



DOI 10.24917/20841043.7.2.1

**ARGUMENT**  
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL  
Vol. 7 (2/2017) pp. 211–221  
e-ISSN 2084–1043 p-ISSN 2083–6635

## ARTICLES AND TREATISES / ARTYKUŁY I ROZPRAWY

### Polemika przeciwko polemice

#### Plutarcha krytyka epikureizmu

Krzysztof ŁAPIŃSKI\*

#### ABSTRACT

**Polemic against polemics. Plutarch's attacks on Epicureanism:** Plutarch's attitude toward Epicurean philosophy is extremely hostile. According to him, at the core of Epicureanism is subversiveness, an attempt to attack the most fundamental components of Greek culture: traditional morality, religious beliefs, educational, and political commitment. Moreover, the Epicureans were the only philosophers in antiquity who openly criticised Socrates, first and foremost for his εἰρωνεία and “unreasonable” death. In the article, the main tenets of Epicureanism, as well as Plutarch's polemical efforts, are centered around the figure of τετραφάρμακος, or the “fourfold remedy”.

#### KEYWORDS

Plutarch; Epicurus; Epicureanism; tetrapharmakos

---

\* Dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. E-mail: k.lapinski@uw.edu.pl.

ἄφοβον ὁ θεός,  
 ἀν[ύ]ποπτον ὁ θάνατος,  
 κ[αί] τὰ γαθὸν μὲν εὐκτητ[ον],  
 τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκ[αρ]τέρητον.  
 (Philodemus *Adv. soph.* 4,9–14 LS25J)

Epikur uważa swoją filozofię za formę terapii. Jej przedmiotem jest chora dusza, która cierpi z powodu nekających ją czterech lęków: przed bogami, przed śmiercią, przed cierpieniem i przed niemożnością osiągnięcia szczęścia. Tym samym epikureizm przybiera postać poczwórnego lekarstwa (τετραφάρμακος), które przynosi ukojenie każdemu, kto tylko zechce zaangażować się w filozofię<sup>1</sup>. Epikur definiuje człowieka jako istotę chorą, ale to społeczność owe choroby generuje, ponieważ sprawia, że naturalny przepływ przyjemności i przykrości w człowieku ulega wypaczeniu. Zwierciadłem natury są zwierzęta i dzieci<sup>2</sup>, które nie boją się bogów ani śmierci, jednak adepta filozofii do takiej samej postawy musi doprowadzić rozum<sup>3</sup>. Jeżeli więc społeczność zagłusza w człowieku jego naturalność, oznacza to, że należy się z takiej społeczności wycofać, ażeby terapia mogła okazać się skuteczna. Warunkiem jest zastosowanie się do dwóch maksym: λάθε βιώσας i μὴ πολιτεύεσθαι, innymi słowy, odwrócenie się od życia czynnego. „Ewangelia” Epikura, kierując się do wszystkich — wolnych, niewolników, młodych, starych, mężczyzn i kobiet — i głosząc łatwość osiągnięcia eudaimonii, oparta jest w dużej mierze na polemice — przeciwstawia się wielu podstawowym elementom greckiej tradycji kulturowej i filozoficznej. Tak też postrzega filozofię epikurejską Plutarch. W jego ujęciu jest ona wywrotowa w stosunku do helleńskiej tradycji i w tym — jego zdaniem — leży jej największe niebezpieczeństwo. Dlatego polemika z epikureizmem, którą uprawia, godzi przede wszystkim w tę wywrotowość. W zależności od kontekstu Plutarch argumentuje dwojako: że nietrafność epikurejskiego dowodzenia wynika z niezrozumienia przez Epikura i jego następców tego, co poddają krytyce, oraz że filozofowie z Ogrodu zasadniczo nastawieni są na nieuczciwą polemikę.

<sup>1</sup> Treść τετραφάρμακος, czyli „poczwórnego lekarstwa”, oddają pierwsze cztery *Kyriai do-ksai*, cytowane w X księdze *Żywotów* Diogenesa Laertiosa (= DL, wszystkie przekłady przytaczane wg wyd. pol.) oraz *List do Menoikeusa* Epikura, będący jego rozwinięciem. W związku, mnemotechnicznej formule przywołuje go Filodemos (*Przeciwko sofistom* 4.9; Long & Sedley, 1987; J25 = LS; zob. motto), jak również, w nieco innej postaci, Diogenes z Oinoandy (Diogenes Oenoandensis, *Fragmenta*, ed. C. W. Chilton, Leipzig 1967, 28, col. VII).

<sup>2</sup> Por. Cicero *De finibus* II 32. W podobny sposób to, co naturalne, mogli traktować już cynicy. Por. słynne anegdoty o Diogenesie z Synopy u DL VI 22 (o wzorowaniu się na myszy) i VI 37 (o dzieciach, które nie potrzebowały kubka do picia wody ani miski do jedzenia soczewicy). W obu szkołach celem takiego „powrotu do natury” jest upodobnienie się do bogów (DL VI 105 — cynicy, tak jak bogowie, nie potrzebują niczego; DL X 135 — adept epikureizmu żyje wśród ludzi niczym bóg).

<sup>3</sup> To rozróżnienie przywodzi na myśl kategorie sztuki naiwnej i sentymentalnej z *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* Friedricha Schillera.

Nie tylko poglądy Epikura były wywrotowe, również styl uprawiania filozofii miał charakter zaczepny i złośliwy. Nie ograniczał się przy tym do argumentów *ad rem*, ale operował całą gamą argumentów *ad personam*. Ten styl przejęli uczniowie Epikura, tacy jak Kolotes. W sytuacji, kiedy założyciel szkoły powiedział wszystko, co było do powiedzenia, pozostało już tylko albo propagowanie jego poglądów, albo zwalczanie konkurentów<sup>4</sup>. Plutarch krytykuje zaangażowanie Epikura w rozpowszechnianie własnych nauk, które polegało na słaniu listów i ksiąg do przyjaciół poza Atenami oraz „werbowaniu” nowych najemników przy jednoczesnym głoszeniu ideału życia ukrytego (*De latenter vivendo* 1128f). W ślady Epikura poszli jego uczniowie. Obecnie najślawniejszym przykładem „ewangelizowania” jest być może Diogenes z Oinoandy, żyjący w II wieku n.e., który pośrodku swego rodzinnego miasta ufundował ogromną inskrypcję, zawierającą między innymi listy Epikura<sup>5</sup>. Plutarch powie, że propagowanie własnych poglądów to w przypadku tego filozofa niezgodność słów i czynów, tym bardziej paradoksalna, kiedy chce się zyskać sławę autorstwem maksymy λάθε βιώσας (*De latenter vivendo* 1128c).

Plutarch wpisuje się w długą tradycję antyepikurejską, sięgającą epikurejczyka-apostaty Timokratesa, i trwającą poprzez starą szkołę stoicką aż po czasy rzymskie — Cyserona czy Epikteta. O ile dla stoików wykazuje pewien szacunek i niejednokrotnie ulega wpływowi ich myśli (Babut, 2003: 27–29), o tyle w stosunku do epikurejczyków jest zdecydowanie wrogi, uważając ich naukę za szkodliwą. Można odnieść wrażenie, że swej złośliwości uczy się w szkole Epikura. W odpowiedzi na traktat Kolotesa (*O tym, że niemożliwe jest życie zgodne z poglądami innych filozofów*) pisze traktat, że nie można być nawet szczęśliwym, żyjąc zgodnie z poglądami Epikura. W *De latenter vivendo* rozpoczyna krytykę Epikura od argumentów *ad personam*, przypisując mu nieczyste intencje. Zdaniem Plutarcha, propagując maksymę λάθε βιώσας, Epikur nakłaniał innych do rezygnacji z pogoni za sławą po to, by zmniejszyć liczbę swoich konkurentów (1128b). W *Adversus Colotem* zarzuca Kolotesowi, że ten wypacza poglądy przywoływanych filozofów i wrywa je z kontekstu, który mógłby je właściwie wyjaśnić (1108d; zob. Kechagia, 2011). Plutarch sam jednak ewidentnie przejawia sens maksymy λάθε βιώσας, pisząc, że według Epikura życie jako takie jest godne wstydu (αἰσχρόν), a zatem dlatego rzekomo należy żyć w ukryciu (*De latenter vivendo* 1128d), samemu Epikurovi zaś przypisuje przesadną φιλοτιμία (*Non posse*<sup>6</sup> 1100a). Do tego stopnia miał on pożądać sławy, iż zaparł się swych nauczycieli (wyśmiewał między innymi Demokryta)<sup>7</sup>, i nikogo nie

<sup>4</sup> Spośród zachowanych tytułów dzieł Epikura i jego uczniów, Metrodora i Hermarcha, wiele rozpoczyna się od słowa „Pros...” („Przeciwko...”), zob. DL X 24–28; zwraca na to uwagę Diskin Clay (Clay, 2009: 17).

<sup>5</sup> Por. rekonstrukcję inskrypcji, m.in.: Clay, 1990: 2446–2559; Erler, 2009: 54–58.

<sup>6</sup> *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* = *Non posse*.

<sup>7</sup> Epikur krytykował zarówno doktrynę Demokryta (por. wyżej), jak i jego samego, na

uważał za mądrego z wyjątkiem siebie i swoich uczniów, chwając się dowodami czci z ich strony:

Napisał też [*scil.* Epikur], że podczas jego wykładu o przyrodzie Kolotes przypadł mu do kolan z uwielbieniem; a brat Neokles od dzieciństwa głosił, że nie ma i nie było większego mędrca nad Epikura oraz że matka ich miała w sobie takie właśnie atomy, które połączywszy się, musiały wydać mędrca (Plutarch, 1988: 1100a)<sup>8</sup>.

Na podstawie tych kilku powyższych stwierdzeń łatwo można dostrzec, że styl polemiczny niekiedy bierze u Plutarcha górę nad wiernym referowaniem poglądów oponentów.

Już wcześniej w myśli greckiej pojawiały się pewne subwersywne elementy, które następnie weszły w skład epikureizmu. Zastugą Epikura było wyłowienie ich i włączenie w ramy spójnego światopoglądu. W przypadku pierwszego punktu τετραφάρμακος daje się zauważyć ślad rozważań Arystotelesa. Według Epikura lęk przed bogami jest bezpodstawny, ponieważ bogowie przebywają poza światami (μετακόσμιον), oddając się kontemplacji, jak gdyby byli mieszkańcami Ogrodu. Nie angażują się w ludzkie sprawy, gdyż zaburzałoby to ich doskonałą szczęśliwość. O bogach podobnie wypowiada się Arystoteles w dziesiątej księdze *Etyki nikomachejskiej* (1178b), pisząc, że nie można o nich myśleć inaczej, jak tylko w taki sposób, że przystoi im wyłącznie kontemplacja. To stanowisko Arystotelesa, które mogło zainspirować Epikura, jest wyraźnie polemiczne w stosunku do tradycyjnych wyobrażeń. Już bogowie Homera intensywnie ingerowali w sprawy ludzi. Nawet Ksenofanes, pierwszy wielki krytyk Homera, ukazuje swego boga jako byt, który aktywnie wpływa na świat (Diels & Kranz, 1934–1937: 21B25). Ingerencję bogów widać szczególnie wyraźnie w greckiej tragedii, ale przejawia się ona również u Sokratesa, pod postacią opatrznociowego δαιμόνιον. Platon w *Prawach* zalicza do form bezbożności — obok nieuznawania istnienia bogów — przekonanie, że bogowie nie troszczą się o ludzi (899d i n.), bóg Platona ingeruje w sprawy ludzkie, zawsze jednak przynosząc dobro (Solmsen, 1942: 68). U Epikura zaś to raczej człowiek — a konkretnie adept filozofii epikurejskiej — ma szansę żyć jak bóg wśród ludzi. W pewnym sensie więc bogowie oddziałują niczym „nieruchomi poruszyciele”, będąc wzorem życia filozoficznego. Jednak ich działanie zależy już wyłącznie od człowieka — od tego, jak i kiedy zechce się na nich wzorować. Mimo podobieństwa do koncepcji Arystotelesa, zarówno w *Etyce nikomachejskiej*, jak i w *Metafizyce*, gdzie wykląda on koncepcję „nieruchomego

---

przykład nazywając go Lerokritos, tzn. Gadułą (DL X 8). Ten atak na Demokryta musiał szczególnie razić oponentów Epikura i mógł być traktowany jako jawny dowód niewdzięczności wobec kogoś, od kogo rzekomo zaczerpnięta została duża część doktryny (np. DL X 4).

<sup>8</sup> Por. omówienie przez Paula Zankera przedstawienia rzeźbiarskiego Epikura, mającego charakter apoteozy (Zanker, 1996).

poruszyli”, Epikura od Stagiryty odróżnia konkretny terapeutyczny cel wywodów — uwolnienie człowieka od lęku przed bogami.

Zdaniem Plutarcha dokonana przez Epikura krytyka wyobrażeń o bogach jest nietrafna. Mówiąc wyłącznie o negatywnych dla człowieka konsekwencjach ingerencji bóstw, epikurejczycy chcą zredukować religijność do zabobonności (δεισιδαιμονία). Plutarch przyznaje, że nauka Epikura uwalnia od zabobonnego strachu, nie ma jednak w niej miejsca na pozytywne emocje związane z religijnością, takie jak radość, która płynie od bogów (*Non posse* 1101a), przez co żywimy do bogów takie uczucia, jak do barbarzyńców, od których nie spodziewamy się niczego dobrego ani złego, nie kochamy ich ani nie lękamy się. A przecież — powiada Plutarch — jest jeszcze otucha, nadzieja, modły, a podczas świąt radość przynosi przekonanie o obecności boga. Platonizm Plutarcha dochodzi do głosu w przeświadczeniu, że to, co pochodzi od bogów, jest dobre, bogowie opiekują się ludźmi, jak δαιμόνιον Sokratesem. W swoim zacięciu polemicznym Plutarch zdaje się umniejszać zakres i znaczenie teologicznych rozważań Epikura. Na gruncie epikurejskim dociekania przyrodnicze informują nas, że ruchy ciał niebieskich i wszelkie zjawiska przyrodnicze nie są zależne od działania jakiejś wyższej istoty rządzącej i kierującej nimi, „istoty, która by cieszyła się zarazem wiecznym szczęściem i nieśmiertelnością” (Diogenes Laertios X 76). Krytyka Epikura godzi więc nie tylko w zabobonność, ale również w fatalizm.

Drugie stwierdzenie τετραφάρμακος mówi o bezpodstawności lęku przed śmiercią. Argumentacja Epikura także tym razem idzie na przekór tradycji, ponieważ odrzuca przekonanie o nieśmiertelności duszy. Platon w *Fedonie* również stara się dowieść, że lęk przed śmiercią jest bezpodstawny. Sokrates przemawia do swych rozmówców jak do zalęknionych dzieci, usiłuje ich przekonać, że dusza jest nieśmiertelna, po czym idzie odważnie na śmierć. Epikur także dowodzi, iż nie należy bać się śmierci, ale robi to poprzez odwrotne stwierdzenie, a mianowicie, że dusza jest śmiertelna. Platon neguje śmierć, dowodząc istnienia nieśmiertelności, Epikur zaś mówi, że śmierci nie ma, bo gdy jesteśmy — wówczas żyjemy, a gdy jest śmierć — nas już nie ma. Epikurejczycy znani byli z tego, że jako jedyna szkoła starożytna nie odwoływali się z szacunkiem do ideału Sokratesa. Wcale też nie traktowali jego śmierci jako wzniesłego potwierdzenia wierności poglądom (Riley, 1980)<sup>9</sup>. Ich zdaniem

<sup>9</sup> Ze względu na ten krytycyzm wobec Sokratesa Klaus Döring nazywa szkołę epikurejską *l'enfant terrible* pośród pozostałych szkół starożytnych (za: Kleve, 1983: 228). Knut Kleve przypomina, że epikurejskie *exemplum Socratis* ograniczone jest do wymiaru medycznego u Lukrecjusza (III 526), który podaje dowody na *śmiertelność* duszy (Kleve, 1983: 227). Mark T. Riley i Knut Kleve podkreślają, że epikurejczycy atakują przede wszystkim sposób bycia Sokratesa, między innymi jego ironię (Filodemos). Sokrates, filozof, który wiecznie poszukuje prawdy, stoi więc na przeciwnym biegunie niż Epikur, filozof, który odnalazł prawdę (Kleve, 1983: 234).

Sokrates pochopnie i zupełnie niepotrzebnie naraził się na oskarżenie. Mędrzec epikurejski kierowałby się tutaj rachunkiem przyjemnościowym, kładąc na jedną szalę przyjemność, na drugą cierpienie, w taki bowiem sposób działa epikurejska  $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ . Sokrates natomiast postąpił nierozsądnie, to znaczy wbrew temu rachunkowi.

Kolotes pisze traktat polemiczny wobec *Państwa* Platona, w którym wymienia pomysł, że umarły może ożyć, tak jak to się dzieje z Erem Pamfilijczykiem w ostatniej księdze *Politei* (Plutarch, 1967: 155). Dusza jest przecież zbudowana z atomów, które po śmierci rozpraszają się bezpowrotnie, a zatem perspektywa eschatologiczna w epikureizmie nie istnieje. Tego rodzaju postawa, jako zanegowanie ciągłości podmiotowej człowieka, dla platonika jest nie do przyjęcia. Plutarch krytykuje tę epikurejską zależność duszy od ciała. W aspekcie śmierci uważa, że znacznie lepszym pocieszeniem jest platońska koncepcja duszy, której trwanie rozciąga się po śmierci ciała (*Non posse* 1103f). Natura ludzka lęka się epikurejskiego bezczucia ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\alpha$ ) jako utraty jakiegoś dobra (*Non posse* 1106e). Śmierć, czyli „to, co nas nie dotyczy”, tak naprawdę już w myśli nas dotyczy — uważa Plutarch — gdyż  $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\alpha$  zasmuca tych, którzy istnieją. A więc to nie Hades powoduje lęk przed śmiercią, ale groźba niebytu, bezpowrotnego odejścia. Plutarch argumentuje, usiłując sprowadzić wywody przeciwnika do paradoksu. Powiada, że musielibyśmy przyjąć to, co mówi Herodot: bóg dawczy zakosztować słodyczy życia, następnie pożałował go nam. Lęk przed karą po śmierci ma też niebagatelne znaczenie społeczne, stymulując ludzi do dobrych czynów za życia. Zanegowanie takiej kary to pierwszy krok do bezprawia.

Cierpienie, kolejny element „poczwórnego lekarstwa”, definiowane jest przez Epikura przede wszystkim w kategoriach fizycznych. Całość zjawiska pojęta jest redukcjonistycznie, sprowadza się bowiem do takiego czy innego ruchu atomów. Epikur musi ponadto poczynić w tym miejscu pewne epistemologiczne założenie, to znaczy uznać, że postrzeżenia ( $\acute{\alpha}\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ) stanowią wystarczające kryterium prawdziwości. Bez tego założenia doznania przyjemności i bólu nie mogłyby odgrywać tak podstawowej roli w epikurejskiej koncepcji człowieka, między innymi w epikurejskiej  $\omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ . W imię spójności własnych poglądów Epikur, a za nim Kolotes, musieli zatem skrytykować samego Demokryta, który podważył wiarygodność  $\acute{\alpha}\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ , jako że nie informują one o prawdziwej naturze świata, to znaczy o atomach (Plutarch *Adversus Colotem* 1108f i n.). Taki obraz człowieka, wpisujący go w mechanistyczną wizję świata, oraz nadanie szczególnego statusu epistemologicznego doznaniom zmysłowym również stanowiły polemikę z dużą częścią tradycji, chociażby z Sokratesem i Platonem<sup>10</sup>. Jak

<sup>10</sup> Kolotes część nauki Platona przypisuje Sokratesowi, między innymi przekonanie, że zmysły nas łudzą, oraz teorię idei. Stąd w jego traktacie pojawiają się prześmiewcze obrazy Sokratesa, który ma jeść siano zamiast zwykłego pożywienia, ponieważ nie potrafi za pomocą zmysłów



pisze Plutarch, epikurejczycy uważali, że dobro znajduje się w żołądku i wszystkich innych przewodach ciała, przez które przedostaje się przyjemność, oraz że wszystkie mądre i piękne wynalazki powstały gwoli przyjemności żołądka (*Non posse* 1087d). Dobro związane z ciałem — powiada Plutarch — jest nietrwałe, tak jak nietrwałe jest samo ciało i zdrowie. Co ciekawe, zdaniem Plutarcha, ciało łatwiej znosi cierpienie niż rozkosze. Wobec cierpienia jest wytrzymałe, wobec rozkoszy — szybko się przesyca, a jednak epikurejczycy lekceważą cierpienia. Dlaczego więc tak bardzo wynoszą przyjemności? Tę wtórność duszy wobec ciała widać na przykładzie mędrca epikurejskiego: mędrzec tym się wyróżnia, że ma w żywej pamięci i utrzymuje w sobie wyobrażenia, uczucia i poruszenia wzbudzone przez rozkosz (1089a). Epikurejczycy zatem zalecają coś niegodnego mądrości — pozwalają, by w duszy mędrca, jak w domu rozpusty, powstawały popłuczyny po przyjemności. Znowu nasuwa się pytanie, czy interpretacja Plutarcha jest uczciwa. Można by odpowiedzieć, że u Epikura chodzi raczej o przezwyciężenie ograniczeń ciała i czasu poprzez odrywanie myśli od tego, co jest teraz, o swego rodzaju neantyzację (por. Marcus Aurelius 9.41). Co ciekawe, chwilę później Plutarch sam wycofuje się z tej skrajnej interpretacji:

stąd też, jak mi się wydaje, oni sami spostrzegłszy te niedorzeczności, uciekli się do bezbolesności i równowagi cielesnej — że mianowicie życie przyjemne polega na wyobrażaniu sobie, iż taki stan u kogoś ma nastąpić, albo że już nastąpił; jako że taki stan zupełnej równowagi w ciele i ufnie jego oczekiwanie przynosi najwyższą i najtrwalszą radość tym, których stać na refleksję (Plutarch, *Non posse* 1089d).

Podsumowaniem τετραφάρμακος jest czwarte stwierdzenie, głoszące, że eudaimonię można łatwo osiągnąć, wystarczy kierować się wskazaniem epikurejskiej filozofii. W związku z ową łatwością osiągnięcia szczęścia podany w wątpliwość zostaje sens trudów (πόννοι), wyeksplikowany chociażby w przypowieści Prodikosa o Heraklesie na rozstajach. Towarzyszy temu podważanie przez szkołę epikurejską wartości wykształcenia, skoro znajomość Homera i Hezjoda nie musi być konieczna, ażeby osiągnąć szczęście (Usener, 2002: 227). Zakwestionowanie sensu tradycyjnej paidei to element wycofywania się epikurejczyków ze społeczeństwa. Przeciwwstawienie się życiu czynnemu godziło w fundamenty kultury greckiej: ideał obywatela, wzorzec agonistyczny, dbałość o sławę, w tym sławę pośmiertną, a zatem kultywowanie ideału poświęcania życia, reprezentowanego i przez tradycyjnego bohatera, jakim był Achilles, i przez nowego bohatera filozofów, jakim stał się Sokrates.

Odnosząc się do epikurejskiej koncepcji eudaimonii, Plutarch krytykuje utylitaryzm filozofii Ogrodu. Doszukuje się zatem słabości tej filozofii tam, gdzie wielu widziało jej siłę. Epikureizm jako terapia duszy musiał mieć wymiar

---

odróżnić jednego od drugiego oraz jest przekonany, że człowiek (*scil.* poszczególny) nie jest prawdziwym człowiekiem, a koń nie jest prawdziwym koniem (odwołanie do teorii idei).

pragmatyczny, w przypadku którego chodziło o osiągnięcie pewnej postawy, a nie przyswojenie zasobu wiedzy. W *Liście do Pytoklesa* Epikur pisze:

Przed wszystkim zapamiętaj sobie, że jedynym celem poznania zjawisk niebieskich, niezależnie od tego, czy się je rozpatruje łącznie z innymi, czy niezależnie od innych, jest spokój ducha i niezachwiana pewność; to samo zresztą dotyczy pozostałych spraw [...]. Nie należy uprawiać filozofii przyrody, opierając się na pustych ogólnikach i dowolnych regułach, trzeba iść za głosem zjawisk. Wszakże życie nasze nie potrzebuje ani niedorzecznych teorii, ani czczych domysłów; pragniemy tylko żyć bez strachu (Diogenes Laertios X 85–86).

Odrzucenie bezinteresownej kontemplacji oznacza zarazem — zdaniem Plutarcha — pozbycie się przyjemności, które z niej płyną: przyjemności duszy nie mogą być wtórne, zanieczyszczone żądzą, podnieceniem, skrucą. Związane są one z tą częścią umysłu, gdzie powstaje czysta żądza wiedzy. Samo poznawanie prawdy jest równie upragnione, jak życie i istnienie (*Non posse* 1092e). Plutarch zwalcza epikurejczyków ich własną bronią, argumentuje bowiem, że wyganiają oni z duszy przyjemności płynące z nauki, uważając, że ἐγκύκλιος παιδεία, w tym Homer i Hezjod, nie pomagają w osiągnięciu szczęścia. Do Platońskiej Akademii wstępu nie miał nikt nieobeznany z geometrią. Jeśli wierzyć Senece, u wejścia do Ogrodu widniał natomiast napis: „hospes hic bene manebis hic summum bonum voluptas est” (*Ep.* 79). Plutarch przytacza słynne stwierdzenie Metrodorosa: „Nie trać rezonu, choćbyś miał przyznać, że nie wiesz, po której stronie wojował Hektor, albo że nie znasz pierwszych wersów *Iliady* lub też środkowych” (*Non posse* 1094e). Wszelkimi siłami Plutarch stara się polemizować z taką utylitarną postawą wobec wiedzy: opowieści literackie, nauki — geometria, astronomia, harmonika — uwodzą jak czary miłosne. Mowy nie ma, żeby z nimi porównać uciechy „z kuchni i z burdelu”. Eudoksos pragnął spłonąć jak Faeton, byleby tylko stanąć koło słońca i poznać jego kształt i wielkość, Pitagoras po swoim odkryciu matematycznym złożył ofiarę z wołu. Nikt przecież nie cieszył się tak bardzo obcowaniem z kochanką, żeby złożyć wołu na ofiarę (1093d–1094c).

Zasada μη πολιτεύεσθαι, nawołująca do zamknięcia się w epikurejskim ogrodzie i nieangażowania się w sprawy polis, to kolejna subwersywna tendencja w filozofii epikurejskiej. Wyrasta ona z przekonania o łatwości osiągnięcia eudaimonii, której warunkiem jest rezygnacja z życia czynnego. Mędrzy i filozofowie doby archaicznej zazwyczaj układali prawa czy napominali współobywateli (Martin, 1993: 113–118). Sokrates w Platońskim *Gorgiaszu* okazuje się jedynym prawdziwym mężem stanu, ponieważ troszczy się o dusze Ateńczyków. Dla Platona naprawa ustroju ateńskiego to projekt wyznaczający ramy jego filozofii. Nawet Arystoteles, który z dumą uznaje filozofię teoretyczną za nieużyteczną (ἄχρηστον) (Nightingale, 2004: 6), poświęca dużo uwagi rozważaniom nad życiem praktycznym. Natomiast mędrzec epikurejski — jak pisze



Seneka — nie będzie zajmował się sprawami państwa, chyba że zmuszą go do tego jakieś okoliczności (*De otio* 3.2). Epikurejczyk zawsze zastosuje rachunek przyjemnościowy, żeby „obliczyć”, czy opłaci mu się opuszczenie Ogrodu. Zdecyduje się na taki krok jedynie wówczas, gdy konsekwencje braku działania będą niosły większe zło niż zaniechanie działania. Zdaniem Epikura polis oraz kultywowane w niej prawa i obyczaje sprawiają, że nasza pierwotna natura ulega wypaczeniu, żyjemy pogrążeni w nieprawdziwych mniemaniach, zaczynamy pragnąć i lękać się nie tego, czego należy. „Powrót do natury” miał się dokonać poprzez wycofanie się do miejsca, które miało być całkowitym przeciwieństwem polis, do swoistego *locus amoenus*, którym był Ogród. Życie w Ogrodzie u boku Epikura miało być zaprzeczeniem życia w polis. Umożliwiało odsunięcie się od tłumy, zapewniało prawdziwą autarkię, stwarzało autentyczne więzy przyjaźni oraz wymagało porzucenia błędnej, „miejskiej” paidei. Przede wszystkim jednak odpowiednio formowało dusze adeptów nauki Epikura. Ów „powrót do natury” polegał w dużej mierze na uporaniu się z błędnymi mniemaniem jako podstawą poprawnych myśli i emocji. „Zasoby znajdujące się w naturze są ograniczone i łatwe do zdobycia, natomiast te, które tkwią w czcnych domysłach, nie mają granic” — powiada Epikur (Diogenes Laertios X 144; *Kyriai doksai* 15). W *De latenter vivendo* Plutarch pisze, że maksyma λάθε βιώσας sprawia, iż ukrywamy swoje wady i nie leczymy ich, a także ukrywamy zalety, przez co nikt nie może się na nas wzorować. Epaminondas nie dokonałby czynów wojennych, Pitagoras nie nauczałby, a Sokrates nie prowadził dysput, gdyby wszyscy oni zastosowali się do tej zasady (1129b).

Krytykę wymienionych wyżej elementów τετραφάρμακος można podsumować, przywołując polemikę Plutarcha z ogólną wymową „poczwórnego lekarstwa”, to znaczy z definiowaniem człowieka wyłącznie negatywnie, gdzie pozbycie się lęków, ἀταραξία i ἀπovία stanowią kres ludzkich aspiracji. Takiej perspektywie Plutarch jako platonik gwałtownie się przeciwstawia. Przywołuje Metrodorosa, mówiącego, że jedynym dobrem jest uniknięcie zła. Na tym miałyby polegać τέλος życia, epikurejskie dobro, ponieważ w naturze nie ma innego miejsca na umieszczenie dobra prócz tego, skąd usunięte zostało zło (*Non posse* 1091b). W epikureizmie nie istnieje więc platońska perspektywa — dobra, które byłoby czymś więcej niż tylko brakiem zła.

Ocena oddziaływania epikureizmu w starożytności nie jest łatwa. Miał on gorących zwolenników, jak i polemistów, którzy — tak jak Plutarch — referowali go nie do końca rzetelnie. W filozofii Ogrodu Plutarch widzi zagrożenie dla podstaw kultury helleńskiej. W jego oczach epikureizm jest polemiczny, wywrotowy — godzi w bezinteresowność paidei i filozofii, sprowadzając je do użyteczności i praktyczności; neguje społeczną naturę człowieka i kulturotwórczą rolę życia czynnego; odrzuca opatrnościową funkcję bóstw oraz nie dostrzega pozytywnych wymiarów religijności; godzi także w podmiotowość człowieka, redukując duszę do zespołu nietrwałych atomów.

## ZASADY PRZYWOŁYWANIA TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH

Numeryczne odwołania do tekstów Plutarcha odwołują się do standardowej paginacji stosowanej w naukowych edycjach *Moraliów*. Analogicznie, numeryczne odwołania w odniesieniach do Arystotelesa idą za paginacją Immanuela Bekkera (*Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, ed. altera, curavit O. Gigon, vol. I–V, Berolini: Academia Regia Borussica 1960–1961), natomiast odniesienia do dzieła Diogenesa Laertiosa za również kanonicznym podziałem zastosowanym w wydaniu oksfordzkim (H. S. Long, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press 1964).

## WYKORZYSTANE TEKSTY PLUTARCHA

- Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (w skrócie: *Non posse*): Plutarch, *Moralia*, vol. XIV, with an English translation by B. Einarsson & P. de Lacy, Cambridge: Harvard University Press 1967, s. 14–152.
- Adversus Colotem*: Plutarch, *Moralia*, vol. XIV, with an English translation by B. Einarsson & P. de Lacy, Cambridge: Harvard University Press 1967, s. 190–317.
- An recte dictum sit latenter esse vivendum* (w skrócie: *De latenter vivendo*): Plutarch, *Moralia*, vol. XIV, with an English translation by B. Einarsson & P. de Lacy, Cambridge: Harvard University Press 1967, s. 322–343.

## BIBLIOGRAFIA

- Babut, D. (2003). *Plutarco e lo stoicismo*. (Wyd. R. Radice, red. A. Bellanti). Milano: Vita e Pensiero.
- Clay, D. (1990). The philosophical inscription of Diogenes of Oenoanda: New discoveries 1969–1983 (t. 2, 36, 4; s. 2446–2559). W: H. Temporini & W. Haase (Red.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin–New York: Walter de Gruyter & Co.
- Clay, D. (2009). The Athenian Garden (s. 9–28). W: J. Warren (Red.). *The Cambridge companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diels, H. & Kranz, W. (1934–1937). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.
- Diogenes Laertios. (1984). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. (Przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, & B. Kupis). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Diogenes Oenoandensis. (1967). *Fragmenta*. (Red. C. W. Chilton). Leipzig: Teubner.
- Erlar, M. (2009). Epicureanism in the Roman Empire (s. 46–64). W: J. Warren (Red.). *The Cambridge companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grilli, A. (1953). *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano–Roma: Fratelli Bocca Editori.
- Kechagia, E. (2011). *Plutarch against Colotes: A lesson in history of philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kleve, K. (1983). Scurra Atticus: The Epicurean view of Socrates (s. 227–251). W: ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*. Napoli: G. Macchiaroli.
- Long, A. A. & Sedley, D. (Red.) (1987). *The Hellenistic philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, R. (1993). Seven sages as performers of wisdom (s. 108–128). W: L. Kurke & C. Dougherty (Red.). *Cultural poetics in archaic Greece: Cult, performance, politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Nightingale, A. W. (2004). *Spectacles of truth in classical Greek philosophy: Theoria in its cultural context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plutarch (1967). *Moralia* (t. 14). (Przeł. B. Einarson & Ph. H de Lacy). Cambridge–London: Harvard University Press.
- Plutarch. (1988). *Moralia (wybór) II*. (Przeł. Z. Abramowiczówna). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Riley, M. T. (1980). The Epicurean Criticism of Socrates. *Phoenix*, 34, 55–68.
- Roskam, G. (2007). *A commentary on Plutarch's De latenter vivendo*. Leuven: Leuven University Press.
- Roskam, G. (2007). *Live unnoticed (ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ): On the vicissitudes of an Epicurean doctrine*. Leiden–Boston: Brill.
- Solmsen, F. (1942). *Plato's theology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Usener, H. (Red.). (2002). *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree*. Milano: Bompiani.
- Zanker, P. (1996). *The mask of Socrates: The image of the intellectual in Antiquity*. (Przeł. A. Shapiro). Berkeley: University of California Press.

