

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI

(Warszawa)

TROSKA O DUSZĘ WEDŁUG EPIKURA Z SAMOS

Epikurejska terapia etyczna według *Listu do Menojkeusa*

EPIKUREJSKA TROSKA O ZDROWIE DUSZY

List do Menojkeusa zaczyna swego rodzaju, by użyć słów znanego niemieckiego historyka filozofii, C. F. Geyera, manifest etyczny¹, który wzywa wszystkich ludzi, zarówno starszych, jak i młodszych, do uprawiania filozofii. Filozofia, którą ma tu na myśli Epikur, autor listu, okazuje się troską o zdrowie duszy:

Nikt, ani gdy jest jeszcze młody niech nie zwleka z filozofowaniem, ani gdy już stanie się starcem, niech nie ustaje w filozofowaniu. Nikt bowiem nie jest ani za młody, ani za stary na to, by zatroszczyć się o zdrowie swojej duszy. Ten, kto mówi, że pora na uprawianie filozofii jeszcze nie nadeszła, bądź już przeminęła, jest podobny do tego, który mówi, że jeszcze nie nadeszła, albo już przeminęła pora na to, by być szczęśliwym. A zatem niech uprawia filozofię zarówno młody, jak i stary. Ten drugi – aby, pomimo swojej starości, pozostawał ciągle młody w swym szczęściu, ciesząc się dobrami, którymi obdarzył go los w przeszłości². Ten pierwszy zaś – aby, pomimo swojej młodości, był już dojrzały w swym braku obaw wobec tego, co ma nadejść. Trzeba zatem

¹ Patrz: C.-F. Geyer, *Epikur zur Einführung*, wyd. II, Hamburg 2004, s. 45.

² Chodzi o radość płynącą ze wspomniania chwil szczęścia doznawanego w przeszłości. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X 137; X 22; Cynceron, *O najwyższym stopniu dobra i zła*, II 30, 96; *Rozmowy tuskulańskie*, III 15, 32–33. Przyjemności epikurejskiej nie da się zredukować do rozkoszy aktualnej, równoczesnej z jakimś aktem bezpośrednio doznawanym, jak uczył Arystyp z Cyreny, który uznawał tylko takie właśnie rozkosze, czyli doraźne, płynące bezpośrednio z jakiejś aktywności. Oprócz tego Epikur różni się od Arystypa tym, że wydzielił nie tylko przyjemności statyczne i kinetyczne, lecz również duchowe i zmysłowe. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 136.

troszczyć się o to, co owocuje poczuciem szczęścia, bo jeśli to mamy, mamy wszystko, a jeśli tego nie mamy, czynimy wszystko, by je mieć³.

Zatem uprawianie filozofii według Epikura to nic innego, jak tylko swoista terapia duszy⁴, co nie jest niczym nowym w filozofii greckiej. Tak przecież mówił o niej Sokrates na kartach dialogów Platona (chodzi o stare porównywanie filozofii do medycyny). Można powiedzieć, że Epikur utrzymał się w tej samej tonacji, aczkolwiek należy do zupełnie innej tradycji filozoficznej niż Sokrates. Sokrates miał jednak co innego na myśli niż Epikur. Chodziło mu o kwestie natury czysto etycznej, gdy Epikur myślał o autentycznej terapii duszy, czyli wyleczeniu jej z różnorodnych lęków i fobii, oczywiście takich, którymi mogła się zająć filozofia, czyli powstałych na tle niezrozumienia ludzkiej natury i w ogóle natury świata. Można by powiedzieć, że znowu podobny jest w tym do Sokratesa, gdyby nie to, że Sokrates inaczej pojmował ludzką naturę. Dla Sokratesa właściwym, naturalnym środowiskiem człowieka jest świat wartości moralnych, bo taka jest natura duszy – to jest moralna⁵. Można rzec, że dusza dla Sokratesa jest jestestwem natury moralnej i duchowej. Przeto jej właściwym, niejako naturalnym środowiskiem i naturalnym pokarmem jest świat wartości moralnych (i duchowych), i to tu właśnie, w sferze wartości moralnych, powinien on szukać swego spełnienia i szczęścia. Epikur tymczasem lokuje życie człowieka w świecie zmysłowym i psychicznym, bo tak pojmuje ludzką naturę, której wszystko podporządkowuje⁶. Jednak i jemu chodziło

³ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 122 (przekł. własny). Jest to oczywiście znany sokratejski motyw troski o duszę.

⁴ Por. R. Nickel, *Epikur. Wege zum Glück*, Mannheim 2010, s. 16–18; C.-F. Geyer, *Epikur zur Einführung*, Hamburg 2000, s. 45, 48; O. Gigon, *Epikur. Von der Überwindung der Furcht*, Zürich–München 1983, s. 12; Ch. Rapp, *Epikur*, Stuttgart 2010, s. 19; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961, s. 211–247.

⁵ F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997.

⁶ Szerzej na temat etyki i psychologii Epikura: H.-M. Bartling, *Epikur. Theorie der Lebenskunst*, Cuxhaven 1994; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. I, Firenze 1936; C.-F. Geyer, *Epikur zur Einführung*, Hamburg 2000; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992; K. Held, *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Paderborn 2007; M. Hossenfelder, *Epikur*, München 1998; P. Innocent, *Epicuro*, Firenze 1975; D. Konstan, *Some aspects of Epicurean psychology*, Leiden 1973; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961; B. Ludwig, *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts*, Frankfurt a.M. 1998; R. Müller, *Die epikureische Ethik*, Berlin 1991; W. F. Otto, *Epikur*, Stuttgart

o szczęście i spełnienie ludzi, także moralne, i w tym sensie był podobny do Sokratesa⁷.

Epikur był oczywiście filozofem i nie stronił od problemów ściśle teoretycznych. Nie był jednak typem filozofa-uczonego, który wyłącznie rozważa teoretyczne kwestie filozoficzne i na tym spędza swoje filozoficzne życie (co w Grecji bardzo rzadko się zdarzało⁸). Wprost przeciwnie, Epikur był w pierwszym rzędzie „praktykiem”, jeśli w ogóle można tak powiedzieć o filozofie. Jednak przede wszystkim był wychowawcą, przewodnikiem i opiekunem duchowym, a nawet, by użyć klasycznych już sformułowań, lekarzem i stroicielem dusz, bo uważał, jak powiada jedna z zachowanych (u Porfiriusza) jego myśli, że

[...] próżne są rozważania filozoficzne, które nie leczą ludzkich namiętności. Jak sztuka leczenia do niczego się nie nadaje, jeśli nie uwalnia od cierpień cielesnych, tak również filozofia – jeśli nie uwalnia od zła duszy⁹.

I Epikur najwyraźniej czuł się powołany do uzdrawiania ludzi z ich moralnych dolegliwości i do leczenia ich chorób duchowych, bo te właśnie choroby (choroby duszy) uznawał za główną przeszkodę na drodze do zdrowia i szczęścia duszy, co zresztą dla niego było jednoznaczne. Zdrowie duszy i szczęście – to w sumie to samo. Epikur był przekonany, że dusza moralnie zdrowa musi być, już niejako z założenia, szczęśliwa, a w każdym razie nie może być nieszczęśliwa (co na jedno wychodzi, zgodnie ze znanym epikurejskim dogmatem, że między dobrem i jego przeciwieństwem, czyli złem, nie ma stanów pośrednich); i zdolna jest sama z siebie cieszyć się swoim szczęściem, wewnętrznym spokojem i poczuciem wewnętrznej niezależności i wolności, ugruntowanym na znajomości natury (natury świata i samego siebie). Dlatego też, zgodnie z filozoficznymi założeniami Epikura, sens studiów filozoficznych w jego szkole, i w ogóle filozofowania w konwencji epikurejskiej, polegał nie na samym tylko poznawaniu i rozszyfrowywaniu tajemnic świata przyrody oraz samego człowieka,

1975; K. Pawłowski, *Lathe biosas. Żyj w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Lublin 2007; M. Pąkcińska, *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959; D. Pesche, *Introduzione a Epicuro*, Roma–Bari 1990.

⁷ Wybitny włoski uczony, porównując obu filozofów, nie omieszcza ich nazwac tworcami dwóch wielkich religii: E. Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. I, Firenze 1936, 137.

⁸ Patrz: P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992.

⁹ Porfiriusz, *Do Marcelli*, 31 (H. Usener, *Epicurea*, Leipzig 1887, 221).

lecz właśnie na tej (opartej, oczywiście, na zdobytej wiedzy przyrodniczej i antropologicznej) „terapii duszy”, która miała całkowicie zmodyfikować świadomość uczniów i zmienić ich sposób myślenia o sobie i całym świecie. Sam Epikur podkreślał to wielokrotnie w swoich listach, także w tych „naukowych”, to jest w *Liście do Herodota* oraz w *Liście do Pytoklesa*, w których faktycznie omawiał bardzo poważne zagadnienia naukowe¹⁰. Owa przemiana miała się objawiać pełnym spokojem wewnętrznym, jaki płynie z dogłębnego zrozumienia rzeczywistości fizycznej, również świata fizycznych bogów. Spokój wewnętrzny był symptomem duszy zdrowej, a tym samym szczęśliwej.

Podstawą epikurejskiej terapii duszy była oczywiście cała filozofia Epikura, która tłumaczyła naturę świata i człowieka, ale podstawowym środkiem leczniczym był tu tzw. „czwórmian leczniczy”, *tetrapharmakon*, czyli cztery krótkie myśli, które streszczały główne zasady etyki Epikura. Zaaplikowane duszy, jako materiał do rozmyślań i medytacji, leczyły ją z różnych gnębiących ją lęków i fobii, a zarazem uwalniały z niewoli nienaturalnych i niepotrzebnych żądz, potrzeb i ambicji, zadęrczających ludzi i niepozwalających im cieszyć się szczęściem, do którego powołała ich sama natura. To „poczwórne lekarstwo” Epikura przedstawiane jest zwykle w postaci czterech prostych prawd epikurejskich, które streszczały się w czterech tezach: 1) bóstwo nie jest straszne; 2) śmierć jest niczym, 2) dobro jest łatwe do zdobycia, 3) zło jest łatwe do zniesienia; były więc podawane przez ich autora w postaci łatwych do zapamiętania sentencji. Najprawdopodobniej stanowiły one najprostszy materiał do wspomnianych rozważań i rozmyślań, które miały formować świat myśli i uczuć epikurejczyków zgodnie z zasadami fizyki epikurejskiej, wnosząc do ich dusz (albo utrwalając już tam obecny) spokój duchowy, będący podstawą epikurejskiego poczucia szczęścia. Owe sentencje zachowały się w postaci słynnych *Kyriai doxai* Epikura¹¹, o których wspominał jeszcze Cynceron¹². Przechował je w swoim dziele Diogenes Laertios¹³. W nieco innej formie występują jako *Sentencje Watykańskie*¹⁴.

¹⁰ Patrz: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 82, 83 (*List do Herodota*), 85 (*List do Pytoklesa*). Patrz też: tamże X 143 (*Główne myśli*, XII).

¹¹ Patrz: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 139–154.

¹² Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 7, 20.

¹³ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 139–154.

¹⁴ Patrz: *Myśli etyczne Epikura z Samos. Sentencje Watykańskie*, przekład K. Pawłowski, „Meander”, 7–8/96, s. 363–369 (dalej cyt.: *Sentencje Watykańskie*).

Na tych czterech prawdach czy zasadach „czwórmianu leczniczego” opierała się, w swej zasadniczej części, epikurejska terapia duszy. Zrozumienie zawartych w nich intencji miało wyleczyć człowieka z najważniejszych przyczyn lęków i fobii, które nie pozwalały mu cieszyć się życiem, a jednocześnie miało mu uzmysłowić, jak proste i łatwe do osiągnięcia jest szczęście, a zarazem jak łatwe do zniesienia, a przeto w sumie niestraszne jest zło.

Za każdą z tych czterech prawd epikurejskiego tetrafarmakonu ukrywa się jakieś lekarstwo na jeden z czterech podstawowych lęków: przed bogami, przed śmiercią, przed cierpieniem oraz przed nieosiągnięciem szczęścia. Właśnie te problemy podejmuje Epikur w swoim *Liście do Menojkeusa*.

LĘK PRZED BOGAMI

Na pierwszy ogień bierze Epikur w *Liście do Menojkeusa* lęk przed bogami. Rozwiązaniu tej dolegliwości służy cała teologia Epikura, osadzona, jak całość jego filozofii, na atomistycznej fizyce (fizykalnej ontologii). Epikurejska teologia jest niewątpliwie interesująca sama w sobie, jako pewna w miarę oryginalna i ciekawa teoria. W tym miejscu jednak interesuje nas wyłącznie jako element epikurejskiej terapii duszy. I w tej właśnie roli przywołuje ją Epikur w swoim *Liście do Menojkeusa*, a nawet od niej zaczyna swoje wywody etyczne, co może świadczyć o randze tej problematyki w jego filozofii. Na samym początku swoich wywodów na ten temat, Epikur wyznaje, że istnienie bogów jest dlań całkowicie ewidentne i niepodważalne¹⁵. Jego zdaniem, wystarczającym świadectwem ich istnienia jest powszechne przeświadczenie ludzi¹⁶. Oczywiście nie są oni tacy, jak to przedstawia wyobrażenia i tradycja religijna Greków, w której (zgodnie z zadawnionym antropomorfizmem Greków, wyśmiewanym już przez Ksenofanesa, ale podtrzymywanym pod pewnymi względami, np. co do wyglądu, także przez Epikura) owi bogowie swoim charakterem i obyczajami są podobni do ludzi i, tak jak oni, zdolni są zarówno szkodzić, jak i pomagać ludziom. Według Epikura, tego rodzaju wyobrażenia o bogach są niedorzeczne, gdyż kłócą się z boską szczęśliwością, której bogowie, według niego, zażywają nieustannie i bez żadnych zakłóceń. Bogowie bowiem, jak

¹⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 123, 124 (*List do Menojkeusa*); X 139 (*Główne myśli*).

¹⁶ Por. Cyceron, *O naturze bogów*, I 16, 43–19, 50; I 36, 100.

pisze w pierwszej sentencji swoich *Głównych myśli*¹⁷, a także w *Liście do Menojkeusa*, są nie tylko nieśmiertelni, ale przede wszystkim są zawsze szczęśliwi:

Dlatego wcielaj w życie i rozważaj nauki, które ci nieustannie dawałem, uznając je za podstawowe zasady pięknego (i szczęśliwego) życia. Przede wszystkim powinieneś sądzić, że bóstwo jest istotą nieśmiertelną i szczęśliwą, zgodnie z powszechnie przyjmowanym pojęciem boskości, i nie przypisuj mu niczego, co byłoby obce jego nieśmiertelności i przeciwne jego szczęśliwości. Myśląc o bóstwie, przypisuj mu tylko wszystko to, co służy zachowaniu jego szczęśliwości i zarazem nieśmiertelności. Bogowie istnieją. Ich poznanie jest ewidentne¹⁸. Nie istnieją jednak tak, jak to sobie większość wyobraża, nie zważając na to, co zawiera samo pojęcie boskości¹⁹. Dlatego nie jest bezbożnikiem ten, kto nie uznaje bogów większości ludzi, lecz ten, kto przypisuje im mniemania większości. Mniemania większości o bogach bowiem nie opierają się na prawdziwych spostrzeżeniach²⁰, lecz na fałszywych domniemaniach²¹. Stąd też bierze się przekonanie, że od bogów pochodzą największe nieszczęścia (jakie mają oni rzekomo zysłać na złych), jak też największe dobrodziejstwa. Przyzwyczajeni²² raz i na zawsze do własnych zalet, tylko to, co im podobne, uznają i przyjmują, wszystko inne zaś, jako sobie obce, odrzucają²³.

Szczęśliwość jest naturalną, niemal organiczną cechą bogów. Są oni szczęśliwi ze swej natury, a poza tym w „międzyświatowych” obszarach, w których pędzą swój żywot, nie ma czynników, które mogłyby wносить w ich życie, a tym samym w szczęście, jakiegokolwiek zaburzenia. Dlatego jest im obce wszystko to, co mogłoby to szczęście zakłócić. Nie ulegają też żadnym słabościom. Smutek, gniew i inne emocje,

¹⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 139: „Istota szczęśliwa i nieśmiertelna sama jest wolna od kłopotów i innym ich nie przysparza, a wskutek tego obcy jest im gniew, jak i radość: wszystko to jest bowiem odznaką słabości” (przeł. K. Leśniak).

¹⁸ Istnienie bogów, według Epikura, jest ewidentne. Por. Cynceron, *O naturze bogów*, I 16, 43–19, 50; 36, 100.

¹⁹ To znaczy: przypisując bogom ludzkie cechy, zupełnie niezgodne z ich szczęśliwością i nieśmiertelnością. Por. Cynceron, *O naturze bogów*, I 16, 42–43.

²⁰ Chodzi o tzw. wizerunki bogów, to jest niezwykle subtelne „obrazy”, jakie docierają bezpośrednio do ludzkich umysłów i rodzą pojęcia bogów. Ludzie niestety łączą z nimi swoje zabobony i przesady, związane z niezrozumieniem praw rządzących zjawiskami naturalnymi. Por. Cynceron, *O naturze bogów*, I 16, 43–19, 50.

²¹ Por. Cynceron, *O naturze bogów*, I 16, 42–43.

²² Podmiot zdania jest tu domyślny. Choć gramatycznie nie jest to całkiem pewne, domyślamy się jednak, że Epikur ma tu na myśli raczej bogów, a nie ludzi. Takie też tłumaczenie proponuje W. Schmid, który odnosi podmiot zdania do bogów (W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, „Rheinische Museum für Philologie”, NF 94 (1951), s. 97–156; por. też: G. Arrigetti, *Epicuro*, Torino 1973, s. 538–539).

²³ Diogenes Laertios, *Żywoty (List do Menojkeusa)*, X 123 (przekł. własny).

które mogłyby zakłócić ich szczęście, w ogóle ich nie dotyczą. Z tych samych powodów nie mogą zajmować się ludźmi i ich sprawami, jak sądzą ludzie przesądni i nieznający prawdy o bogach. To samo dotyczy także tych rzekomych bogów, którymi w popularnych przekonaniach ludzi są ciała niebieskie i w ogóle meteorologiczne zjawiska niebieskie. Nie mają one, w myśl fizycznej ontologii Epikura, nic wspólnego ze światem bogów. Ich naturę wyznaczają te same atomy, które budują wszystko to, co istnieje we wszechświecie. I nie ma tu żadnych nadprzyrodzonych tajemnic. O wszystkim decydują naturalne prawa fizyki, związane z atomistyczną konstrukcją wszechrzeczy. One też wyznaczają życie bogów. Według filozofa z Samos, pospolite mniemania o bogach są zwykłym bluźnierstwem. I podobnie religia, z całym swoim magicznym kultem i obrzędami. Wypacza ona całkowicie rzeczywisty obraz bogów. Napawa ludzi obłądną i zupełnie nieprzystającą do natury bogów bojaźnią i lękiem przed bogami i karami, rzekomo przez nich zsyłanymi, a co gorsza, budzi złudne oczekiwania na ich pomoc i urojone nadzieje eschatologiczne, nijak mające się do jakichkolwiek praw życia i śmierci.

Fizyczny, mechanistyczny wręcz obraz świata, jaki stworzył Epikur, wykluczył, utrwaloną w greckiej tradycji i podtrzymywaną przez niemal wszystkich greckich filozofów, ideę boskiego porządku i opatrności, a wraz z tym jakąkolwiek możliwość boskiego wpływu na świat. Z tego powodu Epikur już w starożytności naraził się na zarzut ateizmu²⁴. Gwoli prawdy wypada rzec, że jego teologia może wywołać po trosze wrażenie, jakby pospolite mity i zabobony zamierzał zastąpić własnymi. Jednak najprawdopodobniej był on przekonany o istnieniu bogów, choć oczywiście zupełnie inaczej ich sobie wyobrażał niż przywiązani do swojej tradycji Grecy. W *Liście do Menojkeusa* wyraźnie sugeruje, że człowiek posiada niemal wrodzoną ideę bogów, wrodzoną, oczywiście, kulturowo – wiara w istnienie bogów jest bardzo powszechna, jest niejako elementem jakby ogólnoludzkiej kulturowej świadomości. Nie musi to być wprawdzie świadectwem rzeczywistych przekonań filozofa, a jedynie elementem swego rodzaju gry i zabiegiem dydaktycznym, gdyż wiara w bogów, a zwłaszcza rozważania i kontemplacje snute na kanwie ich szczęśliwości, to bardzo ważny czynnik w epikurejskiej terapii²⁵, jednakże wydaje się bardzo prawdo-

²⁴ Por. Cynceron, *O naturze bogów*, I 44, 123–124; III 1, 3; Sextus Empiryk, *Przeciwko fizykom*, I 43.

²⁵ Cynceron, *O naturze bogów*, I 16, 43; I 17, 44; I 36, 100.

podobne. W każdym razie, przynajmniej deklaratywnie, istnienie bogów jest dlań ewidentne, a tym samym nie wymaga specjalnych dowodów. Epikur zdaje się wierzyć, że powszechna opinia o istnieniu bogów jest wystarczającym argumentem za ich istnieniem. Poza tym ich istnienia, jego zdaniem, dowodzą wysyłane przez nich „wizerunki” (*eidola*), które, dzięki swojej wyjątkowej subtelności, docierają wprost do umysłu ludzi bez pośrednictwa receptorów zmysłowych, zwłaszcza wtedy, gdy ludzie śpią²⁶. Świadczą one nie tylko o istnieniu bogów, lecz również o ich wyglądzie – oczywiście antropomorficznym, co także ma prawo budzić wątpliwości, ale zgodne jest z kanoniką epikurejską, według której medium poznawczym są właśnie wspomniane wizerunki rzeczy, czyli swego rodzaju odbitki wysyłane przez wszystkie byty i odbierane przez receptory zmysłowe, a w przypadku wizerunków bogów – wprost przez umysł. Skądinąd wiemy, że Epikur lokuje swoich bogów w obszarach między światami, to jest w obszarach, w których nie ma żadnych uporządkowanych struktur oprócz samych bogów²⁷. Unika tym samym, między innymi, boskiej nadprzyrodzoności. Jego bogowie są po prostu włączeni w całość wszechświata, zbudowanego z niezliczonych światów i obszarów „międzyświatowych” (właśnie tych, w których mają mieszkać epikurejscy bogowie). Na skutek tej lokalizacji Epikur nie dopuszcza do jakichkolwiek relacji między bogami i ludźmi, chroniąc tych pierwszych od ludzkich trosk i kłopotów, które mogłyby zakłócić ich szczęście, a tych drugich – od zabobonnego lęku przed bogami i złudnej nadziei na ich pomoc.

List do Menojkeusa dość wyraźnie pokazuje, że teologia Epikura, niezależnie od wszystkich zastrzeżeń, które ma prawo budzić, ma sens wyraźnie terapeutyczny i służy przede wszystkim leczeniu różnych schorzeń duszy, powstałych na tle religijnych wierzeń. Podaje ponadto materiał do rozmyślań i kontemplacji – kontemplacji szczęścia owych międzyświatowych bogów, która też ma cel terapeutyczny, bo wywołuje i utrwała błogi, pogodny nastrój w psychice człowieka, co w świetle psychologii epikurejskiej jest niezwykle ważne, gdyż przybliży człowieka do szczęścia. Przede wszystkim jednak ma rozwiać ludzkie lęki i wszystkie złudzenia, związane z pospolitymi wierzeniami w moc bogów. Zarówno jedne, jak i drugie są, zdaniem Epikura, całkowicie bezsensowne, bo nie mają żadnego uzasadnienia w realnym

²⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 46–52; Cyceon, *O naturze bogów*, I 37, 100; Sextus Empiryk, *Przeciwko fizykom*, I 43.

²⁷ Cyceon, *O naturze bogów*, I 16, 42.

świecie, który rządzi się racjonalnym prawem, wynikającym z atomistycznej struktury rzeczy. Co więcej, bezzasadny lęk i równie bezzasadne nadzieje zagradzają tylko człowiekowi drogę do realnego szczęścia. Lęk nie pozwala człowiekowi cieszyć się życiem, a złudne nadzieje, każąc czekać na pomoc bogów, odbierają mu wolę działania. Dlatego trzeba z nich leczyć ludzką świadomość. Zapewne z tych powodów swoje poglądy teologiczne umieścił Epikur w *Liście do Menojkeusa*, który poświęcony jest leczeniu duszy.

Epikur przeciwstawia się greckiej tradycji religijnej, ale także niektórym „uczynom” teoriom filozofów, które wikłają człowieka w myślenie fatalistyczne i poczucie zależności od bogów. Dla Epikura, przekonanego o absolutnej autonomii moralnej człowieka, zarówno tradycyjne poglądy na temat bogów, jak poglądy głoszone przez niektórych filozofów, są nie do przyjęcia, właśnie dlatego, że zaprzeczają tej autonomii. Na domiar złego wywołują fałszywe lęki i urojenia, które są główną przyczyną wewnętrznych niepokojów i złudnych nadziei. Tym samym zamykają opanowanym przez nie ludziom drogę do szczęścia, czyli do pełnego radowania się śmiertelnym żywotem. Zarówno te popolite mniemania o bogach, jak i podobne im teorie filozofów, Epikur traktuje jako zwykłe bluźnierstwo wobec „prawdziwych” bogów.

Epikur usiłuje przede wszystkim wykazać niesłuszność obiegowych, a także filozoficznych poglądów o bogach, a tym samym usunąć główne przyczyny lęków dręczących ludzi na tle religijnej wiary w bogów, w opatrność i fatum²⁸. Z tych samych powodów zwalcza magię i wróżbiarstwo²⁹. Jego krytyka dotyczy w pierwszym rzędzie religii greckiej, ale również niektórych koncepcji filozoficznych, zwłaszcza platońskich (o stwórcy świata, o duszy świata oraz o boskości gwiazd) i stoickich (o duszy świata i boskiej opatrności). Wszystkie te koncepcje wykluczają się z epikurejską doktryną o fizycznej strukturze wszechrzeczy. Epikur odrzuca całą mitologię grecką, która wplątuje bogów we wszystkie sprawy ludzi i ich wszystkie namiętności³⁰.

Niezależnie od tej krytyki popolitych religijnych wierzeń, Epikur i jego uczniowie czcili swoich międzyświatowych bogów. Zgodnie ze

²⁸ Por.: Cyцерон, *O przeznaczeniu*, IX 18, 19; X 22, 23; tenże, *O naturze bogów*, I 20, 54–56.

²⁹ Por.: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 135–135; Cyцерон, *O naturze bogów*, I 120, 56; II 65, 162; tenże, *O wróżeniu*, II 17, 39, 40; II 65, 162.

³⁰ Por.: Cyцерон, *O naturze bogów*, I 16, 42. Więcej odnośnie do teologii Epikura: M. D. Lemke, *Die Theologie Epikurs: Versuch einer Rekonstruktion*, München 1973; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, s. 172–210.

swoim pojęciem bogów i ich szczęśliwości, niczego się od nich nie spodziewali i nie domagali. Epikur był ponoć bardzo religijny, choć ani nie podzielał religijnych wyobrażeń o bogach, ani, tym bardziej, nie wierzył w magiczny kult religijny³¹. Jeśli uczestniczył w religijnych obrzędach, to tylko po to, by korzystając z podniosłej atmosfery, jaka im towarzyszy, oddać się medytacji prawdziwych bogów i ich szczęśliwości, a ciesząc się ich szczęściem, samemu nieco z tego ich wiecznego szczęścia skosztować. Tego typu rozmyślania i medytacje przybliżały, przynajmniej uczuciowo, epikurejczyków do medytowanych przez nich bogów i czyniły ich życie jakby podobnym do życia bogów (osobliwa wersja starego, jeszcze platońskiego ideału „upodobnienia do boga”). Miały na celu, z jednej strony, pokazać szczęśliwość bogów jako najdoskonalszy wzorzec ludzkiego szczęścia, a z drugiej strony – udzielić ludziom wzniosłych i przyjemnych myśli i obrazów do rozważań i medytacji, które wpływały na wewnętrzną pogodę duchową.

LĘK PRZED ŚMIERCIA

Najtrudniejszy do pokonania był, jak można się domyślać, lęk przed śmiercią, która kładła kres życiu ludzkiemu i wszystkim jego sprawom, nie tylko tym złym, lecz również tym dobrym, i dlatego zdawała się burzyć sens całego ludzkiego życia. Epikur tymczasem śmierć traktuje jako zupełnie normalne i całkowicie naturalne zjawisko. Można nawet powiedzieć, że nadaje jej pozytywne znaczenie, traktując ją jako coś, co kładzie kres wszelkim dolegliwościom, a jednocześnie zmusza do intensyfikacji samego życia. Na planie swojej atomistycznej antropologii, która opisuje człowieka jako zwykły, choć żywy, mechanizm atomistyczny, przedstawia śmierć jako całkowicie naturalny proces rozpadu tego mechanizmu na pojedyncze martwe atomy, pozbawione wszelkich zmysłów i odczuć. Śmierć polega tu na tym, że atomy, które konstytuują cały byt człowieka, ulegają całkowitemu rozproszeniu. Tym samym człowiek przechodzi w stan niebytu. Dla Epikura śmierć jest „niczym”, w sensie bytowym. Nie oznacza niczego, co posiadałoby jakąkolwiek formę bytu, czy coś, co cechowałoby się jakąkolwiek aktywnością. Nie może być wobec tego w żaden sposób odczuwana³². Ponieważ zarówno przyjemności, jak i przykrości to tylko odczucia, przeto brak tych odczuć oznacza również brak zarówno jednych, jak

³¹ Por.: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 10; Cyceon, *O naturze bogów*, I 41, 115 (Cyceon mówi tu o rzekomej pobożności Epikura).

³² Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 139 (II sentencja *Głównych myśli*).

i drugich (przyjemności i cierpień). Śmierć, inaczej mówiąc, unicestwia człowieka i wszelkie jego odczucia. Wobec tego śmierci nie ma co się bać. Dopóki jest życie, dopóty nie ma śmierci. A jeśli już śmierć jest, to nie ma już życia. Pozytywny, w sensie etycznym, walor śmierci polega na tym, że zmusza ona człowieka do tego, by budował swoje szczęście, mimo różnych przeszkód, już za życia i nie szukał go gdzieś w zaświatach po śmierci, a z drugiej strony – by doceniał swoje własne, doczesne życie, niezależnie od tego jak skromne i proste by ono było, i wszystkie wartości z nim związane, ale też by, ze zbytniej obawy przed śmiercią, nie był do niego ponad miarę przywiązany. Śmierci nie powinno się ani pożądać, ani obawiać. Nie ma związku ani z żywymi, ani z umarłymi. Strach przed śmiercią jest bezpodstawny, bo gdy człowiek istnieje, śmierć jest jeszcze nieobecna; gdy zaś śmierć się pojawia, człowieka już nie ma³³. Wszelkie lęki i obawy, podobnie jak i nadzieje ludzkie, związane ze śmiercią są tylko czczymi urojeniami i nie mają nic wspólnego z tym, czym jest ona w rzeczywistości:

Przyzwyczajaj się też do myśli, że śmierć jest dla nas niczym: gdyż wszelkie dobro i zło tkwi w odczuwaniu, tymczasem śmierć jest pozbawiona odczuwania. To słuszna świadomość tego, że śmierć nic dla nas nie znaczy, czyni śmiertelność naszego życia czymś, czym warto się radować, nie dlatego, że ludzie nieskończonym czasem (życia), lecz dlatego, że uwalnia od dążenia do nieśmiertelności³⁴. Nie istnieje bowiem w tym życiu nic strasznego dla tego, który jest rzeczywiście przekonany co do tego, że i w życiu nie ma nic strasznego. Dlatego też głupcem jest ten, który mówi, że boi się śmierci nie dlatego, że jej obecność sprawia cierpienie, lecz – świadomość jej nadejścia w przyszłości (czyni to życie bolesnym)³⁵. Głupstwem jest bać się nadejścia tego, co nie jest w stanie niepokoić, gdy jest. Śmierć zatem, to najstraszniejsze ze wszystkich zło, jest dla nas niczym, ponieważ gdy jesteśmy, śmierci po prostu nie ma, a gdy śmierć jest, to nas już nie ma. Dlatego śmierć jest niczym zarówno dla żywych, jak i umarłych. Dla

³³ Tamże, X 124–125 (*List do Menojkeusa*).

³⁴ Innymi słowy, świadomość i poczucie śmiertelności każe zintensyfikować nasze życie, tu i teraz, bez oglądania się na jakąkolwiek formę życia pośmiertnego. Mamy być szczęśliwi już teraz, a nie dopiero po śmierci. Tego typu oczekiwania Epikur uznaje za popospolity przesąd, niezgodny z właściwym poznaniem ludzkiej natury.

³⁵ Epikur zwalcza pogląd, iż nieuchronność śmierci czyni życie bezsensownym i bolesnym. Nie pozwala ani poddać się zwątpieniu, bo sens życia jest w samym życiu, i poczucie śmiertelności nie jest w stanie tego pozbawić. Nie każe też oddawać się wbrew rozsądkowi tzw. rozkoszom życia, bo te dopiero wniosą w życie ludzkie rzeczywiste poczucie bezsensu (gdyż hołdowanie im za wszelką cenę nie jest, wbrew pozorom, zgodne z ludzką naturą). Celem życia jest wprawdzie szczęście, jakie daje radowanie się życiem i jego przyjemnościami, ale nie wszelkimi przyjemnościami, lecz tylko takimi, do jakich uzdatnia nas sama natura, a ta nie lubi wszelkich nadmiarów.

tych pierwszych jest jeszcze nieobecna, a tych drugich już nie ma³⁶. Większość tymczasem albo ucieka przed śmiercią, jako przed największym złem, albo jej pragnie³⁷, jako tego, co położy kres cierpieniom ich życia³⁸.

MĘDRZEC EPIKUREJSKI WOBEC ŻYCIA I ŚMIERCI

Mędrzec epikurejski nie wyrzeka się życia, ale też nie boi się śmierci, bo życie nie jest mu ciężarem, a nieistnienia nie uważa za zło. Nie zależy mu na długim życiu, lecz na życiu możliwie przyjemnym. Podobnie nie zależy mu ani na życiu pięknym, ani bynajmniej na pięknej śmierci:

Mędrzec natomiast ani nie wyrzeka się życia, ani nie boi się nie żyć – bo ani życie nie jest dlań czymś odpychającym, ani śmierci nie uważa za jakieś zło³⁹. I tak jak nie wybiera pożywienia obfitszego, lecz to przyjemniejsze, tak też cieszy się nie długim czasem, lecz przyjemniejszym. Ten, kto nakazuje młodzieńcowi, aby dobrze żył, a starcowi, aby dobrze umierał, jest naiwny, nie tylko ze względu na samą przyjemność życia, lecz także dlatego, że zarówno pięknie żyć, jak pięknie umrzeć to tego samego rodzaju działanie. Jeszcze gorszy jest ten, który powiada: pięknie jest się nie urodzić, a jeśli już się urodziło, zaraz jak najszybciej bramy Hadesu przekroczyć⁴⁰. Jeśli rzeczywiście mówi to rozmyślnie i z przekonaniem, to dlaczego sam nie opuszcza dobrowolnie tego życia? Przecież leży to w jego mocy. Jeśli zaś tylko żartuje, to wypowiada głupstwa w sprawach, w których takie zachowanie nie przystoi⁴¹.

³⁶ Umarli niczego nie cierpią. Por. *Sentencje Watykańskie*, 2; Cyceon, *O najwyższym dobru i złu*, II 31, 100–102.

³⁷ Por.: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 119; *Sentencje Watykańskie*, 38; 10; 2. Epikur, w przeciwieństwie do innych filozofów, a także powszechnie wśród starożytnych Greków przyjętych poglądów, sprzeciwia się samobójstwu, stojąc na stanowisku, że każde życie, nawet takie, które wydaje się zupełnie pozbawione przyjemności, ma swój sens, bo tkwi on w samym życiu. Jedynie nadmierne oczekiwania czynią je bezsensownym i nieszczęśliwym. Domyślamy się, że wielu innych filozofów, zwłaszcza ze szkoły stoickiej, miałyby w tym względzie inne zdanie. Stoicy dopuszczali dobrowolną śmierć.

³⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 124–125 (przekł. własny).

³⁹ Por.: *Sentencje Watykańskie*, 2; 10; 38; Diogenes Laertios, *Żywoty*, X, 119; Cyceon, *O naturze dobra i zła*, I 19, 62–64; II 31, 100–102.

⁴⁰ Cytat z Teognisa: Teognis, *Elegie*, 425, 427. Por.: Bakchylides, V 160–161: „Nie urodzić się wcale i nigdy słonecznego nie zobaczyć blasku to rzecz dla ludzi najlepsza” (przekł. J. Danielewicz); także: Sofokles, *Edyp w Kolonos*, 1224–1227: „najprzedniejszą rzeczą nie żyć, drugą zaś w tamte strony, skąd przybyłeś raz zrodzony, chyżym krokiem zmierzyć” (przekł. K. Morawski).

⁴¹ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 125–126 (przekł. własny).

Epikur potępia zarówno tych, którzy śmierci pragną, jak i tych, którzy jej się obawiają⁴². Wiodąc skromny żywot, mędrzec epikurejski jest zawsze szczęśliwy. Nie przywiązuje się do życia, ale i nie wyczekuje śmierci. Śmierć dlań nie zawiera w sobie ani żadnego zła, ani dobra. Dobro i zło bowiem związane są z odczuwaniem, a śmierć właśnie tego pozbawia. Pomiędzy śmiercią a życiem nie ma nic pośredniego, tak jak między bytem i niebytem. Mędrzec żyje w skali terażniejszości. Śmierć jest stanem pozabytowym, który nie mieści się w skali życia i nie może być odczuwany. Uświadomienie sobie faktu własnej śmiertelności (jako nieodwołalnego skutku rozpadu fizycznej struktury bytowej) jest bardzo ważnym etapem kształtowania w sobie świadomości szczęśliwego mędrca; uwalniania od urojeń i złudzeń związanych z wiarą w nieśmiertelność duszy ludzkiej. Świadomość własnej śmiertelności nie tylko w niczym nie umniejsza radości życia, a nawet ją potęguje, bo zmusza do docenienia tego śmiertelnego żywota, jedynego, jaki się posiada. Oswojenie się z myślą o własnej śmiertelności pełni rolę terapeutyczną – wyzwala ze strachu i fałszywych mniemań, które nie pozwalają cieszyć się życiem:

Kogo mógłbyś uznać za lepszego aniżeli tego, kto ma pobożne myśli na temat bogów, jest całkowicie nieustraszony wobec śmierci, kto poznał cel wytyczony przez naturę, i zrozumiał, że najwyższe dobro jest łatwe do osiągnięcia i zdobycia, a najwyższe zło jest krótkotrwałe albo niewielkie tylko wyrządza szkody?⁴³ Ten, kto sztydzi sobie z przeznaczenia⁴⁴, które wielu czi jako władczynię panującą nad wszystkimi rzeczami;

⁴² Seneka, *Listy moralne*, XXIV 22 (przekł. T. Kornatowski).

⁴³ Teza, że zło długotrwałe jest łatwe do zniesienia, a zło wielkie trwa krótko, uzupełnia skład tzw. czwórmienu leczniczego Epikura (*tetrapharmakon*), który ma leczyc duszę z lęku przed bogami, śmiercią i bólem, a także obawą, że dobro (przyjemność) jest trudne do osiągnięcia. Por. *Sentencje Watykańskie*, 4; Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 140 (*Główne myśli*, IV): „Ból cielesny nie trwa bez przerwy; ból ostry trwa krótko, a taki, który zaledwie przewyższa rozkosz cielesną, nie utrzymuje się przez wiele dni. Co się zaś tyczy chorób przewlekłych, to dostarczają one ciału więcej przyjemności niż przykrości” (przekł. K. Leśniak).

⁴⁴ Diogenes Laertios, X 130–131; Cyceron, *O przeznaczeniu*, IX 18, 19; X 22, 23; tenże, *O naturze bogów*, I 20, 54–56. Jest to wyraźnie skierowane przeciwko filozofom uznającym determinizm przyrodniczy, który wyznawał, między innymi, wcześniejszy od Epikura, atomista Demokryt. Częściowo uderza to również w jońskich filozofów przyrody, którzy uczyli, że wszystko w naturze dzieje się zgodnie z racjonalnym prawem natury, które nie dopuszcza przypadku. Szczególnie jest to widoczne w filozofii Logosu Heraklita z Efezu, którą zaadaptowali stoicy, najgorliwsi w czasach Epikura przeciwnicy jego filozofii. Właśnie stoicy uznali, że światem rządzi niezbywalne prawo (naturalne i boskie zarazem), które z jednej strony (wobec żyjących w zgodzie z tym prawem) działa jako opatrność, a z drugiej (wobec tych, którzy usiłują żyć wbrew

i twierdzi wbrew temu, że w rzeczywistości jedne rzeczy mogą dziać się, faktycznie, z konieczności, a inne zaś z przypadku, a jeszcze inne są skutkiem naszych działań. Ponieważ widzi, że za to, co konieczne, nie jesteśmy nieodpowiedzialni, a przypadek jest niestały (przeto nieprzewidywalny), natomiast to, co zależy od nas, nie podlega żadnej (zewnętrznej) władzy, może przeto, w konsekwencji, być zarówno ocenione jako naganne, jak i jako godne pochwały. [...] Mędrzec nie uznaje losu za boga, jak uważa większość – bo nic, co bóg czyni, nie dzieje się w sposób nieuporządkowany – ani też za jakąś niestałą przyczynę. Nie sądzi bowiem, by dobro czy zło, które wpływa na szczęśliwe życie ludzi, mogło być dziełem losu⁴⁵, co najwyżej może uznać, że zasady (*archai*) wielkiego dobra i wielkiego zła mogą pochodzić z przypadku⁴⁶.

DWIE OSTATNIE PRAWDY CZWÓRMIANU LECZNICZEGO

Dwie ostatnie prawdy (o łatwości osiągnięcia dobra oraz o łatwości znoszenia zła) tetrapharmakonu Epikura, czyli poczwórnej terapii, jaką aplikował on adeptom swojej filozofii, dotyczą przyjemności i cierpienia, a więc kluczowej kwestii etyki epikurejskiej. Epikur rozpatruje ten problem na planie swego hedonizmu, który można nazwać hedonizmem naturalistycznym, gdyż odwołuje się do natury człowieka.

Epikur, w swoim przekonaniu, oparł etykę na naturalnym instynkcie człowieka. Sądził mianowicie, że wszystko, co czynią ludzie

temu prawu) jako wszechwładne fatum. Wbrew temu Epikur uznaje, że część spraw w naturze (a tym samym i w życiu człowieka) jest skutkiem przypadkowych zbiegów różnych okoliczności (między innymi z tego powodu wprowadzi, jako pierwszy wśród starożytnych filozofów, teorię wieloprzyczynowego, i zarazem wieloskutkowego, tłumaczenia zjawisk). Czasem ma na to wpływ też wola samych ludzi, i za to są oni sami odpowiedzialni. Mogą (a nawet powinni) w dużej mierze kierować swoim życiem, a nawet uczynić je szczęśliwym, jeśli tylko będą żyć zgodnie z naturą, którą są w stanie poznać i zrozumieć. Epikur częściowo też polemizuje z tezą Demokryta, który również głosił istnienie konieczności w przyrodzie (choć w kwestiach moralnych przyznawał człowiekowi rolę kreatywną). Epikur atomistyczną fizykę Demokryta uzupełnił tzw. teorią parenklizy, która przyznaje atomom możliwość przypadkowych odchyleń od przypisanego im ruchu. Dzięki tym odchyleniom nie wszystko w przyrodzie dzieje się według koniecznych praw. Dzieją się tu też rzeczy zupełnie przypadkowe. Teoria parenklizy zabezpiecza też, jeśli tak można powiedzieć, istnienie wolnej woli, a tym samym daje człowiekowi możliwość wpływu na własne życie, a przede wszystkim możliwość budowania własnego szczęścia.

⁴⁵ Szczęśliwe życie jest dziełem samego człowieka, wolnego w swym działaniu, niepodlegającego ani losowi, ani konieczności.

⁴⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 133–134 (przekł. własny). Mędrzec tylko w niewielkim stopniu zależy od przypadku czy losu. W większości swoich spraw kieruje się rozumem. Por.: *Sentencje Watykańskie*, 47.

świadomie, czynią, aby osiągnąć przyjemność lub uniknąć nieprzyjemności. Wszelkie poczynania i wysiłki, także etyczne, człowieka motywuje przyjemnością. Przyjemność, jego zdaniem, jest celem samym w sobie; jest celem naturalnym. Wszystkie stworzenia dążą do niej instynktownie, podążając niejako za głosem natury:

Analogicznie trzeba wierzyć, że spośród pragnień jedne są naturalne, a inne urojone (nienaturalne); spośród zaś naturalnych jedne są konieczne, inne natomiast tylko naturalne; z kolei spośród koniecznych, jedne są konieczne do szczęścia, inne – dobrego stanu ciała, a jeszcze inne – w ogóle do samego życia⁴⁷. Niezawodne rozumienie tych spraw nakieruje każdy wybór i każde odrzucenie stosownie dla zdrowia ciała i spokoju duszy⁴⁸, a to jest celem szczęśliwego życia⁴⁹. Wszystkie rzeczy bowiem czynimy ze względu na to, abyśmy nie cierpieli i nie byli dręczeni przez niepokój⁵⁰. Gdy tylko uzyskamy spokój, natychmiast znika wszelkie wzburzenie duszy, ponieważ wtedy żadna istota żywa nie odczuwa już potrzeby zabiegania o cokolwiek, czego by jej brakowało, ani szukania czegoś innego, co by dopełniło dobro jej ciała czy duszy⁵¹. Tylko wtedy bowiem odczuwamy potrzebę przyjemności, gdy cierpimy z tego powodu, że nie ma przyjemności. Gdy jednak nie cierpimy, nie odczuwamy potrzeby przyjemności. Z tego powodu powiadamy, że przyjemność jest zasadą (*arche*) i celem szczęśliwego życia. Wiemy bowiem, że przyjemność jest pierwszym dobrem i zgodnym z naszą naturą⁵².

⁴⁷ Jest to „kanoniczny” podział potrzeb i dóbr. Podobny znajdujemy w *Głównych myślach* Epikura: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 149 (sent. XXIX): „Wśród pożądań można wyróżnić naturalne i konieczne oraz naturalne i niekonieczne; są wreszcie i takie, które nie są ani naturalne, ani konieczne, a są tylko wytworem czczych urojeń. (Za naturalne i konieczne uważa Epikur te, które przynoszą ulgę w cierpieniach, np. picie gaszące pragnienie; za naturalne wprawdzie, ale niekonieczne, uważał te, które urozmaicają tylko w pewien sposób przyjemność, lecz nie usuwają bólu, np. wystawne uczyty; za nienaturalne i niekonieczne – takie jak wieniec i posągi ku własnej czci” (przekł. K. Leśniak); por. Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, II 9, 26.

⁴⁸ Jest to słynna epikurejska *ataraxia*. Spokój duszy jest tu czymś dominującym. Choć jest związany ze zdrowiem ciała, nie jest jednak odeń zależny. Dusza zdolna jest niejako, mentalnie i uczuciowo, uniezależnić się od ciała. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 136–137.

⁴⁹ Spokój duszy jest podstawowym czynnikiem ludzkiego szczęścia, ale zarazem jest efektem epikurejskiej terapii duszy i w ogóle epikurejskiego trybu życia. Por. Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, III 15, 33.

⁵⁰ Usunięcie cierpienia i niepokoju to podstawa epikurejskiego szczęścia. Brak cierpienia i wyzbycie się niepokoju skutkuje, niejako automatycznie, przyjemnością (np. jeśli przestanie boleć ząb, miejsce bólu natychmiast zajmuje przyjemność – „negatywna” przyjemność bezbolesności). Por. *Sentencje Watykańskie*, 42; Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 11, 37–12, 42; Usener, *Epicurea*, 423, 447, 448.

⁵¹ Spokój duszy eliminuje wszelkie „dodatkowe” potrzeby. Wystarcza sam o szczęścia. Por. Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 9, 62–64; *Sentencje Watykańskie*, 12; 79.

⁵² Por. Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 9, 29–10, 33.

Od niej zaczynamy zarówno wszelki wybór, jak i wszelkie unikanie, i do niej się zwracamy ostatecznie, gdy odczucie traktujemy jako kryterium wszelkiego dobra (i zła)⁵³.

Można powiedzieć, że Epikur rozwiązał zagadnienie szczęścia na planie hedonizmu naturalistycznego, czyniąc przeżywanie przyjemności motorem i siłą napędową wszelkich ludzkich poczynań. Zaliczył do niej również nieodczuwanie żadnego cierpienia. Zauważając, jak powiada Plutarch, że przyjemność w ciele byłaby jałowa, przeniósł ją do duszy, aby tu znaleźć dla niej pożywienie i żywe łaki⁵⁴. Te przyjemności duchowe, które nie mają nic wspólnego z przyjemnościami pospółstwa, stały się fundamentem tego, co można nazwać „życiem epikurejskim”. Sedno tego życia stanowiła umiejętność koncentrowania się na życiu wewnętrznym, a zarazem umiejętność sterowania nim tak, by owocowało duchową radością, zdolną przyćmić wpływ ujemnych czynników (zdrowotnych, materialnych), wywołujących zazwyczaj przykre przeżycia. Przyjemność, a zwłaszcza przyjemność wewnętrzna, objawiająca się pogodą duchową nawet w sytuacjach, z obiektywnego punktu widzenia, przykrych, jest najwyższym i ostatecznym celem życia. Nie jest ona środkiem do osiągnięcia czegoś poza nią, lecz celem. W sensie etycznym zatem człowiek jest atomistycznym agregatem zdolnym (i dążącym) do przeżywania przyjemności. Do przeżywania rozkoszy uzdalnia go sama natura. Przyjemność jest naturalną pochodną życia. Jeśli nie każdy człowiek uczestniczy w tej przyjemności, to dzieje się tak bynajmniej nie dlatego, iżby była ona dla niego niedostępna, lecz dlatego, że zagłuszył w sobie, niejako, naturę – całkowicie naturalne wezwanie do radowania się życiem, niezależnie od tego, jakie by ono było w przypadkach jednostkowych. Zagłuszył przede wszystkim przez wychowanie w złej (bo niezgodnej z teologią i antropologią epikurejską) religijności, napawającej lękiem i strachem przed bogami, fatum, śmiercią i karami pośmiertnymi; zagłuszył przez wychowanie

⁵³ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 127–130 (przekł. własny). Wrażenie przyjemności i przykrości stanowi kryterium wszelkiego dobra i zła. Wszelkie dobra wiążą się koniecznie z przyjemnością, choć niekoniecznie aktualną (współczesną), bo może to być przyjemność późniejsza. Poza tym może ona polegać, po prostu, na braku samego cierpienia czy niepokoju, które mogłyby być konsekwencją przeciwnego wyboru. Odnosi się to także do dobra moralnego: zło moralne również powoduje cierpienia, a dobro moralne rodzi przyjemności, zwykle duchowe. W innym miejscu Epikur powie, że przyjemność łączy się nierozzerwalnie z prawdziwie szlachetnym życiem. Por. Cyceon, *O najwyższym stopniu dobra i zła*, I 11, 37–12, 42.

⁵⁴ Plutarch, *Nauka Epikura nie umożliwia przyjemnego życia*, 1088 D [w:] *Moralia II*, przekł. z grec. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 206.

w złym modelu osobowości, rozbudzającym fałszywe ambicje, pożądanie bogactw, władzy, sławy i wysokiej pozycji społecznej – wychowanie, które nie przygotowuje ludzi do znoszenia cierpienia, chorób i ubóstwa. Dlatego Epikur wzywa swoich uczniów (w jednym z listów do Pytoklesa), aby uciekali od wszelkiej paidei⁵⁵. Natura ludzka, nieskrępowana urojeniami, które mają swe źródła w niewłaściwym wychowaniu oraz w nieznamym fizycznej struktury rzeczy i wynikających z niej praw przyrodniczych, sama znajduje drogę do tego, co jest celem życia człowieka. Natura sama też podaje sposób na osiągnięcie tego celu. „Życie epikurejskie” – to, przynajmniej w zamierzeniach Epikura, życie zgodne z naturą. Wszystko to, co jest człowiekowi potrzebne do życia i szczęścia, złożone jest, jego zdaniem, w samym człowieku. Jest przeto łatwe do zdobycia. Człowiek ma naturalną zdolność do rozróżniania dobra i zła. Rozstrzyga to przez bezpośrednie odczuwanie przyjemności bądź przykrości. Dobrem jest to, co sprawia przyjemność, złem – to, czego konsekwencją jest przykreść. Odczucie pełni tu rolę kryterium dobra i zła – analogicznie do roli wrażeń zmysłowych jako kryterium prawdy i fałszu w dziedzinie poznania.

RODZAJE PRZYJEMNOŚCI

Jak widać, zagadnienie przyjemności odgrywa zasadniczą rolę w etyce Epikura, zwłaszcza w jego teorii szczęścia. Wiadomo, że problem szczęścia nurtował myślicieli greckich od stuleci. Epikur rozwiązuje go w sposób nader osobliwy. Zgadza się wprawdzie z Arystypem, najbardziej znanym hedonistą starożytności, że przyjemność jest najwyższym z dóbr pożądanym przez człowieka, ale od tego miejsca drogi obu filozofów się rozchodzą. Arystyp bowiem pojmował przyjemności wyraźnie sensualistycznie, wiążąc je przede wszystkim z biologiczną stroną natury ludzkiej i zaspokajaniem pożądań, acz pod kontrolą rozumu. Epikur natomiast ujmował to zagadnienie znacznie szerzej. Wyróżniał i uznał, obok przyjemności zmysłowych, rozkosze duchowe, a także kinetyczne i statyczne, przeszłe i przyszłe. Te pierwsze (przyjemności zmysłowe) wiązał z zaspokajaniem potrzeb fizjologicznych i zmysłowych. Dzielił je na naturalne i nienaturalne, wyróżniając wśród tych naturalnych konieczne i niekonieczne (do szczęścia). Przyjemności (i pożądania) nienaturalne uznał za niekonieczne i odrzucił je. Za godne

⁵⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 6: „Rozwijaj żagle i uciekaj, mój drogi, od wszelkiej uczoneści (παίδεια)” (przekł. K. Leśniak).

starań uznał jedynie rozkosze naturalne konieczne. Przyjemności naturalne, ale niekonieczne (zaliczył do tej grupy przede wszystkim zbytek i luksus, a zwłaszcza nadużycia erotyczne) również odrzucił. Najbardziej zwalczał wszelką rozwiązłość⁵⁶.

W używaniu wszelkich dóbr Epikur zalecał umiar i wstrzeźliwość, oraz kierowanie się wymogami natury, a nie jakimiś urojeniami. W sumie przyjemności cielesne konieczne sprowadził do zaspokajania głodu, pragnienia i zimna. W ten sposób potrzeby i przyjemności duchowe okazały się znacznie ważniejsze od cielesnych. Wśród nich również Epikur wyróżnił takie, które są naturalne i konieczne, naturalne, ale niekonieczne oraz takie, które są jednocześnie nienaturalne i niekonieczne. Do potrzeb naturalnych i koniecznych zaliczył pragnienie poznania prawdy o świecie i pragnienie zdobycia wiedzy uwalniającej od strachu i urojeń. Związał z tym największą przyjemność dostępną człowiekowi. Do potrzeb naturalnych, ale niekoniecznych wśród duchowych, zaliczył uczucia, takie jak miłość, w tym uczucia macierzyńskie i ojcowskie. Zalecał je poddawać ścisłej kontroli rozumu. Przestrzegał swoich uczniów przed poddaniem się najmniejszym choćby przywiązaniom. Przede wszystkim przestrzegał przed uleganiem potrzebom nienaturalnym i niekoniecznym, czyli urojonym, zwłaszcza pożądaniu sławy i zaszczytów. Za równie niebezpieczne uważał pożądanie luksusu i zbytku materialnego. Najwyżej cenił sobie samowystarczalność:

I uznajemy samowystarczalność za wielkie dobro nie dlatego, żebyśmy musieli stale poprzestawać tylko na małym, lecz dlatego, byśmy umieli zadowolić się małym wtedy, gdy nie mamy wiele. Jesteśmy bowiem całkowicie przekonani, że najprzyjemniej korzystają z nadmiaru (dóbr) ci, którzy najmniej go potrzebują, i że jest łatwo zadbać o to, co służy potrzebom naturalnym, a trudno o to tylko, co jest zbyteczne⁵⁷.

Do tego dodaje znaną prawdę:

Proste jedzenie sprawia tyle samo przyjemności, co wystawne potrawy, jeśli tylko zostanie ukojone cierpienie wynikające z niezaspokojonej potrzeby. Chleb i woda sprawiają najwyższą przyjemność, gdy spożywa je ten, który jest w najwyższej potrzebie.

⁵⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 131–132. Patrz też przyp. 61 i 62.

⁵⁷ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty (Główne myśli, XV oraz XXI)*. Dobro naturalne jest łatwe do zdobycia. Trudne do osiągnięcia są tak naprawdę tylko dobra urojone, które wynikają nie z naturalnych potrzeb, lecz z cywilizacyjnych i kulturowych mód i upodobań, i często są one efektem gry różnych sił i zabiegów marketingowych. Dlatego w jednym z listów wzywa swego ucznia, by „uciekał od wszelkiej paidēi” (czytaj: od tego, co lansują podstawowe wzorce i ideały kulturowe). Por. przyp. 51.

Przyzwyczajanie się do prostego jedzenia i niedrogiego sprzyja zdrowiu, ponadto czyni człowieka zaradniejszym wobec różnych koniecznych wymogów życia⁵⁸.

Skądinąd wiemy, że wśród potrzeb i przyjemności duchowych Epikur umieścił przyjaźń⁵⁹. Cenił ją bardzo wysoko i uznawał za najcenniejszy nabytek człowieka, oczywiście ze względu na korzyści i przyjemności, jakie ta ze sobą niesie. Stawiał ją zaraz po mądrości. Jego koncepcja przyjaźni, choć odwołuje się do pobudek egoistycznych, ma w sumie charakter szlachetny. Jej jądrem bowiem jest wzajemne poświęcenie się przyjaciół i ich wzajemna życzliwość, wolna od niewolniczego przywiązania i zaborczości.

PRZYJEMNOŚĆ KATASTEMATYCZNA

Wśród wszystkich przyjemności najważniejsze miejsce należy się jednak nie przyjaźni, lecz tzw. przyjemności katastematycznej, przyjemności spoczynku, która wiąże się z przeżywaniem samego istnienia, życia⁶⁰.

Przyjemność spoczynku jest kwintesencją wszystkich przyjemności duchowych i samego życia. Epikur przykładał do niej szczególne znaczenie. Jest ona przyrodzona każdemu żywemu organizmowi i polega na harmonijnych ruchach atomów, w przypadku człowieka – atomów duszy i ciała. Jest to najwłaściwsza i najbardziej duchowa przyjemność z wszystkich ludzkich przyjemności. Od przyjemności kinetycznych, do których należą wszystkie wymienione uprzednio przyjemności związane z naturalnymi potrzebami człowieka, różni się tym, iż nie jest wynikiem żadnej aktywności zewnętrznej. Epikur kojarzy ją ze stanem bezbolesności wewnętrznej i z radością i świadomością samego istnienia. Jest to zarazem najprostsza i najtrudniejsza z wszystkich przyjemności. Najprostsza, bo do jej przeżywania wystarczy samo życie. Najtrudniejsza, bo wymaga największego opanowania mechanizmu swojej duszy.

ASCETYZM EPIKUREJSKI.

PRZYJEMNOŚĆ JAKO NIEOBECNOŚĆ CIERPIENIA

Z zagadnieniem przyjemności wiąże się, trochę paradoksalnie, zagadnienie ascezy epikurejskiej. Epikur był przekonany, że żadne roz-

⁵⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 130–131 (przekł. własny). Por.: Cyцерон, *O najwyższym stopniu dobra i zła*, II 28, 90.

⁵⁹ Patrz: Cyцерон, *O najwyższym dobru i złu*, I 20, 65–21, 72.

⁶⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 136 (przekł. K. Leśniak).

kosze same w sobie nie są złe dopóty, dopóki nie wywołują jakichś skutków negatywnych, jakie często wiążą się z rozkoszami cielesnymi. Przyjemności duchowe na ogół są wolne od tych zagrożeń, nawet jeśli w jakiś sposób powiązane są ze zmysłowością człowieka. Szczęście jednak najbardziej zależy od stanu ducha. Stan ciała nie jest tu najważniejszy, a w każdym razie nie jest decydujący i na ogół jest do przecięcia (w przeciwnym wypadku doprowadzi do unicestwienia człowieka). Sam Epikur, jak się wydaje, przetestował tę teorię na sobie i na swoim życiu. Ponoć nawet dotkliwe bóle, związane z jego przewlekłą chorobą, nie były w stanie zakłócić jego wewnętrznego szczęścia⁶¹. Co najwyżej skłaniały go do dość ascetycznego trybu życia⁶². Wydało się to nie przystawać do teorii ogłaszającej rozkosz najwyższym dobrem i celem życia ludzkiego. Jednak rzecz wyjaśnia sam Epikur, tłumacząc, że gotów jest wyrzec się rozkoszy, a nawet zgodzi się cierpieć, jeśli w ten sposób zdoła zapobiec jeszcze większemu cierpieniu⁶³. W jego przypadku wiązało się to zapewne z jego chorobą, która wymagała ścisłej diety, ale wynikało też z głoszonej przezeń zasady, według której najpewniejszą drogą do rozkoszy nie jest bynajmniej uleganie požądaniom, lecz ich temperowanie. Ma też związek z tzw. negatywną koncepcją przyjemności, według której przyjemność pojawia się niejako automatycznie w miejsce wygaszonego i nieobecnego cierpienia:

Jeśli więc powiadamy, że przyjemność jest celem życia, to bynajmniej nie mamy na myśli przyjemności płynących z rozwiązości, ani tych leżących w rozkoszach⁶⁴, jak sądzą ci, którzy nie znają naszej nauki, bądź jej nie dzielają, albo źle ją interpretują, lecz mamy na myśli przyjemności, które polegają zarówno na braku cierpienia w odniesieniu do ciała, jak na braku niepokoju w odniesieniu do duszy⁶⁵.

Takiego stanu duszy nie da się osiągnąć przez uleganie namiętnościom, gdyż te zwykle ciągną się w nieskończoność, a wprost przeciwnie, przez ich temperowanie. Na tym właśnie polega asceza epikurejska. Dotyczy tych przyjemności i pożądań cielesnych, których niezaspoko-

⁶¹ Tamże, X 22.

⁶² Tamże, X 12; „Sam mówi w swych listach, że woda i zwykły chleb wystarczą mu w zupełności” (przekł. K. Leśniak). Por. Cyceon, *O najwyższym dobru i złu*, II 28, 90.

⁶³ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 129–130.

⁶⁴ W dalszej części *Listu* [132] Epikur dopowiada, że ma tu na myśli rozkosze płynące z rozpusty, którym nigdy nie hołdował.

⁶⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 131 (przekł. własny). Por.: tamże, X, 119; Cyceon, *O najwyższym dobru i złu*, I 11, 37; Usener, *Epicurea*, 42.

jenie nie powoduje trwałego cierpienia. Zaliczają się do nich przede wszystkim przyjemności zmysłowe, zwłaszcza erotyczne:

Ponieważ to nie pijatyki, ani ustawiczne uczty, ani też rozkosze z chłopcami i kobietami, ani ryby i inne kosztowne przysmaki, które ofiaruje bogato zastawiony stół, rodzą szczęśliwe życie, lecz trzeźwe rozumowanie, które bada przyczyny wszelkiego wybierania i unikania (przyjemności i przykrości), oraz odpiera fałszywe mniemania, które są przyczyną najczęstszych niepokojów duszy⁶⁶.

Zależność, jaka zachodzi między cnotami a życiem przyjemnym, wyjaśnia dokładnie Cynceron w *De finibus bonorum et malorum*, w którym epikurejczyk Torkwatus tłumaczy, że cnoty są dobre ze względu na przyjemność, którą wywołują⁶⁷. Sama cnota jednak, nawet najpiękniejsza, nie zapewnia jeszcze szczęśliwego życia, gdyż szczęście jest domeną rozkoszy, a nie cnoty. Sama cnota nie generuje jeszcze szczęścia. Jest jak piękno, które samo w sobie nic nie jest warte, jeśli nie przynosi żadnej rozkoszy. „Cnoty – uczy Epikur – mają wartość tylko ze względu na przyjemność, a nie same dla siebie, tak jak sztuka lecznicza ma wartość ze względu na zdrowie”⁶⁸. Jednak jest czymś, bez czego nie można sobie wyobrazić życia w pełni szczęśliwego. Poświadcza to też Diogenes Laertios w zakończeniu swego wykładu o filozofii Epikura: „Zgodnie ze słowami Epikura, cnota jest jedyną wartością nierozzerwalnie związaną z przyjemnością; wszystko inne da się od niej oddzielić, jak np. smaczne potrawy”⁶⁹. Jeszcze mocniej pisze o tym sam Epikur w *Liście do Menojkeusa*:

Z tego wszystkiego wynika, że zasadą (*arche*) i najwyższym dobrem jest rozsądek. Dlatego rozsądek jest cenniejszy nawet od filozofii. Od niego pochodzą wszystkie pozostałe cnoty, ponieważ uczy, że nie jest możliwym żyć przyjemnie, jeśli nie żyje się rozsądnie, pięknie i sprawiedliwie, ani też rozsądnie, pięknie i sprawiedliwie, jeśli nie żyje się przyjemnie. Cnoty są bowiem tej samej natury, co przyjemne życie, a życie przyjemne jest nierozzerwalnie z nimi związane⁷⁰.

⁶⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 132 (przekł. własny).

⁶⁷ Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 9, 29–10, 33. Por. Cynceron, *O powinnościach*, III 118. Patrz też Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 128 (przekł. K. Leśniak).

⁶⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 138 (przekł. K. Leśniak).

⁶⁹ Tamże (przekł. K. Leśniak).

⁷⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 132 (przekł. własny). Por. *Sentencje Watykańskie*, 5; także: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X, 140 (*Główne myśli*, V): „Nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, uczciwie i sprawiedliwie [ani nie można żyć mądrze, uczciwie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie]. Komu więc brak chociażby jednej z tych rzeczy, np. życia mądrego, ten już nie może żyć

Zarówno cnoty (rozsądek, sprawiedliwość i wszelkie inne cnoty), jak i przyjemność są owocem życia naturalnego, czyli zgodnego z naturą, do którego ona sama przystosowała człowieka. Natura przysposabia człowieka do życia sprawiedliwego, prawego, uczciwego, a zarazem przyjemnego. Przyjemność i prawość się nie wykluczają. Co więcej, są ze sobą ściśle powiązane. Uzupełniają się wzajemnie, czyniąc życie w pełni naturalnym. W tym ujawnia się hedonizm naturalistyczny Epikura, który zwykł był mówić, że „zasadą i korzeniem wszelkiego dobra jest przyjemność żołądka (czyli przyjemności przyrodzone ludzkiej naturze), i każda rzecz cenna i wyborna ma do niej odniesienie”⁷¹. Natura ludzka sama pokazuje, że przyjemność jest najwyższym dobrem. Człowiek dąży do niej niejako instynktownie. Cnoty epikurejskie mają charakter etyczny i naturalistyczny zarazem, bo wiążą się z naturalnym dążeniem do szczęścia. Można powiedzieć, że cnoty wprzęgnięte są w to dążenie do szczęścia. Bez tych cnót nie można żyć szczęśliwie. Także cnota „mądrości”, o której Epikur pisze w *Liście do Menojkeusa*, nie ma charakteru intelektualnego, lecz etyczny. Dotyczy mianowicie wyboru między dobrem a złem, dobrem i złem w sensie hedonistycznym, czyli między przyjemnością i bólem. Tak rozumiana „mądrość” ma decydować i rozstrzygać o tym, co jest korzystne bądź nie, ze względu na spodziewaną przyjemność czy cierpienie⁷². Nie jest zatem wyrazem intelektualizmu, lecz hedonizmu naturalistycznego. I zawsze kojarzy się z umiarem⁷³. Podobnie cnota umiarkowania jest cenna, bo pozwala uniknąć zmartwień i kłopotów, jakie zwykle towarzyszą wystawnemu życiu. Poza tym zapewnia ona zdrowie oraz dobrą kondycję cielesną i psychiczną, co jest nieodzownym elementem wewnętrznego poczucia szczęścia. Niezależnie od tego cnota umiaru przysposabia człowieka do pełniejszego przeżywania stosownych przyjemności, gdy będzie to możliwe.

przyjemnie, chociażby nawet żył i uczciwie, i sprawiedliwie” (przekł. K. Leśniak). Por. też: Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, III 20, 48: „Epikur twierdzi, że nie można żyć przyjemnie, nie żyjąc cnotliwie; powiada, że los nie ma żadnej władzy nad mędrcem; skromne pożywienie przedkłada nad wystawne; utrzymuje, że nie ma ani jednej chwili, w której człowiek mądry byłby nieszczęśliwy” (przekł. J. Śmigaj) [w:] Cynceron, *Pisma filozoficzne*, tom III, PWN, Warszawa 1961, s. 615; Patrz też: Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 133–135; Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, I 13, 42–16, 54.

⁷¹ Por. Usener, 278.

⁷² Diogenes Laertios, *Żywoty*, X 131–132.

⁷³ Tamże, X 130–131.

WYCHOWAWCZY SENS HEDONIZMU EPIKURA

Nauka Epikura o przyjemności jako najwyższym dobru i celu człowieka obwarowana jest pewnymi zastrzeżeniami. Nie wszystkie przyjemności, jego zdaniem, można i należy wybierać. Wybierać należy tylko przyjemności naturalne konieczne, które wiążą się z zaspokajaniem najprostszych i koniecznych potrzeb biologicznych. Epikur przysposabia swoich uczniów do poprzestawiania na tych najprostszych i najskromniejszych przyjemnościach, a zaleca unikać tych wyszukanych. Seneka podaje jego myśl następująco: „Największym bogactwem jest prawem natury ustanowione ubóstwo”⁷⁴. Epikur nie propaguje jednak skrajnego ascetyzmu. Jego ascetyzm jest bardzo umiarkowany, a przede wszystkim podporządkowany jest przeżywaniu przyjemności. Pewien ascetyzm, umiar oraz rozważa w wyborze i korzystaniu z przyjemności mają na celu nie eliminację przyjemności, a głębsze ich przeżywanie, a zarazem nie dopuszczają do uzależnienia się od nich.

Na planie swojej pedagogiki i duchowej terapii, Epikur, dążąc do przemiany mentalności etycznej swoich uczniów, odrzuca nie tylko pospolite ideały życiowe, lecz również filozoficzne, takie jak stoicki czy platoński. Platoński ideał „życia teoretycznego” (duchowego) czy stoicki ideał „życia rozumnego” zaliczył do tych samych urojeń, co pospolite mniemania o dobru i szczęściu człowieka. Platoński ideał jest bowiem zdecydowanie antyhedonistyczny, a do tego ukierunkowuje ludzi na świat wartości nadprzyrodzonych i życie z nimi związane, które Epikur kładzie wśród mitologicznych urojeń i zabobonów. Stoicki zaś przyjmuje przyjemności naturalne nie za cel działań, lecz wyłącznie za środek podporządkowany głównemu celowi wytyczonemu przez rozumną opatrność, co dla filozofa Ogródu również jest nie do przyjęcia⁷⁵.

Mogłoby się wydawać, że teoria rozkoszy pełni w filozofii epikurejskiej rolę swego rodzaju klucza, służącego do rozwikłania trudnego zagadnienia ludzkiego szczęścia i związanej z nim filozofii życia.

⁷⁴ Seneka, *Listy moralne*, IV 10 (przekł. W. Kornatowski).

⁷⁵ Według stoików pierwotnym popędem człowieka nie jest dążenie do rozkoszy, lecz do zachowania własnej istoty. Najwyższym celem, według nich, jest życie zgodne z naturą, naturą własną i naturą wszechświata, gdyż dusza ludzka jest fragmentem duszy świata. Naturalność życia według stoików polega na postępowaniu zgodnym z wewnętrznym głosem i z wolą Boga. Jest to życie w porządku powinności i cnoty, rozumianej jako harmonijne usposobienie duszy. Na tym właśnie polega, według stoików, szczęście człowieka jako istoty rozumnej. Dobrami samymi w sobie są tu cnota i nierozzerwalnie z nią złączona rozumność.

Rozróżnienie potrzeb naturalnych i nienaturalnych, koniecznych i niekoniecznych, duchowych i zmysłowych, kinetycznych i statycznych, a nade wszystko sprowadzenie przyjemności do negatywnego stanu nieodczuwania bólu, sugerowałoby, że to wywyższenie przyjemności do roli najwyższego dobra jest tylko swoistym zabiegiem dydaktycznym. Jednak jest to teoria związana z całym empirycznym i mechanistycznym rozumieniem rzeczywistości. Doznawanie przyjemności i bólu jest pierwszym stadium poznawania siebie samego i swoich powiązań ze światem zewnętrznym. Epikur był najprawdopodobniej do tej teorii równie przekonany, jak do swej teorii poznania. Stąd jego przeświadczenie o jej słuszności i żarliwość apostołska, z jaką ją propaguje. Przykładem na to są zachowane listy Epikura, zwłaszcza *List do Menojkeusa*.

THE CARE OF THE SOUL ACCORDING TO EPICURUS OF SAMOS.
EPICUREAN ETHICAL THERAPY ACCORDING TO THE *LETTER
TO MENOECEUS*

Summary

The paper presents the essential elements of Epicurean care of the human soul, or care of the health of the soul, according to the *Letter to Menoeceus* by Epicurus of Samos. Epicurus' therapy of the soul is based upon his entire philosophy, which explained the nature of the world and the nature of man in terms of physics. Nevertheless, the principal remedy is the „fourfold drug” (tetracharmakon), or Epicurus' four brief reflections that summed up the major points of his ethics. When applied to the soul, these reflections became the objects of study and meditation, curing the soul of various phobias that affected it. At the same time, those reflections were intended to liberate the soul from unnatural and superfluous desires, needs, and ambitions that tormented people and hindered them from achieving happiness, to which they tend by nature.

Kazimierz Pawłowski