diskursu. Jer, kako on sam kaže, stoičke knjige posvećene sofističkim paradoksima mogu čitaoca da učine „brbljivijim i nametljivijim“ nego što on već jeste, i u tom smislu one čak i nisu preterano značajne (upor. Epict. *Diss.* 2.19.10). Sa druge strane, ukoliko neka moralna pitanja pogrešno protumačimo pretrpećemo, prema Epiktetovom mišljenju, „mnogo veću štetu“ (Epict. *Diss.* 2.19.11).

Fizika se, kao i logika ali i etika, sastoji iz više delova. Prema Laertijeovim navodima, stoici su fiziku delili na specifičnu (to jest, podela po vrstama na: učenje o telima, principima, elementima, bogovima, prostoru punom ili praznom i semenima) i opštu (podela prema rodu: o vasioni, elementima i uzrocima) (Diog. Laert. 7.132). Svet je za stoičke jedan, ograničen i sfernog oblika, a njime upravlja razum i providenje. Božanstvo je određeno kao besmrtno, zatim kao razumno i, na kraju, reč je o jednom savršenom biću koje nema ljudsko obličje, koje je srećno i koje nije prijemčivo ni za šta što je zlo. Takvo biće, takođe, brine o svetu i o svemu onome što je u svetu (Diog. Laert. 7.147). Iako božanstvo nije otelotvoreno u ljudskom obliku, Epiktet mu često daje ime Zeusa. Stoici su elementima i nebeskim telima pripisivali imena grčkih, to jest rimskih božanstava, a neki od tih naziva su ostali i danas kao u, primera radi, nazivima planeta. Za razliku od Zeusa koji se pojavljuje i kao personifikacija vatre, boginju Heru (Ἥρα) stoici poistovećuju sa vazduhom. Prisutni ostaci mitološkog pogleda na svet ipak ne bi trebalo da nas zavaraju, jer stoičko božanstvo treba da razumemo pre svega kao jedan racionalni i aktivni princip ili određenu zakonitost koja vlada svetom. U tom pogledu stoici prate antičku filozofiju koja je od svojih početaka „težila da racionalizuje religijske mitove čisteći ih od mitske sadržine“ (Ado 2011: 71). Stoga, kada jedan stoik poput Kleanta „slavi“, to jest „peva“ u slavu božanstva ili božanstava, on time „slavi“ racionalnost koja upravlja svetom.

Na stoičku fiziku i stoičko viđenje sveta od antičkih filozofa uticao je i Heraklit iz Efesa. Stoici su podučavali da se kosmos ponovo rađa jednom kada nestane, oblikujući se u intervalima koje odlikuje pravilnost. Drugim rečima, stoički kosmos ima i svoj početak a ujedno i svoj kraj, to jest, on poseduje tačno određene referentne tačke. Takav kosmos nastaje iznova na kraju jednog kosmičkog ciklusa, kada on, pre nego što se još jednom vrati na početno stanje, izgara u vatri. Heraklit je, naime, smatrao da se sve stvari sastoje od vatre i da se one ponovo vraćaju u vatru (Diog. Laert. 9.7). Ipak, problematično je da li je sam Heraklit zastupao teoriju o „opštem požaru“ ili je samo posredi stoička interpretacija Heraklitovog učenja (Barnet 2004: 193-198). Takozvani „opšti požar“ ili ἐκπύρωσις ne produkuje neko novo stanje stvari niti novi poredak, već svet koji nastane nakon sveta sagorelog u vatri biva istovetan sa tim prethodnim svetom. Samim tim, uzastopni ili sukcesivni svetovi nisu međusobno razlučivi, što potencijalno može da stvori određene probleme za stoičku poziciju, posebno za problem „slobodne volje“. Ako

govorimo o Epiktetu, potrebno je istaći da se u Arijanovim beleškama pronalaze naznake teorije kosmičkog požara (Epict. *Diss.* 3.13.4) ali se sam Epiktet, barem kako nam to predočava Arijan, u dalje razmatranje tog problema, ali i drugih problema koji spadaju u domen fizike, zapravo ni ne upušta. U tom smislu, možemo da kažemo da se on razlikuje od svojih prethodnika, posebno ako mislimo na pripadnike rane stoe. Ipak, ne možemo sa sigurnošću da tvrdimo da Epiktet o toj problematici nije raspravljao sa svojim učenicima.

U stoicizmu je bog ili Zevs (Ζεύς) aktivni princip, za razliku od materije koja je shvaćena kao pasivni princip. Aktivni i pasivni princip, to jest, bog i materija, mogu da se razumeju i kao prvobitni uzroci, to jest ἀρχαί, koji ne mogu da se pronađu odvojeni jedan od drugoga (Long 1982). Stoički bog ne dela bez postojanja materije, dok se materiji još na samom početku, i pre bilo kog kosmičkog ciklusa, pripisuje kvalitet vatre (Long 1982). Vatra predstavlja svojevrsni kraj ali i početak, referentnu „tačku“ u kojoj se jedan ciklus završava a sledeći počinje. Zbog toga božanstvo može da se odredi i kao stvaralačka vatra, ali i kao πνεῦμα, to jest kao inteligentni, racionalni dah koji prožima materiju⁴¹. Svako telo predstavlja oblikovanu, „produhovljenu“ materiju. Iako se, dakle, aktivni i pasivni princip razlikuju na teoretskom nivou, na pojavnom nivou je teško razdvojiti, na primer, telo od duše (ψυχή). Stoici su i ceo κόσμος videli kao mešavinu (κρῆσις) ta dva principa.

Epiktet božanstvo određuje kao „univerzalni um“ (Long 2002: 148), što je ujedno i razlog zbog čega ono i treba da se slavi. Poštovanje i slavljenje bogova se u stoičkoj praksi pripisuje slavljenju racionalnosti sa jedne strane, kao i poštovanju određenih obaveza koje su propisane društvenim konvencijama sa druge strane. To je ujedno i razlog zašto je prikladno da poštujemo bogove. Neki rani stoici, poput Zenona, smatraće da hramovima u idealnoj državi, to jest državi koja bi predstavljala zajednicu mudraca, nije uopšte mesto. Stoga, hramovi ni ne treba da se grade (Upor. Diog. Laert. 7.33). Taj stav svakako ne mora da bude u sukobu sa tim što su stoici generalno smatrali da će se „mudar čovek moliti bogovima i od bogova tražiti dobre stvari“ (Diog. Laert. 7.124). Opravdano je, međutim, pitati se čemu uopšte molitva, ako imamo u vidu da, prema stoičkom uverenju, svaki čovek „ima direktan pristup božanstvu“, jer svako deli „svoju racionalnost sa božanskim λόγος-om“ (Thom 2006: 25). Odgovor, svakako, možemo da tražimo u tome što svaki stoik (uključujući tu i mudraca) pripada zajednici čije zakone i propise (treba da) poštuje. Čovek koji živi u zajednici u kojoj postoje hramovi će se, samim tim, i moliti u njima. Ipak, sa nestankom hramova, nestala bi i jedna takva društvena praksa. Tako Zenonovo mišljenje, u skladu sa kojim u idealnoj zajednici nema potrebe za građenjem hramova koji bi slavili božanstva, nije samo prihvatljivo već je i u skladu sa učenjem stoika koji su podučavali nakon njega. Štaviše, tome u prilog govore i rimski stoici. Seneka, na primer, kaže da je potrebno da se zabrane jutarnja posećivanja hramova i sedenje ispred tih hramova, „jer sve to je samo ljudsko ulagivanje i ništa drugo“, pošto „boga obožava onaj koji ga zna“, a uostalom „bog ne traži sluge“ (Sen. *Ep.* 95.47). Epiktet, takođe, smatra da bogovima možemo da se molimo i da ih slavimo privatno, na primer, dok obedujemo ili dok obavljamo neki drugi posao (upor. Epict. *Diss.* 1. 16.15-21). Samim tim, hramovi nisu nužni.

Logika svakako pospešuje i naše razumevanje strukture sveta (koja je domen fizike) ali i postupke koje neko od nas ili mi sami činimo (što je domen etike). Fiziku, pak, možemo da

⁴¹ Reč je o tehničkom terminu koji su koristili i neki drugi antički filozofi poput Aristotela. Ipak, stoičko i Aristotelovo značenje nije identično (vidi: Grahn-Wilder 2018: 35).

posmatramo i kao „teorijska“ osnovu ili temelj za jedno „etičko učenje“ (Ado 2010: 181) jer je i kosmos racionalno ustrojen.

Stoička etika predstavlja jednu normativnu teoriju. To implicira da je reč o etičkoj teoriji koja se bavi kriterijumom ispravnosti. Stoicima je važnije, primera radi, da odrede principe koje neko treba da sledi ili u skladu sa kojima neko treba da se ponaša, dok je sama stoička etika usmerena i na ideal oličen u liku mudraca kome se teži. Stoička etika se određuje, kao što smo već naznačili, i kao „etika vrlina“. Moralna vrlina je za stoike i nužan i dovoljan razlog za sreću ili blažen život, to jest za εὐδαιμονία-u. Razlozi kojima se služe stoici da bi to objasnili su sledeći:

1. vrlina je poistovećena sa izvrsnošću naše racionalne prirode (drugim rečima, vrlina se poistovećuje sa izvrsnim karakterom),
2. sreća (blaženstvo koje je dugotrajno) je na taj način uslovljena i kosmičkom prirodom čiji smo mi integralan deo (kosmička priroda je, takođe, racionalno ustrojena),
3. ništa izuzev sreće koja se izjednačava sa moralnom vrlinom ne predstavlja racionalan objekat žudnje kojoj teže bića čije ja priroda autonomna, i to su autonomna kada je reč o njihovoj sposobnosti da razumeju kauzalni sled događaja i da daju pristanak na njega⁴².

Kako Long ističe, ovakva artikulacija može da se pronade i kod začetnika stoicizma ali i kod rimskih stoika. Iako neki tumači sugerišu, kao što smo već istakli, da stoička etika nema autonomnu bazu, insistirajući da je ona heteronomna, to jest, da postoje dve vrste etike, jedna koja bi odgovarala mudracu i druga koja odgovara svima ostalima, Long ne prati takvu liniju argumentacije, već smatra da osnova stoičke etike nije heteronomna (Long, 2003: 25). Kada čovek ispravno rasuđuje, onda se njegovo rasuđivanje poklapa sa načinom na koji se stvari odvijaju. Ono što ćemo mi u ovom radu pokušati da branimo jeste upravo navedeni stav. Biti mudar jeste nešto čemu treba da se teži. Mudrost se u stoicizmu definiše kao „znanje o ljudskim i božanskim stvarima“ ali i kao „odgovarajuća ekspertiza (τέχνη)“ (SVF 2. 35; LS 26 A; upor. i: Sen. *Ep.* 89.5). Zadatak filozofije jeste da pronade „istinu o svemu što je božansko i što je ljudsko“ (Sen. *Ep.* 90.3) a filozofija je „ljubav prema mudrosti i čežnja za njom“ (Sen. *Ep.* 89.4). Mudrac je osoba koja želi da se stvari događaju baš na onaj način na koji se one događaju (Epict. *Ench.* 8), što možemo da tumačimo i iz perspektive da je mudrac znalac i ljudskih i božanskih stvari. Reč je stvarima kojima treba da se teži, jer ono što stoik hoće jeste da upozna prirodu i da je potom sledi, a to je ujedno i razlog zbog kojeg se neko bavi tumačenjem Hrisipovih ili nekih drugih filozofskih spisa (upor. Epict. *Ench.* 49). Navedeno potvrđuju i navodi iz *Razgovora* gde se kaže da se obrazovanje sastoji u tome da naučimo da želimo sve što se događa baš onako kako se događa, naime u skladu sa racionalnim poretom (upor. Epict. *Diss.* 1.12.15).

Stoička etika je etika koja može da se odredi i kao intelektualistička. Ipak, ona nije *samo* intelektualistička, pošto je reč i o jednoj etici čiji je cilj da bude primenljiva u svakodnevnom životu. Reč je i o jednoj eudajmonističkoj etici, etici koja postulira da je sreća ili blaženstvo ili

⁴² Navedena argumentacija je, uz određene modifikacije i pojašnjenja u zagradama, preuzeta od Longa. Vidi: Long 2003: 25.

blagostanje, to jest, εὐδαιμονία krajnji cilj kome čovek treba da teži. U tom pogledu, stoička je škola nalik drugim helenističkim školama koje su, takođe, uzimale εὐδαιμονία-u za krajnji cilj. Osoba koja je εὐδαίμων je doslovno pod vlašću dobrog demona, ili dobrog duha, i reč je o nekome kome stvari idu od ruke. Takva osoba je, na primer, poštovana i cenjena u svojoj zajednici. Međutim, da bismo tvrdili da je neko proživio ispunjen, srećan, blažen život, potrebno je sagledati ne samo ceo njegov život već i njegovu smrt. Takav uvid koji je sažet u maksimi „ne zovi čoveka srećnim dok ne umre“, prema Herodotovoj (Ἡρόδοτος) priči, imao je već Solon (Σόλων), jedan od sedmorice mudraca, prilikom (gotovo izvesno izmišljenog) razgovora sa Krezom (Hdt. 1.30-33; Hdt. 1.86-89). Sa Solonom bi se saglasili stoici ali i predstavnici nekih drugih filozofskih škola, jer da je Krez zaista bio srećan, onda bi on bio srećan „sve do lomače“ a on to nije bio (upor. Cic. *Fin.* 3.76). Neki teoretičari Epiktetovu etiku određuju i kao naturalističku (Bonhoffer, 1996: 16), a definišu je i kao idealističku i optimističku (Long 2002: 100). Ona je naturalistička zbog toga što su stoici, uopšte uzev, naturalisti. Možemo da kažemo da je Epiktetova etika idealistička jer je usmerena na ideal kome se teži, optimistička jer Epiktet veruje da je cilj kome se teži *u načelu* dostižan i jer veruje da je čovek *u principu* sposoban za saznanje a samim tim i moralnu vrlinu.

Stoici će, doduše, za razliku od Solona tvrditi i da srećan može da bude i neko ko je bolestan, neko ko je na „lošem glasu“, neko ko je na samrti, i slično (upor. Epict. *Diss.* 2.19.24 - 25). Ipak, Epiktet kaže da on još uvek do sada nije video takav prizor iako je već star (Epict. *Diss.* 2.19.25), čime se potvrđuje misao da je stoički mudrac neko ko se ne viđa često. Još je, naime, Zenon tvrdio da većina filozofa nije mudra (Diog. Laert. 7.21). Aleksandar Afrodisijski kaže da je pravedan čovek za stoike bio ređi i od feniksa iz Etiopije, pitajući se ujedno da li je onda čovek „najbedniji“ od svih stvorenja (SVF 3.658; LS 61 N). Feniksa iz Etiopije i Indije pominje Plinije Stariji (Gaius Plinius Secundus) (Plin. *HN* 10. 2), dok Herodot kaže da on lično tu svetu pticu nikada nije video jer ona, prema kazivanjima ljudi, jednom u pet stotina godina dolazi u Egipat (Hdt. 2.73). To bi značilo da feniks, prema legendi, tokom svog života Egipat poseti samo jednom, pošto se pretpostavljalo da postoji samo jedan feniks na celom svetu i da on živi 540 godina nakon čega se ponovo rađa (op. cit. Plin. *HN* 10.2). Zapažanje Aleksandra Afrodisijskog se stoga preklapa sa Epiktetovim navodima. Naime, kao što je upitno da li je neko nekada video feniksa i da li takva ptica uopšte postoji, tako je upitno i da li je neko nekada video pravednog, odnosno mudrog čoveka. To ukazuje i da je za stoike mudrac, odnosno čovek izvrsnog karaktera, mogao da bude samo jedan normativni ideal. Njemu su najbliže prišli neki od filozofa poput Sokrata, kinika Diogena ili nekih od ranih stoika, ali nijedan od stoika se ne poziva na svoje lično iskustvo kada govori o mudracu, niti samog sebe smatra mudrim.

3. 1. Podela stoičke etike

Određeni autori smatraju da je Epiktetovoj „popularnosti“ doprinelo i to što se on prvenstveno bavio etikom i etičkim temama (Inwood 2018). Međutim, to ne može da bude jedini razlog, zato što bavljenje etikom nije ono što Epikteta posebno izdvaja od ostalih stoika. Etičkim pitanjima su se bavili još prvi stoici a taj je „trend“ nastavljen i kasnije tokom svih perioda razvoja stoicizma. Dakle, etikom su se bavili svi stoici nezavisno od toga u kom periodu su

živeli. Epiktet stoga nije izuzetak, pa i specifičnost njegove „popularnosti“ nije u tome što je on na svojim časovima u velikoj meri raspravljao o etičkim pitanjima. Ona se, naime, pre pronalazi u *načinu* na koji je on pristupao etičkim pitanjima, u onome kako je on obrađivao određenje etičke probleme i u onome na koji je način savetovao svoje učenike. To je ono što je doprinelo tome da Arijanovi spisi budu sačuvani i „popularni“ još u Arijanovo vreme, ali i tokom kasnijeg perioda o čemu je već bilo reči u uvodnom poglavlju. Istovremeno, tačno je da su Arijanovi spisi sačuvani baš zbog toga ili prvenstveno zbog toga što se u njima mahom raspravljalo o etici. Naime, tokom pozne antike i srednjeg veka pa i kasnije, ako govorimo o fizici i metafizici, najveći filozofski autoriteti su bili Platon i Aristotel, dok su stoička (fragmentarna) dela polako nestajala, postajući ujedno i manje dostupna, a njihov je sadržaj sačuvan samo indirektno i to tako što je često i „apsorbovan u kasni platonizam“ (Inwood 2018: 33-34). Međutim, iako je jedno ovakvo zapažanje ispravno, ne bi trebalo da zaboravimo da su stoici pružili doprinos i nekim drugim (savremenim) disciplinama, poput gramatike i slično (Vidi: Gourinat 2014: 95-97).

Struktura stoičke etike i principi kojima na kojima ona počiva izloženi su kod Diogena Laertijea (čija je sedma knjiga u celosti posvećena stoicima, dok je posebno važan deo 7.84-7.131), zatim kod Stobeja u njegovoj *Antologiji* na koju je verovatno uticao Arije Didim, i na kraju, u Ciceronovom spisu *O krajnostima dobra i zla (De finibus 3.16-3.76)* (upor. Schofield 2003: 236). Svi navedeni autori u svojim delima i prikazima pokazuju da su stoici etiku „delili“ na više tematskih celina.

Ciceron uopšteno govori o nekim od najvažnijih koncepata stoičke etike, i to tako što njegovo svedočanstvo, barem kako se ističe, pruža uvide u Zenonov etički sistem (Cic. *Fin.* 3.14), dok je sama podela etike u skladu sa iznetim svedočanstvima Laertijea i Stobeja. Naime, Ciceron piše da se stoička etika bavi prvim nagonima, određujući „sklonost prema sebi“ kao nešto što svako živo biće oseća odmah po svom rođenju (Upor. Cic. *Fin.* 3.16), ali i obrazlažući da čovek bira ono što je u „skladu sa prirodom“ (Cic. *Fin.* 3.20). Ciceron govori i o prekomernim emocijama određujući ih i kao „poremećaje psihe“ (Cic. *Fin.* 3.35), zatim o „dužnostima“, to jest prikladnim radnjama, o mudracu, moralnoj vrlini, poroku i moralno indiferentnim stvarima i, naposljetku, o krajnjem cilju kome se teži u stoicizmu (upor. Cic. *Fin.* 3.16-3.76).

Tematske celine, odnosno delovi stoičke etike su, prema navođenju Diogena Laertijea (Diog. Laert. 7.84; LS 56 A; SVF 3.1), sledeći:

- 1) deo posvećen (učenju o) nagonu (impulsu ili motivu za delanjem),
- 2) deo posvećen (učenju o) onome šta je dobro a šta zlo (i o onome šta se ubraja među dobre i loše stvari),
- 3) deo posvećen (učenju o) strastima, to jest prekomernim emocijama,
- 4) deo posvećen (učenju) o vrlini,
- 5) deo posvećen (učenju o) cilju, to jest krajnjem dobru,
- 6) deo posvećen učenju o onome šta je najviše vredno i o radnjama,
- 7) deo posvećen učenju o prikladnim radnjama,
- 8) deo posvećen podsticajima na delanje.

Podela koja se pronalazi u Stobejevoj antologiji, odnosno kod Arija Didima, sumirana kod Longa (Long 1983: 50 i dalje), u određenoj se meri razlikuje od upravo navedene podele koju izvodi Laertije. Prema toj podeli, stoička etika ispituje sledeće stvari:

- a) dobro, zlo i ono što je indiferentno,
- b) vrline i poroke,
- c) dobra i zla (u opštijim crtama),
- d) krajnje dobro, odnosno cilj kome se stremi,
- e) indiferentne stvari,
- f) prikladne radnje,
- g) nagon (impuls ili motiv za delanjem),
- h) živote (dobrih i loših ljudi).

Primetno je da je i ova podela u najvećoj meri sadržana u podeli koju pronalazimo i kod Cicerona i kod Laertijea, jer i Laertije govori o tome kako bi trebalo da izgleda život mudraca, dok su ostale teme, odnosno oblasti istraživanja već jasno naznačene u samim nazivima. Videćemo da se i Epiktet u velikoj meri pridržava navedenih podela, koje se, kao što smo naznačili i kao što se i vidi iz iznetog, i same razlikuju u određenoj meri.

3. 2. Specifičnosti Epiktetove podele etike i njen značaj

Epiktet navodi da postoje tri oblasti u kojima bi svaki čovek koji teži tome da bude moralno dobar trebalo da bude obučen (τρεῖς εἰσι τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν) (Epict. *Diss.* 3.2.1). Pretpostavlja se ujedno da svaka osoba koja želi ili namerava svoj život da posveti filozofiji treba ujedno da bude ne samo osoba koja je upućena u filozofska učenja i teoreme (μαθήματα), već i osoba koja praktikuje usvojena znanja. O tome smo već govorili tokom prethodnih poglavlja disertacije kada smo objašnjavali šta su za Epikteta „istinski“ filozofi. Osoba koja želi da se bavi filozofijom, prema Epiktetovom mišljenju, treba da usvaja znanja iz tri oblasti. Prva oblast se, prema Epiktetovom mišljenju, tiče naših želja i zaziranja (ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις), druga se bavi našim nagonima i odbacivanjem nagona, to jest, našim motivima da delamo ili ne delamo, i, uopšte, „prikladnim radnjama“ (ὁ περὶ τὰς ὀρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἀπλῶς ὁ περὶ τὸ κατῆκον), dok je treća oblast vezana za izbegavanje „grešaka“ i „slučajnih procena“ i svime onim što stoji u vezi sa pristankom (ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις) (Epict. *Diss.* 3.2.1-2). Cilj je da uvek dobijemo ono što želimo i da izbegnemo ono što želimo da izbegnemo, kao što je i cilj da delamo promišljeno a ne da budemo nepromišljeni u svom delanju i, na kraju, da izbegavamo sve nejasne i neistinite utiske. Na jednom drugom mestu Epiktet kaže da je prva oblast vezana za „želje i zaziranja“, a da se druga tiče ispitivanja motiva za delanje i nedelanje, i to tako da se prati razum, da se ne dela u nevreme ili na pogrešnom mestu ili na bilo koji neprikladan način (μετὰ τὴν ὄρεξιν καὶ τὴν ἐκκλίσιν δεύτερος τρόπος ὁ περὶ τὴν ὀρμὴν καὶ ἀφορμὴν: ἴν' εὐπειθῆς τῷ λόγῳ, ἵνα μὴ παρὰ καιρὸν, μὴ παρὰ τόπον, μὴ παρὰ ἄλλην τινὰ τοιαύτην ἀσυμμετρίαν) (Epict. *Diss.* 3.12.13). Treća oblast se bavi pitanjima pristanka i pitanjima mogućih (plauzibilnih) i primamljivih stvari (τρίτος ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις, ὁ πρὸς

τὰ πιθανὰ καὶ ἑλκυστικά) (Epict. *Diss.* 3.12.14). Pozivajući se na Sokrata i na misao da život koji nije istražen i nije vredan življenja, Epiktet objašnjava i da ne bi trebalo da pristajemo ni na jedan utisak koji prethodno nismo ispitali (ibid; upor. i: Epict. *Diss.* 1.26.18, Pl. *Ap.* 38a). Na jednom drugom mestu (Epict. *Diss.* 4.10.13) kaže se da se treća filozofska oblast „odnosi na sigurnost u procenjivanju“.

Od sve tri navedene oblasti, Epiktet kao najznačajniju oblast izdvaja oblast koja se tiče prekomernih emocija odnosno strasti, što je ujedno oblast koja se tiče želja i averzija. Zbog toga ćemo toj problematici da posvetimo posebnu pažnju. Epiktet navedeno, između ostalog, pojašnjava i time što čovek ne može da bude „nesputan“ sve dok u isto vreme drhti ili rida (Epict. *Diss.* 1.4.12), odnosno sve dok se nalazi u nekim od „prekomernih“ emocionalnih stanja. To jest, prva oblast je u određenom smislu svojevrsni preduslov za dalje, odnosno naprednije i sveobuhvatnije bavljenje filozofijom. U ovu oblast bi se ubrajalo i učenje o onome što jeste i o onome što nije do nas, zatim bi tu potpadalo i učenje o ispravnoj upotrebi utisaka, ali i o prirodi dobra, odnosno zla (vidi i: Long 2002: 114). Ujedno, reč je o oblasti koja je suštinski najvažnija i od koje zavise i ostale dve oblasti.

Druga oblast kojoj treba posvetiti pažnju je u vezi sa prikladnim radnjama koje čovek treba da čini. Naime, „ne treba nikako biti trom (nepomičan, to jest, ἀπαθής) kao kip, već treba održavati prirodne i stečene uloge pobožnog čoveka, sina, brata, oca, građanina“ (Epict. *Diss.* 3.2.4). Reč je o oblasti u kojoj bi se detaljno razmatrala uloga koju jedan čovek treba da zauzme u društvu. Stoga je ovde pažnja usmerena na pojedinca koji se u njoj obučava tako što svoju ulogu stavlja uvek u odnos sa drugima, što je sasvim u skladu sa stoičkim uverenjem da je čovek i društveno biće. Otuda, dok je prva oblast gotovo sasvim rezervisana za naš odnos prema sebi samima, druga oblast se tiče i drugih ljudi. Odnosno, kako je to Long rekao, prva oblast je više introvertna dok je druga više ekstrovertna, to jest, usmerena od nas kao ličnosti ka onima koji su različiti od nas, to jest, ono drugo u odnosu na nas same (Long 2002: 115).

Naposletku, treća oblast je rezervisana za učenike koji pokazuju određeni napredak. Treća oblast se takođe tiče utisaka, ali tako da se vežbamo da ne damo pristanak ni na jedan utisak koji nismo prethodno ispitali. Stoga ova poslednja, treća oblast, zahteva određeno umeće i to umeće koje se stiče postepeno i koje zahteva određeni trud. Epiktet kritikuje filozofe svoga vremena koji, prema njegovom mišljenju, pogrešno daju prednost upravo trećoj oblasti, zanemarujući prvu i drugu. Naime, takvi filozofi se odmah bave silogizmima i logičkim greškama a da se prethodno nisu pozabavili pitanjima koja se tiču prve i druge oblasti. Filozof pre treba da bude onaj kome je želja uvek ostvarena, ko je nesalomiv u svom zaziranju, čiji je motiv za delanjem ispravan, a cilj kome teži oprezan, i ko, naposletku, obazrivo pristaje na sve ono čime je okružen (Epict. *Diss.* 2.8.29).

Podela na tri oblasti se pronalazi i u *Priručniku* ali se ona razlikuje od podele koja se pronalazi u *Razgovorima* zato što je tu posredi zapravo podela filozofije uopšte. Naime, u *Priručniku* (Epict. *Ench.* 52) se kaže sledeće:

„Prvo i najnužnije područje u filozofiji jeste ono područje koje se tiče primene načela, poput načela da se ne sme lagati. Drugo područje se bavi dokazima, kao, na primer: Odakle sledi da ne sme da se laže? Treće područje jeste ono koje učvršćuje i raščlanjuje prethodna područja, i u kome se pitamo, na primer: Odakle sledi da je nešto dokaz? [...] Treće je područje nužno zbog

drugoga, drugo zbog prvoga, a najnužnije i ono na kojem treba najduže da se zadržimo jeste prvo područje. Mi, međutim, činimo drugačije: bavimo se trećim područjem i njemu posvećujemo svu našu pažnju, sasvim zanemarujući prvo područje. Zbog toga sa jedne strane lažemo, a sa druge imamo pri ruci dokaze da ne smemo da lažemo.“

Ako pažljivije pogledamo šta piše na ovom mestu, vrlo se lako uviđa da je ovde prvo područje ono koje se tiče etike koja uvek nužno mora da bude i primenljiva, zatim da je drugo područje oblast kojom se bavi fizika (iako takav zaključak nije samoočigledan ali potrebno je da obratimo pažnju šta sve stoici generalno ubrajaju pod fiziku), i na kraju, da se treće područje ponajviše tiče logike. Logička veština može da bude i opasna, smatra Epiktet, ukoliko se njome služe nedovoljno obrazovani i oni koji nemaju dovoljno jak karakter zato što može da odvede u „oholost i prazno hvalisanje“ (Epict. *Diss.* 1.8.8). Epiktet se, poput svojih stoičkih prethodnika, takođe bavi fizikom ali, podsetimo se, ne na način na koji se njome bavila većina stoika. Naime, u Arijanovim beleškama se ne nalaze rasprave o vremenu ili prostoru, niti slične rasprave. Epikteta pre svega zanima druga vrsta prirode, i to priroda čoveka ali i priroda drugih animalnih bića, to jest životinja, i na kraju, priroda božanstva, odnosno Zevsa. Stoički bog je, podvucimo to još jednom, poistovećen sa savršenom racionalnošću. Istovremeno je on i sama priroda, zato što se „rasprostire svuda“ i uprkos tome što Epiktet ne objašnjava „kako bog može da bude fizički sveprisutan“ kao što su to činili neki od njegovih ranih prethodnika, Epiktet se od njih svakako ne razlikuje u pogledu toga da je božanstvo istovetno sa „prirodnim poretom sveta“ (Long 2002: 146). Na kraju, načelo da se ne sme lagati potpada pod etiku, odnosno svojevrсна etička pravila i načela. Ako imamo u vidu da se mudrost u stoicizmu shvata i kao „znanje o ljudskim i božanskim stvarima“ (LS 26 A), onda bi trebalo da zaključimo da osoba koja moralno dela uvek poznaje i prirodni poredak stvari (Brouwer 2014: 29). Na taj način se još jednom uviđa da je stoički „sistem“ celovit.

Treća oblast se, doduše, i u *Razgovorima* delimično tiče logike, ali logike koja je pogodna tek za one učenike koji su dovoljno obrazovani. Sam Epiktet kaže da bi on najradije voleo da ga smrt zatekne u trenucima kada obavlja nešto što je plemenito, poput nekog dobročinstva, a ukoliko to nije moguće, onda bi voleo da to bude makar u trenucima kada radi na sopstvenom usavršavanju i to kada vežba svoje utiske, ili kada vežba da bude neuzbuđen, ili kada čini ono što je prikladno da čini, ili, ako je baš „toliki srećnik“, u trenucima kada se bavi „trećom filozofskom oblašću koja se odnosi na sigurnost u procenjivanju“ (Epict. *Diss.* 4.10.12-13).

Podela iz *Priručnika*, dakle, može da se posmatra kao podela celokupnog filozofskog diskursa. Ukoliko je to slučaj, onda bi etički filozofski diskurs mogao da se smatra značajnijim od druga dva. To jest, deluje da su i fizički i logički „deo“ – iako nesumnjivo veoma važni – ipak podređeni etičkom delu. Međutim, trebalo bi uvek da imamo u vidu da je stoički „filozofski sistem“, pod pretpostavkom da možemo da govorimo o sistemu, kompaktan i da ni o jednom pojedinom diskursu ne može da se govori mimo ostala dva. Takođe, trebalo bi da imamo u vidu i da etički diskurs sam po sebi ne poseduje posebnu vrednost ukoliko se ne primenjuje. Drugim rečima, etika takođe nema primat jer primat ima samo život koji je dobro vođen, a preduslov za takav život jeste sprovođenje u delo pre svega etičkih, ali i logičkih načela (vidi i: Reydam-Schils 2010: 568) a to sve opet imajući u vidu fiziku, odnosno način na koji je svet ustrojen. Na kraju, možemo da istaknemo da je reč o nečemu što može da se dovede u vezu sa već iznetim Adoovim zapažanjem o etici kao teoriji (vidi: Ado 2011: 150).

Podela koja se pronalazi u *Razgovorima* jeste podela etičkog diskursa, odnosno etike, koja se, ako pravilno čitamo ono što piše u *Priručniku*, u određenom smislu ističe u odnosu na ostale filozofske diskurse. Ipak, kako smo već sugerisali, etika podrazumeva i fiziku i logiku. Dakle, ponovimo još jednom, govor o pojedinačnim delovima stoičke filozofije gotovo uvek podrazumeva govor o celokupnom sistemu, te je, kako Selars primećuje, posredi zapravo samo reč o jednoj „lažnoj dihotomiji“ jer su (rimski ali i ostali) stoici iako okrenuti i praktičnoj primeni stoičke filozofije uvek i teoretičari (upor. Sellars 2020). Takođe, ono što se uviđa jeste da ova podela etičkih oblasti nije samo Epiktetov pedagoški pristup filozofskim pitanjima, već da ona podrazumeva pozivanje na jednu dugu stoičku tradiciju, to jest, ona je, kako smatramo, uklopiva u već prethodne podele. Podela koju ćemo usvojiti i kojom ćemo se voditi u ovoj disertaciji može da se protumači ne samo kao Epiktetova podela filozofije, kao što se to nekad čini (Gregorić 2006: 26-30, već i, zbog svega prethodno navedenog, kao Epiktetova podela etike (upor. LS 56 C; LS 1987 a: 346). Ujedno, reč je podeli koja može da se pronađe na više mesta u Arijanovim beleškama. Kao što ćemo pokazati, ta podela u manjoj ili većoj meri podrazumeva i podelu etike koju pronalazimo kod Diogena Laertijea, Cicerona i Arija Didima.

Epiktetova podela etičkog diskursa može dalje da se deli na tri dela ili celine, i to tako da je moguće u svaku od tih celina da inkorporiramo sledeće oblasti:

1. Prva se bavi željama i averzijama, i u nju potpada:
 - učenje o onome šta se ubraja među dobre i loše stvari: (2) kod Diog. Laert.,
 - učenje o prekomernim emocijama: (3) kod Diog. Laert.,
2. Druga se bavi motivima da delamo i ne delamo, i u nju potpada:
 - učenje o nagonu ili impulsu, to jest, motivaciji: (1) kod Diog. Laert.,
 - učenje o radnjama i o prikladnim radnjama: (6 i 7) kod Diog. Laert.,
3. Treća celina se bavi pristankom, i u nju potpada:
 - učenje o vrlini i o najvišoj vrednosti: (4 i 6) kod Diog. Laert.,
 - učenje o krajnjem dobru: (5) kod Diog. Laert.,
 - učenje o podsticajima na delanje: (8) kod Diog. Laert.

Ako smo u pravu, onda se ispostavlja da Epiktet u velikoj meri sledi stoičku tradiciju svojih prethodnika i kada je reč o „podeli“ etičkog diskursa, mada samoj podeli pristupa na drugačiji i možda zahtevniji način. Istovremeno, Epiktet nam pruža uvid u sve najvažnije aspekte stoičkog etičkog diskursa. Na kraju, možemo da istaknemo da Pjer Ado u svojoj studiji posvećenoj Marku Aureliju, ističe da je Aurelije formulisao tri životna pravila koja mogu da se tumače i kao „ključ za delo *Samom sebi*“ imajući u vidu Epikteta i njegovu, kako Ado kaže, disciplinu „predstave i suda“, „aktivnog nagona i delanja“ i „disciplinu želje“ koja se pre Epikteta nije pronalazila u stoicizmu (upor. Ado 2016: 115)

Nakon što smo u ovom poglavlju izložili u svedenim crtama podele stoičke etike, u nastavku disertacije pružićemo rekonstrukciju Epiktetove etičke pozicije, vodeći se prethodno istaknutim, pritom ukazujući na određene specifičnosti koje Epikteta izdvajaju u odnosu na neke druge stoike.

4. Oblast posvećena želji i averziji

Želja (ὄρεξις) (to jest, težnja ka određenoj osobi ili stvari) i averzija (ἔκκλισις) (to jest, zaziranje od nekoga ili nečega, odbojnost prema nekome ili nečemu, težnja da se „sklonimo“ od nekoga ili nečega) jesu, prema stoičkom mišljenju, vrste međusobno suprotstavljenih težnji koje nastaju tako što osoba u jednom slučaju pristaje a u drugom ne pristaje na određeni utisak o, recimo, nekoj osobi ili nekoj stvari i slično. Želja se javlja kada smatramo da, na primer, neka određena stvar predstavlja nešto što je dobro za nas, dok se averzija javlja kada smatramo da je neka stvar loša po nas. Epiktet zbog toga smatra da je čovek koji napreduje u filozofiji upućen u to da se „želja odnosi na dobro“, dok se „zaziranje tiče lošeg“ (Epict. *Diss.* 1.4.1). Međutim, čovek neretko greši u svojim utiscima tako što kao dobro ili kao loše vidi nešto što, prema stoičkom uverenju, nije niti dobro niti loše. Greške su učestaliye kod početnika, to jest kod osoba koje tek počinju da se bave filozofijom. U slučajevima kada dođe do pogrešne procene utisaka, nastaje u slučaju „pogrešne“ želje – žudnja (ἐπιθυμία) prema stvarima ili osobama, dok, u slučaju „pogrešne“ averzije nastaje – strah (φόβος) od određenih stvari ili osoba. Žudnju i strah stoici ubrajaju među osnovne vrste emocija.

Stoički filozofi su saglasni u tome da se „ključ“ za dobar i ispunjen život (pro)nalazi u upravljanju našim željama (Irvine 2006: 240). Ujedno se postulira da su osobe koje umeju da upravljaju svojim željama istovremeno osobe koje mogu da ostvare svoj „duševni“ mir ili neuzbuđenost „duha“. Dakle, osoba koja „vlada“ svojim željama jeste istovremeno osoba koja može da dosegne stanje neuznemirenosti odnosno duševnog mira (to jest, ἀταραξία-u). Nju, drugim rečima, ništa ne uznemirava, ništa je ne muči i ništa joj ne kvari spokojstvo. Na koje sve načine može da se upravlja svojim željama i kako se, prema stoičkom mišljenju, stiže do neuznemirenosti duha, jesu neka od pitanja na koja je potrebno da pružimo zadovoljavajući odgovor. Epiktetov odgovor jeste da je od presudnog značaja da usvojimo, što znači i da praktikujemo, razlikovanje između onoga što jeste i onoga što nije do nas samih. Ta distinkcija o kojoj ćemo govoriti tokom ovog poglavlja, nedvosmisleno upućuje i na razliku između moralno dobrih, moralno loših i moralno indiferentnih stvari, o kojoj će takođe biti reči. Osim toga biće potrebno da odgovorimo i na pitanje na koji način treba da se odnosimo prema moralno indiferentnim stvarima. Ipak, pre svega navedenog, potrebno je da napravimo svojevrstni ekskurs i da čitaoca ili čitateljku uputimo, sasvim svedeno, u osnove stoičke epistemologije, to jest u terminologiju kojom se stoici služe a koja je bitna za razumevanje stoičke a samim tim i Epiktetove pozicije.

4. 1. Kratak osvrt na stoičku epistemologiju i pitanje "slabe volje"

Pre nego što, dakle, počnemo sa etičkim razmatranjima, potrebno je da ponešto kažemo i o stoičkoj epistemologiji, ali i o problemu „slabosti volje“, to jest o tome da li „slabost volje“ uopšte postoji prema stoičkom mišljenju. Navedena određenja će nam služiti u nastavku teksta

disertacije. Epiktet, kao što smo videli, ne dovodi u pitanje važnost logike, a epistemologija se, podsetimo se, podvodi pod logički diskurs u okvirima stoičkog filozofskog „sistema“.

Stoici su se neretko služili i naturalističkim objašnjenjima. Tako oni, primera radi, uzimaju kao nepobitno tvrđenje da je čovek neko ko se menja tokom svog razvoja. Embrion, novorođeno dete i, na kraju, odrastao čovek nemaju identičan status kada je reč o racionalnosti. Embrion je više poput biljke, dok se novorođeno dete rađa sa dušom ($\psi\upsilon\chi\eta$) koja, doduše, još uvek nije racionalna. To je ujedno i razlog zbog koga novorođeno dete više nalikuje životinjama nego biljkama, pošto životinje (nalik detetu), prema stoičkoj doktrini, ne poseduju racionalnu dušu. Naime, životinje samo primaju utiske iz spoljašnje sredine i ponašaju se u skladu sa njima. Neki utisci mogu da budu prijatni, za razliku od nekih drugih koji to nisu, pa životinja razvija sposobnost da teži jednim, a da izbegava druge utiske. Takvi utisci su pobuđivački jer pobuđuju, odnosno navode na delanje, i u skladu sa tim javlja se pobuda da se, recimo, izbegavaju opasnosti (Frede 2012: 56). Izbegavanje opasnosti u stoičkoj topologiji emocija potpada pod takozvane dobre emocije.

Čovek, takođe, poput životinje, prima utiske iz spoljašnje sredine, i njegovi utisci, takođe, mogu ali i ne moraju da budu pobuđivački. Razlika između čoveka i životinje se ogleda u tome što čovek pristaje ili ne pristaje na utisak. Preciznije, čovek će delati u skladu sa utiskom koji pasivno prima tek nakon što razum pristane na taj izvesni utisak. Mi, naime, ne možemo da izaberemo da li ćemo imati određeni utisak (zato što spoljašnji svet deluje uzročno na nas, to jest na našu dušu koja je racionalna), ali možemo da izaberemo da li ćemo pristati na određeni utisak. Iako čovek ne može da utiče na to da li postoji neki utisak, on, ipak, može da utiče na značenje koje pridodaje određenom utisku, zahvaljujući tome što poseduje razum. Zbog toga i možemo da kažemo da su utisci ti koji pobuđuju razum, ali i da su neki utisci pojmovne konstrukcije našeg razuma. Životinje imaju neracionalne utiske iz razloga što one ne mogu da konceptualizuju svoje utiske na način na koji to, prema pretpostavci, čini čovek. Epiktet na jednom mestu definiše čoveka kao smrtnu životinju koja ima sposobnost da se svojim utiscima koristi racionalno, to jest razumno (Epict. *Diss.* 3.1.25), određujući razumno kao ono što je „u skladu sa prirodom i svrhom“ (Epict. *Diss.* 3.1.25).

Stoici utisak oslovljavaju grčkom rečju $\phi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\alpha$. Zenon je smatrao da je utisak izvesni trag u duši ($\tau\acute{\upsilon}\pi\omega\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \psi\upsilon\chi\eta$) (Diog. Laert. 7.49), dok je Hrisip tvrdio da je posredi samo aluzija na Platona (upor. Gourinat 2014: 18). Naime, u Platonovom dijalogu *Teetet* iznosi se pretpostavka da u duši postoji nekakva ploča voska, različitih dimenzija i kvaliteta, u koju se, kako se dalje pretpostavlja, utiskuje (kao što se utiskuje i znak prstena kojim se pečate pisma) sve ono čega želimo kasnije da se setimo, bilo da je reč o čulnim opažajima, bilo da je reč o onome što smo u sebi promišljamo (Pl. *Th.* 191d-e). Sokrat iznosi predlog u skladu sa kojim bismo mogli da kažemo kako znamo sve ono što se u tu ploču utisne, i to sve dok u nama postoji sećanje kao odraz toga čega želimo da se setimo, dok se ono što se ne utisne, zaboravlja (Pl. *Th.* 191d-e).

Utisak je pokret duše kroz koji nam se nešto predstavlja odnosno reprezentuje, to jest pokret duše koji nam omogućuje da nam nešto izgleda ($\phi\alpha\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$) nekakvim (upor. Graver 2007: 24). Utisci koje primamo su, po svemu sudeći, pasivni, dok je pristanak koji čovek daje na utisak aktivan. Utisak je, stoga, nešto što čovek zatiče ili u svojoj spoljašnjoj sredini ili pak u sebi samom (upor. Frede 2012: 59). Međutim, utisci nisu samo čulni, recimo, oni nisu samo vizuelni

ili taktilni, iako prvobitni utisak, doduše, uvek potiče iz nečega što postoji izvan nas samih, predstavljajući način na koji se spoljni objekti „predstavljaju duši“ (Gourinat 2014: 19). Pojmovi se dobijaju kroz čulno iskustvo, stvaranjem novih pojmova pomoću starih po principu analogije, suprotnosti, i slično, dok postoje i neki pojmovi koji „dolaze po prirodi“ – kao što su „pravičnost“ i „dobrota“ (φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν) (Diog. Laert. 7.52-53). Takvi pojmovi su svojevrsna predubeđenja ili predpojmovi i o njima će govoriti i Epiktet. Čulima se opažaju određeni kvaliteti, poput beline ili glatkoće, dok se razumom shvataju zaključci određenih dokazivanja (upor. Diog. Laert. 7.52). Ljudi su racionalni, ponovimo to još jednom, zbog toga što oni, za razliku od drugih živih bića, mogu da „kategorizuju svoje iskustvo“ (upor. Joyce 1995: 323). To jest, životinje, za razliku od čoveka, ne mogu da imaju racionalne utiske koji su „proizvodi misli“ (Diog. Laert. 7.51). Misli (νοήσεις) imaju propozicijski sadržaj, što znači da se mogu izraziti putem jezika. Istovremeno to znači da racionalni utisci mogu da budu istiniti, odnosno lažni (upor. Gourinat 2014: 27). Doduše, kada se kaže da su utisci (prvenstveno odraslih ljudi) racionalni pod time se ne misli da oni nose neke normativne implikacije, već se time, kako primećuje Graverova, samo ističe da je tu posredi reč o racionalnoj sposobnosti da se nešto konceptualizuje (Graver 2007: 24). Potrebno je naznačiti još i da je svaki utisak za stoike uvek nužno i neki fizički događaj, pa u tom smislu možemo da razumemo i Zenonovo objašnjenje i pozivanje na utiskivanje u duši.

Stoici su razlikovali kataleptičke i akataleptičke utiske (τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικὴν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον: Diog. Laert. 7.46). Zenon i kasniji stoici smatraju da su kataleptični ili „kognitivni“ utisci, za razliku od akataleptičnih, istiniti. Takvi utisci, naime, „po svojoj prirodi“ ne mogu da budu lažni, i oni predstavljaju kriterijum istinitosti, što znači da mogu pouzdano da vode do moralne vrline kao što je to recimo mudrost, a time ujedno i do εὐδαιμονία-e (upor. Frede 2007: 211). To jest, stoici su smatrali da racionalna bića (poput čoveka) u principu mogu da imaju određenu vrstu istinitih mentalnih utisaka „koji se prvenstveno dobijaju putem čula ali mogu da se prošire i na misli“, u smislu da ono što se njima reprezentuje ne može da bude lažno (upor. Long 2006: 223). Stoici svakako priznaju i da u našem iskustvu postoje i „lažni“ utisci, odnosno utisci koji nisu samoočigledno istiniti. Ljudi su, prema Epiktetovom mišljenju, rođeni sa određenim predpojmovima ili predubeđenjima, kao i sa izvesnim kriterijumom (κριτήριον) koji im omogućava procenu (Grahn-Wilder 2018: 171)⁴³. Zbog toga smo i rekli da je filozofija za Epikteta svojevrsna kriteriologija (Xenakis op.cit. 1968: 94). Epiktet smatra da su nam neke stvari urođene poput „mišljenja“ o tome šta je dobro a šta je loše, poput mišljenja o tome šta je lepo a šta ružno, poput mišljenja o tome šta je prikladno a šta nije, šta je strah i slično (upor. Epict. *Diss.* 2.11.3). Međutim, ukoliko su nam određene stvari urođene, potrebno je odgovoriti na pitanje zbog čega grešimo u procenama i zbog čega se međusobno razilazimo. Iako su predubeđenja, kako podučava Epiktet, svojstvena svim ljudima (Epict. *Diss.* 1.22.1), njih ne primenjuju svi na ispravan način, jer se ljudi međusobno razlikuju. Navodeći primer Briseide, Epiktet ističe da su i Ahilej (Ἀχιλλεύς) i Agamemnon (Ἀγαμέμνων) imali različita shvatanja o tome šta je prikladno da se učini, to jest da li da se Briseida (Βρισηΐς) vrati ili ne nakon što je oteta. Filozofsko obrazovanje je ono koje nas podučava da se sva naša „postojeća predubeđenja primenjuju u skladu sa prirodom“, kao i da stalno treba da imamo u vidu šta „jeste“ a šta „nije do nas“, odnosno u „našoj moći“ (Epict. *Diss.* 1.22.9). Ukoliko to

⁴³ Ipak, izgleda da se ne bi svi stoici saglasili sa ovim određenjem. Vidi, na primer, Senekina *Pisma* (Sen. *Ep.* 120. 35), gde Seneka navodi da priroda nije mogla da nas pouči „šta je dobro i časno“.

savladamo, onda ćemo umeti da uvidimo zbog čega grešimo u određenim situacijama i, štaviše, umećemo da ispravimo greške sa kojima se svakodnevno susrećemo tokom života.

Pošto su utisci neretko posledica verovanja koja imamo o nečemu ili nekome, onda smo odgovorni za makar neke od utisaka. Epiktet objašnjava (Epict. *Diss.* 1.27.1) da se utisci čoveku javljaju na četiri načina. Naime:

- 1) nešto jeste i čini se da jeste,
- 2) nešto nije i ne čini se da jeste,
- 3) nešto jeste a čini se da nije,
- 4) nešto nije a čini se da jeste.

U prva dva slučaja možemo da govorimo o ubedljivim, odnosno neubedljivim utiscima, i to tako što bismo rekli da utisci koji su ubedljivi jesu oni utisci koji su istovremeno i istiniti. Što se tiče trećeg i četvrtog načina na koji, sudeći prema Epiktetovom mišljenju, mogu da nam se jave utisci, očigledno je da se radi o utiscima koji su varljivi, odnosno o utiscima u koje ne možemo da se pouzdamo. Samim tim, u slučajevima u kojima se jave takvi utisci, nećemo pretendovati na znanje neke stvari. Prema Sekstovom svedočanstvu, stoici su smatrali da su neki od utisaka ubedljivi (što bi moglo da odgovara Epiktetovom slučaju (1)), neki neubedljivi (što bi moglo da odgovara Epiktetovom slučaju pod (2)), zatim da su neki istovremeno ubedljivi i neubedljivi, i na kraju, da neki od utisaka nisu ni ubedljivi ni neubedljivi (LS 39 G). Sekstova klasifikacija utisaka uključuje i one koji su „istiniti i lažni“ i one koji nisu niti istiniti niti lažni (Joyce 1995: 329; LS 39 G). Iako se Sekstova i Epiktetova klasifikacija u određenoj meri razlikuju, potrebno je istaći da u obe ove klasifikacije imamo slučaj za koji bismo mogli da kažemo da je istinit, slučaj za koji bismo mogli da kažemo da je neistinit, kao i slučajeve kada ne možemo da procenimo istinitost, odnosno neistinitost nečega.

Pod utiscima Epiktet ne podrazumeva samo utiske koje smo dobili posredstvom naših čula, već i našu svest o bilo čemu uopšte, to jest misli koje imamo (Long 2002: 133, vidi i 214; kao i Long 1991). Takva svest bi recimo bila i svest da gavrani koji zloslutno grakću ne mogu da nam naude. Naime, šta god da oni svojim graktanjem „proriču“, uvek je do nas samih da iz njihovog graktanja izvučemo korist, to jest ono što je dobro (Epict. *Ench.* 18). Ovde se, dakle, radi o utiscima koje prima neko ko je već u određenom smislu obučen u duhu stoičke filozofije, neko ko ume da primenjuje stoičke uvide (poput uvida šta jeste a šta nije u našoj moći) i na utiske koje prima. Na taj način se utisci „filtriraju“.

Stoici smatraju da u dobi od okvirno četrnaest godina utisci jednog dečaka ili devojčice postaju racionalni, što znači i da se propozicije na koje pristaje (συγκατάθεσις) mogu artikulirati. Ujedno, ni impuls, to jest, nagon (ὄρμη) da se dela, kako na jednom mestu primećuje Stevens, nije više dovoljan, već je samo nužan uslov za pokretačku radnju (Stephens 2007: 17). Osoba koja je racionalna, samim tim, treba da pruži pristanak na neki od iskaza. Epiktet prati stoičku liniju argumentacije kada kaže da radnje odraslih osoba nisu motivisane „iracionalnim“ impulsima. Naime, naša suđenja (δόγματα) su određena našim moralnim izborom, karakterom ili „voljom“, to jest προαίρεσις-om u smislu da je na nama da damo pristanak na njih ili ne, to jest da ih izaberemo ili da ih ne izaberemo. Stevens iznosi pretpostavku prema kojoj kod Epikteta

δόγματα igraju ulogu koju su imale λεκτά⁴⁴ u ranom stoicizmu (Stephens 2007: 17). Pristanak je za Epikteta od ključne važnosti za pripisivanje moralne odgovornosti za dela. Jer, naposljetku, odgovornost za svaku odluku koju neka osoba donese isključivo leži na njoj samoj, i ne može se pripisati ničemu van nje. Odgovornost, dakle, nije niti na spoljašnjim stvarima i događanjima, niti bilo ko drugi može da bude kriv za odluke koje je ta osoba donela ili pak za (ne)prilike koje su posledica njenih donetih odluka (upor. Epict. *Diss.* 1.11.37).

Čovek, prema pretpostavci koju zastupa i Epiktet, može da utiče na koje utiske pristaje. Nalik tome, čovek može da utiče na to na koje utiske ne pristaje. To implicira da je čovek u načelu slobodan da izabere jednu a ne neku drugu stvar. Time se, takođe, implicira da osoba može da izabere da pristane na neki drugi utisak, to jest da može da izabere da postupi drugačije. Drugim rečima, u ovom trenutku možemo da izaberemo da pristanemo na neki utisak ali i da izaberemo da ne pristanemo na taj isti utisak. Nakon što smo izneli neke od osnovnih stoičkih epistemoloških određenja, u nastavku ćemo reći nešto o takozvanom problemu „slobodne volje“, to jest ἀκρασία-e.

Stoici smatraju da su sve želje racionalne, kao i da „iracionalni“ deo duše, striktno govoreći, ne postoji. Mihael Frede (Michael Frede) ispravno objašnjava da stoici slede shvatanje koje se pripisuje Sokratu, pošto kod Platona zaključno sa dijalogom *Fedon* ni ne postoje naznake o podeljenosti duše (Frede 2012: 51). Time se implicira da Platon svoju koncepciju duše, koja nije samo racionalna već je i iracionalna, razvija tek u kasnijim dijalozima. Razum, smatraju stoici, stvara sve vrste želja. Želje mogu da se razumeju i kao „ono što sledi“ iz naših verovanja, odnosno kao posledice naših verovanja o određenim stvarima. Primera radi, ako verujemo da je društveni ugled važan i da može da utiče na to da nam život bude lagodan, postupaćemo u skladu sa tim uverenjem. Pretpostavlja se, samim tim, da ćemo da učinimo sve što je u našoj moći da ostvarimo svoju želju. Problem se može javiti u slučajevima kada neko veruje da je nešto dobro, ali da uprkos tome ne postupa u skladu sa tim. Takođe, problem nastaje i kada neko veruje da je nešto loše pa se ipak ne uzdržava od postupanja u skladu sa tim već, naprotiv, teži onome što mu škodi. Recimo, neko veruje da je dobro da se ne preteruje sa hranom ili pićem ali se uprkos tome prejeda i opija svako veče. U takvim i sličnim primerima, posredi je reč o ἀκρασία-i, to jest o problematici koji datira još od Platona.

Još Sokrat u Platonovom *Protagori* tvrdi da niko ne greši drage volje (Pl. *Prt.* 358d). To jest, Sokrat kaže da ukoliko neko zna da je nešto slučaj (primera radi, da je ugodno ono što je dobro), onda on postupa u skladu sa tim svojim znanjem. Ako je pak osoba „slabija od sebe“ u smislu da ne postupa u skladu sa onim što zna, onda se u tom slučaju ni ne govori o znanju već o neznanju (Pl. *Prt.* 358b-c). O tome da „niko nije zao svojom voljom“, Platon govori i u *Timaju* (Pl. *Tim.* 86d-e), delu koje je takođe uticalo na rane stoike, a vrlo moguće i na samog Epikteta. U *Menonu* Sokrat ističe da niko ne želi „loše stvari“ osim ukoliko ne želi da bude nesrećan (upor. Pl. *Meno* 78a-b). U *Odbrani Sokratovoj* (Pl. *Ap.* 25d-26a) Sokrat ističe da on ne bi povredio svoje prijatelje svojevoljno, dok u *Gorgiji* kaže da je bolje činiti nego trpeti zlo (Pl. *Grg.* 474). Takođe, Sokrat u *Gorgiji* ističe kako niko ne želi ono što je loše, ukoliko zna da je ono što želi loše (Pl. *Grg.* 468 d) ali i da onaj koji greši, greši zato što mu se čini da je to nešto zbog čega greši zapravo dobro po njega samog (Pl. *Grg.* 468). Možemo pomenuti i da Sokrat u prvoj knjizi

⁴⁴ Λεκτόν ili „označeno“ u stoičkoj teoriji značenja predstavlja ono što se „otkriva ispuštanjem glasa i postoji u skladu sa našim mišljenjem“ (upor. Gourinat 2014: 25).

Države kaže Trasimahu (Θρασύμαχος) da se ne ljuti na njega i na Polemarha (Πολέμαρχος), jer čak i da pogreše tokom rasprave, oni greše „protiv svoje volje“ (Pl. *Resp.* 336 e).

Epiktet se poziva upravo na Platonovog *Protagoru* kada se pita da li je „istina da svi nehotice greše“ (Epict. *Diss.* 1.17.14; Pl. *Prt.* 345d), što nam sugerira da je Epiktet bio upućen i u Platonova određenja. Osim *Protagore*, Epiktet je voleo da ponavlja i parafrazira stavove iznete i u Platonovom *Gorgiji*. Tako je on, na primer, govorio da „onaj koji greši ne želi da pogreši, već da ostvari svoju zamisao“, kao i da je „očigledno onda da čini ono što ne želi“ (Epict. *Diss.* 2.26.1). Takođe, isticao je da niko ne želi da živi u zabludi, kao i da „niko od loših ljudi ne živi kako želi“, a ta misao je u potpunosti sokratovska (Epict. *Diss.* 4.1.2-3). Objašnjavao je da čak i „ludaci“ smatraju da su procene koji oni iznesu ispravne (Epict. *Diss.* 3.9.5), kao i da je uzrok grešaka naše neznanje (Epict. *Diss.* 1.26.6). Dakle, možemo reći da Epiktet sasvim stoji na Sokratovoj liniji argumentacije. Ipak, Epiktet time, još jednom, prati i „ortodoksni“ stoicizam koji se, obrazlažući da nešto poput slabosti „volje“ ne postoji, u izvesnom pogledu, nadovezuje na Sokratove reči o ἀκρασία-i (Upor. Joyce 1995: 316).

Prema stoičkom uverenju, svaki čovek koji nije mudar je sklon činjenju grešaka. Ta činjenica, ipak, ne bi trebalo da ga spreči vežba svoju pažnju i svoju budnost, pošto su to ujedno jedini način(i) da se greške kojima smo podložni vremenom smanje (Epict. *Diss.* 4.12.19). Na kraju krajeva, uprkos tome što ne možemo uvek sa pouzdanošću da tvrdimo da znamo nešto, znanje je za stoike u načelu ostvarivo i moguće i nešto čemu treba da težimo.

Aristotel kaže da je Sokrat negirao postojanje nedostatka volje jer je smatrao da niko ne radi u suprotnosti sa onim što smatra najboljim „osim iz neznanja“ (Arist. *Eth. Nic.* 1145b). Međutim, Aristotel smatra da je stav koji zastupa Sokrat u neskladu sa činjenicama, to jest u neskladu sa onim kako se čovek zaista ponaša u svojoj svakodnevicu. Ta primedba bi takođe mogla da se uputi i stoičkoj poziciji.

Ostavljajući problem ἀκρασία-e za sada po strani, u nastavku ispitujemo šta je sve za Epikteta „volja“, odnosno moralni izbor ili moralni karakter, to jest προαίρεσις.

4. 2. Προαίρεσις kao okosnica ili centralni pojam Epiktetove etike

U savremenoj literaturi se uočavaju makar dva spora kada se govori o προαίρεσις-u kod Epikteta. Prvi se tiče toga da li je Epiktet bio prvi filozof koji je izumeo pojam „slobodne volje“, a drugi da li je Epiktet *uopšte* i bio prvi stoik koji je govorio o pojmu προαίρεσις-a. Pritom se čini da je odgovor na drugo pitanje podložniji konsenzusu, to jest da je reč o nečemu u pogledu čega su tumači uglavnom saglasni, za razliku od prvog spora.

U prilog tome da je Epiktet prvi izumeo pojam „slobodne volje“ govori Mihael Frede (Frede 2012: 68). Reč je o tezi koja je nailazila i na odobravanja i na osporavanja među teoretičarima i mi, na ovom mestu, nećemo ulaziti u detaljniju polemiku u vezi sa Fredeovim određenjem, iako će nam biti važno da li Epiktet i Aristotel upotrebljavaju pojam na isti način. Jedan od autora koji Fredeovo tumačenje dovodi u pitanje je Kristijan Vajldberg (Christian

Wildberg). Vajldberg, naime, tvrdi da, kada je reč o pojmu volje, Aristotel i stoici stoje na istoj a ne na suprotstavljenim stranama (Wilderberg 2014: 333). Vajldberg međutim propušta da objasni kako je to tačno Epiktet preuzeo peripatetički pojam, to jest na šta se tačno pozivao Epiktet ako je preuzeo doslovce Aristotelovu terminologiju. Svakako, deluje nesumnjivo da je Epiktet koristio terminologiju koju je koristio i Aristotel, i povodom toga gotovo da postoji saglasnost među teoretičarima. Ono što pak Vajdelbergovu tvrdnju čini upitnom jeste da je, kao što smo već napomenuli, aristotelovska terminologija u Epiktetovo vreme već bila u širokoj upotrebi dok je jezik filozofije postajao sve više eklektičan. Drugim rečima, to što je Epiktet upotrebljavao pojam koji je koristio Aristotel ne povlači za sobom da je Epiktet preuzeo u celosti i Aristotelovu koncepciju tog pojma. Naime, svojevrsni kontinuitet upotrebe nekog pojma ne implicira da se taj pojam na identičan način upotrebljavao kod različitih filozofa, odnosno u ovom slučaju kod Aristotela i Epikteta. U prilog tome da Aristotel i Epiktet ne koriste προαίρεσις sasvim na istovetan način govorili su, pored Fredea, Entoni Long, Čarls Britejn (Charles Brittain), Ted Brenan i drugi. Izgleda, međutim, da se značenje pojma προαίρεσις kod Epikteta ne iscrpljuje pojmom „volja“, zato što προαίρεσις može samo delimično da ispuni uloge koje se pripisuju „volji“ – na primer, povezan je sa „slobodom i odgovornošću“ ali istovremeno nije sa „ snagom volje (will power)“, i pre se interpretira kao razum nego kao nešto što bi bilo suprotstavljeno razumu (Sorabji 2007: 87).

Aristotel o προαίρεσις-u govori u svojoj *Nikomahovoj etici* i dodeljuje mu privilegovan status. Προαίρεσις se kod Aristotela povezuje sa racionalnom željom ili možda pre htenjem, to jest dovodi se u vezu sa βούλευσις-om. Preciznije, određuje se kao ὄρεξις βουλευτική (Arist. *Eth. Nic.* 1113a) ali i kao ὄρεξις διανοητική (Arist. *Eth. Nic.* 1139a-b) (Dobbin 1991: 112-113). Razum i želja, to jest htenje, jesu ono što, prema Aristotelovom mišljenju, određuje čoveka (Arist. *Eth. Nic.* 1139b). Polazna tačka svakog delanja jeste odluka ili „htenje i razlog“ zbog koga hoćemo nešto da učinimo, pa se u tom smislu čovek i definiše kao pokretač (Arist. *Eth. Nic.* 1139b). Naime, Aristotel smatra da čovek prestaje sa procesom donošenja odluke čim princip ili „polaznu tačku izvođenja“ svede „na samog sebe“, odnosno „na vodeći princip koji leži u njemu samom, jer to je u stvari izbor ili odluka (τὸ προαιρούμενον)“ (Arist. *Eth. Nic.* 1113a). Dobin primećuje da je Aristotelova upotreba ove reči, uprkos njegovim „pionirskim pokušajima njene interpretacije“, i dalje nejasna a ujedno i polivalentna što je možda i podstaklo filozofe koji su došli nakon Aristotela da daju neki „lični pečat“ i svoju interpretaciju ovog pojma (Dobbin 1991: 113)⁴⁵.

Nije sasvim jednostavno da, kao što smo već delimično nagovestili, utvrdimo šta sve προαίρεσις označava kod Epikteta iako je, po svemu sudeći, tačna konstatacija da je Epiktet prvi stoik koji je govorio o προαίρεσις-u. Ipak, potrebno je da budemo oprezni jer ne možemo sasvim da isključimo mogućnost da su o προαίρεσις-u govorili i drugi stoici, iako dostupna svedočanstva ne govore u prilog pretpostavci da se u stoi i pre Epikteta govorilo o προαίρεσις-u. To bi ujedno bio i odgovor na drugi spor pomenut na početku ovog odeljka. U svakom slučaju, čak i da jeste, gotovo je izvesno da je Epiktet prvi stoik koji ovaj pojam stavlja u središte svoje etičke misli (Sorabji 2007: 87), definišući ga na nekoliko načina⁴⁶.

⁴⁵ O razvoju samog pojma videti i članak: Đakovac 2015.

⁴⁶ Naime, pretpostavlja se da je ovaj pojam bio od značaja drugim stoicima, morali bismo pronaći neke tragove toga u svedočanstvima.

Προαίρεσις kod Epiteta označava sledeće, ili se dovodi u vezu sa sledećim određenjima (upor. i Dobbin 1991: 129-134):

1. sinoniman je ili ekvivalentan λόγος-u;

Naime, προαίρεσις nije nešto što imaju divlje zveri i druge životinje, već samo čovek koji je racionalno biće (Upor. Epict. *Diss.* 2.10.1-2; Epict. *Diss.* 1.1.4-6).

2. povezuje se sa našom moći da upotrebljavamo utiske;

Ono što je dobro jeste προαίρεσις i način na koji upotrebljavamo utiske (προαίρεσις οἷα δεῖ καὶ χρῆσις φαντασιῶν) (Epict. *Diss.* 1.30.4). Mimo toga, Epiktet na jednom mestu kaže da suština dobrog treba da se traži u našoj upotrebi utisaka, kao uostalom i suština lošeg, pojašnjavajući da ništa što je van našeg προαίρεσις-a ne može ni da učestvuje bilo u dobrom bilo u lošem (Epict. *Diss.* 2.1.4).

3. povezuje se sa δόγματα, odnosno sa vlastitim uverenjima;

Uverenja koja imamo jesu ono što, prema Epiktetovom mišljenju, treba konstantno da ispitujemo (Epict. *Diss.* 1.11.38), i ona su ono što čini da nam bude dobro ili loše (upor. Epict. *Diss.* 4.7.14).

4. dovodi se u vezu sa moralnim karakterom;

Epiktet na pitanje šta je ono što je dobro za jednog čoveka, odgovara da to mora da bude ispravna vrsta προαίρεσις-a (Epict. *Diss.* 1.8.16), gde se προαίρεσις može razumeti i kao moralni karakter (vidi: Epictetus 2008). Προαίρεσις je istovremeno ono što je iznad svakog cezara ili bilo čega drugog spoljašnjeg, i u tom smislu i može da se izjednači sa našim moralnim karakterom, odnosno sa onim što mi „jesmo“ (upor. Epict. *Diss.* 1.14.15-17; Epict. *Diss.* 1.25.1-2).

5. dovodi se u vezu sa moralnom vrlinom i moralnim porokom;

Dobro se pronalazi upravo u προαίρεσις-u, isto kao i loše (Epict. *Diss.* 1.25.1), a najveća šteta jeste da izgubimo najznačajnija dobra, gde od προαίρεσις-a nije ništa značajnije (Epict. *Diss.* 1.18.8). Ništa što se nalazi izvan ne može da bude nešto što je loše (Epict. *Diss.* 3.8.2-3). Najveće dobro za stoike je moralna vrlina, a ona je kao i προαίρεσις uvek u „našoj moći“.

6. dovodi se u vezi i sa onim „unutrašnjim“, odnosno sa onim što je suprotno od spoljašnjih stvari (τὰ ἐκτός) kao i moralno indiferentnih stvari;

Sve što se nalazi spolja u odnosu na nas potpada pod moralno indiferentne stvari, u domen onoga što se nalazi izvan našeg προαίρεσις-a i što, samim tim, ni ne treba da nas uzrujava ili da nas se tiče (ἀπροαίρετα οὐδὲν πρὸς ἐμέ) (Epict. *Diss.* 1.30.2-3; upor. i Epict. *Diss.* 1.4.18; Epict. *Diss.* 1.2.13; Epict. *Diss.* 3.8.2-3; Epict. *Diss.* 3.16.15; Epict. *Diss.* 3.24.58).

7. povezuje se sa slobodom, a ujedno i moralnom odgovornošću;

Προαίρεσις je prema svojoj prirodi uvek slobodan i nesputan, i to je, kako kaže Epiktet zapisano još u našoj utrobi (ἄνθρωπε, προαίρεσιν ἔχεις ἀκώλυτον φύσει καὶ ἀνανάγκαστον. τοῦτο

ἐνταῦθα ἐν τοῖς σπλάγγνοις γέγραπται) (Epict. *Diss.* 1.17.21). Pored toga, Epiktet smatra da je odgovornost za svaku odluku koju smo doneli isključivo naša, i da ne mogu da nam krivci budu stvari koje su u odnosu na nas spoljašnje već isključivo mi sami (Epict. *Diss.* 1.11.37).

8. stoji u vezi sa napretkom i „čuvanjem“;

Ono čemu treba da težimo jeste da pogled sa spoljašnjih stvari skrenemo na unutrašnje, to jest da se držimo na odstojanju od svega što je spoljašnje u odnosu na nas same, te da izgrađujemo i negujemo ono unutrašnje, odnosno naš προαίρεσις i to tako da on postane slobodan i nesputan i u skladu sa prirodom (upor. Epict. *Diss.* 1.4.18; Epict. *Diss.* 3.4.9). Na jednom drugom mestu, Epiktet savetuje da se dobro razmisli po kojoj ceni se „prodaje“ προαίρεσις (μόνον σκέψαι, πόσου πωλεῖς τὴν σεαυτοῦ προαίρεσιν), dodajući da se ne daje budzašto (upor. Epict. *Diss.* 1. 2. 33). Προαίρεσις se ujedno gubi kada cenimo ono što je izvan njega (Epict. *Diss.* 4.4.23).

9. προαίρεσις predstavlja sposobnost koju ništa drugo (izuzev nje same) ne može da „savlada“;

Epiktet je, naime, smatrao da niko izuzev nas samih (pa čak ni Zevs, kao što smo već naglasili) ne može da „savlada“ naš προαίρεσις (upor. Epict. *Diss.* 1.29.12; vidi i: Epict. *Diss.* 1.14.15-17; Epict. *Diss.* 1.25.1-2). Takođe, čoveku koji je racionalno biće ništa sem προαίρεσις-a ne treba da bude značajnije, i προαίρεσις je ono čemu sve ostalo treba da se potčinjava (upor. Epict. *Diss.* 2.10.1).

Na kraju, možemo da istaknemo da je upadljivo da se pobrojana određenja u izvesnoj meri međusobno preklapaju.

Postavljajući pitanje ko je osoba koja može da se smatra nepobedivom, Epiktet odgovara da je to ona osoba koja ne „mari“ ni za šta što je izvan njegovog προαίρεσις-a (ὄν οὐκ ἐξίστησιν οὐδὲν τῶν ἀπροαιρέτων) (Epict. *Diss.* 1.18.21). Izdržljivost atleta možemo da ispitujemo tako što ćemo da brojimo koje sve prepreke može da savlada na redovnim treninzima, tokom loših vremenskih uslova i na kraju na Olimpijskim igrama. Međutim, izdržljivost treba da proveravamo i tokom uobičajenih i manje uobičajenih okolnosti, to jest u trenucima kada se atleti ponudi „srebrni novčić“, „mlada devojka“, „slava“, „pohvala“, „smrt“ (to jest, moralno indiferentne stvari koje su često veoma primamljive), ali i onda kada je u stanju pijanstva, melanholiije; ukoliko je neko u stanju da savlada sve sa čime se suočava tek onda možemo da ga prozovemo nepobedivim (Epict. *Diss.* 1.18.21-23). Nepobediv je i onaj ko ne stupa u ona takmičenja u kojima „nije do njega da pobedi“ (upor. Epict. *Ench.* 19a).

Iz svega do sada navedenog možemo da zaključimo da je Epiktetova upotreba pojma προαίρεσις uglavnom većeg opsega od Aristotelove, iako postoje i određene sličnosti u upotrebi. Primera radi, Aristotel je takođe priznavao da postoji loš προαίρεσις (Sorabji 2007: 88) kao što je to smatrao i Epiktet baš zbog toga ukazujući da je potrebno da se staramo o svom προαίρεσις-u. Takođe, obojica podrazumevaju da je προαίρεσις povezan i sa racionalnošću i sa moralnim karakterom svakog čoveka, poistovećujući ga i sa samom osobom (upor. Gregorić 2006: 32; Dobbin 1991: 114). Ipak, kod Epikteta pronalazimo i drugačija određenja koja ne mogu da se pronađu kod Aristotela.

Na kraju, ako bismo pokušali da sumiramo, rekli bismo da je προαίρεσις odlučujuća „moć“ koju imamo kao ličnosti. Προαίρεσις nas istovremeno, sasvim pojednostavljeno, definiše kao ličnosti kakve jesmo. Zbog višeznačnosti je nezgodan za prevođenje, iako se kod nas uobičajeno prevodi kao „volja“ (Epiktet 2017) što smo i mi mahom koristili u dosadašnjem delu disertacije, ali i kao „moralni izbor“ (Epiktet 2019). Pored toga su, kao što smo već naznačili, u upotrebi i prevodi poput moralni karakter, ali i odluka (vidi i: Gregorić 2006: 33-34; Plećaš 2020), i, naposletku, racionalan izbor (Sorabji 2007: 87). Pošto je reč o pojmu koji nije jednostavan za prevođenje u nastavku teksta ćemo uglavnom upotrebljavati ovaj pojam u originalu na grčkom jeziku. U produžetku teksta ćemo govoriti o onome šta jeste a šta nije u „našoj moći“, odnosno „do nas“, mimo i pored προαίρεσις-a.

4. 3. O onome šta jeste i o onome šta nije u „našoj moći“

Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν⁴⁷. (Epict. *Ench.* 1)

Šta je ono što je do nas samih i šta je ono na šta, čovek, strogo govoreći može, a šta je ono na šta on ne može da utiče? Preciznije, pitamo se šta je ono na šta čovek ne može *sasvim* i u *potpunosti* da utiče, a šta je ono na šta prema Epiktetovom mišljenju može. Na samom početku *Priručnika* nalazi se sledeće određenje (Epict. *Ench.* 1):

Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. ἐφ’ ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὀρμή, ὄρεξις, ἔκκλησις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα: οὐκ ἐφ’ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα.

„Neke stvari jesu, a neke stvari nisu do nas. Do nas su prosuđivanje, nagon [motiv da nešto uradimo ili ne uradimo], želja, averzija ili zaziranje i, jednom rečju, sve ono što jeste naše delo. Do nas nije naše telo, imanje, ugled ili slava, društveni položaj i, jednom rečju, sve ono što nije naše delo.“

Tom distinkcijom započinju i *Razgovori*, za koje Simplicije tvrdi, ne sasvim ispravno, da su samo prošireni *Priručnik*, sledećim rečima: „No, šta Zevs ima da kaže o tom? „Epiktete, da je bilo izvodljivo, ja bih i to tvoje kukavno telo i taj tvoj maleni imetak učinio slobodnim i nespunanim. Ali, nemoj se zavaravati sada – to telo nije tvoje, već vešto zamešana glina. No, kad već nisam mogao postupiti drugačije, dao sam ti jedan delić sebe: sposobnost da u skladu sa svojim motivima delaš ili ne delaš, želje i zaziranja – ukratko, sposobnost upotrebe utisaka. Ako je budeš negovao i smestio je u sebe, nikada nećeš biti ometen, nikada sputan, nećeš stenjati, nećeš optuživati nikoga i nikome se nećeš dodvoravati“ (Epict. *Diss.* 1.1.10-13). Epiktet na jednom drugom mestu objašnjava: „Bog nam je [...] poput dobrog kralja ili pravog oca, dao da sve bude u našoj moći, nespunano i slobodno (ἀπαραπόδιστον), a da za sebe nije zadržao bilo kakvu sposobnost koja bi to mogla zaustaviti i sprečiti. I premda vam je sve to dato na slobodno

⁴⁷ Neke stvari su do nas, neke nisu. (Epict. *Ench.* 1)

raspolaganje (ταῦτα ἔχοντες ἐλεύθερα), vi se time ne služite, niti ste svesni šta vam je dato i ko vam je to dao, već sedite tako, cmizdrite i uzdišete, jedni potpuno slepi prema darodavcu, dok se drugi iz niskosti okreću ka tužakanju i optuživanju boga“ (Epict. *Diss.* 1.6.40-42).

Navedenoj distinkciji se posvećivalo dosta pažnje, kako u poznoj antici, pa i među ranim hrišćanima, tako i danas. Kada tumačimo ovu distinkciju, mogli bismo da tvrdimo da je reč o jednom jednostavnom, empirijskom zapažanju koje je formativno za Epiktetovu etiku (Stephens 2007: 7) i koje je i pre Epikteta bilo prisutno u stoicizmu, jer je o njemu raspravljao Hrisip. Međutim, potrebno je da se naglasi da razlika koju Epiktet postulira nije trivijalna iako ona tako može da izgleda u prvi mah. Navedena razlika pretpostavlja ispravnu παιδεία-u, odnosno upućenost u stoičku doktrinu, i navedeno razlikovanje bi trebalo da se usvaja postepeno svakodnevnim učenjem ali i svakodnevnom primenom. Istovremeno, reč je o nečemu na šta konstantno treba da se podsećamo. U krajnjoj liniji, Epiktet je smatrao da od usvajanja navedene razlike zavisi i naša εὐδαιμονία, pošto je obrazovanje u stoičkoj školi način da je, kako se pretpostavlja, „dosegnemo“.

Šta je sve do nas? Epiktet smatra da je do nas ὑπόληψις (mišljenje), ὁρμή (motivacija ili nagon, to jest, impuls da se nešto izabere), to jest ἀφορμή (ἀπό + ὁρμή; impuls da se nešto ne izabere), ὄρεξις (želja), ἔκκλισις (averzija prema nečemu ili zaziranje od nečega), odnosno, sve ono što je naše delo. Navedene „stvari“ su ono što je ono „unutrašnje“ a ne „spoljašnje“ u odnosu na nas same.

Na ovo određenje iz *Priručnika* nadovezuje se i deo iz *Razgovora* gde se postavlja pitanje gde neka osoba treba da traži napredak u svom delanju, a gde Epiktet ističe da se napredak pronalazi u rezultatima koji leže „u željama i zaziranjima“, zatim u „motivaciji da delamo ili ne delamo“, pa „u pristancima i suzdržavanjima“, što su sve, kao što smo videli, „delovi“ etičkog diskursa (Epict. *Diss.* 1.4.11). Napredak, dakle, treba da se traži u onome što svakodnevno činimo. Zbog toga naše svakodnevne navike pokazuju da li smo napredovali i u kolikoj meri jesmo, ukoliko jesmo. Napredak je, čini se, merljiv jer su merljivi i (makar) neki od rezultata koje osoba postiže, dok ono što se uči treba da bude pokazano na delu (upor. Epict. *Diss.* 1.4.17; Epict. *Diss.* 1.29.35). Moć, odnosno, sposobnost (δύναμις) kojom se čovek služi prilikom upotrebe utisaka (φαντασίαι) istovetna je sposobnosti kojom on bira ili odbacuje nešto, pa je reč o sposobnosti koja utiče na naše želje, odnosno averzije. Ta sposobnost duše jeste razum, a videli smo da se i προαίρεσις poistovećuje sa razumom. „Sposobnost poriva, odvratanja, želje i zaziranja“ jeste „sposobnost upotrebe utisaka“ koja je uvek do nas samih (upor. Epict. *Diss.* 1.1.12; Epict. *Diss.* 1.20.5). Upravljački deo duše, to jest ἡγεμονικόν, obrađuje utiske koje primamo tako što ih klasifikuje i daje im značenje (upor. Joyce 1995: 323).

Iako je Zevs stvorio čoveka, Epiktet ističe da ni Zevs nije odgovoran za naše izbore već je odgovornost isključivo na nama samima. Zevs, stoga, nije svemoćan (upor. Epict. *Diss.* 3.3.10). Već smo pomenuli da se čovek, iako polaže zakletvu bogu (poput vojnika koji polažu zakletvu cezaru), zaklinje i da ništa neće da stavi iznad sebe samog i svog προαίρεσις-a (za razliku od vojnika koji se zaklinju da iznad cezara neće ništa drugo stavljati) (Epict. *Diss.* 1.14.17). To možemo da objasnimo time što je bog, kako Epiktet kaže „dao da sve bude u našoj moći“, to jest „nesputano i slobodno“, te da za sebe „nije zadržao bilo kakvu sposobnost koja bi to mogla zaustaviti i sprečiti“ (Epict. *Diss.* 1.6.40). Štaviše, bog „ne bi više bio bog, niti bi se starao o nama na doličan način“, da nas je napravio takvima da nas neko drugi ili on mogu

„sputavati ili prisiljavati“ (Epict. *Diss.* 1.17.27). Potrebno je naznačiti da Epiktet ne govori o slobodi od sudbine, niti da možemo da činimo beskrajne izbore, a isto se tako ni ne radi o slobodi koja bi bila nezavisna od svih prethodnih uzroka (Frede 2012: 190; Salles 2014: 171; Long 2002: 221). Jedino što možemo da pronađemo kod Epikteta jeste da je čovek sam (a ne neko drugi, bilo da je u pitanju određena osoba, bog ili nešto treće) uzrok svog delanja. Za Epikteta je sloboda najveće dobro (Epict. *Diss.* 4.1.52), dok je slobodan onaj čovek koji živi onako kako hoće ili u skladu sa svojim racionalnim izborima (ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται) (Epict. *Diss.* 4.1.1).

Šta sve nije do nas? Ono što nije do nas jesu stvari koje nisu naša dela. Među njih Epiktet ubraja telo i delove tela, imovinu, roditelje, decu, porodicu, zajednicu, državu u kojoj živimo, i u principu sve što može da se dovede u vezu sa tim, poput ugleda koji uživamo u društvu ili zvanja koja smo stekli, prijatelja kojima smo okruženi i slično (upor. Epict. *Ench.* 1; Epict. *Diss.* 1. 22. 10). Razlog što navedene stvari „po svojoj prirodi“ nisu, striktno govoreći, do nas samih, jeste taj što one nisu uvek i pod svim okolnostima sasvim u našoj moći. To jest, mi nemamo kontrolu nad njima uvek i pod svim okolnostima. To, doduše, ne znači da čovek nema baš nikakav uticaj na njih. Primera radi, mi ne možemo da izaberemo državu u kojoj ćemo se roditi ali možemo da izaberemo državu u kojoj ćemo da živimo, mada i u tom slučaju razne spoljašnje okolnosti mogu da utiču na našu odluku.

Epiktet smatra da se nepravilike izbegavaju tako što uvek imamo na umu šta jeste a šta nije naše, i šta nam, samim tim, pripada u prvom slučaju, odnosno ne pripada u drugom slučaju (Epict. *Diss.* 2.6.8). Ono što razlikuje nefilozofski obrazovane ljude u odnosu na filozofe, koji su po pretpostavci obrazovani, jeste to što su oni koji nisu filozofi „skloni“ da okrive spoljašnje okolnosti ili druge ljude za stanje u kom se nalaze. Nasuprot njima, filozofi znaju da su oni sami odgovorni za stanje u kom se nalaze, kao i za svoje izbore, pa ukoliko i treba da traže krivca za stanje u kom su, onda će ga tražiti isključivo u sebi samima (upor. Epict. *Ench.* 48a; Epict. *Diss.* 3.19). Ako bismo želeli da prethodno navedeno ilustrujemo na primeru Epikteta, rekli bismo da je njegova obolela noga (setimo se da je bio hrom) u odnosu na njega samog (to jest, u odnosu na njegov upravljački deo, to jest ἡγεμονικόν, ili pak u odnosu na njegov προαίρεσις) ono što je, prema Epiktetovom mišljenju, spoljašnja stvar. On, kao i uostalom bilo koji drugi čovek, ne može da utiče na svoj telesni nedostatak sasvim i u potpunosti. Međutim, on, kao i svaki drugi čovek, može da utiče na ono što je do njega samog, tako što bi, na primer, uticao na svoju „percepciju“ date situacije. Tako bi on, recimo, mogao da izabere da svom telesnom nedostatku ne pridaje poseban značaj. Na taj način bi ujedno izabrao i da se ne potčinjava jednoj „ropskoj“ stvari kao što je, barem prema Epiktetovom određenju, telesni izgled (upor. Epict. *Ench.* 40-41; Epict. *Diss.* 1.25.23). Svakako, potrebno je naglasiti da su još prvi stoici smatrali da se „ropski duh“ ubraja u poročne stvari (upor. Diog. Laert. 7.97), odnosno da je osoba koja je sklona da robuje luksuzu, purpurnoj odeći, pozlaćenim cipelama, mnogobrojnim jelima, telesnom izgledu, i slično (upor. Epict. *Ench.* 33; Epict. *Ench.* 39; Epict. *Diss.* 1.25.23; Epict. *Diss.* 4.1.40; Sen. *Ep.* 94.69-71; Sen. *Ep.* 95. 18-19), sklonija i životu koji *pre* vodi moralnom poroku a ne moralnoj vrlini mada to, naravno, ne mora uvek da bude i slučaj.

Kada je reč o pristanku na nešto, Epiktet tvrdi da jedna osoba ne može da spreči drugu u pogledu toga da li će ta druga osoba da prihvati istinu ili laž, jer je „volja“ (τὸ προαιρετικόν) u pogledu toga „neometena, nesputana i neprinudna“ (Epict. *Diss.* 1.17.23). Ukoliko je pak reč o stvarima koje se tiču želje i poriva, ispostavlja se, prema Epiktetovom mišljenju, da motiv za nečim može da nadvlada samo neki drugi motiv, a takav je slučaj i sa željom i averzijom (Epict.

Diss. 1.17.24). Stoga, želju za nečim može da „nadvlada“ suprotna želja, to jest jednoj želji može da se „suprotstavi“ samo drugačija želja. Prevagu na kraju odnosi ona želja kojoj više stremimo. Primera radi, želji da posedujemo što je više moguće bogatstva, možemo da suprotstavimo želju da budemo neuznemireni. Bogatstvo „po sebi“ nije izvor niti dobra niti zla, i ono ne čini neku osobu „boljom“ od neke druge (upor. Epict. *Ench.* 44). Ipak, bogatstvo može da doprinese da se „pređe mera“ i ono može da dovede do uznemirenosti (upor. Epict. *Ench.* 39). Stoga, na jednoj strani može da bude bogatstvo a na drugoj neuznemirenost, dok je na svakoj osobi ponaosob da sama odluči koju stranu će izabrati. Međutim, ukoliko neko zna da se na „pravi“ način⁴⁸ odnosi prema bogatstvu i svom imetku uopšte, ta osoba neće ni biti uznemirena, i u tom smislu te dve želje ni ne moraju da budu suprotstavljene. Ako uzmemo Seneku kao primer istinskog stoika, i ako želimo da budemo blagonakloni, rekli bismo da je on neko ko zadovoljava oba uslova.

Razlikovanje između stvari koje jesu i onih koje nisu do nas Epiktetu služi i da bi pokazao da je čovek moralno odgovoran za ono što čini, jer je izbor uvek u njegovoj moći. Epiktet na više mesta naglašava, kao što smo već istakli, da smo sami odgovorni za svaku odluku koju donosimo, te da stoga za svoje postupke ne treba da krivimo druge jer oni nisu uzrok „naše nevolje“ (Epict. *Diss.* 1.11.37-38; Epict. *Diss.* 3.19.1, i sl.). Taj argument se, uglavnom, interpretira na modalni način, pa se kaže da je nešto u našoj moći ukoliko smo mi (a ne nešto drugo) uzrok toga (Salles 2014: 174). Na primer, Epiktetov stav da je izbor da nešto učinimo ili ne učinimo uvek do nas samih može kauzalno da se interpretira tako da se kaže da smo mi sami uzrok radnje, te da radnja nije prouzrokovana nečim što je izvan nas samih. Čovek je, drugim rečima, slobodan da izabere da pristane ili ne pristane na neki spoljašnji utisak. Iako čovek ne može da utiče na to šta će da opaža, može da utiče na svoju interpretaciju događaja, svoj doživljaj, na svoje emocije i slično. Zbog toga se često kaže da je „kauzalna uloga sudbine“ kod Epikteta svedena samo na „početni podsticaj“ i to preko utisaka koje primamo spolja i predmeta koji se na taj način „neizbežno utiskuju u našu svest“, ali je način na koji mi sami reagujemo i to „bez obzira koliko to bilo predvidljivo s obzirom na našu ličnu prošlost i sadašnji karakter“ nešto što jeste do nas, odnosno „u našoj moći“ pa je i odgovornost na nama (Brunschwig i Sedley 2005: 19-20). Nalik tome, i uloga boga ili Zeusa može da se interpretira kao svedenost na „početni podsticaj“, jer se Zeus, nakon što nas je stvorio, više ne meša u naše delanje.

Događaji za koje smo moralno odgovorni jesu, dakle, događaji koje smo mi prouzrokovali, zbog toga je to što je neko uzrok određenog događaja ujedno i nužan i dovoljan razlog za pripisivanje moralne odgovornosti (Salles 2014: 170). Ako ja, recimo, odlučim da odem u biblioteku jer želim da uzmem određenu knjigu i da je ne vratim, i ako sam ja uzrok odlaska u biblioteku a ne nešto spoljašnje u odnosu na mene, onda sam ja moralno odgovorna za svoj odlazak i ostala dela, ali isto tako možemo da kažemo da sam moralno odgovorna za nešto ako i samo ako sam ja uzrok tog delanja. Moralno sam odgovorna ukoliko je moguće da nešto uradim i da pritom nisam sprečena da to i uradim i ako me ništa spoljašnje u odnosu na mene ne sprečava da nešto uradim (upor. Salles 2014: 171). Važno je, dakle, istaći da Epiktet ne ograničava domen našeg delanja samo na mentalne aktivnosti (na davanje pristanka na nešto i slično), jer mogu da postoje i dela koja su u mojoj moći ali koja uključuju i telesnu aktivnost. Svakako, naše telo je podložnije ograničenjima koja su prouzrokovana nečim spoljašnjim (i samo telo je, setimo se, spoljašnje). Ipak, uprkos tome postoje radnje koje mogu u potpunosti da budu u našoj moći, što u slučaju hodanja, na primer, može da bude da smo sasvim zdravi da se

⁴⁸ Tako što će, na primer, znati da je ono „moralno indiferentna“ stvar i tako što će se ponašati u skladu sa tim.

krećemo (upor. Salles 2014: 174). Na kraju krajeva, Epiktet ističe da treba da negujemo svoje telo ako želimo da napredujemo ka vrlini, ali da ta nega ne treba da nam bude prioritet u odnosu na naša mentalna stanja, to jest da „telesno“ ne treba da bude prioritet u odnosu na „duhovno“ (Epict. *Diss.* 3.21.11-18)

Rikardo Saljes (Ricardo Salles) u jednom svom skorašnjem članku predlaže i drugačiju interpretaciju (Salles 2019), navodeći da je primerenije da Epiktove tvrdnje, kada je reč o ovom pitanju, čitamo iz jedne epistemološke perspektive, uprkos tome što ih je i on, kao što smo videli, prethodno tumačio polazeći od uzročne, to jest kauzalne perspektive (Salles 2014). Saljes, naime, smatra da je tekstualno potkrepljenije da kažemo da je za Epikteta nešto u našoj moći onda kada znamo da to nešto neće biti sputano ili sprečeno na bilo koji način (Salles 2019). Izgleda, kaže Saljes, da su to kod Epikteta pre svega stvari koje su u domenu našeg mentalnog, odnosno onoga što je „unutrašnje“, za razliku od svega „spoljašnjeg“. Ne možemo da znamo da li će nešto spoljašnje u odnosu na nas same na bilo koji način „sprečiti“ naše delanje u budućnosti. Možemo se, međutim, pitati da li „znamo“ da nas ništa unutrašnje neće „sprečiti“ u delanju. Agamemnonova verovanja su uzrok njegovog delanja, i on, menjajući svoja verovanja, može da utiče na ono što čini. Pošto se verovanje određuje kao pristajanje na određeni utisak (SVF 2. 121), onda verovanja utiču na naše izbore. Ako smo dovoljno izvežbani, onda su veći izgledi da su naši izbori prikladniji jer su veći izgledi i da posedujemo znanje, te je stoga i naše delanje u skladu sa onim što je primereno. O stvarima koje su do nas kaže se i sledeće:

πότερον οὖν οὐδὲν ἔχεις αὐτεξούσιον, ὃ ἐπὶ μόνῳ ἐστὶ σοί, ἢ ἔχεις τι τοιοῦτον; — οὐκ οἶδα. — ὄρα οὖν οὕτως καὶ σκέψαι αὐτό. μή τις δύναται σε ποιῆσαι συγκαταθέσθαι τῷ ψεύδει; — οὐδεῖς. — οὐκοῦν ἐν μὲν τῷ συγκαταθετικῷ τόπῳ ἀκώλυτος εἶ καὶ ἀνεμπόδιστος. — ἔστω. — ἄγε, ὀρμῆσαι δέ σε ἐφ' ὃ μὴ θέλεις τις δύναται ἀναγκάσαι; — δύναται. ὅταν γάρ μοι θάνατον ἢ δεσμὰ ἀπειλῆ, ἀναγκάζει μ' ὀρμῆσαι. — ἂν οὖν καταφρονῆς τοῦ ἀποθανεῖν καὶ τοῦ δεδέσθαι, ἔτι αὐτοῦ ἐπιστρέφῃ; — οὐ. [...]— ὀρέγεσθαι δέ σε οὐ μὴ θέλεις τις ἀναγκάσαι δύναται; — οὐδεῖς. — προθέσθαι δ' ἢ ἐπιβαλέσθαι τις ἢ ἀπλῶς χρῆσθαι ταῖς προσπιπτούσαις φαντασίαις; — οὐδὲ τοῦτο: ἀλλὰ ὀρεγόμενόν με κωλύσει τυχεῖν οὐ ὀρέγομαι. — ἂν τῶν σῶν τινος ὀρέγῃ καὶ τῶν ἀκωλύτων, πῶς σε κωλύσει; — οὐδαμῶς. (Epict. *Diss.* 4.1.68-71; 74-75)

„Ti, dakle, nemaš ništa što vlada sobom, što zavisi jedino od tebe, ili možda ipak imaš nešto? „Ne znam.“ Vidi, promisli sada o sledećem: može li neko postići da pristaneš na nešto lažno? „Niko.“ Ti si, dakle, po pitanju pristanka nesputan i nesprečen? „Neka tako bude.“ Da vidimo, može li te neko primorati da osećaš poriv prema nečemu što nećeš? „Može, jer kad mi preti smrću ili okovima, on me istovremeno primorava na poriv.“ Ako prezreš smrt i okove, može li te onda još takav brinuti? „Ne može.“ [...] A može li te neko primorati da želiš nešto što nećeš? „Niko.“ A da sebi predočiš ili uporediš, ili da se, ukratko, služiš utiscima koji ti se javljaju? „Ni to, ali me može sprečiti da ostvarim ono što želim.“ Ako želiš ono što ti pripada i što je nesputano, kako te još može sprečiti? „Nikako.““ (Epict. *Diss.* 4.1.68-71; 74-75)

Ponovimo još jednom da je u našoj moći pristanak na nešto, ali i motivacija usmerena ka nečemu, zatim upotreba utisaka koji nam se javljaju, i na kraju, naše želje. Ujedno, to su sve naša

dela ili ono što „proističe“ od nas samih, i u pogledu toga ne možemo da budemo „sprečeni“ ili „sputani“. Dakle, Epiktet zastupa poziciju da su sve stvari koje su do nas po svojoj prirodi nužno slobodne i nesputane, kao i da je odgovornost za svaku odluku koju donesemo i verovanje koje imamo na nama, a ne na drugima (upor. Epict. *Diss.* 1.11.37).

4. 4. Moralno dobre, moralno loše i stvari koje nisu ni jedno ni drugo

ὅταν μαντικῆ προσίης, μέμνησο, ὅτι, τί μὲν ἀποβήσεται, οὐκ οἶδας, ἀλλὰ ἤκεις ὡς παρὰ τοῦ μάντεως αὐτὸ πεισόμενος, ὅποιον δέ τι ἐστίν, ἐλήλυθας εἰδώς, εἴπερ εἶ φιλόσοφος. εἰ γάρ ἐστὶ τι τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν, πᾶσα ἀνάγκη μήτε ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι μήτε κακόν⁴⁹.

(Epict. *Ench.* 32)

Stoici prave klasifikaciju između moralno dobrih, moralno loših i stvari koje nisu niti moralno dobre niti moralno loše. Među stvari koji nisu ni moralno dobre ni moralno loše ubrajaju se moralno indiferentne stvari. Sve što je ili vrlina ili sve što na neki način učestvuje u vrlini potpada u moralno dobre stvari, dok među moralno loše stvari potpada sve ono što je porok ili što na neki određeni način učestvuje u poroku. Moralno indiferentne su sve one stvari koje nisu niti vrlina niti porok, odnosno stvari koje suštinski ili „na odlučujuć način“ ne doprinose niti vrlini, niti poroku, jer ih niti uvećavaju niti umanjuju (upor. Diog. Laert. 7.104-105). Radi se o podeli koju usvaja većina stoičkih filozofa. Ipak, postoje i izuzeci poput Aristona sa ostrva Hios koji je, kada je reč o određanju moralno indiferentnih stvari, bliži kiničkom shvatanju. Iako je i sam Epiktet makar naizgled blizak kiničkoj, odnosno Aristonovoj poziciji u pogledu ove klasifikacije (vidi: Stephens 1997: 4; LS 1987 a: 359), Epiktet ipak stoji na ustaljenoj stoičkoj liniji, što ćemo da pokažemo u nastavku teksta.

Pre svega, i kod Epikteta pronalazimo da su neke stvari dobre, neke loše a da su neke moralno indiferentne. Pritom se ističe da su dobre stvari moralne vrline i sve ono što učestvuje u njima, da su loše moralni poroci i sve ono što učestvuje u njima, dok su moralno indiferentne one stvari koje se nalaze između vrline i poroka, poput bogatstva, zdravlja, života, smrti, zadovoljstva ili bola (τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακά, τὰ δ' ἀδιάφορα. ἀγαθὰ μὲν οὖν αἰ ἀρεταὶ καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν, κακὰ δὲ κακίαι καὶ τὰ μετέχοντα κακίας, ἀδιάφορα δὲ τὰ μεταξὺ τούτων, πλοῦτος, ὑγίεια, ζωὴ, θάνατος, ἡδονή, πόνος) (Epict. *Diss.* 2.19.12-13). Neki autori ističu da Epiktet nijednom, ako je suditi na osnovu sačuvanog teksta, ne pomnije terminologiju ranih stoika u vezi sa onim moralno indiferentnim stvarima kojima treba, odnosno, kojima ne treba da damo prednost. Naime, Epiktet ne koristi Zenonovu terminologiju kada govori o onome šta su προηγμένα, odnosno ἀποπροηγμένα (to jest, o onome šta je poželjno odnosno nepoželjno) (Cooper 2007: 12). Prema Ciceronovom svedočanstvu upravo je Zenon

⁴⁹ „Kada ideš u proročište, zapamti da ne znaš šta će se dogoditi, već dolaziš k proroku da to doznaš, ali ako si filozof, došao si već znajući kakvo je to što će se dogoditi. Naime, ako je to neka od onih stvari koje nisu do nas, sigurno nije niti dobro niti loše.“ (Epict. *Ench.* 32)

izumeo te kovanice, to jest prvi upotrebio navedene izraze. Ciceron obrazlaže Zenonovu poziciju tako kao da je Zenon tvrdio da postoji „dovoljan razlog“ da se neke od stvari koje poseduju određenu praktičnu vrednost odbace (poput bola, siromaštva, sramote i slično) a neke druge ne (poput bezbolnosti, slave, bogatstva i slično) (Cic. *Fin.* 3.51). Međutim, iako Epiktet ne koristi Zenonovu terminologiju, bilo bi pogrešno da kažemo da on ne usvaja Zenonovu razliku. Štaviše, sam tekst nam sugerira da Epiktet u pogledu shvatanja moralno indiferentnih stvari sledi Zenona. Naime, Epiktet pre bira zadovoljstvo nego bol, život nego smrt, podrazumevajući da je reč o stvarima koje imaju samo relativnu vrednost (upor. Epict. *Diss.* 1.2.14-16).

Invud i Donini ističu da je teorija o indiferentnim stvarima od izuzetne važnosti za svakog „moralnog delatnika“, posebno ukoliko imamo u vidu da čovek koji nije mudar još uvek, u striktnom smislu te reči, ni nema pristup moralnoj vrlini (Inwood i Donini 2005: 323). Epiktet je toga svestan. Njegova učiteljska uloga se sastoji, pored ostalog, i u tome da njegovi učenici moralno napreduju, a njihovo moralno napredovanje će u velikoj meri direktno zavistiti od odnosa koji budu zauzimali prema moralno indiferentnim stvarima. To jest, zavisiće od toga koje od moralno indiferentnih stvari će oni da (ne) biraju u svom svakodnevnom životu i delanju. Ne propuštajući da, barem kako se nama iz Arijanovih beležaka čini, nebrojeno puta opomene svoje učenike, Epiktet ih usmerava ka „krajnjem cilju“ života i ka „najvišem dobru“ – a to je moralna vrлина. Do moralne vrline može da se stigne samo uz konstantnu usredsređenost na nju, odnosno putem stalnog podsećanja na to kakve izbore pojedinac treba da čini svakoga dana ne bi li napredovao, kao i u kakvom stanju treba da održava svoj *προαίρεσις*. Štaviše, u osnovi razlikovanja između moralno dobrih, loših i moralno indiferentnih stvari kod Epikteta u jednom jakom smislu leži i razlikovanje između onih stvari koje jesu i onih koje nisu u našoj moći. To razlikovanje je, kao što smo već nagovestili, jedna od središnjih crta Epiktetove filozofije morala.

Najveći deo onoga što čovek svakodnevno radi u vezi je sa moralno indiferentnim stvarima i sa njihovim odabirom, to jest prihvatanjem sa jedne ili odbacivanjem sa druge strane, što postaje jasnije kada se definišu moralno indiferentne stvari. Reč je o stvarima koje nisu bez značaja za čoveka (poput pitanja da li je broj vlasni u nečijoj kosi paran ili nije) i bez vrednosti (Diog. Laert. 7.104-5). Takođe, reč je o stvarima sa kojima se čovek svakodnevno susreće i prema kojima treba da se odnosi tako da one ne predstavljaju prepreku moralnoj vrlini.

4. 4. 1. Moralno indiferentne stvari u stoicizmu

Stoici su, što ne iznenađuje, pravili i klasifikaciju moralno indiferentnih stvari. Naime, delili su ih na stvari koje „prate“ ili „slede“ prirodu, odnosno na stvari koje su u „skladu sa prirodom“ (*κατά φύσιν*), stvari koje su u „suprotnosti ili neskladu sa prirodom“ (*παρά φύσιν*), i na kraju, na stvari koje ne potpadaju niti pod jednu od dve prethodno navedene kategorije. Primeri moralno indiferentnih stvari koje su u skladu sa prirodom su „zdravlje, snaga, organi koji dobro funkcionišu“ i slično, dok su primeri stvari koje nisu u skladu sa prirodom sve ono što bi predstavljalo suprotnost zdravlju, poput „slabosti ili disfunkcionalnih organa“ (Stob. 2.79,18–80,3 = LS 58 C 1–2). Moralno indiferentne stvari koje su u skladu sa prirodom poseduju

određenu vrednost (ἀξία), dok moralno indiferentnim stvarima koje nisu u skladu sa prirodom nedostaje takva vrednost, to jest takve su stvari „bezvredne“ (ἀπαξία). Prema Stobejevom svedočanstvu, Zenon je prvi uveo ovu vrstu razlikovanja, smatrajući da stvari koje u relativnom smislu poseduju određenu vrednost jesu stvari koje treba da izaberemo u uobičajenim okolnostima (Stob. 84,18 – 85,11 = LS 58 E). Moralno indiferentne stvari koje treba da izaberemo se nazivaju još i „poželjnim“ stvarima (προηγμένα), dok su one koje ne bi trebalo da izaberemo jer (uglavnom nemaju neku vrednost) nazivaju još i „nepoželjnim“ stvarima (ἀποπροηγμένα). Šta još sve potpada pod moralno indiferentne stvari?

Među indiferentne stvari stoici, kao što smo već videli kod Epikteta, ubrajaju život i smrt, ali i dobru i lošu reputaciju, uživanje i bol, bogatstvo i siromaštvo, zdravlje i bolest, i sve stvari koje su slične ovima, kako navodi Stobej (Inwood & Gerson 2008: 125). Diogen Laertije ističe da su stoici među moralno indiferentne stvari ubrajali život, zdravlje, zadovoljstvo, lepotu, snagu, bogatstvo, reputaciju, plemenito poreklo, kao i njihove suprotnosti, to jest, smrt, bolest, bol, ružnoću, slabost, siromaštvo, lošu reputaciju, nisko poreklo (Diog. Laert. 7.101-3; LS 58 A). Međutim, neki stoici, poput Hrisipa, odbacuju *neka* zadovoljstva (upor. Diog. Laert. 7.103-104). Ako je to tačno i ako u pogledu ovoga možemo da se oslonimo na svedočanstva, onda nas to navodi na zaključak da zadovoljstvo, prema mišljenju nekih stoika, ne samo da nije dobro, već ne može da bude ni moralno indiferentna stvar kojoj treba da težimo. Neka zadovoljstva, dakle, nemaju ni pozitivnu vrednost. Ako to imamo u vidu, onda je jasnija i kritika epikurejske pozicije o kojoj smo već govorili (vidi: 2.4). Istovremeno je jasnije i zbog čega se, kako ćemo videti, zadovoljstvo može ubrojati i među „strasti“, posebno ukoliko je prekomerno.

Moralna vrlina je ujedno ono što je do nas samih, jer je ona određena i kao znanje o stvarima. Naime, svaka vrlina podrazumeva znanje o određenim stvarima. Takođe, uviđa se da su indiferentne stvari one stvari na koje mi ne možemo da imamo, striktno govoreći, potpuni uticaj. Čovek, naime, ne može da izabere uvek i pod svim okolnostima koliko dugo će živeti, iako može da utiče na dužinu svog života u određenim okolnostima. Primera radi, čovek može da utiče na to koliko dugo će živeti ukoliko se zdravo hrani i redovno posećuje lekara, ili ukoliko, pak, odluči da u jednom trenutku samovoljno napusti svoj život, to jest, da počini samoubistvo. Čak i pod takvim okolnostima, postoje situacije na koje čovek ne može da utiče. Međutim, čovek uvek i pod svim okolnostima može da utiče na ono što je do njega samog. Još jednom se, stoga, uviđa važnost pravljenja razlike između svega onoga što jeste i svega onoga što nije u našoj moći, odnosno do nas samih.

Razlika među indiferentnim stvarima postoji, kao što smo već naznačili, samo u onom smislu da u skupu indiferentnih stvari postoje stvari kojima pre treba dati prednost u odnosu na neke druge stvari iz istog skupa. Ono što pravi razliku jeste, rekli bismo, praktična a ne moralna vrednost. Naime, svaka stvar poseduje određenu praktičnu vrednost, i u tom smislu je poželjnije biti živ nego biti mrtav, biti zdrav nego biti bolestan, biti imućan nego biti siromašan, i tako dalje. Ipak, sve te stvari, strogo govoreći, ne utiču na našu moralnu vrlinu. Jer, kako stoici pretpostavljaju, zamislivo je, a samim tim i moguće⁵⁰, da čovek bude εὐδαίμων i u slučajevima kada je siromašan i bolestan, jer čovek i pod takvim okolnostima može da bude u stanju blaženstva. U svakom slučaju, neki autori će smatrati da se stoičko uvođenje moralno

⁵⁰ Iako nije sve što je zamislivo moguće, stoici će insistirati na tome da čovek može da bude εὐδαίμων i bez spoljašnjih dobara. Sa tim bi bio saglasan i Sokrat i kinici, ali ne i, primera radi, Aristotel.

indiferentnih stvari svodi na samo jedan pokušaj uvođenja spoljašnjih dobara koja poseduju, još kako je Aristotel tvrdio, vrednost za naš život. Na takav stav ih je uostalom podstakao Hrisip koji povremeno koristi svakodnevnu terminologiju, pa indiferentne stvari kojima treba da damo prednost naziva „dobra“. Ipak, čak i tada je smisao koji stoici pridaju onome što nije istinsko dobro, dakle moralno indiferentnim stvarima koje mogu u određenom smislu da budu dobre, i dalje sasvim jasan, pa primedba za nekoherentnost ne stoji (upor. Inwood i Donini 2005: 325). Svakako, ukoliko pažljivije pogledamo, uvidećemo da Epiktet spoljašnje stvari poistovećuje sa moralno indiferentnim stvarima, to jest sa stvarima koje leže u domenu onoga što je izvan „naše volje“ i na šta ne možemo u potpunosti i uvek da utičemo (vidi: poglavlje 2.3). Ipak, on sve vreme smatra da je reč o stvarima koje nemaju intrinzičnu vrednost. Epiktet, naime, ističe da su neke od spoljašnjih stvari „u skladu sa prirodom“ dok druge nisu (κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν) (Epict. *Diss.* 2. 5. 24), što je uostalom slučaj i sa moralno indiferentnim stvarima. Ljudi su, bez obzira na to, skloni da se spoljašnjim stvarima dive i da im streme (τίνα θαυμάζομεν; τὰ ἔκτός. περὶ τίνα σπουδάζομεν; περὶ τὰ ἔκτός.), iako one neretko donose strah (φόβος) i agoniju, to jest anksioznost (ἄγωνία) (Epict. *Diss.* 2.16.11). Sa druge strane, Epiktet je izričit u pogledu toga da su moralne vrline, poput pravednosti, ono što je dobro, dok su moralni poroci, poput nepravednosti, ono što je loše, dok se to isto ne može reći za život, smrt, tamnicu (upor. Epict. *Diss.* 4.1.136).

Među stoicima su, dakle, postojale razlike u pogledu određenja moralno indiferentnih stvari i njihovog značaja. Sudeći prema nekim svedočanstvima Seksta Empiričara (LS 58 F; SVF 1.361) Ariston je odbijao klasičnu stoičku podelu moralno indiferentnih stvari, smatrajući da moralno indiferentnim stvarima ne treba dati nikakvu prednost, niti ih treba smatrati poželjnima. To jest, on je odbijao bilo kakvu vrstu daljih podela u okviru moralno indiferentnih stvari (Stephens, 2007: 2). Ako bismo prihvatili takvo stanovište, onda bi osoba bila podjednako naklonjena svim indiferentnim stvarima, kako bolesti tako i zdravlju, i slično (Stephens 2007: 3). Ipak, Ariston je, po svoj prilici, usamljen u svom tvrđenju, i čini se da on u svom učenju ostaje jeretik, jer Epiktet ipak ne sledi njegovu poziciju što smo, nadamo se, i dovoljno eksplicirali.

Stoici su smatrali da od ljudi ni ne treba da se traži da se oslobode stvari kojima su privrženi već radije da promene način na koji su im privrženi. Naime, čovek ne treba da se odriče, primera radi, svog imetka i da živi onako kao što to čine kinici, već pre da nauči kako da se odnosi prema svom imetku i to tako da u svom odnošenju prema svim moralno indiferentnim i spoljašnjim stvarima bude bliži moralnoj vrlini koja za stoike predstavlja „istinsko“ dobro.

Važno je istaći i da moralno indiferentne stvari mogu da se upotrebe na način koji nije moralno indiferentan. To jest, reč je o stvarima kojima se može činiti i dobro i zlo. Novac, na primer, nema moralnu već samo praktičnu vrednost, ali način na koji se on upotrebljava nije uvek moralno indiferentan, pošto možemo da izaberemo da ga upotrebimo i u dobre i u loše svrhe. Da bismo umeli da pravimo razliku, potrebno nam je znanje koje će nam reći šta je ispravno (prikladno i neprikladno) da se učini pod određenim okolnostima u kojima se nalazimo, o čemu ćemo još da govorimo u odeljku posvećenom prikladnim radnjama. Razum je ona sposobnost koja, prema stoičkom mišljenju, samerava moralno indiferentne stvari i koja im time daje vrednost. Razum procenjuje koja suma novca nam je neophodna, kao što je u njegovoj nadležnosti i odluka da li ćemo nešto da učinimo ili nećemo. Podsetimo se još jednom da je razum zajedno sa dobrom, to jest, ispravnom upotrebom utisaka, ono što je do nas i što je u našoj moći.

Iako ne sledi Aristona, može izgledati da je Epiktet u određenom smislu „stroži“ u svojim zahtevima od drugih stoika. Ipak, Epiktet ne savetuje nekoga da se odrekne svojih poseda, društvenih privilegija i sličnih stvari, već pre ukazuje da je potreban oprez ukoliko imamo u vidu posledice koje mogu da proisteknu iz odnosa prema stvarima koje suštinski ne doprinose εὐδαιμονία-i. Kada je reč o novcu, Epiktet, na primer, savetuje da se izbací „srebroljublje“ iz misli ali ne i da se odrekemo novca (Epict. *Diss.* 2.16.45), jer je neophodno da osoba bude svesna da u trenucima kada joj neko nudi novac, ne očekuje da joj se nudi ništa što je (istinsko) dobro (Epict. *Diss.* 2.16.3). Kao što ne treba odbacivati raskoš, ne treba odbacivati ni siromaštvo, već treba da odbacujemo naše procene o tome da je tu posredi reč o stvarima koje su dobre, odnosno loše (upor. Epict. *Diss.* 1.3.17). Ni Seneka neće tvrditi da je novac istinsko dobro, već pre da onaj ko je mudar raspolaže novcem i bogatstvom, dok onaj ko to nije, dopušta sebi da mu novac bude sve (Sen. *Vit. Beat.* 26). Priznajući da se bogatstvo „sme imati, da je korisno i da životu donosi mnoge koristi“ (Sen. *Vit. Beat.* 24), Seneka ističe da ono nije istinsko dobro uprkos tome što „bogatstvo pripada važnijim stvarima“ (Sen. *Vit. Beat.* 22) i da se mudrac neće „nimalo osećati srećniji“ ako nosi „sjajan ogrtač“ i ako može pred goste „prostreti purpurne ćilime“ (Sen. *Vit. Beat.* 25). Seneka možda u određenom smislu opisuje samog sebe, jer je on sam, po svemu sudeći, neretko bio suočen sa primedbama na račun svog načina života. Bilo kako bilo, čini se da bi jedino ispravno bilo reći da obojica, naime i Seneka i Epiktet, slede stoičku liniju argumentacije, ali da je Epiktet, kada je reč o određenim moralno indiferentnim stvarima, poput novca ili drugih društvenih simbola, neko ko će pre veličati kinike koji odbacuju takve stvari. Na kraju krajeva, Seneka je slovio za jednog od najbogatijih građana Rima, dok je Epiktet (kako se čini sasvim namerno) živeo vrlo skromno.

Vrlo istančano primećujući sklonost čoveka da žudi za određenim stvarima, Epiktet će savetovati svoje učenike da čovek svoju pažnju treba da usmerava (i) ka drugim stvarima. Na taj način će, prema njegovom mišljenju, i sama žudnja, ali i navika kojom se upravljamo, postajati slabija. Iako je reč o moralno indiferentnim stvarima, ljudi su, kako Epiktet primećuje, obično jako vezani za njih. Upravo ih njihova vezanost čini „robotima“ tih istih indiferentnih stvari. Štaviše, Epiktet insistira na tome da je čovek koji je vezan za stvari a posebno za više stvari odjednom, podložniji tome da ga takve stvari opterete i slome (Epict. *Diss.* 1.1.14-15). Upravo je takav odnos prema svim (spoljašnjim) stvarima ono što Epiktet želi da izbegne, a takvoj vrsti izbegavanja on podučava i svoje učenike i slušaoce. Sloboda se, naime, pronalazi tek onda kada čovek nauči da ne „robuje“ stvarima koje poseduju samo praktičnu vrednost. Štaviše, svaku vrstu „potlačenosti“ je potrebno izbegavati. Epiktet ne preporučuje da se „robuje“ knjigama, putovanjima, visokim političkim pozicijama, telesnom izgledu, kao što ne dopušta ni žudnju za zvanjima (upor. Epict. *Diss.* 1.25.23; Epict. *Diss.* 4.4.1-4).

Stoici među moralno indiferentne stvari ubrajaju i druge ljude, i to ne samo poznanike i sunarodnike, već i članove najbliže porodice, šire familije, prijatelje i slično. Ako patimo zbog svojih najbližih članova porodice, svoje dece i svojih roditelja, ukoliko žudimo za prisustvom onih u koje smo zaljubljeni, i ukoliko tugujemo kada nas oni koji su predmet naše želje napuste, onda smo podložni delanju koje je nije prikladno. Strah, žaljenje, požuda i slično, jesu samo posledica verovanja da su osobe do kojih nam je na bilo koji način stalo dobre ili loše po sebi. Ipak, stoici su smatrali da ništa ne opravdava takva verovanja jer su, prema njihovom uverenju, jedine stvari koje nama nesumnjivo škode ili koriste one stvari koje su integralni deo našeg karaktera (Graver 2007: 177). Ono što oblikuje i formira karakter jesu izbori koji se svakodnevno čine, pa su navike i vežba od presudne važnosti. Drugim rečima, ako „kultivišemo“

dobre navike onda stvaramo i dobar προαίρεσις. Jednu lošu naviku koja nas „tišti“, treba da zamenimo nekom drugom, njoj suprotnom navikom, ukoliko želimo da vidimo napredak (upor. Epict. *Diss.* 1.27.4).

Potrebno je, ukoliko patimo zbog bilo koje od prethodno pobrojanih stvari, da imamo na umu da je posredi reč o stvarima koje su prolazne i smrtne (upor. Epict. *Diss.* 1.27.7). Kao što treba da se vežbamo da na naše emocionalno stanje ne utiče vaza koju smo, primera radi, razbili, isto tako treba da se vežbamo i da ne pridodajemo drugim ljudima značaj koji oni nemaju. Međutim, i drugi ljudi imaju praktičnu vrednost, iako su, striktno govoreći, samo moralno indiferentne stvari, te u tom smislu čovek može da bude εὐδαίμων, čak i ukoliko nije okružen prijateljima i bliskim članovima svoje porodice. Ipak, stoici smatraju da je čovek, kao što smo u određenom smislu već istakli naglašavajući da je on društveno biće, neko ko „prirodno“ teži drugima. On ih, štaviše, voli i drugi su mu „dragi“.

„Kod svake stvari koja zaokuplja dušu, pruža korist ili je voljena“, potrebno je da se setimo kakva je njena priroda (Epict. *Ench.* 3). Ako, poslužimo se Epiktetovim primerom, volimo svoje dete ili svoju ženu, potrebno je da se setimo i da kažemo da volimo „ljudsko biće“, jer kad ono ili ona umre, nećemo biti u stanju uznemirenosti (Epict. *Ench.* 3). Voleti drugu osobu je prirodno, kao što je prirodno i da sva ljudska bića u jednom trenutku umru. Ono što nije prirodno jeste prekomerno žaljenje, i to je ono što je potrebno da „prevladamo“. Na kraju krajeva, pretpostavlja se da mi drugima ne možemo da budemo od neposredne koristi ukoliko ne „vladamo“, uslovno rečeno, svojim emocijama, a kada koristimo drugima, koristimo i sami sebi (upor. Epict. *Diss.* 3.23.8). Naposletku, potrebno je da istaknemo da, kako navodi Jovan Stobej, moralno indiferentno predstavlja jedan relativan pojam pošto se on razumeva samo u odnosu na nešto drugo, a to drugo što se uvek mora imati na umu, jeste, prema stoičkom uverenju, krajnji cilj života a to je moralna vrlina, odnosno εὐδαιμονία (SVF iii 145; Inwood i Donini 2005: 324).

4. 5. Učenje o „strastima“: stoičko određenje prekomernih emocija

μέμνησο, ὅτι νῦν ὁ ἀγὼν καὶ ἤδη πάρεστι τὰ Ὀλύμπια καὶ οὐκ ἔστιν ἀναβάλλεσθαι οὐκέτι καὶ ὅτι παρὰ μίαν ἡμέραν καὶ ἐν πρᾶγμα καὶ ἀπόλλυται προκοπή καὶ σῶζεται⁵¹.

(Epict. *Ench.* 51)

Pitanja šta su sve prekomerne emocije ili strasti (πάθος) za stoike i zbog čega one potpadaju pod etički deo stoičke filozofije jesu neka od pitanja na koja treba da pružimo odgovor tokom ovog poglavlja. Ipak, pre nego što se upustimo u stoičku analizu emocija, iako smo o nekim emocijama tokom prethodnih poglavlja već ponešto i rekli, potrebno je da ukažemo na neke od predrasuda koje, na ovaj ili onaj način, prate stoičku teoriju dugi niz vekova.

⁵¹ „[...] seti se da je sada vreme za borbu, da su već počele Olimpijske igre i da nema više odugovlačenja, kao i da od jednog poraza zavisi da li će tvoje napredovanje propasti ili ne.“ (Epict. *Ench.* 51)

Jedan od hrišćanskih teoretičara pisao je da stoička „apatija“ negira emocionalnu stranu ljudskog iskustva. Prema njegovom mišljenju, stoičko se učenje vezuje za očaj i pasivno trpljenje, za razliku od hrišćanskog koje donosi radost i nadu svetu (Ferguson 1993: 347). Zanimljivo je da ovaj teoretičar nije usamljen u svojoj oceni da stoicizam poništava neke dimenzije „istinskog“ emocionalnog iskustva. Takvom stavu je u određenoj meri doprineo još Dekart koji je jednom prilikom pisao kraljici Elizabeti (Elisabeth Simmern van Pallandt) da se on lično ne ubraja među „okrutne filozofe koji žele da njihov mudrac bude neosetljiv“ aludirajući na stoike (Gourinat 2014: 100). Takva i slične interpretacije ističu da se osobama za koje se kaže da se ponašaju „stoički“ pripisuje hladnoća i neosetljivost kako u delanju tako i u izražavanju emocija, do mere da neko može da pomisli da su stoici „emocionalni zombiji“ (Irvine 2006: 239) ili pak okrutni filozofi čija filozofija vodi ka beznađu, očaju ili trpljenju. Posredi je, međutim, reč o pogrešnim zapažanjima i preteranim zaključcima. Pažljivijim se čitanjem odmah uviđa da se „neosetljivost“ i „nepopustljivost“ ne odnose, kako to kaže Dekart, na filozofe koji žele jednog takvog mudraca, već na „lošeg čoveka“, to jest na čoveka koji je poročan (upor. Diog. Laert. 7.117). Neosetljivost i bilo kakva vrsta rigidnosti nije nešto čemu jedan stoik treba da teži. Ipak, bilo bi pogrešno da tvrdimo da nije nimalo jasno zašto se stoicizam u izvesnoj meri poistovećivao sa trpljenjem, bezosećajnošću i jednim gotovo mehaničkim delanjem. Naime, i sami stoici su ponekad odavali takav utisak. Zbog toga nam je jedan od ciljeva da pokažemo da stoički ideal nema neke posebne veze sa „trpljenjem“ odnosno „podnošenjem“, to jest neizražavanjem emocija, niti sa okrutnošću. Kao što smo već napominjali, stoik, prema Epiktetovom mišljenju, ne treba da bude nalik kipu ili nekoj statui koju ništa ne pokreće (Epict. *Diss.* 3.2.4). Time se aludira da čovek nije i ne bi trebalo da bude poput kipa koji je pasivan i neaktivan, isklesan od, na primer, mermera koji „može“ sve da trpi. Stoik istovremeno nije neko ko ne izražava svoje emocije, niti neko ko ih ne priznaje, niti je neko ko negira svoje emocionalno iskustvo. Stoik podjednako doživljava i radosti i boli kao i bilo ko drugi. Ipak, stoik (za razliku od mnogih drugih ljudi) svojim emocijama pristupa ispitivalački, podsećajući se da su prekomerne emocije štetne po njega samog i da ih zato treba izbegavati.

Većina stoika je pisala rasprave o emocijama, iako je najuticajnija od svih napisanih rasprava bila Hrisipova. Hrisipov spis se, kako neki autori ističu, mogao pronaći u bibliotekama Rimskog carstva zaključno sa drugim vekom nove ere (Graver 2007: 9). Ujedno, to znači da je taj spis mogao da bude dostupan i Epiktetu. Značajno je da zapazimo kako je već Hrisipova rasprava pretpostavljala određenu terapeutiku emocija. Navedeno ukazuje da terapijski potencijal filozofije nije, kada je reč o stoicizmu, isključivo vezan za period rimskog stoicizam kako se nekada pogrešno pretpostavlja. Ideju da filozofija može da se razume i kao svojevrsna terapija preuzeće i Epiktet.

Među istaknutije antičke pisce koji su, pozivajući se mahom na Hrisipa, raspravljali o stoičkoj poziciji tako što su razmatrali stoičku teoriju emocija ubrajaju se Galen, koji je, na primer, tvrdio da se u svom delu direktno pozivao na Hrisipa (Graver 2007: 29), zatim Plutarh, Ciceron, Aleksandar Afrodizijski i Simplicije. Njihovi izveštaji i zapisi su od velikog značaja iako treba pažljivo da im se pristupa jer su ih pisali, na kraju krajeva, stoički oponenti koji u iznošenju svojih pozicija ne samo da nisu uvek bili blagonakloni prema stoicima, već su bili skloni i da stoičku poziciju iskrive ne bi li ona bila „pogodnija“ za kritički napad. Značajan je i Ciceronov spis *Rasprave u Tuskulu*, u kome se, između ostalog, raspravlja i o tome da li mudrac može da iskusi patnju (Cic. *Tusc.* 3.7) kao i da li može da bude slobodan od „duševnih nemira“ (Cic. *Tusc.* 4.8).

Neretko se kaže da stoici emocijama pristupaju na „racionalan“ način. Šta to, međutim, može sve da znači? Razum je za stoike materijalan, pošto je materijalna i sama duša (ψυχή) (LS 45 C 3). Ipak, različit je u odnosu na „čistu materiju“ jer ima „različite funkcije“ (Grah-Wilder 2018: 61). Upravo zbog toga se može i tvrditi da stoici zastupaju svojevrsni dualizam tela i duha. Plauzibilno je pretpostaviti da samo ono što je telesno može da utiče na telesno, i u tom smislu i razum može da dela na „čistu materiju“ (upor. LS 45 A-C). Time se objašnjava zašto mentalni događaji mogu da vode do odgovarajućih fizičkih manifestacija (Graver 2007: 16). Ipak, iako su obe supstancije materijalne, reč je o supstancijama koje se razlikuju i koje su u određenom smislu ipak „odvojene“. Duša (ili duh), odnosno ψυχή, jeste materijalna, odnosno „otelotvorena“ (to jest, izmešana sa telom) i ona, prema stoičkoj pretpostavci, ne bi mogla da dela na telo kada i sama ne bi bila telesna. Istovremeno je duša podeljena na osam različitih „delova“. Među „delove“ duše potpadaju pet čula, reproduktivna sposobnost (zaslužna za razmnožavanje), govor, i na kraju, upravljački deo duše, to jest, ἡγεμονικόν (SVF II 827-828; Diog. Laert. 7.110). Važno je zapaziti da je ἡγεμονικόν u izvesnom smislu najvažniji zato što upravlja ostalim „delovima“ duše koji su mu „podređeni“. Ovi „delovi“ duše mogu da se razumeju i kao njene funkcije, s tim što treba da se ima u vidu da sedam „delova“ duše (čula, govor i razmnožavanje) predstavljaju oruđa aktivnosti upravljačkog dela duše (Long 1982). Upravljački deo čovekove duše može da se odredi i kao „sposobnost mišljenja“, pa i da se poistoveti sa „razumom“ (Diog. Laert. 7.110).

Sve životinje uključujući i čoveka poseduju osam istovetnih „delova“ duše. Međutim, životinje, za razliku od odraslog čoveka, nisu racionalne. Važno je istaći da ni novorođeno dete nije racionalno, odnosno da se racionalnost kod čoveka postepeno razvija. Tako je novorođenče, prema stoičkom mišljenju, u evolutivnom smislu na stepenu razvoja životinje, dok je embrion (koji je još uvek u majčinoj utrobi) evolutivno, podsetimo se, nalik jednoj biljci. To je i jedan od razloga zbog koga su stoici odobravali abortus, smatrajući da ne postoje razlozi zbog kojih bi abortus bio moralno problematičan (vidi: Grah-Wilder 2018).

Čovek može da se odredi kao racionalna smrtna životinja, jer se od životinja i zveri razlikuje upravo u pogledu racionalnosti (Epict. *Diss.* 2.9.2), ali i kao životinja koja je pitoma i druželjubiva (Epict. *Diss.* 2.10.14). Dušu životinja odlikuje φαντασία (utisak), συγκατάθεσις (pristanak) i ὄρμη (nagon), dok je ljudska povrhnjica toga još i racionalna, odnosno nju odlikuje i λόγος. Λόγος se u njoj, kao što smo već naznačili, razvija sa godinama. Kako Long objašnjava, stoici i smatraju da se psihičke sposobnosti koje čovek deli sa neracionalnim životinjama menjaju posredstvom λόγος-a (Long 1982). Λόγος baš zbog toga može da se razume i kao način na koji ljudska duša funkcioniše. Štaviše, glas čoveka je za razliku od glasa životinje artikulisan a utisci se kod čoveka mogu „spajati i prenositi“, te čovek na taj način može da zaključuje i povezuje (Long 1982). To će biti i jedan od razloga zbog kojih će Long tvrditi da je duša kod čoveka u izvesnom smislu nesvodiva ni na šta što je telesno jer „ljudska duša može da opiše svoje iskustvo“, ona, takođe, može da „upravlja telom“, pošto može da donese odluku na koji način će da opaža, ali i vrednuje trenutna kao i prethodna i buduća telesna stanja (Long 1982). Čovek je, drugim rečima, sposoban da odluči kako će da reaguje na neku telesnu senzaciju, poput hladnoće, gladi, i slično. Upravo je zbog toga i važno razlikovanje između tela sa jedne i racionalne duše sa druge strane. Osim toga, samo racionalna duša može da bude moralno odgovorna za ono što čini, odnosno ne čini. Ujedno, važno je da zapazimo da se, prema stoičkom mišljenju, istinsko dobro i(li) zlo može pripisati samo stanjima duše ali ne i stanjima tela (Long 1982). Longova zapažanja su u saglasnosti sa onim što tvrdi Epiktet. To je ujedno i razlog zbog koga Epiktet u negativnom kontekstu ističe kako bismo se ljutili da neko naše telo poveri „prvom

čoveku koji naiđe“, dok se ne stidimo ako neko naše prosuđivanje (τὴν γνώμην τὴν σεαυτοῦ) poveri nekome drugom i to tako da nas taj neko „uznemiri i uzdrma“ (Epict. *Ench.* 28), dok bi pre trebalo da brinemo upravo o tome da naša duša bude neuznemirena.

Upravljački deo duše stoici, prateći veći deo grčkog nasleđa, smeštaju u srce. Stoga se i može reći kako je srce, ukoliko ἡγεμονικόν uzimamo za najvažniji deo duše, mesto gde se duša i telo „susreću“ (Long 1982). Stoički filozofi su iskoristili reč ἡγεμονικόν, reč koju je još koristio Isokrat (Ἰσοκράτης) objašnjavajući da je duša ta koja upravlja telom, kao ime kojim će da referiraju na „glavni deo duše“ koji su razlikovali od „čulnih sposobnosti i drugih metaboličkih funkcija“ duše (Long 2015: 88-89).

Priroda naših mentalnih stanja je takva da mentalni događaji mogu da se izraze preko svojih propozicijskih sadržaja. Stoici, naime, smatraju da su mentalna stanja uslovljena našim verovanjima. Tako se emocije, poput stanja gneva ili ljutnje, interpretiraju kao pogrešna verovanja. Hrisip je tvrdio da su strasti lažna verovanja, i to verovanja o tome da je nešto dobro, odnosno loše, za razliku od nekih drugih verovanja koja nisu lažna (upor. Joyce 1995: 318). Svakako, stoici smatraju da postoji razlika u emocijama, te tako oni smatraju da ni sve emocije nisu iste vrste, kao i da sve emocije nisu podjednako nepoželjne.

Još je Aristotel u svojoj raspravi *O duši* smatrao, a izgleda da su ga rani stoici u tome sledili, kako se mentalni događaji, poput impresija ili utisaka koje imamo o nečemu, suđenja i emocionalnih odgovora, mogu razumeti a) intencionalno, tako što bi se njihov sadržaj iskazao rečima, b) fizički, tako što bi se utvrdila određene promene na telesnom nivou (Graver 2007: 17)⁵². Stoici misle da se mentalni događaji razumevaju intencionalno, što povlači da je moguće iskazati sadržaj naših mentalnih stanja. Istovremeno to ne znači da mentalne događaje ne prate i određene fizičke manifestacije. Pošto se mentalna stanja mogu podvrći jednoj logičkoj analizi, a mogu se analizirati i iz etičke perspektive, onda postaje jasno i zbog čega učenje o prekomernim emocijama pripada etičkom diskursu, a postaje i jasnije na koji način filozof može da utiče na promenu mentalnih stanja svojih učenika.

Emocije nisu neke „slepe, neracionalne sile“ već su one „same po sebi vrsta razloga“ i to razloga na osnovu kojih određena osoba bira da dela na određeni način (Enas 2019: 23). Pošto su emocije i proizvod naših verovanja ili uverenja (δόγματα) o nekoj određenoj stvari ili pojavi, onda se i način na koji čovek doživljava svet oko sebe ali i samog sebe, može interpretirati kao određena posledica njegovih verovanja o tome kako svet i čovek u njemu funkcioniše. Ujedno, smatra se da čovek ne može da iskusi svet bez lične interpretacije, odnosno posredovanja, jer je na njemu da pruži, odnosno ne pruži pristanak na određene pojave (Long 2002: 28). Može se reći i da je čovek taj koji daje značenje događajima, dok su događaji, posmatrani pojedinačno i izolovano, u jednom jakom smislu neutralni. Naime, jedan isti događaj može da se interpretira na više načina u zavisnosti od osobe i njenog mentalnog sklopa, odnosno toga šta ona misli o nekom određenom događaju. Ako ona, primera radi, smatra da je smrt nešto „strašno“, onda će se i ponašati u skladu sa tim uverenjem (upor. Epict. *Ench.* 5a; Epict. *Ench.* 21). Ako, pak, smatra da je smrt prirodna pojava kojoj treba pristupiti kao i bilo kojoj drugoj prirodnoj pojavi,

⁵² Aristotel kaže da mu se čini da su „sva stanja duše povezana sa telom“, i kao primere navodi „srčanost, blagost, strah, milosrđe, neustrašivost“, a pored njih još i radost, ljubav i, na kraju, mržnju, objašnjavajući da „zajedno sa tim stanjima telo nešto trpi“ (Arist. *De an.* 1.1.403a). Osim toga, Aristotel na tom istom mestu kaže i kako su „duševna stanja očitovanja u materiji“ (ibid.).

ponašaće se, u skladu sa tim određenjem – drugačije. Uostalom, Epiktet ne smatra da je smrt ono što je „strašno“, već da je to pre „strah od smrti“ (upor. Epict. *Diss.* 2.1.13). Smrt je za stoike uvek moralno indiferentna stvar. Epiktet se na jednom smislu pita šta je „ono što uznemirava i plaši većinu“, kao i „da li je moguće da onog koji je po prirodi slobodan uznemirava i sprečava bilo šta drugo sem njega sama“, odgovarajući da su „naše sopstvene procene“ ono što nam unosi nemir (Epict. *Diss.* 1.19.7-8).

Pošto emocije mogu da se izraze u vidu određenih propozicija, to znači da i pogrešna i tačna tvrđenja mogu da prouzrokuju određene emocije. U tom je pogledu važno praviti razliku između afektivnih, čulnih psihopatoloških promena, i emocionalnih stanja koja mogu da budu reakcija na afekte i koja u tom smislu uvek uključuju određena tvrđenja (Graver, 2007: 7). Time se implicira ujedno i da emocionalna stanja ne mogu sasvim i bez ostatka da se prevedu na afektivna stanja.

Emocije stoici određuju i kao svojevrzne nagone ili impulse, što ponovo implicira da emocije imaju određeni misaoni sadržaj. Zbog toga i delanje može da se odredi kao pristajanje na određenu vrstu iskaza koji, recimo, može da nam ukaže da je nešto prikladno da učinimo u određenom trenutku (Graver 2007: 38). Možemo da se poslužimo jednim od Epiktetovih primera, kako bismo to ilustrovali. Epiktet, recimo, ističe da je Ahileju uzrok patnje bila njegova (pogrešna) procena, odnosno njegova verovanja ili predubedenja, a ne smrt Patrokla (Epict. *Diss.* 1.11.31; Epict. *Ench.* 16). Ahilej je delao tako kako je delao zato što je dao pristanak na određenu vrstu iskaza, dok neko drugi ne bi na taj način patio u slučaju smrti prijatelja.

4. 5. 1. Epiktet o Medeji i njenom gnevu

τοῦτ' ἔστιν ἔκπτωσις ψυχῆς μεγάλη νεῦρα ἐχούσης⁵³. (Epict. *Diss.* 2.17.21)

Gnev je posebna vrsta patološkog stanja koje se, za razliku od nekih drugi stanja, jasno vidi i koji se ne može lako prikriti i on je, kako Seneka tvrdi, svojstven samo čoveku (Sen. *Ir.* 1. 3. 4). One koji su mu podložni odlikuje drsko lice sa mračnim čelom, izraz lica im je grozan a hod i disanje ubrzani, ruke i usta im podrhtavaju a oči su im crvene i zapaljane (Sen. *Ir.* 1.1.3-4). Gnev je i nalik kugi koja uništava ljudski rod (Sen. *Ir.* 1.2.1-2). Seneka u svojoj analizi, prati mišljenje osnivača stoicizma, ističući da emociju prati njoj svojstvena fizička manifestacija. Naime, prema izveštajima Galena ili Cicerona, stoici smatraju da postoje određeni propratni fizički događaji koji se javljaju zajedno sa emocijama⁵⁴. Nemezije (Νεμέσιος), takođe, kaže kako je Kleant smatrao da se stid i strah „očitavaju“ na telu tako što osoba pocrveni ili prebledi (SVF 1.518; LS 45 C 2).

⁵³ „To je vapaj duše koja poseduje izuzetnu snagu.“ (Epict. *Diss.* 2.17.21)

⁵⁴ Upor. Galen, PHP 5.1.4, 4.3.2, 4.2.4-6. Vidi: Graver 2007: 29-30. Takođe: Cic. *Tusc.* 4.19: „stid karakteriše crvenilo a užas bledilo, drhtanje i cvokotanje zubima“. Ili, na primer, Cic. *Tusc.* 4.51: „Boja lica, glas, pogled, disanje razljućenog čoveka, nekontrolisanost u govoru i postupcima, ne pokazuje li to da on nije zdrav?“.

Filozofi antičkog i helenističkog perioda se u svojim analizama neretko služe grčkom književnošću. Homerova *Ilijada* može da se, primera radi, tumači upravo i kao jedan spev o gnevu ali i kao spev u kome se govori o tome kako različite osobe upotrebljavaju svoje utiske (upor. Epict. *Diss.* 1.28.12-13). Ahilej je predstavnik herojskog društva koje je, pod pretpostavkom da je uopšte ikad i postojalo, bilo prilično udaljeno već Atinjaninu klasičnog doba. Ipak, Atinjani su mogli da razumeju ono što je Ahilej predstavljao, a primetno je da upravo herojska književnost zajedno sa grčkim dramama postaje centralna i u moralnim spisima kasnijih generacija filozofa, o čemu svedoče i stoici. Tako se Medeja, iz istoimene Euripidove tragedije, uzima kao primer na kome stoici ilustruju neke svoje teorijske uvide.

Prema predanju, Medeja je čarobnica i ćerka kolhidskog kralja Ejeta i okeanide Idije. Ona je Jasonova žena koja je zbog ljubavi koju je osećala prema Jasonu počinila izdajstvo svoje porodice i domovine, nakon čega je zajedno sa Jasonom prebegla u Grčku. Međutim, u Korintu je kralj Kreont Jasonu predložio da se oženi njegovom kćerkom što je Jason, zbog oskudice u kojoj su se nalazili, prihvatio. Medeja je budućoj ženi svog, sada već izgubljenog muža, darovala omađijanu haljinu koja je buknila u plamenu u kome su stradali kako Kreont tako i nesuđena nevesta. Zbog Jasonove izdaje Medeja se, međutim, nije razračunala samo sa Kreontom i njegovom kćerkom, već i sa Jasonom, i to tako što je usmrtila dvoje dece koje je imala sa njim. Sama Medeja je izbegla smrt tako što je uz pomoć boga Heliosa uspela da pobjegne u Atinu.

Mogli bismo da kažemo, a obično se i kaže, da je Medeja rukovođena „strastima“ (Enas, 2019: 20) ubila svoju i Jasonovu decu, nakon što ju je Jason napustio i ostavio u zemlji u kojoj je bila tuđinka. Medeji je i Seneka posvetio jednu od svojih tragedija (Seneca 2010), dok Epiktet je pominje na nekoliko mesta (Epict. *Diss.* 1.28.7; Epict. *Diss.* 2.17.19 i Epict. *Diss.* 4.13.14), što je dovoljan pokazatelj da je i on o Medejinim postupcima i karakternim crtama raspravljao sa svojim učenicima. Naposletku, važno je istaći da su o Medeji raspravljali još i prvi stoici, pre svega Hrisip. Medeja je, prema stoičkoj interpretaciji, osoba koja žudi za osvetom iz neznanja. Možemo da uzmemo kao tačno Ciceronovo navođenje prema kome se gnev u stoicizmu tumači i kao želja „da se kazni onaj za koga se čini da je počinio nepravdu“ (Cic. *Tusc.* 4.21; Cic. *Tusc.* 4.44), tumačenje koje i sam Ciceron prihvata kao ispravno. Ukoliko je to slučaj, Medeja oseća gnev koji se može definisati i kao želja da se kazni Jason. Međutim, ona se rukovodi pogrešnim predubedenjima, postupajući iz neznanja.

Stav koji bi uopšteno mogao da se pripíše stoičkim misliocima, i koji se pronalazi na više mesta, jeste stav da je potrebno da postupamo blago i čovečno prema onima koji greše (Sen. *Ir.* 1.14.3). Stoici smatraju da je primerenije da se osobi koja „luta“ jer ne zna put ukaže kuda treba da ide i da se to učini blago i trezveno, nego da joj se ne ukaže na njena „lutanja“ (Sen. *Ir.* 1.14.3). Ipak, ukoliko nije moguće da joj se na to ukaže blago, stoici dopuštaju da se toj osobi oštrije ili čak i grubo skrene pažnja (Sen. *Ir.* 1.15.1). Štaviše, stiče se opravdani utisak da je i sam Epiktet razvijao jedan takav model odnosa sa svojim učenicima, te bismo mogli da tvrdimo da je Epiktet svoje učenike neretko nazivao glupacima i budalama jer je njegov cilj bio da im skrene pažnju sa *nevažnih* stvari na ono što je, prema njegovom mišljenju, *važna* od velike važnosti. Nevažne stvari su, dakako, prema Epiktetovom mišljenju, sve moralno indiferentne stvari bez kojih se, striktno govoreći, može jer one nisu nužne (a ni dovoljne) za ἀρετή. Sve one koji su u zabludi i koji se varaju u pogledu stvari koje su važne, zato što ne umeju da prave razliku između stvari koje su do nas i koje nisu do nas, i zbog toga što ne razmišljaju i ne prave razliku između

dobra i zla, ne treba pogubiti niti se treba na njih ljutiti, kako kaže Epiktet, jer bi to bilo nečovečno (Epict. *Diss.* 1.18.6).

Seneka će tvrditi da je najprimerenije „odmah osujetiti prvi nalet gneva, odbiti ga dok je u samom korenu i starati se da nikako ne upadnemo u gnev“ (Sen. *Ir.* 1.8.1), ističući da je jednostavnije da se „opasne strasti“ isključe nego da se njima pokušava vladati kao što su neki drugi filozofi, poput Aristotela, savetovali (Sen. *Ir.* 1.7.1-2). Na jednom drugom mestu Seneka se eksplicitno poziva na Aristotela, obrazlažući da je Aristotel smatrao da neke strasti mogu da nam služe kao oružje ukoliko umemo da ih iskoristimo na pravi način. Ipak, Seneka smatra da je takav stav podložan kritici, jer bi Aristotelove reči bile istinite samo u slučaju kada „bi strasti kao ratne sprave mogle da se uzimaju i ostavljaju kako hoće onaj ko njima rukuje“ (Sen. *Ir.* 1.17.1). Senekin stav ide u prilog tumačenju koje je ponudila Marta Nusbaum (Nussbaum 1987: 131). Epiktet, međutim, ne sugerise da treba u potpunosti da „odstranimo“ strasti već pre da se prekomerne emocije zamene nekim drugim emocijama. Naime, ako prihvatimo da prekomerne emocije nastaju kada napravimo grešku u pogledu svojih želja i kada „upadnemo u ono od čega zaziremo“ (upor. Epict. *Diss.* 3.2.3) i ako prihvatimo da je cilj kojem se teži da budemo neuznemireni (upor. Epict. *Ench.* 12) jer samo tako možemo da slušamo razum (upor. Epict. *Diss.* 3.2.3), onda su moguća dva ishoda:

- a. Možemo da ne pravimo greške u pogledu svojih želja tako što ćemo pogrešna verovanja (koja vode do strasti) da zamenimo ispravnim (koja vode do „blagih“ emocija) (upor. Epict. *Diss.* 3.5.4);
- b. Možemo da odstranimo sve želje koje imamo, jer tada ne bismo ni pravili greške u pogledu onoga što želimo.

Ipak, treba da imamo u vidu da stoik ne treba da bude poput statue, jer stoik nije kinik (Epict. *Diss.* 3.2.4). Dakle, druga mogućnost nije ono čemu treba da se teži.

Sokrat, prema interpretaciji koju nude stoici, ne dela kada njime upravljaju strasti. Seneka, recimo, kaže da je Sokrat *navodno* nekom prilikom jednom robu rekao kako bi ga išibao da nije ljut, ali pošto jeste, ostaviće šibu za neku drugu priliku ukoliko se za tim uopšte ukaže potreba (Sen. *Ir.* 1.14.3). Ono što Seneka želi da kaže jeste da Sokrat takvim postupanjem opominje samog sebe, starajući se da ne učini još veću grešku od ljutnje kojoj je podlegao. Nije ni važno da li ovaj Senekin izvod odgovara istorijskom Sokratu, važno je da njime stoici pokazuju: prvo, da je potrebno delati sa punom svešću i pažnjom, i drugo, da čovek treba da neguje blagost u svom ponašanju. Nešto slično Seneka će isticati i u spisu *O milosrđu (De clementia)*, koji je posvetio mladom Neronu kome, takođe, preporučuje da bude blag i milosrdan. Štaviše, Seneka kaže da u slučaju da vladar u sebi ne pronađe dovoljan razlog da bude blag prema drugima zbog drugih i njihovog dobra, treba druge da poštedi sebe radi (Sen. *Clem.* 1.1.4). Naime, razlog za blagost može i treba da bude *uvek* i vlastito dobro. Epiktet, sa druge strane, smatra kako čovek koji je lep i dobar (καλοκάγαθός) ne samo što ne prekoreva druge već i „drugima brani da prekorevaju“ (Epict. *Diss.* 4.5.1), a kao primer takve osobe navodi upravo Sokrata. On bi se u pogledu Sokrata svakako saglasio sa Senekom, kao što bi se obojica saglasili u stavu da Medeja svojim delanjem najveću štetu nanosi prvenstveno sebi samoj.

Stoici smatraju da svaka osoba postupa u skladu sa svojim utiscima i u skladu sa onim kako joj izgleda određena stvar, ali to samu stvar ne čini takvom kakva se ona nekome čini.

Epiktet ističe da ukoliko neka osoba neki istiniti stav smatra lažnim, sam iskaz kojim se nešto tvrdi o nekoj stvari (ili osobi i slično) time nije „oštećen“. Ipak, osoba koja greši, to jest, koja se vara u svom zaključivanju biva oštećena svojim pogrešnim zaključivanjem. Epiktet stoga i preporučuje da budemo blagi prema Medeji. Možemo da kažemo da je Medeja postupila poput svake osobe koja postupa u skladu sa onim što joj se čini da je slučaj (upor. Epict. *Ench.* 42), i da je pogrešila jer joj se činilo da je slučaj nešto što nije. Zanimljivo je da Epiktet uvodi svojevrsnu „zabranu“ moralisanja, insistirajući da je potrebno da se odbaci težnja za uvredama i mržnja prema drugima zbog njihovih grešaka (Epict. *Diss.* 1.18.9). Jer, malobrojni su oni koji su mudri, a čovek koji nije mudar nije u poziciji da drugima sudi zbog njihovih grešaka. Trebalo bi, doduše, da primetimo kako su, prema stoičkom mišljenju, svi oni koji još uvek nisu mudri podložni greškama. Reč je o velikoj većini ljudi, pod pretpostavkom da mudrac, naravno, uopšte postoji. Čovek je podložan donošenju loših odluka, a ono što je važno jeste da izbori koji se čine pod dejstvom prekomernih emocija ili strasti nisu dobri izbori. Ipak, to jesu izbori, čak i kada su loši. Štaviše, to su izbori za koje smo mi sami odgovorni.

Pogledajmo sada šta Epiktet još kaže o Medeji i do kojih zaključaka dolazi. Epiktet se, kao prethodno i Hrisip, pozivao na Euripida i na njegove stihove iz Medeje, gde Medeja kaže:

καὶ μανθάνω μὲν οἷα τολμήσω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων

„Vidim već kakva nedela činim,
ali gnev je od razuma jači“ (Eur. *Med.* 1078-1079).

Epiktet, kao što smo već naglasili, smatra da neko pristaje na nešto iz razloga što mu se čini da je nešto slučaj. Medeja, makar iz Epiktetove perspektive, veruje da će se osvetiti Jasonu tako što će uništiti ono što im je oboma najmilije. Naravno, posredi je pogrešno uverenje iz koga i proističe njen gnev prema Jasonu. Iako se ne implicira da su Jasonovi postupci opravdani, Medeja, prema Epiktetovom mišljenju, nije neko ko može da utiče na njih. Ako se setimo još jednom razlike između stvari koje jesu i stvari koje nisu do nas, videćemo da ono što jeste u potpunosti do čoveka jeste njegov προαίρεσις, to jest ništa spoljašnje.

Pošto se Medeja prevarila u svojoj proceni, potrebno je da joj se ukaže na njenu grešku, kako ne bi ponavljala slične greške u budućem delanju. Jer, kako Epiktet smatra, sve dok se Medeji ne pokaže da ona greši, ona će slediti ono što joj se čini da je ispravno. Epiktet zaključuje da ne treba da se ljutimo na nju, jer je ona pogrešila i to u „najkrupnijim pitanjima“ (Epict. *Diss.* 1.28.9). Svaka greška, uostalom, uključuje svojevrsni konflikt ili protivurečnost (Epict. *Diss.* 2.26.1; Long 2002: 74). Naime, Epiktet je verovao da je čovek motivisan da dela zato što mu se čini da radi ono što njemu ide u prilog, to jest zato što misli da čini ono što mu donosi dobro. Long objašnjava da je takvo „intelektualističko objašnjenje ljudske motivacije“ prilično kontroverzno, ali da je ono istovremeno nešto što je bilo i „srž Sokratove etike“, te je nešto što Epiktet u celosti prihvata, jer su i Epiktet i Sokrat verovali da ono što jednoj osobi doprinosi jeste istovremeno „ono što je u skladu sa moralno ispravnim“ (Long 2002: 77). Drugim rečima, korisnost (ili ono što doprinosi nekome) je uvek usmerena na krajnje dobro, a krajnje je dobro za stoike neodvojivo od moralne vrline.

O ljutnji Epiktet raspravlja i u jednom od drugih poglavlja prve knjige *Razgovora* gde se razmatra zbog čega ne treba da se ljutimo na one koji greše, i iako se u tom poglavlju ne pominje Medeja, ono što Epiktet kaže primenljivo je i na njen slučaj. Naime, Epiktet na samom početku postavlja pitanje zašto se ljutimo na druge, ukoliko je tačno, kao što neki tvrde, da su naše emocije ono što je „razlog ljudskog delanja“ (Epict. *Diss.* 1.18.1-2). Ono na čemu on i ovde insistira jeste potreba da se drugima ukaže na zabludu jer je to gotovo jedini način da se odustane „od svojih grešaka“, a ukoliko greške čak ni „tada ne sagledaju“, to bi jedino značilo da za takve osobe „ne postoji ništa mimo sopstvenog mišljenja“ (Epict. *Diss.* 1.18.4). Još jednom je na delu sokratovski princip u skladu sa kojim niko ne greši protivno svojoj volji i znanju. Pored toga, uočava se još jedna linija argumentacije. Naime, Epiktet, još jednom, ističe da je potrebno da čovek ne pridaje značaj stvarima koje nisu u njegovoj moći, niti da misli da ima ono što nije njegovo. Ljutnja proističe iz toga što mislimo da nam je oduzeto nešto što, kako Epiktet navodi, nije naše. Ponovo nailazimo na određene preporuke, poput preporuke da ne treba da „cenimo svoju odeću“ jer se samo tako ni nećemo „srditi na lopova“, ili da se ne divimo „lepoti svoje žene“ (Epict. *Diss.* 1.18.11). Ukoliko usvojimo mišljenje da su do nas i naše želje, vrlo brzo ćemo shvatiti i da je ljutnja do nas samih. To jest, uvidećemo da je ljutnja nešto što, takođe, možemo da odbacimo. Na kraju krajeva, i ljutnja je *samo* jedno pogrešno verovanje, koje može da se ispravi ili zameni nekim drugim verovanjem koje bi bilo prikladnije.

Nepobediv je samo onaj, smatra Epiktet, ko ume da se odupre svim nevoljama i to u svim okolnostima, poput atlete koji izdržava sve neprilike na Olimpijskim igrama (Epict. *Diss.* 1.18.22; upor. i Epict. *Diss.* 1.24.2; Epict. *Diss.* 1.29.36; Epict. *Diss.* 3.22.58; Epict. *Diss.* 3.24.52; Epict. *Diss.* 3.25.4; Epict. *Diss.* 4.4.24). Metafora sa Olimpijskim igrama se pronalazi i u *Priručniku* (Epict. *Ench.* 51), gde se naglašava kako čovek ne treba da odlaže i kako treba stalno da ima na umu da su Olimpijske igre a sa njima i borba već počele. Tako bi i čovek trebalo da teži tome da sačuva svoj *προαίρεσις* i u slučajevima kada vlada omorina, kada je pijan, melanholičan, i na kraju, čak i kada spava – jer, samo je takva osoba „nepobedivi atleta“ (Epict. *Diss.* 1.18.21-23). Zbog toga je za Epikteta „nepobediv“ samo onaj ko zadrži filozofsko držanje u svim okolnostima u kojima se zatekne, i u slučaju kada mu se ponudi užitak, slava, novac, ali i u slučajevima kada su okolnosti, same po sebi, već drastično izmenjene, poput slučajeva u kojima na trezvenost utiče umor ili neka stanja izmenjene svesti. Jedina osoba koja nama samima stoji na putu smo mi sami, jer su naše vlastite procene one koje nas uznemiruju ukoliko im mi to dopustimo (Upor. Epict. *Diss.* 1.19.7-8).

Epiktet kaže da je u prirodi ljudskog mišljenja:

- a. da prihvata ono što je istinito,
- b. ne prihvata ono što je lažno, i
- c. da se uzdržava od „izricanja procene o spornom“ (Epict. *Diss.* 1.28.2).

U skladu sa tim, Epiktet iznosi hipotezu da čovek pristaje na nešto, samo ukoliko mu se čini da je to nešto slučaj. Istovremeno, onaj ko je mudar ne pristaje ni na šta što mu se ne čini da je slučaj, kao što ne pristaje ni na šta što je nejasno ili sumnjivo. Mudrac takve stvari odbacuje kao lažne ili se uzdržava od donošenja „procene“ (*πρὸς δὲ τὰ ἄδηλα ἐπέχειν*) o samoj stvari. On dalje navodi da:

- a) čovek ne može da stekne utisak da je nešto slučaj ukoliko to nije slučaj,
- b) čovek ne može da prihvati ili da ne prihvati određene utiske.

Primer za prvi slučaj jeste da čovek ne može da ima utisak da je sada noć ukoliko je dan, dok je primer koji potvrđuje drugi iskaz, taj da čovek ne može da „prihvati ili odbaci utisak“ da je broj zvezda na nebu paran (ili neparan) (upor. Epict. *Diss.* 1.28.3). Prvi slučaj je, rekli bismo, slučaj u kome bi pod uobičajenim okolnostima retko ko bio sklon da tvrdi kako ima utisak da je dan ukoliko nije dan, to jest, ukoliko je noć. Ako bi to neko i tvrdio, takve stvari bi, barem prema stoičkom uverenju, bile relativno lako objašnjive. Na primer, mogli bismo da kažemo da takva osoba „pati“ od određenih halucinacija, obmana, da se ne nalazi u povoljnom položaju da tvrdi da je dan iako jeste dan, i slično. Sa druge strane, da li je broj zvezda na nebu paran ili neparan nije moguće utvrditi, te samim tim nije ni moguće formirati utisak u pogledu jednog takvog pitanja. Doduše, teško da bismo mogli da formiramo utisak čak i pod pretpostavkom da bismo mogli da utvrdimo tačan broj zvezda. Ono što je važno jeste da, kako stoici tvrde, čovek može da bude sasvim indiferentan prema tom pitanju kao uostalom i prema sličnim pitanjima, poput pitanja da li je „broj dlaka na nečijoj glavi paran“ (upor. Diog. Laert. 7.104-105). Jer, takva pitanja i nedoumice ne bi trebalo da utiču na to kako ćemo se mi prema tim stvarima o kojima je reč ophoditi, te da li ćemo biti skloniji da „izaberemo“ ili ne osobu koja ima neparan broj dlaka na glavi, ili ćemo svet posmatrati drugačije ukoliko (ne) utvrdimo da postoji neparan broj zvezda i slično (upor. Diog. Laert. 7.105-106). Takva pitanja su *verovatno* važna iz neke druge perspektive, ali ona to svakako nisu iz etičke perspektive i ne bi trebalo da utiču na ponašanje i delanje određene osobe. Nasuprot tome, stoje pitanja i nedoumice sa kojima se suočava Medeja i koja jesu od krucijalne važnosti.

Epiktet uzgredno pominje Medeju i u poglavlju u kome se govori o ljudima koji lako iznose svoje najintimnije stvari smatrajući svaku osobu koju sretnu svojim prijateljem. On se, naime, kako Arijan prenosi, pita da li treba da bude poput onih koji svoje tajne i intimu poveravaju drugima. Naime, pita se kako je moguće da neko ko je „osramotio svoju vlastitu volju“, ali i „zaklao sopstvenu decu kao Medeja, ne bi li stekao nekakav novac, zvanje ili unapređenje na carskog dvoru“, očekuje da će mu se on poveriti (Epict. *Diss.* 4.13.14). Epiktet i tu navodi da su jedino što može da nam naškodi i što može da nam donese korist naši postupci. U tom smislu ne samo da treba da budemo oprezni pred drugima kada se poveravamo, i ne samo da ne treba svakog olako da smatramo prijateljem, već uvek treba da budemo oprezni i pred samim sobom, pažljivi u upotrebi svojih utisaka, znajući da smo jedino mi sami oni koji sebi mogu da nanesu štetu. Čovek sa kojim Epiktet razgovara svakako nije Medeja, ali jeste neko ko se ponaša nesmotreno i ko svoju προαίρεσις predaje drugome, što ga čini nezalicom. Ono čemu pak treba da se teži jeste da budemo poput prethodno pomenutog atleta koji izdržava i povoljne i nepovoljne okolnosti u kojima se zatiče.

Epiktet se i u drugoj knjizi *Razgovora*, u delu koje je posvećeno načinu na koji treba da se primenjuju predubeđenja, još jednom poziva na Medeju. Čovek, prema Epiktetovom mišljenju, ima razna predubeđenja o mnogim stvarima, te shodno tome, neretko primenjuje reči poput lepog i lošeg, korisnog i beskorisnog, lepog i ružnog, i slično, ni ne znajući da li te reči primenjuje pravilno. Jedan od zadataka filozofije i jeste da se upotreba pojmova na konkretnim slučajevima ispita, i to tako što ćemo odbaciti sve ono što mislimo da znamo o nekoj stvari. Prvi zadatak onoga ko „pristupa filozofiji“ jeste odbacivanje onoga „što [on] misli da zna“ (Epict. *Diss.* 2.17.1). Osobe koje žele jedno a rade drugo, osobe koje žele da izbegnu ono što je

neizbežno, neminovno postaju, kako Epiktet kaže, nesrećne i jadne (Epict. *Diss.* 2.17.17-18). Ono što Medeju razlikuje od mnogih, zbog čega je i u njenom postupku bilo nečega što je i „veličanstveno“, jeste to što je ona „imala jasnu sliku o tome šta nekome znači neuspeh u vlastitim željama“ (Epict. *Diss.* 2.17.19).

Epiktet, takođe, parafrazira i Euripidove stihove iz Medeje: „Tako ću ja kazniti onoga koji mi je učinio nepravdu i osramotio me. I šta ja dobijam ako on propadne? Kako to treba da obavim? Ubiću svoju decu. Ali kazniću i sebe. Zar za to marim?“ (Epict. *Diss.* 2.17.20)⁵⁵. Iako deluje da je Medeja svesna nekih posledica, ona ipak istrajava u svojoj odluci i svom prvobitnom utisku. Medeja, međutim, prema Epiktetovom mišljenju nije znala: 1) da ne treba da se želi ono što je izvan naše moći, 2) da ne treba da se žele stvari koje nisu naše, i, na kraju, 3) Medeja nije znala da se želje ne mogu ostvariti tako što ćemo prvobitnu želju samo „maskirati“ nekom drugom željom. Jer, da je ona sve to zaista znala, ona bi, prema Epiktetovom mišljenju, odustala od svoje prvobitne namere.

Medeja je, dakle, neko ko predstavlja primer osobe na kojoj se vidi šta proizilazi iz pogrešnih (pred)ubedeđenja i verovanja. Svaki čovek poseduje razna predubedeđenja o raznim situacijama u kojima se zatiče. Problem nastaje onda kada se predubedeđenja koja imamo o nečemu ne primenjuju ispravno na neki konkretan slučaj. Čovek je nesrećan kada je na delu nešto što on ne želi da se dešava (Epict. *Diss.* 2.17.17-18), a takva je prema njegovom mišljenju bila i Medeja. Ono što pak Epiktet savetuje u slučaju Medeje jeste nešto što može da se primeni i na druge slučajeve ove vrste – a to je da se ne želi ono što nije u našoj moći. Epiktet kaže da Medeja ne treba da želi muža, kao što ne treba da želi niti da Jason po svaku cenu živi sa njom, niti da ostane u Korintu, niti bilo šta drugo „osim onoga što bog želi“ (Epict. *Diss.* 2.17.22). Ono što Zevs, prema Epiktetovom određenju, želi jeste da budemo slobodni i da se staramo o onome što je do nas. Paradoksalno, na ono što je do nas isti taj bog ni ne može da utiče.

Vratimo se sada ponovo pitanju „slabosti volje“. Da li u slučaju Medeje može da se govori o slabosti jedne volje i zašto ne može, iz Epiktetove perspektive? Kod „slabosti volje“, odnosno ἀκρασία-e, postoji svest o tome šta činimo, to jest svest o zlu ali se uprkos tome bira da se zlo (ili ono što će nam škoditi) učini (upor. Gourinat 2014: 49). U zavisnosti od odgovora na pitanje da li je Medeja znala ili nije znala šta čini, pruža se i odgovor na pitanje da li je ona nešto učinila iz neznanja ili nije. Nije moguće da nešto procenimo kao korisno a da istovremeno osećamo poriv „prema nečemu drugom“, ili da procenimo da je prikladno da učinimo jednu stvar ali da osećamo „poriv prema nečemu drugom“ (Epict. *Diss.* 1.18.2). Epiktet isključuje mogućnost da neko želi jednu stvar ali da ne postupa u skladu sa tom svojom željom, već da čini nešto drugo. Time se sugerise da se čovek upravlja samo prema onim željama koje smatra korisnima, bilo da je taj njegov stav proistekao iz pogrešnih bilo iz ispravnih uverenja. Ako su, međutim, posredi pogrešna uverenja, onda treba toj osobi da se ukaže na njene propuste i nerazumevanje, odnosno neznanje. Sa druge strane, ako su pak u pitanju ispravna uverenja, onda ta osoba postupa na ispravan način. Epiktet, dakle, sledi Platona, iako ne pristaje na Platonovu podelu na iracionalni i racionalni deo duše. Naime, u Platonovom dijalogu *Timaj* se objašnjava da se neopravdano kude strasti „kada se često strasti u svoj njihovoj nezauzdanosti i sramoti,

⁵⁵ Kod Euripida se pronalaze sledeći stihovi (Eur. *Med.* 790-795): „Plačem zbog onog što posle moram. Vlastitu ubiću decu: niko spasti ih neće! Pošto satrem tako sav Jasonu dom, iz zemlje bežaću, gonjena krvlju dece najdraže, ja, zločinka bezbožna! Nesnosan je, mile, smeh mi dušmanski. Ako! Život čemu?“.

proglašavaju namernim i zlim“, zbog toga što „*niko nije zao svojom voljom*, nego rđav čovek postaje takvim zbog lošeg telesnog sklopa i nestručnog vaspitanja, a to je mrsko svakome i snalazi ga protiv njegove volje“ (Plat. *Tim.* 86d-e). Epiktet, takođe, sledi i stoičku tradiciju koja je uglavnom saglasna u tome da ne postoji nešto poput „slabosti volje“. Izuzetak je možda Posejdonije (Gosling 1987: 186). Medeja je, dakle, moralno odgovorna za ono što čini zato što je ona mogla da izabere da pristane na neki drugi utisak koji joj se javljao. Podsetimo se – ona je imala određenu svest o tome da će naneti zlo ako počini ubistva, i uprkos tome je izabrala da pristane na taj utisak.

Stoici, svojim postuliranjem jedinstvene duše, izbegavaju da govore o „dve zasebne sile ili motiva“ i Medeja je za njih neko ko „sledi razloge koji su u skladu“ sa njenim „emotivnim stanjem“ iako unutar nje same ne postoji „podela“ (Enas 2019: 21-23). Poznat je Hrisipov primer trkača koji trči isuviše brzo da bi mogao da se blagovremeno zaustavi, što bi mogao da bude slikovit prikaz emocija, to jest stanja u kome osobom, to jest „njenim namerama upravlja gnev“ (Enas 2019: 23). Medeja rasuđuje iako je gnevna, mada je njeno rasuđivanje pogrešno i ne koristi joj zaista, već pre služi gnevu. Uprkos tome, ona je imala mogućnost izbora. Gnev je, kao što smo videli, primer jedne od prekomernih emocija ali gnev ne pripada nekom „drugom delu“ duše kao kod Platona. Ono što stoici, drugim rečima, postuliraju jeste da nije došlo do rascepa u Medejinom ἡγεμονικόν-u (Gosling 1987: 189). Medeja se ne bori sa strastima koje bi predstavljale nešto „različito“ od nje same. Ona nije mudrac ali to niti nju, niti bilo koga drugog, ne lišava moralne odgovornosti – i to je nešto što je od presudne važnosti. Osim toga, važno je naglasiti da su stoici smatrali da mudrac može da oseti strah ili gnev kao prvobitnu reakciju na neki događaj ali je mudrac, za razliku od nemudraca, neko ko ume blagovremeno da izabere da ne pristane na strah ili neku drugu emociju koju može da oseti. Mudrac zna da se istinsko dobro i zlo ne pronalaze u moralno indiferentnim stvarima, već jedino u onome što je do nas samih, odnosno u domenu onoga na šta možemo u celosti da utičemo. Kada to ne bi bio slučaj, onda bi strasti ili prekomerne emocije bile nešto na šta ne možemo da utičemo, pa ne bismo mogli da budemo ni moralno odgovorni u slučajevima kada nas strasti nadvladaju.

4. 5. 2. Poželjne i nepoželjne emocije

Nisu sve strasti, međutim, nalik gnevu ili ljutnji, niti su sve strasti prekomerne i loše. Stoici prave razliku između dobrih i poželjnih emocija sa jedne i loših i nepoželjnih emocija sa druge strane. Među poželjne emocije ubrajaju radost i saosećanje prema svojoj deci, prijateljima, sugrađanima i ljudima uopšte. Stoik, dakle, priželjkuje da bude i radostan i saosećajan, i on ne beži od takve emocija. Naprotiv, on će takvu vrstu emocija podsticati i težiti njima. Istinski stoik se uzdiže „iznad straha i požude“, i neko je koga nužno prati „neprestana vedrina i velika radost“, neko ko tu radost pronalazi u onome što je njegovo i ko „ni za čim većim ne žudi do za onim“ što je njegova „svojina“ (Sen. *Vit. Beat.* 4). Stoici će istovremeno zahtevati i da se osobe ne vezuju isuviše za one koji su, striktno govoreći, ono što je spoljašnje u odnosu na nas same.

Pretpostavimo da posedujemo neke dragocene stvari koje su nam važne i do kojih nam je stalo. Ako smo stoici, trudićemo se da im ne „robujemo“, uprkos tome što su nam primera radi,

lepe i drage. Nalik tome, ne treba da „robujemo“ ni drugim ljudima kojima smo okruženi makar ti ljudi bili naša deca ili najbliži prijatelji. Zbog toga Epiktet i ističe da je potrebno da za svaku stvar ponaosob kažemo kakva je i to služeći se svim pojedinostima, i to važi za sve stvari koje nam utiču na dušu, od kojih možemo da imamo određene koristi ili koje volimo (Epict. *Ench.* 3). Tek na taj način možemo da se distanciramo i da ne budemo uznemireni kada nam data stvar bude uskraćena iz bilo kog razloga. O drugima se bolje staramo kada nismo isuviše vezani za njih, jer svaka vrsta vezanosti može da naruši, pre svega, unutrašnji mir. Jedan od ciljeva koji Epiktet postavlja kao učitelj jeste da njegovi učenici iz škole upravo i izađu kao oni koji su spokojni, to jest, „neuzbuđeni“, ali istovremeno i „uslužni“ prema drugima (Epict. *Diss.* 3.21.9). Seneka će, pak, tvrditi da nijedna škola ne oseća toliku ljubav prema ljudima u onoj meri u kojoj to čini stoička škola (Sen. *Clem.* 2.5.3), a sa tim bi i Epiktet bio saglasan.

Ponovimo još jednom da je čovek po prirodi, kako ističu stoici, predodređen za život u zajednici. Ljudi su nužno usmereni jedni na druge, dok je ljubav koju osećaju jedni prema drugima prirodna. Epiktet ne kaže da ne treba da budemo „tu za druge“ kada je drugima potrebna pomoć. Naprotiv, prijateljima treba da budemo na usluzi u meri da je potrebno izložiti se i opasnosti da bismo ih zaštitili (upor. Epict. *Ench.* 32). Ono što je važno jeste da ne treba samog sebe sasvim, to jest svoju ličnost u celosti da unosimo u patnju ili da se poistovećujemo sa problemima i poteškoćama kojima su izloženi drugi ljudi. Jer, kako Epiktet ističe tuđi bol je tuđi, dok je moj bol moj (Epict. *Diss.* 3.24.23). Kao što je cilj da prestanemo da se uzrujavamo i osećamo bol, isto tako je i cilj da ne treba oko tuđeg bola da se trudimo „po svaku cenu“ (Epict. *Diss.* 3.24.23). Takođe, treba da imamo svest o tome šta i na koji način činimo i kako se odnosimo i prema sopstvenoj patnji i prema patnji ostalih ljudi. Na kraju, kao što smo već napomenuli, čovek ne treba da bude poput statue koju ništa ne pokreće, kao što ne treba da bude ni neko ko neće pomagati drugoj osobi (Epict. *Diss.* 3.2.4; Epict. *Diss.* 3.24.23; Gourinat 2014: 94). Prema stoičkom uverenju, tek mudrac može da iskusi apatiju, odnosno odsustvo prekomernih emocija koje bi mu uticale na rasuđivanje (upor. Diog. Laert. 7.117), dok to neretko izmiče onima koji nisu mudri.

Stoici su, dakle, emocije delili na:

- a) prekomerne emocije,
- b) dobre emocije.

Prema ustaljenom mišljenju, sve prekomerne emocije mogu da se podvedu pod četiri osnovne ili četiri primarne emocije. Naime, prema svedočanstvu Jovana iz Stobeja (LS 65 E) sledeće emocije potpadaju pod želju (ἐπιθυμία): gnev, intenzivna seksualna želja, žudnja, čežnja, ljubav prema zadovoljstvu, bogatstvu i počastima, i slično. Pod zadovoljstvo (ἡδονή) stoici ubrajaju: radost zbog tuđe nesreće, samo-veličanje, lukavstvo i slično. Pod strah (φόβος) se ubrajaju: oklevanje, teskoba (to jest, muka), zaprepašćenost, stid, zbunjenost, sujeverje, strava, užas, i slično. Na kraju, pod nevolju ili opasnost (λύπη), stoici ubrajaju sledeće emocije: zlobu, zavist, ljubomoru, sažaljenje, tugu, brigu, žalost, uznemirenost, i mentalni bol.

Prema svedočanstvu Diogena Laertijea (Diog. Laert. 7.115) stoici smatraju da postoje tri emocionalna stanja koja su dobra (εὐπαθείαι): radost (χαρά), oprez (εὐλάβεια) i htenje koje bi bilo dobronamerno (βούλησις). Radost koja je umerena predstavlja suprotnost prekomernom zadovoljstvu, te je određena kao razumno raspoloženje. Opres predstavlja suprotnost strahu.

Naime, mudrac neće biti u strahu, već će biti na oprezu. Oprez je shvaćen i kao razumno izbegavanje opasnosti. Uostalom, stoički mudrac nije neustrašiv, već je osoba koja se ne plaši ničega izuzev poroka (Bonhöffer 1996: 67). Na kraju, htenje (ili racionalna želja) jeste suprotnost (prekomernoj) želji. Kao što prekomerne emocije trpe dalju podelu, tako je i sa dobrim emocijama. Pod htenje potpada ljubaznost (εὐνοια), velikodušnost (εὐμένεια), toplina (ἄσπασμός), srdačnost ili afekcija (ἀγάπησις), pod oprez potpadaju poštovanje (αἰδώς) i čistoća ili čednost (ἀγνεία), i, na kraju, pod radost se ubrajaju oduševljenje (τέρψις), veselost (εὐφροσύνη) i vedrina (εὐθυμία).

Ciceron navodi da se Hrisip ali i drugi stoici velikim delom „zadržavaju na tome da klasifikuju“ emocije, odnosno, „duševne nemire“, posvećujući nedovoljno pažnje tome kako da se duša izleči (Cic. *Tusc.* 4.9). Saglasan je sa Jovanom Stobejem kada kaže da stoici smatraju da nemiri nastaju od dva „pomišljena dobra i od dva pomišljena zla“, od prvih žudnja i radost a od drugih strah i patnja (Cic. *Tusc.* 4.11). Takođe, i kod Cicerona pronalazimo navod da postoje tri stanja postojanosti duše: razborito htenje kada je težnja za nečim u skladu sa razumom odnosno razboritošću, radost koja proističe iz razuma kada on „mirno i postojano pokreće naš duh“, i na kraju, racionalno izbegavanje onoga što nije dobro, to jest, opreznost u delanju (Cic. *Tusc.* 4.12-14). Pod patnju dalje, kaže Ciceron, stoici ubrajaju: zavidljivost (*invidentia*), „surevnjivost (patnja koje prouzrokovana time da ono što mi želimo zadobija neko drugi), suparništvo, milosrđe“, zatim moru, tugu, „žalost, jad, bol, jadikovanje, uznemirenost, zlovolju, utučenost, očajanje“ i slično (Cic. *Tusc.* 4.16). Pod strah: lenjost, stid, užas, stravu, zaprepaščenost, uznemirenost i grozu. Pod radost: zburadost, uživanje, razmetanje i tako dalje. Na kraju, pod žudnju: gnev, naprasitost, mržnju, neprijateljstvo, razdor, nezasitost, čežnju, i ostalo te vrste. Uočljivo je da su značenja nekih emocija prilično jasna, ali i da značenja nekih drugih ipak nisu sasvim jasna i precizna. Primera radi, lenjost može da se interpretira kao strah od napora (Cic. *Tusc.* 4.19), očajanje može da se predstavi kao svojevrsna patnja koja se javlja u slučaju bezizlazne situacije ili, pak, u situacijama u kojima se ne očekuje poboljšanje, i slično.

Epiktet, recimo, o lenjosti i životarenju (ἀνθρωπάρια) govori, sasvim očekivano, u negativnom kontekstu, obrazlažući da su joj skloni bednici koji nisu sposobni da podnesu napor, oni koji ne napuštaju svoj ćošak primajući bednu nadoknadu za posao koji rade, i oni koji gundaju da im „niko ništa ne pruža“ (Upor. Epict. *Diss.* 1.29.55). Istovremeno, kritikuje i osobu koja je nestrpljiva (ἀταλαίπωρος) i nezadovoljna (δυσάρεστος) (upor. Epict. *Diss.* 1.12.20). Epiktet, pak, veliča αἰδώς, to jest poštovanje ali i stid (Epict. *Diss.* 1.3.4; Epict. *Diss.* 2.22.30; Epict. *Diss.* 3.14.13; Epict. *Diss.* 3.22.15; Epict. *Diss.* 4.3.3, 7, 9; Epict. *Diss.* 4.8.33; Epict. *Diss.* 4.9.9) koje se, kao što smo rekli, ubraja pod oprez, to jest pod pozitivna emocionalna stanja. Zanimljivo je da, prema Epiktetovom mišljenju, sposobnost za αἰδώς kod čoveka proističe iz njegove prirode, predstavljajući u izvesnom smislu i distinktivno obeležje čoveka, koje se u njegovom ponašanju manifestuje kao stid ali i kao poštovanje prema sebi (Kamtekar 1998: 136). Uočljivo je da se Epiktet služio i negativnim određenjima, govoreći, recimo, kako treba da budemo čovek koji je lišen bola (ἄλυπος) i straha (ἄφοβος), to jest čovek koji ne „boluje“ od prekomernih emocija bola i straha, ako želimo da dosegemo apatiju (ἀπάθεια-u) i neuznemirenost duha (ἀταραξία-u) (upor. Epict. *Ench.* 12).

Stoici su veliki značaj pridavali terapeutici emocija, o čemu ćemo još pisati u šestom poglavlju disertacije, gde ćemo govoriti i o stoičkoj askezi i nekim pojedinačnim pravilima i savetima koji mogu da se pronađu kod Epikteta.

5. Oblast posvećena motivima za (ne)delanje

Stoici su smatrali da se sve radnje koje čovek vrši odvijaju u skladu sa određenim motivima koji dovode do delanja (upor. Diog. Laert. 7.108). Time se i objašnjava zbog čega pod drugi deo etičkog diskursa kod Epikteta potpada i analiza nagona ili motivacije za delanjem, ali i analiza prikladnih, neprikladnih i onih radnji koje nisu niti prikladne niti neprikladne.

Epiktet je, kako smo već naglasili, smatrao da pojedinac treba da se vodi razumom kako bi sve što radi tokom svog života, radio u „pravo“ vreme i kako bi se nalazio tamo gde treba da bude u tom trenutku (upor. Epict. *Diss.* 3.12.13). Kroz koncept „etičkih uloga“ koje svaki pojedinac treba da zauzme u svom životu pravovremeno delajući, Epiktet „reformuliše stoičke vrline“ i to tako što ih stavlja u okvir određenih obavezujućih radnji koje i početnici u filozofiji mogu da razumeju, te tako i da ih primenjuju u svom svakodnevnom delanju (upor. Johnson 2014: 21). Primera radi, vrлина hrabrosti ili pravednosti može da se uči tako što se ispoljavaju određene radnje koje su u skladu sa razumom i koje doprinose hrabrosti, odnosno pravednosti. Svakako, Epiktet ne nudi neku iscrpnu listu koja bi mogla da pokrije sve radnje koje bi bile prikladne da se vrše u određenim okolnostima. Međutim, on nam je ponudio nešto važnije – naime, određeni kriterijum i svojevrsnu klasifikaciju kojom možemo da se vodimo, što ćemo dodatno eksplicirati u ovom poglavlju. Takođe, ono što ćemo ponovo tokom ovog poglavlja još jednom da naglasimo jeste da je stoička etika uvek nužno i praktična.

5. 1. Nagon za samoodržanjem: stoički „argument iz kolevke“

Diogen Laertije izveštava da je Hrisip smatrao kako je prvi nagon ili motiv za delanjem koji neko živo biće može uopšte da oseti – nagon za samoodržanjem (Diog. Laert. 7.85). Obrazlažući taj stav, Laertije pojašnjava da je Hrisip mislio da je svakom živom biću od trenutka rođenja ponajviše stalo do samog sebe, jer priroda i nije mogla da živo biće otuđi od samog sebe već ga je, naprotiv, učinila „bliskim i dragim samom sebi“ (Diog. Laert. 7.85). Tome u prilog ide i Hrisipovo određenje u skladu sa kojim se cilj kome se teži određuje kao život koji je u skladu (ili saglasnosti) sa prirodom, kako prirodom kosmosa tako i prirodom čoveka (upor. Diog. Laert. 7.87-88). Zbog toga čovek i treba da sledi svoju racionalnu prirodu. Na taj način svaka razumska radnja usmerena na ono što je „prirodno“ postaje istovremeno poželjna, odnosno prikladna. Dakle, staranje o sebi je za stoike prirodno, što znači istovremeno i racionalno ali i poželjno. Taj stav će bez izuzetka prihvatati i rimski stoici. Seneka će, na primer, tvrditi da je naučio od Hekatona da je onaj ko je samome sebi dobar prijatelj istovremeno prijatelj i svima ostalima (upor. Sen. *Ep.* 6.7). Briga za sebe postoji kod svih živih bića i to briga koja je svima „prirodna“ a ne stečena vremenom (Sen. *Ep.* 121.17) jer se prirodene stvari javljaju „svima jednako“ i „smesta“, odnosno odmah nakon rođenja (Sen. *Ep.* 121.20).

Epiktet, kada je reč o nagonu za samoodržanjem, sledi Hrisipovo učenje, što potkrepljuju i sledeći delovi iz *Razgovora*. Naime, na jednom mestu Epiktet ističe da bi čovek sve učinio radi

samog sebe, jer je to u skladu sa njegovom prirodom, dodajući da tu na delu nije samoljublje (τοῦτο οὐκ ἔστιν φίλαυτον) (upor. Epict. *Diss.* 1.19.11). Pod samoljubljem Epiktet na ovom mestu pre podrazumeva nešto što nije prirodno, dok to ljubav prema sebi jeste. Drugim rečima, samoljublje bismo ovde pre mogli da razumemo kao, na primer, vid taštine a ne kao prirodni nagon. Na jednom drugom mestu, Epiktet obrazlaže da niko ne može da mu bude preči od njega samog (Epict. *Diss.* 3.4.10), kao i da je u čovekovoј prirodi da teži za onim što mu donosi korist (Epict. *Diss.* 1.22.13). Svakako, kada Epiktet ali i drugi stoici, govore o korisnosti, on govori o onome što je „istinsko“ dobro, dakle o stvarima koje su uvek do nas samih. Zbog toga čovek koji dela u svoju korist, istovremeno dela i u korist drugih živih bića, jer tada ponajviše nalikuje na boga (Upor. Epict. *Diss.* 1.19.12-23). Međutim, stoici su, uprkos tome što smo sami sebi najmiliji, kao nepobitnu činjenicu uzimali da je čovek istovremeno i društveno biće (κοινωνικός), odnosno neko ko je nužno uvek usmeren i na druge članove svoje zajednice i, na kraju krajeva, celokupnog ljudskog roda (upor. LS 57 D), o čemu smo već govorili. Kako bismo ovaj koncept detaljnije ispitali, potrebno je da obrazložimo stoičku ideju o οἰκείωσις-u koja je možda i najbolje izražena kod rimskog stoika Hijerokla.

Čovek, prema stoicima, dakle, nije samo racionalno biće, već biće koje prirodno oseća pripadnost sa drugim ljudima. Čovek je „željan“ drugih, i prirodno je da se „zblizava“ sa drugima, kao što je prirodno da u njemu postoji motivacija koja ga usmerava ka građenju prijateljstava i to je nešto što važi i za mudraca ali i za one koji još uvek nisu mudri (upor. Sen. *Ep.* 9.17). Govoreći o οἰκείωσις-u, stoici podrazumevaju da smo sami sebi najpreči, što uostalom i leži u osnovi same reči. Stoik Hijerokle je ovu ideju objasnio putem koncentričnih krugova, tvrdeći da možemo svakog od nas ponaosob da posmatramo tako kao da smo mi sami u centru i kao da smo okruženi koncentričnim krugovima. To jest, prvi krug jeste krug kojim smo predstavljani mi sami, dok ostali krugovi kojima smo sukcesivno okruženi predstavljaju prvo našu porodicu i familiju, neposredno okruženje, komšiluk, grad, državu, i na kraju celokupno čovečanstvo (upor. Long 2008). Prirodna naklonost se, dakle, prvo razvija prema sebi samom, a onda prema našoj porodici i deci, a zatim prema svima onima sa kojima smo povezani na određeni način (LS 57 D 1; Cic. *Fin.* 3.62). Ono što se ovom koncepcijom dalje sugerije jeste da mi imamo prirodnu naklonost prema svim ljudskim bićima, zato što smo deo jedne racionalne zajednice, čime se ujedno objašnjava i međusobno udruživanje ljudi, ali i stvaranje gradova i država (Upor. LS 57 D 2; Cic. *Fin.* 3.63). Hijerokle (LS 57 G) podstiče da se prema osobama koje se nalaze u udaljenijim krugovima ponašamo kao da su nam bliži nego što oni to u stvarnosti jesu. To je način da se vežbamo u tome da druge ljude koji nam nisu isuviše bliski tretiramo kao da oni to jesu, odnosno da ih posmatramo kao gotovo jednake nama bliskim ljudima. Međutim, neki teoretičari, poput Beta (Bett), primećuju da ova metafora pre ukazuje kako potpuna jednakost među ljudima nije u domenu praktične mogućnosti (Bett 2006: 539). Čak i da je Bet u pravu, stoički ideal podstiče na uzajamno pomaganje i u tome leži njegova najveća vrednost. Seneka to i sugerije, doduše dodajući da su ljudi rođeni sa željom da se udružuju međusobno (upor. Sen. *Ir.* 1.5.2). Ljubav ili naklonost prema drugima (φιλοστοργία) može, samim tim, da se posmatra i kao oblik οἰκείωσις-a (Salles 2014: 169). U tom smislu i ljubav prema sebi i ljubav prema drugima, jesu nešto što je prirodno za stoike i što, ako sledimo argumentaciju, proističe iz οἰκείωσις-a. Zbog toga Epiktet i ističe da je sve „ispunjeno prijateljima“ i to prvo bogovima a zatim i ljudima „koje je priroda međusobno zblizila“ i to tako da neki ostaju a neki odlaze, neki žive zajedno a neki ne, jer ni čovek, na kraju krajeva, nije „ukorenjen“ niti neko ko je vezan za zemlju, već neko ko može da odlazi sa jednog mesta na drugo (Epict. *Diss.* 3.24.11-12). Čovek je za Epikteta uvek i neko ko predstavlja delić πόλις-a i

to pre svega onog koji je sačinjen od bogova i ljudi, a tek potom deo onog πόλις-a koji mu je „najbliži, a koji je tek mali odraz onog ekumenskog“ (upor. Epict. *Diss.* 2.5.26).

5. 2. Prikladne i neprikladne radnje

ικανὸν δέ, ἐὰν ἕκαστος ἐκπληρώσῃ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον⁵⁶. (Epict. *Ench.* 24)

Musonije Ruf je objašnjavao da zadatak filozofa nije ništa drugo nego da razumom istraže ono što je ispravno i da to potom sprovedu u delo (Rufus 2020). O tome šta jeste ili nije prikladno da se pod određenim okolnostima uradi, odnosno ne uradi, do sada smo već ponešto nagovestili, a tu problematiku ćemo detaljnije razmatrati u ovom odeljku. Reč je o važnom segmentu stoičke etike. Prema stoičkom mišljenju, jedini postupci koji, striktno govoreći, mogu da nam naškode ili da nam donesu korist, jesu oni koje sami činimo (upor. Epict. *Diss.* 4.13.8).

Još su prvi stoici raspravljali o tome što je prikladno da se čini pod određenim okolnostima. Spis sa nazivom *O prikladnim radnjama* sastavio je Zenon, ali su spis pod istoimenim nazivom sastavljali i njegovi naslednici, Kleant i Hrisip. Reč je o tematici o kojoj se sa podjednakim žarom raspravljalo i u delima kasnijih stoika. Ciceronov spis *O dužnostima* (*De officiis*) je napisan po ugledu i pod uticajem Panetijevog dela *O prikladnim radnjama* (*Περὶ καθήκοντων*) tokom druge polovine 44. g. stare ere. To je ujedno i jedini Ciceronov spis u celosti posvećen nekom stoičkom učenju. U jednom od pisama koje je posvetio svom prijatelju Atiku, Ciceron navodi da on lično ne gaji nikakve sumnje oko toga da li grčki pojam καθήκον odgovara latinskom *officium*-u, ostavljajući doduše otvorenom mogućnost da Atik ima neki drugačiji predlog (Cic. *Att.* xvi 11). Ne možemo da znamo da li je Atik bio saglasan sa Ciceronom ali svakako znamo da je latinska verzija grčkog pojma u velikoj meri predodredila način na koji se o prikladnim i neprikladnim radnjama raspravljalo vekovima kasnije, i to kroz prizmu dužnosti.

Zenon je bio prvi stoik koji je koristio pojam καθήκον u smislu radnje koja je prikladna, odnosno delanja koje bi bilo prilagođeno onome što je prirodno i u slučaju čoveka racionalno (upor. Diog. Laert. 7.108). O tome zbog čega dužnost nije sasvim prigodan prevod grčke reči se dosta pisalo. Neka od pojašnjenja glase da je dužnost nešto uži pojam od pojma prikladne radnje, posebno ukoliko imamo u vidu da su stoici smatrali da prikladne radnje mogu da budu radnje i koje „vrše“ kako biljke tako i životinje (Diog. Laert. 7.107). Neobično bi bilo da govorimo kako, na primer, suncokret ima „dužnost“ da se okreće ka suncu, već pre da je u njegovoj prirodi da to čini, ili da je to jednostavno način na koji suncokret funkcioniše. Čovek, poput drugih životinja, teži za onim što mu se čini prikladnim, to jest za onim što je blisko njegovoj prirodi, odnosno za onim što smatra da je odgovarajuće ili οἰκεῖον da čini (upor. Gosling 1987: 182). U tom smislu i ono što je „prikladno“ da neko čini ima „neodređenije i šire značenje“ nego dužnost, posebno dužnost u savremenom jeziku (upor. Gourinat 2014: 46). Prikladne radnje mogu da se razumeju i kao prikladne funkcije, a tako ih i prevode neki od teoretičara, poput Longa i Sedlija (LS 59).

⁵⁶ „Dovoljno je da svako radi svoj posao.“ (Epict. *Ench.* 24)

Ciceron je, poštujući praksu akademičara sa kojom je i sam bio upoznat, prvo izložio stoičku teoriju o prikladnim radnjama, koju je on, ponovimo još jednom, preveo kao teoriju o dužnostima. Iako školovan u Akademiji, Ciceron ponekad ipak gaji određene simpatije za stoički pravac, što je možda i posledica njegove eklektičke pozicije u filozofiji. On za stoičkog predstavnika uzima Panetija čiju teoriju kritikuje u određenim segmentima (Tielman 2007: 117), što je uostalom neretko i bio manir akademičara tokom debata sa stoicima. Sasvim je umesno odmah postaviti pitanje zašto se Ciceron odlučio baš za Panetijev a ne spis nekog od ranijih stoika. Razlog je možda taj što je Panetije bio veoma cenjen u rimskim aristokratskim i političkim krugovima kojima je i sam Ciceron pripadao. Ciceron, doduše, kaže da on ne prevodi Panetija već da samo sledi po svom nahodanju ideje koje je Panetije izložio. Ako želimo da verujemo Ciceronu, onda bi trebalo da čitamo taj spis kao svedočanstvo a ne kao direktno navođenje Panetija (Tielman 2007: 119). Ujedno je potrebno da se istakne i da je upitno da li je Panetije bio jedini filozof koji je uticao na Cicerona. Naime, Marko Junije Brut, inače Ciceronov blizak prijatelj kome je Ciceron posvetio više svojih rasprava, sastavio je raspravu o prikladnim radnjama na grčkom jeziku (Sedley 1997: 42). U svakom slučaju, ovo Ciceronovo delo će izvršiti uticaj na kasnije filozofe, pre svega, mada ne i samo, na Džona Loka (John Locke) i Imanuela Kanta. Ujedno je reč o delu koje je, prema mišljenju nekih, uticalo na ranu modernu misao više od bilo kog drugog klasičnog dela (Dyck 1996: 39-48). Naime, Džon Lok je 1693. g. objavio esej posvećen vaspitanju u kome upravo i preporučuje čitanje Ciceronove rasprave *O dužnostima*. Iako je Lok veoma cenio latinski jezik, kojim je vešto vladao, Ciceronov spis ipak ne preporučuje kao štivo za učenje latinskog, već kaže da tom spisu treba da se pristupa poput čoveka koji hoće da „izučiti načela i propise svih vrlina radi svog daljeg vladanja u životu“ (Lok, §185). Ako imamo u vidu da Lokovo učenje o zadovoljstvu i bolu nije saglasno sa stoičkim i Ciceronovim učenjem ovakva preporuka deluje vrlo neobično. Zanimljivo je i da je Ciceronov *De officiis* preveden u Nemačkoj svega par godina pre nego što je Kant napisao svoje delo *Zasnivanje metafizike morala*, gde on, takođe, raspravlja o dužnostima, mada je simptomatično da Kant ne pominje niti Cicerona niti stoike u kontekstu svoje rasprave o dužnostima. U svakom slučaju, problematika vezana za prikladne radnje predstavlja, takođe, jednu od središnjih tema stoičke etičke misli.

Stoici smatraju da je potrebno gotovo neprestano donositi odluke o onome šta je prikladno a šta nije. Primera radi, možemo da se pitamo koji stav ili koje delanje treba da se prihvati pod određenim okolnostima, što bi ujedno podrazumevalo i znanje o tome koja je naša uloga u različitim okolnostima u kojima se nalazimo (Stephens 2007: 5). Radi se o tome da neka osoba treba da zna šta je prikladno za nju pa je u tom smislu i obrazovanje koje se dobijalo u stoičkoj školi bilo od izuzetne važnosti. Čovek koji je pošten, objašnjava na jednom mestu Seneka (Sen. *Ira* 1.12.2) vrši sve svoje „dužnosti“ bez zbunjenosti, pošto on ne sumnja da li postupa ispravno. Poštenje je odlika jednog izvrsnog karaktera, te je u ovom slučaju reč o čoveku koji ne drhti niti čini dela koja nisu dostojna čoveka. On će, ukoliko je to potrebno, zaštititi slabe i osvetiti one koji su, primera radi, ubijeni. Važno je, međutim, naglasiti da on to neće učiniti zato što mu je žao i zato što se rukovodi svojim osećanjima, već zato što je *potrebno* da se to uradi. Takođe, svaka osoba je u obavezi da razmotri interese drugih osoba pre nego što dela (Graver 2007: 176). Štaviše, osoba treba da teži da usmeri svoje delanje tako da ono odgovara zajednici u kojoj se nalazi i njenim potrebama, jer postoji pravo vreme za sve, pravo vreme za pesmu, igru, šalu, druženje, i na čoveku je da se povinuje tome a sve u interesu očuvanja vlastitog integriteta, odnosno toga da u svom ponašanju „ostanemo ono što jesmo“ (upor. Epict. *Diss.* 4.12.15-18). Prikladne radnje su, dakle, ponajviše određene odnosima, kako nam na

jednom mestu pojašnjava Epiktet (Epict. *Ench.* 30). Zbog toga je ispravno pretpostaviti da je za prikladne radnje od izuzetne važnosti i stoička teorija o οικείωσις-u. Podrazumeva se, smatra Epiktet, da treba da brinemo o svojoj porodici, čak i kada nam neki njeni članovi čine „nepravdu“, jer štetu ne može niko da nam nanese ukoliko sami ne pristanemo i ukoliko mi sami ne smatramo da nam je „nepravda“ učinjena (upor. Epict. *Ench.* 30). To je i razlog zbog koga Epiktet kritikuje čoveka koji je napustio svoju bolesnu kćerku jer ne može da „podnese“ da je gleda u tom stanju (Epict. *Diss.* 1.11.1-4)

Marko Aurelije, poput drugih stoika, ističe kako je razum ono što nas čini racionalnima, kao i da je razum taj koji nam propisuje šta bi trebalo da činimo a šta ne (Aur. *Med.* 4.4). Prema stoičkom mišljenju briga za druge je „kompatibilna“ sa brigom koju osećamo prema sebi, odnosno, kako Epiktet ističe u prirodi racionalnog bića je da ne može da postigne nijedno dobro ukoliko prethodno ne doprinese jednom opštem dobru (upor. Epict. *Diss.* 1.19.13). Jedino dobro kome se teži zbog njega samog jeste, prema stoičkom uverenju, moralna vrlina, a ona treba uvek da „uključuje i interese drugih“, što može da se razume i kao način na koji ljudska bića „zajedno sa racionalnim poretom funkcionišu“ (Bett 2006: 539).

Šta su to prikladne radnje i šta sve može da se ubroji među radnje koje bi trebalo razumski da biramo da činimo? Prikladne radnje su, dakle, one radnje koje mogu da se racionalno opravdaju. Ipak, nisu sve radnje prikladne. Stoici, naime, prave klasifikaciju između prikladnih, neprikladnih i radnji koje nisu niti jedno od ta dva (upor. Diog. Laert. 7.108). Među prikladne radnje, to jest radnje za koje nam razum nalaže da ih činimo, stoici su ubrajali poštovanje roditelja, braće i domovine, kao i provođenje vremena sa nama bliskim ljudima i prijateljima (upor. Diog. Laert. 7.108). Među neprikladne radnje stoici su ubrajali sve one radnje koje nije razumno izabrati, odnosno radnje kojima se razum protivi. To jest, neprikladne radnje su nepoštovanje roditelja, braće, ali i domovine i to tako što se za braću ne mari a o onome što je korisno za domovinu ne vodi računa, i slično (upor. Diog. Laert. 7.108). Na kraju, među radnje koje ne možemo da odredimo niti kao prikladne niti kao neprikladne, stoici ubrajaju „dizanje grančice sa zemlje, držanje u ruci pisaljke ili češagije“ i slične stvari (upor. Diog. Laert. 7.108-109).

Osim upravo navedene podele, stoici su zagovarali i podelu na nesumnjive radnje i na radnje koje su samo pod određenim okolnostima obavezujuće. Među prve bi se ubrajala briga o vlastitom zdravlju, koja je nesumnjiva. Među druge bi se ubrajao život u „skladu sa vrlinom“ što bi dakle bila obavezujuća radnja, za razliku od na primer, „postavljanja pitanja“ i sličnih aktivnosti, što mogu da budu ali i ne moraju da budu obavezujuće radnje u zavisnosti od okolnosti u kojima se nalazimo (upor. Diog. Laert. 7.109). Takođe, stoici su one prikladne radnje koje su bile „savršene“ nazivali i ispravnima (κατόρθωμα). One su savršene u smislu da su u skladu sa vrlinom, to jest vrlina je ona koja pokreće na delanje (LS 59 B; Gourinat 2014: 47-48). Sa druge strane, postoje radnje koje nisu proistekle iz vrline, već iz koristoljublja i slično, i takve radnje po sebi jesu radnje koje možemo racionalno da opravdamo ali one nisu savršene. Dakle, možemo reći da su stoici prikladne radnje određivali kao one radnje koje mogu da se racionalno opravdaju, bez obzira na motive koji su doveli do delanja (Gourinat 2014: 48). Ipak, savršene prikladne radnje su uvek motivisane vrlinom. Nesavršene radnje bi bile, recimo, stupanje u bračnu zajednicu i slično, koje su, iako nesavršene, ipak prirodne i u skladu sa razumom (upor. LS 59 B 4).

5. 2. 1. „Uloge“ koje svaki pojedinac „igra“

διάφορα δ' οὕτως πρόσωπα οὐ μίγνυται: οὐ δύνασαι καὶ Θερσίτην ὑποκρίνασθαι καὶ Ἀγαμέμνονα. ἂν Θερσίτης εἶναι θέλης, κυρτόν σε εἶναι δεῖ, φαλακρόν: ἂν Ἀγαμέμνων, μέγαν καὶ καλὸν καὶ τοὺς ὑποτεταγμένους φιλοῦντα⁵⁷. (Epict. *Diss.* 4.2.10)

Epiktet smatra da je svakom čoveku „dodeljena“ određena uloga koju on ili ona tokom života treba da, ukoliko je to moguće, ispuni na najbolji mogući način, to jest u skladu sa razumom. O tome svedoči jedan od fragmenta iz *Priručnika* u kome se navodi da treba da zapamtimo da smo glumci u predstavi, i da ukoliko nam je dato da glumimo prosjaka, vladara ili, pak, nekog trećeg, tu ulogu (πρόσωπον) treba da odigramo dobro (upor. Epict. *Ench.* 17). Takođe je potrebno i da ne preuzimamo na sebe uloge koje prevazilaze naše sopstvene mogućnosti, jer ukoliko ih preuzmemo, izlažemo se riziku da se osramotimo, ali i da propustimo neku drugu ulogu koju smo mogli da odigramo (upor. Epict. *Ench.* 37). Epiktetu bismo ovde mogli da se zamerimo da pozicija koju on ovde zauzima ujedno podržava i „ustaljeni poredak“ stvari u rimskom društvu, to jest da se ne zalaže za neke krucijalne društvene promene i slično. Ipak, treba da se podsetimo da Epiktet slobodu pronalazi u onome što je „do nas“, i u tom smislu nijedna društvena uloga ne bi smela da utiče na to da li smo istinski slobodni ili nismo. Paralela sa glumcem i predstavom koju svako igra, pronalazi se i kod drugih stoika. Još je Ariston sa Hiosa isticao da je mudrac onaj koji nalikuje „dobrom glumcu“ jer ume da odigra svaku ulogu kako dolikuje (upor. Diog. Laert. 7.160), a to bi bilo i nešto što mudraca izdvaja od ostalih ljudi. Naime, oni koji nisu mudri mogu da greše u svojim izborima i da preuzimaju na sebe uloge koje nisu u njihovoj moći.

Kod Epikteta možemo da pronađemo svojevrsnu klasifikaciju uloga (Johnson, 2012 b: 125), imajući u vidu da Epiktet kaže da treba da pravimo razliku između individualnih, pojedinačnih i opštih ciljeva (upor. Epict. *Diss.* 1.23.3-5). Pojedinačni ciljevi proističu iz načina na koji neko živi i njegove „volje“ – pa tako besednik treba da se ponaša kao besednik a filozof kao filozof (Epict. *Diss.* 1.23.5). Slično je i sa ostalim zanatima. Za razliku od pojedinačnih ciljeva, opšti cilj svakog čoveka treba da bude da dela „blago“, „promišljeno“ i takav da se on(a) u pogledu svog delanja razlikuje od zveri (Epict. *Diss.* 1.23.4). Ako to imamo u vidu, onda je jasnije zašto Epiktet savetuje Medeju ali i uopšte uzev, ostale ljude, da se ponašaju „blago“ i da budu na oprezu po pitanju svojih emocija. Pojedinačni ciljevi proističu iz prirodnih i stečenih uloga koje imamo u okviru svojih zajednica (upor. Epict. *Diss.* 2.14.8), dok su opšti ciljevi zajednički svim ljudima (Epict. *Diss.* 2.9.1-10; Johnson 2012 b: 125). Ako, kako pojašnjava Epitet, propustimo da se ponašamo kako dolikuje čoveku, onda se ponašamo kao životinje. To činimo svaki put kada nešto radimo iz želje da napunimo stomak, zadovoljimo seksualnu požudu, ili činimo bilo šta što je „nepromišljeno“ i bez obzira prema drugima, ali i svaki put kada „besnimo“, kada se prepiremo ili kada se rukovodimo „silom“, jer u svim tim slučajevima čovek ne ispunjava svoju ulogu (Epict. *Diss.* 2.9.4-7). Istovremeno, ova distinkcija nam

⁵⁷ „Različite uloge se ne mešaju; ne možeš glumiti i Tersita i Agamemnona. Ako želiš da budeš Tersit, moraš biti zguren i ćelav; ako želiš da budeš Agamemnon, moraš biti visok i naočit i moraš da voliš svoje podanike.“ (Epict. *Diss.* 4.2.10)

pojašnjava i razlikovanje koje koriste rimski stoici, govoreći o dve vrste zajednica. Marko Aurelije je neko ko za sebe kaže da je njegova državna zajednica Rim ukoliko je Antonin, ali budući da je on istovremeno i čovek on je član zajednice svih racionalnih bića (Aur. *Med.* 6.44). Slične distinkcije mogu da se pronađu i kod Seneka (Sen. *Ot.* 4.1), ali i kod Epikteta (Epict. *Diss.* 2.5.26; Epict. *Diss.* 2.10.1-4). Seneka kaže da je jedna zajednica velika i u istinu zajednička, i to je takva da obuhvata i bogove i ljude, u kojoj čovek ne gleda na jednu ili drugu stranu, već meri granice svog državljanstva suncem, dok drugoj čovek pripada svojim rođenjem. Većoj zajednici bismo mogli da koristimo tako što ćemo svoj život da posvetimo u celini filozofiji (Sen. *Ot.* 4.1), dok bismo manjoj zajednici mogli da služimo tako što bismo bili, na primer, društveno aktivni.

Epiktet od nas takođe traži da sebe posmatramo i kao čoveka i kao građanina. Čoveku ništa ne treba da bude važnije od njegovog προαίρεσις-a i to je nešto što on ili ona uviđaju čim razmisle ko su (σκέψαι τίς εἶ. τὸ πρῶτον ἄνθρωπος, τοῦτο δ' ἔστιν οὐδὲν ἔχων κυριώτερον προαιρέσεως), dok je zadatak svakog pripadnika određene zajednice, to jest građanina, da se ne rukovodi samo vlastitom korišću već uvek i interesima svoje zajednice (upor. Epict. *Diss.* 2.10.1-4). Ipak, ispuniti svoju ulogu nije jednostavan zadatak. Prema stoičkom mišljenju čovek svoj karakter razvija vežbanjem i tokom dugotrajnog procesa dolazi do stvaranja navika. Uloga koju neko stiče bilo svojim rođenjem bilo kasnije tokom svog razvoja u životu utiče na to koje će radnje za tu osobu da budu prikladne, i u tom smislu uloga koju igramo uvek određuje i ono što treba da činimo ili ne činimo. Praktikovanje prikladnih radnji doprinosi razvoju dobrog, odnosno karaktera koga odlikuje vrlina. To bi ujedno bio i razlog zbog koga se „pravi“ filozofi ne zadovoljavaju samo usvajanjem teorijskog znanja, već koriste i kritičko prosuđivanje ali i svakodnevno vežbaju svoj karakter (Epict. *Diss.* 2.9.13-14). Ukoliko to ne čine, onda su samo osobe koje komentarišu i nekritički usvajaju tuđe reči.

Svaka uloga koju neko preuzima, bilo da je reč o ulozi oca, sina, brata, člana veća, mlađeg ili starijeg čoveka, ili o nekoj sasvim drugoj ulozi, zahteva i „odgovarajuće prikladne radnje“ (upor. Epict. *Diss.* 2.10.11). Na primer, uloga oca je da se uvek stara i o svojoj deci, a ne da, poput oca koga Epiktet kritikuje, napusti svoju bolesnu kćerku jer ne može da podnese bol (upor. Epict. *Diss.* 1.11). Svaki čovek koji se ne ponaša u skladu sa svojom ulogom, rizikuje da izgubi ono za šta je odgovoran (upor. Epict. *Diss.* 2.10.14-23).

5. 2. 2. Moralno indiferentne stvari i prikladne radnje

τί ἐστιν ἐξορισθῆναι; ἀλλαχοῦ εἶναι ἢ ἐν Ῥώμῃ;⁵⁸ (Epict. *Diss.* 2.6.22)

Stoici smatraju, kao što smo do sada već utvrdili, da stvari koje su, striktno govoreći, moralno indiferentne mogu da poseduju određenu praktičnu vrednost. Štaviše, one su neretko važne za naš svakodnevni život, zato što na jedan specifičan način doprinose životu „u skladu sa prirodom“, te su one u tom jednom širem i manje striktnom smislu korisne i dobre. Moralno

⁵⁸ „Šta to znači „biti prognan“? Biti na drugom mestu, a ne u Rimu?“ (Epict. *Diss.* 2. 6. 22)

indiferentne stvari su one stvari za koje je Hrisip, kako Epiktet kaže, rekao sledeće: „sve dok mi je budućnost neizvesna, ja se uvek pridržavam onog najpodobnijeg da bih stekao stvari u skladu sa prirodom, naime bog me je stvorio tako da umem da razaberem“ (Epict. *Diss.* 2.6.9). Dakle, sve dok ne poznajemo posledice svojih dela, potrebno je da se pridržavamo onoga što nama u tom trenutku izgleda kao da je više racionalno, odnosno kao ono što treba da izaberemo i da se shodno tome vodimo.

Međutim, u jednom užem smislu, moralno indiferentne stvari osobi ništa više (ὀὐ μᾶλλον) ne koriste nego što joj štete. Rekli bismo, zajedno sa stoicima, da je nešto dobro ako se može koristiti na dobar način. Ukoliko se nešto, međutim, može koristiti i na dobar i na loš način, onda to nešto ne može da bude dobro po sebi, iako može u jednom drugom kontekstu da bude „dobro“ a u nekom drugom „loše“. To je u osnovi sokratovska tvrdnja koju su stoici prihvatili (Inwood i Donini 2005: 326). Ujedno, to je razlog zašto siromaštvo, bol i slično, nisu loše (zle) stvari – naime, njima nedostaje ono što lošu stvar čini lošom, a to je da ona nesumnjivo šteti osobi u moralnom pogledu. Epiktet nije smatrao, kao što to uostalom nije smatrala ni većina ostalih stoika, da postoji bilo šta što je „inherentno loše“ u tome što neko poseduje bogatstvo ili što vrši neku visoku javnu funkciju. Jer, takve stvari su po sebi neutralne. Isto tako, siromaštvo nije „inherentno loše“, pa ga ni ne treba odbacivati, već treba da odbacimo način na koji se siromaštvo obično procenjuje (Epict. *Diss.* 3.17.9). Ono što Epiktet, doduše, želi da naglasi jeste da luksuzne stvari i visoke javne funkcije mogu da postanu izvor patnje ukoliko se za njima žudi (upor. Long 2002: 138), savetujući da se ne pređe mera. Ukoliko se mera pređe, onda ne postoji granica, ili drugačije rečeno – ako žudimo za pozlaćenim, purpurnim, čipkastim i sličnim cipelama rizikujemo da upadnemo u „provaliju“ (upor. Epict. *Ench.* 39). Sličan stav može da se pronađe i kod Seneke, s tim što je Seneka skloniji da se zahvali sudbini na svim darovima, dok se Epiktet zahvaljuje pre na tome što on ne poseduje te darove. U svakom slučaju, stoik bi trebalo podjednako da se odnosi i prema nemaštini i prema luksuzu.

Postoje situacije kada su stvari kojima treba da damo prednost suprotstavljene jedna drugoj. Šta kada dođe do sukoba vrednosti? Na koji način možemo da se odlučimo i šta u tom slučaju odnosi prevagu? Zamislivo je da je poželjnije živeti život u kome ne gladujemo već živimo u blagostanju. Ipak, poželjnije je i umreti od gladi bez bola ili straha, nego živeti život u kome posedujemo materijalno izobilje ukoliko nas takav život čini uznemirenim (Epict. *Ench.* 12). Na pitanje da li je miliji „smrt ili život“, Epiktet odgovara da je to svakako život, dok na pitanje da li je miliji „bol ili užitek“, Epiktet tvrdi da je to užitek (‘θάνατος αἰρετώτερον ἐστὶν ἢ ζωή;’ λέγω ζωή. ‘πόνος ἢ ἡδονή;’ λέγω ἡδονή) (Epict. *Diss.* 1.2.15-16). Samim tim, možemo da kažemo da Epiktet ne izražava sumnju u pogledu toga da postoje moralno indiferentne stvari koje su poželjnije u odnosu na neke druge i koje je, u tom smislu, racionalno izabrati kada možemo da biramo. Međutim, sve sa čim može da se trguje i što može da se odmerava, poseduje određenu cenu koju je potrebno platiti, pa tako i naša neuznemirenost, kojoj se, prema pretpostavci, uvek teži (upor. Epict. *Ench.* 12). Sposobnost koja sve to odmerava i procenjuje jeste razum. Kako čovek da se odnosi prema stvarima koje ga okružuju? Epiktet kaže: „Potrebno je da učinimo najbolje od onoga što je u našoj moći, dok prema ostalim stvarima treba da se odnosimo u skladu sa njihovom prirodom“ (Epict. *Diss.* 1.1.17). Nama, kao ljudskim bićima, najviše treba da bude stalo do naše ljudske racionalne prirode, između ostalog, i zato što smo sami sebi najbliži i u tom smislu uvek i najpreči. Ako ovo primenimo na mudraca, videćemo da, mudrac oseća i zadovoljstvo i bol, ali da on uvek zna da su u pitanju moralno indiferentne stvari od kojih je zadovoljstvo milije od bola.

U slučajevima kada je potrebno da se načini izbor između dve moralno indiferentne stvari, prednost treba da se da onoj stvari (ili stvarima) za koje je prirodno, odnosno za koje je racionalno da ih izaberemo. Međutim, u slučajevima kada smo suočeni sa izborom između dve moralno indiferentne stvari koje bismo, inače, pod nekim drugim okolnostima obe izabrali, treba da se opredelimo za onu koja će doprineti nečemu većem. Iako moralno indiferentne stvari, striktno govoreći, ne utiču presudno na vrlinu, one ipak mogu da potpomognu vrlini. Tako će se skoro uvek dati prednost zdravlju, ali postojaće i slučajevi kada je bolje da se da prednost bolesti ukoliko se time, primera radi, doprinosi vrlini (Vidi: SE; M, XI 64-67). Štaviše, nekada će biti racionalno i da žrtvujemo vlastiti život radi, na primer, prijatelja, iako to može u prvi mah da deluje paradoksalno (upor. Sen. *Ep.* 6.2; Sen. *Ep.* 9.10; Plećaš 2019). Ipak, dovoljno je da se podsetimo da je odlika ljudske prirode i društvenost i okrenutost ka dobrobitima drugih, posebno onih sa kojima delimo zajednicu i životni prostor. Na pojedincu je da svakodnevno donosi izbore, tako što će jedan opšti stav ili kriterijum da primenjuje na posebne slučajeve sa kojima se susreće u svom svakodnevnom životu (upor. Epict. *Diss.* 1.11.15).

Stoici su izgnanstvo ubrajali u jednu od moralno indiferentnih stvari, što znači da za njih ono, strogo govoreći, ne predstavlja ništa loše po sebi. Istovremeno, iskustvo izgnanstva ne predstavlja ni ništa dobro po sebi. Ipak, ono može da proizvede i dobro i loše, a ishod i značaj koji se izgnanstvu pridaje zavisi isključivo od osobe koja se nalazi u izgnanstvu. Izgnanstvo tako, po pravilu, čoveka stavlja u jedan drugačiji, uglavnom nepovoljniji, kako političko pravni tako i materijalni položaj od položaja koji je do tog trenutka imao u mestu u kome je živeo. Čovek, međutim, treba da nauči da iz svake okolnosti može da izvuče neku korist za sebe (Epict. *Diss.* 3.20.9). To jest, čovek, prema Epiktetovom mišljenju može svaku životnu okolnost da preokrene u svoju korist, i tu bi upravo i ležala lekovitost filozofije i filozofskog obrazovanja. Ta ideja svakako nije izvorno Epiktetova, jer se ona i ranije pronalazi u filozofiji.

Kada je jedan od Epiktetovih sagovornika izjavio da se izlaže „opasnosti da bude prognan“ ukoliko bude slobodno iskazivao svoje stavove koji su u suprotnosti sa tuđim mišljenjem (Epict. *Diss.* 2.6.22), Epiktet je to problematizovao. Naime, on postavlja pitanje šta uopšte znači da je neko prognan, objašnjavajući da bi to samo značilo biti pre na jednom nego na nekom drugom mestu, sa čime se na kraju saglašava i njegov sagovornik. Njemu Epiktet naposljetku kaže da on treba da ide samo tamo gde je bolje da ode zbog svog vlastitog dobra (= zbog svoje vlastite koristi). Ukoliko nekome, dakle, znači da ode u izgnanstvo na koje je osuđen, on i treba da ode, a ukoliko on to neće – on ni ne mora da ide, iako se time ujedno izlaže da bude progonjen i da ga traže (upor. Epict. *Diss.* 2.6.22). Sokrat je odbio da pobjegne iz tamnice, iako je, sudeći prema Platonovim navodima, imao priliku da to učini i da time izbegne smrtnu presudu. Da je pobjegao iz tamnice, Sokrat bi istovremeno samog sebe osudio na izgnanstvo, odnosno na život van Atine i na život u nekom tuđem gradu gde ne bi posedovao politička prava. Međutim, situacija u rimskom carstvu je sasvim drugačija.

Već smo u uvodnom poglavlju teze pomenuli kako su stoici bili među prvim filozofima koji su zastupali kosmopolitske ideje. Pored toga, neki od najpoznatijih stoika, uključujući i Epikteta, imali su neposredno iskustvo sa izgnanstvom, a omaleno ostrvo Gijara kod Epikteta postaje nešto poput sinonima za izgnanstvo. „Ako budeš na Gijari, nemoj stvarati sliku života u Rimu niti zabava koje su priređivane dok si tamo živeo, niti onih koje bi organizovali kad bi se vratio. No, kad su te već postavili tamo, živi kako treba živeti na Gijari, a na Gijari se živi junački. A ako budeš u Rimu, nemoj stvarati sliku života u Atini, već se bavi samo njime”

(Epict. *Diss.* 3.24.109). Epiktetov mudrac, kinik Diogen, smatrao je da je njega upravo egzil u Atini načinio filozofom, a sličan stav su preuzeli i kasniji stoici. Recimo, Musonije Ruf je raspravljao o izgnanstvu, a Epiktet je Musonijevo držanje tokom izgnanstva, podsetimo se, smatrao vrednim hvale. Prema stoičkom mišljenju, svaki čovek treba da dela u skladu sa svojom ulogom u svetu. Tome u prilog govori i sledeći primer. Naime, Epiktet pominje jednu ženu koja šalje isporuku mesečnih zaliha hrane brodom, iako postoji opravdana sumnja da žena pod imenom Gratila, koju je Domicijan osudio na progonstvo, tu isporuku nikada neće dobiti. Kada joj se, međutim, ukaže na to da će taj tovar zapleniti upravo Domicijan, žena je odgovorila da je do nje do to učini, odnosno da joj je milije da Domicijan zapleni to što želi, nego da ona ne pošalje to što je namerila (upor. Epict. *Diss.* 2.7.8). Ta žena se ponaša u skladu sa svojom ulogom i u skladu sa onim što je u njenoj moći da učini. Ona time ne narušava svoj mir, niti dovodi u opasnost svoju vrlinu (pod pretpostavkom da je ima) tim što brine za drugu osobu. Ona se, zapravo, ponaša onako kako bi trebalo da se ponaša svaki stoik.

Osim toga, Epiktet smatra da vladar može da osudi nekoga na izgnanstvo, ali da vladar nema moć da je protera van granica kosmosa, jer gde god neko otišao, sunce, mesec i zvezde će i dalje postojati i na tom mestu (Epict. *Diss.* 3.22.22). Nalik kiniku Diogenu, Epiktet ističe kako je Sokrat neko ko sebe ne smatra Atinjaninom ili Korinćaninom, već građaninom sveta, čemu bi trebalo da teže i ostali ljudi (Epict. *Diss.* 1.9.1). Drugim rečima, iako neki vladar, poput Nerona, poseduje moć da nas osudi na smrt ili na izgnanstvo, on ipak, kako smatra Epiktet, ne može da nas povredi. Epiktetovo zapažanje je jasna aluzija na Sokrata i njegove tužioce koju on ne ističe ptvi put, jer se i *Priručnik* završava podsećanjem na Platonovu *Odbranu Sokratovu*. Reči koje Epiktet navodi su delimično prilagođene: „Mene Anit i Melet mogu ubiti, ali mi ne mogu naškoditi“ (Epict. *Ench.* 53) ali prenose suštinu onoga što je i Platon izneo⁵⁹. Gotovo istovetna parafraza se pojavljuje na više mesta u *Razgovorima*⁶⁰.

Kada bismo pokušali da sumiramo, rekli bismo da je za Epikteta podnošljivo sve ono što je racionalno (Epict. *Diss.* 1.2.1). Ako je, međutim, cela duša racionalna, ujedno se sugerije da je sve podnošljivo, naime, svaki zadatak u kome se čovek zatekne, pa i zadatak da bude prognan. Naposletku, treba da imamo u vidu i da su, kako Epiktet ističe, „vrata uvek otvorena“, pa ukoliko se čovek zadesi u situaciji za koju može da proceni da bi mu ipak bila nepodnošljiva, on svoju moralnu vrlinu može da sačuva tako što će racionalno i svojevolejno da izabere smrt (upor. Plećaš 2014). Samoubistvo će, takođe, biti posledica racionalnog izbora i racionalnog promišljanja, a pretpostavka je da će osoba koja je obučena u stoičkom duhu i u filozofiji moći da donese takvu vrstu odluke. Dakle, i samoubistvo i pristajanje na progonstvo mogu da budu prikladne i hvale vredne radnje. Istovremeno, one mogu da budu i radnje koje za nekog drugog nisu niti prikladne niti pohvalne, te je kontekst ili preciznije motivacija zbog koje neko nešto čini od presudne važnosti.

⁵⁹ Epiktet parafrazira Platona. Videti i: Pl. *Ap.* 30c8-d2.

⁶⁰ Primeri su sledeći:

„A šta [Sokrat] ima da nam kaže: Anit i Melet me mogu ubiti, ali mi ne mogu naškoditi.“ (Epict. *Diss.* 1.29.18)

„Zar misliš da bi Sokrat, da je uopšte želeo da sačuva spoljašnje stvari, otišao u sudnicu i kazao: Anit i Melet me mogu ubiti, ali mi ne mogu naškoditi.“ (Epict. *Diss.* 2.2.15)

„Da li ste ih [filozofe] ikada čitali drukčije nego kao pesmice? Da ste ih, dakle, čitali kako treba [...] obraćali [biste] pažnju na ovo: Anit i Melet me mogu ubiti, ali mi ne mogu naškoditi“ (Epict. *Diss.* 3.23.21).

6. Oblast posvećena pristanku

πᾶσα μεγάλη δύναμις ἐπισφαλῆς τῷ ἀρχομένῳ⁶¹. (Epict. *Diss.* 3.13.20)

Epiktet, podsetimo se još jednom, „deli“ etiku na tri oblasti, od kojih je prva posvećena željama i averzijama, druga motivaciji za delanje i, na kraju, treća pristajanju na određene iskaze i utiske. Potrebno je da istaknemo da Epiktet smatra da nije moguće napredovanje do druge ili treće oblasti, ukoliko nismo savladali oblasti koje im prethode (upor. Epict. *Ench.* 52). Osim toga, Epiktet podrazumeva da ne možemo da napredujemo „u nečemu čime se uopšte ne bavimo“ (Epict. *Diss.* 2.17.4). Otuda, možemo da kažemo da treća etička oblast u Epiktetovoj klasifikaciji već pretpostavlja određeni napredak, kako u primeni stoičkih načela, tako i u pogledu moralnog karaktera koji se postepeno izgrađuje. Zbog toga ćemo u ovom poglavlju, u izvesnoj meri, govoriti o osobama koje pokazuju određeni napredak u bavljenju filozofijom ili, uopštenije, o tome šta je sve neophodno da bismo rekli da neko pokazuje određeni napredak. Treća oblast je, kako na jednom mestu kaže Epiktet, posvećena, osim pristajanju na određene utiske, takođe i „mogućim“ i „primamljivim“ stvarima (τρίτος ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις, ὁ πρὸς τὰ πιθανὰ καὶ ἐλκυστικά) (upor. Epict. *Diss.* 3.12.14). Epiktet filozofa opisuje kao „žilavu“ osobu koja želi samo ono što je u „njenoj moći“, koja se vodi dobrim motivima, koja je oprezna u svojim ciljevima, i koja, na kraju, pažljivo pristaje na utiske koji joj se javljaju (upor. Epict. *Diss.* 2.8.29). Filozof je, drugim rečima, prilično dobro upućen u sve tri etičke oblasti.

Naglasak će u ovom poglavlju, takođe, biti na određenju moralne vrline a, samim tim, i moralnog poroka, o čemu smo do sada, takođe, već ponešto i govorili. Zadatak nam je i da pokušamo da utvrdimo u čemu se Epiktet razlikuje od drugih stoika. Osim toga, pokušaćemo da definišemo šta sve može da se podvede pod „napredak“, koji je kod stoika, možda ponajviše usmeren ka vrlini, i koji se ogleda, između ostalog, i u tome da postanemo poput onih kojima nijedan njihov pokret ne izmiče (upor. Epict. *Diss.* 1.12.3). Vrlina je stoike najviša vrednost ali i najviše dobro, dok se obrazovanje, kako nam se čini, može tumačiti i kao svojevrsno podsticanje da se dela na ispravan način. Upravo zbog toga, ispitivaćemo i u čemu se sastoji i šta podrazumeva stoičko obrazovanje, ali i šta znači da filozof preuzima ulogu terapeuta. Pokušaćemo, pored toga, da utvrdimo i emancipatorski potencijal Epiktetovih ideja o obrazovanju, imajući u vidu da obrazovanje predstavlja svojevrsno oslobađanje od tuđeg uticaja. Naime, osoba koja napreduje neminovno postaje nezavisna, čime se implicira i da obrazovanje emancipuje, odnosno „oslobađa“. Navedeno može doslovno da se razume, i u tom slučaju bismo za Epikteta mogli da kažemo da je „emancipovan“ zato što se, posmatrano iz pravne perspektive, oslobodio ropstva (upor. Long 2002: 1; 169). Ipak, kao što smo već sugerisali u uvodnom poglavlju, stoici menjaju uobičajena shvatanja kada je reč o pojmu „ropstva“, odnosno slobode. Iz tog razloga, samog Epikteta, barem prema njegovom mišljenju, ne čini slobodnim to što više nema status roba u Rimskom carstvu, već to što je on neko ko sebe „razume“ kao filozofa koji se trudi da živi u skladu sa filozofskim načelima.

⁶¹ „Svaka izuzetna sposobnost nije bezbedna za početnika“ (Epict. *Diss.* 3.13.20). Epiktet nešto slično kaže i kada tvrdi da je logika opasna po one koji su neobrazovani i „slabi“, jer može da odvede u „oholosti i prazno hvalisanje“ (upor. Epict. *Diss.* 1.8.8).

6. 1. Moralna vrlina i porok

Rani Platonovi dijalozi pokazuju određene poteškoće koje se javljaju prilikom pokušaja da se definiše vrlina (ἀρετή). Makintajer (Alasdair MacIntyre) sa pravom smatra da je Platon time želeo, pored ostalog, da ukaže i na jednu opštu nekoherentnost koja se javljala prilikom upotrebe vrednosno obojenih pojmova kod Atinjana (Makintajer 2006: 170). Vrlina je, naime, za stare Grke predstavljala svaku vrstu izvrsnosti, što znači da se upotrebljavala i u vanmoralnom smislu. Ako to imamo u vidu, postaje jasnije zbog čega je dolazilo do nekoherentne upotrebe pojma. Sasvim je, u tom kontekstu, prikladno da kažemo da određena statua (upor. Diog. Laert. 7.90) ili određena Euripidova tragedija poseduju ἀρετή. Naime, govorimo o delima koja poseduju izvrsne, to jest, savršene kvalitete. Štaviše, možemo da kažemo i da određeni grad poseduje vrlinu (upor. Pl. *Menex.* 243c). Osim toga, smisleno je da govorimo i o vrlinama životinja. Jedna od tih vrlina bila bi, recimo, spretnost koja određenim konjima omogućuje da u takmičenju dvokolica odnesu pobedu nad konjima koji su manje spretni, i slično. Naposljetku, možemo da govorimo o vrlinama istaknutih trojanskih ili grčkih muškaraca, ali i o vrlinama žena, koje ponekad predstavljaju samo „draži“, kao u slučaju Penelope (Πηνελόπη) (Makintajer 2006: 165-166). Zanimljivo je da se u *Odiseji* i o blagostanju „govori kao o jednoj izvrsnosti“, pa otuda možemo da zaključimo da se na vrlinu gledalo kao na nešto što pomaže ili doprinosi čoveku, i ne samo čoveku, „da izvrši svoju ulogu“ (ibid.).

Poznat je i nesporno važan govor sofiste Trasimaha iz prve knjige Platonove *Države*. Trasimah, takođe, govori o vrlini, odgovarajući na Sokratovo pitanje da li svaki pojedinačni predmet ima „sebi svojstvenu vrlinu“, dopuštajući pritom, zajedno sa Sokratom, da i oči imaju svoju vrlinu, kao i da je to slučaj sa ostalim stvarima (Pl. *Resp.* 353b-c). Oči koje dobro vide su oči koje imaju vrlinu, ali ta vrlina nije moralna, već očima dopušta da izvrše svoju ulogu na najbolji mogući način. Trasimahova upotreba, dakle, nije bila neuobičajena, kao što nije bio neuobičajen ni način na koji su neki drugi predstavnici sofistickog pokreta upotrebljavali pojam ἀρετή u slučajevima kada, recimo, podučavaju svoje učenike političkim vrlinama (poput izvrsnog i jasnog govora u atinskoj skupštini). Menon (Μένων), na primer, smatra da je politički autoritet, pored srebra i zlata, „dobro“ kome treba težiti, dok izvrsnost uzima za sposobnost da sebi obezbedimo dobre stvari (Pl. *Meno* 78c).

Filozofi, međutim, postepeno menjaju ovaj pojam, dodeljujući mu prvenstveno moralno značenje. Od Platona, odnosno Sokrata, reč ἀρετή se upotrebljava da se, pre svega ostalog, istakne izvrsnost moralnog karaktera određene osobe. Takav pristup usvajaju i stoici. Vrline se, prema Aristotelovom mišljenju, stiču navikom i one čoveku pomažu da svoje zadatke vrši „pravilno i na najbolji način“, jer je to način na koji čovek ispunjava svoju svrhu (Arist. *Eth. Nic.* 1098a; Arist. *Eth. Nic.* 1103a). Vrlina je, prema rečima koje se pripisuju Kleantu, ono čemu svi ljudi prirodno teže (LS 61 L; SVF 1.566). Vrlina, pak, ne može, kako je tvrdio Hrisip, da postoji bez poroka, jer ona, na kraju krajeva, ne može da se „razume“ bez svoje suprotnosti. Epiktet prihvata kako Aristotelovo i Platonovo određenje, tako i određenja svojih prethodnika stoika.

O stoičkoj podeli vrlina izveštavali su, između ostalog, Stobej (reč je o podeli koja se često pripisuje Ariju Didimu), Diogen Laertije i Ciceron (upor. Gourinat 2014: 34). Iako uglavnom saglasne, navedene interpretacije se i delimično razmimoilaze. U svakom slučaju, ono

oko čega postoji saglasnost jeste da stoici među vrline ubrajaju takozvane Platonove „kardinalne“ vrline, to jest, razboritost, umerenost, hrabrost i pravednost. Pored „kardinalnih“ vrlina, stoici među vrline ubrajaju i velikodušnost, telesne i duhovne snage, i slično. Među poroke, sa druge strane, stoici ubrajaju kukavičluk, nepravednost, nesmotrenost i raskalašnost, ali i druge stvari. Kada je reč o određenju vrline, veoma su bliski Sokratu iz dijaloga *Protagora* (Pl. *Prt.* 352b-c), pošto se vrlina i u stoicizmu određuje kao svojevrsno znanje, odnosno znanje da se nešto čini na određeni način. Time se ujedno uvek implicira i „praktični“ aspekt vrline. Vrlina je, naime, uvek i svojevrsno praktično znanje, to jest, umeće (τέχνη). Otuda se hrabrost može definisati kao znanje o tome šta jeste i šta nije strašno, ali i znanje o tome šta nije ni jedno ni drugo (upor. Inwood & Gerson 2008: 125). Prema Ciceronovom svedočanstvu, Hrisip je hrabrost određivao kao „znanje o onome što treba da se podnese“ (Cic. *Tusc.* 4.53). Vrlina se, otuda, u stoicizmu može odrediti i kao „skup spoznaja koje se zajedno primenjuju“ ali i kao dispozicija upravljačkog dela (Gourinat 2014: 17; Kamtekar 1998: 137).

Stoički mudrac zna da ništa nije strašno ili zastrašujuće, te on tu reč, iako je poznaje, ne koristi u svom svakodnevnom životu. Mudrac je neko ko ni za jedan utisak neće reći da je zastrašujući. Pošto se vrlina ne razume samo na „intelektualistički“ način, jer ona podrazumeva i određeno delanje, može se reći da vrlina „poseduje“ kako „kognitivnu“, tako i „praktičnu“ dimenziju. Naime, ni stoički mudrac koji, po pretpostavci, već ima vrlinu, ne živi „mimo sveta“, već je neko ko svoju vrlinu svakodnevno praktikuje u okviru svoje zajednice. Hrisip je, primera radi, tvrdio da je mudrac osoba koja je aktivna u političkim dešavanjima, zatim osoba koja se ne ustručava da javno iznosi svoje stavove, i to na taj način „kao da su bogatstvo, slava i zdravlje dobra“ (upor. SVF iii 698; Tsekourakis 1974: 10), uprkos tome što zna da ona to nisu, već da su posredi „samo“ moralno indiferentne stvari. Mudrac, drugim rečima, sve izazove koje sa sobom nosi život u političkoj zajednici doživljava kao priliku da „vežba“ svoju vrlinu.

Neki od stoika, poput Aristona sa Hiosa, smatraju da je vrlina jedinstvena, dok drugi, poput Zenona ili Hrisipa, smatraju da to nije slučaj, što potvrđuju i klasifikacije u kojima se pravi razlika između primarnih i njima „podređenih“ vrlina. Primarne vrline su četiri kardinalne vrline, dok su sve ostale vrline, prema svedočanstvu Stobeja, sekundarne u odnosu na njih. Među vrline koje su „podređene“ razboritosti stoici ubrajaju: snalažljivost, dobro procenjivanje, dobar osećaj za svrhu, hitro i izvrsno promišljanje. Među vrline koje su „podređene“ umerenosti ubrajaju: organizaciju, uređenost, skromnost i samokontrolu. Među vrline koje su „podređene“ hrabrosti stoici ubrajaju: trpljenje, samouverenost, velikodušnost, ljubav prema poslu. Na kraju, među vrline koje su „podređene“ pravednosti ubrajaju: pobožnost, dobrodušnost, pravičnost u okviru zajednice i, na kraju, iskrenost. Cilj svih vrlina jeste život koji je „u skladu sa prirodom“, ali i život koji „glatko teče“, odnosno, srećan ili blažen život. Kada stoici govore o životu koji je „u skladu sa prirodom“, oni pod tim određenjem misle i na život u skladu sa racionalnom prirodom čoveka, to jest na život u skladu sa racionalnošću⁶².

Prema onome što Ciceron kaže u raspravi *O krajnostima dobra i zla*, stoici dodaju „etičkim“ vrlinama i „neetičke“, to jest, fizičku i logičku vrlinu, koje ćemo mi ovde samo uzgredno pomenuti (Cic. *Fin.* 3.72-73). Logička vrlina je vrlina u smislu da nam je logika kao nauka potrebna da bismo rasuđivali na ispravan način. Naime, čovek koji ne poznaje principe logike i ko ne zaključuje na ispravan način, greši u svojim procenama, a time i u svojim

⁶² Više o tome: Gourinat 2014: 40-43.

namerama i izborima. Slično je i sa fizičkom vrlinom. Čovek koji ne poznaje ustrojstvo sveta i prirodne zakone koji u njemu vladaju, jeste ujedno i čovek koji može da (na)škodi sebi. Takođe, možemo da govorimo i o dijalektičkoj ili retoričkoj vrlini, što je smisleno ukoliko imamo u vidu da stoici smatraju da je „svaka vrлина i znanje“ (upor. Gourinat 2014: 22).

Moralna vrлина kao dobro kome se teži ima jedinstven kvalitet koji nije svodiv ni na šta drugo, i zbog toga vrlini ne može da se pridoda neko drugo (intrinzično) dobro. To je ujedno i razlog zašto moralnoj vrlini ne doprinose, makar ne u suštinskom smislu, neke druge stvari koje nisu vrлина sama. Stoici su, naime, smatrali da neće biti srećniji čovek koji, pored vrline, poseduje i zdravlje i bogatstvo, iako i te stvari poseduju određenu (doduše, relativnu) vrednost (vidi: Cic. *Fin.* 3.33-3.44). Porok je, sa druge strane, prema Ciceronovom izveštaju, pored sramote jedino zlo (upor. Cic. *Tusc.* 2.29). Prema stoičkom mišljenju, moralnu vrlinu ne mogu da imaju životinje, već samo racionalna bića. Međutim, u slučajevima kada čovek ne razvija racionalni deo, on može da liči na zveri ili neke druge životinje. Epiktet se, recimo, ne ustručava da neke ljude poredi sa vukovima, neke druge sa lavovima, dok za većinu ljudi kaže da liče na lisice (upor. Epict. *Diss.* 1.3.7). Pošto životinje nisu racionalne, one ne snose moralnu odgovornost za svoje ponašanje. Čovek, sa druge strane, i u slučajevima kada nalikuje vuku, lavu ili lisici, moralno je odgovoran za svoje delanje.

Osoba koja teži moralnoj vrlini treba da bude istovremeno i osoba koja se „sistematski“ trudi da čini samo ono što može da se odredi kao „moralno ispravno“ (upor. Enas 2019: 80). Praktično delanje je, samim tim, ključno za razvoj moralne vrline. Doduše, nije u pitanju bilo kakvo delanje, već samo ono koje je prikladno, to jest, delanje koje je u skladu sa datim okolnostima ali i „ulogom“ koju treba da „odigramo“. Moralna vrлина se razume i kao „najveće dobro“, pošto se smatra i nužnom i dovoljnom za srećan život (εὐδαιμονία-u).

Za razliku od predstavnika rane stoe, Epiktet ne pokazuje neko posebno interesovanje za podelu vrline. Štaviše, prilično je obazriv i prilikom upotrebe samog pojma. Naime, o vrlini se u Arijanovim beleškama samo mestimično govori, i to je nešto što može da deluje neuobičajeno, posebno jer su stoici zastupnici etike vrline. U *Razgovorima* se kaže da vrлина „obećava sreću, neuzbuđenost i gladak tok života“, i da se njen rezultat ogleda u postizanju tih ciljeva, to jest, u postizanju sreće, neuzbuđenosti i života koji ima gladak tok (upor. Epict. *Diss.* 1.4.3-5). Svakako, „gladak tok života“ može da se razume i kao spokojstvo, odnosno neuznemirenost duha kojoj se teži (Long 2002: 45). Zatim, kaže se da je providenje ili bog stvorilo i leto i zimu, ali i vrlinu i porok (upor. Epict. *Diss.* 1.12.16). Takođe, Epiktet na jednom mestu, objašnjava da je pogrešno smatrati da su stvari koje nisu „u našoj moći“ ekvivalentne vrlini, to jest, „spoljašnje stvari“ ne mogu da se poistovete sa vrlinom, kao i da je pogrešno smatrati da se vrлина vidi na telu (upor. Epict. *Diss.* 1.19.16; Epict. *Diss.* 1.20.17; Epict. *Diss.* 4.8.32). Pored toga, na jednom drugom mestu, Epiktet navodi da je kinik Diogen neko ko svoju vrlinu ispoljava blistavo, čime se sugerše da je Diogen morao biti mudar (upor. Epict. *Diss.* 3.22.59).

Međutim, uprkos tome što ne govori u velikoj meri o samoj vrlini, Epiktet podrazumeva da treba da budemo umereni (upor. Epict. *Diss.* 4.3.11; Epict. *Diss.* 3.13.3), oprezni i smeli (upor. Epict. *Diss.* 2.1.6; Epict. *Diss.* 4.3.3), ali i dosledni, neuzbuđeni, neustrašivi, neuznemireni (upor. Epict. *Diss.* 4.3.7), pouzdani i čestiti (upor. Epict. *Diss.* 3.13.3), kao i da treba da negujemo stid i samopoštovanje (αἰδώς) (upor. Epict. *Diss.* 4.3.7-9). Stid je nešto što nas

razlikuje od životinja (upor. Epict. *Diss.* 3.7.27), dok je čovek biće koje je „po svojoj prirodi plemenito, hrabro i slobodno“ (Epict. *Diss.* 4.7.8).

6. 2. Obrazovanje kao put ka moralnoj vrlini

Ideja da vaspitanje, pravilno vežbanje i učenje dovode do toga da neko postane „bolji“ čovek, kao i ideja da niko nije zao po svojoj prirodi, prisutne su i kod rimskih stoika. Karakter pojedinca može da se (pre)oblikuje, to jest da se učini prijemčivijim za moralnu vrlinu, i to obično tako što se vaspitanjem, odnosno učenjem, utiče na želje ili prohteve koje neko ima, kao i na izbore koje neko čini – to jest, učenjem se utiče na ono što je presudno za nečiji karakter (Wildberg 2014: 332). Zbog toga bismo i mogli da kažemo da se porok može prevazići stalnim učenjem i podsticajima (Sen. *Ep.* 95.29). Pored toga, stoici veliku pažnju poklanjaju navici, smatrajući da navika može da (pre)oblikuje karakter. Navika i njeno „kultivisanje“ su, naposljetku, ono što nas „pravi osobama kakve smo“ (Grahn-Wilder 2018: 174), što upućuje i na izuzetnu važnost obrazovanja.

Prema stoičkom mišljenju, učitelj filozofije mora da ispuni određene preduslove da bi mogao da podučava druge. Jedan od tih preduslova je i da filozofiju razume kao svojevrstni „poziv“. Epiktet, naime, kaže da „ne biva nasumično, ni pukim slučajem“ da neko drži filozofski školu, već je potrebno da osoba dođe u određene godine, kao što je potreban i specifičan „način života“, i, štaviše, potrebno je da tu osobu „vodi bog“ (Epict. *Diss.* 3.21.11). Međutim, čak „ni mudrost nije dovoljna za staranje o mladima“, već je potrebna i „određena spremnost, kao i naklonost“, ali i (zdravo) „telo“, a pre svega toga „božiji savet“ kako bi se u tome uspelo (upor. Epict. *Diss.* 3.21.18). Poznato je da Platon, na primer, smatra da je potrebno vežbati i dušu i telo (Plat. *Tim.* 88b-c), kao i da „sve bolesti treba zauzdavati urednim načinom života“ (Plat. *Tim.* 89d). Verovatno je i sam Epiktet nešto slično imao na umu, govoreći o „određenom načinu života“. Ukoliko je filozofija ujedno i poziv, onda filozof treba da živi, to jest, da dela u skladu sa principima do kojih je došao pomoću filozofije. Stoici su, podsetimo se još jednom, smatrali da se „istinski“ filozofi razlikuju od onih kojima je dovoljno da samo obuku „grubi ogrtač“ i puste bradu. Ako bismo upotrebili tu analogiju i primenili je na obrazovanje u celini, rekli bismo da obrazovanje uključuje i teorijski i praktični „deo“. Teorijski „deo“ podrazumeva uvid u principe (pravila, propise, doktrine i slično) stoičke filozofije, dok praktični „deo“ podrazumeva ἄσκησις, odnosno vežbu. Uostalom, sam Epiktet kaže da filozofi prvo podučavaju teoriji, a kasnije i onome što je „teže“, jer kada je reč o teorijskom delu – ništa nas, u principu, ne sprečava da savladamo principe koji se izučavaju, dok nam u svakodnevnom životu mnoge stvari odvrćaju pažnju sa teorijskih principa (upor. Epict. *Diss.* 1.26.3). Jedno je, drugim rečima, to što znamo da ne treba da lažemo a drugo je da li zaista ne lažemo (upor. Epict. *Ench.* 52). Teorijski i praktični „deo“ su, međutim, nerazdvojni, što predstavlja i glavni razlog zbog koga Epiktet kritikuje one koji „samo“ podučavaju filozofiju, ali je se ne pridržavaju i u životu. Ukoliko usvojena znanja ne možemo da primenimo, onda ona i ne poseduju neku veliku vrednost (upor. Epict. *Diss.* 1.29.35). Filozof se, dakle, postaje tek kada se naučeni principi i načela, prethodno usvojeni u stoičkoj filozofskoj školi, pokazuju na delu u svakodnevnom životu (upor. Sellars 2007).

Ukoliko govorimo o Epiktetovim učenicima, većina njih je pripadala srednjim ili višim slojevima rimskog društva, i imali su između osamnaest i dvadeset i pet godina, uz određene izuzetke (upor. Long 2002: 43). Sam Epiktet sebe naziva učiteljem mladih (παιδευτήs-om) (Long 2002: 123), što je razumljivo jer je filozofija predstavljala i svojevrsnu „krunu“ obrazovnog sistema. Ipak, izvesno je da su Epikteta posećivali i stariji građani Rima i rimskih provincija. Verovatno je, makar delimično, podučavao na otvorenom prostoru, kao što je verovatno da su određena predavanja i diskusije nakon časova bile otvorene i za širu javnost, što je, po svemu sudeći, bila praksa još od prvih stoika. Kakvi su Epiktetovi učenici? Zabeleženo je da jednom nedostaje majka da ga neguje kada se razboli i njegov udobni krevet (Epict. *Diss.* 3.5.12-13), da je drugi u školu došao u pratnji svog oca da bi zajedno pratili čitanja (Epict. *Diss.* 2.14.1), da trećem brane da studira filozofiju i da se ljute zbog njegovog izbora (Epict. *Diss.* 1.26.5), dok se četvrti učenik ruga jednom od učenika koji čita (Epict. *Diss.* 1.26.13). Po svemu sudeći, nekim učenicima nedostaje i pažnja, to jest, fokus im nije usmeren na učiteljeve reči, što je, međutim, neophodno da bi neko postao filozof (upor. Epict. *Diss.* 2.24.10), i slično. Epiktet se neretko prikazuje i kao neko ko nije zadovoljan svojim učenicima, njihovim izborima i napretkom tokom studija, ali i kao neko ko je veoma zainteresovan za njihovo napredovanje. Od svojih je učenika zahtevao da žele da izvuku „korist“ iz filozofije, i da razumeju šta znači posvećenost filozofiji (Epict. *Diss.* 2.1.23-4). Da bi neko izvukao korist iz Epiktetovog učenja, bilo je potrebno da se suprotstavi uobičajenim željama, kao i da prizna sebi šta je sve potrebno da ispuni ne bi napredovao u filozofiji (Long, 2002: 108; Epict. *Diss.* 3.15.8-13).

Musonije Ruf je smatrao da obrazovanje treba da bude dostupno ne samo muškarcima, već i ženama koje mogu podjednako da razvijaju moralnu vrlinu (upor. Muson. 3, 4). Žene su racionalne u meri u kojoj su to i muškarci, to jest, pol ne igra ulogu u tome da li ćemo, i u kojoj meri, nekome pripisati racionalnost. Kod Epikteta, takođe, pronalazimo da i žene mogu da budu filozofi. Imajući u vidu prilike toga vremena, stoička ideja o tome da obrazovanje treba da bude dostupno svima, još uvek ipak nije bila samorazumljiva stvar. Na primer, Ciceron, koji je živio vek ranije od rimskih stoika, govori prvenstveno o muškarcima, držeći se etimologije reči *virtus*, iako bi podjednako mogao da govori i o ženama. To jest, iako bi Ciceron u svom govoru mogao da referira i na žene, on u jednoj, i dalje „predominantno (muškoj) rimskoj kulturi“ bira da o vrlini, poput hrabrosti, govori specifično iz muškog konteksta, pa se samo muškarac predstavlja kao neko ko ima potencijal za razvoj hrabrosti (upor. Cic. *Tusc.* 2.43; Long 2003 a: 30).

Pored toga što filozofija za Epikteta treba da bude i primenljiva (upor. Epict. *Ench.* 49; Epict. *Ench.* 52), Epiktet smatra i da je potrebno da se prestane sa čekanjem na učitelja koji bi nas ispravljao (Epict. *Ench.* 51), kao i da je važno da se oslobodimo majčinskih skuta (upor. Epict. *Diss.* 2.16.39; Epict. *Diss.* 3.24.9). On, naime, poziva svoje učenike da samostalno koriste razum bez neprestanog oslanjanja na autoritet (bilo da je reč o majčinim nedrima ili da se radi o ocu koji nas prati u školu ili o učitelju koji nas stalno ispravlja). Ideje koje Epiktet iznosi su emancipatorske, kao što su, uostalom, i ideje njegovog učitelja, jer se pozivaju na „oslobađanje od uticaja drugog“ uz pomoć filozofije, to jest, filozofskog obrazovanja. Osim toga, obrazovanje treba da bude dostupno (celokupnoj) ženskoj populaciji, i ne treba da se pravi razlika u pogledu toga čemu treba da se podučavaju muškarci a čemu žene. Naime, svi treba da budu obrazovani na isti način (upor. Grahn-Wilder 2018: 161). Može se, stoga, tvrditi da stoička filozofija poseduje svojevrsni „transformativni potencijal“, pošto stoici rodne karakteristike posmatraju kao kulturnu tvorevinu, to jest, svojevrsne „kulturne artefakte“, koji su, samim tim, podložni promeni putem filozofskog obrazovanja (upor. Grahn-Wilder 2018: 160).

Cilj stoičkog obrazovanja nije poznavanje stoičkih autoriteta i reprodukcija tekstova, već je cilj srećan i ispunjen život, to jest, cilj je εὐδαιμονία-a, dok je obrazovanje neophodan korak ka tom cilju. Cilj se ne ogleda u tome da neko postane „profesionalni filozof“, već osoba izvrsnog moralnog karaktera (Long 2002: 111), koja se, na kraju krajeva, samostalno stara o sebi i koja istražuje bez straha od spoljnog autoriteta. Ciljevi se ostvaruju tek kada na pravilan način upotrebljavamo naše utiske ali i kada promišljamo o njima, jer nas upravo promišljanje razlikuje od životinja koje se, takođe, služe utiscima. Osim toga, ciljevi se ostvaruju i kada postupamo na pravilan način, to jest „razborito i u skladu sa vlastitom prirodom i ustrojstvom“ (upor. Epict. *Diss.* 1.6.15). Štaviše, u ljudskoj je prirodi da razborito promišlja, uči i živi u „skladu“ sa racionalnim poretom (upor. Epict. *Diss.* 1.6.20).

Potrebno je, doduše, da skrenemo pažnju i na svojevrsni stoički paradoks. Kao što je svejedno da li se nedovoljno dobar plivač udavio u plitkoj ili dubokoj vodi, tako je, makar za neke stoike, svejedno u kojoj se meri određena osoba približila moralnoj vrlini (upor. Long 2007: 32). Naime, svi koji nisu mudri su i dalje samo „glupaci“. Ipak, Epiktet insistira da ne treba da odustajemo pre vremena, ukazujući da je za napredak potrebna određena veština koja se „gradi“ postepeno. On ističe da ne treba da se „dižu ruke“ u slučaju kada smo, na primer, obeshrabreni ili kada nam izgleda da je uspeh nedostižan, kao što ne treba ni da prestajemo da se staramo o sebi, iako smo, recimo, manje talentovani u odnosu na druge (upor. Epict. *Diss.* 1.2.34-37). Uprkos tome što je mudrost, drugim rečima, gotovo nedostižna, ne treba da odustajemo u svojim naporima da je dosegamo.

Pojašnjavajući kako da pristupimo napredovanju, Epiktet se služi jednom zgodnom metaforom, govoreći o varenju „hrane“, koristeći pojam πέψις, ali i o odbacivanju hrane, upotrebljavajući pojam ἔμεισις (upor. Tremblay 2019: 105). Epiktet, naime, objašnjava da neki ljudi, koji nisu u stanju ni jedan zalogaj hrane da progutaju i svare, ipak „kupuju koješta da bi se naždrali“, što rezultuje u tome da „imaju problema sa varenjem“ (upor. Epict. *Diss.* 1.26.16). Time on sugerise da teorija prvo treba pravilno da se „svari“, to jest, da se pravilno razume i primeni. Filozofski postulati treba, drugim rečima, prvo da se „svare“ da bi uopšte mogli da utiču na „promenu upravljačkog dela“, jer će se u suprotnom samo „izbljuvati“, ali ne i usvojiti u praktičnom smislu (upor. Epict. *Diss.* 3.21.1-6). Međutim, kada „na red stupe životni problemi“, postaje teže, jer tada čovek ne samo da zaboravi da ispita sebe, već ne voli ni one koji njega ispituju (upor. Epict. *Diss.* 1.26.17). Zbog toga je važno ulagati „napor“ u svakodnevnu vežbu, odnosno ἄσκησις, posebno kada se suočavamo sa „nevoljama“ (upor. Epict. *Diss.* 1.24.1-2). Pažnja, makar u početku, treba da bude usmerena na pitanja male važnosti (na primer, da se ne ljutimo kada nas neko uvredi), da bi se postepeno napredovalo ka stvarima veće važnosti (upor. Epict. *Ench.* 46; Epict. *Diss.* 1.18.18). Vežba, dakle, omogućuje da se pravilno „svare“ teorijski postulati stoičke filozofije, odnosno ona pruža mogućnost da se postane „istinski“ filozof, a ne samo sofista, gramatičar ili retor (upor. Tremblay 2019: 108). Štaviše, sama filozofija se određuje i kao praktična „vežba“, koja je neodvojiva od filozofskog govora i koja kao svoj cilj uzima mudrost (upor. Gourinat 2014: 16).

Epiktet nudi svojevrsno objašnjenje kako izgledaju osobe koje napreduju u primeni teorije. Naime, u *Priručniku* se ističe da je čovek koji napreduje neko ko nikoga ne „kudi“, nikoga ne hvali i nikoga ne prekoreva (upor. Epict. *Ench.* 48b). Taj čovek ne smatra da je „važan“, kao što ne smatra ni da je znalac, trudeći se, štaviše, da ni samog sebe ne naziva baš uvek filozofom (upor. i: Epict. *Ench.* 46), što neodoljivo podseća na Sokrata. Pored toga, taj

čovjek i u slučajevima kada dobije pohvalu, zna da pohvala nije ništa što je dobro po sebi, pa mu je, zbog toga, smešno što ga hvale. Ukoliko mu neko drugi, objašnjava Epiktet, upućuje prekor ili ga ogovara ili mu čini nešto nažao, on se ne oseća uvređenim, jer to i nije njegova stvar (upor i: Epict. *Ench.* 50; Epict. *Ench.* 42), već stvar osobe koja ga prekoreva i koja misli da je to što ona čini prikladno. Pobrojani primeri ukazuju da je reč o osobi koja pažljivo pristaje na utiske i koja je pažljiva u njihovoj interpretaciji. Čovjek koji napreduje je i neko ko je eliminisao sve nepotrebne želje, i ko je zaziranja usmerio samo prema onim stvarima koji nisu „u skladu sa prirodom“. Takođe, takav čovjek se drži načela „kao zakona“ (upor i. Epict. *Ench.* 49-51; Epict. *Ench.* 46). Na kraju, taj je čovjek blage naravi a takvi su mu i motivi (upor. Epict. *Ench.* 48b). Rezultat moralne vrline je, kako smo već naglašavali, „gladak tok života“, a napredovanje ka vrlini „obećava“ i napredovanje ka „sreći“ i „neuzbuđenosti“ (upor. Epict. *Diss.* 1.4.3-5).

6. 3. Stoički filozof u terapeutskoj ulozi

οὐ δύνάμαι τὸν θάνατον ἀποφυγεῖν: τὸ φοβεῖσθαι αὐτὸν μὴ ἀποφύγω,
ἀλλ' ἀποθάνω πενθῶν καὶ τρέμων;⁶³ (Epict. *Diss.* 1.27.10)

Mentalno zdravlje se u antičkoj filozofiji uglavnom percipiralo kao moralno zdravlje, pa na taj se način i moralna vrлина povezivala sa zdravljem. Međutim, striktno govoreći, stoici veliku većinu ljudi svrstavaju među „neumnike“. Ciceron, naime, pojašnjava da stoici tvrde kako onaj „ko nije mudar, nije ni zdrav“ (Cic. *Tusc.* 4.54). Osobe koje ne koriste razum pravilno, nisu samo neznanice, već su i nezdravi, to jest, oni su i „bolesni“. Za stoike je „moralna bolest“ posledica pogrešnih uverenja, a stoički je savet, kako smo već naveli u slučaju Medeje, da se „obolelima“ pristupa blago. Indikativno je i da filozofska škola za Epikteta ponajviše nalikuje svojevrsnoj bolnici ili „dispanzeru“ (ιατρεῖόν ἐστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον), gde se ne dolazi u stanju zdravlja već u stanju bolesti (upor. Epict. *Diss.* 3.23.30). Iako je upitno da li ikada možemo *zaista* da dosegemo ideal mudraca, nije upitno da li je potrebno da uložimo trud kako bismo se tom idealu približili. Epiktet, naime, podrazumeva i više puta ističe da je to nešto što je potrebno da učinimo (upor. Epict. *Diss.* 1.2.36-37).

Filozofsko obrazovanje je, kao što smo već naglasili, usmereno ka sticanju vrline, ali ono je ujedno, kako se sada jasnije uviđa, usmereno i ka sticanju zdravlja. Cilj obrazovanja je, pored ostalog, da pruži osobi neophodno znanje koje može da joj pomogne da zadrži mir u svakoj okolnosti u kojoj se nađe (upor. Epict. *Diss.* 1.12.17), kao što je i cilj da osoba nauči da pravilno rasuđuje o pitanjima koja se tiču smrti, izgnanstva, slobode, moralnog integriteta, i sličnih pitanja (upor. Epict. *Diss.* 1.1.24-5). Ujedno, cilj je da se nauči i da se ne pristaje na pogrešna verovanja i prekomerne emocije. Fuko pripadnike Epiktetove škole vidi kao grupu ljudi koji su se okupili „radi primene brige za sebe“, jer je Epiktetova škola predstavljena kao mesto gde se dolazi radi

⁶³ „Smrt izbeći ne mogu, no zar ne mogu izbeći i strah od smrti? Treba li da umrem uz tugovanje i strah?“ (Epict. *Diss.* 1.27.10)

sebe i radi svog zdravlja, ali i mesto na koje upućujemo svoje prijatelje ili bližnje, dok se sama filozofija shvata i kao svojevrsni „medicinski zahvat“ (upor. Fuko 2003: 132-133).

Pošto Epiktet, kako se čini, konstantno govori o ἄσκησις-u, odnosno o vežbama čija je svrha da „oblikuju“ moralni karakter, ne čudi što su razgovori vođeni između njega, njegovih učenika i drugih posetioca škole, često uzimali oblik „neformalnih saveta ili protreptika“. U pitanju su „praktični saveti“ koje je Epiktet delio svojim slušaocima, obično nakon što bi završio sa svojim formalnim časovima (upor. Cooper 2007: 10), i ti saveti su neretko podsticali na delanje. Vežbe koje Epiktet predlaže mogu da se razumeju i kao zadaci koji bezizuzetno treba da se sprovede. Naime, reč je o zadacima koji treba stalno da nam budu *pri ruci* ali i „na umu“. Čovek koji može uspešno da savlada svakodnevne zadatke koje stoička filozofija postavlja pred njega, jeste istovremeno čovek koji pokazuje određeni napredak ka moralnoj vrlini, to jest, on je προκόπτων (upor. Epict. *Diss.* 1.4).

Preporuke i savete koje Epiktet iznosi ne treba da razumemo kao moraliziranje⁶⁴, već kao preporuke koje ukazuju, to jest, preporučuju određeni „kodeks ponašanja“ koji njegovi učenici, svojom slobodnom odlukom, mogu da usvoje, pod pretpostavkom da to žele (Long 2003 c: 33). Epiktet za sebe smatra da je filozof, i to filozof koji je istovremeno i lekar, to jest, osoba koja može pravilno da identifikuje stanje u kom se nalaze njegovi učenici, kako bi im potom prepisala neophodni lek za sve (ili gotovo sve) „slabosti“ sa kojima se suočavaju (upor. Long 2002: 52). Na primer, Epiktet deli određene savete osobama koje imaju želudačne probleme (Epict. *Diss.* 1.26.16-18), ali i drugim obolelima. Osim toga, opisuje telo koje se nalazi u stanju bola (Epict. *Diss.* 2.1.19), a pruža i svojevrsni opis raznih mentalnih stanja, poput melanholije, ljubomore i slično, koja su praćena određenim fizičkim promenama poput bledila, drhtavice ili suza (upor. Epict. *Diss.* 2.13.17; Epict. *Diss.* 2.17.26). Epiktet se time, još jednom, nadovezuje na mišljenja stoičkih, i ne samo stoičkih, prethodnika. Dakle, Epiktet je kao „lekar“, odnosno terapeut, usmeren na psihofizičke promene, odnosno, usmeren je i na fizičke promene koje su neretko prikazane kao odraz psihičkih stanja u kojima se nalaze njegovi učenici. Seneka, pak, razlikuje vrstu ludila koju leče lekari sa jedne strane, i „duševno“ ludilo koje je „samo posledica pogrešnih mišljenja“ sa druge (upor. Sen. *Ep.* 94.17). U svakom slučaju, i Seneka smatra da je za svaku bolest potrebno pronaći lek, i dok jednu osobu može da izleči „osramoćenje“, drugu može da izleči „putovanje u prognostvo“, treću „bol“, a četvrtu „mač“ (Sen. *Ir.* 1.16.4).

Još su začetnici stoičkog pravca povlačili paralele između filozofije i medicine, upoređujući slabosti tela i slabosti duše (Diog. Laert. 7.115), a ta praksa je nastavljena i kasnije u stoicizmu ali i kod, recimo, Cicerona i Galena. Ciceron tako navodi da su „bolesti duše su opasnije i mnogobrojnije nego bolesti tela“, uz konstataciju da „postoji svakako jedan lek za dušu“ i da je taj lek filozofija (Cic. *Tusc.* 3.5). Epiktet bi dodao i da je reč o leku donosi mir (ὁ δὲ λόγος ὁ τῶν φιλοσόφων ὑπισχνεῖται καὶ ἀπὸ τούτων εἰρήνην παρέχειν) (Epict. *Diss.* 3.13.11). Svakako, potrebno je da naglasimo da stoici nisu prvi izumeli „terapeutiku“ duše, zato što povezivanje filozofije i medicine pronalazimo i ranije u antičkoj filozofiji, na primer, u Platonovom dijalogu *Gorgija*.

Epiktetovi saveti iz *Priručnika* su mahom okrenuti pojedincu. Na primer, Epiktet savetuje svoje učenike da se za početak staraju o malim stvarima, kao i da ne jadikuju, da se ne žale nad

⁶⁴ Brennan, doduše, kaže da je Epiktet moralista koji podstiče druge (Brennan 2006: 296).

sudbinom, da se ne ljute kada ih neko nazove neznačicom, i slično (Epict. *Ench.* 46). Među drugim „praktičnim savetima“, pronalazimo i savet da se ne osvrćemo na glasine koje čujemo o sebi, jer one nisu „naša stvar“ (Epict. *Ench.* 50). Osim toga, u *Priručniku* se pronalaze i saveti koji neodoljivo podsećaju na neke od pitagorejskih načela, ali i na pohvalu lakonskom načinu izražavanja. Takva vrsta pohvale se pronalazi već kod Zenona koji je smatrao da izreke filozofa treba da budu kratke (upor. Diog. Laert. 7.20). Neki od tih saveta su vezani za verbalnu, a neki za neverbalnu komunikaciju. Jedan od zahteva koji Epiktet navodi jeste da se „ćuti“ ili da se govori kratko, i to samo onda kada postoji nužnost za tim (Epict. *Ench.* 33). Međutim, i onda kada se govori, ne govori se o bilo čemu, a ponajmanje treba da se govori o ljudima (Epict. *Ench.* 33). Štaviše, kada se govori o drugima taj govor isključuje i pohvalu i kritiku (upor. Epict. *Diss.* 3.23.29; Epict. *Diss.* 3.14.4-6; Epict. *Ench.* 48b). Naime, čovek ni o kome ne treba da govori ništa nepovoljno, ali ne treba nikoga ni da hvali. Takav se čovek ne pretvara da je neko ko mnogo toga zna ili da je neko ko je važan (Epict. *Ench.* 48b). Mogli bismo, takođe, da tvrdimo da Epiktet i ovde prati svoje stoičke uzore. Još je Zenon, kako izveštava Laertije, zamerao svom učeniku Aristonu, koji je „držao mnoge govore, i to izvanredno lepo, a mnogo štošta rekao navrat-nanos i nepromišljeno“, da je brbljivac i, štaviše, da nije moguće da ga je „otac rodio drugačije nego pijan“ (Diog. Laert. 7.18). Pored toga, prema Epiktetovom mišljenju, čovek ne treba ni mnogo da se smeje, kao što treba da izbegava i sve proslave koje su javne i „proste“, a ukoliko se, pak, nađe na takvim mestima, treba da pazi da i sam ne postane nalik „pripriprostoju“ svetini koja ga okružuje (upor. Epict. *Ench.* 48b). Na kraju krajeva, izgleda da se tako držao i Sokrat koji je prvi u svitanje, dok su ostali učesnici gozbe spavali, napustio svetkovinu zajedno sa Aristodemom (Ἀριστόδημος Κυδαθηναῖος) koji ga je pratio (upor. Pl. *Symp.* 223d). Stoičke preporuke, nalik ovima što smo do sada izneli, neminovno su nailazile i na svojevrstni podsmeš određenih tumača. Aleksandar Afrodisijski se, recimo, pita da li stoici uopšte „smeju da uzmu više hrane sa stola kad obeduju sa svojim ocem“ (Ado 2011: 157), podrazumevajući da su stoici i o trivijalnim stvarima morali da diskutuju. Međutim, posredi nije reč o trivijalnosti, već pre o podstrecu da se napreduje „malim koracima“ i svakog dana. Na kraju krajeva, istakli smo da su osobe koje pokazuju određeni napredak, upravo osobe koje se pridržavaju nekih od prethodno navedenih pravila. Uostalom, prakse praćene strogim pravilima, postojale su i u nekim filozofskim udruženjima, poput pitagorejskog, ali i u određenim kultovima rimskog carstva, poput kulta oformljenog oko boginje Izide (Ἴσις) (Fuko 2003: 151).

Epiktetovo pozivanje na ozbiljno držanje u svakoj prilici predstavlja sliku filozofskog držanja. Zbog toga je i jasnije zašto se Epiktet distancirao od određenih kiničkih praksi (upor. poglavlje 2.2) i zašto su kinici o kojima on govori idealizovani. Ozbiljnost koju Epiktet hvali, prati i budnost i oprez u delanju, što u svojoj osnovi može da se protumači i kao zahtev za konstantnim promišljanjem svega što nas okružuje. Ujedno, to je i zahtev da se vežbamo u (ne)pristajanju na utiske koji nas okružuju. Već se na početku *Priručnika* ističe neophodnost potpunog posvećivanja važnim stvarima (Epict. *Ench.* 1). Epiktet, naime sugerše, da svaku stvar treba detaljno ispitati pre nego što pristanemo na određeni utisak o toj, konkretnoj stvari. On, drugim rečima, smatra da prema događajima i stvarima treba da se odnosimo tako da stvorimo naviku ispitivanja utisaka sa kojima se susrećemo. Recimo, kada nam se javi utisak prijatnosti, treba da budemo na oprezu da nas ne zavede, a tako treba da se odnosimo i prema drugim utiscima (Epict. *Ench.* 34). U slučaju prijatnosti, Epiktet savetuje da u mislima uporedimo periode, jedan u kome bismo uživali u toj prijatnosti, i drugi u kome bismo sami sebe prekorevali nakon doživljene prijatnosti, a zatim da tome suprotstavimo utisak radosti ukoliko se uzdržimo od prvobitnog utiska prijatnosti (upor. Epict. *Ench.* 34). Slično tome, Epiktet savetuje da u

slučaju primamljivih stvari, poput „lepotana ili lepotice“ pronađemo „uzdržanost“, dok u slučaju „tegohe“ treba da tražimo „izdržljivost“, a u slučaju da nas „snađu grdnje“, Epiktet preporučuje „strpljenje“ (Epict. *Ench.* 10). Uzdržanost, izdržljivost i strpljenje svakako možemo da ubrojimo u vrline koje se stiču i razvijaju kroz „izazovne“ situacije.

Pored toga, ako, recimo, sretnemo čoveka koji se žali zbog situacije u kojoj se nalazi, Epiktet savetuje da se vežbamo u tome da ne jadikujemo i mi sa njim „iznutra“, već samo „spolja“, ukoliko je jadikovanje baš neophodno (upor. Epict. *Ench.* 16). Kako Epiktet objašnjava, osobe vrlo često ne muče okolnosti u kojima su se zadesili, već njihova verovanja o tim okolnostima (ibid.). Otuda, nema potrebe da se taj određeni čovek „istinski“ sažaljeva, čak i ukoliko ostanemo pored njega. Dakle, osoba koja je „izvežbana“ jeste osoba koja je naučila da ne pristaje na svaki utisak koji joj se u prvi mah (u)čini privlačnim ili verovatnim. Opreznost su, još prvi stoici, određivali kao „snažno suprotstavljanje razuma“ stvarima koje su samo naizgled verovatne, i to tako da razum bude nepopustljiv (upor. Diog. Laert. 7.46-47). Odlika izvežbanog karaktera koji je naviknut da ne „podlegne“ predstavama koje su samo verovatne ogleda se upravo u opreznosti, što može da se razume i kao svojevrсно znanje, odnosno vrlina (upor. Diog. Laert. 7.47).

Paralelu između filozofske škole i lečilišta, Epiktet pojašnjava i time što navodi da je „nekome iskočilo rame, [da] nekoga muči apsces, nekoga fistula, a nekoga glavobolja“, pa je to ujedno i jedan od razloga zbog koga se škola ne napušta pošto su se učenici u njoj „lepo proveli“, nego pošto su u njoj „bolovali“ (upor. Epict. *Diss.* 3.23.30). Preduslov da neko može da neometano prisustvuje časovima, kako bi uvideo moć filozofskih beseda, jeste da prvo radi na tome da izleči „telesne bolesti“, a potom da odagna „loše raspoloženje“, da primiri „duh“ i da ga učenici donesu „neometanog u školu“ (Epict. *Diss.* 2.21.22). Seneka, takođe, ističe da se od filozofa vraćamo „zdraviji“ ili makar „sposobniji“ da ozdravimo, dok sama filozofija koristi i ljudima koji je proučavaju ali i „onima koji se sa filozofima [samo] družu“ (Sen. *Ep.* 108.3). Osim toga, Seneka, ističe i da su „lekovite studije“, aludirajući na filozofiju, uvek dostojne hvale pa čak i u slučajevima kada se ne ostvari „pun uspeh“ (Sen. *Vit. Beat.* 20). Stoga možemo da zaključimo da je svaki napredak ka moralnoj vrlini poželjan i kod Seneke i kod Epikteta.

Filozofija, dakle, poput medicine ublažava „bolesti“, tako što leči pogrešna uverenja. Bolovanje o kome Epiktet govori, može da se razume i kao rad na odricanju od navika koje su loše, ali i kao napor da se, recimo, vežbamo u tome da ne „podlegnemo“ prekomernim emocijama, to jest, pogrešnim verovanjima. Ponovimo još jednom da je, ukoliko vidimo određenu stvar za kojom žudimo, potrebno da se zapitamo da li je ta stvar (recimo, položaj u društvu, osoba i slično) „izvan ili unutar“ naše sfere izbora, to jest, προαίρεσις-a (ἀπροαίρετον ἢ προαιρετικόν) (Epict. *Diss.* 3.3.14-19). Najvažnije je da se sva uverenja koja nam ne služe i koja nas, samim tim, ne vode moralnoj vrlini zamene uverenjima koja nam služe. Zbog toga, u slučajevima kada, recimo, verujemo da je senatorska pozicija značajna, pristajemo na pogrešno uverenje da spoljašnje stvari poseduju određenu intrinzično dobru ili lošu vrednost. Filozofija, međutim, ne može ni jednoj osobi da obeća nešto od „spoljašnjih“ stvari, „jer bi u suprotnom preduzimala na sebe nešto što izmiče njenom materijalu“ (Epict. *Diss.* 1.15.2). Ipak, ona, Epiktetovim učenicima, može da „pokaže“ kako da prikladno obavljaju svoje (buduće) pozicije u Rimu i da ih podstakne da te pozicije obavljaju na najbolji mogući način.

Ksenakis u svojoj studiji smatra da je Epiktetova etika primarno orijentisana ka bolu (Xenakis, 1969: IX). To svoje viđenje potkrepljuje time što se kod Epikteta pronalaze podsetnici na to da su ljudi prolazna, ranjiva bića, zatim objašnjenja kako se izbegavaju nemir, tuga i bol, jer, kako se ispostavlja, ljudske nevolje često proizilaze iz neispravnih uverenja. Nemoguće je ne priznati da je Epiktetovo učenje okrenuto i ka bolu i patnji, to jest, preciznije ka njihovom otklanjanju. Ipak, pre mislimo da Epiktet ove slučajeve razmatra samo kao primere neispravnih uverenja koja treba zameniti nekim drugim, primerenijim i boljim uverenjima. Na kraju, možemo istaći da određeni autori, poput Robertsona, ubedljivo pokazuju da postoje sličnosti između stoičkih i nekih savremenih psihoterapeutskih praksi (Robertson 2016). Jedno od stoičkih shvatanja, koje se i danas uzima kao relevantno jeste da su emocije „primarno određene našim verovanjima ili načinom mišljenja“, kao i da se „emocije i verovanja mogu posmatrati kao dva aspekta istog procesa, a ne kao dva različita procesa koja se odvijaju u nama“ (Robertson 2016: 377).

7. Zaključni osvrt

Filozofija je, kao što smo, nadamo se, pokazali, u Epiktetovom slučaju ne samo teorijska već i praktična disciplina, odnosno svojevrsno „umeće“ ili tehnika. Zadatak filozofa se sastoji u tome da prvo ispita pravila i principe filozofije, a da ih potom, ukoliko je i sam „lep i dobar“, primeni u svom životu (upor. Epict. *Diss.* 2.11.24-25). Ako još uvek nije „lep i dobar“, to jest, ukoliko još uvek nije čovek vrline, na njemu je da uloži trud da se tom idealu približi, o čemu smo, u manjoj ili većoj meri, govorili tokom gotovo svih poglavlja. Sada ćemo, u kratkim crtama, sumirati neke od zaključaka do kojih smo stigli tokom pisanja.

Podsetimo se, u uvodnom poglavlju, cilj nam je bio da ukažemo na mesto koje je Epiktet zauzimao u stoičkoj školi, ali i stoičkom pravcu uopšte. Epiktet se izdvajao u odnosu na ostale stoičke, ne samo po tome što je bio oslobođeni rob, već i po tome što je bio najpoznatiji učitelj stoicizma, ističući se načinom na koji je prenosio svoja znanja. Pored toga, upamćen je i kao izvrstan govornik. Epiktet je svoje učenike usmeravao da, i nakon što napuste stoičku školu, „ponesu“ sa sobom stoičko učenje, tako da im ono uvek bude „pri ruci“, odnosno upotrebljivo u svakodnevnim okolnostima u kojima se nalaze. Tokom uvodnog poglavlja smo u kraćim crtama govorili i o stoičkom pokretu uopšte, stoičkom uticaju u rimskom društvu, ali i o svojevrsnoj polemici koja postoji kada je reč o Arijanovim beleškama. Takođe, ispitivali smo recepciju Epiktetovog učenja, a ukazali smo i na njegov, pretežno veliki uticaj na kasnije generacije filozofa.

Jedan od ciljeva u drugom poglavlju nam je bio da mapiramo ključne uticaje koje su na Epikteta izvršili ne samo rani stoici i Musonije Ruf, već i Sokrat, Platon i Aristotel, odnosno najpoznatiji filozofi antičkog perioda. Ustanovili smo u trećem poglavlju da je Epiktet u određenoj meri baštiniio i aristotelovsku terminologiju ali da je upitno, što smo već pretpostavili tokom drugog poglavlja, da je preuzimao i Aristotelova određenja, barem kada je reč o *προαίρεσις*-u i „spoljašnjim“ stvarima. Uočili smo i da je neobično veliki uticaj na Epikteta izvršio Sokrat, zajedno sa, doduše idealizovanim, kiničkim pokretom. Presudan uticaj na Epikteta su izvršili i rani stoici, pre svega Zenon, Hrisip i Kleant, pored njegovog učitelja, Musonija Rufa. Reč je o filozofima koji, iz Epiktetove perspektive, ponajviše zavređuju zvanje ako ne mudraca, onda makar filozofa. Kada je reč o Sokratu, on je stoicima uglavnom bio ne *samo* paradigma mudrosti, već i istinski mudrac, a slično može da se kaže i za kinika Diogena. Takođe, u ovom poglavlju smo, sasvim svedeno, govorili o odnosu između Epikteta i epikurejaca, odnosno akademičara. Videli smo da je Epiktet prilično strog u svojim ocenama epikurejskog učenja, to jest, da je daleko rigorozniji nego, na primer, Seneka. Međutim, Epiktet se, ako govorimo o Epikurovom učenju, ponaša kao dosledni stoik, i u skladu sa tim ne dopušta da zadovoljstvo može da ima intrinzično dobru vrednost, mada dopušta da ono može da bude relativno dobro i da, kao takvo, bude primamljivije od bola. Što se tiče akademičara, Epiktet ih diskredituje, ali se, makar u Arijanovim beleškama, ne upušta u detaljniju argumentaciju, smatrajući, po svemu sudeći, da je viševjekovni spor između akademičara i stoika okončan u korist stoika.

Treće poglavlje nam je služilo kao svojevrsni „kostur“ za predstojeće četvrto, peto i šesto poglavlje, i u njemu smo prikazali sačuvane podele stoičke etike. Upitno je da li je reč o jednoj

ili više podela, kao i da li te podele referiraju prevenstveno na Hrisipa ili i na Hrisipa i na ostale rane stoike. U svakom slučaju, pokazali smo da se Epiktetova „podela“ u određenoj meri razlikuje od podele njegovih prethodnika, ali smo isto tako uočili da podele ranih stoika mogu gotovo u celosti da se inkorporiraju u Epiktetovu „podelu“ etike. U tom smislu se još jednom pokazalo da Epiktet u velikoj meri, mada ne i sasvim, sledi stoičku tradiciju iz koje je ponikao. Ono u čemu se Epiktet razlikuje od ostalih stoika, jeste prvenstveno način na koji pristupa određenim etičkim segmentima ali i podučavanju stoičke etike. Već smo insistirali na tome da je Epiktet neko ko je bio, pre svega ostalog, učitelj filozofije koji je jako dobro upućen u stoički sistem. Tokom rada smo, doduše, ukazali na postojanje izvesne sumnje povodom toga da li je i sam Epiktet podučavao na sistematičan način. Iako to sa sigurnošću ne možemo da tvrdimo, čini nam se da i Epiktetova „podela“ etičkog diskursa, pored ostalog, ukazuje da je i on bio pristalica takvog podučavanja, što nije uvek sasvim primetno iz Arijanovih beležaka.

Četvrto poglavlje predstavlja najobimniji segment ove disertacije, što jednim delom opravdava i Epiktetova tvrdnja da su pitanja koja se u ovom poglavlju ispituju, pitanja od suštinske važnosti. Naime, to su pitanja koja su usmerena na želje, odnosno averzije ili zaziranja, zatim pitanja koja se tiču dobrih, odnosno loših stvari, kao i pitanja koja ispituju prekomerne emocije, odnosno strasti. Lik Medeje nam je, kao uostalom i Epiktetu i Hrisipu, služio za analizu gneva, i na njenom primeru smo, nadamo se, pokazali na koji je način Epiktet tumačio emocije i zašto se emocije mogu razumeti kao pogrešna uverenja. Takođe, ukazali smo zbog čega je potrebno da se pogrešna uverenja koriguju i zamene ispravnim. Pored prethodno navedenog, u ovom poglavlju smo sažeto predstavili određene aspekte stoičke epistemologije. Govorili smo i o stoičkom shvatanju ἀκρασία-e, to jest, o problematici koja je, očigledno, nastavila da pobuđuje pažnju i tokom helenističkog ali i kasnijeg perioda. Epiktet, kada je reč o ἀκρασία-i, prati argumentaciju koja može da se uoči i u određenim Platonovim dijalozima. Međutim, on sledi i liniju argumentacije koja je, po svemu sudeći, prihvaćena i kod ranih stoika, to jest, Hrisipa. U ovom poglavlju smo govorili o Epiktetovoj upotrebi pojma προαίρεσις, zaključivši da je on, kada je reč o προαίρεσις-u, inovativan u odnosu na svoje stoičke prethodnike. Utvrdili smo i da Epiktet navedeni pojam upotrebljava u većem opsegu nego Aristotel, kao i da προαίρεσις stoji u središtu Epiktetovih etičkih razmatranja. Na kraju, ukazali smo na povezanost slobode i stvari koje su „u našoj moći“, kao i na povezanost slobode i προαίρεσις-a, a govorili smo i o moralnoj odgovornosti koja ne bi mogla da postoji bez slobode.

Peto poglavlje ove disertacije smo posvetili „učenju o nagonu“, to jest, govorili smo, u slučaju čoveka koji je racionalno biće i čiji se nagoni u tom smislu razlikuju od životinjskih, o motivima koji podstiču na delanje, odnosno nedelanje. Tokom ovog poglavlja smo ispitivali i „nagon za samoodržanjem“, kao i zbog čega su stoici, uključujući i Epikteta, smatrali da je svaki čovek uvek prvo usmeren na sebe, a zatim i na ostala racionalna bića. Pored toga, govorili smo o prikladnim radnjama, ali i o ulogama koje svaki pojedinac u okviru određene zajednice treba da preuzme na sebe i to tako da ih „odigra“ na najbolji mogući način.

Šesto poglavlje, u jednom širem kontekstu, pruža odgovor na pitanje na šta sve treba da obratimo pažnju ukoliko želimo da budemo filozofi ili osobe koje napreduju u vrlini. Otuda, ovo poglavlje se, u najvećoj meri, tiče moralne vrline, obrazovanja i stoičke terapeutike. Uočili smo da Epiktet ne raspravlja mnogo o samoj moralnoj vrlini, što ne znači da ne preuzima, i to u najvećoj meri, stavove svojih stoičkih prethodnika. Kad je reč o obrazovanju, ono je, kako se čini, nužno za napredovanje ka moralnoj vrlini, a stoička se škola, makar iz Epiktetove

perspektive, može razumeti i kao svojevrsno lečilište, dok filozof može da bude lekar i terapeut. Epiktet smatra da rezultati, to jest, učinak koji je merljiv u određenoj meri, pokazuju da li smo i u kojoj meri, napredovali u našem cilju (upor. Epict. *Diss.* 1.4.11). Međutim, iako je i sam perfekcionista, Epiktet, kako smo pokazali, zapaža da je svaki napredak važan i vredan hvale, sa čime bi, u načelu, bili saglasni i drugi rimski stoici. Otuda, iako je ideal kome se stremi mudrac, i iako je taj ideal praktično gotovo nedostižan, to ne znači da stoici postuliraju dve različite etike, niti da je njihova etika heteronomna, na šta smo ukazali još na početku disertacije, to jest, u uvodnom poglavlju (upor. str. 2-3).

Stoička etika u velikoj meri predstavlja jedan kompaktan i zaokružen sistem. Iako se etički diskurs, kao što smo videli, može „deliti“ na određene segmente, ta podela je, ipak, samo uslovna. Naime, kao što je etika blisko povezana sa logikom i fizikom, tako su i „delovi“ etičkog diskursa međusobno neraskidivo isprepleteni i povezani u stremljenju ka istom cilju, a to je postizanje εὐδαιμονία-e, odnosno postizanje „glatkog toka života“ i stanja neuznemirenosti.

Literatura

Korišćene skraćenice prilikom citiranja

Aristofan, *Oblakinje* – Ar. *Nub.*
Aristotel, *Metafizika* – Arist. *Metaph.*
Aristotel, *Nikomahova etika* – Arist. *Eth. Nic.*
Aristotel, *Retorika* – Arist. *Rh.*
Aurelije, *Samome sebi* – M. Aur. *Med.*
Ciceron, *O krajnostima dobra i zla* – Cic. *Fin.*
Ciceron, *Pisma Atiku* – Cic. *Att.*
Ciceron, *Rasprave u Tuskulu* – Cic. *Tusc.*
Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa* – Diog. Laert.
Diels, H. & Kranz, W., *Predsokratovci: fragmenti* – DK
Epiktet, *Priručnik* – Epict. *Ench.*
Epiktet, *Razgovori* – Epict. *Diss.*
Euripid, *Medeja* – Eur. *Med.*
Gelij, *Atičke noći* – Gell. *NA*
Herodotova *Istorija* - Hdt.
Long, A. A. & Sedley, D. N. (1987), *LS*
Musonije Ruf – Muson.
Origen, *Contra Celsium* – Origen, *C. Cels.*
Platon, *Država* – Pl. *Resp.*
Platon, *Fileb* – Pl. *Phlb.*
Platon, *Gorgija* – Pl. *Grg.*
Platon, *Lahes* – Pl. *Lach.*
Platon, *Menon* – Pl. *Meno*
Platon, *Odbrana Sokratova* – Pl. *Ap.*
Platon, *Protagora* – Pl. *Prt.*
Platon, *Teetet* – Pl. *Th.*
Platon, *Timaj* – Pl. *Tim.*
Pliny - Plin. *HN*
Plutarh, *Uporedni životopisi: Katon Stariji* – Plut. *Cat. Mai.*
Seneka, *O smirenosti uma* – Sen. *Tranq.*
Seneka, *O blagosti* – Sen. *Clem.*
Seneka, *O blaženom životu* – Sen. *Vit. Beat.*
Seneka, *O dokolici* – Sen. *Ot.*
Seneka, *O gnevu* – Sen. *Ir.*
Seneka, *Pisma prijatelju* – Sen. *Ep.*
von Arnim, H. (ed.) (1903-1924) – *SVF*

Primarna literatura i prevodi

Epictetus (1925, reprinted 1998) *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, London: Loeb Classical Library, 2 vols. (dvojezično izdanje, preveo i priredio: W. A. Oldfather)

Epictetus (1999) *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*, Leiden and Boston: Brill. (Translated by G. Boter)

Epiktetov Priručnik (1958), Beograd: Kultura. (Preveo: Miloš N. Đurić)

Epiktet (2006) *Priručnik*, Zagreb: KruZak. (Priredio i preveo: Pavel Gregorić)

Epiktet. Marko Aurelije (2015) *Obrasci volje i sreće: stoički trebnik*, Čačak; Beograd: Gradac K. (Odabrao, uredio i preveo: Dimitrije Frtunić)

Epictetus (2008) *The Discourses and Selected Writings*, London: Penguin Classics. (Translated and edited by Robert Dobbin)

Epictetus (2014) *Discourses, Fragments, Handbook*, University of Oxford: Oxford University Press (Prevod: Robin Hard; uvod i beleške: Christopher Gill).

Epiktet (2017) *Razgovori*, Loznica: Karpos. (Prevod: Sonja Vasiljević i Aleksa Petrović)

Epictetus (2018) *Encheiridion and Selections from Discourses – How to be Free: An Ancient Guide to the Stoic Life*, United States of America: Princeton University Press. (Translated and with an introduction by A. A. Long)

Epiktet (2019) *O pitanjima karaktera i moralnog izbora*, Beograd: Srpska književna zadruga. (Izbor, prevod i predgovor: Čelica Milovanović)

Sekundarna literatura

- Ado, P. (2010) *Šta je antička filozofija?*, Beograd: Fedon. (Prevod: Suzana Bojović)
- Ado, P. (2011) *Filozofija kao način življenja*, Beograd: Fedon. (Prevod: Suzana Bojović)
- Ado, P. (2016 a) *Unutrašnja tvrđava: Uvod u delo Samom sebi Marka Aurelija*, Beograd: Fedon. (Prevod: Olja Petronić)
- Ado, P. (2016 b) *Pohvala antičkoj filozofiji*, Loznica: Karpos. (Preveli: Goran Bojović i Milana Đurašinov)
- Akkad, Il (2017) „Lukijan, vispreni pripovedač britkog jezika“ u Lukijan iz Samosate (2017), *Izabrani spisi*, Beograd: Srpska književna zadruga.
- Aristofan (2000) *Izabrane komedije*, Zagreb: Školska knjiga. (Preveo: Mladen Škiljan)
- Aristotel (1987) *O duši. Nagovor na filozofiju*, Zagreb: Naprijed. (Preveli: Milivoj Sironić i Darko Novaković)
- Aristotel (1989) *Retorika*, Zagreb: Naprijed. (Prevod i komentari: Marko Višić)
- Aristotel (2013) *Nikomahova etika*, Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića. (Prevod: Radmila Šalabalić)
- Aristotel (2017) *Metafizika*, Beograd: Paideia i Službeni glasnik. (Preveo, komentarisao i napisao napomene: Slobodan U. Blagojević)
- Aurelije, M. (1998) *Samome sebi*, Beograd: Plato. (Prevod: Albin Vilhar, predgovor: Miloš N. Đurić)
- Barnet, Dž. (2004) *Rana grčka filozofija*, Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika i nastavnih sredstava. (Prevela poglavlje o Heraklitu: Ana Petković)
- Benatouil, T. (2006) “Philosophic Schools in Hellenistic and Roman Times” in Gill M. L. and Pellegrin P. (eds.) *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, pp. 415-429.
- Bett, R. (2006) ‘Stoic Ethics’, in Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin, *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, pp. 530-548.
- Birley, A. R. (1997) *Hadrian: The Restless Emperor*, London and New York: Routledge.
- Bonhöffer, A. F. (1996) *The Ethics of the Stoic Epictetus*, New York: Peter Lang Publishing. (Translated by William O. Stephens)
- Borthwick, E. K. (2001) “The Cynic and the Statue” in *The Classical Quarterly*, Vol. 51, No. 2, pp. 494-498.

- Branham, R. B. & Goulet-Caze, M-O. (eds.) (1996) *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Brennan, T. (2005) *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Oxford: Clarendon Press.
- Brennan, T. (2006) "Socrates and Epictetus" in Ahbel-Rappe, S. & Kamtekar, R. (eds.) *A Companion to Socrates*, Blackwell Publishing, pp. 285-297.
- Brouwer, R. (2014) *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, New York: Cambridge University Press.
- Brown, E. (2006) "Socrates in the Stoa" in Ahbel-Rappe, S. & Kamtekar, R. (eds.) *A Companion to Socrates*, Blackwell Publishing, pp. 275-284.
- Brunt, P. A. (2013) *Studies in Stoicism*, Oxford: Oxford University Press.
- Brunschwig i Sedley (2005) „Helenistička filozofija“ u Gregorić, P., Grgić, F., Hudoletnjak Grgić, M. (prir.), *Helenistička filozofija: epikurovci, stoici, skeptici*, Zagreb: Kruzak.
- Cicero, M. T. (1919) *Letters to Atticus*, Loeb Classical Library, London: William Heinemann, New York: G. P. Putnam's Sons, Vol. 1-3. (Translation by B. O. Winstedt)
- Cicero, M. T. (1967) *De Natura Deorum. Academica*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (Translated by Harris Rackham)
- Ciceron, M. T. (1974) *Rasprave u Tuskulu*, Beograd: Srpska književna zadruga. (Preveo: Ljubomir Crepajac)
- Ciceron, M. T. (1975) *O krajnostima dobra i zla*, Sarajevo: Veselin Masleša. (Preveo: Petar Pejčinović)
- Clarke, M. L. (1971) *Higher Education in the Ancient World*, USA and Canada: Routledge.
- Colish, M. L. (1985) *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. 2 vols. Leiden: Brill.
- Cooper, J. M. (2003) "Aristotle" in Sedley, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 125-150.
- Cooper, J. M. (2007) "The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus" in Scaltsas, T. and Mason, A. S. (eds.) *The Philosophy of Epictetus*, Oxford: Oxford University Press, pp. 9-19.
- Desmond, W. (2008) *Cynics*, Stocksfield: Acumen.
- Diels, H. & Kranz, W. (1983) *Predsokratovci: fragmenti*, sv. I-II, Zagreb: Naprijed. (Preveo: Zdeslav Dukat; predgovor napisao: Branko Bošnjak)

- Dobin, R. (1998) 'Introduction' in Epictetus, *Discourses, Book 1*: Oxford u Epiktet (2017), str. 9-26.
- Dyck, A. R. (1996) *A Commentary on Cicero De officiis*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Đakovac, A. (2015) „Upotreba i razvoj pojma ΠΟΙΟΑΙΠΕΣΙΣ od Aristotela do Sv. Maksima Ispovednika“, *Theoria* 3: 58, str. 69-86.
- Đurić, M. N. (1976) *Istorija helenske etike*, Beograd: Bigz.
- Enas, Dž. (2019) *Antička filozofija: sažeti priručnik*, Beograd: Laguna. (Prevodilac: Jelena Kosovac)
- Euripid (2007) *Medeja* u Euripid, *Izabrane drame*, Beograd: Plato. (Preveo *Medeju*: Gordan Maričić)
- Ferguson, E. (1993) *Backgrounds of Early Christianity*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Fisher, J. (2015) “Epictetus on the Epistemology of the Art of Living”, *Apeiron* 48 (1), pp. 20-44.
- Frede, M. (2007) „Stoici i skeptici o jasnim i razgovetnim utiscima“, u Stojanović, P. (prir.), *Skeptički priručnik 1: antički skepticizam*, Beograd: Plato – Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, str. 210 – 238. (Prevod: Pavle Stojanović)
- Frede, M. (2012) *O pojmu slobodne volje*, Beograd: Fedon. (Preveo: Aleksandar Dobrijević)
- Fuko, M. (1988) *Istorija seksualnosti. Staranje o sebi*, Beograd: Prosveta. (Prevod: Branko Jelić)
- Fuko, M. (2003) *Hermeneutika subjekta*, Novi Sad: Svetovi. (Prevod: Milica Kozić i Branko Rakić)
- Fuko, M. (2014) „Pisanje o sebi“ u: Fuko, M. *Tehnologije sopstva: spisi o poznoj antici i ranom hrišćanstvu*, Loznica: Karpos, str. 113 – 135. (Preveo: Andrija Filipović)
- Galen (1981) *On the doctrines of Hippocrates and Plato*, Berlin. (Edition, translation and commentary by Phillip De Lacy)
- Gellius, A. (2016) *Attic Nights*, United Kingdom: Delphi Classics.
- Gill, C. (1983) ‘Did Chrysippus understand Medea?’ in *Phronesis*, 28, pp. 136-149.
- Gosling, J. (1987) “The Stoics and ἀκρασία”, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 20, No. 2 (Fall), pp. 179-202.
- Gourinat, J-B. (2014) *Stoicizam*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. (Preveo: Marko Gregorić)

- Grahn-Wilder, M. (2018) *Gender and Sexuality in Stoic Philosophy*, Palgrave Macmillan.
- Graver, M. R. (2007) *Stoicism and Emotion*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Gregorić, P. (2006) „Uvod u stoičku etiku i Epiktetov nauku“ u Epiktet: *Priručnik*, Zagreb: Kruzak, str. 1-39.
- Grgić, F. (2005) “Aristotelians and Stoics on money and the good life”, in *Disputatio philosophica: International journal on philosophy and religion*, Vol. 7 No. 1, pp. 27-36.
- Hadot, P. (1995) *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Hegel (1983) *Istorija filozofije*, tom II, Beograd: Bigz. (Prevod: Nikola Popović)
- Herodotova *Istorija* (2009) Beograd: Dereta.
- Hershbell, J. P. (1993) “Epictetus and Chrysippus” in *Illinois Classical Studies*, Vol. 18, pp. 139-146.
- Homer (1985) *Ilijada*, Novi Sad: Matica srpska. (Preveo: Miloš N. Đurić)
- Hornblower, S. and Spawforth, A. (eds.) (2012) *The Oxford Classical Dictionary* (fourth edition), UK: Oxford University Press.
- Ierodiakonou, K. (1993) “The Stoic Division of Philosophy”, Brill: *Phronesis*, Vol. 38, No. 1, pp. 57-74.
- Inwood, B. and Gerson, L. P. (1997) *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis: Hackett.
- Inwood, B. and Gerson, L. P. (2008) *The Stoics Reader: Selected Writings and Testimonia*, Hackett Publishing. (Translation: Brad Inwood and Lloyd P. Gerson)
- Inwood, B. i Donini, P. (2005) „Stoička etika“ u Gregorić, P., Grgić, F. i Hudoletnjak-Grgić, M. (prir.) *Helenistička filozofija: Epikurovci, stoici, skeptici*, Zagreb: Kruzak, str. 259-281.
- Inwood, B. (2014) *Ethics after Aristotle*, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.
- Inwood, B. (2018) *Stoicism: A very short introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Irvine, W. B. (2006) *On Desire: Why We Want What We Want*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Jeger, V. (2007) *Rano hrišćanstvo i grčka paideja*, Beograd: Službeni glasnik. (Prevodilac: Branimir Gligorić)
- Johnson, B. E. (2012 a) “Ethical Roles in Epictetus”, *Epoché*, Vol. 16, Issue 2, pp. 287-316.

- Johnson, B. E. (2012 b) "Socrates, Heracles and the Deflation of Roles in Epictetus", *Ancient Philosophy*, 32, pp. 125-145.
- Johnson, B. E. (2014) *The Role Ethics of Epictetus: Stoicism in Ordinary Life*, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth, UK: Lexington Books.
- Joyce, R. (1995) "Early Stoicism and Akrasia", *Phronesis*, Vol. 40, No. 3, pp. 315-335.
- Kamtekar, R. (1998) "Αἰδώς in Epictetus", *Classical Philology*, Vol. 93, No. 2, pp. 136-160.
- Kant, I. (1974) „Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost“ u: Kant, I. *Um i sloboda: spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Beograd: Ideje. (Izbor i redakcija prevoda: Danilo Basta)
- Kant, I. (2004) *Kritika praktičnog uma*, Beograd: Plato. (Prevod: Danilo Basta)
- Kraye, J. (2017) "The Early Modern Turn from Roman to Greek Stoicism" in: Liebersohn, Y. Z., Ludlam, I. and Edelheit, A. (eds.), *For a Skeptical Peripatetic*, Academia, pp. 295-307.
- Krstić, P. (2016), *O čemu govorimo kad govorimo o prosvetiteljstvu: perike i gaće*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Laertije, D. (1979) *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd: BIGZ. (Prevod: Albin Vilhar)
- Lok, Dž. (1950) *Misli o vaspitanju*, Beograd: Znanje. (Prevod: Milorad Vailić)
- Long, A. A. (1982) "Soul and Body in Stoicism", *Phronesis*, 27 (pp. 34-57). / Long, A. A. (2005) „Duša i tijelo u stoicizmu“ u Gregorić, P., Grgić, F. i Hudoletnjak-Grgić, M. (prir.) *Helenistička filozofija: Epikurovci, stoici, skeptici*, Zagreb: Kruzak, str. 259-281.
- Long, A. A. (1983) "Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics" in Fortenbaugh, W. W. (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, Vol. 1, Taylor & Francis, pp. 41-65.
- Long, A. A. and Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 1 & Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, A. A. (1996 a) *Stoic Studies*, New York: Cambridge University Press.
- Long, A. A. (1996 b) "Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics" in: Branham, R. B. and Goulet-Cazé, M-O. (eds.) *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley. Los Angeles. London: University of California Press, pp. 28 – 46.
- Long, A. A. (2002) *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, New York: Oxford University Press.
- Long, A. A. (2003 a) "Roman Philosophy" in Sedley, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 184-210.

- Long, A. A. (2003 b) "Stoicism in the Philosophical Tradition" in Miller, J. and Inwood, B. (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 7 – 29.
- Long, A. A. (2003 c) "Roman Ethics" in Becker L. C. and Becker C. B. (eds.) *A History of Western Ethics*, New York and London: Routledge, pp. 30-40.
- Long, A. A. (2006) *From Epicurus to Epictetus*, New York: Oxford University Press.
- Long, A. A. (2008) "The Concept of the Cosmopolitan in Greek and Roman Thought", *Daedalus*, Vol. 137, No 3, *On Cosmopolitanism*, The MIT Press on behalf of American Academy of Arts and Sciences, pp. 50 – 58.
- Long, A. A. (2015) *Greek Models of Mind and Self*, Cambridge, Massachusetts. London, England: Harvard University Press.
- Lucian (1961) *Demonax* in Vol. 1, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Loeb Classical Library. (Translated by A. M. Harmon)
- Lucian (1989) *The Runaways* in Vol. 5, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Loeb Classical Library. (Translated by A. M. Harmon)
- Lukijan iz Samosate (2017) *Mudrost na prodaju* u Lukijan, *Izabrani spisi*, Beograd: Srpska književna zadruga. (Prevod: Dejan Acović, predgovor Il Akkad)
- Lutz, C. E. (1947) *Musonius Rufus, The Roman Socrates* in *Yale Classical Studies*, Vol. 10, New Haven: Yale University Press, pp. 3-147.
- Makintajer, A. (2006) *Traganje za vrlinom: Studija iz teorije morala*, Beograd: Plato. (Prevod: Sofija Mojsić)
- Makintajer, A. (2010) *Kratka istorija etike*, Beograd: Plato. (Prevod: Vesna Todorović)
- Meritt, L. S. (1970) "The Stoa Poikile", *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Vol. 39, No. 4, pp. 233-264.
- Milovanović, Č. (2019) „Epiktet u svome vremenu i u okvirima stoicizma“ u Epiktet: *O pitanjima karaktera i moralnog izbora*, Beograd: Srpska književna zadruga.
- Mouroutsou, G. (2020) "Moral Philosophy in the Imperial Roman Stoa" in Arenson, K. (ed.) *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York and London: Routledge, pp. 331-343.
- Nussbaum, M. (1987) "The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Apeiron*, 20:2, pp. 129-177. / Nussbaum, M. (1994) *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Opsomer, J. (1997) "Favorinus versus Epictetus on the Philosophical Heritage of Plutarch. A Debate on Epistemology", in: Mossman, J. (ed.), *Plutarch and His Intellectual World*, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd, pp. 17-39
- Origen (1980) *Contra Celsum*, Cambridge: Cambridge University Press. (Translated with an Introduction and Notes by Henry Chadwick)
- Papazoglu, F. (2010) *Istorija helenizma: autorizovana skripta*, Beograd: Srpska književna zadruga.
- Peters, F. E. (1967) *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York: New York University Press.
- Plato (1975) *Philebus*, Oxford: Clarendon Press. (Translated with Notes and Commentary by J. C. B. Gosling)
- Plato (1984) *Menexenus* in *The Dialogues of Plato*, Vol. 1, New Haven and London: Yale University Press. (Translated with Comment by R. E. Allen)
- Plato (2005) *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, Loeb Classical Library. (Translation by Harold North Fowler)
- Plato (2005) *Meno and Other Dialogues: Charmides, Laches, Lysis, Meno*, Oxford, New York: Oxford University Press. (Translated with an Introduction and Notes by Robin Waterfield)
- Plato (1990) *Theatetus*, Cambridge, MA, United States: Hackett Publishing Co. (Translated by M. J. Levett)
- Platon (1968) *Protagora – Gorgija*, Beograd: Kultura. (Preveli: Mirjana Drašković i Albin Vilhar)
- Platon (1981) *Timaj*, Beograd: Mladost. (Prevela: Marjanca Pakiž)
- Platon (2000) *Kratil – Teetet – Sofist – Državnik*, Beograd: Plato. (Preveli: Dinko Štambuk, Milivoj Sironić i Veljko Gortan)
- Platon (2003) *Gozba*, Beograd: Dereta. (Preveo: Miloš N. Đurić)
- Platon (2005) *Država*, Beograd: Dereta. (Preveli: Albin Vilhar i Branko Pavlović)
- Plećaš, T. (2014) „Svojevoljno umiranje kao afirmacija dostojanstvenog života: smrt i samoubistvo u rimskoj poznoj stoi“, *Theoria 2*, Beograd, str. 107-119.
- Plećaš, T. (2019) „Stoičko shvatanje prijateljstva“, *Theoria 4*, Beograd, str. 73-83.
- Plećaš, T. (2020) (prikaz) „Epiktet, *Razgovori*, Loznica: Karpos, 2017; Epiktet, *O pitanjima karaktera i moralnog izbora*, Beograd: Srpska književna zadruga, 2019“, *Kritika 1*, str. 189-193.

Pliny (1967) *Natural History*, Vol. III, Libri viii-xi, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Loeb Classical Library. (Translated by H. Racham)

Plutarch's Lives (1968) Vol. II, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Loeb Classical Library. (Translated by Bernadotte Perrin)

Reydams-Schils, G. (2005) *The Roman Stoic – Self, Responsibility, and Affection*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Reydams-Schils, G. (2010) “Philosophy and Education in Stoicism of the Roman Imperial era”, *Oxford Review of Education*, Vol. 36, No. 5, Political and philosophical perspectives on education. Part 1, pp. 561-574.

Rober, Ž-N. (2009) *Stari Rim*, Beograd: Clio. (Prevod: Mima Aleksendrić)

Robertson, D. J. (2016) “The Stoic influence on modern psychotherapy” in Sellars, J. (ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, London and New York: Routledge, pp. 374-388.

Rufus, M. (2020) *That One Should Disdain Hardships: The Teachings of a Roman Stoic*, New Haven and London: Yale University Press. (Translated by Cora E. Lutz with an Introduction by Gretchen Reydams-Schils)

Salles, R. (2014) “Epictetus and the Causal Conception of Moral Responsibility and What Is Eph' hēmin” in Pierre Destree, Ricardo Salles and Marco Zingano (eds.) *What is Up to Us?*, Academia Verlag: Sankt Augustin, 169-182.

Salles, R. (2019) “Epictetus on what is in our power: modal versus epistemic conceptions” in Brouwer, R. and Vimercati, E. (eds.) *Fate, Providence, and Free Will*, Brill.

Schofield, M. (2003) “Stoic Ethics” in Inwood, B. (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*, New York: Cambridge University Press, pp. 233-256.

Schofield, M. (2004) “Epictetus: Socratic, Cynic, Stoic”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 54, No. 216, pp. 448-456.

Sedley, D. (1997) ‘The Ethics of Brutus and Cassius’, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 87, *Society for the Promotion of Roman Studies*, pp. 41-53.

Sedley, D. (2003) “The school from Zeno to Arius Didymus” in Inwood, B. (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*, New York: Cambridge University Press, pp. 7-32.

Sellars, J. (2006), *Stoicism*, UK: Acumen.

Sellars, J. (2007) “Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, pp. 115–140.

Sellars, J. (ed.) (2016) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, London and New York: Routledge.

Sellars, J. (2019) *Lessons in Stoicism: What Ancient Philosophers Teach Us about How to Live*, Penguin Books.

Sellars, J. (2020) *Marcus Aurelius*, London and New York: Routledge.

Seneca, L. A. (2010) *Six Tragedies*, New York: Oxford University Press. (Translated with an Introduction and Notes by Emily Wilson)

Seneka, L. A. (2009) *Pisma prijatelju*, Beograd: Dereta. (Preveo: Albin Vilhar, predgovor napisala: Ksenija Atanasijević)

Seneka, L. A. (2018) *Filozofski spisi I: O dobročinstvima. O blagosti. O smirenosti uma. O dokolici*, Zagreb: Demetra. (Preveo: Tvrtko Milunović)

Seneka, L. A. (1959) *Rasprava o gnevu*, Beograd: Izdavačko preduzeće Rad. (Prevela: Nada Todorović)

Seneka, L. A. (1981) *Rasprava o blaženom životu i Odabrana pisma Luciliju*, Beograd: Grafos. (Prevod i uvod: Miloš N. Đurić)

Sharples, R. W. (2006) "The Problem of Sources" in Mary Louise Gill M. L. and Pellegrin P. (eds.) *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, pp. 430-447.

Simplicius (2014) *On Aristotle Categories 9-15*, London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury. (Translated by Richard Gaskin)

Simplicius (2014) *On Epictetus Handbook 1-26*, London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury. (Translated by Charles Brittain and Tad Brennan)

Simplicius (2014) *On Epictetus Handbook 27-53*, London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury. (Translated by Tad Brennan and Charles Brittain)

Sorabji, R. (1997) "Is Stoic Philosophy Helpful as Psychotherapy?" u: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement No. 68, *Aristotle and After*, Oxford University Press, str. 197-209.

Sorabji, R. (2000) *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press.

Sorabji, R. (2007) 'Epictetus on proairesis and self' in Scaltsas, T. and Mason, A. S. (ed.) *The Philosophy of Epictetus*, Oxford: Oxford University Press, pp. 87-98.

Still, A. & Dryden, W. (2012) *The Historical and Philosophical Context of Rational Psychotherapy: The Legacy of Epictetus*, Great Britain: Karnac Books Ltd.

Stephens, W. O. (2007) *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, London: Continuum.

Stephens, W. O. (2020) "The Stoics and Their Philosophical System" in Arenson, K. (ed.) *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York and London: Routledge pp. 25-37.

Suidae Lexicon: 'Epictetus.' Suda On Line. Tr. Antonella Ippolito on 4 May 2005 <http://www.stoa.org/sol-entries/epsilon/2424>

'Arrian.' Suda On Line. Tr. Jennifer Benedict on 12 July 2001 <http://www.stoa.org/sol-entries/alpha/3868>

Thom, J. C. (2006) *Cleanthes' Hymn to Zeus*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Tielman, T. (2007) "Panaetius' Place in the History of Stoicism with Special Reference to his Moral Psychology", in Ippolito, A. M. and Sedley, D. N. (eds.) *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*, Naples: Bibliopolis.

Trapp, M. (2007) *Philosophy in the Roman Empire: Ethics, Politics, and Society*, Aldershot, United Kingdom: Ashgate.

Tremblay, M. (2019) "Digestion and Moral Progress in Epictetus", *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 13, n. 1, pp. 100-119.

Tsekourakis, D. (1974) *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.

Vlastos, G. (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press.

von Arnim, H. (ed.) (1903-1924) *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig: Teubner.

Wilderberg, C. (2014) "The Will and Its Freedom: Epictetus and Simplicius On What is Up to Us" in: Pierre Destree, Ricardo Salles and Marco Zingano (eds.) *What is Up to Us?*, Academia Verlag: Sankt Augustin, pp. 329-350.

Wolfsdorf, D. C. (2017) "The Historical Socrates" in Bobonich C. (ed.) *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, United Kingdom: Cambridge University Press, pp. 30-49.

Xenakis, J. (1968) "Logical Topics in Epictetus", *Southern Journal of Philosophy*, 6:2, pp. 94-102.

Xenakis, J. (1969) *Epictetus: Philosopher-therapist*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Biografija autora

Tamara Plećaš je rođena 20.09.1987. godine u Gospiću. Osnovnu školu je pohađala u Banjaluci, Atini i Beogradu. Petu beogradsku gimnaziju je završila 2006. godine, i iste godine je upisala osnovne akademske studije filozofije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Osnovne studije je završila 2011. godine sa prosečnom ocenom 9.76 i završnim radom na temu: „Suvereno darivanje: kritički pogled na filozofsku misao Žorža Bataja“. Iste godine na istom fakultetu upisuje master akademske studije filozofije koje je završila 2012. godine sa prosečnom ocenom 10 i master radom na temu: „Filozofsko obrazovanje i dosezanje sreće: Epiktetova etika vrlina“. Tokom 2012. godine provodi pet meseci na Univerzitetu Janjina kao stipendistkinja Državne fondacije za stipendiranje Republike Grčke (IKY), a u decembru te godine upisuje doktorske akademske studije na odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. U periodu od 2014. do 2018. godine držala je vežbe na odeljenju za filozofiju na predmetu Filozofija duha. Počev od 2015. godine uključena je u nastavu i na predmetima Helenistička filozofija i Uvod u etiku, a od 2018. godine drži vežbe na predmetu Istorija filozofije 1a. Tokom master studija je bila stipendistkinja Fonda za mlade talente Republike Srbije, a od 2013. do 2017. godine i stipendistkinja Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja, kada je i angažovana na projektu „Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti“. 2017. godine je zaposlena u okviru istog projekta na Filozofskom fakultetu u Beogradu kao istraživač-saradnik. Među njena polja interesovanja ubraja se stoicizam, antička i helenistička filozofija, kao i normativna etika. Objavila je nekoliko naučnih radova i izlagala je na više međunarodnih konferencija.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: Плећаш Тамара

Број индекса: OF12-6

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

ЕПИКТЕТОВА ЕТИКА

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

| | |
|----------------------|--------------------------|
| Име и презиме аутора | Тамара Плећаш |
| Број индекса | OF12-6 |
| Студијски програм | Филозофија |
| Наслов рада | ЕПИКТЕТОВА ЕТИКА |
| Ментор | др Александар Добријевић |

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предала ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

ЕПИКТЕТОВА ЕТИКА

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предала сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучила.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, _____

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.