

ROZPRAWY

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI¹

ANTROPOLOGICZNY I ETYCZNY SENS
FILOZOFICZNEJ TEOLOGII
EPIKURA Z SAMOS.
WYCHOWAWCZY WYDŹWIĘK
FILOZOFII EPIKURA

1. Epikur wobec greckiej tradycji filozoficznej i religijnej. Praktyczny cel filozofii epikurejskiej. 2. Filozoficzne przesłanie Epikura według Listu do Menojkeusa. Epikurejska troska o zdrowie duszy. 3. Teologia Epikura jako element „troski o zdrowie duszy”. 4. Terapia lęku przed bogami. 5. Zakończenie

Abstrakt

Filozofia Epikura z Samos mogła być postrzegana przez starożytnych Greków jako swego rodzaju alternatywa wobec ich religii i klasycznej filozofii. Epikur zakwestionował niemal wszystkie najważniejsze „dogmaty” religijnej i filozoficznej tradycji Greków — jako źródło różnorodnych przesądów i lęków, które dręczą ludzi i nie pozwalają im cieszyć się życiem zgodnym z naturą. Swoją filozofię proponuje jako swoistą „terapię duszy”. Jego myśl teologiczna była ważnym elementem tej terapii, filozoficznej „troski o zdrowie duszy”.

Słowa kluczowe: *Epikur, teologia, terapia Epikura, troska o zdrowie duszy*

¹ Profesor zwyczajny, Katedra Literatury Greckiej i Łacińskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zainteresowania naukowe: filozofia starożytna, literatura z pogranicza filozofii i religii; email: k.pawlowski@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-0474-3330.

1. Epikur wobec greckiej tradycji filozoficznej i religijnej. Praktyczny cel filozofii epikurejskiej

Grecki epikureizm nie był filozofią gabinetową czy tylko teoretyczną dyscypliną akademicką studiowaną dla niej samej, tak jak studiuje się inne dyscypliny naukowe. Filozofia Epikura miała wyraźnie określony cel wychowawczy wobec swoich adeptów. Znamienne dla niej było to, że kierowała się wprost i to głęboko ku ich wnętrzu, usiłując zmienić ich świadomość, w sensie rozumienia świata i samych siebie, i związany z tą świadomością świat ich uczuć. Najkrócej rzecz ujmując, zamierzała przeprogramować, w pozytywnym znaczeniu tego słowa, ich świadomość i związaną z nią sferę uczuć, by uwolnić ich z różnych fałszywych, zdaniem Epikura, idei i ideałów społecznych, politycznych, religijnych i etycznych, które trzymały ich w matni różnych przesądów i zabobonów, nie pozwalając im realizować ich naturalnych celów życiowych, to znaczy celów, które wynikają z ich ludzkiej natury. Co więcej, były źródłem różnych obaw w odniesieniu do najważniejszych kwestii ludzkiego życia, związanych z poczuciem sensu życia i szczęścia. Co gorsza, zadreęczały ich lękiem przed samym życiem. Eliminacja tych różnych fałszywych idei i ideałów była głównym celem pedagogiki epikurejskiej, która w swej naturalnej formule przybierała formę „troski o zdrowie duszy”. Najkrócej rzecz ujmując, chodziło w niej o usunięcie ze świadomości ludzi poglądów, które wpędzały ich w mentalne choroby i związane z nimi lęki, fobie i koszmary. Zdaniem Epikura, źródłem tych wszystkich mentalnych chorób, które zadreęczały ludzkie dusze, było złe odczytanie natury — natury ludzkiej i natury świata w ogóle. Nic dziwnego więc, że swoją terapię — bo do tego, tzn. do terapii duszy, sprowadzała się jego filozofia — Epikur zaczynał od kształtowania właściwych poglądów na temat natury świata i natury człowieka, opierając się na „naukowych” badaniach rzeczywistości, i usuwaniu z ludzkiej świadomości poglądów opartych na mitach. Znamiennym rysem tych „naukowych” badań Epikura był ich praktyczny, wychowawczy cel. Miały one kształtować świadomość adeptów jego filozofii. Praktyczny, wychowawczy cel był znamienny w ogóle dla filozofii Epikura.

Epikur z Samos był niewątpliwie jednym z najwybitniejszych greckich filozofów i teologów, jednym z najodważniejszych i najbardziej oryginalnych w swoich poglądach i w swym podejściu do roli filozofii. W przeciwieństwie do klasycznych filozofów greckich, takich jak Arystoteles, patrzył na świat

i ludzi nie oczami metafizyka (jak Arystoteles), który patrzy na wszystko z metafizycznego punktu widzenia i usiłuje dociec metafizycznych pokładów wszystkich rzeczy i wszystkich zjawisk, ale oczami antropologa, który widzi wszystko z perspektywy realnych problemów egzystencjalnych zwykłych ludzi — problemów, które mocno wpływały na ich życie i ich życiowe spełnienie. Co więcej, był przede wszystkim praktykiem, w każdym razie bardziej praktykiem niż teoretykiem. Ściślej mówiąc, był człowiekiem praktyki „terapeutycznej” (w sensie filozoficznym i etycznym). Właśnie ten „terapeutyczny” punkt widzenia wyraźnie pokazuje etyczny i antropologiczny sens teologii Epikura (i jego filozofii w ogóle). Jego myśl teologiczna była ważnym elementem jego terapii filozoficznej — filozoficznej „terapii duszy” („troski o zdrowie duszy”, jak pisał w jednym ze swoich listów). Zostało to wyraźnie uwidocznione w jego listach, a także w pismach jego starożytnych krytyków i komentatorów jego filozofii, takich jak Cyceon i Diogenes Laertios.

Nie jest tajemnicą, że epikurejczyków cechował silny, wręcz zmysłowy kontakt z naturą (zarówno naturą ludzką, jak i naturą całego świata). Można powiedzieć, że byli oni w swym odbiorze świata i człowieka bardzo zmysłowi — zmysłowi zmysłowością, jaka cechuje tylko ludzi odbierających świat w jego fizyczności, przez którą wyrażała się cała jego natura — fizyczności pojętej jednak bardziej estetycznie aniżeli materialnie. W tej fizyczności i zarazem wysublimowanej zmysłowości dostrzegali wyraz ducha całej natury. Cały świat (ale też i całe swoje życie, i swoje człowieczeństwo) doświadczali przede wszystkim w jego zmysłowości, ale zmysłowości nadzwyczaj wysubtelnionej, która charakteryzuje zazwyczaj ludzi sztuki, którzy poprzez fizyczny obraz świata docierają do jego ukrytej, wewnętrznej natury. I nie miało to nic wspólnego ze zmysłowym hedonizmem, o jaki ich niesłusznie posądzano². Nawet ich życie wewnętrzne³, do którego, jak pisał Plutarch, przenieśli swoje szczę-

² Por. Seneca, *De vita beata*, XIII 1–3. Seneca broni tu epikurejczyków przed niesprawiedliwymi oskarżeniami: „Ja wbrew wszystkiemu trwam osobiście w tym przekonaniu — a powiem to na przekór moim współrodakom — że przykazania Epikura są w gruncie rzeczy zarówno godziwe, jak prawe, a jeśli w nie głębiej wnikniesz — nawet surowe (tłum. L. Joachimowicz).

³ Wewnętrzne ukierunkowanie to tendencja charakterystyczna dla filozofii okresu hellenistycznego. Niemal wszyscy ówczesni filozofowie szukali szczęścia czy spokoju w życiu wewnętrznym, tyle że gdy na przykład stoicy szukali tu przede wszystkim spokoju nacechowanego w ich przypadku intelektualnie i wolnego od uczuć i emocji, to u epikurejczyków było ono przesycone uczuciem i przyjemnością. Nawet gdyby miała to być przyjemność duchowa, taka czy inna,

ście⁴, było przesycone zmysłowością, ale zmysłowością bardzo uduchowioną, w której ujawniał się cały sens natury świata i sens życia wszelkich istot w tym świecie. W szczególnym stopniu, oczywiście, dotyczyło to człowieka i jego ludzkiego życia. Wynikało to z ducha filozofii epikurejskiej. Nie była to zatem filozofia dla tych, którzy przeżywali świat i ludzkie życie w jego racjonalności i logiczności (dla nich najlepszą filozofią w czasach Epikura byłby zapewne stoicyzm), ani tym bardziej dla tych, którzy przeżywają swoje życie głównie w jego duchowym wymiarze (dla tych najodpowiedniejszą byłaby zapewne duchowość misterii greckich, takich jak orfizm, bo filozofia w epoce Epikura niewiele miała im do zaoferowania). Epikureizm był zatem filozofią dla ludzi, owszem, „zmysłowych”, to jest przeżywających swoje życie w pełni zmysłowo, ale zmysłowością bardziej estetyczną niż cielesną (nie jest tajemnicą, że prawdziwi epikurejczycy byli pod względem cielesnym bardziej powściągliwi aniżeli filozofowie innych szkół). Nie była to więc filozofia dla tych, którzy całe życie uganiaли się za przyjemnościami i rozkoszami. Takie życie nie miało nic wspólnego z epikureizmem, choć rzeczywiście etyka epikurejska to forma swoistego hedonizmu⁵. Również nie dla tych, którzy przeżywali swoje życie bezrefleksyjnie i bezkrytycznie wobec wszelkich społecznych, cywilizacyjnych i kulturowych, zwłaszcza religijnych i politycznych przesądów. Była to filozofia dla tych, którzy chcieli cieszyć się życiem takim, jakim uczyniła go sama natura, wolnym od społecznych i cywilizacyjnych przesądów, i wszelkich zabobonów, które narosły wraz z rozwojem cywilizacji i kultury, i kodowały się, w zwykłym procesie wychowania, w kulturowej świadomości ludzi, zakłócając ich naturalny, zgodny z naturą i z niej wynikający rytm ich życia, które powoli

np. przyjemność płynąca z wspominania dawnych przyjemności (które choć już przeminęły, to jednak ciągle pozostają w pamięci i zawsze gotowe są wrócić w postaci przyjemnych wspomnień), to i tak zawsze będzie ona w mniejszym czy większym stopniu nacechowana zmysłowością — tak jak zmysłowe bywają wspomnienia, marzenia, uczucia czy emocje. Dlatego można powiedzieć, że epikureizm był bardzo zmysłowy także w życiu wewnętrznym, w odróżnieniu od współczesnego mu, intelektualnego stoicyzmu, który wzdraga się przed wszelką zmysłowością i przyjemnością, zarówno w życiu wewnętrznym, jak i zewnętrznym.

⁴ Plutarchus, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1088 C, D.

⁵ Problem korelacji między przyjemnością (w hedonistycznym sensie) a cnotą moralną omawia szczegółowo Brovkin i Mitsis. Por. V. Brovkin, *The Concept of Virtue in Epicurus*, „Σ Χ Ο Λ Η”, Vol. 6.2 (2012), s. 340–349; P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca 1988, s. 59–97.

stawało się coraz bardziej odległe od naturalnego, a tym samym coraz bardziej nieszczęśliwe. Celem filozofii Epikura było uwolnienie ludzi z owych przesądów i zabobonów, które trzymały ich w matni różnorodnych urojeń zagradzających im drogę do naturalnego, bo wytyczonego przez samą naturę, szczęścia. To ludzkie szczęście kojarzył z przyjemnością, jaką niesie sama ludzka natura i samo życie. Jak słusznie zauważył Mitsis:

Epicurus analyzes pleasure not primarily as a subjective state of consciousness or mental event but rather as the overall healthy condition or functioning of a natural organism, because he is attempting to demonstrate how pleasure can serve as the objective, natural goal that structures our actions and consequently gives an overall unity and organization to our lives⁶.

Właśnie ze względu na ów „zmysłowy” punkt widzenia, jeśli tak można określić jego sposób podejścia do świata przyrody i człowieka, filozofia Epikura mogła być postrzegana przez Greków jako swego rodzaju kontrpropozycja (dla jednych — dodajmy — niebezpieczna, dla innych jednak zbawienna) wobec ich całej dotychczasowej filozofii i w ogóle kultury duchowej. Epikur podważył niemal wszystkie najważniejsze „dogmaty” filozoficznej i religijnej tradycji Greków. Przede wszystkim jednak zakwestionował, głęboko osadzone w greckiej tradycji religijnej⁷ i w nauczaniu większości greckich filozofów⁸ (z wyłączeniem, oczywiście, takich filozofów jak Leukippos czy Demokryt z Abder), poczucie racjonalności świata i jego praw, ocierające się bardzo silnie o fatalizm, równie charakterystyczny dla greckiej mentalności jak owo poczucie racjonalności i bardzo silnie z nim związany — wszak niemal wszystko w przeświadczeniu Greków było zaplanowane wyrokami Mojry, „kosmicznego rozumu”, które to plany miały

⁶ P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, dz. cyt., s. 8. W cytowanej monografii Mitsis daje wnikliwą analizę epikurejskiej koncepcji przyjemności i szczęścia. Por. tamże s. 11–58; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961, s. 211–186; R. Müller, R., *Die epikureische Ethik*, Berlin 1991, s. 71–81; M. Pąckińska, *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959.

⁷ Przypomnijmy chociażby motyw niezłomności boskich praw, stanowiący religijne tło greckiej tragedii, zwłaszcza w dramatach Ajschylosa i Sofoklesa.

⁸ Por. J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986; także, *Główne stanowiska myśli filozoficznej starożytności*, Wrocław 1985; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971.

decydować o losie i doli każdego z nich⁹. W czasach Epikura to przeświadczenie jeszcze mocniej było odczuwane. Los każdego Greka znajdzie się wówczas w rękach potężnej, wszechwładnej, kapryśnej bogini Tyche. To jej teraz Grecy oddają szczególną cześć, stawiają posągi i ołtarze.

Epikur zakwestionował wyrastające z dawnej tradycji religijnej i zakorzenie w świadomości Greków przekonanie greckich filozofów o racjonalnym, wręcz logicznym i samospełniającym się porządku świata i rozumności samej natury. Wszak niemal wszyscy filozofowie greccy przed nim, z wyjątkiem Demokryta i Leukipposa, a w jego czasach zwłaszcza stoicy, głosili, że natura świata, na wszystkich swych poziomach, także tym moralnym, a więc w zakresie naturalnego prawa moralnego, jest rozumna, wręcz logiczna¹⁰. I dlatego wszystkie zjawiska w tym świecie — wielu z nich świecie w to wierzyło, za pitagorejczykami — zarówno te namacalne procesy przyrodnicze, jak i te bardziej subtelnne, jak dźwięki oktawy muzycznej, dadzą się opisać i wyrazić w logicznych formułach, wręcz matematycznie, za pomocą liczb¹¹. I nie była to, według nich, rzecz bynajmniej przypadkowa, skutek takiego czy innego układu nierozumnej w swej istocie materii, jak uczył Epikur, a przed nim Demokryt. Wprost przeciwnie, rozumność i inteligencja natury (podobnie jak jej twórczy dynamizm) była w ich przekonaniu naturalnym skutkiem i pochodną rozumności, inteligencji i zarazem twórczego dynamizmu jej tkanki najbardziej podstawowej, tego, co ci filozofowie nazywali *arche*, a co we współczesnym języku można nazwać czymś w rodzaju DNA natury¹². Jako pierwszy miał to wyrazić Anaksymenes, który

⁹ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 38–49; tenże, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 125–139. Mojra, według Adama Krokiewicza — to nieosobowy Rozum kosmiczny, który uosabia prawo naturalne, na którym opiera się ład i porządek w kosmosie, zarówno w sensie przyrodniczym, jak i moralnym. Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 37–43; tenże, *Studia orfickie. Moralność Homera i Etyka Hezjoda*, s. 125–140, 185–209; D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa 1991, s. 7–53, 89–93. Zob. też: E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 31–58; A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011, s. 21–26; tenże, *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*, Ashgate Hampshire 2007, s. 1–2.

¹⁰ Cicero, *De natura deorum*, I 10, 25–12, 30.

¹¹ Por. A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, dz. cyt., s. 111–136.

¹² W przekonaniu Greków, w odróżnieniu od filozofów średniowiecznych i nowożytnych, dla których racjonalność świata była elementem niejako wtórnym, narzuconym jej przez stwórczy rozum boski albo ludzki, (jak u Kanta), racjonalność jest istotną cechą natury. Natura jest racjonalna, bo racjonalne jest jej bytowe źródło, *arche*. Ludzka racjonalność jest częścią racjonalności świata.

w ten sposób mówił o powietrzu jako *arche*¹³. Powtórzył to za nim, jeszcze dobitniej podkreślając rozumność i inteligencję powietrza jako *arche* całej natury, Diogenes z Apolonii, który wprost nazywa je rozumem i bogiem¹⁴. Najmocniej ideę racjonalności natury wyraził, jak wiadomo, Heraklit z Efezu, który twierdził, że natura kosmosu jest logiczna, gdyż przenika ją strukturalnie i stanowi jej dynamiczne a zarazem racjonalne jądroski *Logos*¹⁵. W czasach Epikura podobne idee głosili stoicy, według których świat jest czymś w rodzaju „racjonalnego projektu” — projektu *Logosu*, czyli w istocie samej „logicznej natury”, której prawa zakodowane są w wewnętrznych strukturach bytowych każdej rzeczy¹⁶. U nich również, jak u Heraklita, logiczność praw natury ociera się o pewien fatalizm, wynikający stąd, że wszystko w świecie musi przebiegać według naturalnego kodu zapisanego w tkance każdego bytu. Krótko mówiąc, wszelkie zjawiska w świecie realizują właściwe dla nich procedury prawa naturalnego¹⁷.

Najsilniej tę myśl akcentuje Heraklit, dla którego ludzki *logos* jest tylko częścią *logosu* świata. Dodajmy, że owa racjonalność kojarzyła się greckim filozofom, i to już od zarania dziejów greckiej filozofii, z boskością. U Bianchi, *La religione greca*, Torino 1992, s. 126–135. A. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians*, dz. cyt., s. 1–42; tenże, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, s. 33–94; tenże, *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Stuttgart 2008, s. 9–39; K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 53–146; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 70–149.

13 Anaksymenes fr. A 10. Patrz: A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 89. Por. Cynceron, *De natura deorum*, I 10, 26. Por. K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 73–80; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 87–91; A. Drozdek, *In the beginning was the apeiron*, dz. cyt., s. 19–20.

14 Diels, 64 B 4–5. Zob. K. Leśniak, *Materialiści greccy*, dz. cyt., s. 79.

15 Diels, 22 A 8; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII 129. Patrz też: A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, dz. cyt., s. 79–89; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 173–199; K. Mrówka, *Heraklit*, Warszawa 2004, s. 31–33; 35; K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, dz. cyt., s. 53–94; D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka*, dz. cyt., s. 125–130; K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, dz. cyt., s. 79.

16 Por. Diogenes Laertios, VII 134–147. Patrz też Cicero, *De natura deorum*, II 14, 36–15, 41.

17 Seneka, *Epistulae*, 107, 11; Diogenes Laertios, VII 149. W tym miejscu nasuwa się pytanie: „skoro natura świata jest taka logiczna, to skąd w tym świecie jest tyle »nielogiczności«?”, za które można uznać zdarzające się odstępstwa od tych „logicznych” procedur, widoczne czasem gołym okiem, a dalej — „skąd zło z tym związane, które dotyka ludzi?” (choć uczeni, naturalnie, znajdują odpowiednie tłumaczenia owych „odstępstw”, tak by nie podważyć wspomnianej logiczności natury, ale to nie niweluje nieszczęść i zła związanego z tymi „odstępstwami”). Czyżby ów racjonalny, logiczny projekt nie wypalił? Odwołując się do *Teogonii* Hezjoda, według której początkiem wszystkiego był chaos (Hezjod, *Teogonia*, 123; Hezjod, *Narodziny bogów* (*Theogonia*), tłum. J. Łanowski,

Epikur tymczasem, wbrew tym przekonaniom głosi, że cały świat i wszystkie rzeczy w tym świecie są całkowicie przypadkowym układem elementarnych, fizycznych cząstek materii, zupełnie pozbawionych inteligencji i jakiegokolwiek formy myślenia, i wcale nie realizują żadnego „inteligentnego” planu czy projektu jakiegokolwiek rozumu czy rozumnej natury¹⁸. Inteligencja i myśl, jego zdaniem, pojawiła się dopiero na pewnym etapie istnienia świata i jest tylko formą specyficznego, bynajmniej przez nikogo nie zaplanowanego, układu owych fizycznych cząstek (atomów), a więc jest też w sumie czymś zupełnie przypadkowym, przygodnym. Epikur tym samym podważył niemal wrodzone filozofom jońskim przekonanie o „logiczności” wszechświata, a wraz z tym, odziedziczoną po tych filozofach, stoicką wiarę w boską opatrność i — dodajmy, bo to jest tu równie ważne — jej negatywną siostrzycę, ponury fatalizm¹⁹.

Nietrudno się domyśleć, że dla większości współczesnych mu Greków, zarówno wychowanych na tradycji religijnej, jak i tych odwołujących się do klasycznej filozofii greckiej, teza o przypadkowości świata była szokująca. Dla niektórych jednak ten szok okazał się zbawienny, w sensie wychowawczym i osobowym. Bo wprawdzie Epikur pozbawiał ich opieki opatrności, ale zarazem wyrwał ich z rąk wszechwładnego fatum i obdarzał wewnętrzną wolnością i mocą, a tym samym czynił ich w dużej mierze konstruktorami, jeśli nie losu (bo ten był zależny od różnorodnych czynników i Epikur był tego świadomy), to przynajmniej własnego szczęścia²⁰. I filozofia Epikura na tym właśnie się koncentro-

Warszawa 1999, s. 36), można próbować odpowiedzieć na te pytania, że ta swoista „nielogiczność” i związane z nią zło ma swoje źródło właśnie w tym pierwotnym chaosie, którego pamięć ciągle tkwi zapisana w tkance materialnej świata i przejawia się w postaci mrocznego ciężenia ku nicości i śmierci. Ale i ta odpowiedź pozostaje w sferze mitu, jak mitologiczna wizja Hezjoda.

¹⁸ Diogenes Laertios, X 35–45; 73–74; 89–90.

¹⁹ Por. Cicero, *De natura deorum*, I 8, 18 — 9, 21 — 10, 24; 20, 54–56; *De fato*, IX 18, 19; X 22, 23; Diogenes Laertios, X 133–134.

²⁰ Według Epikura, człowiek, jak wszystkie fenomeny, jest skupiskiem atomów. Jego dusza również zbudowana jest z atomów (subtelniejszych od atomów, które stanowią materię ciała). Atomy duszy przenikają się z atomami ciała, tworząc wraz z nim jeden psychiczno-cieleśny organizm. Szczególnym wyróżnikiem tego układu jest świadomość, ściśle związana z ruchami atomów duszy. Stan świadomości (w tym pogoda ducha) jest swego rodzaju skutkiem ruchu atomów duszy. Specyfiką człowieka w stosunku do innych bytów jest to, że może on wpływać na ruch atomów swojej duszy, a tym samym może wpływać na stan swojej świadomości. Między aktami świadomości a ruchami atomów duszy istnieje coś w rodzaju sprzężenia zwrotnego. Dzięki temu, człowiek może za pomocą swoich myśli, wyobrażeń i z związanych z tym uczuć i emocji

wała i w tym widziała swój cel. Miała mianowicie uczyć ludzi szczęścia przez uświadomienie im budowy i mechanizmów funkcjonowania natury, i przez wyzwolenie ich z więzów różnorodnych urojeń, lęków, psychoz i fobii na tle różnych mitologicznych zabobonów, i wszelkich innych przesądów kulturowych, które stały na drodze do ludzkiego szczęścia²¹.

Nie mniej szokująca dla Greków była postawa Epikura wobec innej ich cechy, dla nich bardzo istotnej, a mianowicie polityczności, czyli konieczności udziału w życiu politycznym. Polityczność była wpisana w mentalność Greków, a w Atenach od czasów Solona była zapisana także w prawach miasta. Ateńczyk nie mógł być apolityczny. Jeszcze Arystoteles, w czasach niezbyt odległych od Epikura, naucza, że człowiek ze swej istoty jest polityczny. Tymczasem Epikur twierdzi, że polityczność, a tym samym zaangażowanie polityczne, to sprawa całkowicie prywatna i nie ma nic wspólnego z ludzką naturą, i wobec tego lepiej trzymać się od niej z daleka, jeśli chce się żyć szczęśliwie i w sposób godny człowieka wolnego²². Co więcej, utrzymuje, również wbrew Arystotelesowi, że państwo w swych strukturach i prawach to konstrukt całkowicie kulturowy, twór cywilizacyjny, a nie — naturalny (nie jest bynajmniej dziełem natury)²³. Wcale też nie wynika z naturalnych potrzeb ludzi. Wprost przeciwnie, jest sztucznym tworem, bez którego ludzie mogliby doskonale się obejść.

Oczywiście w czasach Epikura te poglądy nie były aż tak szokujące, jak byłyby jeszcze sto lat wcześniej, ale na pewno nie wszyscy mogli się z nimi zgodzić. Wprowadzająca się równoległe do epikureizmu stoa była kosmopolityczna, ale nie apolityczna (a wcześniej podobnie kosmopolityczni byli cynicy²⁴). Poza tym nikt wcześniej nie wyraził tego (tej apolityczności) tak stanowczo i w taki sposób jak Epikur.

W zmieniającym się politycznie świecie (po upadku dawnej greckiej *polis* i wszystkiego, co się z tym wiązało) dla niektórych Greków apolityczna postawa

harmonizować ruch atomów duszy, a tym samym kształtować stan swojej świadomości i swoje szczęście. Jest to kluczowy punkt terapii (czy raczej autoterapii) Epikura. Por. P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, dz. cyt., s. 131.

²¹ Diogenes Laertios, X 133–135; 35–37; 80–83; 85–87; 116. Cicero, *De natura deorum*, I 16, 42 — 19, 50; I 20, 54–56; I 42, 117; II 65, 162; Cicero, *De divinatione*, I 3,5; II 17, 39, 49; IX 18, 19.

²² Diogenes Laertios, X 119; X 10.

²³ Diogenes Laertios, X 150–151 (Sent. XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV).

²⁴ Diogenes Laertios, VI 2, 63; 72.

Epikura mogła być nawet atrakcyjna, ale dla większości z nich, przyzwyczajonych z dziada pradziada do robienia kariery politycznej, mogła stanowić przeszkodę nie do pokonania. Tym jednak Epikur pozwolił realizować ich polityczne ambicje, choć przestrzegał ich przed zgubnymi skutkami tych ambicji (które uznawał za nienaturalne i niekoniczne namiętności)²⁵.

Niewątpliwie filozofia Epikura mogła być postrzegana przez niektórych Greków jako coś bardzo rewolucyjnego, a przynajmniej alternatywnego (i to w sensie negatywnym) wobec wielu elementów greckiej tradycji duchowej i ściśle z nią związanej greckiej paidei. Przez innych mogła być jednak odbierana jako swego rodzaju filozoficzna „dobra nowina” usiłująca uwolnić ich od kulturowych przesądów, traktowanych dotąd jako niezmienny składnik tejże tradycji, który w świetle epikurejskiej filozofii jawił się jako wynik błędnego odczytania natury świata i człowieka²⁶.

2. Filozoficzne przesłanie Epikura według *Listu do Menojkeusa*. Epikurejska troska o zdrowie duszy

Epikur swoje przesłanie zawarł w listach. Szczególnie wymowny pod tym względem jest jego *List do Menojkeusa*²⁷. Zaczyna się wezwaniem zarówno starszych, jak młodszych do uprawiania filozofii. Jest to swoisty, jak to nazywa Geyer, manifest filozoficzny²⁸, który wzywa wszystkich ludzi do „troski o zdrowie swojej duszy”, co u Epikura jest równoznaczne z zabieganiem o szczęście²⁹. Owa zbieżność, jeśli tak można powiedzieć, szczęścia i zdrowia duszy nie jest tu bynajmniej przypadkowa. Wprost przeciwnie, jest jak najbardziej istotna. Tylko bowiem człowiek zdrowy na duszy, według Epikura, może być w pełni szczęśliwy. Dlatego proponowana przezeń droga do szczęścia zaczyna się od swoistej terapii duszy i troski o jej zdrowie. Troska o zdrowie duszy stanowi istotny element filozofii Epikura. Można wręcz powiedzieć, że uprawianie

²⁵ Plutarchus, *De tranquillitate animi*, 2.

²⁶ Diogenes Laertios, X 82–83; 85; 116.

²⁷ Diogenes Laertios, X 122–138.

²⁸ Zob. C.–F. Geyer, *Epikur zur Einführung*, Hamburg 2004, s. 45.

²⁹ Diogenes Laertios, X 122. Jest to oczywiście znany sokratejski motyw troski o duszę.

filozofii w konwencji epikurejskiej to w istocie „troska o zdrowie duszy”, swego rodzaju terapia duszy³⁰.

W powyższym sformułowaniu nie ma bynajmniej nic specjalnie nowego czy dziwnego, bo taki sposób traktowania i uprawiania filozofii był zakorzeniony już od dawna w Grecji i wielu filozofów jeszcze przed Epikurem, a także w jego czasach, tak o niej myślało. Przede wszystkim jednak tak mówił o filozofii Sokrates w dialogach Platona³¹, i tego typu sformułowania głównie z nim się kojarzą. Mogłoby się zatem wydawać, że Epikur, pomimo tego że należy do zupełnie innej tradycji filozoficznej niż Sokrates, utrzymał się w tej samej mentalności filozoficznej. Jednak Sokrates miał coś innego na myśli niż Epikur. Chodziło mu o kwestie natury czysto moralnej. Natomiast Epikur myślał o rzeczywistej terapii duszy adeptów swojej filozofii, czyli o wyleczeniu ich z różnorodnych lęków i fobii, oczywiście takich, którymi mogła się zająć filozofia, czyli powstałych na tle niezrozumienia ludzkiej natury i w ogóle natury świata³². I choć w tym znowu przypominał Sokratesa, to jednak Sokrates zupełnie inaczej rozumiał ludzką naturę. Dla Sokratesa bowiem natura człowieka to po prostu dusza, a jej charakterystykę wyznaczają wartości moralne³³. Jej właściwym, naturalnym środowiskiem jest świat wartości moralnych i na tym właśnie świecie człowiek powinien budować swoją świadomość moralną i swoje ludzkie — to jest zgodne z ludzką naturą — szczęście. Według Sokratesa, świat wartości moralnych stanowi naturalne środowisko człowieka. Tak myślał Sokrates. Epikur natomiast koncentruje świadomość człowieka na świecie zmysłowym i ściśle z nim związanym świecie psychicznym ludzkiej duszy. Oba te światy — zewnętrzny świat zmysłowy, doświadczalny ludzkimi zmysłami i wewnętrzny świat ludzkiej duszy, równie mocno odczuwalny — pojmował w kategoriach fizycznych. Tak też, czyli w tych samych kategoriach fizycznych, odczytuje ludzką naturę

³⁰ Diogenes Laertios X 122. Por. R. Nickel, *Epikur. Wege zum Glück*, Mannheim 2010, s. 16–18; C.–F. Geyer, *Epikur zur Einführung*, s. 45, 48; G. Gigon, *Epikur. Von der Überwindung der Furcht*, Zürich–München 1983, s. 12; Ch. Rapp, *Epikur. Ausgewählte Schriften, übersetzt und herausgegeben von Christof Rapp*, Stuttgart 2010, s. 19; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, dz. cyt., s. 211–247.

³¹ Por. Plato, *Apologia Socratis*, 30 A–B.

³² Diogenes Laertios, X 133–135; 35–37; 80–83; 85–87; 116.

³³ Szerzej na temat pojęcia duszy u Sokratesa patrz: F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, dz. cyt., s. 153–171; 175–214; 257–269.

(także w aspekcie moralnym), której wszystko podporządkowuje³⁴. Można rzec, że adekwatność człowieka i świata natury była dla niego tak oczywista jak dla innych filozofów greckich, tyle że w przeciwieństwie do nich, świat natury pojmuje wyłącznie w kategoriach fizycznych, przyrodzonych, dalekich od jakichkolwiek form nadprzyrodzoności. Podobnie jak Sokratesowi, również Epikurovi chodziło o ludzkie szczęście, tyle że to szczęście pojmował bardziej konkretnie i bardziej doraźnie niż Sokrates³⁵.

W Platońskiej *Apologii Sokratesa* Sokrates nazwał siebie posłańcem bogów³⁶. Oczywiście nie traktował swego posłania w sensie religijnym. Ograniczał się tylko do tego, by namawiać starych i młodych do tego, by troszczyli się o duszę — by była jak najlepsza w sensie moralnym³⁷. Całe jego nauczanie dałoby się streścić się w dwóch stwierdzeniach: „że krzywdy ludziom wyrządzać i nie słu chać lepszych od siebie — boga czy człowieka — jest czymś złym i hańbiącym”³⁸;

³⁴ Diogenes Laertios, X 63–68. Na temat psychologii i etyki Epikura patrz: C.-F. Geyer, *Epikur zur Einführung*, dz. cyt., s. 45–56; 75–110; D. Konstan, *Some aspects of Epicurean psychology*, dz. cyt., s. 3–34; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, dz. cyt., s. 194–286. Zob. też: H.-M. Bartling, *Epikur. Theorie der Lebenskunst*, Cuxhaven 1994; K. Held, *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Paderborn 2007; P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, dz. cyt.; R. Müller, *Die epikureische Ethik*, Berlin 1991; M. Pąkcińska, *Hedonistyczna etyka Epikura*, dz. cyt.

³⁵ Porównywanie Epikura do Sokratesa nie jest nowe (por. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. I, Firenze 1936, s. 137). Znany włoski uczone Bignone przyrównuje śmierć Epikura do śmierci Sokratesa i powiada, że te dwie śmierci prezentowały człowiekowi antycznemu przypieczętowanie jakby dwóch typów ludzkich i dwóch postaw duchowych, z właściwą im wiarą i pobożnością: „naśladowanie Sokratesa” i „naśladowanie Epikura” (tamże, s. 111). Sokrates i Epikur są wzorami dwóch wielkich filozoficznych religii: pierwszy — „religii” absolutnej sprawiedliwości i absolutnego dobra; drugi — „religii” życia i wiary w sens każdego, nawet najskromniejszego istnienia ludzkiego. Motorem poczynań Sokratesa była wiara w absolutną „szlachetność”. Siłą napędową Epikura zaś była wiara w samego człowieka i jego zdolność do kreowania własnej osobowości i własnego szczęścia. U obu wielkich filozofów właściwa im wiara osiągnęła stopień heroiczny. Dlatego obaj stali się symbolami i pomnikami starożytnej Grecji: Sokrates — symbolem i pomnikiem ludzkiej wiary w absolutną szlachetność; Epikur — symbolem i pomnikiem wiary w szczęście zwykłego, ukrytego, najskromniejszego, ludzkiego życia. O szkole Epikura pisze, że „o jej trwałości i sile zdecydowały dwie racje: wiara w poznanie rzeczywistości oraz wiara w możliwość zdobycia stanu szczęśliwości” (tamże, s. 137).

³⁶ Plato, *Apologia Socratis*, 30 A; 31 A–B.

³⁷ Tamże, 30 A–B.

³⁸ Tamże, 29 B. Jest to się słynna sokratejska zasada niekrzywdzenia, którą platoński Sokrates głosi w wielu dialogach Platona jako swoją fundamentalną ideę etyczną.

że „zanieść do Hadesu duszę pełną ludzkiej krzywdy, to nieszczęście najgorsze ze wszystkich”³⁹.

Epikur z całą pewnością nie miał żadnych wątpliwości co do rzeczywistej wartości znanych mu religii i ich stosunku do „rzeczywistych” bogów (czyli tak jak ich pojmował sam Epikur). Napisał o tym także w *Liście do Menojkeusa*⁴⁰. Jak wszyscy filozofowie, zapewne pamiętał, że Sokrates, uchodzący za najszlachetniejszego spośród Ateńczyków, został skazany na śmierć (za bezbożność) właśnie w imię „religijnych” praw ateńskich, stojących na straży tradycyjnej wiary w bogów. Bez wątpienia znał też mroczne strony różnych religii, o czym będzie pisał w Rzymie po wielu stuleciach jego wierny uczeń Lukrecjusz⁴¹. I na pewno nie zamierzał wzniecać jeszcze jednej religii. Jednak trudno nie zauważyć, że jego filozofia ma delikatny wydźwięk religijny⁴². Takie wrażenie robią jego ocalałe pisma, które mogą być odczytane jako swego rodzaju przesłanie, jeśli nie religijne, to przynajmniej przypominające religijne przesłanie filozoficzne. Sama forma tych pism pozwala tak o nich myśleć. Są to listy wyraźnie apostołskie, a w każdym razie przesycone apostołską żarliwością, pomimo często naukowej treści⁴³. Dlatego, bez większej przesady, można powiedzieć, że Epikur głosi coś, co można nazwać filozoficznym „przesłaniem”, które miało przynieść współczesnym Grekom „wybawienie” z dręczącego ich zła, którym miały być różnorakie fobie, lęki i urojenia, także te powstałe na tle religijnym⁴⁴. Był to właśnie, jeśli tak można powiedzieć, „zbawczy” element jego filozoficznego przesłania. Drugi element to wieść o tym, że każdy, niezależnie od swojej sytuacji społecznej, osobistej, a nawet zdrowotnej, może być szczęśliwy, i to szczęśliwy tu i teraz⁴⁵. I to był istotny punkt nauczania Epikura. Epikur uczył, że każdy człowiek już ze swej fizycznej natury jest uzdolniony

³⁹ Plato, *Gorgias*, 522 E.

⁴⁰ Diogenes Laertios, X 123–124.

⁴¹ Lucretius, *De natura rerum*, 80–155. Szerzej na ten temat patrz: M. Serres, *Lucrezio e origine della fisica*, trad. P. Cruciani e A. Jeronimidis, Palermo 2000, s. 115–142.

⁴² A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, dz. cyt., s. 284.

⁴³ Patrz: Diogenes Laertios, X 35–117; 122–135. Do tego tryb życia epikurejczyków przypomina trochę życie w gminach religijnych.

⁴⁴ Diogenes Laertios, X 133–135 (Diogenes Laertios 1982, 648–649); Cicero, *De natura deorum*, I 42, 117.

⁴⁵ Świadectwo tego dał sam Epikur, który niemal całe życie cierpiał na dolegliwą chorobę. Diogenes Laertios, X 7; 11; 12. Por. Plutarchus, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1088 B.

do bycia szczęśliwym, choć w tej konkretnej sytuacji społecznej i kulturowej, w której się znalazł, winien zdobyć się na wysiłek, który wskazuje filozofia Epikura. Przede wszystkim musi oddać się studiom epikurejskim oraz związanym z nimi praktykom i medytacjom, które miały na celu zmianę jego świadomości⁴⁶.

Nietrudno zauważyć, że głoszone przez Epikura ideały stały w sprzeczności z tym, co propagowała grecka *paideia*. Epikur miał jej za złe, że propagowała fałszywe ideały, nie biorąc pod uwagę rzeczywistej natury człowieka. Szczególnej krytyce poddał grecką religijność, zarówno tradycyjną (olimpijską), jak misteryjną. Tę pierwszą krytykował za krzewienie fałszywego obrazu bogów, a w konsekwencji za wywoływanie wspomnianych wyżej obaw i nieuzasadnionych roszczeń wobec bogów, i w ogóle za podsycanie związanych z tym zabobonów⁴⁷, które nie mają, według Epikura, nic wspólnego z rzeczywistymi bogami (tzn. tymi, których tworzy teologia samego Epikura), wywołują tylko niepotrzebne (bo poniekąd nienaturalne) choroby duszy⁴⁸. Tę drugą (religijność związaną z kultami misteryjnymi) obwinia z kolei za różne fobie, lęki i złudzenia na tle eschatologicznym — za to, że, z jednej strony, straszą pozagrobowymi karami, a z drugiej, łudzą równie fałszywymi eschatologicznymi nadziejami, które każą przesuwac człowiekowi jego plany na szczęście poza kres fizykalnego życia (czyli, według Epikura, w sferę niebytu).

3. Teologia Epikura jako element ‘troski o zdrowie duszy’

Epikur nie zatrzymuje się na krytyce religijnych wyobrażeń Greków. Można nawet powiedzieć, że jego krytyczny stosunek do religijności greckiej jest, z jednej strony, konsekwencją jego filozoficznej wizji świata, a z drugiej jest jedynie elementem jego filozoficznej terapii. Ta terapia, terapia duszy nadaje sens filozofii Epikura. Można wręcz powiedzieć, że cała filozofia Epikura ogniskuje się wokół tej terapii — terapii duszy. Epikur chce leczyć swoich uczniów z chorób, które drążą ich dusze, i których przejawem są wspomniane wyżej

⁴⁶ Diogenes Laertios, X 135; Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, II 30, 96; *Disputationes Tusculanae*, III 15, 33.

⁴⁷ Diogenes Laertios, X 116; 123–124; 134–135; Cicero, *De natura deorum*, I 16, 42–43; 41, 115; 42, 117; 43, 121; 44, 123–124; II 65, 162.

⁴⁸ Diogenes Laertios, X 81–82; Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, I 18, 59–61.

fobie i urojenia (także na tle religijnym). Lekarstwem na nie miały być przede wszystkim studia epikurejskie, poświęcone badaniom natury świata i człowieka. Celem tych studiów była przemiana świadomości, co Epikur wyraźnie podkreślał w swoich listach⁴⁹. Do tej przemiany miały prowadzić ustawiczne rozmyślenia nad kwestiami związanymi z tymi studiami⁵⁰. Owe rozmyślenia stanowiły najprawdopodobniej podstawowy środek terapii epikurejskiej. Należały do nich również rozmyślenia oparte na jego naukach etycznych, podawanych w formie krótkich sentencji (należą do nich słynne „*kyriai doxai*”⁵¹ Epikura), oraz rozmyślenia, które by można nazwać „wspomnieniowymi”, bo ich przedmiotem były doznane wcześniej przyjemności, a nadto medytacje o szczęściu przysłym⁵². Należały do nich jeszcze rozmyślenia o szczęściu bogów. One wszystkie kształtowały świadomość adeptów filozofii epikurejskiej, lecząc ich z różnorodnych chorób wynikających z niezrozumienia natury, a tym samym stanowiły najlepszą drogę do szczęścia:

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 istoty⁵³.

W ten sposób adept filozofii Epikura stawał się niejako stroicielem własnej świadomości i architektem własnego szczęścia.

Epikur, podobnie jak Sokrates, był przede wszystkim przewodnikiem i wychowawcą, a nade wszystko lekarzem ludzkich dusz. Uważał, jak powiada jedna z zachowanych (u Porfiriusza) jego myśli, że „próżne są rozważania filozoficzne, które nie leczą ludzkich namiętności. Jak sztuka leczenia do niczego się nie nada, jeśli nie uwalnia od cierpień cielesnych, tak również filozofia — jeśli nie uwal-

⁴⁹ Diogenes Laertios, X 83; 116; 135.

⁵⁰ Tamże, X 135.

⁵¹ Zob. tamże, X 139–154. Wspomina o nich Cyceron: Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, II 7. 20. Owe *Kyriai doxai* podaje w swoim dziele Diogenes Laertios. W nieco innej formie występują jako „Sentencje Watykańskie”. Zob. K. Pawłowski, *Myśli etyczne Epikura z Samos. Sentencje Watykańskie*, „Meander” 7–8/96, 363–369.

⁵² Por. Cicero, *Disputationes Tusculanae*, III 15, 33.

⁵³ Diogenes Laertios, X 135.

nia duszy od zła”⁵⁴. Czuł się powołanym do uzdrawiania ludzi z ich duchowych dolegliwości, które uznawał za główną przeszkodę na drodze do zdrowia i szczęścia duszy. Zdrowie duszy i szczęście — to w sumie to samo. Epikur był przekonany, że dusza zdrowa musi być, już niejako z założenia, szczęśliwa. Dlatego też, zgodnie z jego filozoficznymi założeniami, sens studiów epikurejskich polegał nie na samym tylko poznawaniu i rozszyfrowywaniu tajemnic świata przyrody oraz samego człowieka, lecz właśnie na tej (opartej oczywiście na zdobytej wiedzy przyrodniczej i antropologicznej) „terapii duszy”, która miała całkowicie zmienić świadomość uczniów i zmienić ich sposób myślenia o sobie i całym świecie. Podkreślał to wielokrotnie sam Epikur w swoich listach, także w tych „naukowych”, to jest w *Liście do Herodota* oraz w *Liście do Pytoklesa*, w których faktycznie omawiał poważne zagadnienia naukowe⁵⁵. Owa przemiana miała się objawiać pełnym spokojem wewnętrznym, jaki płynie z dogłębnego zrozumienia rzeczywistości fizycznej, w tym także świata fizycznych bogów. Spokój wewnętrzny miał być symptomem duszy zdrowej, a tym samym szczęśliwej.

Podstawą tej terapii duszy były oczywiście studia epikurejskie, które tłumaczyły naturę świata i człowieka, ale jej głównym środkiem leczniczym był tzw. tetrapharmakos, poczwórne lekarstwo w postaci czterech krótkich myśli, które streszczały najważniejsze zasady filozofii Epikura. Zaaplikowane duszy jako materiał do rozmyślań i medytacji, miały ją leczyć z różnych gnębiących ją lęków i fobii, a zarazem uwalniały z niewoli nienaturalnych i niepotrzebnych żądz, potrzeb i ambicji, które podobnie jak owe lęki zadreślały ludzi i nie pozwalały im cieszyć się szczęściem, do którego powołała ich sama natura. Tetrafarmakos sprowadza się do czterech prostych prawd epikurejskiej filozofii: 1) bóstwo nie jest straszne; 2) śmierć jest niczym, 3) dobro jest łatwe do zdobycia, 4) zło jest łatwe do zniesienia. Przechowały się one w zbiorze jego *Głównych myśli* (*kyriai doxai*). Przekazał je Epikur również w *Liście do Menojkeusa*⁵⁶.

Każda z tych czterech prawd miała stanowić swoiste lekarstwo na jeden z czterech najbardziej uciążliwych i gnębiących człowieka lęków: przed bogami, przed śmiercią, przed cierpieniem oraz przed nieosiągnięciem szczęścia. Obok

⁵⁴ Porphyrius, *Ad Marcellam*, 31 (Usener 221). Zob. też: K. Pawłowski, *Lathe biosas. Żyć w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Lublin 2007, s. 67–68.

⁵⁵ Zob. Diogenes Laertios, X 82, 83 (*List do Herodota*), 85 (*List do Pytoklesa*). Zob. tamże, X 143 (*Główne myśli*, XII).

⁵⁶ Tamże, X 122–138.

strachu przed śmiercią, najbardziej dokuczliwy i zarazem najbardziej wyniszczający był lęk przed bogami. Od niego też Epikur zaczyna swój terapeutyczny dyskurs w *Liście do Menojkeusa*.

4. Terapia lęku przed bogami

Na samym początku swego terapeutycznego dyskursu w *Liście do Menojkeusa* Epikur wyznaje, że istnienie bogów jest dlań całkowicie ewidentne i niepodważalne⁵⁷. Jego zdaniem, wystarczającym świadectwem ich istnienia jest powszechne przeświadczenie ludzi⁵⁸. Naturalnie bogowie nie są tacy, jak ich przedstawia wyobraźnia i tradycja religijna Greków. Ich tradycyjne wyobrażenia o bogach są, jego zdaniem, całkowicie niedorzeczne i bezzasadne, gdyż kłócą się z boską szczęśliwością, której bogowie, według niego, zażywają nieustannie i bez żadnych zakłóceń. Bogowie bowiem, jak pisze w pierwszej sentencji swoich *Głównych myśli*⁵⁹, a także w *Liście do Menojkeusa*, są nie tylko nieśmiertelni, ale przede wszystkim są zawsze szczęśliwi:

Dlatego wcielaj w życie i rozważaj nauki, które ci nieustannie dawałem, uznając je za podstawowe zasady pięknego (i szczęśliwego) życia. Przede wszystkim powinieś sądzić, że bóstwo jest istotą nieśmiertelną i szczęśliwą, zgodnie z powszechnie przyjmowanym pojęciem boskości, i nie przypisuj mu niczego, co byłoby obce jego nieśmiertelności i przeciwne jego szczęśliwości. Myśląc o bóstwie, przypisuj mu tylko wszystko to, co służy zachowaniu jego szczęśliwości i zarazem nieśmiertelności. Bogowie istnieją. Ich poznanie jest ewidentne⁶⁰. Nie istnieją jednak tak, jak to sobie większość wyobraża, nie zważając na to, co zawiera samo pojęcie boskości⁶¹. Dlatego nie jest bezbożnikiem ten, kto nie uznaje bogów większości ludzi, lecz ten, kto przypisuje

⁵⁷ Tamże, X 123, 124 (*List do Menojkeusa*); X 139 (*Główne myśli*).

⁵⁸ Por. Cicero, *De natura deorum*, I 16. 43–19. 50; I 36. 100.

⁵⁹ Diogenes Laertios, X 139: „Istota szczęśliwa i nieśmiertelna sama jest wolna od kłopotów i innym ich nie przysparza, a wskutek tego obcy jest im gniew, jak i radość: wszystko to jest bowiem odznaką słabości.” (tłum. K. Leśniak).

⁶⁰ Istnienie bogów, według Epikura, jest ewidentne. Por. Cicero, *De natura deorum*, I 16, 43–19. 50; 36, 100).

⁶¹ Innymi słowy, przypisując bogom ludzkie cechy, zupełnie niezgodne z ich szczęśliwością i nieśmiertelnością. Por. Cicero, *De natura deorum*, I 16, 42–43.

suje im mniemania większości. Mniemania większości o bogach bowiem nie opierają się na prawdziwych spostrzeżeniach⁶², lecz na fałszywych domniemaniach⁶³. Stąd też bierze się przekonanie, że od bogów pochodzą największe nieszczęścia (jakie mają oni rzekomo zsyłać na złych), jak też największe dobrodziejstwa⁶⁴.

Wynika stąd, że szczęśliwość jest naturalną, niejako organiczną — jeśli tak można powiedzieć — cechą bogów, a w każdym razie istotną. Są oni szczęśliwi ze swej natury. Poza tym w „między-światowych” obszarach, w których mają oni pędzić swój żywot, nie ma czynników, które mogłyby wnosić w ich życie jakiegokolwiek zaburzenia, a tym samym zakłócać ich szczęście⁶⁵. Z tego samego powodu nie ulegają oni też żadnym emocjom, takim jak gniew czy smutek, a tym bardziej słabościom, które mogłyby w jakiś sposób wpływać na ich szczęście. Z tych samych racji nie mogą zajmować się ludźmi i ich sprawami.

Krytyka Epikura dotyczy także tych rzekomych bogów, którymi w przekonaniach ludzi, także filozofów, są ciała niebieskie. Zdaniem Epikura, nie są to bogowie. Są to tylko zwykłe skupiska materii, a ich naturę wyznaczają te same atomy, które budują wszystko to, co istnieje we wszechświecie. Ich zachowaniem rządzą naturalne prawa fizyki, wynikające z atomistycznej konstrukcji wszechrzeczy, które wyznaczają biegi planet i wszystkich rzeczy⁶⁶.

Zatem te same naturalne prawa, wynikające z atomistycznej struktury rzeczy, które rządzą światem wszystkich bytów i całego kosmosu, określają również istnienie i życie bogów. Nie są oni wyjęci spod naturalnego prawa, które wytycza życie i funkcjonowanie wszystkich istot. Pospolite, mitologiczne mniemania o bogach nie tylko mijają się z prawdą, lecz wręcz są zwykłym bluźnierstwem⁶⁷. To samo należy powiedzieć o religii, która z całym swoim magicznym kultem i obrzędami wypacza rzeczywisty obraz bogów, napawając ludzi lękiem z jednej strony, a z drugiej — nieuzasadnionymi i fałszywymi nadziejami.

⁶² Chodzi o tzw. wizerunki (*eidola*) bogów, to jest niezwykle subtelne „obrazy”, jakie docierają bezpośrednio do ludzkich umysłów i rodzą pojęcia bogów. Ludzie niestety łączą z nimi swoje zabobony i przesady, mające swoje źródło w niezrozumieniu praw rządzących zjawiskami naturalnymi. Por. M.T. Cicero, *De natura deorum*, I 16, 43–19, 50.

⁶³ Por. Tamże, Cicero, I 16, 42–43.

⁶⁴ Diogenes Laertios, X 123.

⁶⁵ Cicero, *De natura deorum*, I 16, 42.

⁶⁶ Diogenes Laertios, X 97–98.

⁶⁷ Diogenes Laertios, X 122–124; Cicero, *De natura deorum*, I 16, 42–43.

W każdym razie fizyczny model świata, jaki stworzył Epikur, wykluczył, utrwaloną w greckiej tradycji i podtrzymywaną przez niemal wszystkich greckich filozofów, wiarę w istnienie jakiegoś idealnego, boskiego porządku i boskiej opatrności, a wraz z tym jakąkolwiek możliwość boskiego wpływu na świat. Właśnie z tego powodu filozof z Samos już w starożytności naraził się na zarzut ateizmu⁶⁸. Gwoli prawdy wypada rzec, że jego koncepcje teologiczne mogą sprawiać wrażenie, jakby pospolite mity i zabobony zamierzał zastąpić własnymi. Jednak najprawdopodobniej był on przekonany o istnieniu bogów, choć oczywiście zupełnie inaczej ich sobie wyobrażał, niż przywiązani do swojej tradycji Grecy. W *Liście do Menojkeusa* wyraźnie sugeruje, że człowiek posiada niemal wrodzoną ideę bogów, wrodzoną oczywiście, jak się domyślamy, kulturowo — wiara w istnienie bogów jest bardzo powszechna, jest niejako elementem ogólnoludzkiej, kulturowej świadomości⁶⁹. Nie musi to być wprawdzie świadectwem rzeczywistych przekonań filozofa, a jedynie elementem swego rodzaju gry i zabiegiem dydaktycznym, gdyż wiara w bogów, a zwłaszcza rozważania i kontemplacje snute na kanwie ich szczęśliwości, to bardzo ważny czynnik epikurejskiej terapii⁷⁰, jednakże wydaje się bardzo prawdopodobne. W każdym razie, przynajmniej deklaratywnie, istnienie bogów jest dlań ewidentne, a tym samym nie wymaga specjalnych dowodów⁷¹. Epikur zdaje się wierzyć, że powszechna opinia o istnieniu bogów jest wystarczającym argumentem

⁶⁸ Por. Cicero, *De natura deorum*, I 30, 85; 44, 123–124; II 23, 59; III 1, 3; Sextus Empiricus, *Adversus physicos*, I 43. W starożytności Epikur różnie był odbierany i oceniany. Nierzadko, zwłaszcza w późniejszych wiekach, traktowano go jako ograniczonego i pozbawionego głębszej myśli hedonistę, któremu obce są wszelkie wartości uznawane za wyższe. Taką opinię wystawił mu Cyceon, który miał go za filozofa płytkiego i niesamodzielnego. Rzymski myśliciel i dyplomata uważał Epikura za krypto ateistę ukrywającego swoje prawdziwe (ateistyczne) poglądy pod płaszczkiem osobliwej, bo zupełnie bezinteresownej pobożności (Cicero, *De natura deorum*, I 44, 123; 124; I 43, 121; I 41, 121. Filozofię Epikura potępiał Plutarch z Cheronei, którego raził jej materializm i hedonizm (Plutarchus, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*). Całkowicie odmienne zdanie o filozofii Epikura miał Seneka, który cenił sobie jej ascetyzm etyczny i uważał, że jest ona niesłusznie i zupełnie niezasłużenie zniesławiona (Seneca, *De vita beata*, XIII 1–3. Ciekawą analizę reperkusji myśli Epikura w filozofii europejskiej od czasów starożytnych po czasy nowożytne przedstawił Powarkow. Por. J. Powarkow, *Epikur. Paradoksy hedoniamu*, tłum. E. Rutkowski, Warszawa 1981, s. 53–130.

⁶⁹ Diogenes Laertios, X 122–124.

⁷⁰ Por. M.T. Cicero, *De natura deorum*, I 16, 43; I 17, 44–45; I 36, 100.

⁷¹ Diogenes Laertios, X 122–124; Cicero, *De natura deorum*, I 16, 43–19, 59; I 36, 100.

za ich istnieniem, choć zapewne zdawał sobie sprawę z tego, że jest to argument, z punktu widzenia logiki, raczej wątpliwy. Dlatego dodawał argument „naukowy”, odwołując się do teorii „odbitek”, czyli swoistych wizerunków, które wszystkie rzeczy emitowały i w ten sposób dawały się poznać. Owe „odbitki” (*eidola*) miały być emitowane także przez bogów, bo oni również zbudowani są z atomów, tyle że z bardziej subtelnych. Właśnie owe „odbitki” (*eidola*), które są równie subtelne jak atomy, z których zbudowana jest substancja bogów, miały zaświadczać o istnieniu bogów. Dzięki swojej wyjątkowej subtelności, docierają one wprost do umysłu ludzi bez pośrednictwa receptorów zmysłowych, zwłaszcza wtedy, gdy ludzie śpią⁷². Mają one zaświadczać nie tylko o istnieniu bogów, lecz również o ich wyglądzie, bardzo zresztą przypominającym ludzi, co także ma prawo budzić wątpliwości, ale zgodne jest z kanoniką epikurejską, według której medium poznawczym są właśnie wspomniane „odbitki” rzeczy, czyli swego rodzaju obrazy wysyłane przez wszystkie byty i odbierane przez receptory zmysłowe, a w przypadku subtelnych odbitek bogów — wprost przez umysł⁷³.

Bogowie Epikura nie mieli nic wspólnego z nadprzyrodzonością czy transcendencją (w świecie epikurejskim nie było nic takiego, co wykraczałoby ponad naturę świata). Byli oni tej samej natury co wszystkie inne byty i w ogóle cały wszechświat. By jednak nie mieszać ich z ludźmi i innymi mieszkańcami świata, Epikur ulokował ich w obszarach między światami, czyli w sferach, w których nie ma żadnych uporządkowanych struktur oprócz nich samych⁷⁴. Wbrew pozorom, tego typu lokalizacja świata bogów ma swoje istotne znaczenie. Epikur bowiem unika w ten sposób boskiej transcendencji i nadprzyrodzoności. Swoich bogów włącza po prostu w całość wszechświata zbudowanego z niezliczonych światów i obszarów „między-światowych” zamieszkanymi właśnie przez tych

⁷² Diogenes Laertios, X 46–52; Cicero, *De natura deorum*, I 37, 104–105.

⁷³ Ostatni argument (z odbitek jako nośników informacji) jest również wątpliwy jak poprzedni. Ludzie żyjący w różnych kulturach mają jednak bardzo różne wyobrażenia o bogach. Zgodnie z teorią odbitek, musiałyby one odpowiadać jakimś realnie istniejącym postaciom bogów. Według Epikura natomiast, wszyscy ludzie przypisują bogom postać, bo tak się oni objawiają ludziom, a poza tym postać ludzka jest zarówno najkorzystniejsza, jak i najpiękniejsza (Cicero, *De natura deorum* I 18, 46–49).

⁷⁴ Diogenes Laertios, X 123–124; Cicero, *De natura deorum*, I 8, 18 — tu Ciceron pisze o Wellejuszu, że zachowuje się jakby dopiero co zstąpił z międzyświatów ze zgomadzenia bogów. Por. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, II 23, 75. O tych międzyświatach pisze Epikur w *Liście do Pytokesa* (Diogenes Laertios, X 89. Por. A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, dz. cyt., s. 179).

bogów, ale jednocześnie (dzięki takiej lokalizacji ich siedzib) chroni ich od bezpośrednich kontaktów z ludźmi.

5. Zakończenie

Teologia Epikura, jak cała jego myśl filozoficzna, ma sens wyraźnie terapeutyczny i służy przede wszystkim leczeniu różnych schorzeń duszy, powstałych na tle religijnych wierzeń⁷⁵. Podsuwa adeptom jego filozofii w miarę proste, ale jednocześnie satysfakcjonujące w sensie naukowym (na miarę oczywiście czasów Epikura i jego współczesnych) treści do filozoficznych rozmyślań i medytacji. Dodaje też do nich rozmyślania na temat szczęścia wspomnianych epikurejskich bogów, dając im niejako możliwość kosztowania i jakby naśladowania tego „boskiego” szczęścia. Przede wszystkim jednak — i to jest jej główny cel — ma rozwiać wszystkie, powstałe na tle religijnych zabobonów, lęki i złudzenia, które, jego zdaniem, są pozbawione racji, gdyż nie mają żadnego uzasadnienia w realnym świecie, którym rządzą prawa atomistycznej fizyki. Zło tych zabobonów i wywołanych przez nie lęków i złudzeń w sensie moralnym polega na tym, że zagrażają one człowiekowi drogę do realnego (zgodnego z naturą) szczęścia i nie pozwalają mu cieszyć się realnym życiem, niepowtarzalnym i jedynym, jakie ma do dyspozycji. I to jest główny powód, dla którego Epikur na nie skierował ostrze swojej krytyki, w której obnażał w swoim przekonaniu fałsz i szkodliwość zarówno obiegowych przeświadczeń, jak i filozoficznych teorii na temat bogów i ich stosunku do ludzi, chcąc usunąć w ten sposób główne przyczyny lęków i fobii dręczących ludzi na tle religijnej wiary w bogów, w opatrność i fatum⁷⁶, w magię i wróżbiarstwo⁷⁷. Krytykuje zarówno mitologiczne i poetyckie wyobrażenia Greków na temat bogów⁷⁸, jak również niektóre koncepcje filozoficzne, szczególnie platońskie (o boskim stwórcy świata, o duszy świata oraz o boskości gwiazd) i stoickie (o duszy świata

⁷⁵ Diogenes Laertios, X 35–37; 82–83; 85; 116; 135.

⁷⁶ Por.: Cicero, *De providentia*, IX 18, 19; X 22, 23; *De natura deorum*, I 20, 54–56.

⁷⁷ Por.: Diogenes Laertios, X 135–135; Cicero, *De natura deorum*, I 120, 56; II 65, 162; *De divinatione*, II 17, 39, 40; II 65, 162.

⁷⁸ Por.: Cicero, *De natura deorum*, I 16, 42.

i boskiej opatrności), które wykluczają się z epikurejską doktryną o fizykalnej strukturze wszechrzeczy⁷⁹.

Świadectwa pokazują, że Epikur i jego uczniowie, niezależnie od tej krytyki pospolitych religijnych wierzeń i ich filozoficznych odpowiedników, czcili swoich między-światowych bogów, choć niczego się od nich nie spodziewali i nie domagali⁸⁰. Nawet uczestniczyli w tradycyjnym kulcie, choć czynili to nie po to, by brać w nim czynny udział, lecz wyłącznie po to, by wykorzystując towarzyszącą mu religijną atmosferę oddać się medytacji „prawdziwych”, epikurejskich bogów i przynajmniej uczuciowo przybliżyć się do nich i upodobnić (dość osobliwa i niezobowiązująca wersja platońskiego i stoickiego ideału „upodobnienia do boga”). Zaświadcza o tym świadectwo Filodemosa:

Składajmy ofiary pobożnie i pięknie, gdzie się należy i każdą inną rzecz czynmy zgodnie z prawem, ale bez przejmowania się pospolitymi opiniami i naukami na temat istot doskonałych i najbardziej czcigodnych⁸¹.

Bibliografia

Źródła

- Epicuro, *Opere. Frammenti, testimonianze sulla sua vita. Introduzione. Testo critic e traduzione a cura di G. Arrigetti*, Torino 1973: Einaudi.
- Epicuro, *Opere. Frammenti, testimonianze sulla sua vita. Traduzione a cura di E. Bignone. Introduzione di G. Giannantoni*, Bari 2011: GLF Editori Laterza.
- Epicuro, *Lettere sulla fisica, sul cielo e sulla felicità, frammenti dell'epistolario, testo greco a fronte, introduzione, traduzione e note di N. Russello*, Milano 1999: RCS Libri.
- Epikur, *Listy, maksymy, sentencje*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003: De Agostini/Attaya.

⁷⁹ Cicero, *De natura deorum*, I 8, 18–19, 59. Więcej na temat teologii Epikura zob. Krokiewicz 1961, 172–210; Lemke 1973; D. Sedley, *Epicurus' theological innatism*, [w:] *Epicurus and the Epicurean Tradition*, red. J. Fish and K. Sanders, Cambridge 2011, s. 29–52.

⁸⁰ Por.: Diogenes Laertios, X 10; Cicero, *De natura deorum*, I 41, 115–116 (Cyceron pisze tu o rzekomej pobożności Epikura).

⁸¹ Philodemos, *De sanctitate*, p. 126 (Usener 258, 19). Innymi słowy mówiąc, religijność epikurejczyków miała charakter kulturowy. Niemniej można przypuszczać, że chodziło im o wykorzystanie podniosłej religijnej atmosfery, by łatwiej uzyskać stan kontemplacji bogów i natury świata.

Epikur z Samos, *List do Menojkeusa* (Diog. Laert. X 122–135), tłum. K. Pawłowski, *Meander* 2015, LXX, 53–62.

H. Usener, *Epicurea*, edidit H. Usener, Leipzig 1887: B.G. Teubner.

Tito Lucrezio Caro, *La natura, traduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento di F. Giancotti*, Milano 2000: Garzanti.

Opracowania

Algra K., *Conceptions and Images: Hellenistic Philosophical Theology and Traditional Religion*, Amsterdam 2007.

Bartling H.–M., *Epikur. Theorie der Lebenskunst*, Cuxhaven 1994.

Bignone E., *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. I, Firenze 1936.

Brovkin V., *The Concept of Virtue in Epicurus*, „Σ X O Λ Η”, Vol. 6.2 (2012), s. 340–349.

Drozdek A., *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011.

Drozdek A., *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*, Hampshire 2007.

Drozdek A., *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Stuttgart 2008.

Gajda J., *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986.

Geyer C.–F., *Epikur zur Einführung*, Hamburg 2004.

Gigon G., *Epikur. Von der Überwindung der Furcht*, Zürich–München 1983.

Held K., *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Paderborn 2007.

Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.

Konstan D., *Some aspects of Epicurean psychology*, Leiden 1973.

Krokiewicz A., *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961.

Krokiewicz A., *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000.

Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971.

Lemke D., *Die Theologie Epikurs: Versuch einer Rekonstruktion*, München 1973

Magris A., *Trattati antichi sul destino, a cura di Aldo Magris*, Brescia 2009.

Martinazzoli F., *Epicuro teologo*, „Parola del Passato. Rivista di studi antichi”, 2 (1947), s. 278–299.

Mitsis P., *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca 1988.

Mrówka K., *Heraklit*, Warszawa 2004.

Müller R., *Die epikureische Ethik*, Berlin 1991.

Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.

Nickel R., *Epikur. Wege zum Glück*, Mannheim 2010.

Pąkcińska M., *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959.

Pawłowski K., *Epikur z Samos, List do Menojkeusa*, „Meander” LXX/2015, s. 53–62.

- Pawłowski K., *Lathe biosas. Żyj w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Lublin 2007.
- Pawłowski K., *Myśli etyczne Epikura z Samos. Sentencje Watykańskie*, „Meander” 7–8/96, s. 363–369.
- Powarkow J., *Epikur. Paradoksy hedoniamu*, tłum. E. Rutkowski, Warszawa 1981.
- Rapp Ch., *Epikur. Ausgewählte Schriften, übersetzt und herausgegeben von Christof Rapp*, Stuttgart 2010.
- Sarri F., *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997.
- Schmid W., *Götter und Mensch in der Theologie Epikurs*, „Rheinisches Museum für Philologie”, 94/1951, s. 97–156.
- Sedley D., *Epicurus' theological innatism*, [w:] *Epicurus and the Epicurean Tradition*, red. J. Fish and K. Sanders, Cambridge 2011, s. 29–52.
- Serres M., *Lucrezio e origine della fisica*, trad. P. Cruciani e A. Jeronimidis, Palermo 2000.

THE ANTHROPOLOGICAL AND ETHICAL MEANING OF THE PHILOSOPHICAL THEOLOGY OF EPICURUS OF SAMOS. THE EDUCATIONAL IMPLICATIONS OF EPICURUS' PHILOSOPHY

Summary

The philosophy of Epicurus of Samos could be seen by the ancient Greeks as a kind of alternative to their religion and classical philosophy. Epicurus questioned almost all the most important „dogmas” of the religious and philosophical tradition of the Greeks — as the source of various prejudices and fears that torment people and prevent them from enjoying a life in accordance with nature. He proposes his philosophy as a kind of „therapy of the soul”. His theological thought was an important element of this therapy, philosophical „care for the health of the soul”.

Keywords: *Epicurus, theology, Epicurus' therapy, „care for the health of the soul”*