

„Gdyby nas nie dręczył strach przed zjawiskami niebieskimi i obawa, że śmierć w jakiś sposób stale nam zagraża, a także i to, że nie znamy granic bólu i pożądań, zbyteczne by było studium filozofii”.

Epikur¹.

Epikura filozofia wychowania. Wprowadzenie do tematu

1. Uzasadnienie podjęcia tematu na tle roli i specyfiki filozofii helleńskiej

W IV w. przed Chr. wychowanie w starożytnej Grecji nie jest już tylko zadaniem poetów, ale staje się wyzwaniem dla filozofów². Grecka kultura i jej *paideia*, której największym dokonaniem jest filozofia wychowania Platona i Arystotelesa³ stworzyła również inne systemy, które wyrosły jako ich opozycja. Taką właśnie opozycję stanowi Epikur (342-271) i środowisko związane z jego Ogrodem⁴. Krytykuje platońską koncepcję „drugiego żeglowania”, która stanowi przejście od presokratejskiej filozofii przyrody do metafizyki; od bytu pojętego jako materialistyczne *arche* do ponadmysłowego świata idei, z ideą dobra na czele⁵. Epikur problematykę dobra i postępowania człowieka

* e-mail: mikrasnodebski@tlen.pl; www.mikolaj-krasnodebski.pl.tl.

¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 641.

² Grecki termin *paidei*, (łac. *educatio, humanitas, cultura*) oznacza ideał wychowania i kształcenia człowieka od najmłodszych lat. Grecka *paideia* została uznana za uniwersalną podstawę edukacji ogólnoludzkiej. Można stwierdzić, że dopiero w kulturze greckiej wychowanie było świadomym ukierunkowaniem na „wiecznotrwały” i „uniwersalny” ideał człowieka, a nie tylko przygotowaniem do podjęcia zawodu lub działalności politycznej. *Paideę* wiązano z *kalokagathią*, czyli ideałem dobra i piękna, szlachetności i doskonałości (także moralnej). Wykazuje się związek pomiędzy teorią wychowania a teorią sprawności i cnót, co nadaje *paidei* moralnego wymiaru. *Paideia* określa nie tylko formację duchową człowieka związaną z jego kulturą narodową, ale ma uniwersalny - najwyższy ideał humanistycznego kształcenia. Por. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, wyd. 2, s. 375 i nn.; P. Jaroszyński, *Paideia*, „Powszechna Encyklopedia Filozoficzna”, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006; G. Reale, *Słownik oraz skorowidz głównych pojęć związanych z filozofią starożytną*, w: *Historia filozofii greckiej*, t. 5, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2002, s. 163-164; M. Krasnodebski, *Człowiek i paideia. Realistyczne podstawy filozofii wychowania*, Warszawa 2009, wyd. 2, s. 1-486.

³ Szerzej omawiam je w: *Formowanie doskonałego człowieka w filozofii wychowania Sokratesa i Platona*, „Opieka-Wychowanie-Terapia”, 1-2 (73-74) 2008, s. 10-22 oraz *Arystotelesa teoria wychowania*, „Cogitatus Collegium Varsaviense”, w druku.

⁴ W polskiej literaturze filozoficznej oprócz licznych opracowań podręcznikowych poglądy Epikura omawiają: M. Pąckińska (*Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959) i A. Krokiewicz (*Nauka Epikura*, Kraków 1929; *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961).

⁵ Por. G. Reale, *Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., t. 2, s. 25-365.

sprowadza na „ziemię” w tym sensie, że odcina ją od relacji ze światem idei⁶. W świetle jego systemu zrozumiała wydaje się negacja filozofii Platona, jednak może zastanawiać fakt, dlaczego krytyce został poddany też Arystoteles, który zgodnie ze swoim realizmem ontologicznym i epistemologicznym, przyjmował istnienie nie tylko tego, co ponadzmysłowe. Można dziś spekulować jaki skutek na jego twórczość wywarła znajomość tylko wczesnych tekstów Arystotelesa (pisma akroamatyczne), które są pracami powstałymi jeszcze w platońskiej Akademii. Giovanni Reale stoi na stanowisku, że Epikur nie znał dojrzałej twórczości naukowej Stagiryty⁷, lub poznał ją dopiero po skonstruowaniu swojego systemu filozoficznego. Jeśli druga teza jest słuszna, to nasuwa się pytanie dlaczego Mistrz z Ogrodu nie znalazł w *Etyce nikomachejskiej* inspiracji dla swoich etycznych poglądów? Czy można doszukiwać się związków pomiędzy etyką rozumnej przyjemności, którą proponuje Epikur a arystotelesowską teorią „złotego środka” i umiaru oraz jej podejściem do problematyki przyjemności?

Filozofia Epikura jest wpisana w kulturę helleńską, którą charakteryzuje odejście od spekulacji teoretycznej. Na pierwsze miejsce wysuwają się nauki praktyczne. Odejście od pierwiastka spekulatywnego jest na tyle powszechne, że obejmuje też Akademię Platona i Likejon Arystotelesa. Jest to rezultat przemian kulturowych, które miały miejsce po podbojach Aleksandra Wielkiego. Stawia się wówczas na inne priorytety niż w dotychczasowej kulturze wyznaczonej przez *polis*. Filozofia tego okresu przez wieki była postrzegana przez pryzmat wielkich systemów Platona i Arystotelesa i przez to w naturalny sposób znajdowała się w ich cieniu. Nie można jednak traktować jej jako nawrotu do presokratejskiego materializmu. Oczywiście filozofowie tego okresu posługują się terminologią i problematyką wypracowaną przez presokratyków, ale wskazują oni na szereg zagadnień i problemów, które nie były wcześniej znane. Szczególnie widać to na płaszczyźnie filozofii działania – etyki oraz wyrastającej z niej filozofii wychowania, która jak wydaje się, jest jej integralną częścią.

Zasadniczo do XIX wieku banalizowano osiągnięcia filozofii helleńskiej, uznając ją za odtwórczą w stosunku do klasycznej ateńskiej filozofii⁸. Zdaniem Realego – można

⁶ Epikur nie zamyka jednak swojej filozofii na wymiar duchowy pomimo, że dusza według niego jest zbitką atomów, i wobec tego tak, jak materia nie jest wieczna, lecz śmiertelna. Por. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kubiś, Warszawa 1982, s. 632.

⁷ Szczególnie istotna jest *Etyka nikomachejska*, w której Stagiryta podejmuje między innymi zagadnienie cnoty, przyjemności, przyjaźni oraz z cech mędrca – człowieka „słusznie dumnego” (wielkodusznym). Do problematyki tej odwołam się w niniejszej pracy.

⁸ Pierwsze krytyczne wydanie pism Epikura opublikował H. Usener (*Epicurea*, Leipzig 1887). Wydanie to nie obejmowało papirusów odnalezionych w Herkulanum. Wydał je K. Wolke (*Epikureische Spruchsammlung*, „Wiener Studien” 10/1888). Należy dodać, że pierwsze krytyczne wydanie spuścizny stoików ukazało się dopiero na początku XX wieku (*Stoicorum veterum fragmenta*, 1903-1905), zaś nie opublikowano jeszcze usystematyzowanego zbioru dzieł pierwszych sceptyków, akademików i eklektyków.

wskazać na uprzedzenia, które przyczyniły się do jej marginalizacji oraz wymienić zalety tej filozofii, które wyróżniają ją spośród myśli greckiej⁹. Do uprzedzeń zalicza on fakt, że za wyznacznik filozofii greckiej przyjęto filozofię Platona i Arystotelesa, o czym już nadmieniałem. Zdystansowano w ten sposób filozofię helleńską, uznając ją za „niższego lotu”, za wyraz dekadencji, zarzucając jej brak oryginalności. Ten stan rzeczy można tłumaczyć tym, iż rzeczywiście filozofia helleńska (i epikurejska) porzuciła spekulatywny i teoretyczny wymiar filozofowania, jaki nadali jej Platon i Arystoteles, jednak w ich filozofii wychodzi się od logiki i filozofii bytu, dochodząc do etyki, która jest konsekwencją ich systemu naukowego. Na niej następnie formułuje się filozofię społeczną, ekonomię, filozofię sztuki i wychowania. W filozofii helleńskiej zaś obrano odwrotną drogę, w której punktem wyjścia jest filozofia działania. Dlatego można powiedzieć o „rewolucji” tej filozofii. Jak pisze Reale:

„(...) myśl filozoficzna epoki helleńskiej jest myślą rewolucyjną, która narusza większość wartości uważanych przez Greka za nienaruszalne. Jest to jednak myśl, która potrafi osiągnąć sobie właściwą równowagę, sobie właściwą miarę, sobie właściwą granicę – dzięki niemal nieograniczonemu zaufaniu do logosu”¹⁰.

Własne filozofia helleńska w sposób intuicyjny ujęła człowieka i jego „filozofię życia” – etykę, następnie racjonalnie ją rozwijała i uzasadniała. Położyła naciska na roztropność, mądrość praktyczną (*phronesis*), tworząc w ten sposób system postępowania moralnego, który miał weryfikować życie. Stąd Epikur uważał, że filozofia, która nie potrafi uleczyć jakiejś namiętności ludzkiej duszy jest zbyteczna, niepotrzebna. Głosił zatem ideał panowania nad sobą (zaproponowany wcześniej przez Sokratesa, a następnie rozwijany przez stoików) oraz konieczność dystansu do konsumpcyjnego świata (ideał ubóstwa) oraz pokój i przyjaźń. Ta zmiana w sposobie myślenia człowieka antycznego, wyrażająca się w odejściu od mądrości teoretycznej, zaowocowała powstaniem nowych szkół filozoficznych takich jak Ogród Epikura, Portyk Zenona oraz innych pomniejszych szkół sceptyków i cyników.

Należy nadmienić, iż badacze tego okresu nie dysponują kompletnymi dziełami założycieli szkół helleńskich, ponieważ większość ich dorobku zaginęła lub została zniszczona. Do naszych czasów dotarły jedynie ich fragmentaryczne dzieła, zasadniczo z opracowania ich epigonów, którzy idee Mistrzów przedstawiają we właściwy sobie, często uproszczony, a nawet zniekształcony sposób. Z twórczości Epikura posiadamy

⁹ Por. G. Reale, *Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., t. 3, s. 555-565. Doprecyzowując dodam, że filozofia helleńska obejmuje dzieje filozofii po śmierci Arystotelesa (322 r. przed Chr.) do neoplatonizmu (III w. po Chr.). Zatem filozofia ta kształtowała kulturę około 500 lat.

¹⁰ Tamże, s. 559.

trzy listy i dwa zbiory maksym oraz fragmenty jego dzieł, które przekazuje nam – jak się sądzi – związany z Ogrodem historyk filozofii Diogenes Laertios¹¹. Szacuje się, że pisma Epikura obejmowały około 300 zwojów. Jedynym dziełem epikurejskim, którym dysponujemy w całości, jest poetycki utwór Lukrecjusza *O naturze rzeczy*. Stanowisko tego starożytnego poety nie oddaje wiernie poglądów Mistrza z Ogrodu. Uważa się nawet, iż poemat *O naturze rzeczy* nie jest do końca zgodny z duchem epikurejskiej etyki, gdyż Lukrecjusz zbyt wyakcentował w nim smutek i melancholię, obcą ujęciu Epikura¹². Powyższe trudności nie ułatwiają interpretacji poglądów założyciela Ogrodu.

Niniejszy tekst stanowi próbę rekonstrukcji filozofii wychowania w ujęciu Epikura. Jest wprowadzeniem do *paidei* tego filozofa. Stąd też w niniejszym tekście szuka się filozoficznych przedzałożeń dla teorii wychowania, którą można odczytać z jego poglądów etycznych. O zasadności takich badań świadczy tekst S. Sztobryna, który podejmuje się analizy stoickiej filozofii wychowania¹³, wykazując tym samym, iż stanowi ona twórczy okres w historii i filozofii wychowania.

Wydaje się, iż ta problematyka jest szczególnie aktualna, ponieważ współczesna globalna kultura może przypominać kulturę helleńską, którą po podbojach Aleksandra Wielkiego a następnie po powstaniu Imperium Romanum, swoim zasięgiem objęła cały ówczesny świat. Wówczas próbowano odpowiedzieć na pytanie: jak żyć?, jaki przyjąć stosunek do działalności politycznej i społecznej? Wtedy „idee” wyszły poza granice *polis*, szybko przemieszczając się w kosmopolitycznej kulturze. Rozwinęły się nauki praktyczne na czele z etyką, polityką i ekonomią (jako sztuką prowadzenia domu). Zainteresowaniem cieszyły się też nauki przyrodnicze i ścisłe w ówczesnym tego słowa znaczeniu. Spekulacja teoretyczna, którą zapoczątkowali Platon i Arystoteles, została zdystansowana na rzecz tych dziedzin, podporządkowana im. Stąd wydaje się, iż obecnie można doszukiwać się analogii między współczesnym globalnym światem a historycznym Cesarstwem Rzymskim, w którym rozwinęła się i ukształtowała filozofia epikurejska. Podobieństw można doszukiwać się na wielu płaszczyznach społecznych i kulturowych tych epok, ale chyba najbardziej klarowny jest fakt nacisku na to co

¹¹ Diogenes Laertios żył w pierwszej połowie III w. po Chr. Mimo wszystkich ograniczeń wynikających z jego mało spekulatywnej umysłowości, jest istotnym doksografem starożytności.

¹² Por. G. Reale, *Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., t. 3, s. 290-311.

¹³ S. Sztobryn, *Stoicka refleksja nad wychowaniem. Zarys problematyki*, w: *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie*, red. E. Malewska, B. Śliwerski, Kraków 2002, s. 591-609.

praktyczne, użyteczne, ograniczające w ten sposób to, co ma spekulatywny charakter. Zasługą filozofii helleńskiej jest upowszechnienie greckiej kultury i jej intelektualizmu¹⁴.

2. Etyka najważniejszą z nauk

Filozofia Epikura, a szczególnie on sam już w starożytności był przedmiotem licznych nieporozumień oraz pomówień o wyuzdany hedonizm oraz brak kompetencji intelektualnych. U Diogenesa Laertiosa¹⁵ i Seneki¹⁶ można znaleźć takie świadectwa. Taki obraz Mistrza z ogrodu przekazał nam także Renesans. A. Dante w *Boskiej Komedii* umieścił Epikura w piekle, w kręgu heretyków. Jego fantastyczny opis, jest nie tylko świadectwem tego, jak postrzegano system epikurejski, ale jest również pewnym punktem odniesienia dla kolejnych epok, szczególnie jeśli dzieło Dantego potraktuje się jako pracę o charakterze pedagogicznym¹⁷. W *Boskiej Komedii* czytamy:

„W tej leżą stronie podziemnego świata
wraz z Epikurem uczenie, co im prawił,
że duszę z ciałem zarówno śmierć zmiata”¹⁸

Zaś M. Rej w *Wizerunku własnym żywota człowieka poczciwego* pisze:

„Ten filozof nie dźwizgał nic o nieśmiertelności, jedno w doczesnych rozkoszach
wszystko błogosławieństwo pokładał”¹⁹.

Dlaczego utrwał się taki obraz Epikura? Oczywiście nie można dziś jednoznacznie i wyczerpująco odpowiedzieć na to pytanie. Faktem jest iż utożsamiono poglądy etyczne Epikura z hedonizmem Aryscypa i innych cyników. Możliwe, że oponenti mylnie odczytywali napis nad bramą wejściową do Ogrodu – „Gościu, tu będzie ci dobrze, tu mieszka najwyższe dobro, błoga przyjemność” i w ten sposób choremu i żyjącemu w ascezie Epikurovi przypisali czyny, których nie popełnił. Nie można zapomnieć o ideale, który jest charakterystyczny i właściwy całej filozofii greckiej.

¹⁴ Na przykład w literaturze niemieckiej można zaobserwować duże zainteresowanie filozofią życia zaproponowaną przez Epikura i jego Szkołę. Zob.: H. M. Bartling: *Epikur. Theorie der Lebenskunst*, Cuxhaven 1994; M. Erler: *Epikur*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 4/1: *Die hellenistische Philosophie*, hrsg. von Hellmut Flashar, Basel 1994; M. Euringer: *Epikur. Antike Lebensfreude in der Gegenwart*, Stuttgart 2003; C. F. Geyer: *Epikur zur Einführung*, Hamburg 2000; K. Held: *Hēdonē und Ataraxia bei Epikur*, Paderborn 2007; M. Hossenfelder, *Epikur*, München 2006; J. M. Werle: *Epikur für Zeitgenossen. Ein Lesebuch zur Philosophie des Glücks*, München 2002.

¹⁵ Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 603-604.

¹⁶ Seneka, *O życiu szczęśliwym*, w: *Dialogi*, tłum. i opr. L. Joachimowicz, Warszawa 1998, s. 174-175.

¹⁷ Za takim stanowiskiem opowiada się M. Gogacz uznający, że *La divina comedia* jest zarysowaniem teorii wychowania epoki przełomu średniowiecza i *via moderna*. Por. *Uwagi na temat mistyki w „Boskiej Komedii” Dantego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2 (1959) 1, s. 65-82.

¹⁸ A. Dante, *Boska Komedia*, tłum. A. Świdorska, *Pieśń* X, 13-15, Kęty 2003, s. 65.

¹⁹ M. Rej, *Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego*, cz. 1, Wrocław 1971, s. 121.

Bycie filozofem wiązało się dla nich z przyjęciem głoszonej postawy życiowej. Był to weryfikator, tego, czy faktycznie jest się mędrcem. Zakładał on, utożsamienie sposobu życia (a nawet umierania) z głoszoną teorią. Jest to właśnie charakterystyczna cecha greckiej filozofii, w której ściśle wiązano teorię z postawą życiową filozofa. Ich rozdzźwięk oznaczał, że filozof głoszący tylko pewne idea, ale w praktyce nie żyjący nimi, nie zasługuje na miano mędrca²⁰. Idee i życie winny według starożytnych filozofów greckich doskonale ze sobą współgrać.

Ogród nie był tylko szkołą, ale również związkiem religijnym i wspólnotą przyjaciół²¹. Ten zwyczaj zapoczątkowany przez Pitagorasa a następnie rozwinięty przez Sokratesa, polegający na tym, że uczniów nazywa się przyjaciółmi, związany jest z etymologią słów: „filozofia” i „filozof”. Był on kultywowany w Ogrodzie. Zatem możemy sądzić, iż obraz przekazany i utrwalony o Epikurze, jest daleki od prawdy.

Etyka dla Epikura stanowi najważniejszą z nauk. Nie jest tylko konsekwencją badań logicznych, epistemologicznych i przyrodniczych, które skłoniły jej twórcę do sensualizmu i materializmu, ale jest ukoronowaniem jego badań. Jest ona nauką, która ma na celu wprowadzić w życie, jest więc szczególnie istotna dla wychowania. I jako taka kształtuje się w wymiarze relacji jaka zachodzi pomiędzy nauczycielem (mistrzem) a uczniem. Epikurejska etyka jest więc możliwa tylko w środowisku osobowych powiązań, które pozwalają by przekazywana i odkrywana wiedza, mądrość i doświadczenie zostały podane w atmosferze otwartości, życzliwości i zaufania²². W Ogrodzie więc nauczają i wychowują się w atmosferze przyjaźni i cnót, uznając, iż życie zgodne z rozumem może być źródłem przyjemności. W *Liście do Menoikeusa* Epikur pisze:

„Z tego wszystkiego mądrość [*phronesis*] jest początkiem wszelkiego dobra i dobrem najwyższym, a wskutek tego jest cenniejsza nawet od filozofii [nauki], jako źródło wszystkich innych cnót. Ona nas uczy, że nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, pięknie i sprawiedliwie, i na odwrót, że nie można żyć mądrze, pięknie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie”²³.

²⁰ Ideał ten obowiązywał też w kulturze średniowiecza. Zob. Izydor z Sewilli, *Sententiae Liber*, III, 27, w: *Patrologia Latina Database*, J. P. Migne, CD-Rom, 1993-1995; tłum. M. Zembruski: *O tych co dobrze nauczają, ale źle żyją*, „Zeszyty Naukowe SWPR – Seria Pedagogiczna” 2/2010, przyjęte do druku.

²¹ W starożytności termin „szkoła” był stosowany także dla sekty, bractwa, kierunku i niekoniecznie wiązał się z zorganizowaną instytucją. Rolę przewodnią w szkole miał mistrz, jego intelektualny i moralny autorytet, nie bez znaczenia były też jego cechy osobowościowe i przywódcze. Więcej na ten temat zob. G. Reale, *Słownik*, dz. cyt., s. 227-228.

²² Współcześnie takie stanowisko podziela filozof i pedagog akademicki M. Gogacz, zob. *Podstawy wychowania* (Niepokalanów 1993), *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie* (Warszawa 1997). Propozycje Gogacza omawiam szeroko w książce *Człowiek i paideia* oraz w artykule *Trzy pedagogiki*. Stanisław Gałkowski – Mieczysław Gogacz – Marian Nowak. *Krytyczna próba porównania stanowisk*, „Zeszyty Naukowe SWPR – Seria Pedagogiczna” 1/ 2009, s. 23-50.

²³ Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 636.

Epikur dokonał niezschańskiego „przewartościowania wszystkich wartości”. Odrzucił powszechnie akceptowaną religię państwową, zanegował rolę i znaczenie greckiej *polis*, potępił politykę jako „niepotrzebne utrapienie” oraz podważył zasadność powszechnie szanowanych przez Greków dziedzin kultury takich jak: poetyka i retoryka. Ponadto Epikur nie naucza tak jak czynili to Sokrates, Platon i Arystoteles, wybierając miejsca publiczne, lub powszechnie dostępne dla potencjalnego słuchacza, adepta swojej nauki. Wybiera on położony na przedmieściach Aten dom z warzywnym ogrodem. W jego zaciszu głosi się, że:

- rozum ludzki jest doskonałym, wręcz boskim „narzędziem”, który w ramach epistemologii epikurejskiej pozwala poznać rzeczywistość;
- człowiek może osiągnąć szczęście, które jest tożsame z „pokojem ducha”. By je zdobyć człowiek nie potrzebuje ani pomocy państwa, ani bogów, ani szlachetnego urodzenia i bogactwa.

Może tutaj można dopatrywać się zafałszowania i deformacji, jakim przez wieki poddawano Epikura i jego Ogród. Hermetyczna wspólnota, oddalona od ówczesnych ośrodków intelektualnych oraz fakt oddawania Epikurovi po śmieci czci boskiej²⁴, mogły być powodem do podejrzeń i powstania „mitycznego” obrazu tego środowiska. Stąd warto przytoczyć opinię G. Realnego, który tak oto ocenia naukę Ogródu:

„Jasne, że w świetle takiego przesłania wszyscy ludzie stają się równi, ponieważ wszyscy gorąco pragną pokoju ducha, wszyscy mają do niego prawo i wszyscy mogą też ten spokój osiągnąć, jeśli zechcą. Wobec tego ogród chciał otworzyć swe bramy dla wszystkich: dla szlachetnie urodzonych i dla nieszlachetnie urodzonych, dla wolnych i dla niewolnych, dla mężczyzn i dla kobiet, a nawet dla szukających wyzwolenia prostytutek. Nowe przesłanie, które wychodzi z Ogródu, było zatem oryginalne właśnie co do ducha, który je kształtował, co do charakterystycznej dla niego duchowości: nie był to modny ruch pociągający ze względów czysto intelektualnych albo głównie intelektualnych, ale wezwanie do naprawdę niezwykłego sposobu życia. U Epikura jest wiele rysów, które przywodzą na myśl postacie proroka i świętego. Farrington, nawiązując w znacznej mierze do Bignonego, słusznie pisze: «Ogród był bazą szkoleniową dla misjonarzy, a Dom był centrum intensywnej propagandy. Zachowane fragmenty informują o rozszerzaniu się ruchu już za życia założyciela. Wiemy o listach „do przyjaciół z Lasaku”, „do przyjaciół w Egipcie”, „do przyjaciół w Azji”, „do filozofów z Mityleny” (...)»”²⁵.

3. *Paideia* w Ogródzie

3.1. Nauka o przyjemności i bólu

²⁴ Tamże, s. 583.

²⁵ G. Reale, *Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., t. 3, s. 190.

Problematyka przyjemności w etyce Epikura stanowi centralny jej punkt. Natura człowieka ujęta zgodnie z założeniami jego antropologii jako materialistyczna (atomizm i sensualizm), określona jest na poziomie *vis cogitativa* (władz konkretnej oceny). *Vis cogitativa* dokonuje scalenia danych zmysłowych z poziomu władzy zmysłowych człowieka i uczuć. To ostatecznie uczucia w epistemologii mistrza z Ogrodu stanowią „kryterium” prawdziwości doznań, które weryfikuje lub falsyfikuje uczucie przyjemności lub bólu. Przyjemność według Epikura jest właśnie dobrem naturalnym człowieka i stanowi zasadę jego postępowania tożsamą z prawem naturalnym. Natura wyznacza działanie człowieka i jest jej weryfikatorem. W tym ujęciu Epikur jest zgodny z tradycją filozofii, w której wyrosła jego nauka. Natura jest zasadą działania, ale z racji, iż w wieloraki sposób odczytuje się naturę, powstają odmienne wskazania ochrony osób oraz odmienne definicje prawa naturalnego²⁶. Stąd zdaniem założyciela Ogrodu:

„Naturze nie należy zadawać gwałtu, lecz trzeba ją przekonywać; a przekonamy ją, zaspokajając pragnienia konieczne i te pragnienia naturalne, które nie przynoszą szkody, a zdecydowanie odrzucając pragnienia szkodliwe”²⁷.

Czy nie jest wymowne to stanowisko we współczesnej konsumpcyjnej kulturze? I czy nie jest wyzwaniem dla nas, którzy często mylnie uważamy, że nasz „humanizm” nie tylko przewyższa wzory antyczne, ale jest najwyższym poziomem heglowskiego ducha absolutnego?

Człowiek w swoim działaniu ma kierować się przyjemnością, ale nie jest to przyjemność określona jedynie przez uczucie przyjemności lub bólu jako kryterium wszelkiego dobra²⁸. Jednak wydaje się, iż w jego systemie istnieje pewna niekonsekwencja, który wynika z opozycji wobec szkoły cyrenaików, która preferowała czystą formę hedonizmu. Epikur nie tylko, że uznaje, że przyjemności dzielą się na duchowe i cielesne, ale przyjmuje pierwszeństwo przyjemności duchowych i w konsekwencji jego hedonizm jest wyznaczony przez intelektualne tendencje greckiej etyki. Przyjemności i cierpienia duszy są o wiele większe niż przyjemności i cierpienia ciała. Przyjemność więc winna być zgodna z rozumem, a zatem i z naturą człowieka, co jest dla tej etyki oczywiste. Stąd Epikur uważa, że najwyższą przyjemnością jest właśnie roztropność, czyli mądrość praktyczna. W ten oto sposób utożsamia on przyjemność z

²⁶ Przez prawo naturalne Epikur rozumie „korzystną umowę zawartą w tym celu, aby sobie wzajemnie szkodzić”. Por. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 671. Takie ujęcie nie zostało przyjęte w starożytnej filozofii i prawie. Cyceon, który sformułuje postawy prawa naturalnego uzna, że nie jest ono rezultatem umowy, ale rozumnej natury człowieka, która wyznacza zasady i normy postępowania człowieka. Więcej na ten temat zob. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.

²⁷ *Gnomologium Vaticanum Epikureum*, w: K. Woltke, dz. cyt., 21.

²⁸ Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 590-592.

cnotą i wiąże je ze szczęściem człowieka. Roztropność właśnie gwarantuje szczęście człowieka, ponieważ nie można żyć szczęśliwie jeśli nie jest się mądrym i roztropnym. W tym miejscu warto przytoczyć fragment *Listu do Menoikeusa*:

„Gdy przeto twierdzimy, że przyjemność jest naszym celem najwyższym, to bynajmniej nie mamy na myśli przyjemności płynącej z rozpusty ani przyjemności zmysłowych, jak twierdzą ci, którzy nie znają naszej nauki albo się z nią nie zgadzają, czy wreszcie, źle ją interpretują. Przyjemność, którą mamy na myśli, charakteryzuje nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy. Nie pijatyki i hulanki, nie obcowanie z pięknymi chłopcami i kobietami; nie ryby i inne smakołyki, jakich dostarcza zbyt kowny stół, czynią życie przyjemnym, ale trzeźwy rozum dociekający wszelkiego wyboru i unikania, odrzucający czcze domysły, owo źródło największych utrapień duszy”²⁹.

Zatem powinniśmy – zdaniem Epikura – wybierać tylko te przyjemności, które zapewniają nieobecność bólu (przyjemności katestatyczne) oraz przyjemności duchowe, które wiążą się również z brakiem duchowego niepokoju. Może więc faktycznie Epikur był osobą chorą, która przyjemność i szczęście upatrywała w psychicznej i fizycznej uldze?

Uważa on, że przyjemność i ból mają też swoje granice, które wyznaczają działanie człowieka. Granicą przyjemności jest ustanie bólu (*aponia*)³⁰. Nieobecność cierpienia duchowego i bólu fizycznego najpełniej oddaje stan spokoju, tożsamy z brakiem bodźców, które zakłócają spokój człowieka. Stanowi on szczyt przyjemności. Przyjemność nie wyraża się zatem w ilości, ale jakości. Jej ilość nie przechodzi też w jakość, bowiem „największym bogactwem jest samowystarczalność i że nic nie jest tak szlachetne, jak niepotrzebowanie niczego”³¹. Dlatego katalizatorem uczucia przyjemności i bólu jest *autarkia*, czyli ideał samowystarczalności, który forsował już Sokrates³². Aby osiągnąć stan niezmaconej niczym „samowystarczalności” należy według Epikura:

- bagatelizować wpływ czasu, który zakłóca naszą przyjemność;
- nie obawiać się cierpienia, które może nadejść;
- nie obawiać się śmierci.

Epikur uświadamia nam, fakt o którym w wieku XIX będzie pisał S. Kierkegaard, a następnie XX-wieczni egzystencjaliści, iż człowiekowi chronicznie towarzyszy myśl o własnym przemijaniu i czasowości. Najpełniej wyraził to M. Heidegger, zdaniem

²⁹ Tamże, s. 636.

³⁰ G. Reale, *Słownik*, dz. cyt., s. 30.

³¹ Porfilusz, *Ad Marcellam*, w: *Porhylii philosophi Platonicy – Opuscula selecta*, Hidesheim 1963, s. 292.

³² O wychowawczym znaczeniu *eukrateii* i *autarki* pisałem w: *Formowanie doskonałego człowieka...*, dz. cyt., s. 13-14.

którego człowiek jest *Da-sein zum Tode*, czyli jest bytem „rzuconym w świat” i zmierzającym ku śmierci. Podkreśla on, że życie ludzkie rozgrywa się w *byciu*, zaś śmierć jest jej kresem³³. Także w kwestii cierpienia i bólu Epikur stoi na zdroworozsądkowym stanowisku, uważając, iż nie należy popadać w lęk przed bólem, ponieważ:

„Ból cielesny nie trwa bez przerwy; ból ostry trwa krótko, a taki który zalewie przewyższa rozkosz cielesną, nie utrzymuje się przez wiele dni. Co się zaś tyczy chorób przewlekłych, to dostarczają one więcej przyjemności niż przykrości”³⁴.

Trudno w tej kwestii polemizować z Epikurem i jego doświadczeniem bólu oraz jego przeżywaniem. Bardziej kompetentni będą ci ludzie, którzy borykając się z cierpieniem fizycznym, zmuszeni są do przyjmowania morfiny lub innych środków znieczulających.

W przypadku zaś cierpienia duchowego Epikur uważa, że jest ono rezultatem błędnych ocen i sądów umysłu i jako remedium zaleca „terapię” jaką jest jego filozofia, która ma za zadanie oczyścić umysł człowieka. Współcześni badacze coraz częściej piszą o tym wymiarze greckiej i rzymskiej filozofii, którą rozumieją jako „ćwiczenie duchowe”³⁵. Podobnie Epikur podchodzi to problematyki śmierci. Jest ona złem dla tych, którzy mają o niej złe wyobrażenie. W atomistycznej antropologii dusza mimo, iż jest intelektualnym pryncypium osoby, rozpada się wraz z ciałem. Śmierć jest właśnie tym co ludzi przeraża i Epikur jako terapeuta duszy, próbuje ten lęk złagodzić:

„Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia. Przeto owo niezbite przeświadczenie, że śmierć jest dla nas niczym, sprawia, że lepiej doceniamy śmiertelny żywot, a przy tym nie dodaje bezkresnego czasu, lecz wybija nam z głowy pragnienie nieśmiertelności. W istocie bowiem nie ma nic strasznego w życiu dla tego, kto sobie dobrze uświadomił, że przestać żyć nie jest niczym strasznym. Głupcem jest atoli ten, kto mówi, że lękamy się śmierci nie dlatego, że sprawia nam ból, gdy nadejdzie, lecz że trapi nas jej oczekiwanie. Bo zaiste, jeśli jakaś rzecz nie mąci nam spokoju swoją obecnością, to niepokój wywołany jej oczekiwaniem jest zupełnie bezpodstawny. A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją. Jednakże tłum

³³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 262 i nn.

³⁴ Diogenes Laertios, dz. cyt., s. [640].

³⁵ Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, w: *Prace o filozofii starożytnej w przekładach*, t. 2, red. J. Domański, Warszawa 1992. „Terapeutyczną” rolę filozofii podkreślali też M. Scheller oraz J. Tischner. Ze względu na objętość niniejszego tekstu nie poszerzam tego wątku, choć w moim mniemaniu jest on godny uwagi.

raz stroni od śmierci jako od największego zła, to znów pragnie jej jako kresu nędzy życia. Atoli mędrzec, przeciwnie, ani się życia nie wyrzeka, ani się śmierci nie boi, albowiem życie nie jest mu ciężarem, a nieistnienie wcale nie uważa wcale za zło. Podobnie jak nie wybiera pożywienia obfitszego, lecz smaczniejsze, tak też nie chodzi mu o bynajmniej o trwanie najdłuższe, lecz najprzyjemniejsze. A ten, kto nawołuje, by młodzieniec żył pięknie, a starzec pięknie życie zakończył, jest naiwny nie tylko dlatego, że życie jest zawsze pożądane zarówno przez jednych, jak i drugich, lecz raczej dlatego, że troska o życie piękne nie różni się niczym od troski o jego piękny koniec. Znacznie gorszy jest jednak ten, kto powiedział, że lepiej jest się nie urodzić. «Albo po urodzeniu jak najspieszniej przekroczyć bramę Hadesu». Jeśli bowiem poważnie to mówi, to dlaczego sam z życia nie odchodzi? A przysłoby mu to łatwo, gdyby stanowczo powziął taki zamiar. Jeśli jednak chce zażartować, to zaiste żart jest nie na miejscu, gdyż z takich rzeczy się nie żartuje»³⁶.

Epikurejska nauka o przyjemności prowokuje do zestawienia jej z poglądami Arystotelesa w tej kwestii, ponieważ Epikur z nieznanych nam powodów, nie ustosunkował się do etyki Stagiryty. Czy zatem te dwie wizje etyczne, odwołujące się do ludzkiego doświadczenia, będące zapisem ludzkich spraw, mają zbieżne punkty odniesienia? Takie zestawienie jest tym bardziej zasadne, ponieważ Arystoteles – jak wiadomo – odrzucił idealizm Platona i przez ten fakt jest epistemologicznie bliższy Epikurowi³⁷.

Stagiryta swoją filozofię moralną buduje na teorii „złotego środka”³⁸. Postępowanie człowieka winno znajdować się pomiędzy nadmiarem i niedomiarem, przeciwstawnymi sobie wadami. Za Kleobulosem z Lindos, jednym z siedmiu mędrców, przyjmuje, że „umiar jest najlepszy” (*metron ariston*)³⁹. Arystotelesa umiar leży pomiędzy skrajnościami. Teoria „złotego środka” ma też swoje źródło w logice Arystotelesa⁴⁰. Nie można orzekać o nim jak o średniej arytmetycznej. Należy określić go indywidualnie, w zależności dla poszczególnego działania. Jak pisze Stagiryta środek ten nie jest środkiem samej rzeczy, lecz środkiem ze względu na nas⁴¹. Nie we wszystkich działaniach da się znaleźć środek, na przykład takich, które są same w sobie złe w sensie moralnym. W innych przypadkach natura wskazuje na przedmiot, który jest dobry i tu leży środek,

³⁶ Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 632-634.

³⁷ Już w dobie Renesansu uważano Platona za ojca metafizyki, zaś Arystotelesa za ojca etyki. Tak też przedstawił ich Rafael Santi na słynnym fresku *Szkoła Ateńska*. Platon wskazuje ręką na niebo, co ma symbolizować teorię idei. W drugiej ręce trzyma księgę *Timajos*, z której w Odrodzeniu poznawano poglądy kosmologiczne Platona. Arystoteles – w przeciwieństwie do Platona – wskazuje na ziemię. Podkreśla w ten sposób znaczenie świata materialnego.

³⁸ U Stagiryty mądrość teoretyczna wyrażająca się w kontemplacji intelektualnej jest zwieńczeniem jego etyki.

³⁹ G. Reale, *Historia filozofii greckiej*, t. 1, Lublin 1994, s. 226.

⁴⁰ Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975, 6 a.

⁴¹ Tenże, *Etyka nikomachejska*, w: tłum. D. Gromska, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, 1106 a 17-42.

bowiem rozum określa co jest, a co nie jest złotym środkiem⁴². A uczy się tego człowiek od najwcześniejszych lat, stąd Stagiryta zaleca, by już dzieci znały ból i przyjemność.

„Dlatego trzeba od wczesnej młodości być wdrażanym poniekąd (...) do radości i zmartwienia z powodu tych rzeczy, którymi należy się cieszyć i martwić; na tym bowiem właśnie polega należyte wychowanie”⁴³.

Według Arystotelesa oznaką posiadania cnoty jest przyjemność, która towarzyszy działaniu. Cnotę osiąga się przez działanie, a z każdym działaniem związana jest jemu właściwa przyjemność⁴⁴. Ponieważ miarą wszystkiego jest sprawność, to i przyjemność jest z nią związana⁴⁵. Dlatego sprawności intelektualnej lub cnotie woli może towarzyszyć przyjemność na przykład w postaci radości, satysfakcji z dobrze wykonanego działania. Przyjemność nie jest dobrem najwyższym, ale jest dobrem towarzyszącym ludzkiemu działaniu⁴⁶. Jest właściwa ludzkiej naturze. Ludzie wybierają to co przyjemne, a unikają tego co przykre. Ten fakt Arystoteles radził wykorzystać w wychowaniu młodzieży „kierując nią za pomocą przyjemności i przykrości niby za pomocą steru”. Dla cnoty bowiem najważniejszą rzeczą jest cieszyć się tym, z czego należy i nienawidzić to, co jest właściwe obrazy, wstrętu. Zaś z racji, że pragnienie przyjemności jest zakorzenione od dzieciństwa, dlatego tak trudno jest się go wyzbyć, gdyż jest nią przepojone ludzkie życie. Z tego powodu należy nauczyć się kierować przyjemnością.

Jak widać zarówno etyka Arystotelesa i Epikura jest wyznaczona przez intelektualizm, który w greckiej filozofii działania zapoczątkował wspomniany już Sokrates⁴⁷. Jednak dla Stagiryty przyjemność jest skutkiem cnoty, a nie celem. Celem jest sam człowiek i jego moralna kondycja. Przyjemność jest subiektywnym doświadczeniem obiektywnego dobra. U Epikura cnota jest sposobem osiągnięcia przyjemności i szczęścia. Jest zatem środkiem prowadzącym do celu, którym jest przyjemność (dla założyciela Ogrodu tożsama z dobrem). Wydaje się, iż ta różnica przyczyniła się do marginalizacji etyki Epikura, a nawet do jej nieprecyzyjnych interpretacji. Ponadto

⁴² Tamże, 1107 a 1-25.

⁴³ Tamże, 1104 b.

⁴⁴ Tamże, 1105 a i 1175 a. Stanowisko to przyjmie następnie scholastyka na czele z Tomaszem z Akwinu. Zob. *Traktat o cnotach*, tłum. i oprac. W. Galewicz, Kęty 2006.

⁴⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1176 a.

⁴⁶ Tamże, 1172 b.

⁴⁷ Intelektualizm etyczny zapoczątkowany przez Sokratesa jest zjawiskiem typowym dla kultury pedagogicznej nowożytnej Europy (renesans, neohumanizm). Obecnie odwołuje się do niego m. in. B. Jodłowska, zob. *W poszukiwaniu prawdy w wychowaniu – zwrot ku pedagogice sokratejskiej (próba koncepcji pedagogiki mądrzej)*, w: *Edukacja wobec wyzwań pluralizmu ideologiczno-politycznego*, red. M. Czerpania-Walczak, Szczecin 1996; *Trudny uczeń czy trudny nauczyciel? Rozważania w kontekście pedagogiki mądrzej*, w: *Trudny uczeń czy trudności ucznia*, red. N. Pikuła, Kraków – Częstochowa 2006, s. 19-36

założyciel Ogrodu jest bliższy ujęciu sokratejskiemu, w którym utożsamia się cnotę z wiedzą. I stąd wydaje się, iż epikureizm intuicyjnie przyjmuje stanowisko Sokratesa, który głosi, że wiedza jest pierwsza w stosunku do działania, ponieważ by kierować się do przyjemności, najpierw trzeba ją rozeznąć, poznać jaka jest jej istota, czy jest konieczna, czy nie, etc. Rachunek przyjemności nie jest dziełem przypadku, ale aktem roztropności (mądrości praktycznej). Stąd wyrasta intelektualizm moralny Epikura, który przyjemność wiąże z rozumem - *logosem*⁴⁸.

3.2. Ataraksja i ideał mędrca jako cel i wzór postępowania wychowawczego

Z racji, iż grecka filozofia poszukiwała wzoru mędrca⁴⁹, taki ideał przedstawił założyciel Ogrodu. Jego teoretyczną podbudowę znajdujemy w jego etyce oraz teorii przyjemności katastroficznej i *aponii*. Określa się ją terminem *ataraksja*⁵⁰. Jest to postawa polegająca na spokoju ducha i niezależności od nikogo i niczego.

Epikur, którego filozofia ma charakter specyficznej terapii duchowej, która stawia sobie za cel uwolnienie człowieka od cierpienia, lęku i niepewności, uczy, iż człowiek winien dążyć do tego, co daje mu spokój ducha i ulgę od trosk, które niesie ze sobą życie. Starożytni byli świadomi, iż szczęście człowieka rozumiane jako posiadane dóbr, przywilejów, zaszczytów, sukcesu, jest nie tylko subiektywne, ale zmienne i możliwe do utracenia⁵¹. Stąd Mistrz żyjący w świecie po podbojach Aleksandra, przestrzega swoich uczniów, by nie marnowali swojego cennego życia za pogonią za tym, co próżne, by cieszyli się życiem i rozumnie korzystali z jego uroków. Życie dla Epikura jest wartością najważniejszą. Mimo podkreślania ideału samowystarczalności, nie można szczęśliwie

⁴⁸ G. Reale, *Słownik*, dz. cyt., s. 113-114.

⁴⁹ Uzupełnieniem koncepcji człowieka „słusznie dumnego” z *Etyki nikomachejskiej* (1123 b – 1125 b) jest katalog cech mędrca z *Metafizyki*. Człowiek wielkoduszny jest bowiem mędrce, zaś mędrzec to człowiek wielkoduszny. Ta wzajemna korelacja wydaje się oczywista. Stagiryta odróżnia mądrość teoretyczną (*sophia*) od mądrości praktycznej, czyli roztropności (*phronesis*). Mędrce jest zatem ten, kto posiada mądrość pierwszego rodzaju. Jest to znajomość nie tylko wiedzy o sprawach ludzkich, ale i boskich. Mędrzec zatem: 1) zna pierwsze zasady i przyczyny; 2) posiada wiedzę ogólną na temat rzeczywistości i panujących w niej praw (jest to wiedza teoretyczna, w przeciwieństwie do wiedzy praktyczno-wytwórczej, która jest partykularna); 3) poznaje to, co człowiekowi jest trudno poznać (czyli posiada gruntowną wiedzę, nie posługuje się stereotypami i dogmatami); 4) przewodzi i rozwiązuje spory; 5) posiada wiedzę dla niej samej, a nie dla korzyści z niej płynącej (problematyka intelektualnej kontemplacji). Por. Arystoteles, *Metafizyka*, oprac. M. A. Krapiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, Lublin 1996, 982 a 5 – 983 a 25. Stagiryta wyklucza wykorzystywanie wiedzy w celach marketingowych czy propagandowo-politycznych. Jak zauważył jeden ze średniowiecznych komentatorów Arystotelesa, zadaniem mędrca jest wprowadzenie ładu. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, ed. Leonina manualis, Romae 1934, 1, 1; wyd. polskie: *Summa contra gentiles*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003, s. 17-19.

⁵⁰ G. Reale, *Słownik*, dz. cyt., s. 34-35. Reale zauważa, iż jest to postawa charakterystyczna dla większości szkół helleńskich.

⁵¹ Problem ten porusza na przykład Arystoteles w pierwszej księdze swojej *Etyce nikomachejskiej* (1095 b – 1096 a).

żyć bez przyjaciół. Nie można też „rozkoszować się” życiem jeśli żyje się na przykład na dworze władcy i jest się otoczonym intrygami i spiskami. Dlatego zaleca się życie na uboczu, z dala od tak zwanego „wielkiego świata” i polityki.

3.3. Przyjaźń jako środowisko wychowawcze

Już Sokrates nazywał swoich uczniów przyjaciółmi. Ta właściwa poszukiwaniom filozoficznym relacja łącząca mistrza i uczniów, była też obecna w środowisku Ogrodu. Platon przyjmował, że przyjaźń jest środkiem, do kontaktu z Absolutem⁵², zaś Arystoteles upatrywał w niej konsekwencje posiadania cnót intelektualnych i moralnych⁵³. Epikur nadaje jej odmienne znaczenie, uznając, przyjaźń za cel. Nie oznacza to, iż przyjaźń nie ma dla niego znaczenia użytecznego, ale właśnie jest czymś najużyteczniejszym i najprzyjemniejszym. Dlatego należy o nią zabiegać. Przyjaźń mając swoje źródło w korzyści, staje się szczególnym dobrem, które dostarcza przyjemności. Taki właśnie – wydaje się – charakter przyjaźni był obecny w Ogrodzie Epikura, w którym spotykali się wykształceni i niewykształceni, wolni i niewolnicy, kobiety cieszące się nieposzlakowaną opinią i hetery, szukające spokoju ducha. Przyjaźń łącząca Epikura i jego uczniów oraz sympatyków jego szkoły, była więc osnową dla głoszenia nauk Ogrodu, a nawet jego „misji religijnej”. Ogród jednak nie był miejscem publicznym tak jak areopag, czy gimnazjon, w których nauczali inni filozofowie.

3.4. Pochwała życia na „uboczu”, czyli nauka postawy ubóstwa i ascezy

Epikur zrywający z tradycją *polis* uważa, że człowiek nie jest wcale istotą społeczną jak chciał Platon i Arystoteles. Relacje społeczne nie wynikają z natury człowieka⁵⁴. Neguje on rozumienie człowieka jako obywatela, uznając zarazem, iż uprawianie polityki jest szkodliwe. W pewnym sensie można uznać go za prekursora anarchizmu, głoszącego zasady egoizmu indywidualnego. Uważa, że w relacjach społecznych każdy powinien myśleć tylko o sobie, stąd nie przypadkowo jego szkoła była położona na peryferiach Aten, otoczona ogrodem. Epikur nie tylko werbalnie neguje życia społeczne i polityczne, ale przede wszystkim uważa, że zgodnie z założeniami swojej etyki, należy w sobie odnaleźć azyl i miejsce zaciszne. W ten sposób można

⁵² Polecam opracowanie Realnego, w którym obszernie omawia się ten problem. Zob. *Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., t. 2, s. 258-265.

⁵³ Problematykę przyjaźni u Arystotelesa omawiam w: *Arystotelesa teoria wychowania*.

⁵⁴ Można by pokusić się o zestawienie poglądów Epikura i T. Hobbesa. Jednak Epikur występuje przeciwko relacjom społecznym obowiązującym w jego czasach, ale nie neguje znaczenia i roli przyjaźni. Przyjaźń według Epikura jest konieczną i wolnym wyborem.

osiągnąć spokój, pokój ducha i *ataraksję*. Przypisuje się mu imperatyw: „Żyj w ukryciu”⁵⁵. Nie jest to tylko postawa zewnętrzna, choć na pewno jest ona według założyciela Ogrodu korzystna, ale przede wszystkim postawa duchowa, która polega na „izolacji wewnętrznej”. Jej konsekwencją jest niezależność, dystans, racjonalny krytycyzm.

Mimo iż stoicyzm głosił konieczność poświęcenia się polityce i sprawom społecznym, to jednak wielu jego przedstawicieli nawiązywało do epikurejskiego ideału życia na uboczu. Cyceeron po usunięciu się z życia politycznego po zwycięstwie Juliusza Cezara chwali życie w zaciszu wiejskiego domu i uprawę roli⁵⁶. Seneka, zaś wykazując w dialogu *O beczczynności* korzyści z życia na uboczu, pisze, że człowiek w osamotnieniu staje się lepszy i mądrzejszy⁵⁷. Ten sam autor w *Listach* dodaje:

„Uciekaj w głąb samego siebie zwłaszcza wtedy, gdy będziesz musiał przebywać pośród pospólstwa”⁵⁸.

Po procesie i śmierci Sokratesa nie można było być obojętnym na wiele spraw, które wiązały się z funkcjonowaniem i praworządnością greckiego *polis*. Zaufanie do tej instytucji zostało na tyle nadwyżężone, iż u Epikura przybrało postać negacji życia publicznego, zejście z agory do zacisza wiejskiego ogrodu. Właśnie ten wpływ Sokratesa jest bardzo wyraźny w Ogrodzie.

W ten sposób Epikur dochodzi do postawy ubóstwa i ascezy. W celu osiągnięcia samowystarczalności i pokoju ducha należy zrezygnować z przyjemności, których zaspokojenie nie jest konieczne. Nie oznacza ono braku na płaszczyźnie intelektualnej, którą określamy ignorancją, ale właśnie zalecenie usprawniania się w wiedzy i w mądrości, która chroni osoby. Postawę tą M. Gogacz określa właśnie terminem „ubóstwo”, wskazując iż polega ona na daniu osobie pierwszeństwa przed wytworami kultury i techniki. Ubóstwo uznaje on za normę pedagogiki szczegółowej⁵⁹. Etyka Ogrodu zbliża się w ten sposób do ideału ascezy (*askesis*), którą głosili już pierwsi cynicy⁶⁰. Rozumieli przez nią ćwiczenie duchowe, które polegało na prowadzeniu takiego

⁵⁵ G. Reale, *Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., t. 3, s. 270.

⁵⁶ Cyceeron, *Katon Starszy o starości*, tłum. Z. Cierniakowi, w: *Cyceeron. Plutarch – Pochwała starości*, Warszawa 1996, s. XV 51–XVII 60. Życie na roli opiewają też *Georgiki* Wergiliusza i innych autorów starożytnych, których zainspirował Epikur. W polskiej literaturze do postawy życia na uboczu będzie nawiązywać między innymi Jan Kochanowski.

⁵⁷ Seneka, *Dialogi*, dz. cyt. 588 i nn.

⁵⁸ Tenże, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, 25, 5.

⁵⁹ M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s. 99–100.

⁶⁰ „Mówił, że istnieją ćwiczenia dwojakiego rodzaju, psychiczne i fizyczne. Wyobrażenia (*φαντασται*), jakie powstają w nas pod wpływem odpowiednich ćwiczeń fizycznych, wyrabiają prężność ciała ułatwiającą praktykowanie cnoty. Jedne bez drugich nie są doskonałe, bo zdrowie i siła potrzebne są człowiekowi do wykonywania powinności zarówno moralnych, jak i fizycznych. Przytaczał przykłady, jak to dzięki

życia, które hartuje duszę i ciało na trudy jakie przynosi życie. Diogenes Laertios przekazuje nam właśnie takie świadectwa z życia Epikura, które mówią o jego osobistych działaniach, które wiązały się opanowaniem pragnień. Dlatego filozofia helleńska – jak pisze G. Reale – stworzyła ideał człowieka, który:

„(...) umie ustawić siebie ponad wszystkimi rzeczami: człowiek, który się dogłębnie przekonał, że prawdziwe dobro i prawdziwe zło nie pochodzą od rzeczy, lecz tylko od opinii, jaką sobie tworzymy o rzeczach. Bogowie, inni ludzie, rzeczy, a nawet los w rzeczywistości dosięgają nas tylko o tyle i tylko w takiej mierze, o ile opinia, jaką sobie o nich tworzymy, na to pozwala. Słuszna ocena rzeczy sprawia, że stajemy się nie do pokonania”⁶¹.

3.5. Stosunek do bogów (Absolutu)

Współcześnie oddziela się religię od wychowania, wychowanie religijne od wychowania w ogóle. Jednak dla starożytnych Greków te dwie płaszczyzny uzupełniały się, stanowiąc *paideię*, czemu najpełniej dał wyraz Platon w *Państwie*. Epikur był więc zmuszony do ustosunkowania się do tego zagadnienia i wkomponowania go do swojej filozofii działania.

Epikura stosunek do bóstw uważa się za najbardziej kontrowersyjny w greckiej filozofii. W stosunku do tego filozofa często formułowano zarzut ateizmu. Jednak należy pamiętać, iż w starożytności termin ateizm (od *atheoi* i *atheotes*) oznaczał zerwanie z religią wyzwaną przez państwo – *polis*⁶². Takie zarzuty postawiono też: Anaksagorasowi, Diogenesowi z Apolonii, Sokratesowi i Arystotelesowi. Platon przekazał nam świadectwo modlitwy Sokratesa, którą Mistrz z Aten miał omawiać ze swoimi uczniami w gimnazjonach i na placach⁶³. Z kolei Arystoteles pozostawił koncepcję Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela, bytu boskiego, wiecznego, nieruchomego, wolnego od

ćwiczeniom fizycznym łatwiej osiąga się doskonałość. Daje się to zauważyć w rzemiosłach i innych sztukach: dzięki ciągłej praktyce rzemieślnicy osiągają wielką zręczność. Fletniści i atleci przez ciągły trud doskonalą się tak, że gdyby równie usilnie ćwiczyli się w dziedzinie ducha, trud ich nie byłby daremny ani bezowocny. Mówił, że w życiu w ogóle nie można nic osiągnąć bez ćwiczenia. Ćwiczenie zaś pomaga wszystko przetrwać. Ażeby żyć szczęśliwie, należy zamiast trudów niepotrzebnych wybrać tylko trudy zgodne z naturą (τοὺς κατὰ φύσιν, scil. πόνους); nieszczęście wynika tylko z braku rozumu. Gardzenie rozkoszą można nauczyć się odczuwać jako największą przyjemność, bo podobnie jak ci, którzy przywykli żyć wśród rozkoszy, niechętnie zmieniają tryb życia, tak ci, którzy ćwiczą się w pogardzie rozkoszy, znajdują w tym przyjemność”. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 342-343.

⁶¹ G. Reale, *Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., t. 3, s. 565.

⁶² Dopiero Klemens Aleksandryjski wprowadził rozumienie ateizmu jako negacji Absolutu. Zob. „Encyklopedia Katolicka”, t. 1, Lublin 1989, s. 1030.

⁶³ „Panie, Przyjacielu nasz i wy inni, którzy tu mieszkacie, bogowie. Dajcie mi to, żebym pięknym był na wewnątrz. A z wierzchu, co mam, to niechaj w zgodzie żyje z tym, co w środku. Obym zawsze wierzył, że bogatym jest człowiek mądry. A złota obym tyle miał, ile ani unieść, ani udźwignąć nie potrafił nikt inny, tylko ten, co zna miarę we wszystkim”. Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, 14, b-c.

potencjalności i materii, który jest przyczyną ruchu w kosmosie⁶⁴. Zatem negacja wierzeń mitologicznych nie jest tożsama z odrzuceniem Absolutu jako takiego. Analogiczna sytuacja ma miejsce w poglądach założyciela Ogrodu. Wydaje się, że Epikur nie neguje istnienia Absolutu i tego co boskie, ale właśnie występuje przeciwko ludowemu, potocznemu ujęciu boga oraz przeciwko platońskiej idei Dobra i Demiurga. Stawia on swojej filozofii wyzwanie, by wyzwoliła ona ludzi od „lęków przed bogami” oraz wykazała, iż nie ma opatrności, ani związku przyczynowo-skutkowego między człowiekiem a bóstwem (ideał *autarki*), co forsował Platon⁶⁵. Epikur krytykuje ludowe, potoczne rozumienie bóstw, w których wierzy się, iż bogowie troszczą się o człowieka i wpływają na jego prywatny i społeczny los. Teodyceę Epikura chyba najpełniej oddaje *List do Menoikeusa*, w którym czytamy:

„Przede wszystkim uważaj bóstwo za istotę niezniszczalną i szczęśliwą zgodnie z powszechnym wyobrażeniem bóstwa i nie przypisuj mu cech, które by się sprzeciwiały jego nieśmiertelności albo były niezgodne z jego szczęściem. Dołóż starań, aby twoje pojęcie bóstwa obejmowało to wszystko, co świadczy o jego nieśmiertelności i szczęśliwości. Bogowie wszakże istnieją, i wiedza o tym jest oczywista (*εναργής*); nie istnieją jednak w ten sposób, jak to sobie tłum wyobraża; wyobrażenia tłumy są zmienne. Bezbożny nie jest ten, kto odrzuca bogów czczonych przez tłum, lecz ten, kto podziela mniemanie tłumy o bogach. Wszak sądy tłumy nie opierają się bynajmniej na wyobrażeniach pojęciowych (*προλήψεις*), lecz na fałszywych domysłach. Stąd też wywodzi się przekonanie, że bogowie zsyłają na złych największe nieszczęścia, a dobrym świadczą największe dobrodziejstwa. Ludzie zapatrzeni bez reszty we własne zalety, uważają bogów za podobnych do siebie, a to, co jest od nich różne – za obce”⁶⁶.

W celu uzupełnienia należy dodać, iż Cyceron, który być może dysponował większym dostępem do źródeł jego twórczości naukowej, uważał, że Epikur przyjmował istnienie bogów, ponieważ konieczne jest istnienie jakiejś Istoty, która jest najwyższa i najlepsza⁶⁷. W ten sposób Mistrz z Ogrodu wpisuje się w tę tradycję filozoficzną, która przyjmuje istnienie Transcendencji. Stanowi to zatem niekonsekwencję jego systemu, w którym dochodzi się do dualizmu śmiertelnej duszy ludzkiej i nieśmiertelnego Absolutu

⁶⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 1072 b – 1073 a.

⁶⁵ Platon, *Timajos*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993. Historycy filozofii wciąż nie są zgodni w kwestii ujęcia Boga Platona, czy jest nim idea Dobra, czy Demiurg. Oryginalną interpretację tego zagadnienia przedstawia na przykład G. Reale w swojej *Historii filozofii* (dz. cyt., t. 2, s. 186-188).

⁶⁶ Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 632.

⁶⁷ „Bo i Epikur uznaje, że bogowie istnieją, gdyż musi istnieć jakaś natura, od której nie ma niczego lepszego”. Cyceron, *O naturze bogów*, w: *Dzieła filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960, t. 1, s., 67.

w ramach jednego atomistycznego systemu⁶⁸. Wydaje się, że jego stanowisko jest zbliżone do nowożytnego deizmu, w którym Absolut jest tylko stwórcą wszechświata, ale nie jest już bytem, który odpowiada za jego ład moralny (Wolter). Cynceron jest przekonany, że Epikurovi towarzyszy przeświadczenie, że istnienie bogów jest pierwotnym doświadczeniem człowieka, wyrytym w jego naturze. Do podobnego wniosku dochodzą antropolodzy kulturowi i religioznawcy obserwujący zasady współżycia społecznego u ludów pierwotnych⁶⁹.

4. Wnioski końcowe

Epikur przeżył upadek greckiej *polis*, wypracowanej przez nią wizji świata i formowania się kultury helleńskiej. Odrzuca on systemy filozoficzne Platona i Arystotelesa, proponując nowe rozumienie rzeczywistości, szczególnie filozofii działania – etyki. U Epikura etyka nie jest pochodną jego systemu naukowego – jak u Platona i Arystotelesa – ale jest jego punktem kulminacyjnym. W ten sposób *paideia* jest konsekwencją etyki i ma uprzywilejowaną pozycję. Etyka ta miała pełniej odpowiadać na specyfikę i potrzeby ówczesnej kultury. Na jej podstawie można sformułować filozofię wychowania. Epikur forsuje ideał ascezy, umiaru, *autarki*, *ataraksji*, *aponii* i inne. Głosi też konieczność rewizji tradycyjnego podejścia do Absolutu, zagadnienia śmierci oraz stosunku do polityki. Intelktualne rozumienie problematyki przyjemności (*hedone*) jest właściwe antycznej kulturze i wydaje się, iż jest wciąż aktualne, tak jak inne aspekty epikurejskiej filozofii wychowania.

Należy ostatecznie spróbować odpowiedzieć na pytanie, jakie wychowawcze przesłanki niesie filozofia Epikura. Wydaje się, iż jest ona istotna na co najmniej kilku płaszczyznach.

Pierwsza wiąże się z zagadnieniem wychowania wewnętrznego (samowychowania) oraz samorealizacji zawodowej. Ujawnia się tu znaczenie samowychowania zdystansowane w pedagogice nowożytnej na rzecz wychowania zewnętrznego (edukacji)⁷⁰. Ważne jest by aktywizować wychowywaną osobę do podejmowania wysiłku, by zmierzała ona do tego, co dobre i prawdziwe, dystansując

⁶⁸ Stąd G. Reale wykazuje niekonsekwencje atomizmu na płaszczyźnie teodycei, gdzie Epikur nie rezygnuje z ujęcia platońskiego. Por. *Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., t. 3, s. 243-245.

⁶⁹ Zob. B. Olszewska-Dyonizak, *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, wyd. 2, Wrocław 2001; E. Sakowicz, *Religie ludów pierwotnych*, Lublin 2009. Należy przytoczyć tu stanowisko Plutarcha, zdaniem którego: „można znaleźć miasta bez murów, nauk, praw, pozbawione domów, dóbr i pieniędzy, ale nikt nie widział miasta, pozbawionego świątyń i bogów, i które by nie posługiwało się modlitwami, wyroczniami, oraz przysięgą, lub nie składało ofiar dla zyskania dóbr, a odwrócenia nieszczęść”. Cyt. *Contra Colosem.*, Opp. t. 2, Francof. 1601, s. 1125.

⁷⁰ Zob. G. L. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, tłum. A. Kacmajor, A. Sulak, Gdańsk 2003.

obojętność, bylejakość i rezygnację z myślenia⁷¹. *Paideia* Epikura będąc nauką *autarki* i *ataraksji* skłania do podjęcia samowychowania zmusza nawet do pójścia „pod prąd”. Uczy dystansu, racjonalnego krytycyzmu. Można jednak postawić aporie, czy ideał *autarki* jest możliwy we współczesnym globalnym świecie, w którym dąży się do unifikacji życia indywidualnego i społecznego?

Ponadto z racji, iż obecnie wiele osób decyduje się na wybór swojej drogi zawodowej zgodnie z preferowanymi względami ekonomicznymi, ale nie zawsze połączonej z osobistymi zainteresowaniami, powstaje problem dychotomii pomiędzy wykonywaną pracą a faktycznymi zainteresowaniami, które są źródłem przyjemności, satysfakcji zawodowej i są podstawą rozwoju osobistego i zawodowego osoby. Często też praca wykonywana bez większego zainteresowania, nie przynosi oczekiwanych rezultatów. Jest mało efektywna, nużąca; wywołuje nawet agresję. Osoba ją wykonująca odczuwa, że jest w niej „zniewolona”, i w konsekwencji znajduje sobie *hobby* jako przestrzeń realizacji swoich zainteresowań i wolności. M. Nowak scharakteryzował ten problem następująco:

„Współczesne poszukiwanie własnego *hobby* jest znakiem tego, że obciążenie człowieka zadaniami, których nie chce i nie szuka, stało się tak duże, że właśnie *hobby* to jedna droga realizacji własnych zadań i doświadczenia w czynieniu czegokolwiek, przeżywania własnej wolności. Im rzadziej we współczesnym świecie pracy będą narzucone zadania całkowicie pomijające indywidualną aktywność człowieka, tym większego znaczenia nabierze wychowanie do odpowiedzialności”⁷².

Czy wobec tego Epikura filozofia wychowania nie jest próbą wyjścia z tego problemu? Czy etyka głosząca zasadność kierowania się rozsądną przyjemnością opartą na rachunku „korzyści” nie jest zachętą do tego by wybrać to, co nas intelektualnie i moralnie realizuje? W świetle etyki Epikura można odpowiedzieć twierdząco, ale ze świadomością, iż wybór tego, co pozwala się osobie zrealizować, wiąże się oczywiście z pewnymi wyrzeczeniami.

Po wtóre wydaje się, iż zgodnie z sugestią F. W. Bednarskiego z jego komentarza do *Traktatu o uczuciach* Tomasza z Akwinu, teorię wychowania należałoby skonstruować w oparciu o radość i przyjemność. Właśnie przez przyjemność wiązać proces wychowania z tym co szlachetne, cnotliwe i dzielne⁷³. Możliwe, iż takie właśnie

⁷¹ M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 1999, s. 584.

⁷² Tenże, *Wychowanie do wolności i odpowiedzialności*, w: *Wychowanie personalistyczne*, red. F. Adamski, Kraków 2005, s. 359.

⁷³ F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, Uczucia*, t. 10, tłum. J. Bardan, Londyn 1967, s. 317.

ujęcie wychowania przedstawia *paideia* założyciela Ogrodu, gdyż zgodnie z jego definicją wychowanie to: „prowadzenie przez życie”⁷⁴.

Epikur's die Philosophie der Erziehung

Zusammenfassung

Epikur (342-271) erlebte den Zusammenbruch der griechischen *Polis* und entwickelte durch seine Sicht der Welt die Bildung der hellenischen Kultur. Er lehnt die philosophischen Systeme von Platon und Aristoteles ab, indem er ein neues Verständnis der Realität, der Philosophie der Haltung und des Wirkens des Menschen – Ethik – darstellt. Die Ethik von Epikur ist nicht von dem wissenschaftlichen System abgeleitet – wie Platon und Aristoteles es behaupten – ist aber ihr Höhepunkt. Auf diese Weise ist die Ethik eine Folge der *Paideia* und verfügt über eine privilegierte Stellung. Diese Ethik hat auf die spezifischen Merkmale und Bedürfnisse der gegenwärtigen Kultur bessere Antworten, die auf der Grundlage der Philosophie der Erziehung basieren werden können. Epikur setzt das Ideal der Askese, Ruhigstellen, *Autarkie*, *Ataraxia*, *Aponia* und andere durch, verkündet die Notwendigkeit der Überprüfung der traditionellen Ansätze für das Absolute behandelt, das Thema des Todes und der Beziehung zur Politik. Das intellektuelle Verständnis der relevanten Fragen in der Antik ist Vergnügen (*Hedone*), und es scheint, dass es noch heute gültig, wie bei anderen Aspekten der Epikureer Philosophie der Erziehung, ist.

⁷⁴ Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 666.