

EPIKUR Z SAMOS:
LIST DO MENOJKEUSA (DIOG. LAERT. X 122–135)

Epikur pozdrawia Menojkeusa.

ZACHĘTA DO FILOZOFOWANIA. EPIKUREJSKA TROSKA O DUSZĘ¹

[122] 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 duszy². Ten,

¹ Podtytuły pochodzą od tłumacza.

² Jest to znany, sokratejski motyw troski o duszę, i Epikur rozwija go w swoim liście, który właściwie niemal w całości poświęca temu zagadnieniu. List zaczyna, jak to nazywa wybitny niemiecki filozof, Carl-Friedrich Geyer, *Epikur zur Einführung*, Junius, Hamburg 2004, s. 45, swego rodzaju „manifest etyczny”, w którym Epikur wzywa wszystkich ludzi, zarówno starszych, jak i młodszych, do uprawiania filozofii. Jednak uprawianie filozofii utożsamia się tutaj z troską o duszę (o zdrowie duszy). Epikur mówi o tym bardzo wyraźnie. W jego przekonaniu, filozofia to nic innego jak tylko swoista terapia duszy. Nie jest to niczym nowym w filozofii greckiej. Tak przecież mówił o niej Sokrates w dialogach Platona (chodzi o stare porównanie filozofii do medycyny, zob. np. Pl. *Gorg.* 464 a–c). Jak widać, Epikur utrzymał się w tej samej konwencji, aczkolwiek należy do zupełnie innej tradycji filozoficznej. Był oczywiście filozofem i nie stronił od kwestii ściśle teoretycznych, ale tu jawi się jako przewodnik duchowy, innymi słowy, jako lekarz i stroiciel dusz. W jednej z zachowanych (u Porfiriusza) swoich myśli powiada, że „próżne są rozważania filozoficzne, które nie leczą ludzkich namiętności. Jak sztuka leczenia do niczego się nie nadaje, jeśli nie uwalnia ciała od chorób, tak również filozofia – jeśli nie uwalnia od namiętności duszy” (Porph. *Ad Marc.* 31 [Epicur. fr. 221 Usener]). I, jak świadczy *List do Menojkeusa*, Epikur traktował to bardzo poważnie. Najwyraźniej czuł się powołany do uzdrawiania ludzi z ich moralnych dolegliwości i do leczenia ich chorób duchowych, które uznawał za główną przeszkodę na drodze do zdrowia i szczęścia duszy. Dusza moralnie zdrowa, jego zdaniem, musi być, już ze swej natury, szczęśliwa, a w każdym razie nie może być nieszczęśliwa (co na jedno wychodzi – wynika to z negatywnego pojęcia przyjemności jako braku cierpienia, o czym Epikur pisze również w *Liście do Menojkeusa*, zob. niżej, § 131). W każdym razie zdolna jest sama z siebie cieszyć się swoim szczęściem, wewnętrznym spokojem, a przede wszystkim poczuciem wewnętrznej niezależności i wolności. Sedno studiów epikurejskich stanowiło nie tyle zdobywanie wiedzy przyrodniczej i antropologicznej, ile (oparta na tej wiedzy) „terapia duszy”, która miała całkowicie zmodyfikować świadomość uczniów i zmienić ich sposób myślenia o sobie i całym

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 przeszłości³. Ten pierwszy zaś – aby, pomimo swojej młodości, był już dojrzały w swym braku obaw wobec tego, co ma nadejść. Trzeba zatem troszczyć się o to, co owocuje szczęściem, bo jeśli go zażywamy, mamy wszystko, a jeśli nie, czynimy wszystko, by je osiągnąć.

świecie. Podkreślał to wielokrotnie sam Epikur w swoich listach, także w tych dotyczących fizyki, tzn. w *Liście do Herodota* oraz w *Liście do Pytoklesa* (zob. *Epist. ad Her.* ap. Diog. Laert. X 79–83 i *Epist. ad Pyth.* ap. Diog. Laert. X 85, 87; także *Rat. sent.* 12 ap. Diog. Laert. X 143). Fundamentem epikurejskiej terapii duszy była cała filozofia Epikura, która tłumaczy naturę świata i człowieka, ale podstawowym środkiem leczniczym był tu wspomniany przez Filodema (*Adversus sophistas, P. Herc.* 1005, 5) „czwórmian leczniczy”, *tetrapharmakon*, czyli cztery krótkie sentencje, które streszczały w sobie 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, które zadreżczały ludzi i nie pozwalały im cieszyć się szczęściem, do którego powołała ich sama natura. *Tetrapharmakon*, czyli 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; 3) dobro jest łatwe do zdobycia; 4) zło jest łatwe do zniesienia. Epikur podawał swe nauki w postaci łatwych do zapamiętania sentencji. Najprawdopodobniej stanowiły one najprostszy materiał do mniej lub bardziej naukowych 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, który jest podstawą epikurejskiego poczucia szczęścia. *Tetrapharmakon* to zwięzłe ujęcie czterech pierwszych *Głównych myśli* Epikura (*Rat. sent.* 1–4 ap. Diog. Laert. X 139–140). Na nim opierała się epikurejska terapia duszy. Zrozumienie zawartych w nim myśli 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 każdym z tych czterech zdań ukrywa się lekarstwo na jeden z czterech podstawowych lęków: przed bogami, przed śmiercią, przed cierpieniem i przed tym, że nie osiągnie się szczęścia. Więcej na temat epikurejskiej terapii duszy zob. R. Nickel, *Epikur. Wege zum Glück*, Artemis und Winkler, Mannheim 2010, s. 16–18; Geyer, op. cit., s. 45, 48; O. Gigon, *Epikur. Von der Überwindung der Furcht*, Artemis, Zürich – München 1983, s. 12; Ch. Rapp, *Epikur*, Kröner, Stuttgart 2010, s. 19; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Pax, Warszawa 1961, s. 211–247.

³ Chodzi o radość płynącą ze wspominania chwil szczęścia doznawanego w przeszłości. Por. Diog. Laert. X 137 i 22; Cic. *Fin.* II 96; *Tusc.* III 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 wyróżnił nie tylko przyjemności statyczne i kinetyczne, lecz również duchowe i zmysłowe. Por. Diog. Laert. X 136.

O BOGACH

[123] Dlatego wcielaj w życie i rozważaj nauki, które ci nieustannie dawałem, i uważaj je za podstawowe zasady dobrego życia. Przede wszystkim powinieneś sądzić, że bóstwo jest istotą nieśmiertelną i szczęśliwą, zgodnie z powszechnie przyjmowanym pojęciem boskości, i nie przypisywać 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 ewidentne⁴. Nie istnieją jednak tak, jak to sobie większość wyobraża, nie trzymając się konsekwentnie własnych poglądów na ich temat⁵. Dlatego nie jest bezbożnikiem ten, kto nie uznaje bogów większości ludzi, lecz ten, kto stosuje wobec nich mniemania większości.

[124] Mniemania większości o bogach bowiem nie opierają się na wcześniejszym osądzie⁶, lecz na fałszywych domniemaniach⁷. Stąd też bierze się przekonanie, że od bogów pochodzą największe nieszczęścia (jakie mają oni rzekomo zsyłać na złych), jak też największe dobrodziejstwa. Przyzwyczajeni⁸ bowiem raz i na zawsze do własnych zalet, tylko to, co im podobne, uznają i przyjmują, wszystko inne zaś, jako sobie obce, odrzucają⁹.

⁴ Por. Cic. *Nat. deor.* I 43–44; 100.

⁵ To znaczy: przypisując bogom ludzkie cechy, zupełnie niezgodne z ich szczęśliwością i nieśmiertelnością. Por. *ibid.*, 42–43.

⁶ Chodzi o jedno z epikurejskich kryteriów prawdy – *πρόληψις*, nastawienie umysłu do rzeczywistości wynikające z poprzednich doświadczeń (Diog. Laert. X 31 i 33). Te poprzednie doświadczenia to w tym wypadku percepcja tzw. wizerunków bóstw, to jest emitowanych przez nie niezwykle subtelnymi „obrazów”, 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. Cic. *Nat. deor.* I 43–45.

⁷ Por. *ibid.*, 42–43.

⁸ Podmiot zdania jest tu domyślny. Choć gramatycznie nie jest to całkiem pewne, domyślamy się jednak, że Epikur ma tu na myśli raczej bogów (referując potoczne mniemania na ich temat), a nie ludzi. Takie też tłumaczenie proponuje Wolfgang Schmid, który odnosi podmiot zdania do bogów. W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, RhM 94, 1951, s. 97–156; por. też G. Arrighetti, *Epicuro*, Einaudi, Torino 1973, s. 538–539.

⁹ Fizyczny, mechanistyczny wręcz obraz świata, jaki stworzył Epikur, wykluczył utrwaloną w greckiej tradycji i podtrzymywaną przez niemal wszystkich 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 ateizmu (por. Cic. *Nat. deor.* I 123 [= Posidon. fr. 22 a Edelstein-Kidd]; III 3). Skądinąd wiemy, że Epikur lokuje swoich bogów w obszarach między światami, to jest w obszarach, w których nie ma żadnych uporządkowanych struktur oprócz samych bogów (*ibid.*, I 18). 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 oni mieszkać). Epikur tym samym nie dopuszcza do jakichkolwiek relacji między bogami i ludźmi, chroniąc tych pierwszych od troski i ludzkich kłopotów, które mogłyby zakłócić ich szczęście, a tych drugich – od zabobonnego lęku przed bogami i złudnej nadziei na ich pomoc. Więcej o teologii Epikura: M. D. Lemke, *Die Theologie Epikurs: Versuch einer Rekonstruktion*, Beck, München 1973; Krokiewicz, op. cit., s. 172–210.

O ŚMIERCI

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 nic nie znaczy, czyni śmiertelność naszego życia czymś do przyjęcia nie łudząc nieskończonym czasem, lecz uwalniając od pragnienia nieśmiertelności¹⁰.

[125] Nie istnieje bowiem w tym życiu nic strasznego dla tego, kto jest szczerze przekonany, że w niezyciu nie ma nic strasznego. Dlatego też głupcem jest ten, kto mówi, że boi się śmierci nie dlatego, że jej nadejście sprawi cierpienie, lecz że już sprawia je to, że ma nadejść¹¹. Próżna jest zgryzota związana z oczekiwaniem tego, co, gdy już jest obecne, nie sprawia przykrości. Śmierć zatem, to, co budzi największy lęk ze wszystkich nieszczęść, 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 tych pierwszych jest jeszcze nieobecna, a tych drugich już nie ma¹². Większość tymczasem albo ucieka przed śmiercią, jako przed największym złem, albo jej <pragnie>, jako tego, co położy kres <cierpieniom> ich życia¹³.

¹⁰ Innymi słowy mówiąc, 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. Oczekiwania na szczęście pozagrobowe Epikur uznaje za pospolity przesąd, niezgodny z właściwym poznaniem natury.

¹¹ Epikur zwalcza pogląd, że nieuchronność śmierci czyni życie bezsensownym i bolesnym. Nie pozwala poddać się zwątpieniu, bo sens życia jest w samym życiu i poczucie śmiertelności nie jest nas w stanie tego pozbawić. Nie każe też oddawać się wbrew rozsądkowi tak zwanym 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 – uprzedzając tok myślenia Epikura w liście – jest, owszem, 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 (zob. niżej, § 131–132).

¹² Umarli niczego nie cierpią. Por. *Gnom. Vat.* 2 (= *Rat. sent.* 2 ap. Diog. Laert. X 139); Cic. *Fin.* II 100. Epikur śmierć traktuje jako zupełnie normalne i całkowicie naturalne zjawisko. Na planie swojej atomistycznej antropologii, która traktuje człowieka jako zwykły, 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. Śmierć nie powinna być ani pożądana, ani niechciana. Wszelkie lęki i obawy, podobnie jak i nadzieje ludzkie, związane ze śmiercią, są tylko czczyniami urojonymi i nie mają nic wspólnego z tym, czym jest ona w rzeczywistości.

¹³ Por. Diog. Laert. X 119; *Gnom. Vat.* 38. Epikur, w przeciwieństwie do innych filozofów, zwłaszcza stoików, 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 (jak życie ślepca), ma swój sens, bo tkwi on w samym życiu. Jedynie nadmierne oczekiwania czynią je bezsensownym i nieszczęśliwym. Z drugiej strony jednak głosi on, że „konieczność jest złem, ale nie jest konieczne, byśmy żyli poddani konieczności” (*Gnom.*

[126] <Mędrzec natomiast ani nie wyrzeka się życia>¹⁴, ani nie boi się nie żyć – bo ani życie nie jest dlań czymś odpychającym, ani śmierci nie uważa za jakieś zło¹⁵. I tak jak nie wybiera pożywienia obfitszego, lecz to smaczniejsze, tak też cieszy się nie długim czasem, lecz przyjemniejszym¹⁶. 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 przekroczyć”¹⁷.

[127] 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 przystoi.

Trzeba pamiętać, że przyszłość nie całkiem leży w naszej mocy, ale też, że nie całkiem nie leży w naszej mocy¹⁸. Przeto nie łudźmy się pewnością, że coś musi się przydarzyć, ani też nie traćmy nadziei, że coś może się przydarzyć¹⁹.

Vat. 9), a według Cyclerona (*Fin.* I 62) twierdził, że „mędrzec nie zawahałby się, jeśli tak byłoby lepiej, odejść spośród żywych”.

¹⁴ Słowa w nawiasach kątowych to uzupełnienie uszkodzonego tekstu dokonane przez Hermanna Usenera.

¹⁵ Por. Cic. *Fin.* I 62.

¹⁶ Uświadomienie sobie faktu własnej śmiertelności jest bardzo ważnym etapem kształtowania w sobie świadomości szczęśliwego mędrca. Uwalnia od urojeń i złudzeń związanych z wiarą w nieśmiertelność duszy ludzkiej. Uświadomienie sobie 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.

¹⁷ Cytat z Teognisa 425, 427. Por. Bacch. V 160–162: „Nie urodzić się wcale i nigdy słonecznego nie zobaczyć blasku to rzecz dla ludzi najlepsza” (przeł. Jerzy Danielewicz); także Soph. *Oed. Col.* 1224–1227: „najprzedniejszą rzeczą nie żyć, drugą zaś w tamte strony, skąd przybyłeś raz zrodzony, chylim krokiem zmierzyć” (przeł. Kazimierz Morawski).

¹⁸ Innymi słowy, częściowo mamy wpływ na naszą przyszłość, a częściowo – nie. Nie powinno to nas zbytnio kłopotać.

¹⁹ Z tym wiążą się przyjemności związane z wyczekiwaniem określonych dóbr. Epikurejczyk raduje się nie tylko tym, co aktualnie przeżywa, lecz także tym, co już przeżył, a nawet tym, czego oczekuje, choć – jak widać – bez zbytniego przywiązania (bo to może jednak się nie wydarzyć). Por. Diog. Laert. X 22; Cic. *Fin.* II 96; *Tusc.* III 32–33. Takim podejściem do przyjemności różnił się Epikur od Arystypa z Cyreny, który uznawał tylko przyjemności aktualne, a przy tym związane z jakąś formą aktywności (tzw. przyjemności kinetyczne). Zob. wyżej, przyp. 3.

O POTRZEBACH, PRZYJEMNOŚCIACH I CIERPIENIU

Trzeba rozważyć, że spośród pragnień jedne są naturalne, a inne urojone; spośród zaś naturalnych jedne są konieczne, inne natomiast tylko naturalne; z kolei spośród koniecznych, jedne są konieczne do szczęścia, inne – do wolnego od zaburzeń stanu ciała, a jeszcze inne – w ogóle do samego życia²⁰.

[128] Niezawodne rozumienie tych spraw może prowadzić nas w każdej sytuacji do właściwej decyzji, co mamy wybierać, a czego unikać, aby osiągnąć zdrowie ciała i spokoju duszy²¹, a to jest celem szczęśliwego życia²². Wszystko bowiem czynimy po to, aby nie cierpieć i się nie bać²³. Gdy tylko to osiągniemy, 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 duszy²⁴. Tylko wtedy bowiem odczuwamy potrzebę przyjemności, gdy cierpimy z tego powodu, że nie ma przyjemności. Gdy jednak nie cierpimy, już nie odczuwamy potrzeby przyjemności.

PRZYJEMNOŚĆ JAKO ZASADA I CEL ŻYCIA

Z tego powodu powiadamy, że przyjemność jest zasadą [*archē*] i celem szczęśliwego życia²⁵.

²⁰ Jest to „kanoniczny” podział potrzeb i dóbr. Podobny znajdujemy w *Głównych myślach* Epikura, *Rat. sent.* 29 ap. Diog. Laert. X 149: „Wśród pożądań można wyróżnić naturalne i konieczne oraz naturalne i niekonieczne; są wreszcie i takie, które nie są ani naturalne, ani konieczne, lecz są tylko wytworem czczych urojeń. Za naturalne i konieczne uważa Epikur te, które przynoszą ulgę w cierpieniach, na przykład picie gaszące pragnienie; za naturalne wprawdzie, ale niekonieczne uważał te, które urozmaicają tylko w pewien sposób przyjemność, lecz nie usuwają bólu, na przykład wystawne ucztę; za nienaturalne i niekonieczne – takie jak wieńce i posągi ku własnej czci” (przeł. Kazimierz Leśniak; ostatnie zdanie jest oczywiście późniejszym komentarzem); por. Cic. *Fin.* II 26.

²¹ Jest to słynna epikurejska *ataraksia*. Spokój duszy jest tu czymś dominującym. Choć jest związany ze zdrowiem ciała, nie jest jednak od niego zależny. Dusza zdolna jest niejako, mentalnie i uczuciowo, uniezależnić się od ciała. Por. Diog. Laert. X 136–137.

²² Spokój duszy jest podstawowym czynnikiem ludzkiego szczęścia, ale zarazem jest efektem epikurejskiej terapii duszy i w ogóle epikurejskiego trybu życia. Por. Cic. *Tusc.* III 33.

²³ Usunięcie cierpienia i niepokoju to podstawa epikurejskiego szczęścia. Brak cierpienia i wyzbycie się niepokoju skutkuje, niejako automatycznie, przyjemnością (na przykład jeśli przestanie boleć ząb, miejsce bólu natychmiast zajmuje przyjemność – „negatywna” przyjemność bezbolesności). Por. *Gnom. Vat.* 42; Cic. *Fin.* I 37–42; Epicur. fr. 423, 447, 448 Usener.

²⁴ Spokój duszy eliminuje wszelkie „dodatkowe” potrzeby. Wystarcza sam do szczęścia. Por. Cic. *Fin.* I 62–64; *Gnom. Vat.* 12 (= *Rat. sent.* 17 ap. Diog. Laert. X 144); 79.

²⁵ Por. Cic. *Fin.* I 29–33. Na pozór mogłoby się wydawać, że teoria przyjemności pełni w filozofii epikurejskiej rolę swego rodzaju klucza służącego do rozwikłania trudnego zagadnienia ludzkiego szczęścia i związanej z nim filozofii życia. Rozróżnienie potrzeb naturalnych i nienaturalnych, koniecznych i niekoniecznych, duchowych i zmysłowych, kinetycznych i staty-

[129] Wiemy bowiem, że przyjemność jest dobrem pierwszym i związanym z naszą naturą. Od przyjemności zaczynamy zarówno wszelki wybór, jak i wszelkie unikanie, i do niej się zwracamy ostatecznie, gdy odczucie traktujemy jako kryterium wszelkiego dobra [i zła]²⁶. A ponieważ jest ona naszym pierwszym dobrem, związanym z naszą naturą, przeto nie wybieramy każdej przyjemności, lecz zdarza się, że wiele z nich odrzucamy, a mianowicie wtedy, gdy z nich wynikają większe od nich przykrości. Podobnie uznajemy liczne cierpienia za wartościowsze niż przyjemności, a mianowicie wtedy, gdy będziemy się spodziewać, iż po dłuższym okresie ich znoszenia osiągniemy w ich następstwie większą od nich przyjemność. Tak więc każda przyjemność dzięki temu, że bliska nam jest z natury, jest dobrem, ale nie każda jest warta wyboru. I podobnie każde cierpienie jest złem, ale nie każdego należy zawsze unikać.

[130] O tym wszystkim²⁷ należy rozstrzygać, zwracając uwagę na wszystkie korzyści i szkody, jakie się z tym wiążą, zdając sobie sprawę z tego, że w pewnych okolicznościach dobro okazuje się w praktyce dla nas złem, a zło dobrem.

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 najprzejawniej korzystają z kosztownych dóbr ci, którzy najmniej ich potrzebują, i że jest łatwo zadbać o wszystko to, co służy potrzebom naturalnym, a trudno o to tylko, co jest zbyteczne²⁸. Proste jedzenie sprawia tyle samo przyjemności, co wystawne potrawy, jeśli tylko zostanie ukojone cierpienie wynikające z niezaspokojonej potrzeby.

czynnych, a nade wszystko sprowadzenie przyjemności do negatywnego stanu nieodczuwania bólu, sugerowałyby, 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 do tej teorii równie przekonany, jak do swej teorii poznania. Stąd jego przeświadczenie o jej słuszności i wyraźnie odczuwalna żarliwość, z jaką ją propaguje.

²⁶ Odczucie 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 nierozdzielnie z prawdziwie szlachetnym życiem. Por. Cic. *Fin.* I 37–42.

²⁷ O wyborze oraz unikaniu przyjemności i przykrości.

²⁸ Por. *Rat. sent.* 15 (ap. Diog. Laert. X 144) oraz 21 (ibid., 146). 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. Starczy przypatrzeć się chociażby temu, co dzieje się w świecie mody i tzw. „show-biznesu”. Znając Epikura, można powiedzieć, że z całą pewnością oceniłby to jako świat pseudowartości. W jednym ze swoich listów (fr. 163 Usener) wzywa swego ucznia, by „uciekał od wszelkiej paidei” (czytaj: od tego, co lansują podstawowe wzorce i ideały kulturowe).

[131] Podpłomyk²⁹ i woda sprawiają najwyższą przyjemność, gdy spożywa je ten, kto jest w potrzebie. Przyzwyczajenie się do jedzenia prostego i niedrogiego sprzyja zdrowiu, ponadto czyni człowieka zaradniejszym wobec różnych koniecznych wymogów życia³⁰. A kiedy czasem zdarzy nam się zakosztować życia wystawnego, sprawia, że podchodzimy do niego z lepszym nastawieniem, a ponadto, że nie boimy się zmian losu.

PRZYJEMNOŚĆ JAKO NIEOBECNOŚĆ CIERPIENIA

Jeśli więc powiadamy, że przyjemność jest celem życia, to bynajmniej nie mamy na myśli przyjemności płynących z rozwiązłości, ani tych leżących w rozkoszach, jak sądzą ci, którzy nie znają naszej nauki, bądź jej nie podzielają, 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 duszy³¹.

[132] 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, dlaczego należy na daną rzecz się zdecydować lub jej unikać, oraz odpiera fałszywe mniemania, które są przyczyną najczęstszych niepokojów duszy.

ROZSĄDEK POCZĄTKIEM WSZELKIEGO DOBRA. PRZYJEMNOŚCI A CNOTY

Zasadą (*archē*), na której to wszystko się opiera, 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 związane³².

²⁹ Podpłomyk (*μαῖζα*) to placek z mąki, soli i wody, służący ubogim ludziom jako namiastka chleba.

³⁰ Por. Cic. *Fin.* II 90.

³¹ Por. *Ibid.*, I 37; Epicur. fr. 423 Usener.

³² Por. *Gnom. Vat.* 5 = *Rat. sent.* 5 ap. Diog. Laert. X 140: „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 przyjemnie, chociażby nawet żył i uczciwie, i sprawiedliwie” (przeł. Kazimierz Leśniak). Innymi słowy, zarówno cnoty (rozsądek, sprawiedliwość i wszelkie inne), jak i przyjemność są owocem życia naturalnego, czyli zgodnego z naturą, do którego przystosowała człowieka sama natura. 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 natural-

MĘDRZEC EPIKUREJSKI

[133] Kogo mógłbyś uznać za lepszego aniżeli tego, kto ma pobożne poglądy 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 krótka jest związana z nim przykrość?³³ Ten, kto sztydzi sobie z przeznaczenia³⁴, które wielu czci jako moc panującą nad wszystkimi rzeczami; 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 odpowiedzialni, a przypadek jest niestały [przeto nieprzewidywalny], natomiast jedynie to, co zależy od nas, nie podlega żadnej zewnętrznej władzy, może przeto, w konsekwencji, być ocenione jako naganne lub jako godne pochwały.

[134] Doprawdy lepiej byłoby już wierzyć w różne mity o bogach, aniżeli czynić się niewolnikami przeznaczenia zgodnie z poglądami filozofów przyrody³⁵.

nym. Por. Cic. *Tusc.* III 49: „Epikur twierdzi, że nie można żyć przyjemnie, nie żyjąc cnotliwie; powiada, że los nie ma żadnej władzy nad mędrcem; skromne pożywienie przekłada nad wystawne; utrzymuje, że nie ma ani jednej chwili, w której człowiek mądry byłby nieszczęśliwy” (przeł. Wiktor Kornatowski). Zob. też następny rozdział tego listu; Cic. *Fin.* I 42–54.

³³ Teza, że zło długotrwałe jest łatwe do zniesienia, a zło wielkie trwa krótko, uzupełnia skład tzw. czwórmianu leczniczego Epikura (*tetrapharmakon*; zob. wyżej, przyp. 2), który ma leczyć dusze z lęku przed bogami, śmiercią i bólem, a także obawą, że dobro (przyjemność) jest trudne do osiągnięcia. Por. *Gnom. Vat.* 4; *Rat. sent.* 4 ap. Diog. Laert. X 140: „Ból cielesny nie trwa bez przerwy; ból ostry trwa krótko, a taki, który zaledwie przewyższa przyjemność cielesną, nie utrzymuje się przez wiele dni. Co się zaś tyczy chorób przewlekłych, to dostarczają one ciału więcej przyjemności niż przykrości” (zmieniony przekład Kazimierza Leśniaka).

³⁴ Por. wyżej, § 130–131; Cic. *Fat.* 18–19 i 22–23; *Nat. deor.* I 54–56.

³⁵ Jest to wyraźnie skierowane przeciwko filozofom uznającym determinizm przyrodniczy. Częściowo uderza to 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 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, 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 odchyień od przypisanego im ruchu. Dzięki tym odchyleniom nie wszystko w przyrodzie dzieje się według koniecznych praw. Dzieją się tu

Mit bowiem ofiarowuje człowiekowi przynajmniej nadzieję przebłagania bogów za pomocą stosownych wyrazów czci. Przeznaczenie natomiast to nieubłagana konieczność.

Mędrzec nie uznaje losu za boga³⁶, 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 losu³⁷, co najwyżej może uznać, że wielkie dobro i wielkie zło mogą wywodzić swój początek z przypadku³⁸.

[135] Mędrzec wierzy, że lepiej jest, jeśli komuś z udziałem rozumu źle się dzieje, niż gdy bez udziału rozumu – dobrze. Lepiej jest bowiem, gdy w naszych poczynaniach jakiś dobry pomysł się nie uda, aniżeli gdy jakiś zły pomysł uda się tylko na skutek jakiegoś przypadku³⁹.

ZACHĘTA DO FILOZOFII

Rozmyślaj o tych sprawach i o sprawach do nich podobnych dzień i noc, sam ze sobą lub z kimś podobnym do ciebie, a nigdy nie doznasz żadnego wzburzenia, ani w śnie, ani na jawie, i będziesz żył jak bóg między ludźmi. Bo człowiek, który żyje wśród dóbr nieśmiertelnych, nie jest podobny do żadnej śmiertelnej istoty⁴⁰.

*Przełożył z języka greckiego Kazimierz Pawłowski
kazimierz.pawlowski@wp.pl*

ARGUMENTUM

Epicuri litterae, in quibus philosophia moralis exponitur, Polonice versae et commentario instructae.

też rzeczy zupełnie przypadkowe. Teoria parenklizy zapewnia też istnienie wolnej woli, a tym samym daje człowiekowi możliwość wpływu na własne życie, a przede wszystkim możliwość budowania własnego szczęścia.

³⁶ W oryginale występuje rzeczownik τύχη, tożsamy z imieniem bogini Tyche.

³⁷ Szczęśliwe życie jest dziełem samego człowieka, wolnego w swym działaniu, niepodlegającego ani losowi, ani konieczności. Por. *Gnom. Vat.* 47.

³⁸ Mędrzec tylko w niewielkim stopniu zależy od przypadku czy losu, lecz czasem staje w obliczu niespodziewanych wydarzeń.

³⁹ Tłumaczenie zgodnie z poprawką Petera von der Mühla, *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*, Teubner, Leipzig 1922.

⁴⁰ Jest to dalekie echo platońskiego ideału etycznego „upodobnienia do boga” (zob. Pl. *Tht.* 176 b, *Res publ.* X 613 b, *Leg.* IV 716 d). W wersji nieco zmienionej przyjmowali go również stoicy. Jak widać, nie był on całkiem obcy Epikurowi. Oczywiście Epikur nadaje mu inny sens, redukując to podobieństwo do szczęścia, którego mieli zażywać, wolni od wszelkich niepokojów, mędrzy epikurejscy, gdy osiągnęli pełny spokój wewnętrzny.