

Ł u k a s z K o w a l i k

Henryk Elzenberg a istota stoicyzmu

Słowa kluczowe: *stoicyzm, pesymizm, katastrofizm, estetyzm, intelektualizm, kompleksy, wojna*

Pytania o stoicyzm

Czy Henryk Elzenberg był stoikiem? Pytanie wymaga kilku uściśleń. Czy był stoikiem w swoim własnym mniemaniu? I czy było to rozumienie właściwe, zdaniem udzielającego odpowiedzi? Stoikiem w sensie szerokim czy wąskim? Historycznym czy potocznym? Omówmy różne aspekty tego zagadnienia.

Legendę stoika zrobił Elzenbergowi przede wszystkim Zbigniew Herbert, kierując do niego swój znany wiersz *Do Marka Aurelego*, pierwotnie przesłany w prywatnym liście, a opublikowany z dedykacją „Prof. Henrykowi Elzenbergowi”. Sugestia była jednoznaczna: Henryk Elzenberg był jak Marek Aureliusz, a zatem można opisać Elzenberga jako Marka Aureliusza, tzn. w poetyckim przebraniu. Stoicyzm jest tu rozumiany jako introwertyczna postawa skrywania uczuć. Stoik doznaje uczuć, jak każdy człowiek, ale stara się nad nimi zapanować i dlatego próbuje ich nie okazywać. Ale wynika to z nieśmiałości, stoicki spokój jest maską. Poeta mówi w wierszu do Marka: „spokój zdejm”, tzn. zdejmij maskę. Odczytał to właściwie Elzenberg, co wiemy z jego listu, ale ten obraz poetycki nie podobał mu się – twierdził, że słowo „zdejmować” w tym kontekście kojarzy mu się z hełmem (HEK, s. 21). Poeta wzywa ponadto w wierszu „podaj rękę – niech drży”. To znowu znaczy: stoikowi drży ręka z emocji, jak wszystkim ludziom, ale ukrywa to, nie podając ręki innym. Stoicy pędzą żywot samotników, ze wstydu, że doznają uczuć. Taki rzeczywiście był Elzenberg.

W swoim własnym rozumieniu Elzenberg był stoikiem tylko pewną częścią swojej osobowości i tylko przez krótki czas: w wieku 19 i 20 lat. Z tym

okresem swojego życia dokonał prywatnego rozliczenia w tekście *Personalia stoickie*, do czego wrócimy.

Przy rozszerzonym pojęciu stoicyzmu, Elzenberg reprezentuje stoicki typ osobowości, ale w rozumieniu mimo wszystko dość popularnym. Istotą tak pojętego stoicyzmu jest rygoryzm moralny, wysoko wywindowany ideał, który unika przyziemnego hedonizmu i wątpliwych moralnie kompromisów z sumieniem. Chce być poza wszelkim posądzeniem, a zatem bez zarzutu. Przede wszystkim stoicyzm jest doktryną trudu – omija życie łatwe i pospolite, szuka wyzwań. Imponuje mu bohaterstwo, elitaryzm, wybiecie się ponad innych, pragnie wyróżnienia. Stawia przed sobą niedościgły wzorzec moralny. Nie pozwala sobie na gminne rozrywki, imponuje mu kultura wysoka, arystokratyczna. Florian Znaniecki rozróżniał „ludzi pracy”, „ludzi zabawy” i „ludzi dobrze wychowanych”, tj. żyjących w rygorze dyscypliny, konwencji swojej klasy. Elzenberg to typowy „człowiek dobrze wychowany”, a z tej klasy zwykli rekrutować się stoicy.

Pesymizm

Elzenberg uważnie studiował stoicyzm źródłowy, historyczny, starożytny. Ale czy dobrze go rozumiał? Na pewno może uchodzić za specjalistę, ale jego interpretacja jest silnie naznaczona subiektywnym zaangażowaniem.

Przede wszystkim rzuca się w oczy, że stoicyzm jest dla Elzenberga doktryną niejako z istoty pesymistyczną. Jako sztuka życia opiera się na przekonaniu, że świat jest pełen nieuniknionego cierpienia i że jedyne, co można zrobić, to przyjąć pewną technikę minimalizacji rozczarowań. A ta technika sama jest bolesna – wymaga bowiem wyrzeczeń na wyrost, czyli ascezy. Jednak kto nie podejmie ascezy radykalnej, tego technika okaże się nieskuteczna, bo z ascezą nie można iść na żadne kompromisy. Stoicyzm niemal wymusza postawę skrajną, radykalną, nieprzejednaną, rygorystyczną. Stąd jego elitaryzm – bo nie każdego stać na taki tryb życia. W zamian stoicyzm obiecuje pociechę, mami obietnicą szczęścia – tak ludzi doktryna stoicka. Ale Elzenberg ma wątpliwości, czy ta obietnica jest szczerą lub czy jest rozsądną. Przyjmując na siebie system umartwień, trzeba właśnie wyrzec się szczęścia, pogodzić z twardym losem i oddalić od siebie wszelkie, nawet drobne przyjemności. Trzeba też odmówić sobie tego, co czyni życie pięknym, nie tylko miłości, i innych płomiennych uczuć, lecz także piękna sztuki. To okrutne i bezlitosne, buntował się ponuro Elzenberg w chwilach zwątpienia. Ale i niedorzeczne: jako remedium na nieszczęście ma służyć asceza, czyli właśnie powiększanie sobie cierpienia. Gdyby chociaż była to technika skuteczna – ale jej wynikiem bywa najczęściej, prędzej czy później, rozczarowanie, i żal do siebie, że się

tak długo tłumilo w sobie życie. Dla Elzenberga stoicyzm jest pesymistycznym rozwiązaniem pesymizmu. Jest to błędne koło czarnych myśli i musi się skończyć otępieniem, obłudą lub rozpaczą.

Tutaj jednak trzeba postawić pytanie, czy Elzenberg właściwie interpretuje stoicyzm i czy nastrój pesymistyczny i cierpiętnicze zapamiętanie są rzeczywiście nieodłączne od tego nurtu. A w dodatku – czy stoicyzm to rzeczywiście przede wszystkim etyka, technika życia, czy też równie istotny jest tutaj światopogląd teoretyczny, a więc metafizyka lub ontologia?

Uderza przede wszystkim, że w starożytności nie ma poglądu takiego jak pesymizm. Najbliższe jest mu może pojęcie mizantropii. To prawda, że wzorcowym mizantropem był Heraklit, patron stoików, „płaczący filozof”, podczas gdy przeciwnicy stoików, epikurejczycy, przyjmowali za patrona Demokryta, „śmiejącego się filozofa”. Jeden płakał, drugi się śmiał nad ludzką głupotą. To można nazwać greckim pesymizmem, ale zarówno stoicyzm, jak i epikureizm miały być eudajmonizmem, czyli doktrynami szczęścia. Filozofie te głosiły, że pośród morza ludzkiej głupoty i pośród nawałnicy nieszczęść człowiek-filozof może być szczęśliwy. Nawet kiedy ginie, kiedy jego klęska jest nieuchronna, może ginąć z godnością, zachowując to, co u niego nietykalne – duszę, honor, satysfakcję, własną tożsamość, cnotę, rozum, czyste sumienie. Właśnie to Grecy nazywali „zbawieniem”, „ocaleniem” (*sōtēria*). Zbawienie jest pojęciem stoickim, lecz zresztą niemal każda grecka filozofia uczy w jakiś sposób o „zbawieniu”, o zachowaniu samego siebie na przekór światu i jego przeciwnościom. W tym sensie każda grecka filozofia jest optymizmem.

Wiek XIX i wiek XX

Nasuwa się wobec tego pytanie, dlaczego Elzenberg interpretował stoicyzm pesymistycznie i jak gdyby od początku z niewiarą w jego podstawowy przekaz, obietnicę szczęścia. Odpowiedź wydaje mi się taka: Henryk Elzenberg pozostawał pod przemożnym wpływem mentalności XIX wieku, z niemal powszechną od czasów Schopenhauera *modą na pesymizm*. Pesymizm tak bardzo należał do obowiązkowego wyposażenia XIX wieku, że przestano zwracać uwagę na jego manieryczność – to, co w romantyzmie jeszcze bagatelizowano jako nienaturalną „pozę”, „chorobę wieku” (Chateaubriand, Byron), stało się wkrótce, w czasach modernistycznych „drugą naturą” wrażliwych młodzieńców i starych wyjadaczy. Uważano, że pesymizm jest owocem postępu wiedzy, wysokim szczeblem ludzkiej świadomości – że człowiek na pewnym stopniu rozwoju intelektualnego nie może nie być pesymistą, bo to by znaczyło, że jest naiwny, albo że brak mu wiedzy historycznej, albo też brak mu współczucia dla ofiar wszechobecnego nieszczęścia. W konsekwencji u wszystkich dawnych

twórców, których poważano, starano się odnaleźć pesymistyczne podłoże. Nie ma wielkości bez pesymizmu, wierzone niezbitcie.

W takim klimacie wychował się Elzenberg, ale także np. Marian Zdziechowski. Tak jak Zdziechowski uważał, że pesymizm należy do istoty chrześcijaństwa, tak Elzenberg przyjmował, że pesymizm jest istotą stoicyzmu. Obaj oni ponadto byli tak przejęci rozpaczą, że tracili wiarę w swoje doktryny zbawienia. Obaj też zamieniali się w Kasandry. Czytając późnego Zdziechowskiego można odnieść wrażenie, że ma się do czynienia z obłąkańcem. Zdziechowski wpada w maniackalne tony, powtarzając wciąż bez przerwy, że zbliża się czas, kiedy zbrodnicze ideologie rozpętają wojny i będą eksterminować przeciwników w masowych egzekucjach. Zdziechowski zmarł w 1938 roku. Trojańską Kasandrę, po zdobyciu miasta, zamordowano tak jak całą jej rodzinę. Jej matka, Hekuba, oglądając rzeź dzieci na własne oczy, tak długo wyła jak pies, aż bogowie przemienili ją w sukę, żeby jej krzyk nad zagładą trwał wiecznie (Owidiusz, *Metamorfozy*, ks. XIII, 409–584). Pesymizm, który w wieku XIX był poza znudzonych dekadentów, w XX wieku urzeczywistnił się w historii. Zagładę poprzedziła jednak specjalna, XX-wieczna mutacja pesymizmu, nazywana katastrofizmem. Poglądy Zdziechowskiego są katastrofizmem, i katastrofizmem są też poglądy Elzenberga, choć z niezrozumiałych względów rzadko się to dostrzega i nie nazywa po imieniu.

Ale stoicyzm Elzenberga był, jak mi się zdaje, pesymistyczny w rozumieniu XIX-wiecznym, a nie katastroficzny w odmianie XX-wiecznej. Gdy Elzenberg zaczął głosić katastrofizm, miał już fazę stoicką za sobą.

Pesymizm w starożytności?

Nie ma żadnego powodu, żeby rekonstruując historyczny stoicyzm przyjmować karykaturalną wizję cierpiętniczą. Jest to uzasadnione tylko w przypadku pojedynczych stoików. Nie ulega wątpliwości, że Marek Aureliusz jest rzeczywiście postacią pesymistyczną, rozgoryczoną i depresyjną jak sam Elzenberg. Ale po pierwsze, Elzenberg wcale nie znajduje dla Marka współczucia, tylko nim pogardza. Jest tu co prawda kompleks psychoanalityczny. Elzenberg, upokarzając Marka, dręczy samego siebie. Tłumaczy sobie: popatrz, jeśli będziesz naśladował Marka, staniesz się godny pogardy. Będą o tobie mówić to, co ja mówię o Marku. Elzenberga dręczy jego sumienie, przeżywa on bowiem rozdwój, konflikt wewnętrzny – jedna strona jego osobowości karci i strofuje drugą stronę. Zaraz omówimy to bliżej.

Poza tym, Marek Aureliusz, istotnie, jest pesymistą, ale czy na pewno jest nim Epiktet? Elzenberg czyta Epikteta przez pryzmat Marka Aureliusza. Sądzę, że prowadzi to do zafalszowania postaci Epikteta. Epiktet bowiem, ten

pogodny i pełen werwy ironista, co wiemy z *Diatryb*, z największym trudem daje się odmalować w ciemnych barwach pesymisty. Ta maska nie pasuje mu prawie zupełnie. „Więc lepiej” należałoby Epiktetowi „smutek zdjąć”.

Jest znamienne, że Elzenberg przypisuje pesymizm także Lukrecjuszowi. Pamiętajmy, że Lukrecjusz jest dla odmiany epikurejczykiem, więc adeptem „śmiejących się filozofów”. Epikurejczycy z zasady korzystali z uciech życia, z rozkoszy tego świata, który jest najpewniej jedynym światem, i czego tu nie użyjemy, nie użyjemy już nigdy. U Elzenberga Lukrecjusz znów ma na sobie maskę Marka Aureliusza. Jest nie tylko pesymistą, ale i mizantropem, nienawidzi ludzi. Dlatego cieszy się, gdy Natura, jedyna siła, którą można nazwać bogiem, niszczy ludzi w swych niepojętych katastrofach. Wielbiąc siłę niszczącą, Lukrecjusz wydaje się wariatem, maniakiem, choć niepozbawionym jakiejś przewrotnej wzniosłości. Gdyby to jednak miało uzasadnienie w tekście! W rzeczywistości ma uzasadnienie jedynie w legendzie XIX wieku, którą nauczyciele gimnazjum klasycznego przekazywali sobie z pokolenia na pokolenie. Omawiano na lekcjach zwłaszcza opis zarazy ateńskiej u progu wojny peloponeskiej. Była to wielka, nieludzka tragedia, tymczasem Lukrecjusz opisuje epidemię z dziwnym spokojem, bez biadania. Ale taka była właśnie nauka epikureizmu: epidemia jest zjawiskiem naturalnym i nie ma co podnosić tu żalów w niebogłosy. Właściwą postawą jest raczej – jak u stoików! – spokojna obojętność wobec wszelkich fenomenów naturalnych. Nic nie poradzimy, gdy wybuchnie choroba ponad naszą wiedzę medyczną i ponad nasze siły: w naturze takie rzeczy po prostu się zdarzają. Nie ma jednak u Lukrecjusza ani radości z powodu epidemii, ani rozdzierania szat nad ludzką niedolą. Lukrecjusz nie jest maniakiem. Legenda o chorobliwym pesymizmie Lukrecjusza pochodzi prawdopodobnie z jednego, słownie: jednego zdania przekazu historycznego, jakie przetrwało na jego temat, przy czym nie mamy żadnej gwarancji, że zawiera ono jakąś prawdę historyczną. Św. Hieronim pisze, że Lukrecjusz „po tym, jak na skutek zażywania napoju miłosnego popadł w obłąkanie, a w przerwach choroby napisał kilka ksiąg poematu, który później Cynceron udoskonalił, popełnił samobójstwo w wieku lat 44” (*postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIV*). Czy jest w tym jakakolwiek prawda historyczna, czy też rzekome „obłąkanie na skutek picia napoju miłosnego” to wybijała chrześcijańska interpretacja gorszącego kultu miłości zmysłowej? Nie mamy żadnych podstaw, aby to rozsądzić, łatwo jednak zrozumieć, że jeśli Lukrecjusz miał być chory psychicznie, a w rezultacie popełnił samobójstwo, to – dla XIX-wiecznych interpretatorów – musiał być pesymistą, szalonym dla świata, tak jak młody Werter Goethego, ale dla wtajemniczonych w poromantyczny pesymizm – był człowiekiem, który wie więcej i czuje głębiej, niż niegodny tłum filistrów, *profanum vulgus*.

Elzenberg widzi pesymizmu zawsze więcej, niż jest go w istocie. Na tym chyba zresztą polega pesymizm. Źródła tkwią po części w samym Elzenbergu, w jego charakterze, po części w nastroju XIX wieku, a po części w tragediach XX wieku. Około stu lat trwało przejście od romantyzmu do katastrofizmu.

Trzy skłonności Henryka Elzenberga

Trzy składowe osobowości Elzenberga rzucają się w oczy: etyczna, estetyczna i intelektualna. Były to trzy skłonności, które pozostawały wobec siebie w konflikcie. Po pierwsze, Elzenberg lubił ćwiczyć i dyscyplinować swój charakter. Była to w jego życiu sfera wartości etycznych, stąd też pochodził jego kult dla bohaterstwa. Po drugie, był miłośnikiem piękna sztuki i natury, uwielbiał kontemplantować dobrą literaturę, podziwiać wytworne malarstwo, dobierać eleganckie stroje, dbać o należyte wysłowienie, praktykować kurtuazyjne formy towarzyskie, zamyślać się spoglądając na panoramiczne zachody słońca, oszałamiające górskie szczyty i kojące wiejskie ustronia. Jest niezmiernie ważne, by pamiętać, że zajął się estetyką, bo najpierw był *esteta*, przeżywał dogłębnie piękno i miał ambicję fachowo je oceniać – pragnął zostać uznanym krytykiem, smakoszem i znawcą. Trzeba mocno podkreślić, że postawą, którą przede wszystkim zajmował, była kontemplacja, znacznie bardziej niż uczestnictwo. Piękno dopuszcza bowiem zasadniczo dwie fundamentalne postawy, bierną i aktywną: albo piękno kontemplujemy umysłem, by cieszyć się i napawać doskonałością postrzeganych form, albo też można piękna dla swojej przyjemności „używać”, przyswajając je sobie cielesnie i zużywając dla naszego nasycenia. Są to dwie postawy *estetyczne*: przebiegająca z szacunkiem dla przedmiotu oraz samolubna, egoistyczna. Inaczej mówiąc, jeden z tych estetyzmów jest *aksjologiczny*, drugi *hedonistyczny*, to znaczy jeden jest nastawiony na rozpoznanie wartości przedmiotu, a drugi na zawładnięcie tą wartością dla własnych celów. Albo więc ktoś przyjmuje postawę bezinteresowną, albo załatwia prywatne interesy. Angelizmem byłoby przypuszczać, że w sprawach zmysłowych można żywić tylko czyste, kontemplacyjne intencje. Czy istnieje kontemplacja bez pożądania, albo przynajmniej bez przyjemności? Stąd w sprawach zmysłowych, *in aestheticis*, znamienne dla naszej kondycji istot z krwi i kości zjawisko, jakim jest pokusa. Tam gdzie estetyzm, tam też pokusa hedonizmu. Dlatego człowiek o silnie rozwiniętej zarówno etycznej, jak i estetycznej stronie duszy, tak jak Elzenberg, będzie wystawiony na wewnętrzny konflikt. Człowiek taki posiada jakby *dwa sumienia*, to znaczy dwa wewnętrzne systemy oceniania wartości – sumienie etyczne i estetyczne – i grożą mu albo wyrzuty sumienia etycznego, z powodu zdrady lub niepotrzebnego wystawienia na szwank ideałów ascetycznych, albo udręka sumienia estetycznego, z powodu samooskarżeń

o zaprzeczanie okazji, podsuwanych nam przez życie. Droga do neurotycznego cierpienia stoi otworem.

Ale poza tendencją etyczną i estetyczną jest jeszcze w życiu Elzenberga trzecia instancja, nieco konflikt łagodząca: intelektualizm, to znaczy skłonność do analizy. Wydawałoby się, że intelektualizm skutecznie pomaga zażegnać konflikt etycznej i estetycznej strony osobowości człowieka, kieruje bowiem energią życiową na uprawianie teorii, pracę naukową. Esteta zostaje estetykiem lub krytykiem sztuki, asceta zgłębia teorię etyczną, zestawia i porównuje argumenty, roztrząsa i definiuje pojęcia, konstruuje system. Elzenberg stał się teoretykiem etyki i estetyki, a widząc, że angażuje w ten sposób dwie strony jednej swojej osobowości, próbował nawet stworzyć teorię jednej i tej samej podstawy dla wartości zarówno etycznych, jak i estetycznych, dobra i piękna. Ale trzecia siła, strona intelektualna, sama również przysparzała kłopotów. W sferze etycznej skłonność do rozważań i teoretyzowania stała się przyczyną dręczącego Elzenberga hamletyzmu, czyli poddawania swych czynów i zachowań ciągłym ocenom, analizom i wątpliwościom. Oczywistym efektem tych rozterek jest praca o Marku Aureliusz, skrywająca sporą dozę samokrytyki Elzenberga, zaś kulminacją jest esej *Brutus czyli przekleństwo cnoty*, wielkie podsumowanie etycznej strony swego życia, znów w masce i przebraniu historycznym. Elzenberg ma pretensje do Marka Aurelega, Brutusa i do siebie samego, że skłonność do nadmiernej refleksji staje się dla nich przeszkodą w skutecznym działaniu – gdy trzeba czynów, oni myślą i zastanawiają się, rozważając różne za i przeciw. W rezultacie przegrywają życiowo, gdy dochodzi do konfrontacji z bardziej zdecydowanymi i mniej zamyślonymi rywalami. Wieczystym pierwowzorem tego typu zachowania jest *Hamlet* Szekspira. Znamcy twórczości Szekspira podkreślają, że wcieleniem tego samego typu bohatera, co Hamlet, jest również Brutus z szekspirowskiego *Juliusza Cezara*, a to przecież do niego odnoszą się uwagi Elzenberga. Elzenbergowski z ducha jest słynny wiersz jego ucznia Zbigniewa Herberta *Tren Fortynbrasa*. Jest to tyrada Fortynbrasa, człowieka czynu, który nigdy się nie waha, nad martwym Hamletem, który przegrał rywalizację, bo za bardzo ulegał intelektualizmowi swojej natury. Tendencja intelektualna Elzenberga zakłócała zatem jego sferę czynów, działań, to znaczy sferę wartości etycznych. Z drugiej strony intelektualizm zakłóca też sferę przeżyć estetycznych. Zamiast czerpać bezpośrednią radość z obcowania z przedmiotem pięknym, umysł zaczyna analizować i teoretyzować. Bezrefleksyjna satysfakcja, tak bardzo potrzebna dla naszego odpoczynku, relaksu i *last not least* upojnej ekstazy, zostaje podcięta przez intelektualne dumania i niepokój myśli. Elzenberg znajduje się nie tylko między Scyllą etyki i Charybdą estetyki, ale i w mocy jakiegoś trzeciego potwora, który, gdy należałoby skutecznie działać lub choćby przyjemnie cieszyć się życiem, każe mu filozofować nie w porę.

Trzy części składowe osobowości Elzenberga odzwierciedlają się także w jego stosunku do stoicyzmu.

Stoickie pisma Elzenberga

Elzenberg poświęcił stoicyzmowi prace naukowe, przede wszystkim: *Marka Aureliusza* (1922), z analizą postaci rzymskiego władcy oraz oceną argumentacji stoickiej. Drugą ważną pracą związaną ze stoicyzmem jest artykuł *Etyka wyrzeczenia* (1925), ponieważ za istotę stoicyzmu Elzenberg uznawał właśnie ascetyczne wyrzeczenie¹. Marek Aureliusz był stoikiem-pisarzem, jednak istnieli też stoicy, których sława opierała się na ich życiorysie. Jednym z takich uosobień stoicyzmu był Brutus, ukazany przez Szekspira w *Juliuszu Cezarze*, a przez Elzenberga w *Brutusie czyli przekleństwie cnoty* (1962). Elzenberg jest ponadto autorem przenikliwych uwag dotyczących stoicyzmu, rozproszonych po różnych pismach, ale niekiedy układających się w większą całość, jak w przypadku referatu *Stoicyzm historyczny i „stoicyzm” w rozumieniu potocznym* (odczyt z roku 1949). Mniej zwraca się uwagę, że filozoficzny dziennik Elzenberga, *Kłopot z istnieniem*, ma swój pierwowzór stoicki, jest to bowiem jak gdyby rozbudowana wersja *Rozmyślań* Marka Aureliusza, czyli zapisków przeznaczonych pierwotnie *eis heautón* („dla samego siebie”). Prowadzenie przed samym sobą „rachunków sumienia”, czyli autorefleksja i autoanaliza, było właśnie praktyką stoicką, jako element pracy nad własnym charakterem. Nieustający wysiłek nad udoskonaleniem moralnym jest także cechą stoicyzmu. Trwające całe życie dążenie do doskonałości nazywali stoicy *prokopé*, czyli postępek (w domyśle: ku cnotie). Jeśli mówimy, że Elzenberg jest w filozofii polskiej wielkim stoikiem, to używamy tu pojęcia stoicyzmu w rozumieniu ogólniejszym, gdzie stoicyzm oznacza pracę nad doskonaleniem charakteru, nad „samym sobą”. Z całą pewnością Elzenberg był stoikiem w tym sensie.

Ale Elzenberg pozostawił w rękopisach także dokumenty walki wewnętrznej trzech stron swojej osobowości. Efektem tych zmagania są intymne autoanalizy Elzenberga w notatkach dla samego siebie z roku 1919, które kilkadziesiąt lat później wydał jako inedita w *Pismach etycznych* filozofa prof. Lesław Hostyński (2001). Chodzi przede wszystkim o cztery rękopisy zatytułowane: *Personalalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”* (maj), *Etyka wyrzeczenia* (kwiecień–maj), *Moralia* (sierpień) i *Ethica* (listopad–grudzień), z drobnymi uzupełnieniami i kontynuacjami. Na bazie tych przemyśleń i notatek, w stanie jeszcze bardzo nieuporządkowanym i przez to dalekim od ostateczności, kształtują się dwie przyszłe prace teoretyczne Elzenberga: rozprawa habilitacyjna *Marek Aureliusz z 1922 roku* oraz rozbudowany artykuł do „Przeglądu

¹ Tak trzeba przyjąć w największym uogólnieniu. Sam Elzenberg dzielił włos na czworo i pisał w notatkach: „Stoicyzm jest etyką samoopanowania, nie wyrzeczenia” (*Etyka wyrzeczenia*, rękopis z r. 1919; PE, s. 181, przyp. 10). Właściwą etyką wyrzeczenia miał być w tej perspektywie np. buddyzm.

Filozoficznego” pt. *Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana*, wydana w roku 1925. Inedita z roku 1919 są jednak nie tylko brudnopisami do tych prac, ale zawierają również sporo materiału prywatnego, biograficznego Elzenberga, ukazując nam, do jakiego stopnia jego teoretyczne, naukowe przedsięwzięcia wyrastały z osobiście przeżywanych przez niego samego rozterek i wewnętrznych konfliktów. Zwłaszcza *Personalia stoickie* są wylewem zwierzeń przed sobą samym. Jesteśmy tu świadkami rozpamiętywań i samokrytyki pewnego etapu życia Elzenberga, który on sam nazwał stoickim. Jeżeli więc pytamy, czy Elzenberg uważał się za stoika, to w sensie najbardziej ścisłym uważał się za niego tylko przez dwa lata swego życia, w Paryżu, w roku 1906–1907, a więc w bardzo młodym wieku, gdy miał lat 19 i 20. Dodajmy od siebie, że jest wątpliwe, czy w tak młodym wieku, podatnym na przypadkowe i żywiołowe inspiracje, można po prostu kimś „być”, i równie wątpliwe jest, czy można „być stoikiem” tylko przez dwa lata. Znacznie ważniejsze przy ocenie Elzenbergowskiego stoicyzmu będzie więc dla nas takie pojęcie stoicyzmu, przy którym Elzenberg był stoikiem przez całe życie, a które oznacza omówioną wyżej skłonność do doskonalenia.

Stoickie pojęcia

Teoria etyczna, którą w ciągu życia wypracował Elzenberg, opiera się na fundamentalnych schematach stoickich². Umieszczony na początku *Wartości i człowieka* (1966) programowy tekst Elzenberga, a właściwie manifest, *Pojęcie wartości perfekcyjnej* (1935) – może być uznany za wyraz etyki stoickiej. Żeby bowiem wyjaśnić, co rozumie przez „wartość perfekcyjną”, Elzenberg sięga do Seneki, jego *Listów moralnych do Lucyliusza*, a więc jednego z najśłynniejszych dzieł stoicyzmu historycznego. W drugim swym manifestcie, *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”* (1933), umieszczonym w *Wartości i człowieku* na drugim miejscu, Elzenberg opowiedział się za identycznością pojęć piękna i dobra. O stoikach czytamy w starożytnym podręczniku Diogenesa Laertiosa:

Doskonałe dobro stoicy nazywają pięknem (...) (Diogenes Laertios, ks. VII, 100).

² W przypisie do referatu *Aksjologiczne pojęcie sensu*, wygłoszonego w 1942 roku, Elzenberg wymienia pięć podstawowych pojęć swej aksjologii: wartość, nadwartość, powinność (wraz z obowiązkiem), słusność, sens (PA, s. 180, przyp. 6). Pojęcia wartości, powinności i słusności pochodzą od stoików. Pojęcie nadwartości jest niezrozumiałe, Elzenberg nigdzie go jasno nie wytłumaczył czytelnikom (czy jest to wartość poznawana intuicyjnie w sensie G.E. Moore’a??). Pojęcie sensu jest nieobecne w starożytności i wydaje się pochodzić z pesymistycznych kontekstów typu „moje życie nie ma sensu”. Elzenberg wskazuje na nie u niemieckiego „filozofa życia” Rudolfa Euckena.

W ogóle podstawowym pojęciem teorii filozoficznej Elzenberga jest wymyślone przez stoików słowo „wartość” (*axía*) – było ono znakiem rozpoznawczym stoicyzmu. Dla stoików wartością (*axía*) jest „wszystko, co jest dobre” (Diogenes Laertios, ks. VII, 105). Podobnie charakterystyczne dla stoicyzmu było pojęcie powinności (*kathēkon*). „Nazwę powinność (*tò kathēkon*) wprowadził pierwszy Zenon” (tamże, 107), a więc założyciel stoicyzmu. Tam, gdzie wartość, tam też i powinność – głosili stoicy: „Rzeczy godne wyboru są to rzeczy, które mają wartość” (tamże, 105). Stoicy jako pierwsi uprawiali *axiología*, to jest „rozprawianie o wartościach”, a ich specjalnością było pisanie traktatów pod tytułem „O powinnościach”. Najślynniejszy taki traktat (jedyne zachowane) jest autorstwa Cyserona, *De officiis*. Cyseron dokonuje tam elzenbergowskiego rozróżnienia wartości perfekcyjnej (*honestum*) i wartości użytkowej (*utile*). Traktat ten jest nie do przecenienia dla całych późniejszych dziejów etyki, ponieważ od występującego tam pojęcia *utile* pochodzi nowożytny utylitaryzm. Cyseron zajmuje stanowisko o tyle odmienne niż Elzenberg, że poświęca *De officiis* wykazaniu, iż pomiędzy wartością perfekcyjną a użytkową nie zachodzi konflikt. A raczej – że taki konflikt *nie powinien* zachodzić w życiu ludzi szlachetnych.

Skądinąd jednak wiadomo, że podstawowym kłopotem stoików i Elzenberga był właśnie konflikt, jaki zachodził pomiędzy tym, co oni sami uważali za wartość, a tym, co za wartość uważał ogół pozostałych ludzi. Z tego punktu widzenia różnica pomiędzy *honestum* i *utile* była realna. Traciła realność tylko w stoickiej teorii, która zresztą z tego powodu uchodziła za paradoksalną. Teoria stoicyzmu nie widziała najmniejszej trudności w uzgodnieniu rozmaitych pojęć.

Wszelkie dobro jest użyteczne, potrzebne, korzystne, pożyteczne, godziwe, piękne, pomocne, godne pożądania i sprawiedliwe (Diogenes Laertios, ks. VII, 98).

Nowożytni utylitaryści także podejmą próbę wykazania, że między etyką a użytecznością konfliktu nie ma, choć zrobią to od innej strony, niż Cyseron. Cyseron uważał, że to, co użyteczne, musi zostać uzgodnione z zasadami etycznymi (pierwotnymi), utylitaryści przeciwnie – że to zasady etyczne muszą zostać uzgodnione z użytecznością (pierwotną). Czy zwykle ludzkie potrzeby mają się więc dostosować do zasad etycznych, czy zasady etyczne do zwykłych ludzkich potrzeb? Cyseron uważał, że potrzeby do zasad, co maskowało konflikt. Tymczasem Elzenberg konfliktu nie ukrywa. Żyć według zwykłych ludzkich potrzeb to żyć hedonistycznie. I rzeczywiście, nowożytny utylitaryzm sam siebie przedstawiał jako formę hedonizmu, z tym że nie miał to być hedonizm egoistyczny, interesowny, lecz zabiegający o dobro ogółu społeczeństwa. Mimo wszystko utylitaryzm był, jako hedonizm, wstrętny stoikom. Rozprawy takie jak Elzenberga *Przeciwko hedonizmowi* (1963) są znów charakterystyczne dla

stoików – hedonizm był bowiem doktryną ich największych filozoficznych wrogów – epikurejczyków. To, co Elzenberg nazywa życiem dla wartości, stoicy starożytni nazywali życiem dla cnoty – celem życia miała być cnota, a nie przyjemność, jak dla epikurejczyków czy później dla utylitaryzmu.

Dla stoików więc, tak jak dla Cycerona, wartości użytkowe są podporządkowane wartościom perfekcyjnym, mają im służyć – a służą faktycznie w życiu ludzi wyjątkowych, wybitnych, szlachetnych, wypełniających nakazy „cnoty” (*virtus*). Dla stoików wypełnianie „powinności” równa się życiu zgodnemu z „cnotą”, i jest to podstawowy cel życia. A wypełnianie „powinności” to realizacja „wartości”. „Cnota”, „powinność”, „wartość” to trzy pojęcia wzajemnie na siebie przekładalne i w etyce stoików nieustannie powracające w różnych kombinacjach.

Prowadzić życie cnotliwe to jedyna powinność bezwarunkowa. Wszystko inne zależy od okoliczności życiowych i w tym sensie wszystko może być użyteczne (*utile*) – mieć wartość użytkową.

Zawsze powinniśmy prowadzić życie cnotliwe, nie zawsze natomiast zadawać pytania i odpowiadać na nie, przechadzać się czy wykonywać inne podobne czynności (Diogenes Laertios, ks. VII, 109).

Nie są ani powinnościami, ani czymś przeciwnym powinnościom rzeczy, których rozum ani nie nakazuje, ani nie odradza, np. zbierać suche źdźbła trawy, trzymać w ręce rysik do pisania lub skrobaczkę do zmywania czy inne podobne rzeczy (tamże).

Może się wydawać, że nauka o rzeczach obojętnych to punkt błahy, tymczasem jest on niezmiernie ważny. Sprawia bowiem, że etyka stoicyzmu nie zamienia się w etykę wyrzeczeń, czego Elzenberg, zdaje się, nie dostrzegał. Wśród rzeczy błahych znajduje się miejsce na zabawę i sztukę. „Cnota” jest jedynym celem ważnym (istotnym), ale nie jest celem w ogóle jedynym. Stoik nie musi ciągle się umartwiać.

Podobnie jak w czasie podróży morskiej, kiedy okręt przybije do brzegu, możesz sobie (...) na ląd wysiąść, by zaopatrzyć się w wodę, a po drodze, tak dla rozrywki, to i piękną muszelkę, i mątwę podnieść (...) (Epiktet, *Encheiridion*, pkt 7).

Elzenberg uważał, że „muszelka” i „mątwka” to za mało jako namiastka zabawy czy sztuki, i że wobec tego stoicy są w ogóle pozbawieni zrozumienia dla wartości estetycznych. Stoicy poświęcali życie zasadzie etycznej, a z estetyką chcieli iść tylko na niewielki kompromis. Tymczasem „ździebełka” i „muszelka” nie wystarczają miłośnikowi sztuki i to raziło Elzenberga. Jego samego pociągała wprawdzie bezkompromisowość. Rygoryzm wywoływał u Elzenberga podziw dla stoików (płynący z etycznej strony jego osobowości), ale

zarazem i nienawiść (płynącą ze strony estetycznej). Dlatego Elzenberg starał się wyolbrzymić nie tylko możliwy konflikt pomiędzy wartościami perfekcyjnymi i użytkowymi, ale także pomiędzy wartościami etycznymi i estetycznymi. Stoicy stawali się na tym punkcie jego wrogami – i on sam, jako stoik, stawał się wrogiem samego siebie jako estety. W konflikcie między wartościami perfekcyjnymi i użytkowymi stoicy byli bezkompromisowi, i dlatego byli godni podziwu, ale w konflikcie między wartościami etycznymi i estetycznymi też powinni być bezkompromisowi i potępić sztukę. Jednak wówczas, chociaż heroiczni przez swoje nieprzejednanie, musieliby zarazem stać się pożałowania godni, właśnie dlatego, że tak jednostronni. W tym momencie zrażona sympatia przerzuca się nagle w przeciwną skrajność i zwraca gwałtownie ku estetyzmowi – do umiłowania świata sztuki i doktryny artystów. Następuje enancjodromia, rzucenie się w przeciwieństwo, opisywane w czasach Elzenberga przez psychologię Carla Junga. Zdaniem Junga, drogą enancjodromii podąża ludzka psychika w poszukiwaniu pełni. Jest to jednak proces burzliwy, dynamiczny, bolesne zmaganie się wewnętrznych sił.

Stoicyzm w odczycie z 1949 roku

Nakreśliwszy powyżej kontekst, w jakim warto rozpatrywać stoickie rysy Elzenberga, przyjrzyjmy się teraz, na potwierdzenie, jego trzem wypowiedziom na temat stoicyzmu: *Personalizm stoickim* (1919), *Markowi Aureliuszowi* (1922) i odczytowi *Stoicyzm historyczny i „stoicyzm” w rozumieniu potocznym* (1949). Nie od rzeczy będzie rozpocząć od tego ostatniego, późnego odczytu, ponieważ uświadomi on nam, w jakim kierunku przebiegła ewolucja poglądów Elzenberga na stoicyzm i do jakich formuł wyklarowały się ostatecznie jego przekonania na ten temat.

Odczyt *Stoicyzm historyczny i „stoicyzm” w rozumieniu potocznym* (1949) jest bardzo zwięzły, a formuły proste i pozornie niekontrowersyjne. W historyczne szczegóły autor, wbrew tytułowi, raczej nie wchodzi, lecz doszukuje się w historii zaczątków rozumienia potocznego. Stoicyzm w rozumieniu potocznym oznacza „mężne i wytrwałe znoszenie bólu” – stąd popularnie używane określenie „hart stoicki” (HF, s. 254). Elzenberg podkreśla, że stoicyzm bardzo rozpowszechnił się w Rzymie, czemu sprzyjało pokrewieństwo stoickiego etosu wobec tradycyjnego, starorzzymskiego ideału bohaterstwa („cnota hartu”) (s. 256). (Przypomnijmy od siebie na marginesie, że greckie słowo *aretē*, czyli w filozoficznym żargonie „cnota”, wywodzono w starożytności albo od *áristos*, co znaczy „najlepszy”, stąd „cnota” = doskonałość, albo od *árrēn*, co znaczy „męski”, skąd „cnota” = męstwo. Rzymianie przyjęli tę drugą etymologię, dlatego ich *virtus* pochodzi od *vir*, „mężczyzna”, i oznacza przede wszystkim

odwagę na polu bitewnym, a także dumę i powagę „męża stanu”, czyli polityka). Elzenberg zaznacza, że ideał stoicyzmu bywał nadmiernie windowany, a jego adepci skupiali uwagę na sobie samych do tego stopnia, że zaczęło to grozić „domieszką pychy moralnej i niezdrowej teatralności” (HF, s. 257) – przykładem może być, dla Elzenberga, samobójstwo Seneki, który według przekazów, bardzo udratyzował swoje ostatnie chwile. Dlaczego jednak Elzenberg robi komuś wyrzuty za zachowanie w chwili śmierci? Wrócimy jeszcze do tej cechy Elzenberga.

Znacznie ważniejsza w odczycie jest pewna pojawiająca się tam definicja postawy stoickiej, i to podobno w odmianie „skromniejszej”. Stoicyzm, w rozumieniu Elzenberga, stwierdza rzekomo:

po prostu niezależność od naszej woli wszystkich rzeczy i zdarzeń zewnętrznych, wyprowadzając stąd nakaz wyzbycia się wszelkich przywiązań, pożądań, pragnień i obaw; wszystkie one narażają nas tylko na niepotrzebne cierpienia (H. Elzenberg, *Stoicyzm historyczny...*, HF, s. 255).

Zwróćmy uwagę na użyte w tej jednozdaniowej formule aż trzy wielkie kwantyfikatory. „Wszystkie” rzeczy zewnętrzne są poza naszym wpływem; mamy wyrzec się „wszelkich” pragnień; „wszystkie” uczucia narażają nas na cierpienia. Ta bezkompromisowa przesada ze strony Elzenberga jest dla niego bardzo charakterystyczna i musi wpłynąć na naszą końcową ocenę jego stosunku do doktryny stoickiej. Kwantyfikatory, o których mowa, sprowadzają, moim zdaniem, stoicką doktrynę „rzeczy niezależnych od nas” (*ouk eph'hēmīn*) do absurdu. I Elzenberg właśnie to robi. Skąd ta zapamiętałość, ten jawny uraz, resentment pod adresem stoicyzmu?

Stoicyzm w *Personaliach* Elzenberga (1919)

W wieku lat 19–20, gdy młody Henryk przebywał w Paryżu, miał w swoim życiu „fazę stoicką” (PE, s. 148). Jego mistrzem był wówczas Epiktet, a najważniejsze hasło brzmiało: *ouk eph'hēmīn* („nie od nas zależy”). Rozumiał tę naukę tak, że należy „unicestwić” swoją osobowość, wyrzec się wolnej woli w akcie ascezy, bo niezaspokojone pragnienia ściągają na człowieka cierpienie. Podłożem psychologicznym tak rozumianego „stoicyzmu” był, jak wyznaje Elzenberg, „szalony, chorobliwy lęk przed śmiercią” (PE, s. 116). Jak go przezwyciężyć? Pierwszą próbą była metafizyka. Stąd wyszło zajęcie się Leibnizem, późniejsza książka o nim (1917) i przekład *Monadologii*. Ale Elzenberg nie wytrzymał na tej drodze, porzucił metafizykę, wyparł się jej; nie pozwolił mu na nią jego zbyt silny racjonalizm, potrzeba rzetelności intelektualnej. Leib-

niz wierzył w Boga, był optymistą. Elzenberg, jako niewierzący, a przy tym dogłębny pesymista, usiłował w swojej rozprawie *Podstawy metafizyki Leibniza* oddzielić optymizm i istnienie Boga od poglądów Leibniza – ale rezultat był niezadowolający dla Elzenberga i rujnujący dla Leibniza – leibnicjańska filozofia została przez Elzenberga wypreparowana nie do poznania. Elzenberg musiał przyznać przed samym sobą, że od Leibniza woli Spinozę. Warto na marginesie zauważyć, co dzisiaj rzadko kiedy się czyni, że *Etyka* Spinozy to dzieło *par excellence* stoickie, w całkiem pierwotnym, starożytnym sensie. Sam tytuł tego traktatu odnosi się do końcowych partii książki, gdzie wyłożona zostaje typowa etyka stoicka; etyka ta zostaje jednak wyprowadzona, jako konsekwencja, z charakterystycznego dla stoików panteizmu, wyłożonego na początku traktatu. Życie według cnoty, życie etyczne, jest dla Spinozy życiem zgodnym z naturą – a początkowe partie książki to właśnie filozoficzna teoria natury. Ta natura jest i nie jest bóstwem, w świecie panuje i nie panuje przeznaczenie itd. – wszystko to są odwieczne motywy stoickie, a Spinoza, z punktu widzenia filozofii *perennis* (wieczystej), to po prostu neostoik, który po paru stuleciach adaptuje znaną od dawna doktrynę do zmienionego stanu nauk przyrodniczych. (Tych rozważań o Spinozie u Elzenberga nie ma, dodajemy je na własną odpowiedzialność).

Wracając do „lęku przed śmiercią”, drugą, po metafizyce, drogą do jego przezwyciężenia, miała być właśnie etyka, a więc w przypadku Elzenberga stoicyzm rozumiany jako doktryna wyrzeczenia. Drogą trzecią była droga czynu bohaterskiego – wstąpienie do Legionów (PE, s. 116). Do tej trzeciej drogi jeszcze powrócimy, ponieważ dla Rzymian – w rodzaju Marka Aureliusza, Cycerona, Brutusa czy Seneki – droga czynu była także drogą stoicką. Stoicy uprawiali *vita activa*, włączali się do polityki, co uważali za swój znak rozpoznawczy; ich przeciwnicy, epikurejczycy – woleli spędzać czas na ucztach, poukrywani w willach i ogrodach. Droga męstwa, bohaterstwa, pójścia na wojnę lub samobójstwa – bo o tej rangi „czynach” mówimy – jest przecież drogą stoicką w całkiem innym sensie niż wyrzeczenie ascetyczne. Elzenberg nie osiągnął bodaj w tym punkcie jasności, zawiódł tu jego zmysł analityczny. Pustelnik, który pości i wyrzeka się życia płciowego, wydawał mu się „wyrzekać” w podobnym sensie, jak ochotnik idący na front wyrzeka się własnego życia. A przecież różnica praktyczna jest uderzająco duża. Momentami ma się nawet wrażenie, że rozważania Elzenberga popadają w jawny nonsens – jest na przykład fragment w artykule *Etyka wyrzeczenia* z „Przeglądu Filozoficznego” (1925), w którym Elzenberg w jednym zdaniu, jednym tchem wymienia „palacza odmawiającego sobie papierosa” i „żołnierza zgłaszającego się dobrowolnie na śmiertelną wyprawę” (PE, s. 6). Czy mamy to traktować jako poważną teorię? „Jest na deser kompot albo legumina” – pisze Elzenberg w innym miejscu tego tekstu – trzeba więc wybierać i jednego się „wyrzec”.

Jeżeli „wyrzeczeniem się” jest i picie kompotu zamiast leguminy, i pójście na wojnę, to taka teoria traci sens praktyczny. Zestawia bowiem ze sobą rzeczy nieporównywalne, roztrzásając podobieństwa nieistotne, a pomijając zasadnicze różnice. „Przedcedza komara, a połyka wielbłąda”, jak mówi ewangelia. Ale u Elzenberga imponuje nie jego teoria, tylko fakt, że sam rzeczywiście potrafił obrać drogę czynu i poszedł na prawdziwą wojnę – zamiast do cukierni odmówić sobie ciastka.

Elzenberg podjął więc trzy drogi pracy nad swoim charakterem: przez teorię filozoficzną, przez ascezę i przez czyn bohaterski. Jest znamienne, że zdobywszy się na czyn bohaterski, a wcześniej na ascezę, powrócił jednak do swego właściwego powołania, pracy intelektualnej.

W *Personaliach stoickich* Elzenberg rozprawia się sam ze sobą, przejawiając ostry samokrytycyzm. Jest dla siebie bardzo surowy, wyrzuca sobie „słabość, miękkość, tchórzostwo”, nazywa „niedołęgą” (PE, s. 117). Widzimy tu jak na dłoni działanie Freudowskiego „sumienia” jako instancji karzącej. W rozprawie o Marku Aureliusz podobnie będzie łąał cesarza rzymskiego. Pozostawi go czytelnikowi jako postać godną pogardy. Musimy wtedy zachować się jak psychoanalitycy i pamiętać, że pod przebraniem cesarza Elzenberg znów gani samego siebie. Cesarz zasługuje na naganę, bo jest podobny do Elzenberga. Zbigniew Herbert, który jako poeta znał logikę wyobraźni, dobrze wyczuł to ukryte utożsamienie podmiotu i przedmiotu rozprawy (miała to zresztą być rozprawa nie tylko „z historii”, ale i z „psychologii etyki”). Oparł więc na tym utożsamieniu swój znany wiersz *Do Marka Aurelego*, w którym zwraca się tyleż do tytułowego Marka, co do Henryka.

Personalia przynoszą ponadto uświadomienie sobie przez Elzenberga uwikłania swej interpretacji stoicyzmu w światopogląd XIX-wieczny i jego pesymizm. Elzenberg dostrzega wpływ myśli indyjskiej, którą on sam znał z poezji Leconte de Lisle’a (PE, s. 119–120), ale która pochodzi od Schopenhauera. Stoicyzm dla Elzenberga był etyką „unicestwienia osobowości” (s. 115), czyli indyjską nirwaną, drogą do *néant divin* – „boskiej pustki”, „boskiej nicości” (s. 120). Elzenberg zdaje sobie częściowo sprawę, że był to w dużej mierze XIX-wieczny dekadentyzm, co umyka do tej pory uwadze wielu badaczy twórczości Elzenberga. Zadręcza siebie samego, pisząc, że jego stoickie wyrzeczenie płynęło z eskapizmu, z pragnienia „schowania się w muszli”, „zamknięcia w kwiecie lotosu” (s. 123), aby piękny świat wyobraźni mógł pozostać niezamącony przez wypadki życia. Wykrywa w sobie „wstręt do rzeczywistości” (*horror realitatis*) i nazywa go „oczywiście chorobą” (s. 128). Pokrewna temu wstrętowi jest jego niechęć do życia płciowego. Jego partnerka nazwała go z tego powodu Scypionem, tzn. uznała, że woli on odgrywać rolę pomnikowego, niewzruszonego Rzymianina, niż żyć prawdziwym, zmysłowym życiem, jak większość ludzi. Elzenberg szyfruje powód tego przezwiska, pisząc

po grecku: *hóti gameîn ouk eboulómēn, oud' háptesthai autēs ēxioun* (s. 124) („bo nie chciałem się żenić i nie zależało mi, żeby współżyć z nią cielesnie”).

Personalia mają charakter rozliczeniowy. Są świadectwem obudzenia się w osobowości Elzenberga dążności przeciwnej niż do tej pory. Tendencja etyczna ustępuje tendencji estetycznej. Naczelny powód odrzucenia etyki ascezy Elzenberg formułuje w słowach: „sztukę cenię wyżej niż wyrzeczenie”, i dodaje, że obecnie do „wyrzeczeniowców czystych” – jak Epiktet – czuje niechęć (PE, s. 130). „Obecnie wszędzie wychodzę z założenia, że instynkt jest na dnie wszystkiego” (s. 154). „...Należy iść za impulsem instynktu górującego” (s. 155). Te sformułowania przywodzą na myśl filozofię Nietzschego. Są jedną z form buntu witalizmu i estetyzmu przeciw ascezie. „Sztuka” i „instynkt” to dwie formy walki z ascetyzmem przy pomocy estetyzmu: raz rozumianego jako kult *sztuki*, drugi raz jako kult *zmysłów*. Kult zmysłów raził jednak Elzenberga, ponieważ wywoływał zbyt duży sprzeciw jego sumienia etycznego. Na hedonizm składowa etyczna jego osobowości się nie godziła, była zbyt silna i pryncypialna. Sumienie estetyczne szukało więc przeciwwagi dla skłonności etycznej, stoickiej – raczej w kulcie sztuki. To przy pomocy *estetyzmu sztuki* będzie Elzenberg odtąd walczył przeciw stoicyzmowi.

Stoicyzm w *Marku Aureliusz* (1922)

Dopiero znając te prywatne uwarunkowania, możemy dobrze zrozumieć cały resentyment, który Elzenberg kieruje przeciw Markowi Aureliuszowi w rozprawie mu poświęconej. Analiza filozofii Marka Aureliusza jest w pracy Elzenberga bardzo drobiazgowa. Pomińmy pełny jej obraz, a poprzestańmy na kilku szczegółach, które rzucają światło na krytyczny stosunek Henryka do Marka, a co za tym idzie, także samokrytyczny stosunek Henryka do Henryka.

Na wstępie Elzenberg pisze, że poczynił doniosłe dla siebie odkrycie: doszedł do przekonania, „że racjonalne uzasadnienie jakiegokolwiek etyki w ogóle osiągnąć się nie da” (HF, s. 98). Staje się to zrozumiałe w świetle tezy z *Personaliiów* o roli instynktu. Charakterystyka Marka przywodzi na myśl wcześniejsze autoanalizy Elzenberga: pisze o Marku, że „człowiekiem czynu on nie był”, była to natura „łagodna”, „miękką” (s. 104). Miał co prawda swoje namiętności, należała do nich żądza sławy: „Pożądał sławy wielkiego filozofa” (s. 107). Spoczywał jednak na nim obowiązek rządzenia, stłumił więc swoją indywidualność i nagiął się do pełnienia obowiązku (s. 111). To samo próbował w swym życiu robić Elzenberg i jego sumienie estetyczne mu to wyrzucało, bo składowa estetyczna jego osobowości podnosiła protest.

Jaki był Marek Aureliusz? „Ludzi w gruncie rzeczy nie lubił” – jeśli się im przypatrzeć, „najsympatyczniejszy ledwie jest do zniesienia” (s. 120). Był

typowym melancholikiem, dużo cierpiał, jego cierpienia Elzenberg ujmuje w trzy grupy: 1) niezaspokojona żądza sławy, 2) gorycz w stosunku do ludzi, 3) lęk przed śmiercią (s. 127–131). Zauważmy, że są to wybijające się cechy samego Elzenberga. 1) Był człowiekiem ogromnej ambicji, a przez całe życie czuł się niedoceniony, 2) jego pesymizm przybiera czasem postać zwykłej mizantropii i urażonej dumy, 3) do lęku przed śmiercią przyznał się otwarcie w *Personaliach*. Z Marka Aureliusza szydzono, wysmiewając jego skłonność do zadumy i oderwanie od rzeczywistości. Jego przeciwnik, Awidiusz Kasjusz, nazwał go „filozofującą babą” (s. 129). Opowiadano też plotki, że jego żona Faustyna go zdradza, i że dlatego ma tak dużo dzieci, że być może nie wszystkie są jego. Marek Aureliusz miał dzieci trzynaścioro, w jawnym kontraście do Elzenberga, cesarz nigdy nie uprawiał ascezy seksualnej, choć zapewne, tym razem podobnie jak Elzenberg, nie przywiązywał zbyt dużej wagi do tej sfery życia. Marek Aureliusz był mizantropem, ale przekonywał samego siebie do tolerancji wobec bliźnich: „Bogowie od początku świata znoszą wszelaką hołotę (...): a ty byś nie potrafił przez czas krótki?” (s. 134). Lęk przed śmiercią zwykle łagodzi religia, ale w przypadku stoików ich religijność jest notorycznie, wręcz programowo niejasna. Dla zwykłych ludzi, nie-filozofów, różnica pomiędzy wiarą w nieśmiertelność i niewiarą jest zasadnicza, podobnie jak wiara i niewiara w osobowych bogów czy Boga. Ale w stoicyzmie co do nieśmiertelności duszy „istniały poglądy najrozmaitsze” (s. 131) – szkoła dopuszczała tu dowolność, nie wymuszając żadnej opcji światopoglądowej. Identyczna niejasność panowała w stosunku do bóstw czy bogów osobowych: „w dość dziwnej zgodzie”, pisze Elzenberg, współlistnieją u Marka wyobrażenia monoteistyczne, panteistyczne i politeistyczne (s. 137).

Odnajdujemy w filozofii Marka Aureliusza obrzydzenie do rzeczywistości, które, jak pamiętamy, Elzenberg diagnozował u siebie w *Personaliach* i nazwał łacińskim terminem *horror realitatis*. Marek Aureliusz, aby skutecznie wyrzekać się rzeczy tego świata, musiał je sobie zohydzać. Jest to zresztą element stoickiej techniki „posługiwania się wyobrażeniami” – np. „O mięsiwach wytwarzaj sobie wyobrażenie: oto trup zwierzęcia” (por. HF, s. 169). Szata purpurowa to „sierść bydlęcia umaczana we krwi ślimaka”, materia to „woda, proch, kości, kał”, dusza „jest tylko oparem krwi” (por. s. 169–171). „Jakież to wszystko brudne!” – wykrzykuje Marek Aureliusz (por. s. 170). Współżycie płciowe to „pocieranie flaka i wydzielanie śluzu połączone z drgawkami” (tamże). Nic dziwnego, że naczytawszy się takiej filozofii, Henryk Elzenberg mógł przez pewien czas sprawiać na kobietach wrażenie Scypiona. Jest jasną sprawą, że tak widziany świat zmysłowy zostaje odarty, ogołocony z wszelkiego piękna. W żadnym innym punkcie nie widać tak dobrze jak tu, dlaczego esteta musi nienawidzić ascetę.

Wnioski, jakie Elzenberg wysuwa pod koniec rozprawy, zostały zarysowane już w *Personaliach* – tam jednak dotyczyły przede wszystkim stoic-

kiej skłonności samego Henryka. Rozprawa o Marku Aureliuszowi kończy się psychologiczną charakterystyką cesarza-filozofa (s. 202 i n.). Trzeba wprost powiedzieć, że z tej charakterystyki wyłania się postać antypatyczna. Po pierwsze, Marek wyrzekł się swojego osobistego powołania, odmówił pójścia za głosem swej własnej natury, potępił w sobie to, co było w nim indywidualne, zatracił swoje „ja”. Po drugie, był osobą bierną, słabą, brakowało mu energii, prężności. Nie był przedsiębiorczy, żywotny, był ostrożnym asekurantem, miał skłonność do rezygnacji. Po trzecie, nie potrafił się cieszyć życiem, korzystać z bogactwa uczuć i wyobraźni. Był beznamiętny w znaczeniu „anemiczny”, posiadał „flegmatyczny wstręt do życia” (por. s. 206, 208). Jednym słowem, i Elzenberg to podkreśla, Marek był pozbawiony arcyzmu, zmysłu piękna i sztuki (s. 208) – i to czyni go odpychającym.

Jaki jest powód tych wad charakteru Marka? Odpowiedź Elzenberga pozostaje pod silnym wpływem Fryderyka Nietzschego i jego walki z dekadencją. Marek Aureliusz jest według Elzenberga dzieckiem wyczerpanej, zmęczonej epoki, cywilizacji, której przydałby się dopływ nowej, świeżej, gorącej „krwi barbarzyńskiej” (s. 210). Młoda cywilizacja grecka była dziełem zdobywców, bohaterów, wojowników. W fazie schyłkowej antyku – do której należy Marek Aureliusz – formacja ta marzy już tylko o spokoju. Ludzka energia wzbudzała obawę ludzi takich jak Marek, bo była dla nich „szarpaniną instynktów”, poruszającą człowiekiem jak „pajacem” (tzn. marionetką) (s. 212). Dlatego Marek – a z nim inni stoicy – boją się energii życiowej, boją się gestów irracjonalnych, nie mają ambicji twórczej, nie próbują świata stworzyć na nowo według swego ideału, tylko przyjmują go takim, jakim go zastali.

Ten niespodziewany nietzscheanizm nie tylko rozczarowuje dziś czytelnika, ale też wywiera nieprzyjemne wrażenie. Czytelnik, docierając do końca rozprawy, zadaje sobie pytanie: dlaczego autor tak nienawidzi swojego bohatera? Ideałem Marka, pisze Elzenberg w ostatnich liniijkach, byłaby „spokojna zatoka”, „cisza morską” (gr. *galéne*) (s. 213). Ale cóż w tym złego? Czy człowiek tak bardzo wymęczony przez życie jak Marek nie ma prawa o tym marzyć? Czy nie należy do naturalnych kolei losu, że po morskich burzach marynarze szukają odpoczynku w zacisznej zatoce?

Czy pogardliwa ocena Marka Aureliusza przez Elzenberga to tylko zwykły nietzscheanizm? Odczuwa się wręcz potrzebę, żeby Marek bronić przed Elzenbergiem, podobnie jak chce się bronić i Leibniza przed zabójczą suchą prezentacją jego filozofii w rozprawie doktorskiej Elzenberga. Uświadamiamy sobie bowiem, że Elzenberg roztacza zawsze wokół siebie swą negatywną energię: hiperkrytycyzm wobec innych, ale i wobec samego siebie, co wiemy choćby z *Personaliów*. Na jego obronę trzeba powiedzieć, że z tą cechą swojego charakteru próbował walczyć, i to, jak się zdaje, skutecznie. Tutaj kryje się kolejny aspekt Elzenberga jako stoika, który musimy dodać już od siebie

samych. Elzenberg ze swoją negatywną energią wobec ludzi srożył się jeszcze po II wojnie światowej. Apogeum mizantropii przypadło bodaj na lata 50. Jednak z biegiem czasu starał się eliminować pogardliwe, wyniosłe i zawistne porywy swego ducha. Nie bez znaczenia było zapewne doświadczenie przyjaźni. Długo pielęgnował w sobie romantyczną pozę „sam przeciw światu”. Po wojnie, na starość, doznał jednak nieoczekiwanie dużo ludzkiej życzliwości. W przeciwnościach życiowych zawsze pomagali mu wiernie jego dwaj koledzy, profesorowie Tadeusz Czeżowski i Mieczysław Wallis; poza tym poznał młodego poetę Zbigniewa Herberta, z którym odnalazł wspólny język; zdobył też na ostatnie lata oddaną towarzyszkę życia w osobie Heleny Wirskiej, żony swego zmarłego, niewidywanego brata. Na koniec też on, który uważał się, jak pisał w listach do Herberta, za „parszywą owcę” w oczach „katolików, marksistów i neopozytywistów” (HEK, s. 14), przekonał się, dzięki nawiązaniu współpracy z katolickim wydawnictwem Znak, że czeka tam na niego grono oddanych czytelników. Jednym z ówczesnych „marksistów”, których tak się bał, był młody Bogusław Wolniewicz, który przez całe życie podtrzymywał i szerzył legendę Elzenberga jako człowieka wielkiego i niezwykłego. Także rzekomi „neopozytywiści” ze szkoły lwowsko-warszawskiej wcale nie czuli do niego nienawiści. Wszystko to pewnie sprawiło, że Elzenberg złagodniał i bodaj uwierzył, że inni ludzie nie są jego wrogami i wcale nie musi ich traktować tak, jak przed laty traktował Marka Aureliusza i samego siebie. Ale może to pogodzenie ze „światem”, w znaczeniu zwykłych ludzi, jego bliźnich, było także efektem prowadzonej przez całe życie pracy nad swym charakterem, w celu wyzbycia się uczuć negatywnych. Ta praca ma także rys stoicki, choć nie wiadomo, czy Elzenberg tak o niej myślał.

Stoicyzm wojenny

Marek Aureliusz spędził znaczną część swego życia w obozie wojskowym, skąd prowadził trudne, niemal beznadziejne wojny z Germanami. Z punktu widzenia historii cesarstwa rzymskiego, mniej więcej od czasów Marka rozpoczyna się załamanie imperium i konsekwentny upadek cywilizacji starożytnej, staczanie się jej w głąsę wczesnego średniowiecza. Szczęśliwe czasy bezpośrednich poprzedników Marka – Trajana, Hadriana i Antonina, nie miały już nigdy powrócić. Nazywanie słabeuszem cesarza, który bohatersko stawał na wysokości zadania, chociaż było to zadanie ponad czyjekolwiek siły, zaskakuje jako zarzut ze strony Elzenberga. Analizuje on różne wypowiedzi z teoretycznych *Rozmyślań* cesarza, zamiast zwrócić uwagę na jego „stoicyzm w potocznym rozumieniu”, tę „cnotę hartu”, o której pisał później w odczycie z 1949 roku. Marek Aureliusz stanął na swym bohaterskim, cesarskim poste-

runku. Podobnie Henryk Elzenberg w 1915 roku zdobył się na bohaterski czyn i wstąpił jako ochotnik do Legionów polskich walczących o niepodległość. Zrobił to, chociaż tak bardzo, niemal panicznie bał się śmierci, jak wyznał to w *Personaliach*. Pójście na wojnę, czy ogólnie stanięcie do walki o życie, jest z dawien dawna pierwowzorem czynu bohaterskiego. Pamiętajmy więc o „stoicyzmie w potocznym rozumieniu”, który pokrywa się nie tyle z drogą zwykłego wyrzeczenia, co ze specjalną drogą bohaterskich czynów. Kto idzie na wojnę, musi pogodzić się z myślą, że już z niej nie wróci, i w tym sensie dla Elzenberga jest to forma wyrzeczenia, ale dla nas jest to raczej stoicyzm w rozumieniu rzymskim – „cnoty hartu”, męstwa.

Zaznaczając ten aspekt stoicyzmu, nie twierdzimy, jakoby wszyscy żołnierze-ochotnicy stawali się automatycznie stoikami. Warto jednak przypomnieć, że Elzenberg, gdy szedł na wojnę, opierał się głównie na trzech poetyckich wzorach, w których można odnaleźć rysy stoickie w szerokim sensie.

Pierwszym wzorem jest grecka elegia bojowa Tyrtajosa, z czasów o wiele dawniejszych, niż powstanie stoicyzmu. Tyrtajos wzywa młodych ludzi do męskiej walki w szeregu, nawet jeśli przyszłoby zginąć, ponieważ śmierć na polu bitwy jest dla młodego człowieka „piękna” (*kalón*) – Elzenberg przypomni ten utwór m.in. w recenzji z *Historii estetyki* W. Tatarkiewicza (1962, fragment pt. *Piękno moralne* został włączony do *Wartości i człowieka*). Pomijając wspomniane tam przez Elzenberga paradoksy w pojęciu „piękna” (młody człowiek nawet po śmierci jest piękny, bo młodzi ludzie w ogóle są dla Greków piękni), możemy mimo to dopatrzeć się w utworze Tyrtajosa, z perspektywy ponadczasowej *philosophia perennis*, postawy „stoickiej w potocznym rozumieniu”: młodzi ludzie mają zagryźć wargi zębami i wytrwać w szeregu aż do końca, szczęśliwego lub nie.

Drugim utworem poetyckim, który wywarł wpływ na etykę bohaterskiego czynu Elzenberga jest indyjska *Bhagawadgita*. Przypomnijmy, że wojownik Ardżuna przeżywa tam przed pójściem na wojnę wewnętrzny kryzys: po co to wszystko? Jaki sens tych wojen i umierania? Objawia mu się wtedy indyjski bóg Kryszna i przedstawia doktrynę *phala-triszna-wajragia*, czyli „wyrzeczenia się skutków swych czynów”. Chodzi o to, żeby zawsze spełniać swój obowiązek, *swadharma*, bez względu na to, czy czyn, który podejmiemy, okaże się skuteczny, czy nie. To już nie nasza sprawa, trzeba podążać za powinnością wewnętrzną. Czy więc nasz udział w wojnie będzie udany, czy dla nas tragiczny, na to nie mamy wpływu. Każdy chciałby przeżyć na wojnie przygody, a potem wrócić do ojczyzny otoczony chwałą, ale to w oczywisty sposób zależne jest od przypadku, a nie od naszej woli. Kiedy więc idzie się na wojnę, nie ma sensu się bać, bo to nic nie zmieni w naszym losie. Lepiej od razu wyrzec się myśli o szczęśliwym powrocie i być dumnym, że się spełnia *swadharmę* (swoją powinność). Zauważmy, że to także jest doktryna

w ogólnych zarysach stoicka. Pójście na wojnę jest *eph'hēmīn* (zależne od naszej woli), szczęśliwy z niej powrót jest *ouk eph'hēmīn* (niezależny od naszej woli).

Przejdźmy wreszcie do trzeciego poetyckiego wzoru etyki bohaterskiej. Był nim dla Elzenberga dramat Stanisława Wyspiańskiego *Legion*, opisujący przedsięwzięcie Adama Mickiewicza z roku 1848, czyli z okresu Wiosny Ludów. Mickiewicz postanawia wówczas powołać własny oddział idealistów i pójść na wojnę, czego nie zrobił w czasie powstania listopadowego 1830–1831. Elzenberga najbardziej uderzyła formuła przysięgi, którą w dramacie Wyspiańskiego odbierał od swych ochotników Mickiewicz: z góry zapowiadał im, że akcja się nie uda, że zakończy się klęską, co więcej, w praktyce nie przyniesie żadnych pożytecznych skutków. A mimo to wzywał Mickiewicz swych legionistów, żeby włączyli się w inicjatywę i zaprzysięgli wytrwanie. To założone z góry „wyrzeczenie się skutków swych czynów” podziało wstrząsająco na Elzenberga. Także i tu jednak da się dostrzec starorzymską cnotę męstwa, a zatem także i tu mamy prawo dostrzegać pewien „stoicyzm w potocznym rozumieniu”, połączony z wyznawaną przez młodego Elzenberga doktryną stoicyzmu jako wyrzeczenia.

Istota stoicyzmu

Za istotę stoicyzmu można uznać pierwszą zasadę z „Podręcznika stoicyzmu” (*Encheiridion*) Epikteta: w życiu człowieka istnieją rzeczy zależne od nas (*eph'hēmīn*) i niezależne (*ouk eph'hēmīn*). Cała sztuka i mądrość stoicyzmu to nauczyć się je rozpoznawać i pomiędzy nimi wybierać. Trzeba przyznać, że stoicy nieco inaczej postrzegali rzeczy zależne i niezależne od naszej woli, niż mamy zwyczaj robić to współcześnie. Do rzeczy zależnych starożytni zaliczali „sądy, popędy, pragnienia, odrazy”, do rzeczy niezależnych – „ciało, mienie, sławę, godności” (Epiktet, *Encheiridion*, pkt 1). Dziś uczy się nas całkiem na odwrót: ciało, sława, pieniądze, kariera są efektem własnej zapobiegliwości, za to nasze przekonania, uczucia, popędy mamy takie, jakie mamy, i, jak to się mówi, „mamy do tego prawo”, więc nie mamy potrzeby ich zmieniać. Jednak intencja zawarta w mądrości starożytnych jest całkiem inna: „od nas” zależy przede wszystkim nasz charakter, i ten, kto pracuje nad dodatnimi cechami swojej osobowości, a usiłuje wyzbyć się tego, co niekorzystne, jest stoikiem. Natomiast „rzeczy niezależne od nas” to wszystko to, co czyni nas nieszczęśliwymi, gdy tego jesteśmy pozbawieni. Praca nad *eph'hēmīn* i *ouk eph'hēmīn* to uczenie się optymizmu, uczenie się bycia szczęśliwym przez wycofanie ze społecznej rywalizacji, z wyścigu o ciało, sławę, majątek, karierę, zaszczyty. Kto odwróci się od tych fałszywych dóbr, które mają tylko wartość użytkową

(*utile*), a nie perfekcyjną (*honestum*), kto więc zwróci się, tak jak Sokrates czy Epiktet, do troski o własną duszę, aby była jak najlepsza, kto zwróci się do dóbr wewnętrznych, duchowych, aby w ten sposób dopełnić swój zewnętrzny, nieunikniony materializm – ten właśnie jest stoikiem.

Jest uderzające, że Elzenberg posługuje się nieustannie formułą *ouk eph'hemîn*, czyli „rzeczy niezależne od nas”, a prawie nigdy nie używa zwrotu *eph'hemîn*, „rzeczy zależne od nas”. To się wprost rzuca w oczy i jest podstawową, całkiem fundamentalną deformacją, jakiej Elzenberg poddał doktrynę stoicyzmu. Aby być stoikiem, nie trzeba być pesymistą ani ascetą. Taka interpretacja stoicyzmu stanowi, według mnie, *prōton pseûdos*, czyli błąd u samych podstaw, jaki popełnia Elzenberg. Ma on wprawdzie do takiej interpretacji pełne prawo, bo było to zgodne z jego pesymistyczną naturą, ale przez swój pesymizm zwodzi innych i wciąga ich w orbitę swojej posępnej i bezdenne narcystycznej osobowości, emitującej ciemną energię pogardy i potępienia, bezlitosnej dla innych ludzi i dla samego siebie.

Stoicyzm jest nauką o *eph'hēmîn* i *ouk eph'hēmîn*, to jest podstawowy schemat symboliczny tej filozofii i wszystko zależy po pierwsze od tego, jak te zwroty zinterpretujemy, a po drugie, na który z nich położymy nacisk. Zwrot *eph'hēmîn* oznacza w praktyce po prostu wolną wolę, a więc ludzką wolność, godność i zdolność do szczęścia – ludzki optymizm. Henryk Elzenberg zignorował cały optymistyczny potencjał stoicyzmu i zrobił z niego ponurą, chorobliwą doktrynę samoudręczenia, którą potem sam odrzucił. Przyczyny leżały częściowo w jego osobowości, zgryźliwej i krytycznej wobec bliźnich, częściowo w schopenhauerowskim, pesymistycznym światopoglądzie XIX wieku, który przejął od modernistów jako pozę i który stał się w końcu częścią jego własnej natury. Ale przyczyna tkwi też na pewno w przerażającej historii XX wieku, której Elzenberg był świadkiem i uczestnikiem, i która nie nastrojała optymistycznie, przypominając nieraz piekło na ziemi.

Bibliografia

- Cyceron (1960), *O powinnościach*, przeł. W. Kornatowski, w: Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. II, Warszawa.
- Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., Warszawa.
- Elzenberg H. (1919a), *Personalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*, w: tenże, *Pisma etyczne* [PE], red. L. Hostyński, Lublin 2001.
- Elzenberg H. (1919b), *Etyka wyrzeczenia* [rękopis], w: tenże, *Pisma etyczne* [PE], red. L. Hostyński, Lublin 2001.

- Elzenberg H. (1922), *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, w: tenże, *Z historii filozofii* [HF], red. M. Woroniecki, Kraków 1995.
- Elzenberg H. (1925), *Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana* [artykuł z „Przeglądu Filozoficznego”], w: tenże, *Pisma etyczne* [PE], red. L. Hostyński, Lublin 2001.
- Elzenberg H. (1927), *Lukrecjusz i religia materializmu*, przedruk pt. *Lukrecjusz i materializm*, w: tenże, *Próby kontaktu*, Kraków 1966.
- Elzenberg H. (1933), *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, red. L. Hostyński, Lublin 1999.
- Elzenberg H. (1935), *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, red. L. Hostyński, Lublin 1999.
- Elzenberg H. (1942), *Aksjologiczne pojęcie sensu*, w: tenże, *Pisma aksjologiczne* [PA], red. L. Hostyński i in., Lublin 2002.
- Elzenberg H. (1949), *Stoicyzm historyczny i „stoicyzm” w rozumieniu potocznym* [odczyt], w: tenże, *Z historii filozofii* [HF], red. M. Woroniecki, Kraków 1995.
- Elzenberg H. (1962a) *Brutus czyli przekleństwo cnoty*, w: tenże, *Pisma etyczne* [PE], red. L. Hostyński, Lublin 2001.
- Elzenberg H. (1962b), *Piękno moralne*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, red. L. Hostyński, Lublin 1999.
- Epiktet (1997), *Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Kraków.
- Herbert Z., Elzenberg H. (2002), *Korespondencja* [HEK], red. B. Toruńczyk, Fundacja Zeszytów Literackich, b.m.w.

Streszczenie

Henryk Elzenberg wiązał w młodości ze stoicyzmem wielkie nadzieje, sądząc, że dzięki pojmowaniu filozofii jako sztuki wyrzeczenia zdobędzie wewnętrzną równowagę i uwolni się od bolesnych przeżyć. Jednak stoicyzm widziany jako doktryna ascetyczna przysparzał udręk estetycznej stronie osobowości Elzenberga, która kazała mu cenić sztukę oraz wszechstronny rozwój życia. Elzenberg zbuntował się przeciw ascetycznej stronie swojej osobowości i odtąd miał uraz do stoicyzmu. Pomimo to Elzenberg reprezentował w dużej mierze stoicki typ umysłowości. Dostrzegali to jego przyjaciele, m.in. Zbigniew Herbert, który stworzył legendę Elzenberga jako stoika, dedykując mu wiersz *Do Marka Aurelego*.